

«Che volete mo', ch'io guasti un libro?»

La rappresentazione di Filippo Mocenigo come vescovo filosofo nella *Perfettione della vita politica* (1579) di Paolo Paruta

Marco Giani
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The Venetian political writer Paolo Paruta presented Filippo Mocenigo, the last Catholic Archbishop of Nicosia (Cyprus) before the Ottoman conquest, as an important character of his 1579 dialogue *Della Perfettione della vita politica*. Mocenigo, a most prominent member of the contemplative party, is depicted by Paruta as a sort of bishop-philosopher, very optimistic about the fact that Aristotelian philosophy (as it was still taught in the University of Padua in the mid-16th century) could help the search for human reason. Yet, Mocenigo was persecuted by the Roman Inquisition for his not-fully orthodox religious beliefs. In the essay, a comparison between Mocenigo as historical man and Mocenigo as *Perfettione's* fictional character is developed.

Keywords Republic of Venice. Council of Trent. Catholic Counter-Reformation. History of Cyprus. History of Censorship.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Filippo Mocenigo: un arcivescovo da salvare. – 2.1 Da laico a prelado. – 2.2 Il primo periodo cipriota. – 2.3 Al Concilio di Trento. – 2.4 Il secondo periodo cipriota. – 2.5 Il ritorno a Venezia, e il mancato ritorno sull'isola (1568-1574). – 2.6 Le prime accuse pubbliche di eresia (1574). – 2.7 Le *Universales institutiones* (1581). – 2.8 Il secondo processo inquisitoriale (1583). – 2.9 Il ritiro camaldolese e la morte (1583-1586). – 3 Filippo Mocenigo come personaggio della *Perfettione della vita politica*. – 3.1 Gli interventi nel Libro Primo. – 3.2 Gli interventi nel Libro Secondo. – 3.3 Gli interventi nel Libro Terzo. – 4 Conclusioni. – 4.1 La calunnia dell'eresia. – 4.2 Mocenigo come filosofo. – 4.3 Mocenigo, ossia il filosofo patavino. – 4.4 La difesa della libertà di parola.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-10-07
Accepted	2020-11-25
Published	2021-04-21

Open access

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Giani, M. (2021). «Che volete mo', ch'io guasti un libro?». La rappresentazione di Filippo Mocenigo come vescovo filosofo nella *Perfettione della vita politica* (1579) di Paolo Paruta". *Quaderni Veneti*, 8, 27-64.

DOI 10.30687/QV/1724-188X/2019/01/002

27

1 Introduzione

Il dialogo in tre libri *Della Perfettione della vita politica* (1579) è lettura quasi obbligata per chi si occupi della Venezia del secondo Cinquecento, e in particolar modo di quel patriziato ceto dirigente lagunare che il suo autore, il diplomatico e pensatore Paolo Paruta (1540-1598), avrebbe voluto celebrare e contemporaneamente rilanciare dal punto di vista ideologico. Ambientando le tre giornate delle discussioni fra interlocutori laici (ambasciatori, in primis) e prelati (cardinali e vescovi) sudditi della Repubblica di Venezia durante le sessioni conclusive del Concilio di Trento (1563), il patrizio Paruta, proveniente da una famiglia della nobiltà *curta* che nulla aveva contato nell'economia della politica veneziana delle ultime generazioni, e tuttavia promettente letterato uscito da uno Studio di Padova nel quale era rimasto affascinato soprattutto dal magistero di Marco Antonio Passeri, detto il Genova (Padova 1491-1563),¹ per la filosofia, e del domenicano fra' Adriano Beretti, detto il Valentico (Valentigo, 1506-Capodistria, 1572), per la teologia,² desiderava riproporre ai propri coetanei nobili quella tradizione del servizio dello stato che nuovi ideali quali il lusso, l'ozio letterario, gli affari legati alle rendite agricole in Terraferma o l'impegno esclusivo nella Chiesa della Controriforma stavano pian piano sgretolando. In questo senso va interpretato il trionfo, nel corso del dialogo, delle posizioni degli ambasciatori della Serenissima Michele Surian, Nicolò da Ponte e Matteo Dandolo, sostenitori della vita attiva, sui prelati sostenitori della vita contemplativa, un gruppo numeroso fra cui spiccano di sicuro Filippo Mocenigo, Giovanni Grimani e soprattutto Michele Della Torre,³ ma che annovera anche altri importanti rappresentanti del clero veneto presenti al Concilio quali Agostino Valier, Domenico Bollani e Giovanni Dolfin.

Lavorando alla *Perfettione* lungo tutti gli anni Settanta,⁴ e cosciente che dal successo della propria opera sarebbe dipesa (come poi fu effettivamente) la sua piena accettazione entro i piani alti della politica veneziana (Giani 2016, 194), Paolo Paruta soppesò quindi assai atten-

1 Come puntualizzato in Paladini (2006, 5), il soprannome derivava dal fatto che la famiglia, dopo varie traversie, si era rifugiata a Genova, per poi stabilirsi a Padova, dove già il padre di Marco Antonio aveva svolto la professione di docente.

2 L'identità dei due maestri è ricavabile da un passo dell'erudito settecentesco Apostolo Zeno, il quale aveva avuto l'opportunità di consultare presso gli eredi parutiani alcuni documenti oggi perduti: cf. Zeno 1718, VI. Sugli anni universitari del giovane Paruta a Padova sto attualmente preparando un saggio monografico, nel quale renderò conto di alcuni ritrovamenti riguardanti la formazione del futuro storiografo veneziano.

3 Sul secondo e sul terzo personaggio, è in fase di ultimazione il mio *Ritratti interessanti. Giovanni Grimani e Michele Della Torre nella «Perfettione della Vita Politica» di Paolo Paruta*.

4 Per un profilo contenutistico della *Perfettione*, e per la sua complessa storia editoriale, rimando a Benzoni, Zanato 1982.

tamente le parole messe in bocca alla dozzina abbondante di personaggi del proprio dialogo, avendo ovviamente un occhio di riguardo non solo alla situazione religiosa e politica del 1563, ma anche e soprattutto a quella del 1579. Se i sostenitori della vita attiva dovevano trionfare, ciò non poteva accadere a discapito dei numerosi uomini di chiesa loro antagonisti, provenienti dalle più importanti famiglie del patriziato lagunare, le quali avrebbero certamente faticato poco ad annientare politicamente quello sconosciuto scrittore esordiente.

Se già in passato molti studiosi della Venezia cinquecentesca si sono quindi rivolti alle pagine della *Perfettione* alla ricerca di quali parole fossero state messe in bocca a quali personaggi, provando poi a confrontare le dichiarazioni del singolo personaggio con quelle realmente sostenute dal corrispondente uomo storico, c'è da dire che il lavoro è solamente iniziato, avendo già un ottimo esempio nell'analisi del Giovanni Grimani personaggio presente in Benzoni 1997. Non si tratta solamente di una questione quantitativa, per quanto sia importante sottolineare l'errore metodologico consistente nell'estrappare la singola battuta di un personaggio, le cui affermazioni vanno invece studiate tutte quante insieme. Il problema più grave è piuttosto quello qualitativo, ed è collegato alla comprensione della stessa natura della *Perfettione*. Nel dialogo (e in un dialogo così affollato) conta infatti non solo la parola proferita, ma pure tutto ciò che sta attorno ad essa: la reazione (verbale, ma non soltanto) degli altri, il clima respirato, i silenzi (di assenso, di dubbio, di imbarazzo), i bisticci o al contrario i passaggi pacifici di testimone. C'è infatti una qualità letteraria nel Paruta autore della *Perfettione* che forse non è stata mai sufficientemente messa in luce: egli non ha solo messo in bocca belle parole ai propri personaggi, ma è riuscito soprattutto a farli muovere fra di loro con la sagacia teatrale di un coreografo che deve riuscire a gestire oltre una dozzina di personaggi così diversi fra di loro. Se forse in qualche punto dell'opera l'impresa non riesce – come ad esempio in molte pagine del Libro Secondo, nel quale il dialogo in effetti si riduce, per pagine e pagine, alla riproposizione di contenuti della trattatistica coeva –, rimangono numerosi i passaggi del dialogo nei quali egli riesce a rendere invitanti per i lettori argomenti ormai consumati o al contrario di natura ostica. Usando poi lo scambio di cortesie fra i dialoganti socialmente 'alti' (molti dei prelati e degli ambasciatori veneziani venivano dai ranghi elevati del patriziato, ed in effetti condividevano quotidianamente buona parte della loro esistenza, nel governo della Repubblica o nella discussione comune) o, al contrario, personaggi minori (come il 'comico' Foglietta, personaggio estraneo in quanto genovese,⁵ simpatico a tutti

5 Sull'identità fra il Francesco Foglietta personaggio e l'Uberto Foglietta reale (e sulla differenza dei nomi), cf. Giani 2017, 226-7.

i veneziani presenti e quindi certe volte bonariamente preso in giro, altre volte latore di domande o di posizioni particolarmente strambe, ma alla fine sempre ricondotto dentro la discussione), Paruta riesce a rendere più digeribile per il lettore il contenuto del trattato, in certi punti contenutisticamente impegnativo.

Nel tentativo di proporre agli studiosi un'esemplificazione dei frutti che potrebbe portare la comparazione serrata e sistematica fra dato biografico dell'uomo e analisi dettagliata di tutti gli interventi verbali e le azioni pragmatiche del corrispettivo personaggio della *Perfettione*, nel presente saggio s'indagherà la raffigurazione parutiana dell'arcivescovo di Nicosia Filippo Mocenigo (1513-1596). Per questo nella prima parte del lavoro si ripercorreranno i punti nodali della vicenda religiosa e politica del prelado veneziano, selezionando dai lavori di Evangelia Skoufari e soprattutto di Elena Bonora quegli spunti, episodi, documenti capaci poi di interloquire maggiormente coi passaggi della *Perfettione* presentati in maniera puntuale nella seconda parte del saggio.

2 Filippo Mocenigo: un arcivescovo da salvare

2.1 Da laico a prelado

Filippo Mocenigo (1513-1596), primo arcivescovo di Nicosia a recarsi finalmente sull'isola dopo una serie di predecessori non residenti che avevano affidato la diocesi a vicari in loco (Skoufari 2012, 208-9), aveva ricevuto la propria nomina nel 1560, grazie anche all'interessamento del suo lontano parente Alvise Mocenigo, in quel momento ambasciatore a Roma e poi successivamente doge (1570-1577) (Bonora 2007, 4). Il titolo episcopale era giunto quando ancora Filippo Mocenigo era laico, nonché politicamente spesso «in competizione, ma senza successo, con patrizi quali Paolo Tiepolo, Michele Soriano [= Surian] o Giacomo Soranzo per un incarico diplomatico presso le maggiori corti estere» (6). Si trattava di una situazione non così rara per i personaggi della *Perfettione* parutiana: era esattamente ciò che era accaduto a Domenico Bollani con la diocesi di Brescia, e a Daniele Barbaro con il coadiutorato di quella di Aquileia (Skoufari 2012, 206).⁶

⁶ Per ulteriori analogie fra Filippo Mocenigo e Domenico Bollani, cf. Bonora 2007, 41.

2.2 Il primo periodo cipriota

La stessa decisione di recarsi a risiedere nell'isola deve essere vista anche come forma di obbedienza alla volontà della Repubblica: il Mocenigo, infatti, non poteva esimersi dal recarsi all'arcivescovato di Nicosia, non solo perché, essendo reduce da una serie di incarichi civili, gli era estranea la consuetudine di assenteismo che definiva i prelati, ma anche perché la congiuntura politica nei rapporti fra la Repubblica e la Santa Sede richiedeva di accontentare il pontefice per salvaguardare gli interessi di Venezia. Era infatti di poco posteriore alla sua nomina la conclusione delle lunghe e difficili trattative per l'accreditamento alla Serenissima dello *ius patronatus* dell'arcivescovato di Cipro, cioè del diritto di nominare un solo candidato veneziano alla sede ogni qual volta essa vacasse, con la concessione da Pio IV della relativa bolla del 19 dicembre 1560: la presenza sull'isola del prelado eletto era quindi necessaria per sigillare l'accordo (Skoufari 2012, 209).

Il viaggio a Cipro ebbe luogo nel 1560: il Mocenigo, del resto, sapeva che sarebbe stato presto riconvocato in Italia a causa del Concilio (Bonora 2007, 9; Skoufari 2011, 110). In effetti, già nell'ottobre del 1561 lo ritroviamo assieme a fra' Antonio da Venezia a Costantinopoli, dove i due si imbarcano per Venezia, da dove poi raggiungono Trento (Bonora 2007, 26).

Paruta nella *Perfettione* (ambientata durante le ultime sessioni del Concilio tridentino, quindi nel 1563) usa correttamente per *monsignor Filippo Mocenico* il titolo di *arcivescovo di Cipri*:⁷ all'epoca Nicosia era in effetti la sede arciepiscopale, dalla quale dipendevano poi le tre diocesi suffraganee di Famagosta, Limassol e Paphos - e per questo l'attuale capitale della Repubblica di Cipro veniva definita «città Reale, Archiepiscopale e Metropolitana» (Sereni 1845, 8). Per avere un'idea delle diverse dimensioni delle corrispettive città, si ricordi come all'epoca Nicosia contasse circa 16.000 abitanti, Famagosta 10.000, il porto di Limassol solo 800, «mentre Paphos, cittadina non fortificata sulla costa, ne contava circa 2.000» (Bonora 2007, 15).

⁷ Vedi ad es. PVP I, 3. Per il testo della *Perfettione* (d'ora in poi PVP, sigla seguita dal numero di libro e dal paragrafo dell'edizione Monzani), si cita dalla trascrizione digitale scaricabile da https://www.academia.edu/7732632/Paolo_Paruta_Della_Perfettione_della_Vita_Politica.

2.3 Al Concilio di Trento

Durante il Concilio il Mocenigo reclamò il diritto *de iure divino* dei vescovi sui preti delle proprie diocesi: un segno, questo, della sua visione di una Chiesa imperniata su una struttura gerarchica e monarchica. Quando però, a fine 1562, tale esigenza iniziò ad essere interpretata come desiderio di aumentare il potere episcopale in chiave anti-papale, il Mocenigo fu lesto a riposizionarsi in una linea mediana che poi venne abbracciata da tutti quanti gli altri vescovi veneti, Daniele Barbaro in testa (Bonora 2007, 29-31).

Appare di conseguenza più comprensibile il motivo dell'opposizione del Mocenigo, durante le discussioni conciliari, al cumulo dei benefici ecclesiastici: lo scopo ultimo era evitare l'assenza dei vescovi dalle rispettive diocesi.⁸ Dietro questa presa di posizione, peraltro, è stato riconosciuto l'influsso del «teologo domenicano Adriano Betti, che si trovava al suo seguito» (Bonora 2010, 1053).

Al pari di altri rettori di diocesi della Serenissima, l'arcivescovo di Nicosia ebbe modo poi di difendere alcune prerogative dei sudditi ortodossi della Repubblica: chiese così - spalleggiato da Francesco Contarini - di salvaguardare le usanze greche riguardanti il divorzio per adulterio (Bonora 2007, 47), o molto più probabilmente di cautelarsi, attraverso la pubblicazione negli atti conciliari di un apposito estratto richiesto esplicitamente dal Mocenigo (spalleggiato dal suo vescovo ausiliare Regazzoni e da Francesco Contarini), dalle inevitabili proteste degli ortodossi ciprioti davanti alla riaffermazione dell'indissolubilità senza eccezioni del matrimonio cattolico presente nel canone 7 (Brugger 2017, 122-4). Il gruppo di prelati veneziani si divise piuttosto sul tema dei matrimoni clandestini: Daniele Barbaro e Bollani sostennero il partito dei *principi* (cioè dei 'sovrani laici') che voleva cancellarli, mentre Mocenigo, Contarini e Della Torre aderirono al partito curiale, che voleva preservarli per salvaguardare il libero consenso delle parti (Bonora 2007, 47).

Un aspetto interessante di tali interventi tridentini riguarda non tanto i contenuti - come abbiamo appena detto religiosamente e politicamente sempre molto accorti -, quanto la rivedibile modalità comunicativa dell'arcivescovo di Nicosia. Nel 1562, dopo un intervento dell'arcivescovo di Braga Bartolomeo de Martyribus, il quale aveva affermato che «Episcopi sumus [...]: altari vivere nobis conceditur,

⁸ «Durante il dibattito tridentino sulla residenza dei vescovi e sulla questione se essa fosse fondata sullo *ius divinum*, Mocenigo sostenne che il cumulo di benefici ecclesiastici da una persona era contrario alla ragione naturale, alle Scritture, nonché al diritto civile e canonico. Secondo lui un prelado doveva occuparsi personalmente di una sola diocesi perché l'assenteismo dei vescovi era motivo di rilassatezza del culto, decadenza nella cura delle anime, rovina dei fabbricati e affievolirsi della giurisdizione ecclesiastica» (Skoufari 2012, 213).

non autem luxuriari aut superbire», ecco che «Cyprius postea dixit, sed nihil intellexi, quia vox est gracilis» (cit. in Bonora 2007, 37-9). Insomma, la flebile voce del Mocenigo pare essere il corrispettivo fonico di un «discorso» che «si snoda nell'atmosfera rarefatta dei principi teorici e dell'argomentazione filosofica» (Bonora 2007, 39-40).

2.4 Il secondo periodo cipriota

Dopo la conclusione del Concilio, Filippo Mocenigo si recò alla corte papale in compagnia di fra' Adriano Beretti. Nonostante le voci sulla sua eterodossia, nessuno interpellò esplicitamente al riguardo l'arcivescovo di Nicosia, che doveva tornare a Cipro non solo per far applicare il Concilio, ma pure per riportare all'obbedienza latina i fedeli greci; nel frattempo, l'Inquisizione continua a lavorare in gran silenzio al *dossier* Mocenigo (Bonora 2007, 95-7).

Il ritorno a Cipro per il secondo periodo di residenza (1564-1568) testimonia quanto il Mocenigo credesse ai propri doveri pastorali.⁹ Il prelado giunse nell'isola il 21 settembre 1564 (99), raggiungendo Nicosia il 17 ottobre.¹⁰ Si mise subito all'opera, scatenando una lotta senza quartiere alla corruzione ecclesiastica, individuando nella simonia la più grave delle varie indegnità da estirpare (Skoufari 2012, 217).

Ciò nonostante, il problema principale dell'episcopato cipriota di Filippo Mocenigo fu lo stesso che afflisse anche quello di Francesco Contarini (altro personaggio della *Perfettione* parutiana) nella sua più circoscritta diocesi di Paphos: la resistenza del clero greco al riordino ecclesiale. L'arcivescovo di Nicosia all'inizio agì come aveva chiesto Venezia, ritardando cioè la pubblicazione dei decreti tridentini. Commise però l'errore di scagliarsi contro alcuni esponenti simoniaci del clero locale, nonché di pretendere la subordinazione dell'episcopato ortodosso alla propria autorità arcivescovile.

Tali tensioni religiose vennero acuite dal sinodo di tutte le chiese dell'isola,¹¹ convocato a Nicosia dal Mocenigo nel 1567, nel quale l'ar-

⁹ «Come nell'occasione della propria nomina all'arcivescovato quattro anni prima, Mocenigo non aveva intenzione di rinunciare al ritorno alla propria diocesi, essendo egli fervente sostenitore degli obblighi episcopali di residenza e di sorveglianza pastorale del proprio gregge» (Skoufari 2012, 211).

¹⁰ «Questi proximi giorni è gionto qua il Reverendo Archiepiscobo Mocenigo, lo qual è stato et da noi, ed così da tutti questi habitanti, [...] et allegramenti, come si conviene alla sua singlar virtù» (ASVe, Senato, Dispacci, Dispacci dei rettori, Cipro, f. 3, 17 ottobre 1564).

¹¹ Sulle vicende di questo sinodo inter-ecclesiastico, cf. Skoufari 2011, 110-11; sulla ricchezza di comunità ecclesiali (greca, ma anche armena, copta, maronita, giacobita e nestoriana) nella Cipro dell'epoca, cf. Bonora 2006, 215.

civescovo si scontrò circa l'applicazione delle norme tridentine con Logaras (vescovo greco di Solià), a tal punto che minacciò di mandarlo a Roma per farlo giudicare: era proprio quello che la Repubblica voleva evitare (Skoufari 2012, 222-6). Quando, nell'aprile dello stesso anno, i locali rettori veneziani¹² «chiesero all'arcivescovo di rinviare il provvedimento contro il vescovo di Solià, che avrebbe dovuto prendere la *muda* di marzo per viaggiare verso la corte papale», il Mocenigo «acconsentì dichiarando di essere 'ancora lui figliol, et servitor dello illustrissimo Dominio et che lo habito [sacerdotale] non li mutava lo animo et la devotione' verso la Serenissima» (Skoufari 2012, 224).¹³ Nel 1568 il Consiglio di Dieci ribadì all'arcivescovo di Nicosia non solo «l'intentione nostra ferma et risoluta esser che per consirvar la pace et amore ha 'l clero latino et greco, l'uno non dovesse interromper la giurisditione de l'altro ne li riti et consuetudini» (cit. in Roncato 2013, 164), ma pure che andava evitato che a Roma giungessero notizie allarmanti al riguardo (Bonora 2007, 103-4; Skoufari 2012, 218-19). Oltre a ciò, si profilava già all'orizzonte un'eventuale invasione ottomana, che avrebbe potuto sfruttare (sono parole sempre del 1568, quindi due anni prima dello scoppio della Guerra di Cipro) il «moto grande che sarebbe in tutto il Levante, quando si tentasse di alterar li riti de greci» (Skoufari 2012, 222).¹⁴

Nonostante tutto, però, il giudizio sul lavoro meramente pastorale del Mocenigo fu ampiamente positivo: tutte le fonti disponibili lo ritraggono come un buon «reforming bishop», visti anche i decenni

12 Ci sono fondati sospetti che essi, in cuor loro, parteggiassero per l'arcivescovo, dovendo poi per motivi politici barcamenarsi fra la propria opinione personale e la necessità di mantenere la pace sociale. Nella *Relatione di Bernardo Sagredo nel suo ritorno dall'isola di Cipro* (Venezia, Biblioteca del Civico Museo Correr, Cicogna 3596, 3), possiamo infatti ancora leggere la seguente proposta del rettore Sagredo per combattere la corruzione dei vescovi greci: «crederò anzi sono certissimo che saria bene col modo fare che detti Vescovi non stessero sopra l'Isola, massime quel di Nicosia, che, non essendo detti Vescovi, tutti quelli populi sariano obedienti all'Arcivescovo et altri Vescovi Italiani, né mai ci saria alcuna controversia, come fu quando l'arcivescovo volle pubblicare il Sacro Concilio, che detti vescovi non solo non volsero publicarlo, ma cercavano di susctar li populi contra l'Arcivescovo, et vescovi nostri» (cc. 4r-4v). Nel resto della *Relatione Sagredo* descrive le «quattro chiese Latine Vescovali», partendo dalla prima, ossia «l'Arcivescovado di Nicosia, chiesa tanto ben ridotta da questo Arcivescovo quanto si può desiderare» (c. 4v): egli spiega che, avendo visto i Rettori stessi dare il buon esempio, molti fedeli avevano ricominciato ad andare a messa, ben officiata dal Mocenigo (Skoufari 2012, 214).

13 Logaras giungerà a Venezia nel febbraio 1568: verrà solamente ammonito, e gli verrà fatta una donazione. Tale risoluzione della Serenissima provocherà le ire del papa contro l'ambasciatore Tiepolo, il quale, mantenendo la calma, inviterà il pontefice a pensare alle eresie italiane, piuttosto che a quelle cipriote: cf. Bonora 2007, 105.

14 Sulla connessione fra imminente conquista ottomana e atteggiamento conciliante del governo veneziano nei confronti dei sudditi ciprioti non cattolici, cf. anche Langdale 2010, 181.

di assenza dall'isola dei propri predecessori (Bonora 2006, 214-15).¹⁵ L'assistente gesuita del Mocenigo, nel 1570, «lodava l'arcivescovo per l'energica assunzione dei propri incarichi con visite della diocesi, prediche tre volte la settimana e l'organizzazione di letture di catechismo che si tenevano nel palazzo arcivescovile» (Skoufari 2012, 210). Il 1° giugno 1567 Filippo Mocenigo celebrò la messa solenne all'interno delle celebrazioni per l'inizio dei cantieri della nuova fortificazione della città, progettata da Giulio Savorgnan (Grivaud 2012, 198-9).

Un piccolo episodio – per quanto legato ad una comunità ecclesiale diversa da quella greca – propone una lettura differente anche dei già citati rapporti del Mocenigo con le altre confessioni cristiane. Un inedito dispaccio dei Rettori di Cipro dell'aprile 1566 attesta infatti l'accoglienza tributata dall'arcivescovo cattolico al «Reverendo domine Gioan Battista Abissino, destinato vescovo della Nazione Indiana in questo Regno con le lettere di favore della serenità Vostra», il quale, dopo essersi impegnato per far «restaurar la sua chiesa di S. Salvador ius patronato di questa Reale, assalito da una infirmità, in capo di alquanti giorni finì gli anni suoi in questo Archiepiscopato, ove era stato raccolto amorevolmente da reverendissimo Archiepiscopo».¹⁶

2.5 Il ritorno a Venezia, e il mancato ritorno sull'isola (1568-1574)

Nel maggio del 1568 il Mocenigo venne convocato a Venezia per rendere conto del proprio operato: alla fine, «la Signoria ammonì Mocenigo per la situazione creata a Cipro, ma non prese provvedimenti più severi contro di lui» (Skoufari 2012, 229). In questo perdono avrà giocato un suo ruolo anche la buona volontà e il patriottismo dimostrati dal prelato con l'«offerta amplissima» di «una somma per il finanziamento della costruzione della nuova cinta muraria di Nicosia».¹⁷

Trovandosi per questi motivi a Venezia, sarà dalla capitale della Serenissima che Filippo Mocenigo assisterà, da lontano, alla conquista turca di Cipro (settembre 1570). Ciò non significa che il Moceni-

¹⁵ Per l'«immagine positiva del Mocenigo» delineata nella *Vera et fidelissima narrazione del successo dell'espugnazione et defensione del regno di Cipro* del domenicano Angelo Calepio, cf. Bonora 2007, 99.

¹⁶ ASVe, Senato, Dispacci, Dispacci dei rettori, Cipro, f. 3, 10 aprile 1566.

¹⁷ Scriverà così il Senato al Reggimento di Nicosia: «havendo quel reverendissimo arcivescovo fatta l'offerta amplissima, che si contiene nella sua scrittura, che ci avete mandata, vi attrovarete con sua signoria reverendissima, et in nome nostro laudate la bona sua volontà, la quale accioché habbi effetto l'essortarete a venir al particular della quantità, che vole contribuir, dicendo che questo sarà effetto della molta sua bontà, et una chiara demonstratione della charità, che porta alla patria, et della memoria che deve tenir della nominatione, che il Senato nostro fece della persona sua a quel arcivescovato» (cit. in Skoufari 2012, 229).

go rimase inerte. Al contrario, come raccontato da Giovan Francesco Contarini nella sua *Historia* (Contarini 1572, c. 6r), l'«Arcivescovo di Cipro» offrì per armare le galee veneziane durante la Guerra di Cipro ben 2000 ducati, ossia il doppio del Patriarca di Aquileia Giovanni Grimani – primo della lista contariniana, nonché dedicatario dell'opera.

Nel 1572 il prelado viene così descritto dal nunzio Facchinetti:

Questo prelado è di casa Moceniga, della famiglia del principe et dei più stretti parenti ch'egli habbia; si ritrova povero, è riputato molto erudito negli studii di filosofia et di costumi buonissimi. (cit. in Bonora 2007, 123)

Il motivo della povertà è presto detto. Essendo caduta Nicosia, il Mocenigo aveva perso le proprie entrate episcopali (senza contare i vani finanziamenti profusi per la difesa della città assediata); considerato ciò, il Nunzio propose il Mocenigo come vescovo di Parenzo, ma la cosa non si concretizzò (124).

L'anno dopo (1573) il nunzio Castagna descriverà un Mocenigo che, essendo stato abituato ad essere ricco,¹⁸ si trova ora nel bisogno, senza però per questo abbassarsi a brigare per avere qualche incarico (124). Che però di una nuova sistemazione nella rinnovata chiesa tridentina il Mocenigo avesse bisogno lo si capisce da due missive, una a papa Gregorio XIII (nella quale, fra l'altro, citerà anche le fortificazioni di Nicosia come prova del suo impegno personale per la difesa della Cristianità che lo ha condotto sul lastrico), e l'altra a Carlo Borromeo:

Al di là delle difficoltà economiche, era l'individuazione di un ruolo adeguato entro la Chiesa postridentina ciò che l'arcivescovo veneziano chiedeva ai due illustri interlocutori. A pensarci bene, questo era il medesimo problema prospettato cautamente qualche anno dopo nel dialogo di Paolo Paruta, dove la presenza del patriarca di Aquileia [= Giovanni Grimani] in fuga dal Sant'Ufficio romano gettava una luce sinistra su quei prelati intenti a enunciare dilemmi umanistici. (128-9)

La situazione si fece ancora più complicata nell'autunno del 1573. Nonostante la Repubblica avesse chiesto a Roma l'approvazione della candidatura di Marcantonio Barbaro a coadiutore del patriarca d'Aquileia Giovanni Grimani, dopo la morte del fratello Daniele

18 Come ricordato da Bonora (2010), «non si danno 'né Balbi ricchi, né Mozenighi poveri', recitava un proverbio veneziano».

Barbaro,¹⁹ giocando anche sul fatto che, «contrariamente al fratello Daniele, che era stato 'molto letterato ma poco pratico delle cose del mondo', Marcantonio 'era praticissimo'» (132). Tuttavia Gregorio XIII, ancora furioso per la firma della pace separata di Venezia col Turco, respinse la candidatura del Barbaro, il quale quella pace l'aveva sottoscritta, in quanto Bailo a Costantinopoli (132). Ritirata la candidatura del Barbaro, Venezia ne avanzò invano altre, fino a che, nell'aprile 1574, arrivò a quella di Filippo Mocenigo (pur sempre il cugino del doge in carica): il papa, però, si mise a prender tempo, «per rispetto della persona nominata» (Bonora 2006, 215). L'ambasciatore a Roma, Paolo Tiepolo, lodò il candidato, «havendo la persona nominata tutte quelle più eccellenti qualità et singular pratiche si possono desiderare di nobiltà, di dottrina, di bontà, di costumi et di autorità», aggiungendo inoltre che il Mocenigo era «un suo caro amico» ed «era conosciuto anchora da tutta la patria». Si trovò tuttavia di fronte ad una inaspettata resistenza: «Sua Santità mi rispose che non era nota ogni cosa» (cit. in Bonora 2007, 133-4).

2.6 Le prime accuse pubbliche di eresia (1574)

Solamente nell'estate del 1574 il Mocenigo venne finalmente a conoscenza delle accuse, depositate ben 12 anni prima (maggio 1562) da parte di fra' Antonio da Venezia (allora commissario dell'Inquisizione a Pera, e vicario del Patriarca latino di Costantinopoli), che aveva viaggiato con lui verso Cipro nel 1561 (Bonora 2006, 216; 2007, 140). L'accusa era quella di possedere la *Geografia* di Tolomeo nel volgare di Giacomo Gastaldi, commentata dall'eretico Sebastian Münster (1548). Durante il viaggio il Mocenigo aveva denunciato sotto confessione il possesso al frate, il quale lo aveva assolto solo a patto di bruciare il libro incriminato. Nonostante il giuramento fatto sotto confessione, quando, qualche giorno più tardi, il frate aveva chiesto novità, aveva ricevuto un'irata risposta da parte del Mocenigo: «che volete mo', ch'io guasti un libro?» (cit. in Bonora 2007, 141). In realtà, come intuito anche dall'ambasciatore Tiepolo,²⁰ erano ben

¹⁹ Non a caso con questo ruolo viene citato nella *Perfettione* parutiana: «monsignor Giovanni Grimano patriarca d'Aquilegia, e monsignor Daniel Barbaro che a lui designato era per successore» (PVP I, 3).

²⁰ Il quale così minimizzava il contenuto eretico del libro incriminato, scrivendo a Venezia il 29 maggio: «Questo libro è stato bandito più per nome dell'autore che per la cosa che tratta, perciò che solamente parla di cosmografia et d'istorie et non di religione et ha trovato l'arcivescovo rivedendo di nuovo i suoi libri, ch'egli non haveva questo libro intiero, ma solo una particella sua, la quale Giacomo Gastaldo cosmografo in Venetia haveva fatta stampare nel suo libro per intelligenza di quelli che si fossero diletati di cosmografia» (cit. in Bonora 2007, 141).

altre le accuse che gravavano sulla testa del Mocenigo, ossia le sue speranze che il Concilio riaprisse il dialogo su temi a quel punto ormai chiusi, ossia «sul decreto della giustificazione, sul rapporto tra fede e carità o sulla natura della grazia» (142).²¹

In un primo momento il Tiepolo tentò di

utilizzare a guisa di cuneo allo scopo di disarticolare la consonanza tra pontefice e cardinali inquisitori, invitando il papa a chiudere «loro compitamente la bocca onde non potrieno più parlare di religione in concistoro», e mostrandogli come, così facendo, il Sant'Ufficio si ergesse a giudice supremo a scapito della sua stessa autorità. (136)

La tattica si mostrò fallimentare, non solo perché Gregorio XIII si nascondeva dietro la sua incapacità di giudicare la reale ortodossia di un vescovo,²² ma anche perché la soluzione 'politica' invocata dal Tiepolo²³ era proprio ciò che voleva evitare agli occhi dell'Inquisizione,²⁴ un'istituzione che voleva presentarsi come assolutamente imparziale (137), come risultò chiaro allo stesso Tiepolo da un colloquio col cardinal Rebiba.²⁵ Visto che la via politica non portava ad alcun frutto,

21 Si ricordi, per inciso, l'importante precisazione biografica fornita da Caravale (2003, 116): Filippo Mocenigo non apparteneva allo stesso ramo familiare di Alvise di Marin Mocenigo, condannato come luterano dal Sant'Ufficio veneziano.

22 Scriveva a Venezia il Tiepolo il 15 maggio, da Roma: «Io haveva ricercato [...] il retto giudicio della Santità Sua alla quale ancora et non ad altri spettava il giudicare vescovi. Rispose Sua Santità non esser teologo a dover giudicare propositioni di teologia, et io dissi che quando venesse il caso di parlarsi di qualche propositione di teologia, Sua Santità potria se le paresse bisogno chiamare qualche principal teologo et dimandargli l'opinione sua. 'A che chiamare', disse Sua Santità, 'altri di fuori se possiamo far con quelli dell'Inquisitione?' Et io pur dissi che non si ricercava altro giudice che lei» (cit. in Bonora 2007, 136). Da notare che il Concilio di Trento aveva deciso che fosse il papa a dover giudicare i casi più gravi dei vescovi, specialmente se accusati di eresia: tuttavia, «the problem of who should judge accused bishop was essentially a political rather than a juridical issue» (Bonora 2006, 214).

23 L'ambasciatore Tiepolo aveva dovuto in quegli anni confrontarsi con un cambio di mentalità nelle stanze del potere romano, ben sintetizzato da questa sua osservazione del gennaio 1566 circa il nuovo papa Pio V, il domenicano Michele Ghislieri: «'Quando si dice a Sua Santità una ragione di stato, ovvero non la intende ovvero non la considera più inanzi di quel che consideriria l'interesse di ciascun particolare', osservava l'ambasciatore Paolo Tiepolo prospettando per l'immediato futuro 'cose straordinarie et non pensate et lontane da ogni ragion di chi governa stato'» (Bonora 2007, 201).

24 In quel momento il Sant'Ufficio era composto da Scipione Rebiba, Gian Francesco Gambarà, Ludovico Madruzzo e Francesco Pacheco; aiutava i lavori della congregazione anche Paolo Costabili, Maestro del Sacro Palazzo: cf. Bonora 2006, 218-19.

25 Dopo aver dichiarato che, fosse anche stato scagionato dalle accuse, il Mocenigo non avrebbe mai potuto ambire a benefici ecclesiastici con cura d'anime, il Rebiba disse che era inutile difendersi con metodi politici, o mettendo per iscritto la propria ortodossia. Coloro che venivano accusati di eterodossia, infatti, erano facili alla dissimulazione; l'ortodossia dottrinale, inoltre, non era materia da trattare con amba-

il Tiepolo, su consiglio del Commendone, chiese ed ottenne che fosse il gesuita Francisco Toledo a fare da giudice terzo nella controversia (143-4).²⁶

Alla fine, la nomina a coadiutore del patriarca di Aquileia sfumò: nel luglio 1574 venne scelto Alvise Giustinian (sostituito dopo il decesso, nel 1585, da Francesco Barbaro). A novembre il Mocenigo venne nominato Assistente al Sacro Soglio, un titolo onorifico di gran peso nelle cerimonie papali solenni (dava il diritto di posizionarsi subito dopo i cardinali), ma pur sempre privo di potere effettivo (148).

2.7 Le *Universales institutiones* (1581)

Nell'agosto 1579 si parlò di Filippo Mocenigo come possibile candidato per Torcello, nel giugno 1583 per Padova e Brescia; alla fine, tuttavia, nessuna di queste voci si concretizzò (149). Nel frattempo, nel 1581 erano uscite a Venezia, presso Aldo Manuzio il Giovane, le *Universales institutiones ad hominum perfectionem quatenus industria parari potest* (poi ripubblicate nel 1599); due anni prima, nel 1579, era stata pubblicata sempre in città la *princeps* della *Perfettione* parutiana.

L'intento pedagogico può essere individuato come tratto comune delle due opere, giacché lo stesso autore delle *Universales institutiones* scriveva che l'opera era stata scritta pensando «all'educazione filosofica dei giovani» (264). La differenza può essere individuata nel fatto che Mocenigo pensava non a «quanti erano alla ricerca di una formazione che li addestrasse alla politica e agli onori», quanto a «coloro che si preparavano a difendere la religione contro acerrimi nemici: gli studenti dei collegi germanico, inglese, ungherese, greco e maronita istituiti da papa Boncompagni» (264). Interrogandosi su come fosse possibile educare i giovani cittadini, Mocenigo si rispondeva proponendo la creazione di collegi da porre sotto il controllo di prelati e di uomini dotti (Bonora 2006, 221). Un'opera, dunque, diretta ai giovani, ma scritta da un chierico ormai romano per altri chierici romani: tutto il contrario della *Perfettione* parutiana, scritta da un laico veneziano per altri laici veneziani, quelli sì alla ricerca di un addestramento alla «politica» e agli «onori».

sciatori, e il Sant'Uffizio non doveva tenere conto, nelle proprie indagini, delle possibili conseguenze politiche o religiose del proprio operato, potendo anche arrivare - se necessario - ad inquisire lo stesso pontefice. Su questo colloquio cf. Bonora 2006, 219.

26 Il pontefice accondiscese all'idea perché in quegli anni i Gesuiti erano di fatto gli unici che, a livello dottrinale, riuscivano a tener testa ai cardinali inquisitori: cf. Bonora 2006, 220.

2.8 Il secondo processo inquisitoriale (1583)

Nuove accuse, intanto, giungevano contro il Mocenigo. Nel 1576, infatti, l'arcivescovo era stato denunciato al Sant'Uffizio dal benedettino Teofilo Marzio da Siena, un suo conoscente che, leggendo alcune sue opere e sentendolo parlare di persona a Venezia, si era convinto (e lo riferì al cardinale inquisitore Scipione Rebiba) che l'arcivescovo fosse «assai suspetto dell'heresia pelagiana». L'impressione si era ulteriormente rafforzata in quel 1576 perché il Mocenigo, rincontrandolo, gli aveva dato da leggere il suo trattato in lingua volgare *Vie et progressi spirituali* (Bonora 2006, 222; 2007, 275).²⁷ Il fatto che fosse stato lo stesso arcivescovo a darlo al Marzio non deve parere strano: fra il 1575 e il 1576, infatti, il Mocenigo lo aveva sottoposto al provinciale lombardo dei Gesuiti Francesco Adorno, che aveva giusto suggerito alcune correzioni per evitare gli eccessi spirituali. Le autorità inquisitoriali e patriarcali di Venezia, vista la lettura dell'Adorno (di cui si fidavano), avevano dato la licenza di stampa: alcuni Gesuiti e Teatini romani lo potevano già leggere manoscritto (Bonora 2007, 276).²⁸

La denuncia del Marzio rimase in sospeso fino al 1580, quando lo stesso venne convocato a ripetere la propria testimonianza di fronte alla Congregazione del Santo Uffizio, ora guidata dal cardinale Santa Severina (Giulio Antonio Santoro), acerrimo nemico dei «filosofi» (277-8). Dal momento che finalmente i giudici, oltre alle vecchie accuse orali di vent'anni prima, potevano contare su documenti scritti dal Mocenigo stesso, «gran parte del procedimento» riguardò «l'analisi di un libro manoscritto», nel quale «gli inquisitori cercavano una conferma delle accuse che si erano accumulate sul suo conto» (Caravale 2003, 116).

In cosa consisteva, dunque, la presunta eresia del Mocenigo? L'autore delle *Vie et progressi spirituali* sosteneva aristotelicamente la necessità della causa primordiale, la contingenza della Creazione (sulla quale lo stesso Creatore non avrebbe avuto una reale onnipotenza) e la finitezza dei mondi, negando che questi ultimi potessero essere infiniti. Inoltre il censore romano che lesse con attenzione il volume di Mocenigo sottolineò «l'enfatica sopravvalutazione delle possibilità umane di intraprendere e concludere con successo la mistica *via perfectionis*» (117):

²⁷ Circa «l'affiorare di istanze pelagiane» nel pensiero del Mocenigo riguardo il tema dell'«orazione», cf. Caravale 2003, 115.

²⁸ Sui rapporti (all'inizio positivi, poi entrati in crisi per ragioni ancora oscure) fra Filippo Mocenigo durante il suo (effettivo) episcopato sull'isola di Cipro, e i Gesuiti cf. Bonora 2007, 101-3; Skoufari 2012, 228-9.

Se l'anima si può elevare alla comprensione dell'immensa bontà, et incomprendibil sapientia divina, [...] già l'anima può diventar Dio, il che è impossibile, poiché il comprensore non è minor della cosa compresa, et per questo dicono li dottori, che qualsivoglia creatura, benché perfettissima, non può comprendere l'incomprendibil sapientia et bontà divina, ma solo essa stessa. (Cit. in Caravale 2003, 117)

Nel passo delle *Vie et progressi spirituali* in cui si dichiarava possibile che gli uomini potessero «elevare l'anima alla comprensione così dell'immensa bontà divina in risolversi di voler ristorare le creature sue, et ridurre l'universo non solo alla propria armonia, ma a più nobile ancora, come della incomprendibile sapientia et providentia sua», il consultore del Sant'Uffizio intravedeva un implicito pelagianesimo che diventava «sempre più temibile mano mano che l'autore si andava accostando al tema dell'orazione» (117). Come dimostrato dall'analisi di una «orazione», nel Mocenigo «gli echi di un cristocentrismo ancora vivo si univano, in un'insolita saldatura dottrinale, con un'impronta di tipo pelagiano»: ²⁹ si sottolineava sì il sacrificio di Cristo, ma al contempo veniva proposta

l'immagine del fedele che con il «dono eccellentissimo dell'Intelletto», vinta la sua personale battaglia contro vizi e passioni terrene (superbia, iracondia, avarizia, gola, lascivia, accidia) chiedeva al figlio di Dio di meritare «di penetrare al pieno adempimento della volontà vostra». (117)

Ciò che alla fine convinse il cardinal Rebibia a non procedere fu il fatto che Mocenigo molto saggiamente fece accompagnare il proprio percorso spirituale verso Dio da distinzioni, spiegazioni ed argomenti di stampo speculativo, che davano all'intera opera un carattere chiaramente intellettuale; a differenza di altri pensatori che avevano lambito questi spinosi argomenti (si pensi al solo Giordano Bruno), inoltre, il Mocenigo non aveva voluto creare una propria filosofia autonoma, dichiarando sempre che l'intento della propria operazione era la conciliazione fra filosofia e teologia (Bonora 2006, 222-3; 2007, 277-8).

²⁹ «Sostenere che l'uomo fosse in grado di fuggire alcune tentazioni senza l'aiuto divino significava per il censore scegliere di seguire Pelagio al di fuori dei confini dell'ortodossia cattolica: "Questa sententia conferma che ci sono alcune tentazioni dalle quali possiamo liberarci per industria nostra, senza bisogno di domandare aiuto al Signore, il che è contra quella sua sententia, 'Sine me nihil potest facere', et quell'altra dell'apostolo, 'Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, sed sufficientia nostra ex deo est'"» (Caravale 2003, 119).

Nell'estate del 1583 venne finalmente svolto il processo al Mocenigo:³⁰ la sentenza arrivò il 6 ottobre dello stesso anno, emessa in presenza del pontefice e dei cardinali Savelli, Madruzzo e Santoro (Bonora 2006, 225; 2007, 275). Il vescovo veniva completamente assolto: non solo per le coscienze altolocate, è stato scritto, ma pure per la relativa pericolosità del suo pelagianesimo, se confrontato con ben altre eresie.³¹ Il suo trattato in volgare, però, doveva essere ritirato immediatamente, tutte le copie confiscate e distrutte (Bonora 2006, 225; 2007, 285).

Con l'inizio degli anni Ottanta, tuttavia, qualcosa stava per cambiare, e Filippo Mocenigo ne sarebbe stato travolto, finendo per risultare un pesce fuor d'acqua:

Di lì a poco, la «correzione» del 1582-1583 avrebbe scomposto gli equilibri istituzionali e politici interni al ceto dirigente [veneziano]. A Mocenigo, membro di una delle famiglie 'vecchie' legate alla Santa sede, la Repubblica rifiutò ogni aiuto rispondendo per bocca dell'oratore Leonardo Donà che Venezia non era solita appoggiare a Roma cause in cui non fosse certa di aver ragione (Bonora 2007, 274).

2.9 Il ritiro camaldolese e la morte (1583-1586)

Gli ultimi anni di vita dell'arcivescovo risultano a tutt'oggi abbastanza misteriosi, perché «il silenzio biografico copre la vita del Mocenigo dall'ottobre 1583 al 1586» (Voza 2014, 38). In ogni caso, fu probabilmente con la conclusione dell'umiliante processo dell'ottobre 1583 che egli maturò la «decisione di ritirarsi all'eremo camaldolese di Santa Maria del Rua presso i Colli Euganei», ove, «confortato soltanto dai suoi studi, morirà nel 1586» (37).

30 Sulla difesa del Mocenigo, fondata essenzialmente sulle Sacre Scritture e sui Padri, ma anche su autori contemporanei, cf. Bonora 2006, 224; sui metodi inquisitoriali utilizzati per mettere il Mocenigo di fronte ai contenuti eretici del proprio trattato, cf. Frajese 2006, 330-1.

31 Tale il giudizio di Caravale (2003, 120): «seguendo una prassi piuttosto diffusa ma non per questo meno equivoca, gli inquisitori romani – nel medesimo istante in cui decretarono l'assoluta innocenza dell'ecclesiastico veneziano ('non esse haereticum, neque suspectum de haeresi') – si premurarono di ordinare la soppressione di tutte le copie in circolazione dell'opera incriminata. Certo riconducibile anche agli influenti legami curiali e nobiliari del Mocenigo, l'ambiguità di questa condanna rifletteva l'esistenza di una scala gerarchica nella valutazione delle dottrine ereticali, all'interno della quale il pelagianesimo occupava evidentemente un gradino non troppo elevato». Nel proseguimento della citazione, lo studioso, citando Prosperi, spiega come la Chiesa della Controriforma, nel tentativo di contrastare l'agostinismo riformato, chiudesse volentieri un occhio verso le «accentuazioni mistiche e devote della bontà e dell'importanza delle opere umane», tendendo così però inevitabilmente a spostare «l'asse dottrinale cattolico verso le tendenze pelagiane», che qualche teologo non troppo accorto come il Mocenigo poteva poi arrivare ad abbracciare sin troppo decisamente.

3 Filippo Mocenigo come personaggio della *Perfettione della vita politica*

3.1 Gli interventi nel Libro Primo

Nel Libro Primo il Mocenigo è sicuramente uno dei personaggi principali, in quanto protagonista della prima discussione (quella sulla vita attiva e sulla vita contemplativa) che accende la miccia del dialogo e risulta, a conti fatti, una delle parti più riuscite dell'intera *Perfettione*.

Nei primi paragrafi di tale discussione³² l'arcivescovo di Nicosia e il Surian (che aveva in un primo momento interagito essenzialmente contro il contemplativo Della Torre) dialogano senza particolare acredine: il Mocenigo inizia a parlare, non volendo dilungarsi, «ma veggendo poi, che ogn'uno si stava ancora cheto» (PVP I, 15), riprende il suo intervento, che finisce in un generale consenso. È vero che a questo punto egli viene interrotto, ma poco dopo sarà lui a «tramettersi» alle parole del Surian:³³ poco dopo, Mocenigo non fa che «seguire le parole dell'ambasciatore», modificando un'immagine da

32 PVP I, 14-15, 23. In PVP I, 14 il Mocenigo sottolinea la «imperfezione» delle «azioni umane»: in particolare, sono proprio i «governi delle città» (non solo nel passato, ma anche «oggi»), quindi - implicitamente - Repubblica di Venezia compresa) ad esser pieni di «corrozioni», a tal punto che è saggia decisione «saperne vivere lontano». Infatti, «l'uomo savio né può accomodar se stesso a' cattivi costumi, né è bastevole di correggerli, sprezzando per lo più l'indotta e arrogante moltitudine l'autorità e 'l sapere de' migliori». Inoltre, il governante («chi pon mano al governo della repubblica») è tenuto anche a «dimostrarsi buon cittadino»: ma poiché la «virtù» repubblicana non sempre coincide con quella dell'«uomo da bene» (dal momento che la prima segue gli ordini repubblicani, che possono anche non essere ottimi), bisogna cercare appunto di meritarsi quest'ultimo appellativo, anziché i «vari titoli delle nostre dignità», ossia delle cariche repubblicane. Proseguendo, Mocenigo dice che il vero saggio, in realtà, svaluta giustamente quelle «cose civili» che invece normalmente «noi medesimi adulando, cotanto apprezziamo»: esse, infatti, non hanno «per oggetto il vero e sommo bene, ma alcuna particolare utilità, e quella stessa nata per occasione di supplire a' nostri difetti: i governi delle città, per quel bisogno che hanno gli uomini di vivere insieme; le leggi, per correggere le loro cattive operazioni; le virtù morali, per frenare gli immoderati appetiti» (PVP I, 15). Tutte cose - dice il Mocenigo - che la gente cerca per averne qualche beneficio, ma non per se stesse: l'«uomo savio» (che «sempre intende alle cose più perfette»), allora, non dovrà optare per la «vita civile», bensì cercare quel «fine, non che ad altro fine conduce». Inoltre, la «vita civile» richiede il possesso di moltissimi «beni esterni» (di cui Paruta tratterà nel Libro Terzo), come ricchezze, amici, gloria: l'«uomo savio», al contrario, «vivendo secondo le leggi della natura, contento del poco, facilmente sodisfà insieme a' bisogni e a' desiderii, per accostarsi quanto più può alla sufficienza di se stesso, in cui è riposta la nostra vera beatitudine. Però veggiamo molti filosofi nella loro povertà avere questa vita passata con molestie minori, bastando a tenergli allegri e contenti la propria virtù, che non han fatto nell'abbondanza de' beni esterni molti gran prencipi, fatti miseri dalle loro insaziabili voglie».

33 «Queste parole volendo molti confermare, fu interrotto a Monsignor Mocenico il suo ragionamento» (PVP I, 16); «Seguiva l'ambasciator Suriano tuttavia il suo parlare, quando monsignor Mocenico, trametendosi tra le parole di lui» (PVP I, 23).

quest'ultimo proposta, ma sempre sulla scia del proprio interlocutore (PVP I, 25). L'arcivescovo esce per un attimo dall'agone, limitandosi a qualche intervento puntuale: prima loda la traduzione di Vitruvio curata da Daniele Barbaro,³⁴ poi chiede al Surian precisazioni circa il problema dell'immortalità dell'anima.³⁵ Ci vorrà un intervento del Della Torre per richiamarlo in campo.

Allorquando il Vescovo di Ceneda afferma che «fin che quaggiù viviamo questa vita mortale, vano è ogni nostro studio, vana ogni fatica per ritrovare in essa alcuna felicità» (PVP I, 89), il Mocenigo interrompe colui che fino a quel momento era stato il suo più grande alleato, chiedendogli ragione dell'attacco appena compiuto non solo contro la vita attiva ma pure contro quella contemplativa.³⁶ Il Surian decide di seguire la via della conoscenza umana, ma solo con lo scopo di colpire il contemplativo Mocenigo. L'arcivescovo di Cipro cade nel tranello, ma nel farlo cita significativamente la gravità del fatto che cose errate siano dette alla presenza di «giovani» quali quelli presenti.³⁷ Una volta che Surian avrà risposto alla provocazione posta dal Della Torre, il Mocenigo interverrà brevemente per ribadire la propria posizione filo-contemplativa (PVP I, 98).

34 PVP I, 36. Sul fatto che nel dialogo parutiano sia Filippo Mocenigo sia Giovanni Grimani convengano «sul fatto che il contributo di Barbaro come volgarizzatore e autore di testi in volgare rappresenti un modello a cui puntare», cf. Moretti 2015, 25.

35 PVP I, 45. In questo passaggio pare che Mocenigo giochi il ruolo del platonico: dice infatti che «troppo saria tale conclusione contraria non pure alla verità, ma alla intenzione ancora dell'istesso Platone; il quale non ne parlò dubbiosamente, come forse Aristotele fece, ma con chiara voce si lasciò intendere, la nostra anima divina essere e immortale» (PVP I, 45).

36 «Quivi traponendosi monsignor Mocenico: — Fin tanto — disse — che voi, senza menzione fare della felicità contemplativa, avete la civile biasimata e abbassata, io ne ho volentieri udito a ragionare il vero: ma che disprezzare e avvilitare si debba quella, che nobilissima e perfettissima è, parmi gran vergogna di chi altramente giudica, il sopportarlo. Che pur troppo grave ingiuria le vien fatto, ponendo lei sotto una stessa condizione con la civile; quasi che alle speculazioni dell'intelletto di quei beni sia mestiero che usa il senso nell'operare le sue virtù: il che nondimeno tanto è contrario alla verità, che allora vie meglio a quelle sue interne operazioni attendo la nostra anima, quando da tutte l'altre cose si separa, e in se stessa si raccoglie» (PVP I, 91).

37 «— Se voi acquetar vi volete — soggiunse di subito il Mocenico — in quella sentenza che ne darà monsignor di Ceneda, forse ch'io mi disporrò a ratificarla, e accettarne-la per buona; ma certo sono ch'ella sarà ugualmente, così alla vostra, come è alla mia opinione contraria. Questo solo mi fie grave, che 'l frutto del nostro ragionamento non corrisponderà per avventura all'aspettazione che ne hanno questi giovani avuta, non dovendo tragersene altra conclusione, se non che l'uomo debba darsi tutto all'ozio; posciaché, indarno si dà opera alle scienze e alle virtù, senza appressarsi mai a quel segno di felicità, dalla quale vien mosso chiunque alcuna cosa opera» (PVP I, 95). Il Della Torre risponde dicendo che non vuol essere fatto «giudice» della «lite» fra il Mocenigo e il Surian: a parer suo, coloro che vanno alla ricerca della «felicità» lungo la propria esistenza terrena, alla fine saranno delusi, sia che cerchino la civile che la contemplativa. Il Della Torre conclude così, rivolto ai due: «temo che l'uno e l'altro di voi, benché per diverso cammino vi siate mossi, abbiate ultimamente a ritrovarvi giunti a quel passo medesimo onde molto prima vi separaste » (PVP I, 96).

Dopo poco, avendo il Surian sottolineato i limiti della conoscenza umana durante l'esistenza terrena, il Mocenigo ribatte con parole molto significative, che svelano le sue preferenze filosofiche. Quanto detto dall'ambasciatore, infatti, forse funzionerà con «l'opinione di alcuni filosofi», ma «certo contra Peripatetici non pugna questo vostro argomento». Essi, difatti, «più veri estimatori delle forze della nostra natura, la fecero capace di nobilissima e perfettissima felicità»: il modo per «liberarsi» dalla «imperfezione» propria dell'uomo, infatti, sta nello studio delle «scienze», così che sia schiusa la possibilità di «affissarsi a contemplare quella prima eterna cagione di tutte le cose». Dal momento che la vita contemplativa punta a questo obiettivo, è superiore alla civile; ancora meglio, «il contemplativo s'innalza sopra l'umanità a vita più nobile e perfetta». Toccando l'apice del suo intervento, il Mocenigo arriva ad usare degli aggettivi possessivi che ben delineano la differenza fra il proprio ideale e quello del Surian:

Adunque, a tale felicissimo stato potrà con l'ali della contemplazione l'uomo salire: non già questo esteriore mescolato de' sensi e di ragione, quale il vostro politico formaste; ma ben questo interiore, che è pura mente, libera da contagione di materia, come deve essere il vero contemplativo. (PVP I, 103)

Le parole del vescovo vengono pronunciate «con molta efficacia», scatenando la risposta del Surian, il quale difende «l'uomo civile, il quale per avvilito vi piacque di chiamare esteriore», dimostrando come la sua felicità sia realizzabile, a differenza di quella impossibile sulla terra del «vostro interiore contemplativo». Non contento, il Surian propone una diversa interpretazione del valore 'divino' della contemplazione del «vostro Aristotele» (PVP I, 104).

Dopo un intervento filo-contemplativo del Grimani, interviene Giovanni Dolfin (vescovo di Torcello), per tentare di mediare fra le due posizioni, proponendo una specie di felicità mista, attiva e contemplativa allo stesso tempo. Finito il suo intervento, il Mocenigo interviene «incontante», ribadendo come, anche riconoscendo un valore propedeutico alla vita attiva, essa vada comunque subordinata alla vita contemplativa.

L'affermazione dell'arcivescovo scatena molti interventi, tanto che Surian, prima di iniziare a rispondere, ci tiene a precisare che si sente «da tante parti assalito». L'ambasciatore si dichiara tuttavia contento che un «così grave nemico della vita civile» come Mocenigo abbia ammesso almeno che la vita attiva possa essere propedeutica alla felicità contemplativa (per quanto, col suo discorso, l'arcivescovo abbia mescolato «molto toscano con molto mele»).³⁸ Proprio riprendendo il

38 PVP I, 108.

campo semantico della battaglia, l'arcivescovo interrompe una serie di complimenti fra il Surian e i giovani fautori della vita attiva: l'ambasciatore, a suo dire, si dedica alle «cerimonie, quasi mettendovi per via che con onore potesse condurvi fuori del campo, poiché non avete altre arme da difendere questa vostra vita civile» (PVP I, 112). L'ambasciatore, richiamando la forza dei «passati ragionamenti» che hanno ormai messo in sicurezza la vita civile «dentro allo steccato delle ragioni», dice al Mocenigo che ha preparato «alcuni altri argomenti» che egli intende usare come fossero «nuove macchine, per ispugnarla»: proprio per svuotare il campo da qualsiasi dubbio rimasto egli si accinge a chiarire le ultime cose.³⁹ La lunga risposta del Surian sarà intervallata da una domanda del Mocenigo (PVP I, 115), che permetterà all'ambasciatore di spiegare meglio la propria idea.

Più avanti il Surian spiega al Foglietta come la stessa «scienza» della filosofia naturale scopra al filosofo morale che la stessa natura può insegnare che la vera vita sia quella dell'uomo sociabile, e non del solitario. Interviene a questo punto il Mocenigo, che, sentendosi chiamato in causa, dichiara all'ambasciatore che, se volesse far dedicare il «vostro civile» ad «esercitar l'intelletto» e a «darsi alla cognizione delle opere della natura, per apprendere il loro misterio», egli lo avrà come «compagno di tale vostra opinione». La vera scala per ascendere alla felicità (contemplativa) è infatti per Filippo Mocenigo quella della filosofia naturale, poi di quella matematica e infine di quella divina: bisogna imitare Dio nella sua azione più nobile, quella della conoscenza (PVP I, 122). Surian gli risponde che l'uomo, sulla terra, non conosce Dio che attraverso «le opere di Lui», come in «uno specchio»; inoltre, la vera immagine di Dio non è quella del perfetto conoscitore, quanto quella del perfetto beneficiario, come dimostrato dal fatto che molti popoli pagani hanno adorato uomini che avevano apportato un grande beneficio alla comunità (PVP I, 123). L'argomento è rigettato dal Mocenigo, che non accetta in ciò di seguire «l'errore degli uomini volgari, e massimamente de' Gentili», capaci di adorare non solo uomini ma addirittura animali ed oggetti inanimati: prova del fatto che essi furono «ciechi nel conoscere la vera divinità» (PVP I, 124). Alla lode della «scienza» umana, in grado di rimuovere «davanti agli occhi interni quel velo» e di scoprire all'uomo «il sole della divina luce» (PVP I, 124) risponderà non più Michele Surian, bensì Daniele Barbaro: e lo stesso Mocenigo scomparirà dalla scena, non parlando più fino al resto della prima giornata.

39 PVP I, 113. Si noti che il sostantivo *steccato* è qui utilizzato nel senso specifico di 'schiera compatta di persone che fa da ostacolo al passaggio di altre persone o a un as-salto', come da accezione del *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (<http://www.gdli.it/sala-lettura/vol/20?seq=124>), con tanto di citazione dal Priuli.

3.2 Gli interventi nel Libro Secondo

Tranne una battuta 'di appoggio' che permette a Daniele Barbaro di prender fiato (PVP II, 18), il Mocenigo non interviene per la prima parte della seconda giornata, fino a che, in un punto morto,⁴⁰ dichiara di non esser d'accordo con l'idea che l'ignoranza sia causa degli errori umani. L'intervento è anche occasione per ri-sottolineare come sia «naturalissimo in tutti il desiderio del sapere» (PVP II, 44). Dopo un ulteriore intervento del Bollani, sulla scia del Mocenigo, il Barbaro cerca inutilmente aiuto nel Surian, che tace. Allora il Barbaro riprende proprio la metafora della battaglia del Libro Primo,⁴¹ e così inizia a rispondere «per ribattere quel primo colpo col quale monsignor Mocenico mi si fece incontra».⁴²

Assente durante la discussione sui gradi della virtù, il Mocenigo ritorna in gran forma per parlare di quella che il Dolfin (PVP II, 71) aveva definito «virtù eroica», quella cioè – parole del Grimani – concessa non a tutti, ma a «pochi, e quelli perfettissimi» (PVP II, 70). L'arcivescovo di Cipro incomincia dicendo tale virtù non «doversi sbandire dalla vita civile», dovendosi al contrario «riporre nel luogo più alto e nobile, come suprema perfezione di lei». Dopo un esempio positivo (il re che rinuncia a tramandare il regno ai figli), il Mocenigo ne propone uno negativo (l'uomo che diviene quasi un animale abbandonandosi al vizio della lascivia),⁴³ provocando però così la protesta di Agostino Valier, che non accetta che la prudenza possa dirigere le azioni dei cattivi (PVP II, 73). Di fronte all'obiezione del vescovo di Verona, il Mocenigo rimane «alquanto sospeso»: poi, sapendo che potrebbe dilungarsi troppo nella risposta, cede la parola al Barbaro, riconoscendo l'«ufficio che è suo» (PVP II, 74). Il Barbaro, però, gliela ridà, anche per essere «sollevato da questo peso»: al che il Mocenigo gli risponde che

tale peso [...] vi è molto leggiero: onde, poiché si vede che così bene lo reggete, non si deve tòrlo dalle spalle d'un forte, per riporlo

40 «Tacevansi quivi tutti, e l'uno l'altro guardando s'aspettava che alcuna altra materia fusse proposta; quando monsignor Mocenico riprendendo il primo ragionamento» (PVP II, 44).

41 «Io pur [...] mi sperava che voi, signor ambasciatore, m'aveste a prestare soccorso, veggendomi da tante bande assalito, che per me stesso non sono possente a difendermi. Ma, poiché non vi veggo entrare in campo, forse temendo ch'io nel pericolo non vi abbandoni, farò prova di adoperare le mie armi, quali elle si siano, acciocché voi conoscendomi d'animo ardito, benché debole di forze, vi abbiate a mover più agevolmente alla mia difesa» (PVP II, 46).

42 PVP II, 46. Dopo l'intervento del Barbaro, lo stesso Surian continuerà l'uso della metafora, in PVP II, 47.

43 PVP II, 72.

sopra quelle d'un debole com'io sono. Tuttavia, per ubbedirvi, non ricuserò di rispondere al dubbio proposto, con tale condizione, che altro obbligo maggiore non mi s'aggiunga (PVP II, 76)

Nell'intervento che segue, il Mocenigo spiega meglio il significato della sua affermazione sulla prudenza che tanto aveva allarmato il Valier. La cosa avviene senza interruzioni né domande, tanto che il Mocenigo può poi spronare Jacopo Contarini a porre una nuova questione al Barbaro, che di sicuro non potrà dir di no alle richieste del giovane (PVP II, 77).

L'arcivescovo a questo punto tace fino a che arriva la discussione sulla liceità del suicidio, sollevata da una domanda di Agostino Valier (PVP II, 104). Il Barbaro inizia a rispondere negativamente, dichiarando che «niente mi vergogno di confessare, non essere ben capace come possa insieme alcuno esser felice e cercare di uscir di vita» (PVP II, 105), quando viene interrotto dal Mocenigo, il quale obietta:

Ciò [...] parmi assai chiaro; ma ben credo che con maggior ragione si possa dubitare, se quelli che di loro volontà sono andati alla morte, non per tragger se medesimi d'alcun male, ma per recare giovamento alla Patria, meritino d'esser detti veramente forti. Tale fu quel fatto di Curzio, che si gittò nella voragine per farne acquetare la pestilenza ch'era nata in Roma; o quello di due fratelli Fileni cartaginesi, che volsero esser vivi sepolti, per allargare i confini alla loro città. E di costoro, secondo le vostre regole, si può diversamente parlare: perciocché, se all'intenzione loro si riguarda, si stimerà cotali operazioni procedere da vera forza, perocché drizzate sono al beneficio della Patria; ma poscia, d'altra parte, se la maniera della morte si considera, pare che tale virtù non sia loro propria, non essendo nella guerra morti. (PVP II, 106)

La risposta del Barbaro è che in questi casi vada considerata prima «l'intenzione di chi opera, perché tutta riposta è in potere dell'operante» piuttosto che il «modo dell'operare», legato spesso al «caso» o alla «fortuna». Per questo, «direi che il soffrire la morte per lo ben comune, comunque occorra che ciò si faccia, sempre sia opera di vera forza; benché l'occasione del morire in guerra la rendi più nobile e più illustre». Segue un nota bene: alcuni accettano la morte per motivi diversi dal puro «operar bene:» lo fanno per ottenere cose come la «vittoria», la «pace» o l'«ampliamento dell'imperio» (PVP II, 107).

Dopo la fine dell'intervento del Barbaro, Paruta utilizza molto più spazio del solito per descrivere quanto sta accadendo sulla scena:

Si mosse quivi monsignor Mocenico, facendo segno di voler soggiugnere alcuna altra cosa; dappoi si rimase alquanto sopra di sé, senza dir nulla: ma veggendo che tutti erano rivolti verso lui, qua-

si aspettando ciò ch'egli volesse proporre, così cominciò: — Io pur vorrei dire una cosa, a cui ho pensato più volte con qualche dubbio; ma temo di non rompere il filo del ragionamento delle virtù, perocché molte ragioni insieme concorrono a farmi dubitare —. (PVP II, 108)

Evidentemente, l'arcivescovo di Cipro mette le mani avanti, perché è cosciente della gravità di quello che sta per chiedere. Così, spronato anche dal Barbaro – ma non prima di una seconda premessa deresponsabilizzante⁴⁴ – Filippo Mocenigo si lancia a chiedere lumi circa l'«amore della Patria»: esso è veramente naturale, oppure deriva dalle semplici istituzioni umane? Il prelado inizia quindi ad argomentare con una certa forza questa posizione che aveva presentato come ipotetica e non propria: ma certo affermare «questo nome di patria esser cosa vana, e di niuna altra forza o virtù, fuor che quella che gli vien data da certa opinione degli uomini», è un'affermazione molto forte, per l'uditorio a cui si sta rivolgendo. Proseguendo, il vescovo oppone argomenti da filosofo naturale (ad es. il fatto che gli uomini vivano sotto un solo sole e una sola luna) fino ad arrivare agli argomenti sovratici circa la relatività del patriottismo e circa il suo sfruttamento da parte di alcuni uomini ambiziosi, i quali avrebbero instillato nel popolo l'idea «questo nome di Patria essere sacrosanto; in essa convenirsi vivere, e per essa morire». Tali affermazioni vengono smorzate nella conclusione: «quella esser vera patria, in cui bene si vive: e però all'uomo savio ugualmente ogni luogo potersi dire patria».⁴⁵

Le parole del Mocenigo vengono interrotte dal Barbaro, che incomincia con una battuta ironica, prima di alzare i toni e passare alla condanna di quanto ipotizzato dal prelado:

Con tale affetto [...] voi parlate di questa materia, che ci farete credere tale essere la vostra opinione, quale suonano le parole. Ma, come si sia, per certo non si deve permettere per alcun modo che violato sia questo santo e venerando nome della Patria; acciocché quell'armi alle quali voi diceste avere posto mano quasi per ischerzo, altri forse non si facesse lecito di usare per offenderlo: dal qual peccato deve sommamente guardarsi chiunque desidera di vivere da uomo, non avendo la nostra umanità niuna cosa né più cara né più preziosa che la Patria. Però mi sia perdonato, se, nel risolvere le tante cose proposte, converrò per avventura esser troppo

⁴⁴ «per darvi occasione di ragionare più lungamente, io esporrò tutto ciò che in tal proposito mi va per la mente. Ben desidero che non si creda che io sia però del tutto fermato in quella opinione che mi udirete difendere, benché molte ragioni mi combattono per trarmi in tale sentenza» (PVP II, 110).

⁴⁵ PVP II, 110. Su questo intervento del Mocenigo cf. il calzante commento di Candela 1999, 27.

lungo; perché io desidero fin dall'ultima radice troncare dall'animo di questi giovani, quasi velenosa pianta, questa rea opinione, acciocché non possa in loro germogliare per niun tempo a danno della nostra Patria. (PVP II, 111)

Nella lunga risposta, il Barbaro controbatte a tutte le argomentazioni del Mocenigo, arrivando a parlare anche della naturalità assoluta del fatto che «un cittadino, vero membro della repubblica, esponga la vita per la salvezza della sua Patria e del suo principe» (PVP II, 112). Alla fine, comunque, il Barbaro tace (senza alcuna replica del Mocenigo), permettendo così a Francesco da Molin di aprire una nuova discussione.⁴⁶

Durante la trattazione della giustizia, il Mocenigo pone al Barbaro la questione circa l'obbedienza alla legge ingiusta: l'opinione del prelado è che il cittadino debba comunque obbedire alla legge, che essa sia giusta o ingiusta (PVP II, 123). Il Barbaro ha così occasione di porre dei limiti alla legge: essa è sì «cosa sacrosanta», però dobbiamo «guardarci che nell'adorarla diventiamo idolatri» (PVP II, 124).

Più avanti, i dialoganti si mettono a discutere dell'ordine relativo delle quattro virtù. Dopo che il Barbaro ha difeso il secondo posto della giustizia, seconda solo alla prudenza e comunque più importante di temperanza e forza, il Mocenigo prova a difendere così quest'ultima

da qual altra virtù deve la città riconoscere i beni della pace, salvo che da quella che ci difende da' nemici che cercano di perturbarla? Ovver, qual altro beneficio è maggiore e più universale, che quello onde a tutto un popolo è conservata la vita, la Patria, la libertà? Le quali opere sono tutte proprie della forza, non di altra virtù. (PVP II, 145)

Dopo un breve intervento (molto aristocratico) sulla virtù dell'«umanità»,⁴⁷ al Mocenigo è affidata la chiusura reale del Libro Secondo (seguiranno alcuni interventi non contenutistici). Agostino Valier, dichiarando ampiamente conclusa la discussione sulle *virtù morali*, chiede al Barbaro di parlare della *vera virtù eroica*, e chi siano veramente gli «eroi». Il Barbaro, esausto, cede però la parola all'arci-

⁴⁶ PVP II, 113. Su tale discussione fra Filippo Mocenigo e Daniele Barbaro, cf. anche Giani 2014, 91-3.

⁴⁷ «Io dubito [...] che tale virtù dell'umanità, usata dagli uomini grandi, non acquisterebbe loro alcuna grazia, e potria far loro perdere la riputazione; perciocché il volgo non intende il misterio della virtù, e tanto stima ciascuno, quanto vede ch'egli sa stimare se stesso: onde, il cercare con tal mezzo d'acquistare le volontà delle persone, mi pare, in quelli che hanno da governar popoli, consiglio pieno di molti pericoli» (PVP II, 220).

vescovo di Cipro.⁴⁸ Dopo aver cercato qualche scusa per non parlare, il Mocenigo incomincia la trattazione con una serie di esempi prima biblici e poi classici. L'uomo ideale delineato dall'arcivescovo «non pur modera le voluttà, ma le spegne affatto: niente stima il dolore o la morte, perché non pensa a' commodi o a' piaceri di questa vita, ma solo volge la mira a quella che toglie l'uomo dalle cose terrene e alle divine l'innalza». Mocenigo poi spiega l'«errore» dei pagani greci e romani, che, stimando divina la virtù e capendone il valore imitativo, decisero di divinizzare gli uomini che avevano recato grandi benefici alla comunità (PVP II, 232-233). La lunga risposta dell'arcivescovo viene interrotta dall'arrivo di un servo dell'ambasciatore Dandolo: è ormai ora di finire le discussioni, come riconosciuto dal Mocenigo stesso (PVP II, 235).

3.3 Gli interventi nel Libro Terzo

Nel Libro Terzo è il Mocenigo a porre all'ambasciatore Da Ponte la questione sulla «sanità» fisica, dichiarandola superiore a qualsiasi altro «dono della natura», «essendo cotanto necessaria a qualunque nostra operazione» (PVP III, 26). Durante la discussione sull'onore, chiede un giudizio prima circa coloro che, pur virtuosi, vivono privi del riconoscimento pubblico, poi circa coloro che vivono una vita onoratissima ma priva di virtù (PVP III, 38). Più avanti, il Mocenigo fa una precisazione lessicale sulla differenza fra l'«onore» vero e proprio e la «gloria», che non viene contestata da nessuno (PVP III, 58).

Sempre durante la discussione sull'onore il Mocenigo scatena il Da Ponte, chiedendo che alle «scienze» siano assegnati i «supremi onori» (PVP III, 63). Visto che quest'ultimo ribadisce che gli onori vengono assegnati non per «la perfezione della cosa per se stessa, ma ben al giovamento ch'ella recar ci suole» (PVP III, 64), il Mocenigo insiste dicendo «Qual cosa è più giovevole [...] della sapienza, che è quella che sola può donarci la vera felicità, di cui le virtù morali non bastano a pena a dimostrarci una certa ombra?» (PVP III, 65). La domanda fa scattare il Surian, il quale, «interrompendo le parole del Mocenico», protesta: «Voi fate [...] contra i patti; cercando nova occasione di biasimare la vita civile, e di privarla de' suoi propri e veri

48 «Bel quesito è il vostro [...], e presterà degna materia di dover sigillare i nostri ragionamenti di oggi. Ma eccovi quello cui appartiene di porvi questo suggello - e additò monsignor Mocenico, che gli sedeva appresso. Poi, verso lui mirando, soggiunse: — A voi tocca, monsignore, il difendere, o meglio dichiarare l'opinione vostra; e tanto maggiormente, quanto che ne parlaste in guisa, che ben si vidde, piuttosto il dubbio di non interrompere l'altrui ragionamento, che 'l mancarvi materia di fornire il vostro, vi fece anzi tempo tacere. Io, fra tanto, stanco ormai per così lungo ragionamento, mi risposerò alquanto nel vostro favellare» (PVP II, 231).

ornamenti» (PVP III, 66). Il Mocenigo, al posto di rispondere stizzito come il contemplativo Della Torre, mette le mani avanti e accetta la «sentenza» della prima giornata (favorevole alla vita attiva), per poi ribattere che sono i filosofi «i più eccellenti e più perfetti tra tutti gli uomini, anzi pur che soli sono i veri uomini», e perciò andrebbero massimamente onorati.⁴⁹ Dopo che il Surian ha controbattuto (PVP III, 68), «quivi stettesi alquanto senza dir nulla» (PVP III, 69).

Durante la discussione sulla nobiltà, il Da Ponte ritorna a parlare dell'onore, spiegando che la consuetudine di quasi tutte le «nazioni» sia quella di premiare con titoli nobiliari le grandi imprese militari piuttosto che quelle civili o quelle letterarie (PVP III, 106). A sentire queste affermazioni, il Mocenigo a malapena si trattiene,⁵⁰ e protesta così:

A me pare - cominciò - che torto si faccia al dritto giudizio di chi ragiona e di chi ascolta, attribuendosi più all'uso corrotto degli uomini che alla natura stessa delle cose: il che molto è diverso da quel fine che deve proporsi chi cerca di ritrovare la verità. E a che, di grazia, vogliamo noi gir cercando una nobiltà vana, formata dall'opinionone del volgo, essendoci avanti parata la vera, che la natura stessa ci presta? cioè quella che nasce dagli abiti del nostro intelletto, onde le nostre operazioni prendono vari gradi di perfezione; della qual perfezione è quasi certo carattere la nobiltà. (PVP III, 107)

L'arcivescovo si spinge a proporre anche una classificazione delle scienze che dovrebbe secondo lui corrispondere ai gradi di nobiltà: così, ad esempio, «la metafisica viene ad essere nobilissima sopra tutte l'altre, per la dignità del suo soggetto; ed ha virtù d'innalzare molto lo stato degli uomini savi sopra quello de' volgari, e rendergli, vivi e morti, degni di sommo onore e riverenza» (PVP III, 107). Iniziando la sua risposta, il Da Ponte porta all'estremo le considerazioni del prelado⁵¹ per richiamarlo ai «termini» della discussione comune, dal

49 «Ciò non voglio fare [...], volendo stare a quella sentenza che l'altro ieri vi piacque di darne. Ma, però, non debbo consentire giammai, che i filosofi, che sono i più eccellenti e più perfetti tra tutti gli uomini, anzi pur che soli sono i veri uomini, abbiano a rimanersi privi d'ogni onore, e quasi a bandirsi dalla città e dal consorzio civile: che ciò non è altro che volere inchinarsi alle statue perch'elle abbiano certa effigie umana, e disprezzare le vere e vive persone. Certo, è cosa molto più ragionevole, che come a Dio massimamente diamo l'onore, così, dopo lui, agli uomini savi dar si debba, come a quelli che Iddio meglio ci rappresentano in quella cosa che è propria di lui, cioè nella virtù intellettuale» (PVP III, 67).

50 «Queste cose mal volentieri erano da monsignor Mocenico ascoltate, il quale più volte aveva fatto segno di non assentirvi; onde, quanto prima gli fu concesso spazio di poter dire» (PVP III, 107).

51 «ne seguirebbe che 'l figliuolo d'un maestro di scola si dovesse stimare più nobile che chi è nato di padre re» (PVP III, 108).

momento che si sta parlando di come le cose stanno veramente nella società umana, non di come si desidera che siano. L'ambasciatore risponderà il criterio già usato per l'«onore»: anche per la «nobiltà» si guarda non «a ciò che semplicemente è bene, ma solo a quello che reca maggior beneficio alle città». Come esempio vengono fatti quei teologi diventati poi cardinali o papi, e i dottori, «massimamente quelli che hanno carico di letture pubbliche», i quali, secondo il Da Ponte, sono «da mettere tra quell'ordine di persone che ponno far nobili i loro discendenti» (PVP III, 108).

Quando si parla di nobiltà, il Mocenigo si limita a porre una semplice domanda (PVP III, 130).

Durante la discussione sulla prole, dovendo qualcuno controbattere alla lode della prole dell'ambasciatore Da Ponte, ci pensa il prelado Mocenigo a sottolineare tutte le amarezze dell'essere padre e il peso del «governo di una numerosa famiglia» (PVP III, 56) – seguirà la risposta del Da Ponte.

Appena si apre la discussione sull'amicizia, il Mocenigo prova a ricondurre l'amicizia alla virtù della giustizia, perché «l'uomo giusto ama i buoni, e desidera e procura loro quel bene di cui essi sono meritevoli» (PVP III, 159). Dal momento che il Barbaro mette in dubbio che l'amicizia sia una vera e propria virtù, quanto piuttosto un suo frutto, il Mocenigo ne difende lo status autonomo, ripetendo ancora che «i buoni si eleggono i buoni per amici» (PVP III, 161). Quando il Dolfin gli cita Aristotele per affermare che l'amicizia sia un semplice «affetto»,⁵² Mocenigo risponde che

se in ciò si vuole seguire l'autorità del filosofo [...], questa, senza dubbio, ritornerà a favor dell'opinione mia; perocché, quando egli si tolse, come di propria materia, a trattare dell'amicizia, come fece nell'ottavo libro dell'Etica, si vede che non affetto, ma ben virtù o cosa con lei congiunta nominare la volse. (PVP III, 163)

Sempre parlando di amicizia, il Da Ponte loda l'amicizia fra coloro che sono uguali. Filippo Mocenigo difende l'opinione opposta, sostenendo che «questa somiglianza soglia le più volte generare anzi odio che amore»; al contrario, una «vera e stabile amicizia» pare possibile «con persone di stato diverso», secondo il principio naturale per cui «l'un contrario spesso appetisce l'altro». Così,

chi meno si sente valere per virtù, per età, per grado, accostandosi all'amicizia de' più virtuosi, più vecchi e più onorati di sé, la conserverà facilmente, e sempre gli sarà grata e fruttuosa per quella riputazione e comodo che dalla conversazione di tali egli ne ver-

⁵² «egli nella Retorica e nell'Etica l'amicizia annoverò tra gli affetti» (PVP III, 162).

rà a ricevere: e all'incontro, chi molto avanza in queste condizioni, togliendosi per amici, non emuli, ma persone a sé inferiori, ne' quali possa compiacersi di vedersi onorato e riverito da loro, gli userà in ogni tempo tali; mancando tra loro la concorrenza delle medesime cose, che ogni ben fondata amicizia e atta a discioglierle facilmente, come tutto di si vede. (PVP III, 179)

Infine, durante la discussione sui reggimenti, il Mocenigo difende la monarchia con queste argomentazioni:

Quantunque [...] non possa l'uomo agguagliarsi alla natura, non deve però astenersi dall'imitarla, e accostarsi operando alle cose più perfette: onde, se nel reggimento della sua specie non sa formare una maniera di governo d'ogni parte perfetto, simile a quelle ond'egli vede esser governato il mondo, deve almeno faticarsi, perché ad esso quanto più può si rassomigli. Il che farà, eleggendo al governo uno sopra gli altri degno, e con la legge temperando la sua autorità, sicché, senza alcun danno o pericolo, ne senta la città quel beneficio che l'imperio d'un solo suol partorire. E veramente, in tutte le cose veggiamo la perfezione ridursi all'unità e alla semplicità; da cui quanto più si dipartono, tanto vengono a farsi più imperfette, perocché più difficilmente prendono forma, e sono meno durabili. Sia dunque un solo capo e solo custode della legge; e ove essa manca, abbia cura di provvedere: così ne verrà quel governo ad esser ben conforme a se stesso e bene ordinato, non vario e confuso; e, come tale, sarà insieme più potente, più durabile, più quieto; e, in somma, più atto a nodrire sotto di sé la pace, i buoni costumi, le discipline, e a render felice quella provincia o quella città che in tal guisa sarà governata. (PVP III, 204)

Non sappiamo se queste parole messe in bocca al Mocenigo-persone corrispondano alle vere opinioni politiche dell'arcivescovo di Cipro: ma di sicuro collimano con le sue in campo ecclesiologico. Nelle conclusioni delle *Universales institutiones*, infatti, Filippo Mocenigo aveva perentoriamente sostenuto, opponendosi a qualsiasi pretesa conciliarista, la necessità della monarchia pontificia su tutta quanta la Chiesa Cattolica; solo così facendo la società cristiana avrebbe potuto evitare una pericolosa disgregazione centrifuga (Bonora 2006, 221).

4 Conclusioni

4.1 La calunnia dell'eresia

Giustamente Elena Bonora ha fatto notare come «l'immagine cristallina del colto e altero vescovo tridentino delineata nel dialogo» parutiano del 1579 appaia «stranamente stridente con quella dell'estensore delle suppliche e dei memoriali che egli andava indirizzando a Gregorio XIII per ottenere l'assoluzione da un'accusa d'eresia mai formalmente avanzata dai cardinali inquisitori» (Bonora 2007, 273). Si trattava tuttavia di un prelado che, almeno fino alla fine degli anni Settanta, la Repubblica aveva deciso di difendere: agli occhi dei Veneziani, l'arcivescovo di Cipro non era eterodosso, bensì «calunniato d'heresia». ⁵³ In ciò, la strategia della Repubblica collimava con quella personale del prelado. ⁵⁴ Più che scontato che il Paruta si accodasse a tale strategia, anche considerando che si stava pur sempre parlando del cugino «caramente amato» di Alvise Mocenigo, ⁵⁵ doge in carica a metà degli Anni Settanta (quando cioè l'autore stava finendo di stendere il proprio dialogo), e che lo stesso Paruta ritrae positivamente all'interno della propria *Storia della Guerra di Cipro*. ⁵⁶

4.2 Mocenigo come filosofo

Nella vita reale il Mocenigo era filosofo, e filosofo al quale piaceva discutere in gruppo, come testimoniato ad esempio dalle discussioni attestate attorno al 1570 dal Tomicki, alle quali partecipava, fra gli altri prelati, anche quel Giovanni Dolfin vescovo di Torcello (Bonora 2007, 266) che è personaggio della *Perfettione* parutiana. Non a caso, nel dialogo parutiano, il Mocenigo personaggio affermerà che i filosofi sono più nobili dei nobili propriamente detti (e socialmente riconosciuti

⁵³ Come rivelato dal titolo del fascicolo (contenente documenti scritti fra l'ottobre 1573 e il giugno 1574) oggi conservato in Archivio di Stato di Venezia, intitolato *Coadiutoria d'Acquilegia et Arcivescovo di Cipro calunniato d'heresia*, sul quale cf. Skoufari 2012, 230.

⁵⁴ Si veda ad esempio la dedica dell'opera filosofica del 1583: «la dedica al papa era affiancata da un'illustrazione raffigurante un albero che si innalzava da uno spuntone roccioso, con il motto: «Ex asperis exiens lenia pario» (*uscendo dalle difficoltà genero frutti soavi*), evidente riferimento alle personali traversie» (Bonora 2007, 275).

⁵⁵ Così nel 1572: il Mocenigo era «cugino del doge in carica e 'dopo i nipoti carnali del Principe', uno 'dei più congiunti parenti di Sua Serenità dalla quale è caramente amato'» (cit. in Bonora 2007, 124).

⁵⁶ Vedi ad es. il discorso messo in bocca al doge già segnalato da Raines (2006, 154) nel quale Mocenigo svolge argomentazioni molto 'parutiane', che tengono cioè conto dei limiti di azione del momento politico-militare contingente. Su tale atteggiamento del pensatore veneziano cf. anche Gianni 2017.

ti), in quanto umanamente eccellenti (Bonora 2006, 215; 2007, 266).

Del resto, all'interno della società patrizia lagunare dell'epoca, Mocenigo era conosciuto non tanto come quel vescovo riformatore che la storiografia contemporanea ci ha fatto riscoprire, ma proprio come un filosofo (Bonora 2006, 215; Vozza 2014, 38): ed è appunto così che il giovane patrizio Paruta lo ritrae. Alcune spie lessicali ce lo dimostrano: il valore che il Mocenigo personaggio difende più strenuamente è quello della «scienza», cioè la 'conoscenza filosofica'; l'uomo perfetto che egli cerca è il «savio», necessariamente un po' solitario per distaccarsi dalla disprezzata moltitudine degli uomini, e non il «prudente» del Surian, che - da buon animale politico - vive nel mondo del possibile e fa i conti con le brutture dell'umano consorzio.⁵⁷ Un purtroppo inascoltato fine lettore della *Perfettione* quale Oscar Nuccio (1992, 1015) ha non a caso spiegato così la differenza fra l'«umanistico ottimismo del laico Surian sulle capacità dell'uomo di sapere e potere stabilire un rapporto virtuoso con il mondo e le cose del mondo» e la posizione che emerge dalle parole dell'arcivescovo, nelle quali «echeggia, pur da lontano, il pesante giudizio di s. Agostino sullo Stato come 'magnum latrocinium' da cui l'uomo savio deve stare lontano [...]. Si potrà allora essere buoni cittadini, buoni governanti, però non uomini perfetti».⁵⁸

Secondo Oliver Logan, addirittura, il riconosciuto filosofo Mocenigo sarebbe, assieme ai suoi due degni compari di partito contemplativo, una sorta di paravento, un cavallo già dato per perso sul quale caricare il peso della sconfitta che nella vita reale apparteneva a qualcun altro:

Valier appare nel *Della Perfettione della vita politica* del Paruta ma non interviene efficacemente nel dibattito sulla vita attiva e contemplativa. Comunque la posizione propugnata da Della Torre, Grimani e Mocenigo rappresentava in forma particolarmente esagerata la posizione a cui Valier aderiva nella vita reale. Paru-

⁵⁷ Al riguardo, vedi le osservazioni già fatte commentando (in nota) PVP I, 14-15, e PVP I, 23.

⁵⁸ Lo stesso influsso agostiniano è stato segnalato più recentemente da uno studioso anglosassone: «The most interesting reply to Ceneda's vague Stoicism was put into the mouth of the other cleric, Filippo Mocenigo, Bishop of Cyprus. He adopted the Augustinian position that unassisted human reason was incapable of finding its own way to virtue. Political organization was necessary, thought without intrinsic excellence, and the sage could not, therefore, be obliged to devote his best energies to its maintenance. From his perspective it could even be affirmed that there was nothing more contrary to felicity than political service and that the sage was much better off minding his own business and trying as hard as possible to be self-sufficient. In this dialogue Paruta had introduced three perspectives on the relation of politics to self-perfection: the republican for whom it was essential, the Stoic for whom it was harmful, and the Augustinian for whom it was necessary but fundamentally irrelevant» (Miller 2000, 61).

ta probabilmente trovò più conveniente porre l'affermazione del primato della contemplazione sulla bocca di certi prelati notoriamente tediosi piuttosto che su quella del venerato vescovo di Verona. (Logan 1980, 94)

Secondo altri interpreti, invece, il profilo di Agostino Valier andrebbe valutato in tutt'altra maniera, vedendo cioè in lui un deciso avversario degli eccessi spiritualisti misticheggianti⁵⁹ rappresentati, nel dialogo parutiano, dal trio di personaggi Mocenigo-Grimani-Della Torre. Del resto, se dalla *Perfettione* ritorniamo ai loro alter ego reali, non va dimenticato un dato cronologico importante: i vescovi inquisiti dopo Trento si erano formati le loro idee negli anni Trenta e Quaranta, cioè prima del Concilio (Bonora 2006, 213). Se vent'anni prima le idee eterodosse di cui fra' Antonio e il Mocenigo avevano discusso lungo la via per Istanbul erano normali, nei primi anni Sessanta iniziavano già a causare dei sospetti (217). Posizioni che col senno di poi si sarebbero potuto definire 'spiritualiste' sopravvivevano in molti vescovi veneti presenti al Concilio di Trento:

L'amicizia di Filippo Mocenigo con Giovanni Grimani e le comuni frequentazioni non consentono di intravedere molto più di una consuetudine con linguaggi e sensibilità un tempo diffusi che, comunque, nel caso dell'arcivescovo di Cipro, non avrebbe trovato difficoltà a coesistere negli anni successivi con la familiarità verso cardinali di granitica ortodossia quali Borromeo e Commendone e che, a differenza del Grimani, si sarebbe accompagnata a un vivo impegno pastorale interrotto dalla conquista turca di Cipro e dall'Inquisizione. (Bonora 2007, 282)

4.3 Mocenigo, ossia il filosofo patavino

Appurato dunque che Filippo Mocenigo nella *Perfettione* indossa i panni (reali, peraltro) del filosofo, è necessario chiedersi quale sia la filosofia da lui propugnata.

Sono gli stessi personaggi, in realtà, a denunciarlo. Come già segnalato, infatti, è proprio rivolgendosi a Filippo Mocenigo che Surian parla del «vostro Aristotele» (PVP I, 104), riconoscendo l'arcivescovo di Nicosia come il membro di un più ampio gruppo. Apparentemen-

⁵⁹ Cf. ad es. una lettera di Agostino Valier del 1600, che ricorda lo scetticismo di Gregorio XIII (suo modello in questo) di fronte ad un mistico caduto in estasi davanti a lui: Caravale 2003, 121. Sui rapporti fra Paolo Paruta e Agostino Valier negli anni Novanta del XVI secolo (quando i due si ritroveranno ad operare assieme a Roma, durante l'ambasceria del primo), vedi il mio *Tra Venezia, Roma e la Francia: fraseologia e lessico della riabilitazione cattolica di Enrico IV*, attualmente in fase di peer review.

te, si tratta del partito dei contemplativi, le cui posizioni egli sostiene a spada tratta sin dal Libro Primo:

Quando il signor ambasciatore voglia di ciò rimanersi contento, io per me mi lascerò persuadere facilmente a concedere, la vita civile ancora poter esser capace d'alcuna felicità; in modo però, che una sola si ponga esser la felicità vera, essendo questa civile alla contemplativa come a suo fine e perfezione ordinata, non altrimenti che sia la guerra alla pace o all'ozio il negozio. (PVP I, 107)

Il profilo ideologico del personaggio Mocenigo, tuttavia, presenta alcune caratteristiche proprie che lo differenziano da Giovanni Grimaldi e soprattutto da Michele Della Torre, col quale ad un certo punto – come abbiamo detto – entra in contrasto: e l'origine del diverbio sta appunto nella fiducia riposta nella ragione umana e nella «scienza» filosofica del primo, e nello scetticismo stoico del secondo.

Si intravede dunque una possibile diversa interpretazione dell'aggettivo «vostro» giustapposto ad Aristotele: Mocenigo come campione di una posizione sì ultimamente contemplativa, ma specificatamente aristotelica.⁶⁰ Da qui allo Studio di Padova, roccaforte dell'aristotelismo universitario lungo tutto il Cinquecento, il passo è breve, ed è lo stesso autore che ci invita a farlo. Sentendo l'ambasciatore Surian difendere con così tanta foga la vita attiva, infatti, il giovane Francesco da Molin (nella vita reale, amico non solo di studi di Paolo Paruta) riconosce subito come

una tal conclusione molto nuova sia, e molto da quella diversa che i nostri maestri di filosofia nello Studio di Padova difender sogliono. I quali tutti non per altro laudano la vita attiva e a seguirla ci esortano, se non perché ella ne sia scorta a condurci per cammino più espedito e più sicuro alla speculativa; in cui sola credono quella somma perfezione ritrovarsi, che è d'ogni nostro desiderio ultimo e vero fine. (PVP I, 27)

Come abbiamo appena letto nella penultima citazione, la subordinazione della vita attiva alla contemplativa è esattamente la posizione propugnata dal Mocenigo personaggio nel dialogo: diventa forse

⁶⁰ È interessante, in quest'ottica, rileggere un passaggio della vicenda inquisitoriale. Fra le accuse del 1583 al suo trattato, infatti, troviamo che Mocenigo avrebbe limitato la libertà divina sulla Creazione, negando l'infinità dell'universo e la pluralità dei mondi. Lo stesso Teofilo Marzio testimoniò che, alla sua dichiarazione che se solo Dio – essendo il Creatore – avesse voluto, avrebbe potuto comandare al fuoco di scendere (per quanto caldo) e all'acqua di salire (per quanto fredda), ricevette una netta opposizione da parte del Mocenigo, secondo il cui orizzonte mentale non ci si poteva discostare mai e comunque dalla fisica e dalla cosmologia aristoteliche (Bonora 2006, 223).

allora più semplice individuare quel soggetto plurale che rende Aristotele «vostro». Dietro Filippo Mocenigo ci sono i professori aristotelici dello Studio patavino,⁶¹ all'inizio seguiti pedissequamente dai giovani Paolo Paruta e Francesco da Molin, a cui possiamo aggiungere un altro dei rampolli patrizi del dialogo, quell'Alvise Contarini che, dichiarandosi convinto a fine Libro Primo dei «primi argomenti» esposti dall'ambasciatore Surian in difesa della vita attiva, dichiara risoluto che essi sono stati sufficienti e gli hanno in breve «levato dell'animo ogni dubbio» (PVP I, 109). Surian ringrazia il giovane dicendo che si sente soddisfatto, visto che egli ha parlato proprio per aiutare il «Molino» e «quest'altri giovani» (PVP I, 110). Questi ultimi, che vanno identificati specificatamente in quei patrizi veneziani che si recavano a Padova per concludere il loro *iter studiorum* (non per forza per laurearsi) ormai abbandonano in massa la tradizione di maestri come il Passeri, colpevoli di aver sfruttato le cattedre profumatamente pagate loro dalla Repubblica di Venezia per stornare i suoi migliori figli dal loro dovere di rango: il servizio allo stato. Il fatto che Paruta, nella revisione d'autore del 1582, ritocchi la forma dell'esclamazione – effettivamente troppo apertamente polemica contro i professori patavini (Benzoni, Zanato 1982, 902) – dell'amico Molin, non modifica però di nulla la sostanza della *Perfettione della vita politica*, che proprio nella conclusione del Libro Terzo riafferma il suo messaggio etico fondamentale, da rilanciare fra i coetanei del Paruta.

4.4 La difesa della libertà di parola

Secondo Elena Bonora, il 1583 fu decisivo prima di tutto per l'autoconsapevolezza del Mocenigo stesso:

Dagli interrogatori susseguitisi in quei due mesi, il dotto arcivescovo di Cipro imparò qualcosa. Poté rendersi definitivamente conto che se i padri della Chiesa non erano sempre d'accordo, se le interpretazioni della Sacra scrittura potevano essere diverse, se le risposte del Tridentino erano insufficienti, a risolvere le questioni filosofico-teologiche nella realtà storica in cui viveva non erano le dispute nei collegi d'educazione né l'ispirazione divina del Sommo pontefice, ma i cardinali e i consultori dell'Inquisizione. (Bonora 2007, 285)

Nel sistema di pensiero del Mocenigo, al contrario, doveva esserci sì il pontefice come ultimo garante, ma poi la discussione doveva ve-

⁶¹ Va peraltro ricordato come i rapporti fra Filippo Mocenigo e i professori dello Studio si riallacciarono dopo la caduta di Cipro (Bonora 2010).

nire liberamente fra dotti, senza l'Inquisizione a impedire il dialogo comune.⁶² Ma proprio

quell'affievolirsi dello spazio della conversazione filosofica, immortalato nel *Della perfettione della vita politica* del Paruta attraverso l'immagine del tramonto che chiude il dialogo, è dunque propriamente ciò che l'arcivescovo di Cipro non ha capito di dover accettare. (Bonora 2007, 283)

A livello religioso, l'attitudine al dialogo e alla tranquilla esposizione del proprio pensiero (anche quando venato di eterodossia) erano caratteristiche del domenicano fra' Adriano Beretti, che era stato maestro universitario di teologia non solo di Paolo Paruta (dal 1558 al 1561), ma pure di Filippo Mocenigo, il quale nell'estate del 1574, scrivendo al Papa, confessava che fra' Adriano non solo era stato il suo maestro quando studiava a Padova ed era rimasto con lui sino alla fine del concilio, ma «lo confessava ed era partecipe di tutti li studi et pensieri sui», e «conservò seco fin alla morte amicitia strettissima» (61).

Se Bonora ha scritto che «poco risolutiva ai fini di una netta determinazione delle convinzioni religiose di Mocenigo appare [...] la stretta amicizia con il domenicano Adriano Beretti» (282), è forse in un'altra direzione che dobbiamo andare a cercare l'insegnamento che il Beretti lasciò a entrambi i suoi discepoli, ossia nel rigetto di ogni chiusura mentale preventiva al dialogo, visto che nel domenicano sia Paruta che Mocenigo avevano visto come l'ultima ortodossia dogmatica cattolica potesse coabitare senza problemi con l'amore per la discussione, da mantenere assolutamente libera nelle sue parti non conclusive. Così, se Paolo Paruta

si pronuncia con forza contro quanti «a guisa d'istrioni nelle scene [recitano] quello puntualmente che dell'altrui esempio dettato loro fusse», in deroga agli insegnamenti dei «veri antichi mae-

⁶² Bonora (2007, 283) fa giustamente notare l'importanza della reazione del Mocenigo messo sotto processo nel 1583: è letteralmente allibito pure del fatto che qualcuno voglia usare il suo trattato in volgare contro di lui. Riguardo quest'ultima scelta linguistica, va ricordato che Paruta mette in bocca proprio a Filippo Mocenigo la seguente lode a Daniele Barbaro per la sua opera di traduzione di Vitruvio in volgare: dal traduttore egli passa poi a lodare anche «questa nostra lingua e [...] questa età, nella quale ella tuttavia cresce e si va facendo più bella» (PVP I, 36). Va infatti segnalato che uno dei motivi fondamentali della condanna del testo del Mocenigo, nel 1583, fu il fatto che era stato scritto in volgare, anziché in latino (Bonora 2006, 223): l'opera del prelato, del resto, si inseriva ancora nella mentalità letteraria della Venezia degli anni Cinquanta del XVI secolo, dominata dalle idee a difesa del volgare di Sperone Sperone e di Daniele Barbaro (223). Si trattava dello stesso mondo culturale cui, tramite gli insegnamenti del Tomitano, erano ancora riusciti ad abbeverarsi, durante i loro anni patavini, sia Paolo Paruta sia Torquato Tasso (Giani 2020, 1-3).

stri», «i quali non volsero dell'altrui autorità far legge a se stessi come noi facciamo» [...], Filippo Mocenigo svilupperà un'analogo argomentazione in nome della *libertas philosophandi* nella prefazione alle *Universales institutiones*. (92)

In quest'ottica diventa utile un altro elemento della *Perfettione* sottolineato sempre da Elena Bonora parlando del ruolo di Mocenigo e dei suoi colleghi di incarico episcopale all'interno del dialogo parutiano, i quali a fine Cinquecento non si raccapezzeranno più in una Chiesa cattolica ormai dominata dagli ordini e dall'Inquisizione:

Intransigenza e certezze dottrinali si sarebbero sostituite alla ricerca spirituale propria di una tradizione culturale e religiosa radicata in ambiente veneto, che aveva trovato in Gasparo Contarini il più prestigioso e celebrato esponente. Non è certo un caso se il dialogo parutiano si chiude con l'intenso richiamo alla figura del cardinale veneziano e alla sua visione dei rapporti tra politica e religione. (92)

Gli stessi timori - giustificati, se pensiamo col senno di poi alla minuziosa censura della *Perfettione* che si andava stendendo a Roma (Giani 2018) - affliggevano Paolo Paruta, che pure sulla questione della difesa della vita attiva si era trovato dissenziente rispetto all'arcivescovo di Nicosia. Come già portato alla luce da Tiziano Zanato, in occasione della seconda edizione del 1582 l'autore veneziano limò molti passaggi del proprio dialogo, talvolta in maniera chirurgica, «allineando così» ad esempio «il suo trattato, in materia di *fortuna*, alla più piena ortodossia cattolica post-tridentina» (Benzoni, Zanato 1982, 901). Si tratta dello stesso timore che vediamo all'opera in un passaggio del dialogo nel quale Mocenigo personaggio viene contrapposto dall'autore Paruta non a Michele Surian, bensì a Daniele Barbaro, un prelado moderato che si erge come unico personaggio positivo della *Perfettione* appartenente al clero, nonché uno dei numerosi portavoce del Paruta stesso (cf. Giani 2018, 61-2). Un'analisi dettagliata delle piccole varianti testuali fra la *princeps* del 1579 e l'edizione del 1582 ci permetterà, alla luce di quanto esposto nel presente lavoro, di cogliere meglio le paure che dovevano muovere l'azione dell'autore-revisore.

Provando, nel Libro Primo, a controbattere alla lode fatta da Surian a Dio come massimo benefattore più che a spirito in sé perfetto ed autosufficiente - fatto testimoniato secondo l'ambasciatore anche dall'uso dei pagani antichi di erigere statue a coloro «in cui a beneficio degli altri uomini si scoperse una eccellente virtù», come Ercole (PVP I, 123) -, Mocenigo afferma: «in quale altra guisa può l'intelletto umano co 'l divino meglio congiungersi, che mediante il conoscenza di quello, il quale s'è puro e perfetto, così strettamente ne 'l

lega, ch'esser ne 'l fa con esso una medesima cosa?». Il prelado aggiunge, sicuro di sé e della propria fiducia della *scienza* 'conoscenza' umana: «Ma quale impedimento toglie alla nostr'anima, ch'ella non possa unirsi a Dio? Null'altro, certo, che l'ignoranza» (PVP I, 124). A sorpresa, non è Surian a rispondere, bensì il serafico e moderato Daniele Barbaro, il quale riporta con pacatezza l'arcivescovo di Nicosia coi piedi per terra: che il «nostro discorso» sia impossibilitato a «giugnere agli occulti misteri» di Dio, è un dato di fatto persino nella stessa conoscenza del mondo naturale creato, pieno di cose di cui «non ben ci è nota né la cagione, né il modo dell'operare» (PVP I, 125).

Quando il Valier obietta che gli pare stia un po' esagerando, e che Dio non stia proprio «così secreto», visto che manda un po' dei «suoi splendidissimi e ardentissimi raggi» nei cuori degli umani, così da «risvegliarne la mente, e accenderne di desiderio di contemplare la divina bellezza», il patriarca eletto di Aquileia gli risponde con un intervento che è stato rimaneggiato in più punti in vista della seconda edizione del 1582 (Benzoni, Zanato 1982, 602-3). Secondo Barbaro, dunque, la «grandezza dello splendor divino» ci fa conoscere paradossalmente la divinità perché ci fa accorgere «la nostra umana natura non essere di quella capace», «ben capace» nel 1582. Per spiegarsi, il Patriarca eletto usa una metafora: anche se non possiamo fissare il sole, tutti beneficiamo dei suoi raggi; analogamente, «a sapere che si abbia ad amar Dio, ad onorarlo, a riverirlo, non è mestiero divenir filosofo; essendo tale cognizione parte naturalmente infusa ne' nostri animi, parte insegnataci, com'io dissi, dall'opere stesse di natura». È certamente «cosa empia» affermare che l'uomo non possa sapere nulla di Dio; d'altra parte, però, «è troppo arrogante» convincersi che «la scienza umana sia bastante a scorgere il nostro intelletto dinanzi al vero aspetto della divinità», cosa di cui «tuttavia si persuasero alcuni filosofi; ma, certo, non può esser buona via quella delle tenebre per giugner alla luce». Il Paruta del 1582 smorzerà: è «in questo stato» (cioè durante la vita terrena) che la «scienza umana» si dimostra insufficiente; inoltre, la via dei filosofi ora «pare» non essere una «buona via». Barbaro a questo punto conclude, nel 1579: «l'usare il lume delle scienze a conoscere Iddio, altro non mi pare che volere co 'l lume d'una picciola candela farci chiara la vista del sole»; tre anni più tardi, oltre ad un diverso giro sintattico nella seconda parte, Paruta reputerà più prudente aggiungere un «perfettamente» prima di «conoscere Iddio» (PVP I, 127).

Si tratta di piccoli cambiamenti, coi quali Paruta, facendo difendere la posizione anti-intellettualistica di Barbaro che è anche la sua, vuole tuttavia coprire le spalle di quel Filippo Mocenigo che pure, sul piano ideologico, sta sconfessando: entrambi, pur a livelli e in ambiti assai differenti, facevano parte di una comune *ruling class* patrizia veneziana che per tanto tempo aveva fatto del dialogo un valore, e che ora doveva stare attenta ai richiami all'ordine che proveniva-

no da Roma. L'anno dopo l'edizione revisionata da Paruta stesso, si aprirà per l'arcivescovo l'incubo del processo inquisitoriale, mentre nelle stesse stanze un'anonima penna continuerà a scovare nelle pagine della *Perfettione* qualcosa di ben più eterodosso di qualche citazione della fortuna che lo scrittore veneziano si era peritato di far sparire (Giani 2018, 66-70). I nemici interni alla Chiesa di Filippo Mocenigo, paradossalmente, saranno gli stessi che contesteranno a Paolo Paruta la sconsiderata lode alla vita attiva che egli aveva tessuto nel proprio dialogo, e che nessuna revisione in punta di fioretto avrebbe mai potuto cancellare dalla *Perfettione della vita politica*.

Bibliografia

- Benzoni, G. (1997). «Comportamenti e problemi di comportamento nella Venezia di Giovanni Grimani». Favaretto, I.; Ravagnan, G.L. (a cura di), *Lo statuario pubblico della Serenissima. Due secoli di collezionismo di antichità 1596-1797*. Cittadella: Biblos, 17-37.
- Benzoni, G.; Zanato, T. (1982). *Storici e politici veneti del Cinquecento e del Seicento*. Milano; Napoli: Ricciardi.
- Bonora, E. (2006). «The Heresy of a Venetian Prelate. Archbishop Filippo Mocenigo». Delph, R.K. et al. (eds), *Heresy, Culture and Religion in Early Modern Italy: Context and Contestation*. Kirksville: Truman State University Press, 211-29.
- Bonora, E. (2007). *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa post-riodrentina*. Roma-Bari: Laterza.
- Bonora, E. (2010). «Mocenigo, Filippo». Prosperi, A. (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. 2. Pisa: Edizioni della Normale, 1053.
- Bruger, E.C. (2017). *The Indissolubility of Marriage and the Council of Trent*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Candela, G. (1999). «Uno stato etico della Controriforma». *Casistiche ideologiche tra politica e letteratura*. New York: Lang, 15-44.
- Caravale, G. (2003). *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*. Firenze: Olschki.
- Contarini, G.P. (1572). *Historia delle cose successe dal principio della guerra mosca da Selim ottimano a' Veneziani*. Venezia: Francesco Rampazetto.
- Frajese, V. (2006). *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*. Brescia: Morcelliana.
- Giani, M. (2014). «Il ruolo e il fine delle membra della repubblica nel pensiero politico di Paolo Paruta». Fournel, J.-L. et al. (éds), *Catégories et mots de la politique à la Renaissance italienne. Categorie e termini della politica nel Rinascimento italiano*. Bruxelles; Wien: Peter Lang, 87-102.
- Giani, M. (2016). «Paolo Paruta (1540-1598): Un lessico al crocevia». Librandi, R.; Piro, R. (a cura di), *L'italiano della politica e la politica per l'italiano = Atti del XI Convegno ASLI Associazione per la Storia della Lingua Italiana* (Napoli, 20-22 novembre 2014). Firenze: Franco Cesati, 191-203.
- Giani, M. (2017). «La Repubblica di Venezia e l'assedio di Malta. Una causa veneziana fra Paolo Paruta e Angelo Dolfin (1565)». *Studi Veneziani*, 75, 223-314.
- Giani, M. (2018). «La scrittura espurgatoria romana sulla *Perfettione della vita politica* di Paolo Paruta». *Studi Veneziani*, 78, 53-111.

- Giani, M. (2020). «La concezione della nobiltà ne *Il Forno* di Torquato Tasso e nella *Perfettione* di Paolo Paruta». Campana, A.; Giunta, F. (a cura di), *Natura Società Letteratura = Atti del XXII Congresso dell'ADI. Associazione degli Italianisti* (Bologna, 13-15 settembre 2018). Roma: Adi editore, 1-12.
- Grivaud, G. (2012). «Le chantier insolite des murs vénitiens de Nicosie (1567-1570)». Pileidou, D.; Alfa, E. (éds), *Οχυρωμένες Πόλεις: Παρελθόν, Παρών και Μέλλον*. Nicosia: Bank of Cyprus Cultural Foundation, 191-207.
- Langdale, A. (2010). «At the Edge of Empire: Venetian Architecture in Famagusta, Cyprus». *Viator*, 41, 155-98.
- Logan, O. (1980). *Venezia. Cultura e società 1470-1790*. Roma: Il Veltro.
- Miller, P.N. (2000). *Peiresc's Europe: Learning and Virtue in the Seventeenth Century*. New Haven; London: Yale University Press.
- Monzani, Cirillo (a cura di) (1852). *Paolo Paruta: Opere Politiche*. Firenze: Le Monnier.
- Moretti, L. (2015). «Daniele Barbaro: la vita e i libri». Marcon, S.; Moretti, L. (a cura di), *Daniele Barbaro. 1514-70. Letteratura, scienza e arti nella Venezia del Rinascimento*. Crocetta del Montello: Antiga Edizioni, 15-31.
- Nuccio, O. (1992). *Il pensiero economico italiano*. Vol. 2, *Le fonti: 1450-1750: dall'umanesimo economico all'economia galileiana*. Sassari: Gallizzi.
- Paladini, A. (2006). *La scienza animastica di Marco Antonio Genua*. Galatina: Congedo.
- Raines, D. (2006). *L'invention du mythe aristocratique. L'image de soi du patriarcat vénitien au temps de la Sérénissime*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Roncato, R. (2013). «Un regno finisce, la dinastia continua: 'Magnifica Madonna Chaterina Cornaro', l'altra Caterina». Skoufari, E. (a cura di), *La Serenissima a Cipro: incontri di culture nel Cinquecento*. Roma: Viella, 153-69.
- Sereno, B. (1845). *Commentari della guerra di Cipro e della Lega dei principi cristiani contro il Turco*. Montecassino: Tipi di Monte Cassino.
- Skoufari, E. (2011). *Cipro veneziana (1453-1571)*. Roma: Viella.
- Skoufari, E. (2012). «L'Arcivescovo Filippo Mocenigo e l'applicazione della Riforma tridentina a Cipro». Arbel, B. et al. (eds), *Cyprus and the Renaissance*. Turnhout: Brepols, 205-30.
- Vozza, V. (2014). «Filippo Mocenigo da Nicosia ai Colli Euganei». *Padova e il suo territorio*, 171, 37-41.
- Zeno, A. (a cura di) (1718). *Degl'istorici delle cose veneziane, i quali hanno scritto per pubblico decreto*. Venezia: Lovisa.