

POESIA IDEOLOGICA NEL CANZONIERE DI AGNOLO FIRENZUOLA

di
Adriano Seroni

Nel folto e « irregolare » canzoniere firenzuelano tutto sbilanciato fra echi del Quattrocento fiorentino da un lato (Poliziano, Lorenzo) ed esercizi di tenue petrarchismo dall'altro, con un folto gruppo di rime giocose di notevolissimo livello, possiamo scegliere, come esempi tipici di poesia dominata da tendenze o ragioni ideologiche, due componimenti: gli sciolti *Intorno la sua malattia*, composti nel 1533, e l'epistola al reverendo Giovanni Lanciolina, non databile.

Sul primo testo gli studiosi del Cinquecento generalmente si soffermano come su pezzo d'obbligo: da una parte i biografi, portati dalla disperata carenza di notizie precise sulla vita e sulla carriera dello scrittore ad afferrarsi alla data 1533 rilevabile dal v. 32 (« ch'essendo ormai nel quarantesimo anno ») o certi critici che dei versi sulla malattia fanno esempio di qualche elemento di « serietà » e « gravità » nella fisionomia tutta « leggera » dell'Abate; dall'altra gli storiografi del « secolo »: primo fra tutti il Burchardt, che quei versi utilizzò come un'evidente manifestazione di teismo (« Degli ultimi anni del Firenzuelo, che giacque lungamente ammalato di febbre, ci restano alcune preghiere a Dio, nelle quali egli incidentalmente accentua le sue credenze cristiane, e tuttavia ci appare imbevuto dei sentimenti teistici più pronunciati. Egli non considera punto i suoi valori come una conseguenza delle sue colpe o come una prova e preparazione alla vita avvenire: è un affare immediato tra lui e Dio solo, che fra l'uomo e la disperazione ha posto il potente amor della vita ». Cfr. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, p. VI, cap. V, trad. di Diego Valbusa). Il secondo componimento, invece, non è stato notato, né è stata presa in considerazione la sua eccezionalità nel contesto della rimeria minore dell'epoca.

I versi intorno alla malattia richiedono qualche nozione d'indole pratico-biografica, non tanto come contributo in sé alla storia dello scrittore, quanto per porre in evidenza

un'interessante ambivalenza della manifestazione, fra il tono « tragico » degli sciolti e il tono satirico o malinconico di certi versi « burleschi » riferibili, appunto, alla malattia. (Si vuole alludere al capitolo *In lode del legno santo*, ad alcuni accenni contenuti nel capitolo al Varchi *In lode della sete* — vv. 85-86 — e all'immagine di malinconica solitudine del sonetto al Martinozzo, acutamente rilevata da Emilio Cecchi).

La malattia fu — secondo la tradizione — il « mal francioso », altrove definito genericamente « febbre », talora quartana: in un testo più vulgato (l'unica lettera del Firenzuola di cui si abbia notizia, indirizzata a Pietro Aretino) « una lunga infirmità di anni undici ». Il risvolto « burlesco » della vicenda è — s'è detto — nel capitolo che scioglie le lodi del « legno santo », l'albero cioè detto anche guaiaco, originario delle « Indie Occidentali » (forse più precisamente del Messico e di là portato in Europa come medicina di svariate affezioni, ma più particolarmente della sifilide, « quel legno, / che m'è fin d'India venuto a salvare »).

Dunque, quel « mal francioso », che assunse in Roma le proporzioni d'epidemia, tanto da provocare, nel 1520, un editto dello Spedale degli Incurabili per il ricovero forzato degli infermi che « languivano » per le pubbliche vie, e per il quale, il Firenzuola poté scrivere, nella lettera dedicatoria della *Prima veste*, che a Roma seguì « assai sterilmente » la corte « con premio d'una lunghissima infirmità », e recuperò la salute soltanto a Prato. — Con già una duplice generalizzazione: prima, che il morbo fu quasi catastrofe pubblica, pubblica calamità; seconda, che esso s'addiceva alla grande corrotta città e alla corte papale corrottissima, e che solo lontano dall'una e dall'altra, nella « provincia », esso poteva esser fugato e debellato. La trasposizione dal caso individuale è evidente, e ben s'addice ad introdurre un'operetta come *La prima veste*, che è tutta una polemica contro la « corte »: — sì che l'espressione « relegato in Prato » della citata lettera all'Aretino diventa logicamente una sorta di polemico riconoscimento della superiorità della vita in Prato di fronte alla vita della corte romana.

Non morì, dunque, per il terribile morbo; ma neppure, fin che stette in Roma, riuscì a guarire. Che cos'era, dunque, quella sofferenza, qual era la « ragione », più che individuale, religiosa e « storica » della malattia?

È a questo punto che s'inserisce la preghiera-requisitoria degli sciolti *Intorno la sua malattia*. La tela tematica è la seguente: privazione del sonno, che dia requie alle sofferenze; conseguente caduta dell'amor di se stesso; invocazione della morte, che Dio gli rifiuta; identificazione di morte con liberazione dalle sofferenze (quindi con « vita »); argomentazione di una triplice possibilità di intervento divino: « o sanitate, o pazienza, o morte »; tentazione di uccidersi respinta per paura della dannazione; ritorsione finale dell'invocazione a Dio in accusa alla natura.

La lunga sequenza di preghiera e invettiva si svolge attraverso 278 endecasillabi, raccolti in quattro lunghe lasse. Il motivo dominante è l'interdizione del sonno: in toni e

accenti che riescono a tradurre uno dei motivi letterari più triti e consunti del petrarchismo quattro e cinquecentesco in accenti di sofferta realtà. Ché, se ancora il luogo comune letterario ritorna dalle consuete reminiscenze classiche («È dunque la cagion, perciocché il sonno / è la quiete e pace de' mortali, / e il fratello e l'imagin de la morte»), proprio nell'attacco iniziale il tema assume forza di naturale sofferenza:

*Io pensava da me, Signor mio caro,
santo, immortale, invisibile, immenso,
l'altra notte storcendomi nel letto,
come l'inferno fa quando la Luna
o volge, o torna, o fa su' opre in cielo,
.....
io pensava, Signor, per che cagione
fosse da me così sbandito il sonno,
che per erbe od incanti a me ritrarlo
fosse impossibil; perché tante volte
l'ho già provato, che ben dir lo posso.*

E più avanti, posta l'identità sonno-morte in termini abbastanza letterari, di nuovo l'adduzione a un fatto di viva sofferenza:

*E però s'io non dormo, egli è per questo:
e però ch'io t'ho chiesto mille volte
la morte per rimedio de' miei danni,
e tu non vuoi consentirmela, vuoi
prolungarmi la vita a la miseria,
e se pur la metà de l'ore il giorno,
com'hanno gli altri che vivono al mondo,
mi dessi il sonno, io sarei morto allora;
e tu non vuoi, Signor, pe' miei peccati,
ch'io abbia pace in questo nostro mondo,
né ch'io mora; e però senza dormire
mi tien vivo, o Signor troppo severo;*

e infine la protesta per essergli tolto un fatto di natura:

*io non aver, mercè di cruda ardente
febre, pur tempo ond'io prenda quel sonno
che dà natura all'uom per sua quiete.*

Ma, se il motivo dominante è — s'è detto — l'interdizione del sonno, il punto d'approdo è l'invocazione della morte come «fine e riposo di sì lunghi affanni». L'eccezionalità di questo testo sta qui fondamentalmente: non è l'invocazione alla morte come fine delle miserie terrene e principio di vita eterna; non è neppure — come nell'ultima grande sestina del canzoniere petrarchesco — l'invocazione della morte per ritrovare vita con Laura morta: è proprio la morte come cessazione di mali e sofferenze; la morte

*per passar non di vita a miglior vita,
ma per passar di morte a miglior vita.*

La trama religiosa è indubbiamente presente e attiva lungo tutto il componimento: la sofferenza è il frutto del peccato, l'insonnia è il frutto del peccato; ma — come notava il Burchardt — né sofferenza né insonnia sono accettate; anzi sono respinte come conseguenza d'una eccessiva severità divina, che finisce per conculcare e umiliare l'immagine stessa naturale dell'uomo.

Alla fine, dietro il velo del «cristianesimo», vorremmo dire dietro la fragile impalcatura religiosa, si rivela tutta l'ingiustizia di natura («ond'io tornato alla febre, a gli usati / martir, rivolgo ogni crudel lamento / alla natura»), con accenti che fanno pensare a Leopardi. Ad ogni modo, la divinità è lontana, in alto nel suo potere e nella sua grandezza («non di meno io non niego il tuo potere», «la tua grandezza / mi toglie il nominarti»); nella sua stessa «misericordia», che è negata nell'atto stesso che il poeta l'ammette; sino al finale secco e brusco: «sia la morte / fine e riposo di sì lunghi affanni».

Naturalmente, a delimitare l'importanza dei versi *Intorno la sua malattia*, bisogna riprendere il discorso accennato per il capitolo in lode del legno santo: — qui, fra l'altro, richiamato da quelle «erbe» e da quegli «incanti» per vincere l'insonnia e il dolore, di cui al v. 11. La proposta di un esito «metafisico» — in senso proprio — di un fatto individuale vuol essere quanto meno cauta. Tale esito sarà, se mai, più tardo: quando, negli anni di Prato, dirà di sé:

*Io per me son quasi un sermento mozzo
là verso il marzo, quando e' s'è potato,*

scrivendo, in un contesto di rima burlesca, un distico di disperata malinconia.

Dal nuovo mondo, dalle Indie Occidentali, non era venuto agli uomini del gran secolo soltanto il «legno santo». Anche molti problemi, e non pochi turbamenti religiosi. La citata epistola al Lanciolina propone uno di questi problemi (o turbamenti), costituendo quasi un altro punto di contrasto con la fama di «leggero» assegnata per tradizione al Firenzuola. Dunque: perché la «vera legge», col «saver nata di quel verbo eterno, che nacque anzi che 'l nascer, senza nascere», più tardi «confirmata» dal sangue innocente del Cristo, che riscattò l'intera umanità dalla macchia del peccato originale, non fu trasmessa — attraverso la voce di Giovanni e di Cristo — agli uomini dell'altro «emisfero», e si dovette

prima attendere che esso «emispero» fosse scoperto dagli uomini, anziché esser penetrato per propria virtù e predicazione dalla divinità? — Con le parole del Firenzuola:

*Perché fra tante e tante
genti, che noi (rossor de' dottor sacri,
per non dir, come forse è 'l ver, menzogna)
sappiam pur chiar che son oggi nel mondo
(uomini sotto a noi, e che, del centro
forza e virtù, si volge pianta a pianta);
perché dunque a costor non venne unquanco
odor de' fior de l'arbor divo e sacro,
non pur de' frutti? Ivi son pur creati
gli uomini come qui; fâr come noi
da Dio plasmati, e con la sua sembianza;
han come noi intelletto e ragione,
vogliono e si ricordan come noi.*

Alla scontata risposta del Lanciolina — che prima che il mondo abbia fine si adempirà la voce del Profeta, « e rinati nell'onde che 'l Vangelo / attinse, avranno parte entro a quel sangue, / che rende 'l lume a chi de 'l petto e il trasse; / sarà per tutto conosciuto Cristo, / e sarà uno ovile e un pastore » — l'obiezione è immediata:

*parmi dur, salvo il ver, salvo il Vangelo,
che la pietà superna abbia permesso
il tenerli tant'anni senza lume,
potendo il primo di mandarvi il Sole;
onde molti di lor che si sarieno
salvati forse, entro a le putride acque
d'Acheronte ora ondeggian senza speme
di prender porto, o veder mai le stelle.*

E neppure è persuasivo l'argomento consistente nel dire « che 'l bene operare ha 'l guiderdone, / come corpo ombra; e chi cammina in buona / strada, a la fine arriva in buono albergo »; dal momento che « Cristo / dice: — Chi non rinasce al sacro fronte / non può entrar nel preparato Regno — ».

In questa poesia avverti gli echi di tutta una tendenza quanto meno revisionistica dei dogmi religiosi, e l'influsso del progredire della scienza e delle conoscenze: di particolare interesse ci sembra la seconda risposta che il Nostro mette in bocca al suo interlocutore: che cioè alla salvezza sono sufficienti le buone opere; il ribattere che fa il Firenzuola sulla necessità del battesimo vuole indicare, a parer nostro, tutta la forza di una crisi religiosa, irrigidendo la contraddizione inizialmente posta fra il messaggio cristiano di salvezza indirizzato a tutti gli uomini e l'incapacità di esso di penetrare in terre e fra popoli indipendentemente dalla scoperta ad opera delle genti già cristianizzate.