

Avvertenza

Questo documento è la versione post-print dell'articolo di Guglielmo Barucci, «*Questi fia del tuo sangue*» (GL X). *La profezia per Solimano: una sconfitta tra storia e destino*, apparso alle pp. 22-35 del numero XLV, 1, 174/2917, della rivista "Critica letteraria".

Il documento contiene la versione digitale definitiva del contributo accettata dall'editore, che integra i risultati del processo di referaggio e della revisione finale degli autori ma non presenta loghi o marchi dell'editore stesso.

Libero da copyright, il documento è reso disponibile in open access su IRIS-AIR, l'Archivio Istituzionale della Ricerca dell'Università degli Studi di Milano.

Il testo è del tutto conforme a quello che si legge nella rivista, compresi i cambi di pagina (anche per le note). Si potrà, dunque, fare riferimento a questo documento, nonché citare da esso, senza incorrere in incongruenze rispetto alla versione dell'editore.

Citazione:

Guglielmo Barucci, «*Questi fia del tuo sangue*» (GL X). *La profezia per Solimano: una sconfitta tra storia e destino*, in «Critica letteraria», XLV, 1, 174/2017, pp. 22-35

Digital Object Identifier (DOI):

10.1400/249997

Si segnala che si è intervenuti a correggere i sottostanti tre refusi.

p. 33: ad esempi > ad esempio

p. 34: un [] al quale > un [...] al quale

p. 35, n. 58: punto di vista quantitativo > punto di vista quantitativo

**«Questi fia del tuo sangue» (GL X).
La profezia per Solimano: una sconfitta tra storia e destino**

Abstract

La profezia di Ismeno a Solimano nel canto X della *Liberata* si colloca per certi versi nel filone epico dei vaticinii sulla discendenza dell'eroe. Già il fatto che, però, Solimano sia invece il grande antagonista dei crociati rende la profezia anomala. L'episodio è inoltre al centro di un'architettura di rimandi e opposizioni, che cambia sensibilmente nella parabola dalle fasi più antiche della *Liberata* alla *Conquistata*. Tali variazioni illuminano il mutare della fisionomia e del ruolo di Solimano, nonché delle diverse concezioni del poema stesso.

The Ismeno's prophecy to Solimano in the tenth canto X of *Jerusalem Delivered* may be situated within the epic tradition of the vaticinations of the hero's descendants. However, the fact that Solimano is the great antagonist of the crusaders makes the prophecy anomalous. Furthermore, the episode appears at the centre of a network of references and oppositions that alters substantially from the most remote phases of *Jerusalem Delivered* all the way to *Jerusalem Conquered*. These variations shed light on the changing character and role of Solimano, as well as the diverse conceptions of the poem itself.

[21] Che il canto X della *Liberata* sia «più tosto metà del quanto che della favola», come puntualizzava già il Tasso nella lettera al Gonzaga del 27 aprile 1575, è cosa nota¹. Ancora troppe difficoltà si devono assommare sui crociati (ossia, all'altezza della composizione della lettera, la ferita di Goffredo; la sortita di Argante e Solimano; l'incidente alla torre e la sua successiva distruzione; gli scacchi personali nella selva di Saron; la siccità), e ancora troppo lontano – ricordava lo stesso Tasso – è il crinale del tredicesimo canto, allorché si avvia un «novello ordin di cose» con la pioggia divina a cui segue, nel canto successivo, l'apparizione in sogno di Ugone a Goffredo che porterà al ritorno di Rinaldo.

[22] Eppure anche il «quanto» vuole la sua parte. Anche il canto X fu infatti un sofferto palinsesto per quanto riguarda la distribuzione della materia e un perno instabile di dubbi e riscritture sedimentati nelle *Lettere poetiche*: in particolare, nello stadio più arcaico attestato del poema, il Barberiniano latino 4052 (Br₁), era proprio nel canto X che aveva luogo il sogno di Goffredo². La «metà del quanto», quindi, vedeva l'inizio del lento prevalere cristiano, così creando un'evidente struttura a dittico in cui la seconda metà dell'opera sarebbe stata un progressivo e inarrestabile avvicinamento all'espugnazione della Città Santa, tant'è che il canto era chiuso dal verso «Quel dì rivolse ad espugnar le mura»³, di evidente simbolicità strutturale. Tale rigida dicotomia poneva però serie implicazioni critiche, perché così si avviava il ritorno di Rinaldo prima di un ulteriore peggioramento della situazione dei crociati («innanzi al bisogno», secondo l'espressione tassiana), compromettendo di conseguenza l'essenzialità del ruolo del giovane eroe. Se la dislocazione del sogno al canto XIV⁴ disequilibra dunque la struttura dell'opera, resta comunque traccia nella Vulgata di un canto X pensato come fulcro narrativo. L'intera macrosequenza IX-X, che vede l'ingresso in scena di Solimano, si apre infatti con una biografia del re di Nicea, esito di progressive riscritture attestate nella lettera al Gonzaga del 15 aprile 1575 (peraltro non tutte realizzate) e nate con l'intento di «unire l'azione maggiormente in quanto alla

¹ T. TASSO, *Lettere poetiche*, a cura di C. MOLINARI, Milano / Parma, Fondazione Pietro Bembo / Guanda, 2008, VI, 2-3. (D'ora in poi LP)

² Il sogno era costituito da dieci ottave, di cui due preservate, collocate dopo la 78. Cfr. E. SCOTTI, *I testimoni Br1, Mg ed M1 della «Gerusalemme Liberata»*, «Studi tassiani», XXXIX (1991), pp. 7-44.

³ Si veda la *Bibliografia dei manoscritti* in T. TASSO, *Gerusalemme liberata: poema eroico*, ed. critica [...] a cura di A. SOLERTI, Firenze, Barbera, 1895-1896, I, p. 124. Cfr. anche LP XIV, 12.

⁴ LP XV, 11.

parte ch'appartiene a i saracini e ridurre i lor progressi ad un capo»⁵. Coerentemente con questa centralizzazione delle forze musulmane, è nel X che si ha l'ingresso di Solimano in città, la quale così non solo acquista il suo più formidabile difensore, ma anche vede raccolta nelle sue mura l'intera costellazione degli eroi pagani (Emireno a parte, va da sé, nel rispetto della storia). L'esplicitazione della deviazione di Solimano, non più volto «di Gaza antica a gli arenosi lidi» ma verso Gerusalemme, segna inoltre l'inizio della fine delle dispersioni spaziali e l'impor[23]si della città assediata come unico polo di attrazione⁶. Così è la presenza in Gerusalemme del negativo di Rinaldo ad agire da innesco per il ritorno del giovane eroe, in un movimento centripeto di vettori che proprio l'originaria collocazione del sogno di Goffredo rendeva ancora più evidente negli strati più antichi della *Liberata*.

La centralità strutturale del canto X, ancora riconoscibile nella Vulgata, è inoltre rafforzata da un elemento la cui singolarità richiede forse qualche ulteriore riflessione. Allorché sul carro di Ismeno si avvia alla città⁷, Solimano interroga il mago su «le cose remote anco e lontane» e sul destino («riposo» o «ruina») fissato in cielo per l'Asia⁸. Occasione perché Ismeno enunci una brevissima profezia di circa un'ottava e mezza sull'avvento del Saladino e il suo impatto sulla Terrasanta⁹.

Ma pur dirò, perché piacer ti debbia,
ciò che oscuro vegg'io quasi per nebbia.

Veggio, o parmi vedere, anzi che lustr
molti rivolga il gran pianeta eterno,
uom che l'Asia ornerà co' fatti illustri,
e del fecondo Egitto avrà il governo.
Taccio i pregi de l'ozio e l'arti industri,
mille virtù che non ben tutte io scerno;
basti sol questo a te, che da lui scosse
non pur saranno le cristiane posse,

ma insin dal fondo suo l'imperio ingiusto
svelto sarà ne l'ultime contese,
e le afflitte reliquie entro uno angusto
[24] giro sospinte e sol dal mar difese.
Questi fia del tuo sangue. [...]

(GL X 21-23)

Richiesta e profezia, è da rimarcare, non hanno alcuna funzione narrativa. Certo, sono l'occasione per introdurre nel poema – peraltro per via assai allusiva – una figura che godeva di fortuna letteraria propria già nei grandi capolavori della nostra tradizione; e forse l'interrogativo di

⁵ LP V, 18. Che il canto IX segni l'ingresso «nel vivo delle “materie non oziose”, ovvero nel cuore della guerra per la liberazione di Gerusalemme» è stato osservato, ad esempio, da R. GIGLIUCCI, *Canto IX*, in *Lettura della «Gerusalemme liberata»*, a cura di F. TOMASI, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, pp. 209-241: 214.

⁶ Nello stesso canto si ha infatti il ritorno dei cinquanta erranti che seguirono Armida; significativo è che la loro identità è svelata solo successivamente all'ingresso in città del sultano turco.

⁷ Episodio complessivamente poco felice, peraltro, secondo G. GETTO, *La tragedia di Solimano*, in ID., *Nel mondo della Gerusalemme*, Firenze, Vallecchi, 1968, 87-128: 108.

⁸ T. TASSO, *Gerusalemme liberata*, a cura di F. TOMASI, Milano, Rizzoli, 2009, X 18 (d'ora in poi GL).

⁹ La profezia, a conferma della poca attenzione che le è stata dedicata, non è peraltro menzionata nel sunto del poema presentato a Orazio Capponi nel 1576 («Si narra come Solimano sia condotto da Ismeno mago per via secreta nella città – di Gerusalemme – e come, giungendo improvvisamente nel consiglio, interrompa i parlamenti di pace e di tregua»), né trova spazio negli argomenti e nelle allegorie raccolti nel paratesto della *Gerusalemme liberata: poema eroico*, ed. critica [...] a cura di A. SOLERTI, cit., II, pp. 366-367.

Solimano vale a veicolare la «pensosità [...] dell'anima inutilmente desiderosa di certezza [...] pur nella malinconica coscienza dei mali e del dolore»¹⁰; così senz'altro l'episodio rafforza l'immagine di un Solimano totalmente e vendicativamente proiettato nell'attesa di un futuro risarcitorio anche oltre la propria vita¹¹ – anzi, il preannuncio del futuro liberatore di Gerusalemme costituisce, per trasposizione, l'inveramento delle continue minacce del Soldano di tornare a infuriare contro i Cristiani anche dopo morto («Risorgerò nemico ognor più crudo, / cenere anco sepolto e spirito ignudo»¹²). E probabilmente alla domanda stessa di Solimano deve essere attribuita importanza autonoma e pari alla risposta, se si considera che il pagano – volendo conoscere il futuro e dunque avanzando pretese su ciò che dovrebbe essere di sola pertinenza divina – dà prova di una *curiositas*, se non *libido sciendi*, tradizionalmente e duramente condannata dal pensiero cristiano; il contrasto è evidente quando si consideri che ogni conoscenza del futuro è invece impartita ai crociati dall'intervento divino, o dei suoi intermediari, senza alcuna sollecitazione umana. Se già tutti questi elementi danno senso proprio alla profezia, sono però da rimarcare al contempo almeno due elementi che rendono, come osservato da Russo, «sorprendente» la profezia¹³.

In primo luogo assistiamo – sia pure con una modalità singolare su cui si tornerà più avanti – non a un generico vaticinio, ma alla profezia sulla discendenza di un personaggio; un elemento proprio alla poesia narrativa, e che ha il suo archetipo ovviamente nel catalogo sui membri della gens Julia discesa da Enea nel sesto libro del poema virgiliano[25]no, e poi passata al romanzo e alla tradizione volgare, in *primis* il *Furioso* e la stessa *Liberata*. L'episodio virgiliano era di per sé sufficiente a legittimare ogni riuso futuro, ma qualche attenzione si trova, nella critica rinascimentale, anche a livello teorico. Tale elemento è ad esempio menzionato tra gli accorgimenti per restare nel «giusto termine» della misura secondo il *Discorso intorno al comporre dei romanzi* di Giraldo Cinzio («fare predire alcune cose da indovini, farne dipingere alcune altre, alcune altre farne narrare») e così nel *Breve discorso intorno alla narrazione poetica* del Verdizzotti, in cui *ekphrasis* e profezia vengono indicate come narrazione «quasi obliqua»¹⁴. Fondamentale però è che tali profezie riguardano sempre e unicamente il personaggio positivo per eccellenza, che sia Enea, Bradamante, Girone, l'Ercole giraldiano o lo stesso Rinaldo; o, per dirla meglio con l'Ariosto, riguardano, in virtù de «i donati palazzi e le gran ville / dai discendenti lor», i capostipiti più o meno fittizi dei committenti. In un certo senso, inoltre, proprio la profezia sulla discendenza è il *signum* nobilitante dell'eroe, il codice facilmente decifrabile dell'eccellenza, nonché una delle componenti del percorso di crescita e consapevolezza del protagonista.

Che dunque il glorioso destino della discendenza (sia pure limitato a un unico individuo) sia profetizzato al nemico più feroce e più dominato dalle forze demoniache – e ovviamente senza che vi sia riconoscibile alcuna necessità encomiastica – è un elemento indubbiamente straniante; l'eccezionalità di tale tributo è accentuata dal fatto che il decimo canto della *Liberata* si chiude sulla cosiddetta “profezia dell'aquila” di Pietro l'Eremita sulla discendenza di Rinaldo («De' figli i figli, e chi verrà da quelli»¹⁵) che saprà farsi protettrice della Chiesa e della Fede. Nel cuore del poema, dunque, si crea un dittico di profezie dalla marcata forza oppositiva, reso più evidente non solo dalla compresenza di tema politico-militare e virtù individuali, ma anche da alcuni elementi formali,

¹⁰ G. GETTO, *La tragedia di Solimano*, cit., p. 109.

¹¹ *Ivi*, p. 97.

¹² *GL IX* 99, 7-8. La connessione tra il passo e la profezia è istituita, sia pure con altra prospettiva, anche da F. PIGNATTI, *Le morti di Argante e di Solimano: indagini intertestuali sulla Liberata*, in *Sylva*. Studi in onore di Nino Borsellino, a cura di G. PATRIZI, Roma, Bulzoni, 2002, I, pp. 307-333: 309.

¹³ E. RUSSO, *Guida alla lettura della «Gerusalemme liberata» di Tasso*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 100.

¹⁴ Rispettivamente in G.B. GIRALDI CINZIO, *Discorso intorno al comporre dei romanzi* in *Scritti critici*, a cura di C. GUERRIERI CROCCETTI, Milano, Marzorati, 1973, pp. 45-167: 56 e G.M. VERDIZZOTTI, *Breve discorso intorno alla narrazione poetica*, in *Trattati di poetica e di retorica del '500*, a cura di B. WEINBERG, IV, pp. 5-13. Si veda ad esempio Z. ROZSNYÓI, *Dopo Ariosto. Tecniche narrative e discorsive nei poemi ariosteschi*, Ravenna, Longo, 2000, pp. 68-72. Purtroppo incentrato sulle profezie religiose sui viaggi e l'espansione della fede è A. CERBO, *Forme di poesia profetica tra Cinquecento e Seicento*, «Bruniana & Campanelliana», XI (2005), n. 2, pp. 451-467.

¹⁵ *GL X* 76, 1.

quali la misura circoscritta (13 versi per Solimano e 14 per Rinaldo), le formule introduttive, che sono una l'opposizione dell'altra («oscuro vegg'io» per la prima e «chiaro vegg'io» per la seconda), e un assai affine sintagma usato per indicare il potere antagonista («imperio ingiusto» per il Saladino¹⁶ e «Cesari ingiusti» per gli Este¹⁷). Le implicazioni strutturali, e ideologiche, della profezia di Ismeno arrivano però a coinvolgere un ulteriore personaggio: nel sogno di Goffredo del canto XIV Ugone profetizza non solo la morte del capitano e la nascita del Regno di Gerusalemme, ma anche – e sono le ultime parole prima di sparire «come fumo leve / al vento» – che lui e Rinaldo saranno uniti nella discendenza: «sarà il tuo sangue al suo commisto, e deve / pro genie uscirne gloriosa e chiara» (XIV 19, 3-4), peraltro con significativo ritorno del termine «sangue».

Anzi, probabilmente legate al vaticinio della discendenza comune, erano originariamente previste qui «le lodi della casa da Este»¹⁸ (poi spostate al XVII), con l'effetto che sarebbe stato rafforzato il nesso dinastico tra i due cristiani; ma anche – ricordando che originariamente il sogno era previsto proprio nello stesso canto X – con l'effetto di far affiorare una sinopia in cui ancora maggior rilevanza ha per contrasto la profezia sul Saladino. Non a caso, quasi a suggello della polarizzazione tra il comandante pagano e la coppia di condottieri cristiani, Ugone introduce la profezia sulla discendenza comune ai due con una formula («E chiuderò il mio dir con una breve / conclusion, che so che a te fia cara») che si contrappone e richiama quella usata da Ismeno per Solimano («Ma pur dirò, perché piacer ti debbia »)¹⁹. È da osservare peraltro che nella *Conquistata* la profezia dell'apostata non si chiuderà più con «Questi fia del tuo sangue» ma con «questo [l'«angusto cerchio» in cui le forze cristiane saranno risospinte] i tuoi lor torranno»²⁰. La focalizzazione viene dunque a essere sulla perdita degli ultimi territori, e non più sul discendente destinato a rispingere i Cristiani in tale condizione; soprattutto, inoltre, il pregnante «tuo sangue» (che serrava il nesso Solimano-Saladino ma anche, come visto, permetteva la contrapposizione con Rinaldo e Goffredo) cede a un più generico «tuoi», così attenuando la dimensione personale (e così anche mettendo in secondo piano quella parentela che era schietta invenzione tassiana ma dava ulteriore risalto alla figura del Soldano).

[27] Solimano, proprio attraverso questo sistema di profezie, assume così a vero protagonista di un contro-poema infernale, la cui ultima emersione può essere considerata lo sguardo che, nell'ultimo canto, questo eroe oscuro sospinge dalla torre di David sul groviglio convulso della sofferenza umana:

salse in cima a la torre ad un balcone
 e mirò, benché lunge, il fer Soldano;
 mirò, quasi in teatro od in agone,
 l'aspra tragedia de lo stato umano:
 i vari assalti e 'l fero orror di morte,
 e i gran giochi del caso e de la sorte.

(GL XX 73, 3-8)²¹

Questo embrione di *teichoscopia* – estremo tassello della macrostruttura della verticalità – si contrappone in primo luogo allo sguardo divino che, all'inizio del poema, aveva avviato la

¹⁶ GL X 23, 1.

¹⁷ GL X 76, 3.

¹⁸ LP XXXVI 4.

¹⁹ Rispettivamente GL XIV 19, 1 e GL X 21, 7.

²⁰ T. TASSO, *Gerusalemme Conquistata*, a cura di L. BONFIGLI, Bari, Laterza, 1934, XI 34, 5. (D'ora in poi GC)

²¹ Il passo sarà significativamente cancellato nella *Conquistata*, in cui Solimano (peraltro connotato negativamente: «Gran ministro pareo del cieco Inferno», XXIV 64) muore combattendo con l'esercito egiziano dopo avere abbandonando la città, così a mio vedere perdendo buona parte del proprio ruolo di simbolo dell'anti-Gerusalemme e dei suoi valori. Qualche dubbio nutro sull'analogia tra lo sguardo di Solimano e quello di Turno in *Aen.* XII 665-680, presupposta da F. PIGNATTI, *Le morti di Argante e di Solimano*, cit., p. 327.

macchina narrativa.²² L'antitesi non è data solo dalla verticalità dello sguardo, ma anche dall'esplicita distanza rispetto all'osservato («quanto è da le stelle al basso inferno, / tanto è più in su de la stellata sfera»²³ per lo sguardo divino, e forse contribuisce al contrasto anche il ritornare in entrambi i passi di *lunge*, sia pure con senso diverso). Soprattutto l'antitesi è data dalla forte anadiplosi *mirò ... mirò* («mirò ciò ch'in sé il mondo aduna. // Mirò tutte le cose» per il dio cristiano²⁴) e in generale dall'insistenza sul «vedere». Due sguardi che abbracciano tutto l'esistente: Solimano nel ristretto spazio, in sé autosufficiente, di un metaforico palcoscenico²⁵, e la [28] divinità nel reale del cosmo; ma anche il Dio che guarda nel segno dell'unità che gli è propria («in un sol punto e in una / vista» e «il mondo aduna»²⁶, con rima leonina *una : aduna* quanto mai significativa), e il pagano che può contemplare solo una varietà molteplice e disordinata («i vari assalti» e «i gran giochi»); lo sguardo del «Re del mondo» che è già in sé operativo e provvidenziale²⁷, e quello dell'uomo che può essere solo contemplativo e stupefatto; e, infine, il primo che apre il poema e il secondo che sancisce il fallimento di ogni resistenza e dunque la conclusione del contro-poema.

Lo sguardo di Solimano dalla torre di David, per di più, è in evidente antitesi con quello che Goffredo, nel sogno del già considerato canto XIV, è invitato da Ugone a rivolgere al «globo ultimo» della terra²⁸. Il sogno di Goffredo, però, è un momento di comunicazione con il divino, come dimostra la sua costruzione sulla matrice dell'*oraculum* secondo l'oneirocritica di Macrobio: risulta così ancora più marcata la contrapposizione tra la proiezione ultraterrena di Goffredo e quella tragicamente umana di Solimano, perduto, alla fine della sua vita, nelle «nude solitudini» terrene indicate da Ugone. E ovviamente, il fascino del passo tassiano è dato anche dall'ambiguità, destinata a rimanere irrisolta, se si tratti di focalizzazione interna nel personaggio pagano (poiché tale la vita può apparire solo a un non cristiano), o se questi, pur nel breve giro di pochi versi, assurga – come una verità che repentina prorompe per essere subito negata – a portavoce dell'autore e dunque a osservatore del destino comune.

Peraltro, la «tragedia» a cui assiste Solimano dalla torre è tale anche in senso tecnico, come vana lotta soccombente dell'uomo contro «caso» e «sorte», ferrigni motori della vicenda umana ed estranei all'ottica unificatrice divina²⁹. Non a caso, la bellissima immagine del[29]la Fortuna che, alla morte di Solimano, «ferma i giri» militando definitivamente dalla parte dei crociati³⁰ non significa solo che non più dubbie sono le sorti della guerra, ma pare quasi simboleggiare la morte di colui che è stato portatore della dimensione caoticamente e instabilmente terrena. Lo sguardo di Solimano dalla torre, dunque, costituisce per certi versi l'emblema di uno sguardo umano, su una realtà interamente umana, con i limiti dell'umano. Quella di Solimano è dunque la prospettiva ottica del mondo terreno, nella sua sofferenza, nella sua attonita incomprendimento della violenza insensata

²² L'osservazione è già in U. LEO, *Torquato Tasso. Studien zu Vorgeschichte des Sezentismus*, Bern, Francke Verlag, 1951, pp. 144-146 e A. MARTINELLI, *La demiurgia della scrittura poetica. Gerusalemme liberata*, Firenze, Olschki, 1983, pp. 39-40. Così ancora in F. PIGNATTI, *Le morti di Argante e di Solimano*, cit., p. 330, però con prospettiva diversa, collocando Solimano in una «luce provvidenziale di superiore coscienza», in contrapposizione alla sua reazione proprio alla profezia di Ismeno.

²³ *GL I* 7, 5-6.

²⁴ *GL I* 7, 8 e 8, 1.

²⁵ Sulla metaforicità teatrale, cfr. G. SCIANATICO, *L'arme pietose. Studio sulla Gerusalemme liberata*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 57-58.

²⁶ *GL I* 7, 7-8.

²⁷ Una «funzione [...] generativa», per G. BALDASSARRI, *Il sonno di Zeus. Sperimentazione narrativa del poema rinascimentale e tradizione omerica*, Roma, Bulzoni, 1982, p. 88.

²⁸ F. Tomasi, nel suo commento *ad locum*, osserva: «priva della luce della grazia divina, questa prospettiva aerea di Solimano ricorda nella sostanza quella di Goffredo a XIV, 10-11»; cfr. T. TASSO, *Gerusalemme liberata*, a cura di F. TOMASI, Milano, Rizzoli, 2009, p. 1254.

²⁹ Con efficace immagine Russo parla di un «corpo a corpo con la miscela nefasta di sorte e destino»; cfr. E. RUSSO, *Canto X*, in *Lettura della «Gerusalemme liberata»*, a cura di F. TOMASI, cit., pp. 243-268: 246; ed è da ricordare che è il destino a portarlo ad affidarsi ad Aletto, a schiacciarlo nella sconfitta, ma anche a volere che siano i suoi successori a riconquistare Gerusalemme.

³⁰ *GL XX* 108, 5-8.

della storia. Davvero simbolica è la contrapposizione allora tra l'immediatamente successivo «convien ch'oggi si vinca o che si mora»³¹ di Solimano, quando si riscuote e si avvia alla morte, con l'auspicio di Svenno, figura martirologica del campo cristiano, strutturato anch'esso su un unico verso: «corona o di martirio o di vittoria!»³². La sconfitta, che per Svenno è martirio, per Solimano è invece solo una morte interamente terrena e senza senso³³.

Si accennava però precedentemente a un secondo elemento che rende sorprendente la profezia del Saladino. La menzione delle «scosse [...] cristiane posse» e del loro regno sradicato e risospinto «entro uno angusto / giro» lungo la fascia costiera costituisce una sorta di compendio estremo della *reconquista* musulmana della Terra santa per mano del Saladino³⁴. Conseguenza di tutto ciò è che alla esatta «metà [30] del quanto» del poema si iscrive la perdita definitiva di Gerusalemme da parte delle forze cristiane, e il fallimento sui tempi lunghi (dalla battaglia di Hattin alla contemporaneità del Tasso) di quella crociata che è argomento storico del poema. Certo il controllo musulmano su Gerusalemme (né ovviamente era ignoto a qualsivoglia lettore) era ricordato nel proemio, con l'auspicio che il duca Alfonso si facesse emulo di Goffredo per «ritòr la grande ingiusta preda»³⁵; cose diverse sono però la menzione della sconfitta nello spazio encomiastico della dedica (e in forma allusiva) e l'esplicito riferimento ad essa all'interno della dimensione narrativa, e in posizione così strutturalmente centrale. E ciò tanto più che la futura perdita di Gerusalemme costituisce, a ben vedere, il trionfo di quelle forze demoniache che, durante il concilio infernale, si erano riproposte di impedire che «forza ognor maggiore / il suo [di Dio] popol fedele in Asia prenda» e che «Giudea soggioghi»³⁶. Insomma, in un certo senso proprio nel centro dell'opera si deposita una sorta di «perturbante», il rimosso della sconfitta militare e dell'inquietante crisi religiosa contemporanea, la cui ombra si estende all'intera opera come un cupo controcanto.

Il ruolo centrale, strutturalmente e ideologicamente, della profezia nella *Liberata* è dimostrato per antitesi dal fatto che nell'espansione della *Conquistata* l'episodio cadrà nell'XI canto, in anticipo rispetto al fulcro gravitazionale del poema riformato (che è, naturalmente, il XII³⁷); tale marginalizzazione sarà ulteriormente accentuata anche dalla soppressione della profezia dell'aquila che le faceva da contraltare e in cui si rispecchiava, così scardinando il sistema di opposti destini e interventi soprannaturali che erano la matrice del canto X. La profezia della caduta di Gerusalemme, peraltro, sarà in realtà enfatizzata nella *Conquistata*, allorché nel libro XX, durante il sogno «paradisiaco» di Goffredo modellato sul *Somnium Scipionis* e sul poema dantesco, viene anticipata al comandante crociato non solo la caduta di Gerusalemme, ma anche quella, forse ancor più traumatica per l'Occidente, di Costantinopoli:

Di novo il sol con vergognosa fronte

³¹ GL XX 74, 8.

³² GL VIII 15, 2.

³³ Si ricordi che nella *Conquistata*, con la morte di Solimano fuori dalla città modellata su quella del Mezenzio virgiliano, viene anche cassato lo sguardo dalla torre, così cancellando uno di quegli elementi che contribuivano all'«ambiguità» dell'ultimo canto che era «una vera e propria insidia al trionfo»; cfr. S. VERDINO, *Canto XX*, in *Lettura della «Gerusalemme liberata»*, a cura di F. TOMASI, cit., pp. 499-519: 508.

³⁴ Propendo per l'identificazione dell'«angusto giro» con i territori della Palestina in mano cristiana al termine delle campagne del Saladino; in tale prospettiva «sol dal mar difese» avrebbe il senso di «che dipendono per la difesa solo dal mare». Riconoscervi l'isola di Cipro a mio parere comporterebbe uno strano anacronismo, poiché sarebbe una situazione non riconoscibile né nell'epoca del Saladino né ormai negli anni 1575-76, quando Cipro era già perduta. Probabilmente in conseguenza di ciò è stata proposta come soluzione alla perifrasi anche Rodi, a mio giudizio però troppo lontana dal quadrante militare della Terra santa perché abbia senso una sua menzione da parte di Ismeno, ma soprattutto non in mano crociata né ai tempi del Saladino né a quelli della stesura dell'opera. Cfr. F. CHIAPPELLI, *Il conoscitore del caos. Una «vis abdita» nel linguaggio tassesco*, Roma, Bulzoni, 1981, p. 138.

³⁵ GL I 5.

³⁶ GL IV 13, 3-5.

³⁷ M.T. GIRARDI, *Tasso e la nuova «Gerusalemme»*. *Studi sulla «Conquistata» e sul «Giudicio»*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, p. 52.

mirar pareva, e con turbate ciglia
 soffrir gli oltraggi di catene e l'onte
 di Sion, mesta e nubilosa figlia;
 [31] e 'n Acra alzarsi e ne l'opposto monte,
 non più la croce del Signor vermiglia;
 ma de l'Egitto la superba insegna,
 e 'l trofeo di Satàn, ch'è sciolto e regna.
 (GC XX 88)

L'intero episodio (anche per il montaggio sul modello dell'*Apocalisse* ma in parte forse anche sulle descrizioni evangeliche del lutto dell'universo per la morte di Cristo) è da ricondursi però alla *vanitas vanitatis* che caratterizza tutto il sogno – nella contrapposizione tra la Gerusalemme Celeste e quella Terrestre, condannata alla corruzione e all'instabilità – e più in generale all'inarrestabile inabissarsi delle fragili costruzioni umane. La sconfitta terrena viene così a porsi, ed è in tale ottica che deve essere interpretata, nella «prospettiva dell'eternità» e «nel contesto di una grandiosa visione della storia dell'umanità e del regno celeste»³⁸; il preannuncio della sconfitta crociata non a caso questa volta non è demandato al mago Ismeno, che «i suoi demon ne gli empì uffici impiega / pur come servi»³⁹, ma a un intervento divino, che ne disinnesci ogni possibile dimensione eversiva. La disfatta dei crociati e la perdita della Terra santa sono così ridimensionate da un lato dalla rassegna delle casate europee, e in primo luogo degli Asburgo con la loro missione salvifica, dall'altra dallo sguardo di Goffredo sulla piccolezza della terra che riconduce gli eventi mondani alla loro vera non-significanza⁴⁰.

La profezia ha però un ulteriore effetto collaterale; Solimano apprende infatti per via indiretta la caduta immediata di Gerusalemme e di conseguenza la propria personale, e ulteriore, sconfitta nel tentativo di proteggerla dagli assalti dei nemici⁴¹. Che la Città Santa passerà in mani crociate non è naturalmente esplicitato; il riferimento alle forze cristiane «scosse» e a un dominio “franco” risospinto in pochi fragili capisaldi non può però presupporre una situazione cristallizzata all'*hic et nunc* del vaticinio, ma implica un «imperio» cristiano ulteriormente espanso, e dunque la caduta della città. D'altronde vale la [32] pena di osservare che la lezione della *Conquistata* sostituisce il generico «l'imperio ingiusto / svelto sarà»⁴² con il puntuale «il regno di Sion, a' nostri ingiusto, / svelto sarà»⁴³, rendendo evidente che il pensiero dell'autore andava al formalizzato Regno di Gerusalemme già all'altezza della *Liberata*. Lo stigma della sconfitta si accentua quando si consideri che la scorciata biografia del Saladino contenuta nella profezia costituisce il ribaltamento dell'altrettanto breve biografia del Soldano che aveva aperto il dittico dei canti IX-X.

Questi fu re de' Turchi ed in Nicea
 la sede de l'imperio aver solea,

e distendeva incontra a i greci lidi
 dal Sangario al Meandro il suo confine,
 ove albergàr già Misi e Frigi e Lidi,
 e le genti di Ponto e le bitine;
 ma poi che contra i Turchi e gli altri infidi

³⁸ M.T. GIRARDI, *Tasso e la nuova "Gerusalemme"*, cit., pp. 139 e 138.

³⁹ *GL* II 1-2.

⁴⁰ Sull'episodio si vedano anche C. GIGANTE, “*Vincer pariami più sé stessa antica*”. *La Gerusalemme conquistata nel mondo poetico di T. Tasso*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 129, e M. RESIDORI, *L'idea del poema. Studio sulla Gerusalemme Conquistata di Torquato Tasso*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004, pp. 148-153.

⁴¹ Sconfitta che si inserisce nella sua «storia individuale dominata dalla *tyche* della sconfitta», F. PIGNATTI, *Le morti di Argante e di Solimano*, cit., p. 307.

⁴² *GL* X 23, 1-2.

⁴³ *GC* XI 34, 1-2.

passàr ne l'Asia l'arme peregrine,
fur sue terre espuguate, ed ei sconfitto
ben fu due fiata in general conflitto.

(GL IX 3-4)

Certo tali ottave, come osservava già Getto, avevano la funzione connotativa di marcare la sua crisi, sociale e umana, di uomo del passato, come rivelato dalla sequenza di remoti (*fu... fur... fu*)⁴⁴, e agiscono come «memoria di una catastrofe originaria»⁴⁵, ma proprio il confronto tra le due biografie esplicita il destino di sconfitta del personaggio della *Liberata*⁴⁶. Il preannuncio di un futuro liberatore, dunque, [33] comporta anche la consapevolezza della sconfitta individuale da parte del Solimano, e l'invidioso «O lui felice» porta del resto la piena consapevolezza che non lui sarà il vittorioso; stridente, nella profezia di Ismeno, diventa il contrasto con il fallimentare vaticinio con cui il Soldano stesso aveva concluso l'esortazione ai predoni arabi nel canto IX («Oggi fia che di Cristo il regno cada, / oggi libera l'Asia, oggi voi chiari»), rinviando a un remoto futuro ciò che l'ex-re di Nicea aveva sperato di potere ottenere egli stesso⁴⁷. La cupezza implicita nella profezia, peraltro, è rafforzata dall'evidente riecheggiamento, al limite del centone, del dantesco «E detto l'ho, perché doler ti debbia»⁴⁸ nel «Ma pur dirò, perché piacer ti debbia» che esprime le ragioni del vaticinio di Ismeno. La maligna frase con cui Vanni Fucci postillava la sua profezia sulla disfatta dei Bianchi riaffiora infatti inevitabilmente alla mente del lettore, proiettando un senso doloroso di sconfitta personale (e riverberandosi anche con luce fosca sullo stesso Ismeno). A causa di tale profezia, dunque, Solimano conosce la propria sconfitta, ma anche, lui solo, quella del suo popolo e della sua città; lui solo ha piena consapevolezza del destino che incombe. Proprio tale amara ed esclusiva consapevolezza può dunque essere un ulteriore elemento di quella solitudine di cui parla Getto e che è uno dei tratti più caratterizzanti del personaggio⁴⁹. In tale dimensione, particolare senso ha la convinzione di Solimano, espressa al termine della profezia, che il futuro non potrà «dal diritto / torcere un sol suo passo»⁵⁰: prospettiva militare, strategia politica e ambizione alla riconquista hanno ormai ceduto al puro spirito della lotta e alla sanguinosa determinazione a seguire il proprio percorso di eroe tragico⁵¹.

La profezia assume infine ulteriori implicazioni se si guarda alla formula da cui è aperta: «ciò che oscuro vegg'io quasi per nebbia. // Veggio, o parmi vedere». Un enunciato che condensa quel «sapere manchevole che fruga nella probabilità, che si dichiara attraversato da alea» che è proprio di Ismeno (e che si deposita ad esempio anche in [34] «un [...] al quale / in parte è noto», X 10, 1-2, e «s'io m'appongo [...] io m'indovino», X 11, 1 e 4)⁵². La formula presenta, tuttavia, due aspetti contigui ma distinti: l'incertezza epistemica («parmi»), ma ancor più il campo metaforico del

⁴⁴ G. GETTO, *La tragedia di Solimano*, cit., p. 96.

⁴⁵ S. ZATTI, *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano*, Milano, il Saggiatore, 1983, p. 133.

⁴⁶ Sconfitta ribadita peraltro dalle parole dello stesso Argante di fronte alle speranze suscitate dall'attesa dell'arrivo dell'ex-re: «ei, che perdé il suo regno, il tuo difenda» (VI 13, 1). Peraltro la prima profezia di cui è oggetto Solimano, quella dei due eremiti del canto VIII, sembra serrare – grazie al parallelismo poliptotico – il sultano in un'inarrestabile meccanica degli eventi che porterà alla sua morte («Soliman Svenno uccise, e Solimano / dée per la spada sua restarne ucciso», VIII 36, 1-2). Da ricordare altresì che Tasso aveva anche ipotizzato di fare raccogliere i cristiani a concilio nel primo canto in un tempio in cui era dipinta la storia della crociata; unico nome menzionato è proprio quello di Solimano e nel segno della sconfitta «sian dipinti il concilio di Chiaramonte, il passaggio per terra e per mare de' cristiani, la unione fatta da loro sotto Nicea, l'espugnazione di Nicea, le rotte di Solimano, la presa d'Antiochia, la rotta de' persi, il passaggio oltre l'Eufrate» (LP XXXVII 7). È da sottolineare peraltro infine che l'ottava 4, che costituisce il nucleo della biografia del Soldano, sarà cassata nella *Conquistata*.

⁴⁷ GL IX 19, 5-6.

⁴⁸ If XXIV 151.

⁴⁹ G. GETTO, *La tragedia di Solimano*, cit., p. 98.

⁵⁰ GL IX 24, 6-7.

⁵¹ Forse da sottolineare è che nella *Conquistata* a Solimano vengono attribuite una sorella (Nicea/Erminia) e un figlio, attenuandone così la radicale solitudine umana.

⁵² E. RUSSO, *Canto X*, cit., p. 249.

confuso («oscuro», «nebbia»), quasi un vedere *in aenigmate* contrapposto al *facie ad faciem* di Pietro e, in alcuni casi, di Goffredo⁵³. Si potrebbe anzi dire che siamo di fronte a una sorta di *mise-en-abyme* della visione oscura, come suggerisce il fatto che la profezia sia pronunciata mentre Solimano e Ismeno si trovano in una condizione di invisibilità, marcata all’ottava 16 dai termini «nuvolo», «nube», «nebbia», in una sorta di correlativo oggettivo del confuso limite umano⁵⁴. Un’area semantica che torna nell’ultima grande profezia del poema, allorché nel canto XVII il mago di Ascalona, dopo l’esposizione degli antenati di Rinaldo effigiati sullo scudo secondo il modello virgiliano, rivela la grandezza della dinastia estense dell’epoca tassiana. È una conoscenza in realtà negata al mago, per il quale il futuro «troppo occulto giace / se non caliginoso e dubbio e scuro / quasi lunge, per nebbia, incerta face»⁵⁵; un’affinità semantica e tematica che conferma i limiti dell’umano nel confuso disordine in cui brancola. La metafora, nella sua dimensione insieme teologica e intellettuale, si impone peraltro con tutta la sua evidenza, nel poema riformato, con la riscrittura e l’ampliamento del discorso di Filaliteo/Mago di Ascalona a Ruperto e Araldo: l’enunciazione dell’impossibilità umana di conoscere il vero («Nol vider gli avi miei, ned io discerno / ne l’altissima nube il vero appunto: / che son fra ’l suo splendore e i lumi nostri / di diece spere i luminosi chiostrì»⁵⁶), assente nella *Liberata*, giunge infatti dopo l’innovativa ottava 35, in cui il linguaggio della Scolastica – giocato sul poliptoto di Uno («sol per unirmi a l’Un c’ha nulla parte, / ed unir può ciò che si sparge o parte»⁵⁷) – radicalizza l’opposizione di luce e ombra, vero e apparente, rispetto a quanto avviene nella *Vulgata*⁵⁸.

[35] La grande differenza tra Ismeno e il mago di Ascalona è, però, che per il primo la miopia è insanabile, come per i dannati danteschi che vedono nel futuro come «quei c’han mala luce» (è un elemento già ampiamente osservato⁵⁹), mentre al secondo è concesso di attingere al futuro grazie alla mediazione di Pietro l’Eremita; è questi infatti la fonte delle informazioni sulla discendenza di Rinaldo, poiché a lui «senza velo» le «rivelò luce divina»⁶⁰, ove è da notare la figura etimologica che rimanda alla metafora della liberazione dal *tegumentum*: una capacità propria solo a quello sguardo divino che sa «a dentro spiare / nel più segreto»⁶¹. D’altronde il richiamo alla difettività di visione dei dannati danteschi comporta di per sé una evidente connotazione negativa: il fatto che sia Farinata a enunciare natura e limiti della visione infernale (qui al netto della questione se le parole del ghibellino riguardino i soli epicurei o tutti i dannati) fa sì che l’ombra dell’aristocratico fiorentino si proietti sull’intero episodio, i cui personaggi vengono così ricondotti tra coloro che l’anima col corpo morta fanno, a ribadirne la dimensione totalmente terrena e l’incapacità di aprirsi al divino.

Nella nebbia oscura in cui si aggirano i protagonisti della *Gerusalemme Liberata*, la profezia di Ismeno aveva dischiuso uno spiraglio su un futuro totalmente umano, su una speranza di risarcimento, quale che fosse, della sconfitta individuale; dall’alto della torre di David, però, Solimano vede la fine di quella recita «full of sound and fury» che è la vita e scopre improvvisamente di non essere egli stesso altro che un «poor player that struts and frets his hour upon the stage», dopo di che è silenzio⁶². La tragedia dell’ultimo canto, tragedia di pagani e di

⁵³ Non a caso il primo vero preannuncio di Solimano è connotato dall’«aria nera» in cui si svolgono le sue azioni (VI 10, 9).

⁵⁴ Si rimanda alle osservazioni sul lessico dell’*involucrum*, in F. CHIAPPELLI, *Il conoscitore del caos*, cit., p. 140. Con angolatura un po’ diversa Russo osserva: «Persino una profezia che è già storia diviene, dalla conoscenza tassiana alle parole del mago, possibilità incerta, visione imprecisa»; cfr. E. RUSSO, *Canto X*, cit., p. 254.

⁵⁵ *GL XVII* 88, 2-4.

⁵⁶ *GC XII* 36, 5-8.

⁵⁷ *GC XII* 35, 7-8.

⁵⁸ Il passo di confronto nella *Liberata* è naturalmente a XIV 45-46. Peraltro il tema della non conoscibilità è nella *Liberata* assai meno insistito rispetto alla *Conquistata* anche solo dal punto di vista quantitativo.

⁵⁹ Ad esempio nel commento di S. FERRARI, (ora nella nuova edizione curata e riveduta da P. PAPINI, Firenze, Sansoni, 1957) e in S. MULTINEDDU, *Le fonti della Gerusalemme liberata*, Torino, Clausen, 1895, p. 111.

⁶⁰ *GL XVII* 88, 7 e 89, 1.

⁶¹ *GL I* 8, 3-4.

⁶² W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, V 5, 24-28.

cristiani, individuale e collettiva, è però già tutta condensata in quell'ambiguo vaticinio inaspettatamente incastonato al centro del poema.