

stria e Filippo II di Spagna, risultavano strumentali ai fini di un avvicendamento della storia e della religione, chiamata, quest'ultima, a scrivere una pagina autorevole di storia della cristianità, cui ogni orpello allegorico, tanto sacro quanto profano, contribuiva a collocare in un'ottica di santificazione e di certificazione sia mitologica, che sacra. L'assunzione di un «tono profetico» di un «immaginario apocalittico»¹ amplifica, nella poesia italiana, fiorita all'ombra del Viceregno spagnolo, la tensione morale del percorso ora intimo, ora storico del conflitto tra il male e il bene.

Il dissidio petrarchesco corpo-anima, terra-ciolo, prestava il destro a una metaforica traslazione in sede storica, trasferendosi dal piano intimo e personale all'autenticazione della fede di un intero popolo e di una intera civiltà, quella occidentale. Se il tema dell'aldilà, nella sua dicotomia con la terrestrità, veniva esteso, auspicando anche il modello epico tradizionale, al piano della lotta tra popoli, non vi è dubbio che, comunque, l'intera opera di riforma religiosa ed ecclesiastica intrapresa a partire dal Seicento in Italia meridionale influisse su un approccio al sacro di tipo intimo personale, entro una meditazione esistenziale sul senso della vita e sull'ossessione del pensiero della morte. Il tema apologetico, in queste contrite manifestazioni di sensibilità religiose, cedeva così a un modo colloquiale e tutto introspettivo di esercizio della fede. La gioia dell'aldilà veniva a coesistere col pensiero della morte, entro una attenta considerazione dell'arte del bene morire come pratica devota di certificazione di una parabola esistenziale. L'ossessione del pensiero della morte, in tale ottica, si giustificava entro un itinerario di fede, in contrasto con la prosaicità di un'esistenza viziata dal peccato e dall'ansia di redenzione.

Si trattava di un percorso iniziatico parallelo alle dinamiche del sacro esperite pure in altri scritti da personalità come Tommaso Costo, non a caso anche autore della *Rotta di Lepanto*, o come Benedetto Dell'Uva, autore di un'opera come *Le vergini prudenti*, in cui il dibattito del sacro si sostanziava di eccitazione mistica. Tali autori, con opere come rispettivamente *L'arte del ben morire* e il

pensier della morte, rendevano plausibile, sul piano intimo e personale una rivisitazione del sacro, oltre che sul piano storico ed escatologico, nella misura introspettiva di un dialogo con la morte, non solo nella prospettiva tutta seicentesca del tema del lugubre, ma anche in quella già moderna, della resa contrastativa di un dialogo con l'anima e con l'eterno.

2. L'arte del ben morire di Tommaso Costo

La scempi anima-corpo non indicava solo una riflessione sul senso della vita umana, ma sulla stessa buona morte, che era esplicitamente di dottrina, quanto di stile. Così nel trattato *Dell'arte del ben morire*, opera del Cardinale di Fermo Costo nel 1431, e migliorata nello stile e nella lingua da Tommaso Costo nel 1591, e divisa in sei parti-celle, il contrasto tra il sacro e il peccatore si polarizza in due entità ben distinte, talché il buon Cristiano deve sapere morire². Il dissidio terra-ciolo in tali riflessioni filosofico-dottrinali, non ineriva solo alla natura del singolo penitente, che liberatosi dal peso del corpo, anelava alla salvezza, ma a quella complessa del credente, la cui vita era dominata dal pensiero del bene morire, ossia dell'abbandono dell'anima, fatta salva, al desiderio di una buona morte.

Certo le tentazioni del diavolo allontanavano l'uomo dalla vera urgenza della fede, per cui il buon credente deve prestare fede alle Sacre Scritture e alla Santa Chiesa Romana. La vera fede risale ai personaggi biblici, ai santi Apostoli, ai martiri e alle sante regine morti in odore di santità, entro una sintonia tra una vita spesa nell'esecrazione del tiranno col *contemptus mundi*. L'ostacolo alla fede è rappresentato dalla vittoria del bene sul male, che continuamente insidia ferme urgenze di vita sacra e in odore di santità, come si osserva nelle vite dei martiri, e soprattutto delle martiri, in pieno combattimento contro le prevaricazioni dei tiranni. La storia mondana valeva così a scrivere quella cristiana, come preparazione ad un modo di riscattare la propria verginità dalle insidie del male. Il riscatto della vita del buon credente non de-

1 A. Certo, «Eventi storici e visioni d'oltremondo nella poesia italiana tra Cinque e Seicento», in AA.VV., *Fra Italia e Spagna. Napoli: cenevi di culture durante il vicereame*, a cura di Pierre Givi, Antonio Gargano, Matteo Palumbo e Encarnación Sánchez García, Napoli, Liguori, 2011, pp. 261-279, 268.

2 Cardinal Di Fermo, *Dell'arte del bene morire, ora di nuovo con diligenza rivista, e così nell'originale, come nella lingua corretta, ed esamando nel senso in molti luoghi migliorata* da T. Costo, Napoli, O. Salviani, 1591.

ve indurre nella disperazione il peccatore, e di ciò esempi mirabili offre la Sacra Scrittura con San Pietro che rinnegò Cristo, con San Paolo, che prefigurò la Chiesa di Dio, con Maria Maddalena, che fu una peccatrice, il lacrone pendente in croce presso Cristo, Maria Egiziaca. L'arte del bene morire richiede pazienza, umiltà, e non ammette una compiacenza di se stessi e atteggiamenti superbi. Inoltre essa condanna i beni carnali, e cioè l'avidità di ricchezze, e insieme il pentimento per tutti i peccati commessi in vita, non solo per paura della morte, ma per l'amore di Dio e della giustizia.

Dio ascolta e presta fede ad animi contriti nel dolore e nel peccato, che pregano col cuore, più che con la boria e con la mente, ad animi che pregano, più che con gli occhi carnali, con le lacrime del cuore. Lo strumento della preghiera al Signore, alla Madonna, agli Angeli rappresenta una forma di accostamento al divino, sia quando il penitente giace nell'infermità, sia quando tende a procrastinare il momento della morte. La liberazione dal peccato è liberazione dalla fragilità terrene, quella stessa che ammette la presenza diabolica nel comportamento dell'uomo distolto dalla verità. È nell'ora del transito dalla vita alla morte che il peccatore può espiare tutti i suoi peccati e, separando l'anima dal corpo, santificarla a Dio. Il testo del Costo, centrato su un problema fondamentale della produzione religiosa del Scicento, quella del rapporto dell'uomo con Dio nel momento della morte, lascia trasparire un'indifferenza per la vita terrena e una letizia nell'abbandono alla morte e nell'attesa della grazia.

La condanna del peccato sarebbe stata seguita nell'*Istoria del concilio tridentino* del Sarpi, da quella del potere ecclesiastico e del suo processo di mondanizzazione, in uno con l'esaltazione dell'indifferenza verso la vita terrena, con cui si sarebbe animata la *Vita del Padre Paolo* di Fulgenzio Micanzio. Il momento del trapasso diventava, così, in quest'ottica religiosa di precetti di aforismi, l'elemento chiave della distinzione tra il santo e il peccatore, dilungandosi sul senso della morte come viva speranza di fede e di redenzione dal male. Una precettistica morale religiosa presiedeva all'intelaiatura sacra della scrittura del testo, che centrava la propria attenzione sul momento della salvezza e dell'itinerario di redenzione dell'anima. Così la morte appariva come l'atto estremo di un procedimento di verifica del carattere della propria esistenza consacrata alla fede ed alla sublimazione religiosa. Certo l'esterio-

rità dell'osservanza dottrinale faceva a pugni con l'intimità di una casistica della fede, riscattata in margine al conflitto corpo-anima, terra-eterno.

3. Il pensiero della morte di Benedetto Dell'Uva

Su un piano diverso, di considerazione della vita globale dell'uomo, e non solo del momento terminale della vita, si pone un altro testo incentrato sul tema della morte, e cioè *Il pensiero della morte* di Benedetto Dell'Uva. Trattato pure in un altro testo dello stesso autore, imperniato sul tema del martirio, le *Vergini prudenti*, il contrasto Inferno-Paradiso inverte alle pene e ai tormenti che caratterizzano il martirio di cinque sante, e cioè Santa Lucia, Santa Agata, Sant'Agnese, Santa Giustina, Santa Caterina. Esposto con un argomentare antitetico, che oppone la salvezza al martirio, la serenità al tormento, la salvezza alle pene, il testo delle *Vergini prudenti* si innesta in una tradizione assai fortunata in area napoletana, quella del conflitto tra il male e il bene, umanizzato nelle forme antitetiche di peccato e redenzione. Il martirio, anche per Benedetto Dell'Uva è l'atto estremo di condanna alla morte, percepita e vissuta in tutto il suo contrasto tra le forze demoniache e la santificazione celeste. La responsabilità del male viene attribuita a Dell'Uva ai tiranni che insediano la purezza delle vergini, e dunque il conflitto tra il male ed il bene si oggettiva nell'antitesi Inferno-Paradiso, che, più che retaggio dantesco di un itinerario salvifico, è storia della liberazione da persecuzioni malefiche, inflitte ad anime pure e sincere nella concivisione della fede. La morte che il singolo soggetto si da non è condanna del suicidio, ma esaltazione del coraggio di vergini insidiate nella loro purezza, e dunque si colloca in una visione tutta seicentesca di esaltazione delle croine del bene, come esempio indiscutibile per l'uomo di un destino di immacolata verginità. La forma esemplare della letteratura medievale delle buone morti fa da sfondo al mistero della morte nell'altra opera di Benedetto Dell'Uva, *Il pensiero della morte*, in cui il contrasto tra il bene e il male si dispone nel conflitto tra mortalità ed immortalità.

Così la letteratura della buona morte si diversifica nella varietà dei modi con i quali l'uomo lascia la vita terrena. Si può morire, argomenta il Dell'Uva, per ferro, per febbre, per affanni, per

vecchiaia o in povertà, ma sempre la logica che regola il trapasso dell'uomo dalla vita mortale a quella immortale consiste o nel premio in un'altra vita, o nella condanna al castigo eterno. Parafasando la nascita di Francesco nel Paradiso dantesco, il Dell'Uva ribadisce: «Nacque il Sol Cristo»³, unica promessa di pace e di redenzione nel trapasso alla vita immortale, petrarchescamente percepita come momento di passaggio all'eternità. Questo itinerario di morte e vita sembrerebbe ricalcare la parabola esistenziale dal trionfo della morte al trionfo dell'eternità, entro una meditazione tutta seicentesca sulla labilità della vita umana, che petrarchescamente «com'ombra il viver mio sen vola e fugge»⁴.

La considerazione della morte come premio per chi ha ben vissuto o come principio contrario d'affanno e di dolore per chi ha mal vissuto dispone su un piano di resa contrastativa tra il bene ed il male l'antitesi Inferno-Paradiso, escludendo ogni possibilità di pentimento o di salvazione, ma legando per sempre la vita dell'uomo o al male o al bene. I luoghi dell'espiazione della condanna ricalcano quelli danteschi della morte eterna, delle «bolgie orribili e funeste»⁵; e a nulla vale, sostiene il Dell'Uva, l'accumulare di ricchezze in questa vita, perché l'esistenza umana, che sembra lunga, è in realtà breve. Con significativa enfaticizzazione tutta seicentesca del tema dell'*Eclesiaste* sulla *vanitas vanitatum* o di quello oraziano del *tempus edax rerum*, il Dell'Uva pone la fedeltà in un'altra vita, strettamente collegata alla vita terrena, entro una promessa di dannazione. Da questa visione apocalittica della vita dell'uomo è esclusa ogni possibilità di pentimento o di redenzione, perché il contrasto si polarizza sui termini oppostivi dell'eterno male o dell'eterno bene. La considerazione della beatitudine eterna è in stretto rapporto con lo svanire ineluttabile della vita terrena, entro una valutazione tutta esistenziale, e in quanto tale tutta seicentesca, della *brevitas* della vita terrena.

Le fonti dantesche e virgiliane sono all'origine degli splendori versi del Dell'Uva:

3 B. Dell'Uva, *Il pensiero della morte*, Firenze, B. Sermarcelli, p. 3.

4 Ivi, p. 8.

5 Ivi, p. 17.

Era la notte e i più profondi e bruni son: si tenean gli egi animali oppressi, quando il Signor gli apparve»⁶,

che ricalcano i toni mesti di *Infs* 1-3:

Lo giorno se n'andava, e l'aere bruno toglieva li animali che sono in terra da le fauche loro.

a loro volta esemplati su *Eneide* VIII, 26-27:

La notte era scesa e un sonno profondo per tutte le vene premeva gli stanchi animali, le stirpi dei volaci e i greggi.

Gli accenti danteschi e virgiliani di dolore, che si giustificavano in un sistema preciso ideologico e religioso, cedono il posto, nel Dell'Uva, a un'opposizione dialettica tra la vera vita (eterna) dell'anima e la vita apparente (ma vera morte) del corpo, ricorrendo influssi del *Somnium Scipionis* e delle *Tuscolane disputationes*. Le fonti classiche, cioè, più che disporsi su una linea di continuità col cristianesimo, si articolano, nel Dell'Uva, entro un messaggio di platonizzazione del Dio cristiano, con il tema dell'infusione dell'anima nel corpo, e quello conseguente della liberazione del corpo dal proprio carcere, per elevarsi a Dio. Completamente superata la dialettica tra peccato e pentimento, la religiosità del Dell'Uva si dispone nelle forme platoniche e paganeggianti della liberazione dell'anima dal corpo, percepito come carcere, e induce il lettore a riflettere sul significato della vita umana, che, solo se atteggiata in forme di contaminazione tra il bene e il male, si libera della corporeità, per assurgere al sommo Bene che è Dio.

Il tema della libertà morale e spirituale funge così da *pendant* alla costrizione dell'anima nel corpo entro un processo di rimeditazione dell'intera esistenza umana alla luce della grazia e della beatificazione. La *meditatio mortis* e l'*ascensio animae* recuperano, nel Dell'Uva, anche la metafora platoneggiante delle ali, non dell'intelletto, ma della vita terrena:

6 Ivi p. 38.

Com' ombra il viver mio sen vola e fugge,
 né torna indietro poi ch' al fin arriva,
 ma quel nebbia cui il sol disface e strugge,
 resta d'ogni esser suo spogliata e priva,
 che passa come una meteora nel ciclo del firmamento'.

Più che la redenzione dell'anima, al Dell'Uva interessa la *meditatio mortis*, cioè la meditazione, in fine di vita sul senso dell'esistenza umana, che è breve e fugace, e presto trapassa ad altra vita. Un'ampia gamma di motivi filosofici dall'alternanza tra il peccato e il dolore, dal presagio della vita ultraterrena alla purificazione, impreziosisce il dettato irico del Dell'Uva, entro un sincretismo classico-cristiano, non esente, altresì dal filtro tassiano. L'opposizione tra la sfera sensoriale e l'anima che ascende al divino si caratterizza per un rifiuto tutto agostiniano dell'amore per le cose terrene, entro un'ambiguità tra il mondo sensibile, come sinonimo di corruzione, e la vita terrena, come premessa della risalita all'Empireo. La parabola ascensionale si lega così ad elementi da poema sacro e teologico, escludendo ogni considerazione, tipica del petrarchismo cinquecentesco, dell'amore come scala a Dio, e collegando l'immaginario classico a tematiche filosofico-morali. D'altronde, anche nelle *Virgini prudenti* il Dell'Uva aveva quasi del tutto offuscato il tema dell'amore come viatico per la salvezza, per considerarlo anzi come ostacolo alla salvezza e alla redenzione dell'anima.

Il superamento dell'amore in vista della *meditatio* sul tema del tempo costituiva l'elemento di sutura del seicentismo delluviano con il Petrarca dell'*Africa*, del *Bucolicum carmen*, delle *Familiares*, ma soprattutto con il Petrarca religioso del *De otio religioso* e del *Triumphus temporis*, all'interno appunto della rappresentazione del tempo nella sua essenza devastatrice. Il tempo è breve, fugge, vola, passa veloce e diventa, nel Dell'Uva, un principio di eternità se solo si guarda allo schema petrarchesco del *Triumphus aeternitatis*, come superamento del *Triumphus temporis*. La congiuntura di esemplificazione seicentesca del tema della vanità della vita umana si polarizza e si percepisce in tutta la sua portata destabilizzante se solo si iscrive nell'ambito della *meditatio mortis* e dell'*ascen-*

sio animae, e dunque entro un profilo petrarchesco e moraleggiante del significato della vita umana.

Si trattava di una religiosità paganeggiante, che inglobava i riferimenti classici entro un formulario retorico e di sicura efficacia persuasiva. Ch' anzi proprio il volgere i modelli a campionatura esistenziale sul senso della vita dell'uomo valeva a depistare i riferimenti teologici e dottrinali nella direzione di un itinerario morale, reso persuasivo dalla finalità del *morire*. Il tono lacrimevole delle rime in morte di Madonna Laura si umanizza nel passaggio da una condizione autobiografica a una universale, riguardante l'umanità intera. Il destino di morte, in tale prospettiva, appare così comune a tutti gli uomini, nel Dell'Uva, diversamente indotto ad un epitettare sentenzioso dalla propria esperienza biografica, sempre più incline a tristi pensieri in concomitanza con il declinare della vita verso la morte. La brevità della condizione umana, ricalcata sul modello dell'*Ecclesiaste*, nel verso famoso di chiusura del primo sonetto dei *Remin vulgarij fragmenta*: «che quanto piace al mondo è breve sogno», induce nel Petrarca una meditazione sulla vita dell'uomo troppo fuggevole per riflettere pensieri di felicità.

L'interpretazione allegorico-religiosa del *Canzoniere* petrarchesco, volto a presentare quest'ultimo come modello esemplare di vita, abbandona, nel Dell'Uva, ogni intonazione apologetica, per sposare una visione del mondo comune a tutti i mortali, ben presto chiamati a rendere conto a Dio della propria breve esistenza. La vanità della vita è così in rapporto, nel Dell'Uva, con l'incedere di un destino di morte, che azzerà ogni possibilità di redenzione dal male, qualora l'individuo abbia speso la sua vita nelle nefandezze e nell'insulso. In un secolo che, nel circolo bembiano, aveva espresso l'imitazione del Petrarca, non solo sotto il profilo linguistico, ma anche come modello poetico eccellente, il pensiero della morte del Dell'Uva suonava come un monito all'arte del ben vivere, e non solo del bene morire, capovolgendo il monito cristiano dell'arte del bene morire.

Per avvicinarsi alla morte non contava una letteratura delle buone morti, ma l'esercizio di una vita moralmente esemplare, che fungesse da monito per le speranze ultraterrene dell'uomo comune. L'artificio della poesia non dava più soltanto voce a un'esperienza individuale di dolore, ma ad una sorte comune a tutti gli uomini, connaturata alla logica stessa perversa del

vivere, entro un profilo non biografico, ma esistenziale e morale dell' ammonizione a considerare la propria vita nell'ottica dell'inevitabile morte. Era alla luce della considerazione della vita nella prospettiva della morte che l'esistenza umana riceveva un autentico significato, non solo come monito al bene operare, ma come indizio di un senso angosciante della vita, se spesa nel vizio, nel peccato, nel male.

4. L'eroticizzazione del lirismo esistenziale

La capacità di universalizzare in senso patetico il dissidio vita-morte era stata esperita, ancor più che dal modello petrarchesco, da quello tassiiano, entro un patetismo sofferto, che al motivo dell'amore, e dunque della pace dell'uomo, aveva contrapposto quello della guerra. Motivo esteriore di scompaginamento delle forze accessorie del male, quello della guerra, nella *Genesalenne liberata*, aveva coinvolto il destino di un intero popolo e di un'intera civiltà, quella musulmana, contrapposta all'etica cristiana di vita. In tale ottica il bifrontismo tassiiano amore-guerra si era imposto come promessa di pace nel clima eccitato del combattimento su due fronti avversari, tanto che la stessa eroina musulmana Clorinda aveva in punto di morte sposato la causa cristiana.

L'eccitazione del combattimento lasciava emergere una morale lotta contrastativa tra il bene ed il male, come motivo storico di fondo di un evento non tanto lontano nel tempo, come la lotta tra cristiani e musulmani, rinvedito dalle lotte recenti contro gli invasori saraceni. In tale ottica, più che il dissidio tra forze opposte, sembra più giusto parlare di ambiguità tra due modi diversi di intendere la vita e la religione, piegandosi anche il male al patetismo di vicende amorose contrastate e a senso unico, in cui ad esempio, come nel caso di Clorinda, il destino avverso agisce da promotore di una rinascita spirituale nel segno di Cristo.

Ed allora l'arte del bene morire non può cogliere impreparata una umanità accuminata da un'ansia di redenzione, non solo come svolta del male verso il bene, ma anche come una esistenza spesa nel bene e nelle virtù. Se il male può avere il suo corrispettivo nella visione del bene, il bene, che si identifica con la purezza dell'animo, può indurre nel peccato dell'intolleranza. Era questo il clima storico entro il quale si inserivano le due opere del

Costo e del Dell'Uva, nell'esercizio della fede come ricompensa al bene operare. Né va taciuto il clima di corruzione in cui versava, nel Seicento, il clero meridionale, predisposto da una riforma che ne potenziava le implicite virtù e la logica e conseguente esecrazione del male. L'arte del bene morire e il pensiero della morte suonavano, così, come metafora di un riscatto storico sull'ateismo e sulle eresie, entro forme persuasive di trionfo del bene.

Se poi dal piano storico si passa all'interiorità e intimità della fede, il pensiero della morte si poneva come salvaguardia del valore di tolleranza e delle virtù del singolo, ben presto chiamato a rendere conto della propria esistenza terrena al cospetto dell'eterno. L'esistenza di ogni uomo era chiamata ad essere avallata, tanto nel bene quanto nel male, dal premio o dalla condanna, entro un bifrontismo Inferno-Paradiso, che era misura dell'immortalità dell'anima nelle tenebre o nella luce. La tentazione del male era assai forte nella vita dell'uomo, ed esigeva un atto di penitenza e di pentimento, non per una conversione al bene, ma per una speranza nella salvezza. Da qui derivano le forme contrite del dolore e della speranza nelle due opere del Seicento napoletano, affinché il destino del peccatore non si irrigidisse nel trionfo del male, ma si aprisse all'illusione della salvezza.

Parte intrinseca della vita religiosa, la morte diventava, per questi autori meridionali, la valutazione della responsabilità dell'uomo di fronte alla vita, esaltata nelle sue potenzialità di attivo, più che secondo il metro della contemplazione. Proprio di una sensibilità tutta seicentesca, il tema della morte sposava tanto l'orrore del peccato e del vizio quanto il superamento dell'orrore nella speranza della grazia, decantando una campionatura tutta petrarchesca del senso della *vanitas vanitatum*. È così che i grandi temi del tempo, della morte, del contrasto terra-cielo, si piegavano a una conflittualità tutta psicologica e interiore di modi positivi di intendere tanto la vita, quanto la morte, al di là del solito dissidio petrarchesco, coinvolgente non più lo stato dell'anima, ma l'oltranzismo della dialettica morale tra il bene ed il male.

Più che di indicazione del pensiero religioso, appare più giusto parlare di confusione tra l'etica e la teologia, perchè lo stesso sostrato dottrinario e scritturale sotteso alla poesia della morte abbandonava le sue implicite valenze testuali, per predisporre come metafora propria della vita umana. La purezza e il candore dell'anima accompagnano la gioia dell'attesa della morte da parte di

spiriti vissuti in conformità alle leggi di Dio, e dunque naturalmente inclini al bene. Il desiderio della felicità solo si sposa con la letizia della vita eterna e con la fine degli affanni della vita terrena.

La fragilità dell'uomo si misura col metro del premio o della condanna, che tanto innalza l'individuo, quanto lo umilia nell'abisso dell'essere e della rovina.

Il misticismo positivo del Dell'Uva e del Costo rilanciava la fede nel dualismo terra-cielo, che non era solo letterale divaricazione tra forze opposte, ma anche complementarietà della vita con la morte, del peccato con la salvezza, in un'unica essenza di piacere e di dolore. Il misticismo del Dell'Uva e del Costo si riaggianciava, per tali vie, alla letteratura sacra, tanto in auge nell'Italia meridionale a partire dalla fine del Cinquecento, sostituendo alla logica del martirio quella esemplare della buona morte, in odore di santità e di purezza. Era facile intravedere, in questa letteratura mistica di fine Cinquecento-primi decenni del Seicento, un proposito didascalico-suasorio di ferma autenticazione della fede alla luce delle buone azioni e di un sano sentire.

Così tanto le forme esteriori di religiosità, quanto quelle interiori dell'ascesi, si combinavano in un profilo unitario di ricomposizione del bene entro una religiosità talora più marcata, talora più fragile, ma in perpetuo bilanciamento della letteratura profana e idillico-amorosa, con la quale condivideva il gusto per le atmosfere eterree, edeniche o infernali. In tale contesto le modalità ed i prelievi coincidevano come autenticazione tutta letteraria di una poesia riformata e rinnovata nei temi della forma, e sempre partecipe della logica contrastativa che collegava l'esperienza dantesca a quella petrarchesca, entro un'attitudine poetica ed eroicizzante del lirismo della condizione umana, indiscutibilmente fondata sull'ossimoro e sull'antitesi.

Indice dei nomi

- Accetto T., 180
 Acciano G., 257
 Achillini C., 63, 80, 83, 131, 133, 138, 147, 156, 161
 Agata (santa), 271
 Agnese (santa), 271
 Agostino (santo), 18, 25, 52, 71, 91, 188, 189, 190, 213
 Alighieri D., 30, 45, 63, 173, 178, 179, 194, 209, 220
 Alvarez da Toledo A. (don), 102, 114, 116
 Ammirato S., 47, 161, 170
 Andreini G. B., 151
 Ardissino E., 10, 15, 63, 143, 164, 214, 248
 Aresi P., 110, 111
 Ariosto L., 251
 Aristotele, 12, 25, 35, 37, 38, 39, 41, 45, 47, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 67, 89, 99, 126, 127, 138, 154, 189, 211, 227, 229, 231, 233, 234, 236, 242, 259
 Artale G., 178, 253, 263
 Atanagi D., 161
 Attendolo G. B., 9, 10, 80, 185, 207, 208, 209-223, 225, 227, 228, 230-233, 239, 241, 244, 259, 260
 Balbo C., 195
 Baldassarri G., 9
 Baldi B., 161, 172
 Bargagli S., 112
 Bartoli D., 110
 Battista G., 178
 Battistini A., 44, 53, 264
 Bembo P., 14, 29, 32, 34, 47, 166, 214, 230
 Bernardino da Siena, 102
 Bernardo (santo), 25, 214
 Bianco M., 248
 Biscarri S., 254
 Boccaccio G., 60, 82
 Bolzoni L., 33, 35, 49, 53
 Bongo P., 29
 Borromeo C., 91, 97, 108
 Bruni A., 87
 Bruno G., 34, 59, 236
 Buragna C., 178, 253, 254, 262, 264, 265
 Caloprese G., 254
 Campanella T., 30, 34, 40, 56, 59, 89, 94
 Campegi R., 18, 42, 49, 54, 56, 130, 131, 138, 158, 161, 225
 Capaccio G. C., 9, 29, 32, 34, 36, 42, 53, 56, 57, 62, 64, 89, 92, 93, 95, 100, 101, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 129, 132, 141, 142, 147-149, 151, 154-156, 158, 160-162, 169, 171, 172, 223, 229, 237, 238, 260
 Capponi G., 131, 158, 161
 Carafa A., 97
 Carafa F., 10, 17, 62, 83, 175, 243
 Carlo Emanuele Duca di Savoia, 133
 Carminati C., 27, 31, 88, 126, 185, 259, 262