

R.L.R.
Studi
II

L. d'Ascia - Erasmo e l'Umanesimo romano

Leo S.
Olschki

ISBN 88 222 3883 4



Biblioteca della Rivista
di Storia e Letteratura Religiosa

Studi

II

Luca d'Ascia

Erasmo e l'Umanesimo romano



Leo S. Olschki
Firenze



Biblioteca della Rivista
di Storia e Letteratura Religiosa

•
Studi
II

Luca d'Ascia

Erasmus e l'Umanesimo romano



Leo S. Olschki
Firenze

Volume pubblicato con il contributo del C.N.R.

ISBN 88 222 3883 4

INTRODUZIONE

«Roma non è più Roma e non possiede più dell'antica che ruderi e rovine, tracce e cicatrici dell'antica sventura». A un anno di distanza dal Sacco del 1527, queste parole potevano suonare come l'epitaffio dell'idea-forza del Quattrocento italiano, il mito della «renovatio antiquitatis». L'autore di questo epitaffio, l'«oratore batavo» Erasmo da Rotterdam, contrappone non senza ironia al «civis romanus» il «civis basiliensis». Colpita da queste frasi, la critica è stata a volte tentata di attribuire al *Ciceronianus* un significato nazionale nella cornice della storia universale. Nel dialogo contro gli imitatori di Cicerone, che l'editore Froben pubblicava a Basilea nel marzo 1528, la storiografia italiana degli anni Trenta ha visto così soprattutto un orgoglioso manifesto di indipendenza intellettuale del mondo germanico ed insieme un preannuncio della fine della Rinascita. La polemica erasmiana contro Cicerone distrugge appunto la fede «rinascimentale» nella perenne attualità storica del modello classico. Il *Ciceronianus* segnerebbe così una rottura decisiva con l'intero umanesimo e Rinascimento italiano, di cui Erasmo non avrebbe mai compreso né condiviso il vitale entusiasmo per l'antico e le audacie teoretiche.

Questa interpretazione si ritrova, nelle linee di fondo, tanto nell'intervento di Carlo Angelieri, non privo di animosità nazionalistica, quanto nelle più sfumate ricerche di Delio Cantimori. L'allievo di Gentile e di Chabod pone in sostanza l'accento sui limiti della «mediocritas» filosofica e teologica erasmiana rispetto ai bisogni della cultura italiana, negando inoltre al *Ciceronianus* qualsiasi profondo valore teorico.

Non è difficile riconoscere l'origine di questa svalutazione nel

AVVERTENZA - Questa introduzione era già stata composta quando sono venuto a conoscere i due volumi di E. RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, Nieuwkoop, De Graaf, 1989. Si tratta di uno studio prezioso per ricchezza di documentazione e chiarezza espositiva, che comunque si limita a una trattazione piuttosto rapida di temi come le polemiche sullo «stile cristiano» o il significato del ciceronianismo.

presupposto storicistico di un «Rinascimento italiano» come unità organica e in effetti autarchica nella storia dello spirito, ben poco condizionata da apporti esterni. Quasi superfluo ricordare quanto si siano modificate nel frattempo le prospettive storiografiche sul tema «Erasmus e l'Italia». Alle contrapposizioni taglienti si è sostituita una ricerca sottile di fonti ed influenze, che mette a frutto una nuova sensibilità per la complessità e varietà interna del movimento umanistico italiano. Eugenio Garin si è richiamato alle radici italiane quattrocentesche dell'ideale erasmiano di pace e «concordia» e del suo gusto letterario lucianesco-platonico: ed è, questa, una direttrice di ricerca che resta da approfondire, malgrado contributi parziali (Kristeller, Marcel, Cytowska). Il lavoro fondamentale di Silvana Seidel Menchi si è mosso piuttosto in altra direzione: ad ogni modo, esso ha ultimato la demolizione degli artificiali steccati eretti dalla storiografia fra Erasmus e l'umanesimo italiano.¹

¹ Cfr. sulla fortuna di Erasmus in Italia P. DE NOLHAC, *Erasmus en Italie. Etude sur un épisode de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1888; D. CANTIMORI, *Note su Erasmus e la vita morale e religiosa italiana del secolo XVI*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel, Braus-Reggenbach, 1936, pp. 98-112, ristampato in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975², pp. 40-59; D. CANTIMORI, *Note su Erasmus e l'Italia*, «Studi Germanici», II, 1937, ristampato in *Umanesimo...*, pp. 60-87; B. CROCE, *Erasmus e gli umanisti napoletani*, in *Gedenkschrift...*, pp. 89-97; B. CROCE, *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell'«Elogio» e dei «Colloqui» di Erasmus*, in *Aneddoti di varia filosofia e bella letteratura*, I, Bari, Laterza, 1942, pp. 327-338; C. ANGELERI, *Osservazioni critiche al «Ciceronianus» di Erasmus*, «Atene e Roma», III, VI, 1938, pp. 176-191; G. BILLANOVICH, *Fra don Teofilo Folengo e Merlin Coccia*, Napoli, Pironti, 1948; A. RENAUDET, *Erasmus et l'Italie*, Genève, Droz, 1954; G. VALLESE, *L'umanesimo del primo Cinquecento da Cristoforo Longolio al «Ciceronianus» di Erasmus*, in *Studi di Letteratura umanistica*, Napoli, Scalabrini, 1962, pp. 103-128; A. SCARPELLINI, *Fausto da Longiano traduttore di Erasmus*, «Convivium», XXX, 1962, pp. 338-342; E. MASSA, *Intorno a Erasmus: una polemica che si credeva perduta*, in *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honour of B. L. Ullman*, a cura di C. Henderson, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, II, pp. 435-454; R. BAINTON, *Erasmus e l'Italia*, «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 944-951; G. SALINARI, *L'Ariosto fra Machiavelli ed Erasmus*, Firenze, Biblioteca della «Rassegna di Cultura e Vita Scolastica», 1968; M. P. GILMORE, *Erasmus and Alberto Pio, Prince of Carpi in Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Honour of E. H. Harbison*, a cura di T. K. Rabb e J. E. Seigel, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 299-318; M. DAZZI, *Aldo Manuzio e il dialogo veneziano di Erasmus*, Vicenza, Neri Pozza, 1969; P. O. KRISTELLER, *Erasmus from an Italian Perspective*, «Renaissance Quarterly», XXIII, 1970, pp. 1-14; E. GARIN, *Erasmus e l'Umanesimo italiano*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 7-17; E. GARIN, *Echi italiani di Erasmus e di Lefebvre d'Etaples*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXIV, 1971, pp. 88-90; R. MARCEL, *Les dettes d'Erasmus envers l'Italie*, in *Actes du Congrès Erasme*, Rotterdam 27-29 octobre 1969, a cura di C. Reedijk, Amsterdam-London, North Holland Publishing Company, 1971, pp. 159-173; L. E. HALKIN, *Erasmus en Italie*, in *Colloquia Erasmania Turonensia*, Paris, Vrin, 1972, I, pp. 37-47; S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte ad Erasmus*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I, Firenze-Chicago, Sansoni, 1974, pp. 71-133; S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmus in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Rivista Storica Svizzera», XXIV, 1974, pp. 537-634; M. P. GILMORE, *Italian Reactions to Erasmusian Humanism*, in *Itinerarium Italicum*, a cura di H. Oberman e T. A. Brady, Leiden, Brill, 1975,

Se, ciò nonostante, in apertura del nostro discorso ci siamo richiamati proprio all'interpretazione «nazionale» del *Ciceronianus*, è stato per una ragione specifica. In realtà, negli anni Trenta la storiografia italiana (appoggiandosi ai fondamentali lavori ottocenteschi del De Nolhac sul viaggio italiano di Erasmus e del Sabbadini sul ciceronianismo)² ha affrontato il dialogo da un punto di vista sintetico, sia pure assai unilaterale. Al mutato atteggiamento dei decenni seguenti, però, non ha corrisposto una puntualizzazione storiografica altrettanto ambiziosa. Sul tema decisivo «Erasmus e gli umanisti italiani», o, quanto meno, «Erasmus e l'umanesimo romano» manca tuttora un modello storiografico complessivo, come era stato quello degli Anni Trenta. La bibliografia erasmiana si è nel frattempo enormemente accresciuta ed anche sul *Ciceronianus* sono apparsi importanti contributi. Tuttavia l'accusa di paganesimo rivolta da Erasmus agli umanisti romani, con tutto ciò che essa implica, resta a mio avviso un punto oscuro. L'edizione critica del *Ciceronianus* con traduzione italiana, curata nel 1965 da Mgr. Gambaro, non aiuta a chiarirlo. Dove gli autori degli anni Trenta scorgevano un Erasmus incapace di comprendere a fondo l'umanesimo italiano, il Gambaro vede da una parte la reazione esagerata di un letterato offeso, dall'altra «il conservatore nella sua modernità», un'espressione dell'ortodossia «modernistica» dell'umanista di Rotterdam.³ Il lavoro, del resto preciso e accurato, di Mgr. Gambaro non affronta il compito della sintesi fra due filoni di ricerca rimasti finora piuttosto paralleli: l'indagine sull'umanesimo romano e il ciceronianismo, da una parte, la critica erasmiana, dall'altra.

pp. 61-115; M. CYTOWSKA, *Erasmus de Rotterdam et Marsile Ficin son maître*, «Eos», LXII, 1975, pp. 165-179; M. GRENDLER-P. GRENDLER, *The Survival of Erasmus in Italy*, «Erasmus in English», VIII, 1976, pp. 2-22; E. SCARPA, *Machiavelli lettore d'Erasmus?*, «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere e arti, classe di scienze morali», CXXXIV, 1975-76, pp. 143-153; S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmus in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», IX, 1979, pp. 573-601; S. PERATA, *Un caso di influenza di Erasmus nella letteratura italiana volgare: la «Pazzia» anonima*, tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa nell'anno accademico 1980-81, relatore Prof. Floriani; C. OSSOLA, *Nei «labirinti» del «Beneficio di Cristo»*, in *Cultura e società nel Rinascimento fra riforme e manierismi*, a cura di V. Branca e C. Ossola, Firenze, Olschki, 1984, pp. 385-425; P. CHERCHI, *Giovane Bernardo Gualandi: per la fortuna d'Erasmus in Italia*, in *Studies in the Italian Renaissance in Memory of A. B. Ferruolo*, a cura di G. P. Biasin, Napoli, S.E.N., 1985, pp. 208-225; S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1987.

² R. SABBADINI, *Storia del ciceronianismo e di altre questioni letterarie dell'età della Rinascenza*, Torino, Loescher, 1885.

³ A. GAMBARO, *Introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, Il Ciceroniano o dello stile migliore*, Brescia, La Scuola, 1965, pp. XXI-XCII; l'espressione citata è a p. LXXXIII.

Non è facile caratterizzare in modo unitario l'enorme mole dei recenti studi erasmiani; con molta approssimazione si può comunque affermare che la linea dominante della ricerca dagli anni Trenta ad oggi ha inteso soprattutto elaborare l'immagine di un pensatore religioso spiritualista, ma essenzialmente ortodosso e ricostruire la sua straordinaria fortuna europea.⁴ Gli studi di Marcel Bataillon su Erasmo e la Spagna e di Margaret Mann Philipps sugli inizi della Riforma francese hanno insegnato agli storici delle generazioni successive (Margolin, Herding, Holeczek) un nuovo metodo.⁵ La personalità di Erasmo, le sue idee e, non meno, le forme specifiche in cui esse vennero comunicate, la «scrittura» erasmiana non possono esser separate dal contesto delle traduzioni e dei rifacimenti, delle prese di posizione di diversi lettori, dell'irraggiamento letterario e religioso di alcune tematiche fondamentali. L'applicazione all'Italia di questo nuovo metodo ha portato a termine la revisione (già ampiamente maturata) delle conclusioni tratte dalla storiografia negli anni Trenta.

Integrando lo studio del Renaudet, fondato prevalentemente sull'analisi dell'*Opus epistolarum* erasmiano, e i contributi parziali del Gilmore e del Grendler, Silvana Seidel Menchi ha concluso di recente con una sintesi di grande impegno un quindicennio di lavoro sulla fortuna italiana di Erasmo. La studiosa ha dimostrato come il richiamo ad Erasmo fosse perfettamente compatibile con la ripresa di una tradizione anticlericale autoctona, culminante in Machiavelli, e come proprio i ceti legati professionalmente alla cultura umanistica (maestri di scuola, giuristi, notai, cancellieri) abbiano rivestito un ruolo centrale nella ricezione di Erasmo. Sensibile interprete di quello che potremmo chiamare l'«erasmismo umanistico italiano» la Seidel (che ha utilizzato come fonti soprattutto il materiale dei processi inquisitoriali) non ha affrontato che di scorcio l'ideologia umanistica antiera-

⁴ Per la bibliografia erasmiana dell'ultimo cinquantennio cfr. J. C. MARGOLIN, *Quatorze années de bibliographie erasmienne (1936-49)*, Paris, Vrin 1969; J. C. MARGOLIN, *Douze années de bibliographie erasmienne (1950-61)*, Paris, Vrin 1963; J. C. MARGOLIN, *Douze années de bibliographie erasmienne (1950-61)*, Paris-Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 1977; J. C. MARGOLIN, *Quinze années de travaux erasmien (1970-85)*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XLVIII, 1986, pp. 585-619; *Colloque erasmien de Liege*, a cura di J. P. MASSAUT, Paris, «Les Belles Lettres»; *Erasmus und Europa*, Vorträge herausgegeben von A. BUCK (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 7), Wiesbaden, Harassowitz, 1988.

⁵ M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, Droz, 1937; *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Ciudad de Mexico-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950 (2 voll.); M. BATAILLON, *Erasmus y España*, Genève, Droz, 1987; M. MANN PHILIPPS, *Erasmus et les débuts de la Réforme française, 1517-36*, Paris, Vrin, 1934. Cfr. anche M. MANN PHILIPPS, *Visages d'Erasmus*, in *Colloque erasmien de Liege*..., pp. 17-29.

smiana ed in particolare il «ciceronianismo». In questo campo il suo studio invita semmai indirettamente ad una nuova trattazione del problema, che unisca il punto di vista della storia letteraria a quello della storia religiosa.

Il libro della Seidel Menchi, però, non è un trasferimento all'Italia della visione di Erasmo prevalente nella storiografia novecentesca, ma segna piuttosto una rottura con l'«Erasmo dell'erasmismo» e presenta l'autore letto e discusso nella penisola anzitutto come critico della società e della Chiesa. Anche questa indicazione può assumere notevole importanza per lo studio della polemica sul ciceronianismo. Il rifiuto del cattolicesimo curialista, classicizzante e conservatore che si profila nel *Ciceronianus*, infatti, si può ascrivere all'Erasmo critico ben più che a quello conciliante e irenistico (come aveva già intuito il Renaudet, attirandosi una dura replica del De Lubac).⁶ L'interpretazione del *Ciceronianus* come pura polemica tradizionalista in difesa del linguaggio consacrato della Chiesa e perfino della teologia scolastica contro l'umanesimo classicista e acristiano (Huizinga, Gambaro, Mesnard, Chantraine) impoverisce il dialogo.⁷ Penso invece che questo testo del tardo Erasmo rappresenti una prosecuzione, sia pure «sui generis», della costante polemica contro un cristianesimo «imperiale».

Una tale lettura può richiamarsi, a mio avviso, anche al profondo rinnovamento che gli studi sull'umanesimo romano hanno attraversato nell'ultimo ventennio grazie soprattutto a ricercatori americani come J. McManamon, J. D'Amico e J. W. O' Malley.⁸ Questi studiosi

⁶ Cfr. *Erasmus et l'Italie*..., p. 204; H. DE LUBAC, *Exégèse Médievale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1958, II, p. 482, n. 1.

⁷ Cfr. J. HUIZINGA, *Erasmus*, tr. it., Torino, Einaudi, 1941; A. GAMBARO, *Introduzione*...; P. MESNARD, *La bataille du Ciceronianus*, «Études», CCCXXVIII, 1968, pp. 240-255; G. CHANTRAINE, *Langage et théologie selon le Ciceronianus d'Erasmus*, in *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis* (Bologna, 26 agosto-1 settembre 1979), a cura di R. J. Schoek, Binghampton (N. J.), Editions of the «Center for Medieval and Early Renaissance Studies» at Binghampton N. J., 1985, pp. 217-223.

⁸ Cfr. J. W. O' MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968; J. W. O' MALLEY, *Preaching for the Popes*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, a cura di H. A. OBERMAN e C. TRINKAUS, Leiden, Brill, 1974, pp. 408-440; J. MCMANAMON, *The Ideal Renaissance Pope: Funeral Oration from the Papal Court*, «Archivum Historiae Pontificiae», VII, 1976, pp. 9-70; J. W. O' MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome*, Durham N. C., Durham University Press, 1979; J. D'AMICO, *Papal History and Curial Reform in the Renaissance: Raffaele Maffei's Historia of Julius II and Leo X*, «Archivum Historiae Pontificiae», XVII, 1980, pp. 157-210; J. W. O' MALLEY, *Rome and the Renaissance*, London, Variorum Reprints, 1981; *Renaissance Eloquence: studies in the theory and practice of Renaissance Rhetoric*, ed. J. J. MURPHY, Berkeley, University of California Press, 1983; J. D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen in the Eve of Reformation*, Baltimore-London, The John Hopkins Uni-

hanno condiviso il vivo interesse per una storia rigorosamente documentata della retorica rinascimentale e della teologia «umanistica», promosso da maestri come Kristeller e Trinkaus, integrandolo con una stimolante prospettiva storica e perfino sociologica. Nel complesso i loro lavori hanno caratterizzato il ciceronianismo come ideologia specifica di un gruppo ben definito di umanisti integrati nella burocrazia curiale e partecipi del processo di consolidamento politico-culturale della «doppia sovranità» pontificia. Questa linea di ricerca si incontra fra l'altro con l'orientamento della storiografia italiana degli anni Settanta e dei primi anni Ottanta, particolarmente attenta al legame fra obbiettivi culturali, prospettive di carriera e dinamica delle istituzioni. Dopo che già Carlo Dionisotti aveva messo a fuoco il retroterra sociale delle discussioni su «ciceronianismo» e «apuleianismo» (privilegiando del resto la «riforma» bembiana della letteratura latina e volgare), recenti contributi, in parte ispirati al Centro Studi «Europa delle Corti» (Di Caprio, Floriani, Mazzacurati, Ossola) hanno introdotto nuovi temi «strutturali» nella ricerca letteraria sul primo Cinquecento.⁹

Per il problema critico del *Ciceronianus*, comunque, un particolarissimo rilievo va attribuito agli studi di padre O' Malley. Lo studioso ha gettato nuova luce sull'importanza della teologia di Egidio da Viterbo, ricca di elementi ficiniani ed anche umanistici, per la cultura romana dell'età di Giulio II e di Leone X. L'O' Malley, d'altro canto, ha negato recisamente l'esistenza di un orientamento paganeggiante fra i predicatori della cappella papale, pur non sottacendo tutto quanto separa il loro cristianesimo «ciceroniano», incentrato sull'aspetto storico e pragmatico della tradizione religiosa, dagli ideali di Erasmo. L'interpretazione del *Ciceronianus* si configura a questo punto come scioglimento di una metafora. Il concetto di paganesimo di cui si serve Erasmo rinvia in effetti a una particolare versione «roma-

versity Press, 1983; J. D'AMICO, *The Progress of Renaissance Latin Prose: the Case of Apuleianism*, «Renaissance Quarterly», LXXXIII, 1984, pp. 351-392. Cfr. inoltre C. STINGER, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

⁹ Cfr. C. DIONISOTTI, *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, Firenze, Le Monnier, 1968; ma cfr. anche *Introduzione* a P. BEMBO, *Prose e Rime*, Torino, UTET, 1960; *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967. Cfr. poi V. DI CAPRIO, *Intelletuali e mercato del lavoro nella Roma medicea*, «Studi Romani», XXIX, 1981, pp. 29-46; V. DI CAPRIO, *L'area umanistica romana*, «Studi Romani», XXIX, 1981, pp. 321-335; P. FLORIANI, *Bembo e Castiglione*, Roma, Bulzoni, 1976; P. FLORIANI, *I gentiluomini letterati*, Napoli, Liguoro, 1981; P. FLORIANI, *Il modello ariostesco. La satira classicistica nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988; G. MAZZACURATI, *Il Rinascimento dei moderni*, Bologna, Il Mulino, 1985; C. OSSOLA, *Il libro del Cortegiano: esemplarità e difformità*, in *La Corte e il Cortegiano*, I, *La scena del testo*, a cura di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 15-82.

na» di cattolicesimo. L'organo attraverso cui essa si esprime è il genere dimostrativo e celebrativo dell'oratoria classica, di cui viene accentuata la dimensione teatrale (Gualdo Rosa).¹⁰ Le discussioni sulla retorica e lo stile si rivelano così nel contesto romano ben altro che un intermezzo accademico.

Il bisogno di fondere storia della retorica e storia degli intellettuali, assai vivo nelle ricerche sull'umanesimo romano, non ha però finora prodotto una nuova interpretazione del *Ciceronianus* e della polemica in esso rispecchiata, mentre l'analisi del tema dell'«imitatio» umanistica ha battuto una strada propria. Gli argomenti fondamentali usati da Erasmo contro l'imitazione del solo Cicerone sono ben noti, soprattutto grazie all'accurata ricostruzione dello Gmelin;¹¹ il rapporto fra il *Ciceronianus* e il caso Longolio è stato discusso in modo convincente del Sabbadini e del Gambaro; il Michel ed il Pigman hanno giustamente sottolineato l'importanza del motivo dell'«ap-tum», dell'adattamento al contesto storico;¹² e non sono mancate interpretazioni in chiave agostiniana e strettamente religiosa della «retorica cristiana» del dialogo (Bené, Fumaroli).¹³ L'esame delle idee di Erasmo in materia di eloquenza e di stile, tuttavia, non è mai stato pienamente fuso con le altre due prospettive di ricerca che abbiamo esaminato: lo sviluppo del ciceronianismo nell'umanesimo italiano e la fortuna di Erasmo in Italia. La Seidel Menchi ha suggerito di identificare la fortuna del pensiero religioso di Erasmo con quella di una «teologia comunicativa per eccellenza». ¹⁴ Spetta allo storico letterario, però, analizzare in cosa consista questo carattere «comunicativo», in cosa si differenzi da altri modelli di stile e di comunicazione, che cosa rappresenti per la teoria umanistica della letteratura nel suo complesso.

Non mancano trattazioni organiche della metodologia letteraria

¹⁰ Cfr. L. GUALDO ROSA, *Ciceroniano o Cristiano? A proposito dell'orazione «De morte Christi» di Tommaso «Fedra» Inghirami*, «Humanistica Lovaniensia», XXXIVA, 1985, pp. 52-64.

¹¹ Cfr. *Das Prinzip der imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*, «Romanische Forschungen», XLVI, 1931-32, pp. 83-359. Cfr. anche J. CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, P.U.F., 1981, II, pp. 815-840.

¹² Cfr. J. G. MICHEL, *Etude sur le Ciceronianus avec une édition critique*, Paris, Bibliothèque Universitaire (tesi dattiloscritta); G. W. PIGMAN III, *Imitation and the Renaissance Sense of the Past: the Reception of Erasmus' Ciceronianus*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», IX, 1979, pp. 155-177.

¹³ Cfr. C. BENÉ, *Erasme et S. Augustin ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme*, Genève, Droz, 1969 (*Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, 103); M. FUMAROLI, *L'age de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, pp. 92-105.

¹⁴ Cfr. *Erasmo e l'Italia...*, p. 367, n. 62.

erasmiana. Accanto al monumentale lavoro dello Chomarat non bisogna dimenticare, fra l'altro, il succinto, ma assai denso contributo di Dietrich Harth; un saldo inquadramento generale teorico e storico del problema forniscono poi le ricerche di Marc Fumaroli sul concetto di «res publica literaria».¹⁵ A queste visioni d'insieme, però, ha fatto forse difetto il chiaroscuro storico assicurato da una trattazione congiunta delle discussioni italiane. Non sempre viene conservato in esse il riferimento dei dibattiti retorici ad una concreta situazione storica, e addirittura politica e sociale, che pure è così caratterizzante sia per Erasmo che per i suoi avversari. La storia della retorica, viceversa, può contribuire a rinnovare l'impostazione della ricerca su quei problemi di storia della fortuna, che a cinquant'anni dall'opera pionieristica del Bataillon assumono contorni sempre più precisi sull'orizzonte degli studi erasmiani contemporanei.

Il *Dialogus Ciceronianus* costituisce da questo punto di vista un eccellente campione. In esso si congiungono strettamente un'originale proposta teorica e una complessa situazione storica. La proposta teorica è un «vere Ciceronem exprimere» che non sia riproduzione esteriore dello stile, bensì ricerca di equivalenti contemporanei per quei pregi culturali e oratori che hanno assicurato al modello la sua grandezza e attualità storica. La «renovatio» del passato, impossibile come faustiana evocazione di figure storiche esemplari, è possibile e necessaria, invece, sul terreno metodologico. L'erede effettiva dell'oratoria politico-giudiziaria ciceroniana, agli occhi di Erasmo, è la predicazione cristiana, intesa in senso ampio come letteratura etico-religiosa a finalità pedagogica. Questa letteratura necessita, d'altra parte, degli strumenti culturali elaborati dalla teoria classica della retorica, che diventano parti integranti della filologia ed ermeneutica biblica erasmiane. A questo punto, però, l'imitazione «metodologica» di Cicerone chiama in causa un problema centrale per la cultura del Cinquecento. Gli umanisti romani avvertono non meno di Erasmo il bisogno di trasferire la lezione ciceroniana al terreno dell'oratoria sacra. Per loro come per Erasmo, il ritorno ai modelli classici implica un vasto rinnovamento dell'eloquenza cristiana. Posizione storica e obbiettivi politico-religiosi di Erasmo e degli umanisti italiani divergono però nettamente: e tale diversità si rifrange in opposte concezioni dell'«imitatio».

¹⁵ Cfr. D. HARTH, *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam*, München, Fink, 1970; J. CHOMARAT, *Grammaire...*

La questione apparentemente scolastica dell'opportunità di imitare il solo Cicerone, o anche, in altri termini, del valore rispettivo del modello oratorio ciceroniano e di quello letterario lucianesco-platonico investe in realtà una serie di punti cruciali: il rapporto fra «purismo» umanistico, «spiritualismo» religioso, estrosità e probabilismo retorico anche in campo teologico o, invece, difesa rigida dell'ortodossia con motivazioni politiche e nazionali, universalismo e particolarismo nella «res publica literaria». Ancora, la polemica sul «ciceronianismo» mette in discussione la possibilità di un rapporto libero e innovatore con il latino come lingua morta e, insieme, come tramite di un'attualissima «battaglia delle idee». Lo scontro sull'«imitatio» chiarisce le diverse possibilità inerenti al concetto di «decorum» letterario: perfetta aderenza alla situazione pratica in cui il discorso viene tenuto o dignità stilistica prestabilita, strumento dell'«utilitas» o condizione del «bene dicere simpliciter». Sotto tutti questi aspetti si può considerare il confronto fra Erasmo e il ciceronianismo come uno dei momenti centrali della storia letteraria e religiosa del primo Cinquecento.

Nella nostra analisi ci siamo sforzati di saggiare la resistenza dell'argomento secondo le diverse direzioni e le diverse facce. Il primo capitolo considera l'importanza della polemica sul ciceronianismo per la ricezione di Erasmo in Italia ed espone il contenuto del dialogo. Il secondo capitolo prende in esame la concezione erasmiana della «res publica literaria» e la funzione che in essa assolvono metodo retorico ed eloquenza pratica. Il terzo capitolo caratterizza lo stile «anticiceroniano» di Erasmo in relazione allo sviluppo del genere del dialogo umanistico in prosa e al modificarsi delle sue funzioni sotto la spinta del contesto storico. Il quarto capitolo discute la questione dell'imitazione nell'umanesimo italiano dal primo Quattrocento alla metà del Cinquecento, soffermandosi soprattutto sulle basi istituzionali del ciceronianismo. Argomento del quinto capitolo è la teoria stilistico-retorica esposta da Erasmo nel *Ciceronianus* ed implicita nella sua critica letteraria e nella sua nozione di «traditio». Il sesto capitolo, infine, interpreta il conflitto ideologico fra Erasmo e gli umanisti romani mettendo a fuoco l'atteggiamento letterario e religioso di questi ultimi e accentuandone il legame con la tradizione sincretistica impersonata da Egidio da Viterbo.

Ciascun capitolo affronta la polemica sull'«imitatio» e sul ciceronianismo sotto un'angolatura sua propria. I sei capitoli sono però accomunati dall'intento di riconoscere i nessi sottili ma non arbitrari fra fatti di stile ed intenzioni politico-religiose. Abbiamo voluto evitare

un'analisi esclusivamente descrittiva dei contrasti stilistici. Nella cultura retorica dell'epoca, con le sue lacerazioni e contraddizioni, abbiamo riconosciuto una forza attiva, capace di formare la vita scolastica, religiosa e sociale, e, perciò, inevitabilmente coinvolta nei conflitti contemporanei. Nuovi modelli formali, come il «ciceronianismo» o l'eclettismo erasmiano, contribuiscono essi stessi a promuovere nuove aspirazioni e valori in particolari ambienti. La «res publica literaria» si propone così come modello per l'intera «res publica christiana» e diventa partecipe delle tensioni che la percorrono.

* * *

Per il *Ciceronianus* abbiamo adottato come testo di riferimento l'edizione Gambaro (*Il Ciceroniano o dello stile migliore*. Testo latino critico, traduzione italiana, prefazione, introduzione e note a cura di A. GAMBARO, Brescia, La Scuola, 1965), che citiamo nella forma abbreviata *Il Ciceroniano*... Con l'abbreviazione LB, seguita dall'indicazione del tomo, facciamo riferimento a DESIDERI ERASMI ROTERODAMI *Opera Omnia emendatiora et auctiora*, curavit J. CLERICUS, Lugduni Batavorum [Leyden], Van den Aa 1703-6, 10 tomi. Con l'abbreviazione ASD, seguita dall'«ordo» in numero romano e dal volume in cifra arabica, citiamo l'edizione critica delle opere complete patrocinata dall'Accademia Neerlandese delle Scienze (*Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1969). L'abbreviazione ALLEN, seguita dall'indicazione del tomo, sta per *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum*, a cura di P. S. ALLEN e altri, 12 volumi, Oxonii, ex typographeo Clarendoniano, 1906-58. Alcune riviste vengono citate secondo le sigle d'uso: BHR = *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*; GSLI = *Giornale Storico della Letteratura Italiana*; GCF = *Giornale Critico della Filosofia Italiana*; JHI = *Journal of History of Ideas*; JWCI = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*; RQ = *Renaissance Quarterly*.

Questo libro è la rielaborazione di una tesi di laurea in Letteratura Italiana discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa nell'anno accademico 1986/87, relatore Prof. P. Floriani. Al Professor Floriani rivolgo un sentito ringraziamento per la sua assistenza. Alla Professoressa Lina Bolzoni dell'Università di Pisa e al Professor Cesare Vasoli dell'Università di Firenze devo impor-

tanti indicazioni e incoraggiamenti. Il professor J. Ijsewijn dell'Università Cattolica di Lovanio mi ha offerto suggerimenti di ricerca durante un colloquio in Belgio. Ringrazio infine particolarmente la Professoressa Silvana Seidel Menchi (Trento), che ha seguito il mio lavoro fin dai suoi inizi con estrema attenzione e partecipazione.

CAPITOLO I

POSIZIONE STORICA E CONTENUTO DEL CICERONIANUS

La concezione erasmiana della *res publica literaria* e la sua prassi stilistica eclettica e «lucianesca», da una parte, l'evoluzione della questione dell'*imitatio* nella cultura italiana ed il consolidarsi dell'ideologia «imperiale» nell'umanesimo romano, dall'altra, gettano le fondamenta di un conflitto in cui l'aspetto letterario e quello politico-religioso tendono ad identificarsi e che contrappone Erasmo a una buona parte degli umanisti italiani: la controversia sul «ciceronianismo». La polemica attraversa una lunga fase d'incubazione, durante la quale il purismo bembiano prende definitivamente il sopravvento sulle opposte tendenze sperimentaliste e «apuleiane» di tradizione quattrocentesca, mentre una folta schiera di oratori curiali congiungono intimamente il linguaggio politico romano con la simbologia del potere pontificio. Gli obbiettivi di un Bembo, di un Sadoletto, di un Cortesi, di un Egidio da Viterbo e dei numerosi oratori e letterati minori sono certo profondamente diversi fra loro: nell'insieme però essi convergono a creare quell'unità relativamente omogenea che è la cultura della Roma leonina. Questa cultura conferisce all'imitazione di Virgilio e Cicerone un'enfasi quasi sacrale, si chiude allo sperimentalismo stilistico come al rinnovamento religioso in senso erasmiano e tende a proiettare la propria contesa nazionale contro la Germania luteraneggiante in aggressiva xenofobia. Già dopo la morte di Leone X l'unità di questa cultura tende a sfilacciarsi, le vie di Bembo e di Sadoletto si allontanano sempre più da quelle di un Corsi e di un Casali.

Si crea così il paradosso dei due ciceronianismi: quello di Bembo e di Sadoletto, felicemente integrato con la «pia philosophia» neoplatonica e agostiniana e (per quegli autori che si aprono al volgare) col gusto letterario petrarchistico, «spiritualista», irenistico ed erasmiano sul terreno religioso; e quello ipercurialista, nazionalista ed accesa-

mente antierasmiano dei minori umanisti romani, che lascerà tracce di sé nel classicismo gesuitico. La complessità degli schieramenti è poi accresciuta dal fatto che questa biforcazione del ciceronianismo si intreccia con le diverse fasi della ricezione di Erasmo in Italia, anch'essa estremamente variegata. Le varie combinazioni di «ciceronianismo» ed «erasmismo» si lasciano comunque ordinare cronologicamente con una certa precisione.

La prima fase si può datare pressappoco dal 1513 al 1523. In essa Erasmo e gli umanisti romani tendenzialmente «ciceroniani» sono ancora accomunati da una forte solidarietà culturale. Il comune impegno nel rinnovamento in senso classicistico del linguaggio «barbaro» della teologia colpisce i contemporanei più delle differenze, così evidenti agli occhi dello storico: Beato Renano e l'officina frobeniana offrono al pubblico transalpino amico delle «bonae litterae» testi di Paolo Cortese ed Adriano da Corneto accanto a quelli del venerato Erasmo. In Italia l'interesse per l'umanista olandese si accompagna senza tensione al sincretismo religioso classicistico di impronta fici-niana, che Egidio da Viterbo aveva felicemente sposato al mito della Roma antica e papale, conferendogli nello stesso tempo una veste strettamente ortodossa. Rappresentante tipico di questa fase della ricezione è l'altro agostiniano Ambrogio Flandino, apprezzato da Egidio per le sue doti intellettuali e oratorie, dal 1517 vescovo suffraganeo di Mantova.¹ Nella raccolta di prediche *Gentilis* (1523) Flandino attinge indifferentemente a Ficino riflessioni su Dio «omniformis et

¹ Sul Flandino cfr. F. SECRET, *Notes sur Paulus Ricius et la Kabbale chretienne en Italie*, «Rinascimento», XI, 1960, pp. 183-189; R. LEMAY, *The Fly Against the Elephant: Flandinus Against Pomponazzi on Fate*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. E. P. Mahoney, Leiden, Brill, 1976, pp. 70-99; S. SEIDEL MENCHI, *La discussione su Erasmo nell'Italia del Rinascimento: Ambrogio Flandino vescovo a Mantova, Ambrogio Quistelli teologo padovano e Alberto Pio principe di Carpi*, in *Società politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto Pio*, a cura di R. Avesani, Padova, Antenore, 1981, pp. 291-382; J. MONFASANI, *For the History of Marsilio Ficino's Translation of Plato*, «Rinascimento», XXVII, 1987, pp. 293-297. Per la dottrina di Dio *omniformis* ed *uniformis* cfr. M. FICINUS, *Opera omnia*, Basileae, Petri, 1576, p. 107 (*Theologia Platonica*) e A. FLANDINUS, *Quadragesimalium concionum liber qui Gentilis inscribitur*, Venetiis, exp. heredum Octaviani Scoti, 1523, c. 362rv. Per le riprese da Erasmo cfr. *Adnotationes in Novum Testamentum*, LB VI 107D-108D (critica ad Agostino, che per insufficiente conoscenza del greco non avrebbe sostenuto la versione geronimiana della Bibbia) e *Gentilis*, c. 350rv; *Disputatiuncula de taedio et povere Christi*, LB V 1272E-1273B (forzezza e timore in Cristo) e *Gentilis*, c. 353v; *Adnotationes in Novum Testamentum*, LB VI 203E-204E (citazione di una critica filologica di Valla ad Agostino: cfr. in *Evangelium Marci... Adnotationes in L. VALLA, Opera...*, p. 828) e *Gentilis*, c. 378r; *Ratio verae theologiae*, LB V 97DE («Neque nam subito [Christus] novavit orbem») e *Gentilis*, c. 458r. Per la compenetrazione «spiritualistica» di *amor Platonius* e beneficio di Cristo nel Flandino cfr. in particolare il Sermone 65 *De amoris divini natura*: «quod si forsan prime tue generationis excellentie nolueris reminisci, tue regenerationis beneficia cogita» (*Gentilis*, c. 497v); «praesertim cum [Deus] paucissima exigit a nobis» (*ibid.*, c. 504v).

uniformis» e ad Erasmo considerazioni sulla tolleranza e spirito d'adattamento mostrati da Cristo, estratte dalla *Ratio*, e perfino critiche filologiche; enfatiche aperture oratorie sulla tematica «evangelistica» dell'amor divino vivificante e trasfigurante interrompono a tratti la monotonia farragginosa della sua prosa; l'argomento della predica viene introdotto spesso da un elaborato quadro allegorico, talvolta dai colori palesemente ovidiani. Questo classicismo letterario e il sincretismo filosofico allargato alla Cabala non sono in contrasto con l'attenzione flandiniana ad Erasmo; eppure cinque anni dopo, nel *Ciceronianus*, Erasmo definirà senz'altro «neopaganesimo» il ricorso dei ciceroniani a moduli classicistici nell'oratoria sacra. Ma questa antitesi, appunto, appartiene a un momento posteriore: negli anni in cui Flandino scrive la maggior parte della cultura umanistico-filosofica italiana e romana è favorevole a Reuchlin (in prima linea due futuri accaniti avversari di Erasmo, Egidio da Viterbo e Alberto Pio) e non ostile all'umanista olandese.

Già nel 1519, peraltro, la Roma leonina mostra con il caso Longolio una significativa tendenza alla chiusura contro tutto ciò che è straniero e ricorda in qualche modo l'orgogliosa sfida culturale dell'Europa transalpina. L'umanista brabantino Cristoforo Longolio aveva ottenuto nell'aprile 1519 su proposta del Bembo la cittadinanza romana da parte di Leone X, in segno di riconoscimento per cinque panegirici in lode di Roma da lui pronunciati in Campidoglio il 5 agosto 1518. Di fronte a questo «barbaro» entusiasta del mito dell'Urbe e dello stile ciceroniano gli umanisti romani si divisero in due partiti, ispirati l'uno ad una concezione cosmopolitica, l'altro a una visione strettamente nazionale della «romanitas». Il 16 giugno 1519 il giovane patrizio Celso Mellini accusava con un'orazione pubblica Longolio di ostilità all'Italia e, in particolare, di aver progettato di trafugare preziosi manoscritti per porli in mano agli emulatores d'oltralpe. Longolio, fuggito da Roma per paura delle violenze degli avversari, rispose all'accusa con due orazioni apologetiche, pubblicate nell'agosto 1519, che gli valsero la concessione definitiva della cittadinanza: ma non tornò più a Roma. L'atteggiamento sciovinistico, manifestatosi, con singolare ironia, proprio contro l'ultraciceroniano Longolio, doveva contribuire ad alimentare l'ostilità contro Erasmo, non ciceroniano, «lucianesco» e compromesso con la letteratura satirico-parodica degli umanisti transalpini, nella seconda fase della sua ricezione italiana.²

² Sul Longolio cfr. D. GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità nella Roma di Leone X*, Roma,

Questa seconda fase, dal 1523 al 1534, vede la confluenza di un'offensiva letteraria (Casali, Corsi) e di una religiosa (Egidio da Viterbo, Alberto Pio, Agostino Steuco) contro Erasmo, da cui peraltro si dissociano i ciceroniani di orientamento «morale» e platonico come il Sadoletto, vescovo di Carpentras, e il gruppo padovano intorno al Bembo, al centro di una rete di amicizie che va dal vecchio filosofo Niccolò Tomeo al giovane stilista Reginald Pole, nonché gli umanisti ferraresi intorno al Calcagnini. Mentre in questi gruppi vengono mantenuti i legami di solidarietà umanistica con Erasmo nonostante le differenti vedute stilistiche e in parte anche religiose (che si traducono per Sadoletto in cortesi inviti alla moderazione all'indirizzo dell'umanista olandese), gli antierasmiani letterari e religiosi conducono la stessa battaglia da punti di vista fortemente divergenti. Battista Casali nella sua *Invectiva in Erasmum Roterodamum* condanna anzitutto il prosatore «barbaro» perché anticiceroniano, e in secondo luogo il pensatore eterodosso.³ Alberto Pio, che aveva inviato ad Erasmo nel 1526 la sua *Epistola paraenetica*, risposta fortemente critica a una lettera erasmiana del 10 ottobre 1525, biasima invece in lui il «ciceroniano», che corregge lo Spirito Santo (nei suoi lavori filologici e nelle sue «parafrasi» del Vangelo e delle epistole canoniche) secondo i principi della retorica classica, che discute da oratore, come se fossero semplici questioni morali, problemi dogmatici, come se non ne andasse dell'autorità della Chiesa.⁴ Erasmo si trova così respinto dai letterati perché troppo lucianesco, mentre i filosofi e teologi tradizionalisti (seppur di formazione umanistica) come Alberto Pio individuano precisamente e combattono in lui l'eredità valliana.

Amareggiato dagli attacchi, l'umanista di Rotterdam in questa seconda fase non è più disposto alla diplomazia. Nella fase precedente egli aveva saputo tener conto della sensibilità degli interlocutori italiani, accostandosi persino all'ideologia dell'umanesimo romano per quanto glielo permettevano i tanto diversi presupposti. Così nella

Hoepli, 1891; T. SIMAR, *Cristophe de Longueil humaniste*, Louvain, Bureaux du Recueil, 1911; P. A. BECKER, *Christophe de Longueil. Sein Leben und sein Briefwechsel*, Berlin-Leipzig, Schröder, 1924. Sulla *Vita* preposta all'edizione giuntina cfr. G. B. PARKS, *Did Pole write the «Vita Longolii»?*, «Renaissance Quarterly», XXVI, 1973, pp. 274-285.

³ Cfr. B. CASALI, *Invectiva in Erasmum Roterodamum*, in *Ioannis Baptistae Casalii epistolae, orationes, libelli suplices et alia id generis*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 33 inf., pt. 2, cc. 82v-87v.

⁴ Cfr. ALBERTI PII CARPORUM COMITIS, *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum Desiderii Erasmi Roterodami*, Florentiae, apud L. A. Juntam, 1531, cc. 41r, 44v: «Adhuc inculcas quaestionem de moribus cum illa quae est dignitatis et potestatis»; «De ipsa autem [confessione] sic agis ac si moralis philosophus de ea dissereret, sic omnia metiris prudentia humana».

prefazione del 1517 alla parafrasi dell'epistola di S. Paolo ai Romani, indirizzata al cardinal Grimani, egli riprende abilmente la topica della missione religiosa privilegiata di Roma per esortare i romani contemporanei a restare fedeli alla loro autentica gloria, la tradizione degli apostoli.⁵ La situazione agitata degli anni 1523-34 non consente più queste finezze tattiche. Erasmo sente ora il bisogno di mettere sotto processo l'intera ideologia di quell'umanesimo romano che lo accusa di «barbarie» e di eresia, demistificando la pretesa eternità della grandezza dell'Urbe con franchezza quasi brutale. Nello stesso tempo egli aspira a mettere in chiaro quanto maggior importanza rivesta per lui la tradizione cristiana, anche sul terreno linguistico, dell'astratta bellezza e purezza letteraria, che porta i ciceroniani a travestire l'oratoria sacra con orpelli classicistici. L'accusa di Alberto Pio viene così rovesciata: non Erasmo, bensì i letterati italiani, notoriamente scettici, sacrificano la religione alla retorica e all'eleganza classicistica. La critica dei «ciceroniani» romani come «criptopagani», formulata nel *Ciceronianus*, congiunge accortamente questi due obiettivi.

Nello stesso periodo, d'altra parte, si delinea la contrapposizione letteraria Erasmo/Longolio, che irrita fortemente l'umanista di Rotterdam e lo spinge a ripensare teoricamente la questione dell'«imitatio» e a fonderla con la critica del neopaganesimo romano. Dal 1520 alla morte (14 settembre 1522) Longolio si era trattenuto a Padova e Venezia, in stretto contatto col Bembo di cui aveva profondamente assimilato (come del resto Pole) gli ideali stilistici. Nel 1524 l'editore Giunta pubblicava un'edizione dell'*Opera Omnia* del brabantino, inclusiva della corrispondenza e corredata da una *Vita* di cui era autore principale il Pole. Attraverso i corrispondenti Lupset e Casembroot, allora in Italia per ragioni di studio, Erasmo entra in contatto con i ciceroniani di Padova (del 4 ottobre 1525 è la sua prima lettera al Pole) e viene a conoscere lo stile bembiano. Le stesse fonti lo informano però sulla fortuna postuma di Longolio, nelle cui lettere sono

⁵ Cfr. LB VII 771A-774A: «Nunc vero cum Roma tota adeo sit Christiana ut illic totius Christianae religionis sit arx culmenque, ac per universum terrarum orbem Romane loquantur quicunque Romanum agnoscunt pontificem, videbar mihi facturus operae precium, si effecissem ut Paulus iam mere Romanis ac plene Christianis non solum Romane verum etiam explanate loqueretur (...) Amplectere, Roma, principem aut certe praecipuum religionis tuae magistrum. (...) Si Ciceronis linguam miraris, de qua vix pronuncies plusne profuerit an obfuerit reipublicae, cur non magis delectat Paulina facundia, cui salutis ac religionis tuae summam debes? (...) Agnosce, Romane, agnosce quid tibi tribuat Paulus, ut intelligas quae laudes tibi sint tuendae (...) Haec est indoles vere Romana, a qua degenerare sit turpe. Vide ne a Roma degeneres in Babylonem».

per di più contenuti giudizi offensivi sul suo conto.⁶ Da questo momento in poi si infittiscono nell'epistolario erasmiano i giudizi polemici sull'imitazione ciceroniana di Longolio, che ha indotto il brabantino a sciupare in frivolezze puristiche un ingegno che avrebbe potuto offrire importanti contributi in campo filologico e giuridico.

A partire dall'autunno 1525, dunque, comincia a delinearsi la costellazione da cui emergerà il dialogo del 1528: critica dell'imitazione esclusiva esemplificata dal caso di Longolio, apologia contro gli ammiratori di Longolio, apologia contro i letterati romani religiosamente tiepidi, ma politicamente intransigenti nel loro curialismo (il primo accenno a un presunto «paganesimo» degli umanisti italiani è in una lettera a Noël Beda del 15 giugno 1525),⁷ rispetto personale per Bembo e per Sadoletto (scrivendo al quale il 2 luglio 1525, peraltro, Erasmo non si trattiene dal rinnovare la sua critica alla cultura romana).⁸ Il colloquio *Echo*, inserito nell'edizione del 1527, e la lettera all'umanista spagnolo Francisco Vergara del 13 ottobre 1527 sintetizzano il tessuto argomentativo della risposta di Erasmo ai suoi critici romani.⁹

La prima edizione del *Ciceronianus*, pubblicata da Froben nel marzo 1528, si sforza tendenziosamente di presentare la posizione erasmiana come autentica ortodossia, in antitesi al ciceronianismo larvatamente anticristiano dei suoi avversari. Malgrado l'efficace tono declamatorio, Erasmo non riesce a convincere gli oppositori tradizionalisti che gli rimproverano eccessiva indulgenza alla retorica, mentre si procura violenti attacchi in chiave di indignazione ciceroniana e nazionalismo letterario. L'accusa di «reductio christianismi ad rhetoricam» ritorna nel grande trattato postumo di Alberto Pio *Viginti et tres libri in locos lucubrationum variarum Desideri Erasmi Roterodami*, stampato da Giunta nell'agosto 1531, dove gli italiani vengono scagionati dall'accusa di indifferentismo religioso.

Sempre nell'estate 1531 una polemica epistolare del canonico ago-

⁶ Cfr. la lettera di Lupset da Padova del 23 agosto 1525 (ALLEN VI, *Ep.* 1595, p. 146): «Hic omnis de doctrina censura Ciceronis imitationem spectat, nec laus maior esse possit quam Ciceronis plagiarium esse. Longolii, quae perfecta reliquerat opera, edita sunt, quae Italiae in summa habentur admiratione. Dedi Carolo ad te librum, ut ipse iudices. Quaedam sunt in eius epistolis de te scripta, quae ubi legeris, cave Longolio tanto de te concedas ut velis moveri eius dictis».

⁷ Cfr. ALLEN, t. VI, *Ep.* 1581, p. 90.

⁸ Cfr. *ibid.*, t. VI, *Ep.* 1586, pp. 115-116.

⁹ Cfr. ASD I/3, p. 558; ALLEN, t. VII, *Ep.* 1885, pp. 191-195. Cfr. anche la lettera di Budé ad Erasmo del 22 aprile 1527 (ALLEN, t. VII, *Ep.* 1812, pp. 35-37) che contiene una decisa presa di posizione contro il ciceronianismo.

stiniano Agostino Steuco contro Erasmo ribadisce l'immagine dell'umanista di Rotterdam fissata da Alberto Pio e che ravvisa in lui il rettore pericoloso, l'«ipsissimus Momus» che abusa del proprio talento e della propria facilità espressiva per esercitare una critica umorale e imprudente, di cui non è in grado di prevedere le implicazioni politico-religiose. La libertà che Erasmo si arroga nei confronti dell'autorità magisteriale e disciplinare della Chiesa è per Steuco conseguenza di un'esaltazione unilaterale delle «bonae litterae» e della cultura retorica, impiegata dal letterato «ciceroniano» come strumento di sovversione.¹⁰

In questo abuso Erasmo si trova vicino, per lo Steuco, a buona parte degli intellettuali tedeschi passati alla Riforma, troppo sensibili alla retorica e troppo poco alla solida e pacata erudizione. La loro «empietà» discende da una superbia umanistica ben più pericolosa delle sconvenienze verbali e della superficiale irriverenza di molti curiali, troppo familiari con l'aspetto quotidiano e troppo umano del sacro. Il presunto paganesimo italiano, osserva non a torto lo Steuco, si riduce ai costumi poco lodevoli del popolo, che non comportano di per sé alcuna deviazione dottrinale. Analogamente si era espresso Alberto Pio: i due polemisti, solidali nel condannare l'invadente intrusione di retorica e filologia nella sfera della cultura teologica tradizionale, lo sono anche nello scorgere nell'italofobia devota del *Ciceronianus* nient'altro che una cortina fumogena, dietro cui Erasmo vorrebbe rifugiarsi per sottrarsi all'esame circostanziato della sua ortodossia.

La polemica condotta dal Pio e dallo Steuco contro Erasmo segna i limiti dell'operazione apologetica tentata col *Ciceronianus*. Erasmo aveva voluto censurare nella cultura italiana un'indebita mescolanza di eloquenza ciceroniana ed oratoria sacra.¹¹ Questo biasimo respingeva in secondo piano gli aspetti umanistici e retorici compenetrati con il suo proprio modo di esporre e ricreare letterariamente i testi sacri, che di necessità appariva ai conservatori una svalutazione dell'«auctoritas». All'Italia l'oratoria, ai transalpini la «docta pietas», aveva insinuato Erasmo. Pio e Steuco, rifiutando implicitamente un'interpretazione del ciceronianismo romano come neopaganesimo,

¹⁰ Cfr. la lettera di Erasmo ad Agostino Steuco del 27 marzo 1531 (ALLEN, t. IX, *Ep.* 2426, pp. 204-224) e la replica dello Steuco del 25 aprile 1531 (*ibid.*, t. IX, *Ep.* 2513, pp. 289-307).

¹¹ Cfr. ad esempio *Il Ciceroniano...*, rr. 3805-8: «Et est, ut audio, nunc Romae sodalitas quaedam eorum qui plus habent litteraturae quam pietatis: docti vocantur, et apud multis habentur in precio».

insorgono contro questo schema. Erasmo, a causa di insufficiente cultura teologica, non ha saputo sottrarsi alla tentazione dell'oratoria fine a se stessa: pertanto appare responsabile del pervertimento delle «bonae literae» imputato dagli Italiani all'umanesimo germanico.

Diverso, ma parzialmente affine è il caso della ricezione del *Ciceronianus* da parte di quei letterati, come i ciceroniani padovani intorno al Bembo e al Sadoletto, che simpatizzano con la posizione religiosa erasmiana, ma incarnano un gusto divergente. Anche qui, l'operazione persuasiva e apologetica avviata da Erasmo sembra cadere nel vuoto. Nel *Ciceronianus* l'umanista olandese aveva fatto presente la necessità di scrivere contro Lutero in modo chiaro e aderente alla causa, evitando quindi di sostituire il lessico specifico della teologia cristiana con oscure perifrasi classicheggianti, secondo l'esempio di Longolio nella sua orazione del 1521 *Ad quosdam Lutherianos iam damnatos*.¹² Tuttavia la proposta di un'oratoria cristiana diversa da quella ciceroniana perché chiamata a confrontarsi con argomenti, uditori e finalità morali profondamente differenti non conquista gli interlocutori cattolici moderati. Nel 1533, a quattro anni dalla prima edizione del *Ciceronianus*, Sadoletto ribadisce nel *De liberis recte instituendis* la legittimità di una fraseologia classicistica e ciceroniana in contesto cristiano. Il vescovo di Carpentras raccomanda inoltre l'imitazione esclusiva di Cicerone come presupposto di una buona formazione letteraria.¹³ Per Sadoletto la positività del ciceronianismo è im-

¹² Cfr. *ibid.*, rr. 3922-33: «Ubi tandem ventum est ad errorum capita recensenda, subscurus est [Longolius] et vix ab illis intelligitur qui Lutheri dogmata tenent. Atqui hic res summam vim orationis desiderabat, si voluisset esse ciceronianus. Iam ex ipsa rerum propositione non difficile fuerit coniectare, qualis futurus fuerit in refellendis dogmatibus adversarii, suisque confirmandis. Sedulo quidem vitat voces nostrae religionis, nunquam usurpans fidei vocabulum, sed in eius locum substituens persuasionem aliaque permulta quae prius attigimus, semel tamen atque iterum utitur nomine christiani, per imprudentiam opinor. Nam ea dictio nusquam extat in libris M. Tulli».

¹³ Cfr. *De liberis recte instituendis* in J. SADOLETUS, *Opera Omnia*, Verona, Tumerman, 1738, III, p. 102: «PAU.: Sic quidem oppido melius, sed ego latino more locutus sum. JAC.: Quod quidem ego minime reprehenderim Paulle: dare enim aliquid stilo et consuetudini eius linguae, in qua velis loqui, concessum sane est. Sicut et nos, ubi de divinis nominatim non agitur, figuras illas et modos latinae dictionis ad illuminandam orationem non inviti adsciscimus: ut mehercule interdum dicamus, mediusfidiis, deos etiam immortales plurium numero nonnumquam proferimus, non sensum ex his verbis ullum, sed sonum dumtaxat quaerentes, atque ut splendor et fortior, nec abhorrens ab ipsa antiquitate procedat oratio»; p. 108: «(...) quem [Ciceronem] et meo hortatu et voluntate tua assiduum in manibus, Paulle, geris: hic enim tibi et nunc, et postea, et semper legendus est, nec legendus solum, sed omnibus intimis sensibus et modis devorandus: (...) sed etsi in hoc uno omnia insunt quae ad huius praeclari generis [l'oratoria] facultatem videntur esse requirenda... tamen ubi te ad huius imitationem conformaveris, neque colorem solum, sed succum etiam et habitum illius orationis fueris nactus: tum legendi ceteri quoque tibi sunt auctores Latini Graecique, tum oratores, tum etiam poetae». Proprio questa fusione di eloquenza e «disciplinarum cognitio» celebra il Sadoletto nel Bembo; poco dopo viene ricordato con lode Erasmo (*ibid.*, p. 122).

plicita nella riaffermazione del valore della filosofia e delle «bonae literae» nel loro complesso per la teologia cristiana: un tema, questo, che emerge con chiarezza dallo scambio epistolare col Pole e che continua ad occupare il vescovo e cardinale negli anni Trenta.¹⁴

D'altro canto, proprio il Sadoletto dà l'esempio nei suoi commenti ai Salmi di un ciceronianismo «sui generis», ampio e sostenuto nella sintassi, ma rispettoso della specificità del lessico e dello stile cristiani, rispettato ed apprezzato da Erasmo.¹⁵ Insomma gli «erasmiani» italiani mettono in certo senso fra parentesi la polemica suscitata dall'attacco al «neopaganesimo» ciceroniano. Essi tengono fermo all'identità fra «decoro» stilistico, che coincide con la nobiltà espressiva dell'Arpinate, e decoro religioso (tendenza spiritualistica, attenzione all'interiorità, ricerca di possibili punti d'incontro con i riformati). L'antitesi fra oratoria «neopagana» ed oratoria cristiana non ciceroniana, tanto accentuata da Erasmo, non trova in questi circoli particolare risonanza.

Erasmo stesso, del resto, aveva evitato di attaccare frontalmente il massimo teorico del ciceronianismo, Pietro Bembo. L'umanista di Rotterdam venne a conoscenza della polemica fra il letterato veneziano e Gianfrancesco Pico solo nell'intervallo fra la prima e la seconda edizione del *Ciceronianus*. In questa seconda edizione (marzo 1529) Erasmo inserisce un accenno polemico al giudizio svalutativo di Bembo su Poliziano; una critica al concetto bembiano di «aemulatio», irrealizzabile perché fondato sull'uniformità stilistica anziché sulla parità nella diversità; ed un abile trasferimento alla prosa del principio della pluralità dei modelli secondo i generi, riconosciuto valido dal Bembo almeno nel campo della poesia. Nel loro insieme, queste aggiunte mettono in discussione l'impianto teorico complessivo dell'epistola bembiana *De imitatione*.¹⁶ D'altro canto fin dalla prima edizione Era-

¹⁴ Cfr. la lettera del Sadoletto del 23 novembre 1534 in R. POLI S. R. E. CARDINALIS, *Epistolarum... pars prima*, Brixiae, Rizzardi, 1744, pp. 418-422.

¹⁵ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 3964-72: «At Iacobus Sadoletus caetera fere aequalis Bembo in *Commentario* quem elegantissimum aedit in *Psalmum* L non adeo affectat haberi ciceronianus, ut non personae decorum tueatur (est enim Episcopus Carpentoractensis), ut non materiae serviat, ne in epistolis quidem abhorrens a vocibus quibusdam ecclesiasticis». Cfr. la lettera del Sadoletto al Bembo del 12 luglio 1531 in J. SADOLETUS, *Epistolarum libri XVI*, Lugduni, apud haeredes Seb. Gryphii, 1560, p. 51: «De studiis nostris (...) hoc de me tibi habeo dicere: visum fuisse mihi ista magis convenire huic jam aetati et huic personae quam gero, esseque officio meo coniunctiora quam illa, quae lucis quidem habent ac laudis plus, sed utilitatis certe minus».

¹⁶ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 4357-59: «(...) etiam si me non fugit huius viri [Politiani] meritis fama apud eruditos Italiae malignius respondisse, quam ob rem nescio»; rr. 1552-75: «BUL.: Atqui haec [illa quae reprehensionem excludunt] Fabius indicat fere inimitabilia felici-

smo aveva criticato i mentori stilistici (in primo luogo, naturalmente, Bembo, non nominato) che avevano indirizzato Longolio al ciceronianismo pedantesco.¹⁷ Ciò nonostante, Erasmo continua ad accomunare Bembo al Sadoletto come modello di imitazione non pedissequa, non neopagana, che non nasconde l'animo come una maschera pedantesca, bensì ne rivela nobiltà e schiettezza.¹⁸ Molto probabilmente Erasmo ha apprezzato la semplicità atticistica delle epistole bembiane a Longolio e la benevolenza dimostrata dal veneziano a un dotto straniero, ben lontana dalla xenofobia irosa di cui avevano dato prova contro il brabantino – e più tardi contro Erasmo – molti umanisti romani.

Il *Ciceronianus* e la polemica da esso sollevata, dunque, non segna una cesura nella ricezione positiva e simpatetica di Erasmo da parte di settori rappresentativi dell'élite umanistica italiana, che pur avevano da tempo risolto con una scelta «ciceroniana» il problema dell'«optimus genus dicendi». Semmai, esso favorisce l'affiorare di riserve puristiche verso l'eloquenza erasmiana, troppo estrosa, irregolare, «popolare». Si diffonde il topos di Erasmo poligrafo, che rinuncia al «labor limae» ed all'autocritica in nome del «judicium» letterario pur di pubblicare molto ed acquistare così un incontestabile primato quantitativo anche a scapito della dignità stilistica. È la linea che porta negli anni Quaranta al cauto giudizio di Paolo Giovio sull'umanista olandese, in cui le perplessità sul terreno formale si intrecciano alle critiche in ambito religioso.¹⁹

bus etiam ingeniis (...) Iam sunt arguti quidam qui distinguunt imitationem ab aemulatione. Siquidem imitatio spectat similitudinem, aemulatio victoriam. Itaque si totum et unum Ciceronem tibi proposueris non in hoc tantum ut illum exprimas, verum etiam ut vincas, non praetercurrendus erit, sed relinquendus magis (...) Vide Nosopone periculum»; rr. 2238-55: «Nos.: Sed quid vetat quominus Ciceronis phrasim ad omnem materiam accomodemus? BUL.: Fateor in M. Tullium quaedam esse generalia, quae possunt ad quodvis argumentum transferri (...) at hoc istis Tullii simis non est satis, totam dictionis faciem exigunt (...) Maronem sic, opinor, fateris inter poetas latinos tenere primas, quemadmodum M. Tullius inter oratores... Age si pares scribere carmen lyricum, utrum Oratium tibi propones an Maronem? Nos.: Oratium in hoc genere summum. (...) BUL.: Nimirum ob insignem argumenti dissimilitudinem (...) Nam M. Tullii phrasim ad materiam vehementer diversam aptare est dissimilem illi fieri».

¹⁷ Cfr. *ibid.*, rr. 3947-51.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, rr. 3958-64: «Petri Bembi nihil extat quod sciam praeter aliquot epistolas, in quibus exosculor, non modo dilucidum quoddam, sanum et, ut ita dicam, atticum dicendi genus, sed probitatem, humanitatem ac singularem ingenii candorem in oratione velut in speculo relucens: nec alia re vel fortunatiorem, vel ornatiorem iudico Longolium, quam talium virorum amicitia». Cfr. le epistole bembiane edite in appendice (P. BEMBO et J. SADOLETI, *Epistolarum liber unus*) a C. LONGOLIUS, *Opera*, Florentiae, per haeredes Philippi Iuntae, 1524.

¹⁹ Cfr. P. IOVIUS, *Elogia doctorum virorum ab avorum memoria publicatis ingenii monumentis illustrium*, Antverpiae, apud S. Bellerum, 1557, pp. 208-209. Vedi anche B. MAN-

Dalle critiche tradizionaliste all'«oratoria erasmiana» e dal diplomatico «feint de non recevoir» di ciceroniani come Bembo e Sadoletto si distingue la reazione della «setta» dei «simii Ciceronis», i letterati che interpretano l'attacco a Cicerone come un insulto personale. Per lo più queste risposte al *Ciceronianus* non arrecano alcun contributo teorico alla discussione sull'«imitatio» e restano sul piano della cronaca e del pettegolezzo letterario: la possibile eccezione è un testo non italiano, l'*Erasmianus sive Ciceronianus* di Etienne Dolet, che contesta con vigore la nozione erasmiana di *decorum* dello stile oratorio. La tematica religiosa resta sullo sfondo, anche se l'accusa di eterodossia non manca di comparire nella virulenta invettiva contro Erasmo di Giulio Cesare Scaligero (1531). Il *Bellum civile inter Ciceronianos et Erasmicos* del letterato piemontese Gaudenzio Merula è andato perduto. Dal suo *Terentianus dialogus ultra omnem festivitatem urbanissimus* del 1543 si può comunque ricavare una vivace rappresentazione dell'interesse e talvolta dell'entusiasmo per Erasmo (preferito a Terenzio) dei grammatici lombardi e dell'attenzione per la sottile critica linguistico-stilistica dei solecismi di Cicerone contenuta nel *Ciceronianus*. Una posizione ambigua, non univocamente antierasmiana assume anche il poligrafo Ortensio Lando nel suo *Cicero relegatus et revocatus*.²⁰

Con la polemica sul *Ciceronianus* si intreccia nel 1534-35 un'altra controversia, che mette ancora una volta in luce il nazionalismo letterario romano: la *Defensio pro Italia ad Erasmum Roterodamum* di Pietro Corsi,²¹ occasionata da un passo del commento all'adagio *Myconius calvus* dove Erasmo considerava esempio di «adunaton», evento proverbialmente impossibile, l'espressione «Italiano bellicoso» (*Italus bellax*). Il Corsi mostra interesse soltanto per la prima parte del *Ciceronianus*, dove viene criticato lo stile di Cicerone, e la cita ad esempio della raffinatezza schifiltosa del gusto erasmiano, senza però particolari connotazioni di biasimo. Nella sua *Responsio* al Corsi, del 1535, Erasmo rinnova l'accusa di tiepidezza religiosa all'indirizzo

SFIELD, *Phoenix of his Age. Interpretations of Erasmus 1550-1750*, Toronto, Toronto University Press, 1979, pp. 23-24.

²⁰ Cfr. P. GRENDLER, *Critics of the Italian World, 1530-1560: Anton Francesco Doni, Niccolò Franco and Ortensio Lando*, Milwaukee-London, University of Wisconsin Press, 1969; S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia...*

²¹ Cfr. P. CURSIUS, *Defensio pro Italia ad Erasmum Roterodamum*, Romae, apud Antonium Bladum Asolanum, 1534; R. VALENTINI, *Erasmo da Rotterdam e Pietro Corsi*, «Rendiconti della reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche», VI, XII, 1936, pp. 896-922.

dell'umanesimo romano²² e minimizza polemicamente il proprio debito culturale verso l'Italia, muovendosi nel complesso sulla linea del *Ciceronianus* e demolendo con efficace ironia il patriottismo latino dell'avversario.

Con gli anni 1534-35 si entra comunque già nella terza fase della ricezione di Erasmo in Italia. Né gli attacchi dottrinali, né la polemica letteraria sul *Ciceronianus* si mostrano capaci di bloccare la penetrazione degli scritti erasmiani. La campagna dell'umanesimo romano contro Erasmo, aperta dal Casali con la sua *Invectiva* del 1524, si esaurisce dieci anni dopo con la *Defensio* del Corsi, in sintonia con il mutato atteggiamento della Santa Sede verso l'umanista di Rotterdam. Sotto Paolo III la questione dibattuta nel *Ciceronianus* perde di attualità: l'élite umanistica italiana di orientamento ciceroniano dal Bembo al Sadoletto, al Fregoso, al Contarini viene cooptata nell'amministrazione della Chiesa ai massimi livelli per praticarvi una politica «erasmiana» di dialogo con i protestanti e darvi esempio di una «pietas» erasmiana, educata e interiorizzata. Nello stesso tempo prosegue la compenetrazione letteraria fra storia sacra e linguaggio classico, in cui si condensa l'aspirazione all'espressione bella in assoluto («bene dicere simpliciter»), ma anche la volontà di conferire una veste eroica, stoico-virgiliana, all'autorità ecclesiastica e ai suoi rappresentanti. Entrambe le tendenze sono ben percepibili nella poesia del Fracastoro, che prosegue sulla via aperta dal Sannazaro, aspramente criticato da Erasmo nel *Ciceronianus*. Nel proemio del *Ioseph* del Fracastoro la presentazione della missione di Enea nei versi iniziali dell'*Eneide* fornisce i moduli letterari della descrizione della venuta redentrice di Cristo: questo secondo evento, pur infinitamente superiore al primo, ha in comune con esso la qualità di beneficio storico offerto da Dio all'umanità.²³ Il tentativo di Erasmo di denunciare simili pratiche letterarie come paganesimo, di istituire una cesura netta fra «pietas» umanistica e richiamo attualizzante al mondo classico,

²² Cfr. *Responsio ad Defensionem Cursii*, LB, X 1752BC.

²³ Cfr. *Ioseph* in H. FRACASTORUS, *Opera Omnia*, Venetiis, apud Iuntas, 1555, c. 253r, invocazione alle Muse: «Et iuvenem cantate pium, quem magnus Iacob/Isacides genuit, dederat cui nosse futura / per somnos monstrata deus. Vos dicite quanta / ille tulit Phariis tandem victor in oris / Imperium gereret magnum populumque beatum / conderet unde salus hominum, spes unde futura / Vitae erat et clausi reserandum limen Olympi». Anche il Sadoletto accosta come contenuto di una poesia esortativa e celebrativa («quod ad optimos conservandos alendosque mores valeat plurimum») le «laudes clarorum virorum» di tradizione romana con le «divinae res... quae habent illius bonitatis, benignitatis, clementiaeque commemorationem cum maxima nostra utilitate beneficiisque coniunctam» (*Opera Omnia*..., pp. 114-115: il passo precede un alto elogio del Sannazaro).

non ha esercitato alcuna significativa influenza sulla cultura italiana. Quest'ultima si apre certo sotto papa Farnese ad idee erasmiane, e in misura notevole, senza peraltro affatto smentire la continuità con l'«aetas aurea» di Giulio II e Leone X: una stagione di eccezionale fioritura letteraria e figurativa, di cui il *Ciceronianus* contestava brutalmente i fondamenti ideologici.

Il quindicennio 1534-49, del resto, è anche il momento culminante della fortuna di Erasmo al di fuori dell'area umanistica, in quei ceti medi (maestri di scuola, notai, cancellieri) a contatto con la cultura letterario-retorica soprattutto nella sua veste didattica e manualistica. In questo periodo, costellato di traduzioni di scritti erasmiani, per molti degli appartenenti a tali ceti il bello stile e la devozione purificata si identificano antonomasticamente con la figura dell'umanista olandese. Proprio su questo piano, forse, la storia ha confermato l'intuizione profonda del *Ciceronianus*. L'oratoria cristiana, aperta ai problemi contemporanei e stilisticamente «popolare», di cui i *Colloquia* sono l'espressione più caratteristica, raggiunge anche in Italia una diffusione sociale ed un'efficacia formativa fin allora mancante alla produzione umanistica. Almeno fino agli inizi della Controriforma, la cultura italiana non saprà più prescindere da Erasmo.²⁴

Contenuto del dialogo

La struttura del *Dialogus Ciceronianus sive de optimo genere dicendi* rispecchia la genesi complessa della polemica e i suoi diversi piani. La tensione e la rivalità personale, che contrassegna il rapporto di Erasmo con i ciceroniani romani e con gli ammiratori italiani e transalpini di Longolio, conferiscono al dialogo un forte accento satirico. Questo elemento satirico si alterna poi con la polemica diretta ed esplicita contro il «paganesimo» degli umanisti romani, ma anche contro la poesia religiosa virgilianeggiante del Sannazaro.²⁵ Fra l'a-

²⁴ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo e l'Italia 1520-80...*

²⁵ Cfr. *Il Ciceroniano*..., rr. 4019-51: «Nos.: Pontano successit Actius Syncerus, qui parvus Virginis matris mire felici carmine descripsit, cui supra modum applausum est a Romano theatro. BUL.: Testatur hoc abunde Leonis et Clementis brevia, sic enim hodie vocant, tum Aegidii Cardinalis addita praefatio, ne caeteros commemorem: nec sine causa tantopere placuit (...) Hoc nomine praeferendus est Pontano, quod rem sacram tractare non piguit, quod nec dormitanter eam, nec inamoeno tractavit: sed meo quidem suffragio plus laudis erat laturus, si materiam sacram tractasset aliquanto sacratius (...) si hoc proferas ut carmen a viro serio scriptum ad pietatem, longe praeferam unicum hymnum Prudentianum de natali Jesu tribus libellis Actii Synceri, tantum abest ut hoc carmen sufficiat et ad prosternendum funda Goliath Ecclesiae minitanti et ad placandum cythara Saulem furentem, quam laudem illi tribuunt praefationes».

pertura del dialogo, ironico-umoristica, e i momenti espressamente polemici si inserisce la parte argomentativa, la dimostrazione dell'impossibilità e insieme dell'inopportunità di un'imitazione esclusiva dell'«optimus auctor», Cicerone. L'argomentazione si divide a sua volta in una parte teorica, che fra l'altro discute dettagliatamente la polemica sull'«imitatio» fra Poliziano e Paolo Cortesi, e in una «rassegna» di scrittori latini dalle origini fino ai contemporanei attraverso la letteratura patristica e scolastica, intesa a mostrare che nessun prosatore ha saputo o voluto imitare integralmente lo stile ciceroniano. La sezione satirica e la «rassegna» hanno una posizione ben definita nella compagine del dialogo, la prima in apertura, la seconda al principio della seconda parte, al termine della discussione teorica e prima del richiamo al precedente poliziano e della ricapitolazione. Polemica religiosa e argomentazione letteraria, al contrario, si susseguono abbastanza liberamente prima e dopo la rassegna. La critica più energica all'atteggiamento criptopagano che si nasconde dietro l'imitazione esclusiva e il culto fanatico dello stile di Cicerone occupa comunque esattamente il centro del dialogo e si configura così come «akmé» anche strutturale.

All'interno dell'argomentazione teorica contro l'«imitatio» esclusiva si possono poi distinguere delle sottosezioni, ciascuna delle quali affronta l'argomento da un diverso punto di vista. Al principio l'accento cade sulla necessità di imitare un modello diverso a seconda della «virtus» stilistica che si vuole conseguire: Erasmo resta sul terreno dell'eclettismo quintiliano, empirico e funzionale, senza chiamare ancora in causa la soggettività dello stile e il principio dell'«aptum». ²⁶ Poi viene dimostrato che Cicerone non può valere come modello assoluto, perché anche nel suo stile si trovano difetti: è questo il momento della critica linguistica minuta ai solecismi e alle improprietà dello stile ciceroniano, alle angustie del purismo dell'Arpinate, che rifiuta arbitrariamente forme perfettamente latine. ²⁷ Queste due prime sezioni, in certo senso, si limitano a sondare il terreno e, se prese isolatamente e isolate dagli sviluppi successivi, portano a fraintendere la posizione erasmiana. Quest'ultima non si limita a difendere l'imitazione eclettica contro quella esclusiva e a mettere in discussione la grandezza oratoria ciceroniana con un'acribia filologica quasi pedantesca. Erasmo aspira invece a far comprendere l'autentica grandezza ciceroniana, identificata con una concezione globale dell'elo-

²⁶ Cfr. *ibid.*, rr. 625-815; e vedi *infra* cap. V.

²⁷ Cfr. *ibid.*, rr. 1027 sgg.

quenza, che implica vasta cultura generale, intima adesione morale al contenuto del discorso, aderenza al presente e ai problemi contemporanei.

Successivamente Erasmo considera l'impossibilità di imitare Cicerone sulla base della distinzione fra l'«animus» e le forme espressive estrinseche: queste ultime si possono riprodurre con un lavoro coscienzioso e sterile di osservazione, ma l'«animus», fonte dello stile, resta comunque inaccessibile all'imitatore.

Viene così introdotto il problema della soggettività dello stile e insieme posto in crisi il fondamento anche dell'imitazione eclettica. La «virtus» stilistica presente in un autore, infatti, è il prodotto di una maturazione soggettiva delle capacità espressive, che l'imitatore non può far propria: egli è condannato a riprodurre i difetti, senza poter contare sui pregi che nel modello li equilibravano e compensavano. ²⁸ L'«imitatio», tanto esclusiva quanto eclettica, è dunque un concetto intrinsecamente equivoco e contraddittorio? Erasmo, in effetti, non respinge l'imitazione come modello pedagogico, utile a educare il senso dello stile. Tuttavia l'accento viene posto sull'interiorizzazione di vaste e molteplici letture, che si presentano spontaneamente allo scrittore colto all'atto dello scrivere, ormai perfettamente assimilate al suo «genius» originale, alla sua «natura», senza che si renda più necessario riprodurre intenzionalmente uno o più modelli esterni. ²⁹

Nella quarta sezione della parte argomentativa Erasmo affronta il tema dell'«aptum», della necessità per lo stile dell'oratoria di adeguarsi al pubblico, alle circostanze di tempo e di spazio, all'oggetto del discorso. Questa impostazione gli consente di trasformare la discussione retorico-letteraria sull'«imitatio» in una discussione funzionale sul ruolo e il significato dell'oratoria nell'Europa contemporanea. L'esito di questa discussione è però sconsolante: sembra che per un'oratoria latina rispettosa dell'«aptum» e del «decorum», e dunque praticamente incisiva, non ci sia più posto nella società primocincentesca. ³⁰ Con ciò viene naturalmente messa in chiaro la vanità ed

²⁸ Cfr. *ibid.*, rr. 1526-37.

²⁹ Cfr. *ibid.*, rr. 2529-34: «(...) ut omni pabulorum genere saginatum ingenium ex sese gignat orationem, quae non hunc aut illum florem, frondem gramenve redoleat, sed indolem affectusque pectoris tui, ut qui legit non agnoscat fragmenta e Cicerone decerpta, sed imaginem mentis omni genere doctrinarum expletae».

³⁰ Cfr. *ibid.*, rr. 2654-2761: «Verum ut olim fuerit utilis eloquentia Ciceronis, hodie quis est illius usus? An in iudiciis? Ibi res agitur articulis ac formulis, per procuratores et advocatos, quidvis potius quam ciceronianos, apud iudices, apud quos barbarus esset Cicero. Neque multo maior usus in conciliis, ubi singuli paucis aperiant quod videtur, idque gallice aut ger-

inutilità del ciceronianismo, ma anche introdotto un nuovo inquietante interrogativo sulla possibilità di una vera imitazione di Cicerone: un'oratoria non pedante e accademica, ma veramente capace di educare la società intervenendo nelle più brucianti questioni contemporanee. Un'implicita risposta a questa domanda viene fornita nell'ultima parte del dialogo, allorché Erasmo indica nei suoi *Colloquia* l'autentica alternativa («oratoria», seppur «sui generis») alle orazioni «ciceroniane» di Longolio.³¹

Per il momento prevale l'aspetto negativo: Erasmo sembra condannare ogni forma di arte che si discosti dalla «veritas», la pittura idealizzante, che conferisce sembianze classiche ai contenuti tradizionali dell'iconografia cristiana, alla stessa stregua dell'oratoria ciceroniana, che si lascia affascinare dall'«imaginatio paganica» immedesimandosi nell'antica Roma ed estraniandosi dal presente.³² Erasmo intende l'«aptum» in senso molto ampio, non solo come conformità dell'orazione alla situazione comunicativa in cui essa viene tenuta, ma anche come rispondenza alla situazione storica generale: l'imitazione esclusiva di Cicerone si scontra con il dovere dell'oratoria di essere «apta» e, perciò, moderna e cristiana. Il tema dell'«aptum» trapassa così nella polemica contro il ciceronianismo anacronistico e insieme paganeggiante. Erasmo riferisce dettagliatamente una predica tenuta da un oratore «ciceroniano» il giorno del Venerdì Santo alla presenza di Giulio II e rimprovera al predicatore di essersi scelto a modello Cicerone anziché S. Paolo, trattando la passione come un semplice evento storico, comparabile ad altre ingiuste condanne a morte di benefattori della patria, e trascurando il suo significato mistico per il rinnovamento interiore di ciascun fedele. La conclusione è sarcastica e distruttiva: «quel romano parlò in modo così romano, che noi non udiamo nulla sulla morte di Cristo».³³

manice. Maximae vero res hodie per consilium, quod vocant arcanum, peraguntur: ad id vix tres homines adhibentur, illitterati fere, reliquis licet consultare (...) Itaque cui tandem usui paramus hanc operosam Ciceronis eloquentiam? Num concionibus? Vulgus Ciceronis linguam non intelligit; et apud populum nihil agitur de republica. Sacris vero concionibus minime congruit hoc dicendi genus. Quis enim superest usus, nisi forte in legationibus, quae Romae praesertim latine peraguntur, ex more magis quam ex animo...?».

³¹ Cfr. *ibid.*, rr. 3937-50. Vedi anche *infra*, cap. III.

³² Cfr. *ibid.*, rr. 1673-8, dove al «Rem, ut est, oculis repraesentare» vengono contrapposte le menzogne dei retori («quod sane praestigii genus est, obrepere insidiis in animum auditoris»); rr. 2215-21: «Tantum de vocibus imponit nobis imaginatio paganica (...) ideo putent nobis quae suapte natura sunt pulcherrima, quia non amamus, utinam non odissemus».

³³ Cfr. *ibid.*, rr. 1741-1843: «Referam non rumore perlata, sed quod his auribus audiui, his oculis conspexi (...) Erat autem cuiusdam delegata provincia, ut de morte Christi diceret die sacro, quem Parascevem appellant idque apud summum pontificem (...) Commemorabat

Nella quinta parte dell'argomentazione teorica Erasmo applica il principio dell'«aptum» alla storia della lingua per combattere il purismo e riaffermare la necessità di un rinnovamento linguistico quando nuovi bisogni culturali impongono l'elaborazione di terminologie specifiche. L'umanista di Rotterdam cita due esempi di questo processo: l'assimilazione del lessico tecnico della retorica e della filosofia greca, di cui proprio Cicerone è stato il maggiore artefice, e la formazione graduale, attraverso prestiti dal greco e dalle lingue semitiche, del linguaggio della teologia, della liturgia e dell'ecclesiologia cristiane. Tale linguaggio è «aptum» sia in senso oggettivo, perché compenetrato con i contenuti nuovi del cristianesimo, che in senso soggettivo, perché si appoggia a un consenso secolare. Il tentativo degli oratori «ciceroniani» di sostituirlo con perifrasi classicistiche è dunque ridicolo e velleitario, predestinato al fallimento.³⁴ Anche qui Erasmo passa senza sforzo dalla dimostrazione alla satira, proponendo una versione caricaturale del *Pater Noster* in stile ciceroniano.

Le considerazioni sull'«aptum» costituiscono il contributo più originale di Erasmo alla discussione sull'«imitatio», e soltanto in esse si rivela l'intera complessità della sua proposta teorica: non semplice difesa dell'eclettismo dei modelli letterari, bensì imitazione autentica di Cicerone su base analogica. Anziché imitare lo stile ciceroniano, occorre riprodurre l'insieme dei fattori che rendevano grande l'eloquenza dell'Arpinate: la profonda coerenza e adeguamento reciproco («aptum») di cultura generale, linguaggio, «pectus» dell'oratore, contenuto del discorso, situazione storica. La situazione storica, peraltro, è radicalmente mutata rispetto alla Roma repubblicana. Questo mutamento, secondo Erasmo, deve rispecchiarsi anche nelle altre componenti: l'oratore «moderno» deve sostituire con una cultura generale, un linguaggio, una disposizione psicologica cristiane l'erudizione giuridica, la «paideia» ellenica, i valori politici e soprattutto il lessico e lo stile di Cicerone. Egli risulterà così diverso dall'Arpinate, ma anche simile a lui: diverso, perché diverso è il «teatro» storico della sua eloquenza; simile, perché analoga è la corrispondenza («aptitudo») dei

Decios et Quintum Curtium, qui se pro salute rei publicae diis manibus devovissent (...) Atque ita nobis bonum illum et innocentem virum (Christum) deque gente sua optime meritum reddebat miserandum, quasi Socratis aut Phocionis mortem deplorasset (...) Tam Romane dixit Romanus ille, ut nihil audirem de morte Christi. (...) Probare poterat hoc veluti indolis ingenique specimen, si a puero apud pueros in schola fuisset habita talis oratio. Verum ad talem diem, ad tales auditores, ad tale argumentum quid faciebat obsecro?».

³⁴ Cfr. *ibid.*, rr. 2016-70; in forma efficacemente epigrammatica, rr. 2016-18: «Si barbarus habetur quicquid est novum et recens natum, nulla vox non fuit aliquando barbara».

diversi aspetti dell'oratoria fra loro e con la realtà storica di cui fanno parte.³⁵

Il paradosso, secondo cui è possibile somigliare a Cicerone soltanto accettando positivamente la propria diversità, secondo cui imitato e imitatore possono riuscire pari soltanto nella dissimiglianza (che però contraddice la nozione stessa di «imitatio») apre una nuova dimensione al dibattito retorico sui modelli e l'ottimo stile. D'altra parte questa insistenza sulla storia non è fine a sé stessa, bensì funzionale ad un'apologetica cristiana diretta contro il mito della «renovatio» dell'antico, di cui il «ciceronianismo» è una forma estrema e, per Erasmo, degenerata. Nella posizione dell'umanista di Rotterdam si intrecciano così indissolubilmente un aspetto positivo, costruttivo ed uno negativo e polemico. Il primo consiste nell'intuizione di un'«imitatio» che potremmo chiamare metodologica. Essa non si limita a riprodurre le forme stilistiche, bensì si sforza di trovare degli equivalenti contemporanei per tutti gli elementi dell'oratoria,³⁶ intesa (sulla scia di Cicerone e di Quintiliano) come attività pratico-culturale complessa ed enciclopedica.³⁷ L'aspetto negativo, invece, è la declamazione ostentatamente ortodossa contro le seduzioni pagane e la riaffermazione della superiorità cristiana anche sul terreno estetico e letterario.³⁸ Questo aspetto polemico del *Ciceronianus*, come abbiamo indicato, è difficilmente separabile dal complesso delle polemiche divampate intorno ad Erasmo negli anni Venti del Cinquecento. Ad ogni modo, questo nesso fra apologia del cristianesimo ed apologia del «moderno», in certo senso già abbozzato nel dialogo erasmiano, sarà destinato a grande fortuna nella storia della cultura.

Conclusa la sezione dell'«aptum», Erasmo torna al problema più ristretto della possibilità dell'«imitatio», ribadendo con forza l'impos-

³⁵ Cfr. *ibid.*, rr. 2458-62: «Nec ulla res vetat quominus idem et christiane dicat et ciceroniane, si modo fateris eum ciceronianum, qui dilucide, copiose, vehementer et apposite dicat pro rei natura, proque temporum ac personarum conditione»; rr. 2504-5: «Quid igitur superest, nisi ut ipsam etiam Ciceronis imitationem ab ipso discamus Cicerone?». Cfr. anche *ibid.*, rr. 2431 sgg; vedi poi *infra*, cap. II.

³⁶ Cfr. *ibid.*, rr. 3776-91; rr. 1720-4: «Tu negas quenquam bene dicere, nisi Ciceronem exprimat: at res ipsa clamat, neminem posse bene dicere nisi prudens recedat ab imitatione Ciceronis. Quocumque me verto, video mutata omnia, in alio sto proscenio, aliud conspicio theatrum, immo mundum alium».

³⁷ Cfr. *ibid.*, rr. 860-71: «BUL.: Quid aliud est esse ciceronianum, quam illi simillimum esse? Nos.: Nihil aliud. BUL.: An ille similis videtur Ciceroni, qui non possit nisi de certis materiis dicere? Nos.: Perge. BUL.: Mihi ne oratoris quidem titulo dignus haberetur. Si Cicerone quavis de re potuit optime dicere, is mihi ciceronianus erit, qui quacumque de re valeat praeclare disserere».

³⁸ Cfr. *ibid.*, rr. 2136-53.

sibilità di far violenza alle tendenze naturali e insistendo invece sull'importanza dell'assimilazione soggettiva degli autori letti e «ruminati» per la formazione di uno stile individuale, autentico «speculum animi».³⁹ Il passaggio dall'argomentazione teorica alla «rassegna» è costituito da una serie di brillanti osservazioni sull'inutilità dell'imitazione di Cicerone per uno scrittore contemporaneo, che deve magari scrivere dieci lettere al giorno – qui Erasmo contrappone chiaramente al purismo ciceroniano il modello della propria stessa attività letteraria, sollecita anzitutto dell'«utilitas».⁴⁰

Al termine della «rassegna» di autori non ciceroniani, che in pratica si estende all'intera letteratura latina antica, medievale e umanistica,⁴¹ Erasmo riprende e precisa il discorso teorico. Qui egli difende ancora una volta con eloquenza il valore pratico della varietà degli stili, che si adegua alla varietà dei gusti del pubblico e grazie alla quale «non c'è libro che non venga letto». L'eclettismo erasmiano appare così non un'apologia del capriccio stilistico, bensì il presupposto dell'unità della tradizione letteraria e della sua sopravvivenza organica.⁴² L'umanista di Rotterdam espone poi la sua concezione di un'imitazione legittima, ricapitolando al termine di un percorso teorico ben più complesso alcuni temi tradizionali dell'anticiceronianismo: l'imitazione dev'essere eclettica, non esclusiva; emulativa, non pedissequa; può correggere le tendenze della natura individuale, come una specie di galateo stilistico, ma non opporsi radicalmente ad essa.⁴³

Nella «peroratio» finale Erasmo inserisce la propria polemica contro il ciceronianismo nello schema irenistico della lotta contro le «sectae», che dividono la cristianità.⁴⁴ La conclusione del dialogo si rial-

³⁹ Cfr. *ibid.*, rr. 2391-2534.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, rr. 2716-30.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, rr. 2762-3692.

⁴² Cfr. *ibid.*, rr. 4136-69 (e vedi *infra*, cap. V). Cfr. anche *ibid.*, rr. 4247-52: «Quoniam autem varia est formarum gratia, ne statim existimes deterius quod dissimile est illi, cuius formam miraris. Nam, quemadmodum diximus, fieri potest, ut qui inter se dissimilissimi sunt, aequales tamen sint».

⁴³ Cfr. *ibid.*, rr. 4206-10: «Amplector imitationem, sed quae adiuvet naturam, non violent; rr. 4229-35: «Nec statim adulterinum est quod accedit ex imitatione. Est aliquis cultus qui nec virum dedecet et nativam formam commendat (...) Iam si tuam faciem velis ad eius speciem componere, qui tibi dissimilissimus sit, nihil agas». In questa parte conclusiva del dialogo cade anche la polemica contro Longolio che «non alia re magis peccavit, quam quod nimis anxie studuit esse ciceronianus, cui maluit orationem congruere quam causae» (*ibid.*, rr. 3934-6) e il richiamo alla discussione fra il Poliziano e il Cortesi (*ibid.*, rr. 4307-47; vedi *infra*, capp. IV e V).

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, rr. 4445-55: «Caeterum illud ante omnia providendum, ne simplex ac rudis aetas ciceroniani cognominis praestigio decepta pro ciceroniana fiat pagana. Videmus enim eiusmodi pestes nondum prorsus extinctas subinde meditari repullulascientiam, sub hoc fuco

laccia così all'epistola dedicatoria al pedagogo e sovrintendente alle scuole in Aquisgrana, Johann Vlatten (cui Erasmo aveva dedicato nel 1523 un'edizione delle *Tusculanae Disputationes* di Cicerone), anch'essa incentrata sull'agitazione e il disordine che affliggono la società cristiana.

Una considerazione a parte, infine, merita la parte satirica iniziale del *Ciceronianus*. Mentre nel resto del dialogo il punto di vista dell'autore si identifica senz'altro con quello del suo portavoce Buleforo ed alla «comparsa» Ipologo è affidata una mera funzione di commento umoristico, nella prima parte Erasmo ricorre alle armi dell'ironia e dello smascheramento indiretto. Buleforo e Ipologo incontrano il loro vecchio conoscente Nosopono, un tempo allegro compagno di chiacchiere e di scherzi ed ora ammalatosi del morbo del ciceronianismo. La pazzia di Nosopono, la solitaria passione pedantesca che lo intristisce e consuma si può guarire soltanto assecondandola, come altre forme di pazzia: e già nell'*Encomion* Erasmo aveva sottolineato il raffinato divertimento che i pazzi forniscono a chi pazzo non è, ma è capace di stare al gioco.⁴⁵ Al contempo Erasmo riprende, con particolare urbanità, una forma caratteristica di satira contemporanea, che rappresenta la liberazione da un vizio o da un errore dottrinale nella forma più concreta e plastica della guarigione da una malattia. Fingendo di condividere il suo culto dello stile ciceroniano, Buleforo e Ipologo si fanno introdurre ai segreti letterari di Nosopono. Questi espone i metodi attraverso cui aspira a venir dichiarato «ciceroniano» dagli eruditi italiani (chiara allusione a Longolio): assoluto isolamento; composizione nel cuor della notte, quando lo scrittore è avvolto da un silenzio pitagorico, non senza allusioni astrologiche (che ben si confanno del resto alla cultura effettiva dell'umanesimo romano); ricorso a un dizionario dei vocaboli ciceroniani ed a un lessico fraseologico, che consentono di verificare ad ogni momento la corrispondenza al modello; rinuncia ad ogni improvvisazione oratoria, ritmi di lavoro assurdamente lunghi.⁴⁶ Il rapporto fra Nosopono ed il modello

veteres haereses, sub alio Iudaismum, sub alio paganitatem (...) Facessant haec dissidiorum cognomina, ea potius inculcemus, quae et in studiis et in religionem et in omnia vita concilient alantque mutuam benevolentiam».

⁴⁵ Cfr. ASD IV/3, p. 118.

⁴⁶ Cfr. *Il Ciceroniano*..., rr. 175-9: «Non tantum in Larario Museoque, verum et in omnibus hostiis imaginem illius habeo belle depictam, quam et gemmis insculptam circumfero, ne unquam non observetur animo. Nec aliud simulachrum in somniis occurrit praeter quam Ciceronis»; rr. 356-78 (silenzio pitagorico); rr. 578-86 (rinuncia all'improvvisazione oratoria estemporanea). Cfr. anche F. A. YATES, *L'arte della memoria*, tr. it. Torino, Einaudi, 1972, p. 154.

storico di Longolio è confermato fra l'altro della rinuncia del ciceroniano erasmiano a servirsi del latino nella conversazione quotidiana, per non contaminare la purezza della lingua ciceroniana; le lingue volgari che egli impiega al posto del latino sono appunto francese e «tedesco», come è logico da parte di un brabantino come il Longueil. Dopo che Nosopono ha terminato la rappresentazione in linguaggio iniziatico della sua attività letteraria ha inizio la confutazione da parte di Buleforo, che si conclude con la guarigione del ciceroniano, o almeno con un inizio di guarigione. Buleforo si serve espressamente di un metodo socratico, giungendo a conclusioni teoriche non deduttivamente, bensì per accostamenti analogici di casi simili (le analogie sono prese prevalentemente dalla sfera della pittura ed anche dall'abbigliamento, conforme alla metafora della «veste» dell'orazione) che autorizzano generalizzazioni induttive. Platonico è anche il Logos, cui Erasmo si richiama nella conclusione come fondamento della terapia.⁴⁷ Alcuni spunti per la rappresentazione di Nosopono derivano peraltro dalla caricatura del letterato arcaizzante nel *Lexiphanes* di Luciano (per quanto lo scrittore di Samosata punti sul comico verbale ben più di quanto non faccia Erasmo). Il *Ciceronianus* costituisce dunque uno degli esempi più caratteristici di sintesi fra umorismo lucianesco ed elemento morale e dialettico di ascendenza platonica, che contraddistingue il dialogo erasmiano nel suo complesso.

Dopo la prima edizione del marzo 1528 (insieme al *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione*, ed appoggiandosi quindi all'autorità dell'Erasmo umanista e filologo) il *Ciceronianus* ha conosciuto ancora tre edizioni frobeniane, nel marzo 1529, ottobre 1529 e marzo 1530. Le aggiunte apportate alla seconda edizione sono significative soprattutto, come si è detto, perché documentano la reazione erasmiana alla presa di posizione bembiana sul problema dell'«imitatio». Le edizioni successive intervengono soprattutto sui giudizi espressi nella rassegna, offrendo soddisfazione ad umanisti (come Budé e Vives) che si erano sentiti offesi perché trascurati o menzionati in modo non sufficientemente onorevole.⁴⁸

Al termine di questa esposizione complessiva del dialogo possiamo osservare che i problemi critici sollevati dal *Ciceronianus* si ridu-

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, rr. 1681-7: «BUL.: Mihi satis est quod amictum non probes corpori parum accommodum, quod picturam damnas non aptam ei rei, quam profitetur se velle effingere. Nos.: Sed quem exitum habiturae sunt istae tuae socraticae *eisagogai* [qui impiegato per *epagogai*?]».

⁴⁸ Non ci soffermiamo su questo aspetto, per cui rinviamo alla trattazione recente dello Chomarat.

cono essenzialmente a tre: la concezione «metodologica» dell'«imitatio»; l'accusa di neopaganesimo rivolta contro l'umanesimo romano; e la pedagogia letteraria concreta proposta da Erasmo, in cui rientra l'«imitatio» nel suo senso più ristretto e tradizionale, ma anche e soprattutto le categorie di «varietas» e «judicium».

A quest'ultimo tema dedichiamo il quinto capitolo.

I primi due argomenti, invece, si prestano meglio ad essere affrontati in un contesto più ampio: la questione del «neopaganesimo» in rapporto all'ideologia dell'umanesimo romano nel primo Cinquecento; l'«imitazione metodologica», al contrario, come parte della concezione erasmiana del rapporto fra retorica e cultura e della natura della «res publica literaria». Su questo tema si incentra il secondo capitolo.

CAPITOLO II

RETORICA E CULTURA NEL PENSIERO ERASMIANO

Le influenze decisive per la formazione letteraria di Erasmo appaiono già individuate nel carteggio degli anni amari di Steyn. Terenzio e Orazio, la «docta simplicitas» atticistica, la rigorosa educazione al giudizio quintiliana non tardano a diventare un punto di riferimento nell'esercizio della critica concreta. Quest'ultima conserverà sempre per Erasmo la priorità rispetto alle teorie estetiche sistematizzate. Il poeta umanista, che come letterato e mitografo vorrà esprimersi anche nelle discussioni del circolo coletiano, precede nella biografia di Erasmo il teologo e l'erudito. Ma anche il poeta Erasmo non sentirà il bisogno di precisare la differenza fra la poetica e le altre arti del discorso o di definire il bello in termini astratti e universali.

In effetti il valore estetico coincide per Erasmo con il valore retorico, la perfezione immanente della lingua con la sua efficacia comunicativa. Giudizio letterario empirico e spregiudicato; «scrittura» originale e critica sociale e religiosa sono in lui momenti convergenti di un impegno culturale fortemente unitario.

La storia della maturazione della concezione erasmiana di cultura e letteratura è perciò storia del progressivo precisarsi e arricchirsi di un patrimonio di idee appartenenti al bene comune della tradizione retorica, ma cui l'umanista di Rotterdam sa conferire un'insolita intensità d'accento. Tali sono i concetti di «utilitas», di «decorum», di «apte dicere», che Erasmo spoglia della loro ristrettezza tecnica per farne dei veri e propri tramiti fra piani diversi dell'esperienza culturale: l'etica e la oratoria, la didattica e la filologia, la predicazione e l'esegesi, la logica e l'enciclopedismo. L'intersezione è resa possibile da un tratto distintivo di queste categorie erasmiane: esse si riferiscono tutte alla funzione della cultura in contesto sociale. Queste categorie consentono di organizzare e disciplinare dall'interno due comu-

nità ideali, simmetriche, che ora si divaricano, ora si riavvicinano fin quasi alla coincidenza: la «res publica literaria» e la «res publica christiana». I conflitti che si producono entro queste due comunità intensificano la riflessione sulle categorie di origine retorica, stimolando approfondimenti e correzioni. Questa riflessione categoriale sulla cultura, quasi mai astratta e accademica, costituisce quello che possiamo chiamare il pensiero metodologico di Erasmo.

Le nozioni chiave della retorica si prestano a questa funzione metodologica, perché sono insieme generiche e formali. Esse non contengono precetti particolari, bensì indicano un rapporto corretto ed equilibrato fra diversi fattori. «Utilitas» implica un giudizio articolato sulla relazione fra produzione culturale, bisogni concreti del pubblico e norme educative. «Decorum» chiama in causa una razionalità relativistica, capace di apprezzare il mutare delle circostanze di tempo e di luogo e dei ruoli sociali per adattare loro azione e discorso. «Apte dicere» pone l'accento sulla giusta proporzione fra i componenti del testo oratorio e letterario: linguaggio, ideologia, affetti, immaginazione. In tutte queste relazioni la norma non è mai data a priori, ma viene fissata empiricamente da obbiettivi sociali concreti. Essa conserva perciò un carattere duttile e flessibile, ben consentaneo con lo spirito di tolleranza, il senso delle sfumature e dell'ambiguità del reale tradizionalmente attribuiti all'«humanitas» erasmiana. Le categorie retoriche ricorrono in quasi tutti gli scritti di Erasmo; ogni volta però sotto una luce parzialmente diversa.

Schizzare l'evoluzione del problema metodologico nella storia della produzione erasmiana è lo scopo che si propongono le pagine seguenti. In esse cercheremo di render conto anche delle principali influenze subite ed esercitate da Erasmo.

Dagli *Antibarbari* all'*Encheiridion*

Già in una lettera del 1489 a Cornelius Gerardus Erasmo si serve indifferentemente di un'*auctoritas* della poetica, Orazio, e di una della retorica, Quintiliano, per dare un giudizio *formale* sulla poesia di un contemporaneo: Girolamo Balbi. La teoria allegorica del discorso poetico suggeritagli dall'amico viene lasciata cadere: non l'essenza della poesia, ma il «bene dicere» interessa il giovane Erasmo.¹

¹ Cfr. ALLEN I, pp. 111-112, Ep. 25 (epistola di Cornelius Goudanus datata congetturalmente luglio 1489): «Igitur, ut altius aliquid pro maiori intellectu repetam, novimus poesim

Non casualmente, la lettera che contiene questo giudizio è contemporanea alla celebre difesa del Valla, indirizzata anch'essa al Gerardus che si era fatto eco delle critiche antivalliane largamente circolanti anche in ambienti umanistici.² L'impegnato classicismo del primo Erasmo reca una forte impronta della concezione valliana: una visione pragmatica e anticonformista dell'«utilitas» della retorica (come scienza del linguaggio nel senso più ampio) per la «res publica literarum».³

Appunto i concetti erasmiani di «letteratura» e di «comunità culturale» si precisano in un'opera dalla genesi travagliata, concepita comunque negli ultimi anni di Steyn e nei primi anni parigini: gli *Antibarbari*.⁴ L'incisività di questo scritto consiste senz'altro nell'energica separazione del problema contemporaneo, pratico e pedagogico, dell'organizzazione della cultura dall'antitesi epocale tra paganesimo e cristianesimo.

Erasmo insiste a più riprese negli *Antibarbari* sul carattere moralmente e religiosamente neutro delle «artes». Il giudizio morale e religioso si applica soltanto all'uso degli strumenti culturali. Le discipline

Graece fictionem dici Latine. Hac itaque nominis interpretatione praecognita, in omni poemate duo esse necessaria veteres tradiderunt, faciem scilicet et sententiam. Faciem autem appellat ii quod primo quidem littera legentibus repraesentet; sententiam vero, quod sub metaphora intelligi voluit qui poema conscripsit. Consequens ergo est ut ille poeta aut saltem poesim doctus censeatur, qui vel in sententia, vel in facie, vel in eorum utroque concinit fictionem (...); e la replica di Erasmo (ALLEN I, pp. 116-117, Ep. 27): «Sed quid? Num qui poetae nomen meruerit, isne continuo eruditus poeta vocari merebitur? (...) Id interest inter poetam et doctum poetam quod inter picturam et picturam artificiosam; atque ut multa picturae accedant necesse est, quo pulchra vocari possit, ... sic quoque in poematibus condendis quam plurima observari necesse est, ut laudem mereatur (...) Sed quid ego tanquam exiguum tabella totum orbem, brevi epistola totam rhetoricarum artis praeceptionem complecti enitar...?».

² Cfr. ALLEN I, pp. 112-116, Ep. 26.

³ Sulla concezione valliana della retorica cfr. C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milano, Feltrinelli, 1968; J. E. SEIGEL, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1968, pp. 137-169; S. I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Firenze, Nella Sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972; R. FUBINI, *Note su Lorenzo Valla e la composizione del De Voluptate*, in *I classici nel Medioevo e nell'Umanesimo. Miscellanea Filologica*, Roma, Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, 1975, pp. 11-57; H. B. GERL, *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla*, München, Fink, 1975; M. DE PANIZZA LORCH, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, München, Fink, 1985; *Lorenzo Valla e l'Umanesimo Italiano. Atti del convegno internazionale di studi* (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi e M. Regoliosi, Padova, Antenore, 1986.

⁴ Sugli *Antibarbari* cfr. in particolare R. PFEIFFER, *Die Wandlungen der «Antibarbari»*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel, Braus-Reggenbach, 1936, pp. 50-68; E. F. RICE, *Erasmus and the Religious Tradition 1495-99*, «JHI», XI, 1950, pp. 387-411; K. KUMANIECKI, *Erasmus' Antibarbari*, in *Actes du Congrès Erasme* (Rotterdam, 27-29 ottobre 1969), a cura di C. Redijk, Amsterdam-London, North Holland Publishing Company, 1971, pp. 116-135; S. CAVAZZA, *La cronologia degli «Antibarbari» e le origini del pensiero religioso di Erasmo*, «Rinascimento», XXV, 1975, pp. 141-179.

possiedono una coerenza intrinseca anteriore a ogni qualificazione religiosa, anche se i cristiani si servono dei loro contenuti per fini in parte diversi dai pagani.⁵ Non in quest'uso cristiano, del resto, consiste il valore specifico delle arti del discorso o delle scienze (verso cui Erasmo si mostra qui insolitamente aperto): chi sa, pur impiegando male il suo sapere, resta superiore anche eticamente a chi si accontenta dell'ignoranza.⁶

Erasmo adopera con maestria l'arte dell'attenuazione per dissolvere l'urgenza della scelta fra opposti contenuti religiosi. Studiare le «artes» significa soltanto impossessarsi di una «virtù tecnica», «juxta propria principia», al di là o al di qua delle opzioni religiose dei singoli «auctores». Portando alle estreme conseguenze questa linea argomentativa, Erasmo ricorda che, se si dovesse rinunciare a tutte le tecniche elaborate dai pagani, non vi sarebbero più né calzalai, né armaioli, né fabbri.

Questa concezione «tecnica» e neutra del valore delle «artes» si riallaccia anzitutto al proemio del libro IV delle *Elegantiae*, dove Valla distingue nettamente fra la retorica da una parte e l'ideologia pagana (in particolare la filosofia morale stoica) dall'altra.⁷ Anche stilisticamente il dialogo erasmiano integra i modelli platonico-ciceroniani «emulando» lo scrittore italiano nelle metafore fondamentali (la guerra contro i Goti, in Valla contro i Galli, l'«exemplum» di Camillo, ripreso anche se variato), nel gusto della breviloquenza, del serrato ritmo dialettico, del radicalismo polemico.

Accanto a Valla si rivela determinante per gli *Antibarbari* l'influsso agostiniano (qui più significativo di quello di Girolamo). Il concetto pragmatico e mondano di «eruditio» sostenuto da Erasmo si fa strada anche attraverso le citazioni dal Padre africano.

Sia Agostino che il giovane poeta umanista polemizzano contro la tesi che l'ispirazione soprannaturale renda superflua la cultura. Ma mentre Agostino, nel proemio del *De doctrina christiana*, batte sui temi «pastorali» dell'umiltà religiosa e della disciplina ecclesiastica,⁸ Erasmo contrappone alla «sancta rusticitas» un'etica dell'apprendi-

⁵ Cfr. ASD 1/1, p. 110: «Nulla autem ex liberalibus disciplinis christiana est, quia neque de Christo agunt neque a Christianis inventae; ad Christum autem omnia referuntur».

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 79-80.

⁷ Cfr. L. VALLA, *Opera Omnia*, Basileae, apud H. Petri, 1540, p. 120: «Non lingua gentiliū, non grammatica, non rhetorica, non dialectica caeteraeque artes damnandae sunt (si quidem apostoli lingua Graeca scripserunt) sed dogmata, sed religiones, sed falsae opiniones de actione virtutum, per quas in coelum scandimus. Caeterae autem scientiae atque artes in medio sunt positae, quibus et bene uti possis et male».

⁸ Cfr. PL XXXII, pp. 3 sgg.

mento e dell'industriosità in cui la parabola dei talenti si allea con la tradizione stoico-ciceroniana dei «semina virtutum».⁹ La stessa genesi dei testi sacri appare una cooperazione dello Spirito con l'erudizione conseguita autonomamente dagli apostoli. Il «pelagianesimo» erasmiano si mostra qui in una luce ben più netta che nel *De libero arbitrio* o nell'*Ecclesiastes*,¹⁰ mentre sulla stessa interiorità agostiniana si proietta a volte un'ombra dissacrante.¹¹

Più impegnativo per l'impianto degli *Antibarbari* si rivela il tema (largamente sviluppato nel primo Agostino) dell'armonia dell'universo in cui non esiste un puro negativo, privo di necessità e di funzione. In termini storici, questo significa che a nessuna epoca è mancato un compito provvidenziale.¹² Per l'antichità pagana questo compito è stato l'elaborazione delle «tecniche culturali», le «artes», poi utilizzate anche dai cristiani. Erasmo intende così restituire alla cultura un intrinseco significato religioso, pur preservandone l'autonomia (nessun contenuto culturale è per sé cristiano).

La concezione della cultura esposta negli *Antibarbari*, sicuramente eclettica nelle sue fonti e più tardi modificata dallo stesso Erasmo nel senso di una maggior compenetrazione fra tecniche umanistiche e teologia, trova comunque la sua piena coerenza in un deciso orientamento sociale. La virtù trascende grazie alla cultura la situazione empirica di un individuo diventando patrimonio comune della «res publica literaria». «Utilitas» è la parola chiave per questo ideale di servizio a una comunità universale attraverso la pratica delle lettere: simbolo ne è Socrate, che ricerca un sapere antidogmatico nel dialogo urbano anziché nella vita solitaria.¹³

Le strutture della repubblica delle lettere e le forme di pensiero e

⁹ Cfr. ASD 1/1, p. 134: «Cur (Spiritus) non aequam omnibus (Apostolis) partem immisit? Cur plus sapuit Paulus quam Petrus? (...) Nimirum in causa est, quod Spiritus ille adorandus non parem apud omnes eruditionem offendit. Augēt enim ille quae nostra peperimus industria, promovet studia nostra, aspirat nostris conatibus».

¹⁰ Per la tematica della grazia e del libero arbitrio nel manuale di predicazione cfr. LB V 799C: «qui medico fedeli sese committit, vitam servasse dicitur, non quod ipse sibi salutem praestare potuerit, sed quod praestare volentem non reppulit»; e, in generale, 798C-800A.

¹¹ Cfr. ASD 1/1, p. 98: «Num prorsus sibi notus est, cui ignota sit geometria?»; e p. 114: «Aurelius Augustinus, vir sanctimonia juxta ac eruditione singularis, tum arctae adeo, ne dicam meticulousae conscientiae, ut saepenumero mihi (bona venia tanti viri dixerim) abs re trepidare videatur, id quod tum ex eius vita, tum ex confessionum retractationumque libris conicere proclive est». Sul rapporto Erasmo-S. Agostino cfr. CH. BÉNÈ, *Erasmus et Saint Augustin*, Genève, Droz, 1969.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 82-84.

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 91 e 135. Sulla concezione erasmiana della *res publica literaria* cfr. anche F. SCHALK, *Erasmus und die Respublica literaria*, in *Actes du Congrès Erasme...*, pp. 14-28.

di discorso in cui l'«utilitas» si concreta resteranno al centro della riflessione erasmiana. Una riflessione certo tutt'altro che lineare, educata dall'impiego dei generi del paradosso e della declamazione a rimettere in discussione i propri presupposti. La componente «tecnica» della cultura, sottolineata negli *Antibarbari*, si svilupperà comunque in metodologia insieme logica, etica e retorica dell'«aptum» e «decorum». Questa metodologia avrà la funzione essenziale di gettare un ponte fra «res publica literaria» e «res publica cristiana».

Passando dagli *Antibarbari* all'*Encheiridion* si avverte certo una forte differenza di tono. All'autonomia «tecnica» e funzionale delle «artes» subentra un'appropriazione cristiana delle «bonae litterae» in nome dell'esegesi allegorica. Erasmo si accosta qui alla tradizione del platonismo fiorentino ed anche a quella del commento bizantino a Omero, già tenuta in conto dal Poliziano.¹⁴ D'altra parte, l'allegorismo applicato alle lettere profane è soprattutto un'estensione della decisa preferenza per un'ermeneutica biblica spiritualista, che può richiamarsi ad Origene ed al primo Agostino.¹⁵ L'allegoria chiamata in causa nell'*Encheiridion* (un confronto col complesso della produzione erasmiana lo conferma) non è poi tanto un piano dell'essere, quanto uno strumento retorico. L'interpretazione allegorica adatta il testo scritturale o anche classico alle esigenze di quanti sono tenuti ad adottarlo come norma morale. Per raggiungere questo scopo («apte dicere») Erasmo ricorre di volta in volta a significati allegorici universali e a significati storici specifici, senza percepire fra loro un contrasto di fondo. Tipico il caso delle guerre condotte dagli Ebrei nell'Antico Testamento: possono essere i residui dell'età della rivelazione imperfetta, possono ridursi a meri segni di un significato spirituale; i due modi di interpretazione si integrano comunque in una stessa funzione etico-oratoria: l'inserimento in una lettura

¹⁴ Sull'influsso piciano cfr. I. PUSINO, *Der Einfluss Picos auf Erasmus*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XLVI, 1928, pp. 75-96; R. MARCEL, *Les dettes d'Erasmus envers l'Italie*, in *Actes du Colloque Erasme...*, pp. 159-173; E. GARIN, *Erasmus e l'Umanesimo italiano*, «GCFI», II, 1971, pp. 1-13.

Sull'atteggiamento di Poliziano verso l'interpretazione allegorica cfr. A. LEVINE, *The notes to Politiano's Iliad*, «Italia Medievale e Umanistica», XXXI, 1982, pp. 205-239; A. GRAFTON, *Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries*, «Renaissance Quarterly», XXXVIII, 1985, pp. 615-650, in particolare p. 627.

¹⁵ Cfr. ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Werke...*, hasg. von H. Holborn, München, Beck, 1933, p. 32: «Sed uti divina scriptura non multum habet fructus, si in littera persistas haereasque, ita non parum utilis est Homerica Vergilianaque poesis, si memineris eam totam esse allegoricam. Id quod nemo negabit, qui modo veterum eruditionem vel summis labiis degustarit».

pacifista della Bibbia delle «auctoritates» apparentemente dissonanti.¹⁶

Il metodo erasmiano passa oltre la distinzione fra esegesi storico-letterale ed allegorica. Esso le utilizza entrambe per accentuare la relatività delle singole norme (religiose, retoriche, etico-politiche), che possono essere comprese soltanto in un contesto complessivo. L'interpretazione procede dal generale allo specifico. Dapprima Erasmo coglie lo «spirito» del cristianesimo, della buona oratoria o della politica bene intenzionata facendo valere principi volutamente indeterminati e flessibili: «charitas», «apte dicere», «bonum commune». Questa intuizione dello «spirito» viene poi applicata, se necessario, anche contro la forma concreta del singolo precetto religioso, giuridico o retorico.

L'interpretazione allegorica delle «bonae litterae» suggerita nell'*Encheiridion* non contraddice quindi la categoria fondamentale degli *Antibarbari*: l'«utilitas». Certo, quest'ultima viene ridefinita in senso rigorosamente etico-religioso. L'ermeneutica erasmiana si arricchisce di un nuovo piano, scarsamente rappresentato negli *Antibarbari*: Giovanni Pico si associa a Lorenzo Valla come rappresentante della cultura italiana quattrocentesca nel pensiero del giovane Erasmo. Ma la concezione pragmatica ed oratoria della cultura elaborata dagli *Antibarbari* svolge un ruolo centrale anche nella nascita del «theologus» Erasmo.

La spinta decisiva ad una rottura con la difficile teologia speculativa è infatti di natura comunicativa, retorica. La scienza dei doveri sociali, l'utile sapere che Erasmo si sforza di divulgare, implica una lettura libera e non sistematica dei testi sacri. Questa lettura viene stimolata da esperienze laceranti di contrasto fra la pretesa universalità della morale cristiana e la vitalità delle morali «settoriali», di ceto o categoria (dall'ideologia aristocratica a quella universitaria, a quella monastica, al criptopaganesimo popolare) che di fatto la vanificano. Le scritture vengono continuamente sollecitate come strumento di critica delle morali «settoriali»: l'etica cavalleresca, il libertinaggio intellettuale, l'ascesi asociale ed egoistica. Erasmo ribadisce più volte che la morale cristiana si estende per tutti i «genera vitae» e che non tollera accanto a sé alcuna morale «settoriale». Nello stesso tempo,

¹⁶ Cfr. ad esempio *Querela Pacis*, ASD IV/2, p. 70: «Frivolum est enim, quod arguntur quidam, in arcanis litteris deum exercituum et deum ultionum dici. Permultum enim interest inter Iudaeorum deum et Christianorum deum, etiamsi suapte natura unus et idem deus est. Aut si nobis quoque placent tituli veteres, age sit exercituum deus, modo aciem intelligas virtutum concentum» (passaggio condannato dalla Sorbona nel 1526).

però, egli le fa parlare il linguaggio dell'«aptum» e del «decorum», dell'adattamento sociale e personale della norma.¹⁷ L'«utilitas» della «res publica christiana» diventa il criterio principale di giudizio della validità della tradizione religiosa e teologica. I principî degli *Antibarbari* hanno ormai trascorso i confini della stessa «res publica literaria».

De conscribendis epistolis

Ulteriori indicazioni sullo sviluppo del metodo retorico erasmiano ci offrono i trattati «quae spectant ad institutionem litterarum»: il *De conscribendis epistolis*,¹⁸ il *De ratione studii*, il *De duplici copia*. Il *De conscribendis epistolis* contiene in particolare una suggestiva interpretazione del principio dell'«aptum».

La formula dell'«apte dicere», del resto, condensa un ricco complesso di questioni rimaste aperte nella cultura umanistica, dal problema del «comportamento conveniente», del galateo, a quello della norma linguistica, della «perspicuitas», e dell'autorità rispettiva del precetto astratto e della situazione concreta. In definitiva si tratta di individuare un punto di equilibrio fra l'aspirazione ad una comunicazione più libera e personalizzata all'interno di un ceto sociale «nuovo» come quello umanistico ed il rispetto di gerarchie tradizionali, cristallizzatesi nella convenzione epistolare. In tutti i trattati di epistolografia si delineano queste due istanze, più o meno conciliate: da una parte l'idea della lettera come «sermo», come «colloquium», come «speculum animi», l'insistenza sull'impossibilità di fornire precetti

¹⁷ Cfr., per una formulazione caratteristica, *Institutio Principis Christiani*, ASD I/4, p. 180: «Quod si quis meo velit uti consilio, statim a tradita loquendi ratione proponet Proverbia Solomonis, Ecclesiasticum et librum Sapientiae, non ut puer ab obstentatore interprete quatuor illis sensibus torqueatur, sed ut paucis ac commode commonstret, si quid ad boni principis officium pertinet. (...) Mox evangelia. Et hic magni referet, quibus modis ad amorem auctoris et operis inflammetur animus pueri. Non parum etiam situm erit in dexteritate et commoditate interpretantis, ut breviter ut dilucide ut plausibiliter etiam ac vivide doceat non omnia, sed quae potissimum ad principis munus attinent quaeque ad perniciosissimas vulgarium principum opiniones ex animo revellendas faciunt; ma i riferimenti si potrebbero moltiplicare. Paradigma di questo atteggiamento «prudente» e gradualista è lo stesso Cristo, cfr. *Ratio verae theologiae*, in *Ausgewählte Werke...*, p. 222: «Accommodavit sese his quos ad sese trahere studebat. Ut homines servaret homo factus est, ut peccatores sanaret cum peccatoribus familiariter versatus est. Ut Iudaeos sanaret circumcisis est, purificatus est... ieiunavit (...).»

¹⁸ Il *De conscribendis epistolis* uscì presso Froben a Basilea nell'agosto del 1522 dopo una rapida revisione da parte di Erasmo del testo manoscritto, risalente agli ultimi anni del Quattrocento e che traeva origine dall'attività di precettore allora svolta dal giovane studente della Sorbona. L'edizione autorizzata venne stimolata dalla comparsa di un'edizione «pirata» a Cambridge (Knoblauch, 1520), di cui Erasmo intendeva contrastare la diffusione.

per gli infiniti casi possibili; dall'altra la ripetizione di rigidi precetti sui «titoli» che spettano a ciascun destinatario, la separazione meccanica dei «generi» epistolari, l'invito al conformismo linguistico garantito dall'«imitatio» di un solo autore. Di volta in volta membro di una comunità culturale idealmente paritaria o «segretario» di un'istituzione politica o religiosa che lo trascende, l'umanista non può non risentire di questa doppia appartenenza al momento di precisare le sue concezioni teoriche.

I diversi scritti umanistici coloriscono con varie sfumature questo tratteggio comune a tutti.¹⁹ Il *De conscribendis epistolis* è uno dei più fermi nel sottolineare i temi della libertà del letterato nei confronti del precetto retorico, delle cerimoniosità del galateo o della convenzione linguistica.

Introducendo la classificazione dei generi epistolari, Erasmo mette in guardia dal pericolo di dire troppo, per la teoria, e troppo poco, per l'applicazione pratica: fra lo schema scolastico (né troppo dettagliato, né troppo succinto) ed il caso concreto resta comunque un iato.²⁰ Questa osservazione, di ascendenza quintiliana, era patrimonio comune; non così il rifiuto del «charakter» (forma della lettera e posizione sociale del destinatario, segnalata dai titoli appropriati) come criterio di distinzione dei generi. La nozione di «charakter extrinsecum» implicava il riconoscimento dei «dignitatis tituli... convenientes», e su questo terreno Erasmo non era disposto a sanzionare senz'altro l'uso corrente.²¹ D'altra parte la polemica contro l'«immodica

¹⁹ Sull'epistolografia umanistica cfr. P. MESNARD, *Le commerce épistolaire comme expression sociale de l'individualisme humaniste*, in *Individu et Société à la Renaissance*, (Colloque international tenu en Avril 1965), Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1967, pp. 15-31; M. FUMAROLI, *Génèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre de Petrarque à Juste Lipse*, «Revue d'Histoire Littéraire de la France», LXXVIII, 1978, pp. 886-905; *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, hsg. von F. J. Worstbrock, Weinheim, Harassowitz, 1983 (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung, IX). Sul *De Conscribendis epistolis* cfr. J. CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, PUF, 1981, II, pp. 1007-1038; sul tema dell'*epistola speculum animi*, cfr. K. A. NEUHAUSEN, *Der Brief als «Spiegel der Seele» bei Erasmus*, «Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen», X, 1986, pp. 97-110.

²⁰ Cfr. ASD I/2, pp. 309-310: «In praesentia ne consilii quidem est omnes epistolarum formas recensere (...) Nam vero ea divisio quae non ex argumenti varietate, sed ex characteris conditione ducitur, parum mihi videtur ad docendum apposita. Quod si quis ex argumentorum differentia formas commetatur, quum illorum infinita sit varietas, quis erit formarum modus? (...) Quare in re per se infinita eam moderationem adhibebimus, ut neque summa tantum genera ponamus, neque minutissimas quasque partes frustulatim concisas persequamur, ne aut nimia paucitas studiosis non multum adferat adiumenti, aut immodica diligentia id demum, quod ait Fabius, assequamur: ut, quum nimis multa, necdum tamen omnia videamur dixisse».

²¹ Cfr. ad esempio C. CELTIS, *Methodus conficiendarum epistolarum* in A. LIPPUS BRANDOLINI, *De ratione scribendi*, Coloniae, apud haeredes M. Beckmanni, 1573, pp. 382, 395:

diligentia» dell'«ars dictaminis» e dei suoi continuatori umanistici si inserisce in una concezione ben definita della lettera. La distinzione dei tipi epistolari passa in secondo piano rispetto al contesto specifico, all'adattamento individuale alla materia e all'interlocutore. La personalità di quest'ultimo può scusare qualsiasi caratteristica astrattamente difettosa della lettera. L'unica norma inderogabile appare il senso dell'opportunità, l'«aptum», in un «colloquio» personale.²² Per il resto domina la *varietas*, l'impiego sapientemente dosato dei più diversi registri: «facilis et dilucidus, ut alius semper» definiva appunto Juan Luis Vives lo stile epistolare di Erasmo.

In questo ribattere sul tasto della provvisorietà delle norme compositive e della libertà stilistica non si esprime soltanto il gusto soggettivo, ma anche una visione dell'umanista come intellettuale indipendente. Erasmo dichiara a chiare lettere di non avere precetti da offrire ai segretari, che scrivono per conto d'altri.²³ La sua concezione dell'epistola tende ad unificare l'aspetto privato e pubblico. Il ricorso a tutte le forme stilistiche secondo le circostanze deve rivelare l'unità profonda della personalità dell'intellettuale. Esso riversa nella lettera ufficiale (cui si aprono gli efficaci canali di diffusione dell'edizione separata e del volgarizzamento) le tematiche specifiche dell'oratoria deliberativa e giudiziaria; senza, però, una linea di demarcazione rigida verso il gioco erudito o la «negligentia diligens» dello stile familiare, forme altrettanto legittime dell'«aptum».

Di fronte alla crisi dell'oratoria pubblica ed alla riduzione della «ratio dicendi» a «ratio scribendi», Erasmo propaganda con il suo manuale un allargamento delle funzioni dell'epistola, per un umanista la forma più immediata ed organica di coinvolgimento sociale. L'importanza sociologica della teoria erasmiana della corrispondenza è confermata dalle sue ripercussioni sul galateo. Norbert Elias ha rilevato

«Epistolarum alia divina, humana alia est. Et divina quidem coelestis, sacra aut moralis est; humana gravior, consolatoria, amatoria vel amica exprimit»; «Extra autem epistolam consignamus per characterem extrinsecum: hunc servamus, dum illi ad quem scribimus dignitati titulum addimus (...) hos in tres ordines digessimus. Namque tituli Romano Pontifici convenientes illi esse debebunt: sanctissimum, beatissimum dominum nostrum, Pontificem Maximum, summum sacerdotem et patrem clementissimum dicemus».

²² Cfr. *ibid.*, p. 221: «Non damnabitur libertas, si non destituat nos consilium, cui decet artem (rhetoricam) ubique cedere». Un precedente per questa rivendicazione della libertà espressiva contro l'imposizione di un'astratta uniformità stilistica è la lettera a Piero de' Medici che apre l'*Opus epistolarum* polizianesco (cfr. A. POLITIANUS, *Opera*, Basileae, apud N. Episcopium, 1553, pp. 3-4), certo ben nota ad Erasmo.

²³ Cfr. *ibid.*, pp. 314-315: «Sed ecce properantem alio me velut e cursu revocat, auremque vellicat secretariorum chorus, qui principibus sunt ab epistolis. Itane nostri, inquiunt, hóspes tón megareón oudeís lógos? Verum his difficile sit aliquid praescribere, quorum calamus liber non est, sed (...) coguntur affectui principum servire».

la prospettiva interclassista dello scritto erasmiano sulla «civilitas puerilis», del 1530. A differenza della maggior parte dei trattatisti cinquecenteschi, Erasmo non subordina i precetti sull'educazione al modello di comportamento di un particolare ceto sociale ed anzi riprende nella lettera dedicatoria la contrapposizione fra nobiltà del talento e nobiltà del blasone.²⁴ Questa indipendenza, che Erasmo sente di possedere come membro della «respublica literaria», è il presupposto della ferma critica sociale esercitata nel *De conscribendis*. La corrispondenza umanistica deve rompere con la cerimoniosità del costume contemporaneo, riflessa dalle ampollose formule di saluto epistolare e dal barocchismo dei «tituli». Difendendo la semplicità dell'uso antico, Erasmo rivendica contro la «consuetudo» contemporanea l'utopia sociale di un costume purificato.

Erasmo non è il solo nel mondo umanistico ad avvertire l'urgenza di una riforma del galateo epistolare. Anche un curiale non sospetto di radicalismo come Aurelio Lippo Brandolini critica nel I libro del suo *De ratione scribendi* l'uso di preporre il nome del personaggio autorevole a cui si scrive al proprio.²⁵ Si tratta per lui di un'inutile cerimoniosità e di un allontanamento dai modelli classici; tuttavia la scelta se tenerne conto o meno viene rimessa alla prudenza del singolo. La polemica di Erasmo, però, è di gran lunga più organica e radicale. La norma antica, che si limita ad accostare i nomi propri, e l'impiego del 'tu' vengono riaffermati contro il 'voi' e le perifrasi del tipo *vestrae dominationes*; i titoli più prestigiosi, come «magister» per il teologo o «beatissime pater» per il papa, sono sottoposti ad una spietata analisi linguistica. L'umorismo erasmiano trova qui occasione di manifestarsi: gli apprendisti chiamano maestro l'artigiano presso cui lavorano, e le capre, se avessero la parola, adotterebbero lo stesso termine per il capraio; *beatus*, poi, non denota altro che il benessere materiale del *dives*.²⁶

Le formule di saluto proposte da Erasmo, invece, si contraddi-

²⁴ Cfr. N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, I, Bern, Suhrkamp, 1962², pp. 89-109, in particolare pp. 94-95.

²⁵ Cfr. A. LIPPUS BRANDOLINI, *De ratione scribendi...*, p. 25.

²⁶ Sulla polemica contro i *tituli* cfr. ASD 1/2, pp. 266-276; pp. 293-294: «Fugienda est infelicitas eorum qui se ita certis vocibus se alligant quas magica paene dixerim superstitione vel mutari, vel inverso proferri ordinem piaculum existimant (...) Beatissime Pater, audit Romanus Pontifex. Si scripseris Pater Beatissime, rescinditur diploma. (...) Quod si... dixeris pastorem evangelicum, an non appositius loquar quam si dicam beatissime pater, cum beati cognomen quadret etiam in divitem?» (e cfr. L. VALLA, *Elegantiae*, in *Opera Omnia...*, p. 159: «Beatus qui rebus omnibus ad vitae usum ornatumque spectantibus abundat. Ideoque locupletes sane omnes beatos vocamus»).

stinguono per la loro semplice familiarità, che non esclude comunque raffinate variazioni personali come nel caso di Poliziano, assunto da Erasmo a modello accanto a Cicerone e Plinio.²⁷ Un uso moderno originale e privo di cerimoniosità appare del tutto legittimo accanto a quello classico: Erasmo tiene a distinguere la «renovatio» del modello antico dell'epistolografia dall'imitazione esclusiva di Cicerone. La vera questione è un'altra: la solidarietà della «respublica literaria» prende il sopravvento sulla rigida subordinazione della lettera alle gerarchie costituite, sfondo sociologico ben percepibile delle forme schematiche del «dictamen» e dell'impiego dei «tituli».

Entra in gioco a questo punto anche la concezione dello strumento linguistico. Il fatto che il latino non sia più lingua parlata, che la norma linguistica non sia più istituita da una «consuetudo» naturale viene interpretato in senso opposto da puristi e antipuristi. Per i primi l'«imitatio» esclusiva di un «optimus auctor» è l'unico modo di evitare un'ibridazione incontrollata degli stili e delle epoche, resi tutti in certo senso disponibili dal venir meno di una norma contemporanea. L'alternativa all'imitazione del solo Cicerone sono l'«obscuritas» ed il caos stilistico, come ripetono in varia forma Brandolini, Cortesi e Bembo. Per gli antipuristi, invece, l'autonomia dalle «aures vulgi» rilancia una nuova funzione della «latinitas»: come afferma Poliziano, ora che il latino non è lingua d'uso comune diventa legittimo il suo arricchimento con tutte le conquiste lessicali della critica filosofica; come afferma Gianfrancesco Pico, questo latino faticosamente riconquistato è una conferma della superiorità dell'«ingenium» dei moderni su quello degli antichi.²⁸

Questo senso del linguaggio come conquista culturale e critica della *consuetudo* si ritrova nel *De conscribendis* e viene a saldarsi con le prese di posizione anticonformiste sul piano del galateo. Dopo aver difeso il diritto dell'epistola umanistica a discostarsi da una consuetudine imbarbarita, Erasmo fa risuonare accenti quasi illuministici: «Desinet offendere, posteaquam desierit esse insolens: et aliquando placebit omnibus, quod nunc placet eruditibus».²⁹ La chiarezza («perspicuitas») dello stile latino non dipende dalla conformità a regole este-

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 287-288; 97-98; 64-66 (Poliziano come modello nello stile epistolare accanto a Plinio il Giovane e Cicerone).

²⁸ Cfr. la polemica epistolare del Poliziano contro Bartolomeo Scala a proposito dell'impiego da parte di Ermolao Barbaro del vocabolo pliniano *ferruminator*, in *Opera...*, pp. 58-64; e il giudizio di G. F. Pico in *Le epistole «De imitatione» di G. F. Pico della Mirandola e Pietro Bembo*, a cura di G. Santangelo, Firenze, Olschki, 1954, pp. 31-32.

²⁹ Cfr. ASD 1/2, p. 276.

riori né dalla rinuncia all'innovazione linguistica. L'epistola, al contrario, è perspicua ed «apta» quando si dimostra capace di assolvere un compito preciso: trasmettere una tradizione immergendola senza residuo in un dialogo concreto di uomini di cultura.

La stessa concezione della «respublica literaria» che presiede alla riforma del galateo epistolare ed alla riaffermazione della libertà linguistica e stilistica emerge nella polemica contro apuleianismo e ciceronianismo. Il primo indirizzo stilistico, arcaizzante ed espressionistico, fondato sull'ostentazione della rarità lessicale, viene decisamente respinto nel *De conscribendis* e messo in ridicolo nell'*Encomion Morias*.³⁰ Ma anche l'eccessiva diligenza classicistica dei ciceroniani si espone a critiche analoghe: perdita di spontaneità, subordinazione dei contenuti alle forme, disconoscimento della natura effettiva dell'epistola.

Quest'ultima è un genere letterario che trova la sua norma in una situazione comunicativa individuale e può quindi accostarsi tanto alla rifinitezza («cura») dell'oratoria quanto alla familiarità del «sermo». I ciceroniani identificano senz'altro lo stile epistolare con l'ottimo stile oratorio, distruggendo la funzionalità dell'epistola a profitto di una teatrale esercitazione declamatoria. Erasmo vuole invece dar voce nel discorso oratorio ad una vita quotidiana percorsa da una misurata, ma costante tensione etico-culturale.³¹

Nella polemica anticiceroniana si inserisce poi un tema evangelistico: la difesa delle formule di saluto paoline, rigettate dai «Ciceronis simii».³² Questa polemica, ampiamente sviluppata nel *Ciceronianus*, non contraddice il valore morale conferito alla ripresa delle for-

³⁰ Cfr. ASD 1/2, p. 218; ASD IV/3, p. 76.

³¹ Per la perdita di funzionalità dell'epistola, ridotta ad esercizio stilistico, nella corrispondenza dei «ciceroniani» cfr. C. LONGOLI, *Opera*, Florentiae, per haeredes Philippi Iuntae, 1524, c. 89v (lettera al Navagero del 16 gennaio 1521): «Ad eas (litteras tuas) rescripsissem, illa statim ipsa, quemadmodum postulabas, qua mihi sunt hora redditae, nisi scripta tua eius esse generis iudicasset, ut mihi non festinanter et in transcurso, sed diligenter et per ocium accurate legenda essent, praesertim cum tu me earum Aristarchum constitueres (...) scito in ipso protinus principio desiderari a me Sadoleti praenomen, idque cum quod ea res dignitati quiddam addere, tum etiam quod ipsa epistola justae orationis instar mihi quidem esse videatur». Significativa la replica erasmiana: cfr. *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, edizione critica a cura di A. Gambaro, Brescia, La Scuola, 1965, rr. 2716-21: «Nec omnino, quod crebro repetendum est, bene dicit qui non dicit apte. Ad haec inutilis est armatura, quae quum tantum ad ostentationem valeat, nec ad manum est, ubi res virum postulat. Interdum res urget, ut eodem die viginti scribamus epistolas. Quid hic faciet meus ciceronianus?». Cfr. anche *ibid.*, rr. 2694-7.

³² Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 1247-78; *Paraphrases in epistolas Pauli*, LB VII 971AE (sulla formula paolina «Gratia pax et misericordia a Deo patre et domino Iesu Christo», I Cor. 1,1,3 e *passim*).

mule classiche nel *De conscribendis*. Divenuta norma incondizionata fin nelle particolarità più minute, infatti, la forma ciceroniana rende di nuovo inerte e stereotipato il saluto, che dovrebbe essere invece un «omen» dell'intera lettera. Fuor di metafora: una discreta allusione all'orizzonte comune di valori che rende possibile la corrispondenza.

L'epistola si rivela pertanto un importante punto di contatto fra «res publica literaria» e «res publica christiana». Il galateo epistolare, concretato nelle formule di saluto, include un'educazione religiosa vista come assimilazione del linguaggio della Scrittura in tutte le sue sfumature connotative. La lettera, d'altro canto, insieme alla declamazione e al «colloquio», costituisce un'importante equivalente «moderno» dell'oratoria pubblica antica come punto d'incontro e scontro degli intellettuali. Nella teoria e nella prassi epistolografica la nozione erasmiana dell'*apte dicere* rivela le sue vaste implicazioni sociali.

De ratione studii-De duplici copia rerum ac verborum

La scelta «prudente» e «appropriata» di forme e contenuti presuppone nello scrittore una cultura enciclopedica ed insieme duttile e sensibile al variare dei contesti. Erasmo si mantiene fedele all'ideale della cultura universale dell'«orator» che, a sua avviso, gli imitatori esclusivi di Cicerone hanno abbandonato per concentrarsi unilateralmente sull'«elocutio». Nel *De ratione studii* egli esige anche da parte del maestro di scuola le conoscenze enciclopediche necessarie per l'«enarratio poetarum». ³³ La lettura dei poeti, infatti, costituisce il momento di base della formazione letteraria. Erasmo prosegue qui una tradizione quintiliana che i fautori dell'imitazione esclusiva dell'«optimus», come il Brandolini, respingevano scorgendo in essa un pericoloso incitamento all'eclettismo stilistico. La proposta didattica erasmiana concilia, almeno in superficie, la dicotomia fra esigenze del commento puntuale in funzione educativa ed esigenze del commento filologico sistematico. Erasmo formula anche il necessario correlato dell'enciclopedismo: la rinuncia all'esclusivismo stilistico. La

³³ Cfr. ASD I/2, pp. 119-120: «Ergo qui volet instituere quempiam, dabit operam ut statim optima tradat omnia, verum qui rectissime tradat omnia, is omnia sciat necesse est (...) In hoc non ero contentus decem illis aut duodecim auctoribus, sed orbem illum doctrinae requiram, ut nihil ignoret etiam qui minima paret docere».

conoscenza anche dei «non boni auctores» è infatti condizione necessaria della selezione consapevole dei modelli. ³⁴

L'accentuazione del nesso ordine/memorizzazione nel *De ratione studii* ribadisce la centralità del problema metodologico, dell'«ordo studiorum». La topica, quella logica delle circostanze che si sforza di fissare in schemi ricorrenti, senza però irrigidirla e tradirla, la fluidità dell'argomentazione oratoria, poteva diventare il principio strutturante di un sapere funzionale e semplificato. Nel *De duplici copia* Erasmo schizza un sistema di «loci», rubriche etiche («virtù e vizi», «aspetti notevoli della realtà umana») che permettono di ordinare efficacemente i contenuti dell'«inventio». ³⁵ Tale sistema presenta notevoli affinità con il *De formando studio* di Rodolfo Agricola e non manca di influire su Melantone. ³⁶ Il manuale sull'«ars predicandi» del 1535, l'*Ecclesiastes*, integra gli accenni del *De duplici copia* con una vasta esposizione della topica. I concetti basilari della tradizione aristotelica, «differenza», «proprio», «forma sostanziale», appaiono in essa soggetti ad un'avanzata corrosione nominalistica, che rivela senz'altro l'influsso dell'opera maggiore dell'Agricola, il *De inventione dialectica*. ³⁷

L'interesse per la topica risponde nel *De duplici copia* all'obiettivo di valorizzare al massimo la varietà della cultura e delle forme espressive offerte dalla tradizione. Il metodo retorico deve assicurare una ricchezza *potenziale* di espressioni e concetti, non modelli oratori precostituiti. Questa ricchezza potenziale designa Erasmo col termine «copia». Alla radice dell'enfasi sulla «copia», d'altronde, sta la per-

³⁴ Cfr. *ibid.*: «Erit igitur huic per omnem scriptorum genus vagandum, ut optimum quemque primum legat, sed ita, ut neminem relinquit ingustatum, etiam si parum bonus sit auctor».

³⁵ Cfr. LB I 100-101. Sul *De copia* cfr. J. K. SOWARDS, *Erasmus and the Apologetic Textbook*, «Studies in Philology», LV, 1958, pp. 122-135; M. MANN PHILIPPS, *Erasmus and the Art of Writing*, in *Scrinium Erasmianum*, edidit J. Coppens, I, Leiden, Brill, 1969, pp. 335-350; J. CHOMARAT, *Grammaire...*, II, II, pp. 712-760.

³⁶ Cfr. PHILIPPI MELANCHTONIS, *Opera quae supersunt omnia*, Brunsvigae, Schwetschke, 1854, XX, p. 697 (*De locis communibus ratio*, 1531): «Voco igitur locos communes omnes omnium rerum agendarum virtutes, vitiorum aliorumque communium thematum communes formas, quae fere in usum variasque rerum humanarum ac litterarum causas incidere possunt... De usu locorum communium optime scripserunt Rodolphus Agricola in epistola De ratione studii et Erasmus in Copia».

³⁷ Cfr. LB V 920 sgg.; RODULPHI AGRICOLAE, *De inventione dialectica*, Coloniae, Gymnicus, 1539, pp. 23-24, 35-37. Su Rodolfo Agricola cfr. in particolare G. TONELLI, *Per una storia della classificazione delle scienze: due prolusioni di Battista Guarino e di Rodolfo Agricola*, «Filosofia», XXX, 1979, pp. 311-332; P. MACK, *Rudolf Agricola's Reading of Literature*, «JWCI», XLVIII, 1985, pp. 23-41; *Rodolphus Agricola Phrisius 1444-85*, Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985, ed. F. Akkerman e A. V. Vanderjagt, Leiden, Brill, 1988.

suasione che le verità contemporanee siano variazioni di un patrimonio di massime generali comuni a tutta l'umanità e depositate in formule stilisticamente efficaci. Erasmo è convinto che, proprio *perché* la tradizione è varia e chi legge si lascia guidare dalle proprie simpatie naturali, *ogni* libro viene effettivamente letto.³⁸ Lettura deve essere scelta, non adeguamento passivo ad una norma retorica e stilistica valida in universale. Tuttavia, il prodotto del libero gioco delle forze soggettive non è altro che la trasmissione di un *corpus* oggettivo e organico: i testi della «tradizione» classica e cristiana. Appunto perciò ridurre la tradizione a un modello unico significherebbe svuotarla di senso. Nella cooperazione attiva e consapevole a questo atto di trasmettere le esigenze culturali dei singoli trovano viceversa la loro giustificazione più profonda. Un'autentica continuità della tradizione viene fondata soltanto dal rifrangersi quasi infinito di temi da scrittore antico a scrittore moderno. Le più notevoli affermazioni erasmiane esemplificano questo processo: esse nascono infatti come variazioni di un «topos» ed evitano di fissare in una definizione il movimento amplificatorio del pensiero.

In questo concetto di tradizione va riconosciuto uno dei motivi principali della polemica anticiceroniana. L'imitazione esclusiva, secondo Erasmo, sostituisce una norma estrinseca allo spontaneo inserimento soggettivo nel processo culturale. Proprio la riesumazione archeologica del passato segna un'inopportuna cesura rispetto al presente. Quello spontaneo inserimento soggettivo, capace di adattare il «topos» ai bisogni contemporanei, ben meritava la qualifica di «aptum»; con la retorica dei «ciceroniani» trionfa invece l'anacronismo, la negazione del «decorum» storico.

Encomion Morias

La nozione di «decorum» è un *leit-motiv* non soltanto dei trattati retorico-pedagogici, ma anche dell'*Elogio della Pazzia*. In esso perde naturalmente la sua chiarezza didattica per adeguarsi alla complessità

³⁸ Cfr. *Il Ciceroniano*..., rr. 4139-69: «Iam si in hoc paratur eloquentia, ut scripta nostra terantur manibus hominum, etsi citra studium contingeret ciceronianae dictionis similitudo, tamen arte varietas esset affectanda, quae lectoris nauseanti stomacho mederetur. Tantam vim habet in rebus humanis varietas, ut nec optimis semper expediat uti (...) Nunc dum alius alio dicendi genere capitur, fit ut nihil non legatur» (corsivo nostro).

del paradosso.³⁹ Il motivo dell'«aptum» è anzi una di quelle sottili risposdenze tematiche che ristabiliscono l'unità strutturale fra le tre dimensioni (meglio che parti) del testo: quella ironica, quella satirica e quella mistica; la follia come scettica norma di vita, la follia come principio distruttore del giusto ordine sociale e infine la «follia della croce».

«Decorum» significa rispondenza del discorso e del comportamento alle caratteristiche di una situazione determinata. Esso include pertanto una minaccia relativistica per le pretese di assolutezza della ragione, della fede e dell'estetica. Questo relativismo è alla base anche della concezione erasmiana del paradosso. Esso deve la sua efficacia alla capacità di mantenere una perfetta coerenza all'interno della violazione programmatica del decoro. Da un lato, la Follia è personificazione dell'assoluta mancanza di convenienza, dell'«ineptia». Dall'altro, le sue affermazioni sono del tutto appropriate al ruolo che essa assume come oratrice ed, in questo senso, un modello di «decorum». L'*Elogio* si presenta perciò nel suo complesso come una declamazione «in utramque partem» pro e contro il principio dell'«aptum». Non è solo cautela apologetica, se Erasmo sottolinea nella lettera a Dorp in difesa della Moria la necessità di conservare il «decorum personae», la specificità del linguaggio e dell'atteggiamento della Follia.⁴⁰ Proprio questo «decorum», infatti, rende «indecora», sconveniente, una topica morale di per sé legittimata dalla più pura tradizione classica.

³⁹ Per la vasta bibliografia sull'*Encomion Morias* mi limiterò a citare alcuni contributi più recenti: D. CANTIMORI, *Introduzione a Elogio della Piazza*, Torino, Einaudi, 1964, pp. xvi-xix; B. KÖNNEKER, *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*, Brant. Murner. Erasmus, Wiesbaden, Steiner, 1966; J. LEFEBVRE, *Les fols et la folie. Etudes sur les genres du comique et la creation littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 213-277; R. KLEIN, *Le thème du fou et l'ironie humaniste*, in *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 433-450; P. MESNARD, *Erasmus et la conception dialectique de la folie*, in AA.VV., *L'Umanesimo e la Follia*, a cura di Enrico Castelli, Roma, Abate, 1971, pp. 45-61; L. G. CHRISTIAN, *The Metamorphoses of Erasmus' Folly*, «JHI», XXXII, 1971, pp. 289-294; W. A. REBHORN, *The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in the Praise of Folly*, «PLMA», LXXXIX, 1974, pp. 463-476; C. H. MILLER, *Some Medieval Elements and Structural Unity in The Praise of Folly*, «Renaissance Quarterly», XXVII, 1974, pp. 499-511; AA.VV., *Folie et déraison à la Renaissance* (Actes du colloque international), ed. A. Gerlo, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976; R. SYLVESTER, *The Problem of Unity in the Praise of Folly*, «English Literary Renaissance», VI, 1976, pp. 121-139; M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. Milano, Rizzoli, 1976 (l'originale francese è del 1963), pp. 45-48; C. H. MILLER, *Introduction a «Morias Encomion»*, in ASD IV/3, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Company, 1979, pp. 13-39; M. A. SCREECH, *Ecstasy and the Praise of Folly*, London, Duckworth, 1980; Z. PAVLOVSKI, *The Praise of Folly: Structure and Irony*, Leiden, Brill, 1983; E. GARIN, *Introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, Elogio della Follia*, Milano, Serra e Riva, 1984, pp. ix-xxvii. Sempre fondamentale W. KAISER, *Preachers of Folly*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1963.

⁴⁰ Cfr. ALLEN II, pp. 90-114, Ep. 337.

Ad ogni modo la polemica antistoica della prima parte dell'*Encomion*, più che semplice difesa del piacere è difesa di una morale situazionale e sociale (l'«aptum») contro un razionalismo individualistico e astratto. La sua *verve* valliana è documentata da numerose convergenze col *De vero bono*. Affiora in questa polemica l'ideale dell'«uomo per tutte le stagioni», capace di «chiudere un occhio» («connivere») adeguando la norma alle circostanze. Non a caso, Erasmo vorrà rappresentare secondo questo modello il dedicatario dell'*Encomion*, Thomas More, in una lettera del 1519 indirizzata ad Hutten.⁴¹ Accanto all'«uomo per tutte le stagioni», l'oratore, che dirige lo Stato e seduce le masse con l'autorità dell'esempio, del mito e dell'apologo, non della ragione.⁴²

Se nell'*Encomion* ci fosse soltanto questa difesa del «decorum», Erasmo prolungherebbe una tradizione «retorica» quattrocentesca il cui influsso, «mutatis mutandis», resterà sensibile fino a Machiavelli e Vico. In realtà, anche se la Follia come morale empirica «epicurea» rappresenta un insostituibile cemento sociale, Erasmo batte piuttosto sul motivo esistenziale della necessità dell'illusione e dell'autoinganno. Con grande efficacia egli porta alle estreme conseguenze il paradosso relativistico implicito nella nozione di «aptum»: se il nostro primo imperativo morale è recitare bene il nostro ruolo, che senso ha cercare un volto dietro la maschera («persona»)?⁴³

Oltre i «tópoi» classici e patristici della vita come teatro e come sogno si delinea qui un problema etico concreto di bruciante attualità: «dire la verità al principe», per esprimerlo con le parole del Castiglione. Il «decorum» è infatti principio morale eminentemente aulico, prudenza e diplomazia che tendono a negare il valore costruttivo dell'utopia e della critica. Moro porrà in bocca al proprio Ego nell'*Utopia* una riflessione chiaramente ispirata al passo erasmiano sul teatro del mondo e la «fabula vitae», per contrapporre una replica risentita

⁴¹ Cfr. *ibid.*, IV, pp. 12-23, Ep. 999.

⁴² Cfr. ASD IV/3, pp. 100-102.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 104-106: «Ut nihil est stultius praepostera sapientia, ita perversa prudentia nihil imprudentius. Siquidem perverse facit, qui sese non accomodat rebus praesentibus, foroque nolit uti nec saltem legis illius convivialis meminerit, ē pithi ē apithi, postuletque ut fabula iam non sit fabula. Contra vere prudentis est, cum sis mortalis, nihil ultra sortem sapere velle cumque universa hominum multitudine vel connivere libenter vel comiter errare. At istud ipsum, inquit, stultitiae est. Haud equidem inficiam iverim, modo fateantur illi vicissim hoc esse vitae fabulam agere».

Cfr. inoltre *Adnotationes in Novum Testamentum* (Acta XVII,23) in LB VI 501 sgg.: «Quam quidem civilitatem [di S. Paolo] imitandam arbitror iis quibus studium est Ethnicos aut Principes mala educatione depravatos ad pietatem adducere, ne protinus convitiis rem agant et exacerbent quibus mederi volunt, sed multa dissimulantes paulatim illos adducant ad mentem

dell'intransigente Hythloday.⁴⁴ Ma proprio la tormentata carriera politica e letteraria del Moro dimostra come egli non fosse in grado di offrire una risposta univoca al dilemma sollevato da Erasmo: follia del «decorum», dello spirito mondano di compromesso, o follia dell'anti-«decorum», della ricerca di ragioni morali assolute.

Erasmo, come critico della società e del costume, trova una via d'uscita idealizzando la norma del «decorum». La satira ricorda ai vari ceti sociali il comportamento che *sarebbe* conveniente alla loro posizione e si accorderebbe al significato simbolico delle insegne del loro grado. Questo comportamento illumina per contrasto la follia «indecora» del comportamento effettivo dei ceti. Erasmo recupera così una gerarchia aprioristica dei doveri sociali distribuiti fra i vari ordini. L'ironia ritorna soltanto nella danza macabra e carnevalesca con cui ciascun ceto rigetta sugli altri le proprie responsabilità.

Nella seconda parte, satirica, dell'*Encomion* il concetto di «decorum» perde buona parte della sua ambiguità per essere assunto come norma positiva. Erasmo può quindi incentrare su di esso la sua critica delle forme correnti di predicazione e di esegesi scritturale.⁴⁵ La critica si fonda sulla premessa che fedeltà al testo biblico ed efficacia persuasiva siano strettamente connesse. Fedeltà al testo significa però non semplice interpretazione di un passo parola per parola, bensì capacità di intendere un luogo specifico alla luce dell'intero testo, l'affermazione particolare alla luce delle idee-forza di una dottrina. Significa insomma capacità di ricondurre in forma topica la parte all'intero, evitando di isolare un enunciato dal contesto e di aprire così la strada all'arbitrio interpretativo (per lo più interessato!).

Il rapporto parte/intero è però un rapporto di «convenienza», di «aptum». L'armonia delle parti, principio essenziale di un'estetica classica, deve ispirare sia la produzione di testi oratori (le prediche)

meliozem. Et fortassis reprehendi non oporteat, si boni viri hoc animo in Regum aulis agant, quo paulatim irrepant in Principum affectus, modo ne sint auctores eorum quae palam sunt iniqua, licet ad quaedam conniveant inviti».

⁴⁴ Cfr. *The Yale Edition of the Compleat Works of St. Thomas More*, a cura di E. Surtz S. J. e J. H. Hexter, IV (*Utopia*), New Haven-London, Yale University Press, 1965, pp. 98-100. Cfr. anche il dialogo hutteniano *Aula* (ULRICH HUTTENIS EQUITIS GERMANI, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, ed. E. Böcking, IV, Leipzig, Teubner, 1859-1861, p. 48): «Et non recte fit hoc quod isti suadent [gli apologeti della vita di corte] ut nos temporis conformemur et scenae, ut fertur, serviamus».

⁴⁵ Per la critica della predicazione cfr. ASD IV/3, pp. 162-168 (la sezione viene notevolmente ampliata nell'edizione strasburghese del novembre 1514, che spezza l'equilibrio dell'elogio paradossale conferendo uno spazio strutturalmente sproporzionato a temi direttamente connessi con le preoccupazioni teologiche e religiose di Erasmo); per quella contro gli errori e perversioni interpretative della teologia tradizionale cfr. *ibid.*, pp. 182-186.

che l'interpretazione di testi poetico-oratori (le Scritture). Questa armonia implica inoltre che i temi trattati siano pertinenti al centro logico del discorso, quel «caput causae» su cui si sofferma la retorica antica. Nel caso del sermone «caput causae» è la spiegazione dei Vangeli. Se non si tiene conto di questo, la predica diventa una «Chimera», una struttura disarmonica e grottesca.⁴⁶ A questa critica si espongono particolarmente i sermoni degli Ordini mendicanti, che peccano insieme contro la serietà religiosa e il «decorum» letterario (Orazio viene espressamente citato).⁴⁷ In realtà Erasmo contesta la pretesa di ricondurre in ultima istanza alla Scrittura ogni nozione delle «artes» sermocinali e reali, pretesa sorretta dall'applicazione universale di schemi trinitari od anche da un'analisi del significante di gusto cabalistico. Si confrontano due culture: quella dell'«oratio» e dell'«aptum» e quella della «summa» e dell'«imago mundi». La *Ratio seu methodus compendii perveniendi ad veram theologiam* del 1518 e l'*Ecclesiastes* del 1535 articoleranno ulteriormente l'antitesi.

Proprio la critica rivolta al sermone scolastico, del resto, contiene un richiamo alla «sana natura» che ci riporta all'ambiguità del concetto di «decorum». ⁴⁸ Oltre la convenzione, l'«apte dicere» e il decoro sociale, prima di tutti i significati culturali vi è il valore originario della natura genuina. Sulla scia di un paradosso plutarco Erasmo mette in discussione la superiorità delle opere dell'«ingenium» umano su quelle dell'istinto animale.⁴⁹ Da qui trarrà le mosse Montaigne per una più radicale ironizzazione del concetto di istinto, con cui l'uomo cerca di fondare aprioristicamente il suo primato sugli animali di cui ignora i processi di pensiero. L'*Encomion*, sia nella parte ironica che in quella satirica (ma più efficacemente nella prima), diventa spesso un'apologia della natura contro la convenzione, dunque contro l'«aptum». La polemica contro le «artes», che rendono infelice l'uomo, trova del resto riscontro nel commento all'adagio *Dulce bellum inexpertis*, un'integrazione dell'edizione «utopica» del 1515 (quella del 1508 si limitava ad una brevissima nota esplicativa) dell'*Adagiorum*

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 166: «Atque ad hunc quidem modum Chimaeram suam absolvunt, qualem nec Horatius unquam assequi potuit cum scriberet: Humano capiti etc.».

⁴⁷ Cfr. Hor., *Ars poetica*, vv. 1 sgg.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*: «Illis [i grandi oratori classici] vitiosum habebatur prooemium, quod a re foret alienius, quasi vero non ad istum modum exordiantur et subulci, natura videlicet magistra».

⁴⁹ Cfr. ASD IV/3, pp. 110-112 («Odit natura fucus multoque felicius provenit quod nulla sit arte violatum»); PLUTARCHUS, *Bruta animalia ratione utisive Grillus*, in *Moralia*, 985D-992E; M. DE MONTAIGNE, *Apologie de Raimond Sébonde*, in *Essais*, Paris, Flammarion, 1979, II, pp. 119 sgg., in particolare p. 126.

opus.⁵⁰ Qui vengono posti in parallelo progresso della civiltà ed imbarbarimento del comportamento bellico, sviluppo delle discipline e giustificazione ideologica della guerra a scapito del pacifismo cristiano.

La chiave di questo paradosso sta proprio nel concetto retorico di cultura che caratterizza Erasmo. La manipolazione dell'opinione pubblica (in un'epoca in cui si accentua rispetto al passato la dimensione propagandistica dei conflitti politici e religiosi) è in definitiva una forma degenerata dell'uso pragmatico e circostanziato del sapere, ispirato all'«aptum» e al «decorum». Diritto, naturalismo aristotelico, oratoria «ciceroniana» potevano legittimare di volta in volta assolutismo statale, concezione «imperiale» della Chiesa, schiavitù oltre Oceano. Di fronte all'abuso ideologico della cultura, Erasmo poteva essere tentato di ricercare altrove i fondamenti dell'«humanitas»: in una natura beatificata dalla Follia, dalla serena accettazione dell'esistenza biologica, o in una sovranatura dischiusa dalla «follia della croce».

Non senza cautele ironiche, però, che, se sono evidenti nella declamazione contro le «artes», non mancano neppure nella terza parte, «mistica», dell'*Encomion*. Erasmo perora in essa contro il «decorum», identificato con la paolina sapienza del mondo, negazione della «charitas»; perora in favore dell'immediata illuminazione religiosa della semplice natura umana. La *forma* di questa perorazione è però contraria all'«apte dicere»: ora perché identifica devozione esteriore e «pietas» spirituale, contro l'*Encheiridion*;⁵¹ ora perché attribuisce a Cristo invidia, contro Platone e Agostino;⁵² ora perché interpreta fuori contesto o senza la dovuta «prudencia» passi «francescani» del Vangelo e l'autorità di Paolo e di Bernardo, quasi parodiando gli *Antibarbari*.⁵³ Certo la rivendicazione dell'autonomia dell'esperienza religiosa dalla cultura limita la validità del «decorum»; ma quest'ultimo

⁵⁰ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 213-221, 241-245.

⁵¹ Cfr. ASD IV/3, p. 189. «Cuius rei si desideratis argumenta, primum illud animadvertite, pueros, senes, mulieres ac fatuos sacris ac religiosis rebus praeter caeteros gaudere eoque semper altaribus esse proximos solo nimirum naturae impulsu».

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 186: «Neque vero temere est, quod deo stulti tam impense placuerunt; opinor, propterea quod quemadmodum summi principes nimium cordatos suspectos habent et invisos (...), contra crassioribus et simplicioribus ingeniis delectantur, itidem Christus sóphous istos suaeque nitentes prudentiae semper detestatur et damnat» (e Cristo viene addirittura paragonato a Cesare, che diffidava di Bruto e Cassio e non temeva invece l'ubriaccone Antonio, e a Nerone e Dionisio, che diffidavano di Seneca e Platone).

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 188, e, *contra*, ASD I/1, pp. 93-95, 134-136.

a sua volta ne segna ironicamente i confini. La fede non è «solo» «prudentia». Nel complesso il testo si conclude con un'aporia: da una parte le categorie umane di «decorum» e «prudentia» come fondamento della «civilitas», dell'ordinata convivenza sociale; dall'altro la natura e la fede come nuclei d'esperienza irriducibili alla ragione pedagogica. Il «decorum», la fedeltà al proprio ruolo e la fiducia in esso, si rivela in ultima analisi «philautia», amore acritico di sé e prigionia dell'apparenza. La Follia erasmiana è la lucidità che programmaticamente rimane nella caverna platonica e insieme se ne emancipa dialetticamente.

Essa inaugura così la tradizione paradossale della Riforma, dal primo Lutero (che non disdegnerà di stilizzarsi come «Narr») ⁵⁴ a Sebastian Franck. ⁵⁵ Al contempo l'*Encomion* costituisce il tipico frutto di un metodo retorico di pensiero, che riflettendo su se stesso nella forma apparentemente gratuita della «declamatio» mette meglio a punto i propri principi fondamentali. «Aptum» e «decorum» saranno idee chiave anche per i testi più costruttivi della filologia e dell'oratoria sacra erasmiana: la *Ratio* e l'*Ecclesiastes*.

Paraclesis ad lectorem pium – Ratio seu methodus – Hieronymi Stridonensis Vita

La *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, la cui prima edizione è del novembre 1518, trasferisce all'esegesi scritturale la preoccupazione didattico-metodologica dei manuali retorici. Il buon «ordine» degli studi è condizione preliminare di qualsiasi trattazione specifica; nuovi «curricula» scolastici devono corrispondere a mutati equilibri culturali. Come nel *De ratione studii* (e in parte riallacciandosi ad Agostino), Erasmo richiede all'esegeta una preparazione enciclopedica, che privilegia comunque «lingue» e retorica. L'erudizione storico-geografica è indispensabile anche a una corretta interpretazione allegorica.

Questa insistenza sul senso letterale (che in parte corregge l'*En-*

⁵⁴ Cfr. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in M. Luther, *Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1901-21, VI, pp. 404-406.

⁵⁵ La dialettica apparenza/realtà dell'*Encomion Morias* e del commento erasmiano all'adagio *Sileni Alcibiadis* costituisce il punto di partenza per il concetto dinamico di eresia in Franck. «Eretici» appaiono necessariamente gli *homines spirituales*, Cristo e i suoi imitatori, «eretici» sono inconsapevolmente i letteralisti e tradizionalisti (il «*Silenus praeposterus*» erasmiano); ed è necessario che si producano eresie, senza che nel tempo storico sia possibile distinguere in modo definitivo dalla verità.

cheiridion) non si traduce però in «positivismo»; la filologia biblica erasmiana riprende in un nuovo contesto il fondamentale principio oratorio dell'«apte dicere», dell'espressione efficace.

L'incremento delle conoscenze filologiche oggettive esige infatti un'accresciuta intensità della partecipazione soggettiva alla lettura. La spiegazione del «senso storico» coincide con un'amplificazione del testo narrativo, trasformato quasi per mimesi teatrale in una «scena» adatta alla «motio affectuum». La figura dell'«evidentia», dell'«ob oculos ponere», capace di far presa sull'immaginazione, diventa un criterio basilare anche per l'esegesi. ⁵⁶ Cattiva è un'ermeneutica che lascia la fantasia e gli affetti indifferenti. La norma del giudizio è evidentemente mutuata dall'oratoria, che deve eccitare l'immaginazione per suscitare affetti appropriati al contesto del discorso. L'oratoria «scolastica» è priva di contenuti immaginativi, quella «ciceroniana» indulge ad una «imaginatio paganica», nostalgica dell'antica Roma, trascurando il contesto storico moderno e cristiano e risulta perciò fredda. Esegesi scritturale e oratoria sacra vengono valutate dallo stesso punto di vista e tendono a sfumare l'una nell'altra.

Una ulteriore superficie di contatto fra esegesi e arte retorica è l'analisi del discorso a partire dal suo contesto specifico. Ogni affermazione di Cristo può essere compresa solo in base al ruolo che egli assume in particolari circostanze e davanti a un particolare uditorio. ⁵⁷ La «varietas» nel comportamento e nelle dichiarazioni di Cristo e di Paolo esemplifica appunto la norma dell'«apte dicere»: un duttile adattamento alle situazioni, indispensabile per trasformarle. Come applicazioni esemplari di questo metodo Erasmo cita dagli *Atti degli Apostoli* il discorso di Paolo agli Ateniesi e quello di Pietro agli Ebrei. ⁵⁸ I due discorsi accentuano aspetti diversi del cristianesimo

⁵⁶ Cfr. ERASMI, *Ausgewählte Werke...*, pp. 188-189: «Cuius rei [animos inflammare] si quis exemplum requirat, legat Origenis homiliam de Abraham iusso filium immolare, in quo typus et exemplar ob oculos ponitur fidei robur omnibus humanis affectibus esse potentius».

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 196-197: «Accedet hinc quoque lucis nonnihil ad intelligendum scripturae sensum, si perpendamus non modo quid dicatur, verum etiam a quo dicatur, cui dicatur, qualis verbis dicatur, quo tempore, qua occasione, quid praecedat, quid consequatur». Per il rapporto fra questa sensibilità alle *circumstantiae* e il progetto di una topica biblica (*loci theologici*) cfr. *ibid.*, p. 291. Per la vasta bibliografia su Erasmo ermeneuta cfr. in particolare H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II/2, Paris, Aubier, 1964, pp. 427-487; H. HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden, Brill, 1975; A. GODIN, *Erasme et Origène*, Gênevè, Droz, 1982.

⁵⁸ Cfr. *Ecclesiastes* in LB V 1062E-1067B: «Haec nimirum ad iudicium pertinent, quod Fabius [Quintiliano] putat nihilo magis arte tradi posse quam gustum et odorem. Totum enim hoc a natura et sensum rerum praesentium proficiscitur. (...) Plura Fabius refert e Cicerone, sed unum ad id quod agimus satis est. Hic mihi reputa num maiore consilio Petrus oraverit

per stabilire una continuità rispettivamente con il profetismo ebraico e con la teologia filosofica ellenistica; la divinità di Cristo, scandalosa per entrambe, viene sottaciuta.

Una prima conseguenza di questa sensibilità erasmiana per la «ratio temporum» è il trattamento relativisticamente sfumato dell'«auctoritas». Mentre l'Antico Testamento passa decisamente in secondo piano rispetto al Nuovo, l'autorità degli apostoli e dei Padri viene inserita in una storia della cultura cristiana intesa come necessario adattamento umano della verità divina. La libertà «oratoria» degli antichi (apostoli e Padri) autorizza i moderni all'esercizio di un'analoga libertà. La rinascita patristica auspicata da Erasmo si pone coerentemente alla confluenza di «imitatio» ed «aemulatio», dove quest'ultima significa una libertà di critica ferma seppur rispettosa ritenuta inaccettabile dai teologi tradizionalisti. La tradizione giuridico-oratoria della topica assicura a questo programma le necessarie strutture logiche e metodologiche.

La *Ratio* rappresenta il momento teorico di una «teologia retorica» che aveva già espresso nella *Paraclesis* (prefazione all'edizione del testo greco del Nuovo Testamento del 1516) le sue premesse stilistiche e sociali. La *Paraclesis* si apre con una doppia citazione (il giudizio di un'«auctoritas» viene rafforzato dall'elogio di essa da parte di un secondo «auctor») caratteristica della prolusione umanistica. Il contenuto di questa prolusione è però un deciso distacco sia dal «Cicero Christianus» Lattanzio (criticato anche nel *Ciceronianus*) sia dallo stesso Arpinate.⁵⁹ All'esteriorità dell'oratoria ciceroniana viene contrapposto uno stile che sappia infiammare gli animi all'«enthousiasmòs» dell'amor divino. La fraseologia è ostentatamente ciceroniana e riprende formule del *Brutus*: ciò rafforza l'antitesi nel contenuto. L'ideale che riecheggia in contesto cristiano è però quello platonico del *Fedro*: una «retorica sacra», che, conoscendo dialetticamente le

apud Hierosolimitanos [sottacendo la divinità di Cristo] (...) Nec vero probarim, si quid nunc apud Christianos ad istum modum praedicaret Christum; sed detur tale auditorium quale tunc obtigit Petro, laudabo dicentis prudentiam, in suum tempus differentis, quod frustra et cum offendiculo diceretur ante tempus [analogamente per il discorso di S. Paolo all'Areopago sul Dio sconosciuto].

⁵⁹ Cfr. *Ausgewählte Werke...*, p. 139: «Lactantius ille Firmianus, optime lector, cuius linguam unice miratur Hieronymus, Christianae religioni patrocinaturus adversus ethnicos cum primis optat sibi dari eloquentiam Tullianae proximam [cfr. *de divinis institutionibus*, III,1,1] improbum ratus, opinor, optasse parem. At ego sane (...) vehementer optarim eloquentiam mihi dari longe aliam quam fuit Ciceroni: si minus picturatam quam fuerit illius, certe multo magis efficacem».

differenze degli animi e influenzando su di loro, produce discorsi ben accettati agli dèi al posto dei discorsi demagogici dei sofisti.⁶⁰

Questa svalutazione dello stile ciceroniano non resta un fatto isolato nella produzione erasmiana del 1516. Nella prefazione dell'*Institutio principis christiani*, indirizzata a Carlo V, è un altro maestro della «paideia», Isocrate, a fare le spese della critica erasmiana. Le manchevolezze «pagane» del *Ad Nicoclem* (tradotto da Erasmo e pubblicato insieme all'*Institutio*) devono essere compensate da un'«emulazione» moderna e cristiana (appunto lo «speculum principis» di Erasmo).⁶¹ Nella *Vita Hieronymi* il Padre di Stridone viene difeso dall'accusa di non aver saputo imitare l'eloquenza di Cicerone. Erasmo prende di mira una battuta di Teodoro Gaza, citata con approvazione da Pietro Crinito nel *De honesta disciplina*: in effetti, però, sembra attribuire all'intero umanesimo italiano contemporaneo un atteggiamento irrispettoso ed ironico verso il «non ciceroniano» Girolamo. Questa polemica gli dà comunque occasione di anticipare tutti gli argomenti che verranno sviluppati nel *Dialogus Ciceronianus* del 1528: il linguaggio è figlio dei tempi; anche Cicerone, se visse oggi, non sarebbe «ciceroniano», perché ricercerebbe un lessico ed uno stile adeguati ai nuovi concetti del cristianesimo («apte dicere!»); un letterato impegnato in una grande fatica filologica a profitto della «res publica christiana», come Girolamo, non poteva perdere il suo tempo con un'«imitatio» dello stile di Cicerone, manieristica e priva di ogni impiego pratico; e comunque, anche se lo stile era per lui cosa secondaria, Girolamo è riuscito superiore, più potente ed efficace come oratore cristiano dello stesso Cicerone e dei maggiori umanisti quattrocenteschi, che pure potevano dedicarsi esclusivamente agli «studia humanitatis».⁶²

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 139-140: «Immo, si cui unquam talis contigit dicendi vis, qualem (...) Socrati tribuit, Alcibiades, Pericli vetus comoedia, quae non aures tantum mox peritura voluptate delinquit, sed quae tenaces aculeos relinquit in animis auditorum [cfr. Cicero *Brutus* 9,38], quae rapiat quae transformet, quae multo alium dimittat auditorem quam acceperit. (...) Quod si quod usquam esset huiusmodi genus incantamenti, si qua vis harmoniae, quae verum habeat enthousiasmòs, si qua Pitho vere flexanima [cfr. Cicero *De or.* II,44,187], eam mihi cupiam in praesentia suppetere, quo rem omnium saluberrimam omnibus persuadeam. (...) Hoc quod optamus non alia re certius praestet quam ipsa veritas, cuius quo simplicior, hoc efficacius est oratio».

⁶¹ Cfr. *Institutio Principis Christiani*, ASD IV/1, p. 134; vedi inoltre L. GUALDO ROSA, *La fede nella paideia. La fortuna di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1984.

⁶² Cfr. *Hieronymi Stridonensis Vita* in ERASMI, *Opera. A Supplement to the Opera Omnia*, a cura di W. Ferguson, The Hague, Nijhoff, 1933, pp. 134-136; PETRUS CRINITUS, *De honesta disciplina*, a cura di C. Angeleri (edizione nazionale dei classici del pensiero italiano), Roma, Bocca, 1955, cap. X, pp. 72-73. Sulla *Vita Hieronymi* cfr. J. B. MAGUIRE, *Erasmus Biogra-*

Ci troviamo davanti a una svolta rispetto agli *Antibarbari* ed all'ideale di *renovatio* della cultura antica? Fino a che punto si può parlare di frattura per gli anni intorno al 1516, che comporta anche un atteggiamento critico verso l'umanesimo italiano?

In effetti la *Vita Hieronymi* non fa che riprendere, congiungere e sintetizzare i concetti che si sono venuti configurando come nodi essenziali del pensiero erasmiano: l'«utilitas» per la «res publica literaria» e la «res publica christiana» come norma del sapere; l'«apte dicere» e la convenienza («decorum») al contesto come principi basilari dell'oratoria, che traduce in realtà l'ideale dell'«utilitas»; la concezione dinamica ed evolutiva del latino come lingua di cultura. Sotto questo angolo visuale vi è accordo pieno con le premesse degli *Antibarbari*. D'altra parte queste costanti si rivestono di nuovi significati sotto la spinta di un diverso contesto storico. Senza modificare la propria visione teorica della retorica e della cultura, Erasmo conferisce a partire dal 1516 sempre maggiore importanza al tema dell'emulazione cristiana dei testi classici. Il «decorum» viene inteso come rispondenza alle esigenze dei tempi moderni e contrapposto brutalmente alla «renovatio» integrale dell'antico, inutile ed utopistica. Ma quale «utilitas» della «res publica christiana» giustifica l'insorgere di questa contrapposizione?

La profondità con cui Erasmo ha assimilato attraverso Cicerone e Quintiliano il *metodo* della retorica classica gli consente di scorgere con una chiarezza che manca a molti «umanisti cristiani» la diversità degli obbiettivi etico-psicologici contemporanei. Ma la buona oratoria è forse altro che un perfetto adeguamento degli strumenti linguistici agli obbiettivi imposti di volta in volta dal contesto sociale? Il lettore tipo, cui Erasmo sempre più si volge nel ventennio 1516-36, interessato soprattutto all'istruzione morale e religiosa, non apprezza la sostenutezza «imperiale», la violenza partigiana e l'edonismo formale dell'eloquio ciceroniano. Occorre battere altre strade, scoprire alternative stilistiche: ora la grazia e la semplicità atticistiche (*Colloquia*); ora un «genus grande» centrato sul «pathos» dell'interiorità (*Paraclesis*, *Ecclesiastes*, *Enarrationes concionales* dei Salmi).

Già nella *Paraclesis* l'antitesi fra l'eloquenza «picturata» di Cicerone ed il nuovo stile oratorio viene ancorata ad un vivace schizzo del

phical Masterpiece: «*Hieronymi Stridonensis Vita*», «Renaissance Quarterly», XXVI, 1973, pp. 265-273 (ma vedi contra J. IJSEWIJN, *Die humanistische Biographie*, in *Biographie und Autobiographie in der Renaissance*, Vorträge hsg. von A. Buck, Wiesbaden, Harassowitz, 1983 [Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 4], p. 7); A. GODIN, *Erasme biographe patristique: Hieronymi Stridonensis Vita*, «BHR», L, 1988, pp. 691-706.

lettore ideale del *Nuovo Testamento* erasmiano. L'eloquenza veramente cristiana, rispettosa dell'autonomia stilistica degli «scriptores ecclesiastici», è ben più efficace dell'imitazione ciceroniana, perché dispone di un autentico uditorio universale. Il «pius orator» ha ora la possibilità di congiungere pietà religiosa e vita quotidiana nella dimensione del dialogo. I problemi religiosi interessano ugualmente tutti i ceti, la morale evangelica deve essere unitaria al di là delle gerarchie sociali ed è necessario che il cristianesimo anche degli umili si rispecchi nel loro linguaggio. È qui, senz'altro, la matrice pedagogica dei *Colloquia*. Non si tratta di una semplice coincidenza: un testo particolarmente impegnato nel riaffermare la dignità religiosa della condizione laicale apre la strada ai *Colloquia*, che nel contenuto d'attualità e nella voluta «umiltà» stilistica fanno una sottile concorrenza alla vastissima produzione pamphlettistica degli «Sturmjahre» della Riforma.⁶³

Del resto intorno al 1516 anche la «persona» di Erasmo si è trasformata. Il poeta che negli *Antibarbari* interveniva come dilettante in questioni di teologia può ora affermare orgogliosamente la sua identità di teologo (seppure «sui generis»), che nell'ultimo quindicennio della sua vita verrà astiosamente rimessa in discussione da cattolici ortodossi e luterani. Nel suo rapporto con l'umanesimo puro, filologico e letterario, si inserisce quindi un elemento di diffidenza e quasi di rivalità, come se l'«utilitas» del confronto col grande pubblico e le questioni attuali fosse incompatibile con l'ostentazione della cura stilistica e dell'acribia filologica. Nel parallelo fra Girolamo e gli italiani del Quattrocento istituito nella *Vita Hieronymi* l'ombra di Erasmo e della sua utile fatica letteraria si stagliava dietro la figura del grande filologo cristiano. Il *Catalogus lucubrationum* al Botzheim (prima redazione gennaio 1523, seconda agosto 1524), la più importante «autorecensione» di Erasmo, riprende questo contrasto fra l'operosità erasmiana e la pedanteria dei suoi critici italiani, che riducono il giudizio su un'opera di vasto respiro alla compiaciuta ricerca di singoli «lapsus» stilistici o ecdotici.⁶⁴

⁶³ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 3937-50: «Nos.: Attamen istis [gli scritti di Longolio] dictu mirum quam nunc applaudant Itali quidam. BUL.: Confiteor, laudant illa, sed ista legunt. Batavi oratoris naenias, quae Colloquia vocantur, quanto plures terunt manibus quam Longolii scripta (...) Quid in causa? Quid, nisi, quod illic res ipsa capitur moraturque lectorem qualicumque sermone tractata; ad haec, quoniam theatrica sunt et vita carent, dormitat lector stertitque. Utilitas commendat etiam mediocrem eloquentiam. Quae tantum adferunt voluptatem, eadem diu placere non possunt, praesertim iis qui litteras in hoc discunt, non solum ut politius dicant, verum etiam ut rectius vivant».

⁶⁴ Cfr. ALLEN I, pp. 506-507, Ep. 256.

Anche la poesia umanistica, soprattutto di argomento sacro, non gode più dell'incondizionato favore di Erasmo. Nel proemio della *Vita Hieronymi* viene rimesso in discussione il valore pedagogico della «fictio» mitologica, un argomento chiave nella difesa delle «favole antiche»: l'«utilitas» e «veritas» possono bastare a se stesse.⁶⁵ È vero che qui Erasmo polemizza contro l'agiografia medioevale, la «legenda». Questo proemio resta comunque indizio di un lento mutamento di prospettive che si mostrerà alla luce nel *Ciceronianus* con la condanna rigoristica, senza ombra di comprensione letteraria, della poesia del Marullo e soprattutto del Sannazaro.

Poesia di imitazione virgiliana e oratoria di imitazione ciceroniana, poi, ostacolano secondo Erasmo l'assolvimento del compito autentico dell'umanesimo filologico-letterario: il recupero della cultura greca. Mentre nel contesto europeo progredisce l'assimilazione erudita dell'«enkuklopaedeia» e gli autori ellenici riscoperti forniscono all'umanesimo volgare inglese, francese, spagnolo decisivi suggerimenti stilistici, a Roma prevale definitivamente un nazionalismo «latino» già annunciatosi nel Quattrocento. Questo nazionalismo letterario trova la sua parola d'ordine nell'imitazione del solo Cicerone e prende sussiegosamente le distanze da Erasmo batavo e lucianesco.⁶⁶ Quest'ultimo, discepolo ideale dell'umanesimo ellenizzante e stilisticamente eclettico del Barbaro e del Poliziano, si sente privo di punti di riferimento nel panorama italiano del secondo e del terzo decennio del Cinquecento.

Quando a partire dal 1524 i riferimenti polemici al «ciceronianismo» prendono a moltiplicarsi nelle epistole erasmiane un complesso di fattori ha già modificato profondamente l'autocoscienza di Erasmo come umanista rispetto ai punti di partenza, largamente radicati nella tradizione italiana quattrocentesca. Nella polemica contro i «ciceroniani», tuttavia, troppo è stato sottolineato l'aspetto negativo, frettolosamente definito «antiumanistico» o «conservatore»: l'accusa di «neopaganesimo» scagliata con troppo poche sfumature contro buona parte dell'umanesimo italiano. In realtà (a parte le implicazioni politiche e religiose) la polemica è anzitutto un'occasione di cui Erasmo si serve per tornare alle categorie centrali della sua teoria della cultura:

⁶⁵ Cfr. ERASMI, *Opera...*, pp. 181-187.

⁶⁶ Cfr. la celebre lettera dell'erasmiano spagnolo Pedro Juan Olivar del 13 marzo del 1527, che riferisce ad Erasmo i giudizi letterari espressi «inter pocula» da tre diplomatici italiani (Castiglione, Navagero e un oscuro Andrea da Napoli), i quali guardano allo stile di Erasmo dall'alto («Moriae artificium laudant, lucianicum vocant») e gli contrappongono la culta perfezione pontaniana (ALLEN VI, pp. 471-475, Ep. 1791).

«utilitas», «decorum», «apte dicere», enciclopedismo oratorio, tradizione come trasmissione attiva dell'eredità del passato, letteratura come educazione di un largo pubblico e insieme come dialogo personalizzato («oratio speculum animi»). Queste categorie trovano una delle loro sistemazioni più mature fra le pieghe dell'argomentazione fluida e discorsiva del *Dialogus Ciceronianus*.

Lingua – Ciceronianus – Ecclesiastes

L'apologia di Girolamo contenuta nella *Vita* del 1516 dedicava ancora largo spazio a respingere le puntigliose censure lessicali di Filippo Beroaldo e di Giambattista Pio. Come nell'*Encomion Morias* e negli scritti di epistolografia, Erasmo tiene presente soprattutto gli apuleiani, le cui ridicole invenzioni arcaizzanti dovevano essergli ben note: Aleandro vi scherza sopra in una lettera molto confidenziale del febbraio 1512 all'amico del periodo veneziano.⁶⁷ A partire dal *Catalogus lucubrationum*, invece, gli apuleiani sono dimenticati ed una nuova «secta» passa a rappresentare il formalismo stilistico incompatibile con la vera cultura: gli imitatori esclusivi di Cicerone, i «simi Ciceronis».

Già nella *Lingua* del 1525 Erasmo inizia a demolire il feticcio di un modello assoluto intangibile alla critica, facendo presente i limiti dell'eloquenza ciceroniana. Trattando dei pericoli sociali che possono derivare da un uso troppo disinvolto del linguaggio, egli ricorda il giudizio negativo di Catone e di Bruto sulla «loquacità» di Cicerone⁶⁸ e propone un opposto ideale oratorio: brevilloquenza, sentenziosità, concisione atticistica regolata beninteso dal «decorum».⁶⁹ Questi temi torneranno con ben maggiore ampiezza nel dialogo dedicato «ex professo» allo stile latino e all'imitazione di Cicerone: il *Ciceronianus* del marzo 1528.

I contemporanei hanno iniziato a fraintendere il dialogo scorgendovi soltanto un'impetosa critica a Cicerone uomo e stilista. Per

⁶⁷ Cfr. ALLEN I, pp. 502-508, Ep. 256.

⁶⁸ Cfr. *Lingua*, ASD IV/1, p. 251: «Certe Ciceronis aetate non defuerunt quibus displicebat ea forma, qua perfecti oratoris velut exemplar quoddam proposuerat. Sane Bruto viro singulari praedito integritate probata non est» (e cfr. già la prefazione del 1505 alla *Collatio Novi Testamenti* del Valla, ALLEN I, p. 408, Ep. 182); p. 246 (la posizione di Catone); p. 258: «Ciceronis orationes si quis frequenter relegat easdem, sentiet taedium».

⁶⁹ Cfr. in particolare *ibid.*, pp. 264-265; vedi inoltre J. C. MARGOLIN, *Erasmus et le silence*, in *Melanges Saulnier*, Genève, Droz, 1984, pp. 163-178; M. FUMAROLI, *L'âge de l'eloquence*, Genève, Droz, 1980, pp. 92-100.

Erasmus, invece, il problema è di metodo: cosa possono fare i contemporanei per appropriarsi il valore etico e letterario che, al di là di tutti i difetti, è indubbiamente depositato nelle opere ciceroniane? Secondo Erasmus, leggere e apprezzare Cicerone significa assumersi una responsabilità verso l'«auctor» che ha saputo conquistarsi l'assenso. L'«auctoritas» dipende appunto dalle forme assunte dal consenso («persuasio») dei lettori: se questo si esprime come imitazione scimmiesca, l'«auctoritas» viene ridicolizzata e distrutta; se invece il consenso si traduce in assimilazione originale, l'«auctoritas» sopravvive e continua ad esercitare la sua influenza.

Erasmus trascrive metaforicamente questa tematica comparando lo stato d'animo di Cicerone verso i suoi «simii» a quello di un maestro, di un padre o di un fratello verso allievi e congiunti, che con la loro incompetenza e le loro colpe ne infamano la reputazione. Dallo stesso sentimento – conclude il suo portavoce nel dialogo – dobbiamo essere animati noi «che ci sforziamo di essere considerati figli legittimi di Cicerone». ⁷⁰

La metafora descrive con efficacia la responsabilità del letterato moderno nei confronti dell'opera storica di un grande classico. Benché la sua eloquenza sia strettamente legata a condizioni storiche ormai irripetibili, Cicerone resta testimone dello sforzo dei moderni per realizzare il suo ideale, l'«optime dicere» su ogni soggetto. Il valore culturale è concepito come una testimonianza (in senso forte e quasi filologico) data dal discente sull'opera del docente (il grande classico come maestro ideale). L'interesse dei moderni rende significativa l'esperienza storicamente vissuta dagli antichi; una lettura riduttiva e fuorviante produce l'effetto opposto. L'assimilazione del grande oratore ai suoi pedanti e maldestri imitatori è senz'altro ingiusta e tuttavia inevitabile, perché è impossibile circoscrivere nel passato il significato del testo e prescindere, nel bene e nel male, dalle sue prosecuzioni moderne.

Per ristabilire la verità storica occorre un impegno soggettivo sul terreno dell'imitazione «autentica» e originale. L'imperativo del «vere Ciceronem exprimere» nasce così dal riconoscimento dell'unità della tradizione come libero consenso dei dotti e solidarietà dei «figli» con i «padri».

L'alternativa fra una maggiore aderenza alle forme caratteristiche dello stile ciceroniano ed una prassi letteraria più originale e vigorosa (e per ciò stesso più vicina allo spirito di Cicerone) appare ad Erasmus

⁷⁰ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 1291-341.

una costante dello svolgimento storico della letteratura latina. Mentre le opere del primo tipo si presentano espressamente come imitazioni, quelle del secondo colmano la distanza storica con l'intensità di una lettura personale che trasforma i modelli in qualcosa di nuovo ed autonomo. L'atteggiamento emulativo e soggettivistico è dunque la migliore garanzia di un'effettiva sopravvivenza dell'eredità antica. Il «ciceronianismo» invece che isola la superficie stilistica e privilegia la lettera che uccide finisce per rendere il passato classico estraneo all'uomo moderno e cristiano. Perciò i «figli legittimi» di Cicerone si ribellano ai «ridiculi simii», contrapponendo all'imitazione pedissequa un programma nitidamente formulato: «ut ipsam etiam Ciceronis imitationem ex ipso discamus Cicerone». ⁷¹

Il principio dell'«apte dicere» come scelta dei mezzi espressivi in funzione dell'argomento specifico del discorso e della natura dei luoghi, dei tempi e dell'uditorio costituisce lo strumento principale per l'esecuzione di questo programma. Esso stabilisce un perfetto accordo fra i vari fattori che concorrono nell'attività oratoria. Una prima componente è socio-psicologica e riguarda la corrispondenza di linguaggio, immaginazione ed affetti che l'oratore avverte in se stesso e vuole provocare nel pubblico. Un altro fattore è il linguaggio che, per essere efficace, deve possedere un'adeguata articolazione interna, dal registro allusivo ai diversi lessici settoriali, che non possono venir censurati in nome di un malinteso purismo. ⁷² Il valore linguistico e affettivo del discorso è poi inscindibile dal suo «humus» culturale. L'«oratio» esprime la personalità del soggetto e si dimostra «speculum animi» grazie alla ricchezza della formazione letteraria, che consente anche di dominare le situazioni particolari.

Questi diversi aspetti dell'«apte dicere» convergono nell'autentica grandezza ciceroniana. Erasmus scorge in essa una perfetta armonizzazione fra condizioni sociali (la vita pubblica della «pólis»), cultura generale, psicologia e linguaggio. Quando il rapporto organico fra queste varie componenti viene meno la buona oratoria cessa di essere tale. Tutto il *Ciceronianus* è attraversato dalla consapevolezza che l'eccezionalità del grande oratore non è un dato oggettivo, un'astrazione

⁷¹ Cfr. *ibid.*, rr. 2504-5. Cfr. anche rr. 2458-62: «Nec ulla res vetat quominus idem et christiane dicat et ciceroniane, si modo fateris eum ciceronianum, qui dilucide, copiose, vehementer et apposite dicat pro rei natura, proque temporum ac personarum conditionem».

⁷² Cfr. *ibid.*, rr. 2040-5: «Nulla est ars humana, cui non concedimus jus utendi suis vocabulis (...) et nos coelum terrae miscemus, si nostrae religionis mysteria suis verbis explicemus?». Di questo rispetto per la terminologia tecnica dà del resto esempio lo stesso Cicerone: cfr. *ibid.*, rr. 2087 sgg.

pedagogica, bensì la conquista personale di un difficile equilibrio fra personalità individuale, cultura e contesto storico. Una tale conquista è di necessità inimitabile a personalità diverse, operanti in un contesto profondamente mutato.

L'opera di Cicerone, quindi, non può offrire ai moderni un'armonia oratoria realizzata una volta per tutte. Essi possono trarne però decisivi suggerimenti sul modo di amalgamare le diverse componenti della buona oratoria per costituire una sintesi altrettanto armonica di pensiero ed espressione. Dal testo dell'Arpinate, modello di «aptum» oratorio, i moderni devono imparare una forma espressiva anch'essa «appropriata» e «rispondente» a nuove situazioni. Perché in entrambi i casi ci sia un «adattamento alle circostanze» occorre un'analogia, un'identità dei rapporti nella diversità degli elementi.⁷³ Lo stile dell'oratore cristiano deve fondersi con i contenuti religiosi e le forme linguistiche del cristianesimo, *così come* il linguaggio ciceroniano era compenetrato con i valori etico-politici romani. Il lessico della teologia, della liturgia e dell'ecclesiologia cristiane, a differenza dei neologismi arbitrari della scolastica, si è formato attraverso un processo organico di innovazione per sopperire a nuovi bisogni intellettuali. Esso dispone pertanto di quella legittimità storica che sola si può invocare in fatto di lingua: chi respinge come «barbaro» l'intero lessico non ciceroniano, dovrebbe ricordarsi che, storicamente parlando, «nulla vox non fuit aliquando barbara».⁷⁴

La libertà e l'eclettismo linguistico-stilistici, in cui i puristi vedevano soltanto una perversione del gusto, ricevono così una giustificazione funzionale dalla formula dell'«apte dicere». Il compito storico dei contemporanei rende loro doveroso differenziarsi dagli antichi.

Questa presa di posizione modernistica non presuppone alcun embrionale «progressismo» storico. Erasmo non si sofferma sul corso della storia (magari sviluppando indicazioni patristiche), bensì su singole situazioni del passato, interpretate come «contesto» di esperienze oratorie esemplari: l'eloquenza di Cicerone, di Pietro, di Paolo, di Girolamo, dello stesso Cristo (non a caso Erasmo traduce «Lógos»

⁷³ Cfr. *ibid.*, rr. 2075 sgg.: «At non ille dicit ciceroniane, qui christianus apud Christianos de re christiana sic loquitur, quemadmodum olim ethnicus apud ethnicos de rebus prophanis locutus est Cicero, sed quemadmodum ille, eo praeditus ingenio quo tum erat, eo dicendi usu, ea rerum nostrarum cognitionem, qua tum prophanarum erat instructus, postremo sic inflammatus studio pietatis erga rempublicam christianam, quemadmodum tum vel gloria vel studio flagrabat in urbem romanam et in maiestatem romani nominis, dicturus esse hodie, Christianus apud Christianos si viveret».

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, rr. 2016-8: «Si barbarum habetur quicquid est novum et recens natum, nulla vox non fuit aliquando barbara».

con «sermo» nel senso di «oratio»). Tutte queste esperienze concretano una variante dell'«apte dicere». Al di sopra dell'allontanamento stilistico dell'oratore cristiano da Cicerone si definisce una continuità delle successive applicazioni dell'«aptum».

Il «vere Ciceronem exprimere» si riassume insomma nell'abbandono del tema del *modello* oratorio in favore di quello del *metodo*. L'«aptum» è condizione formale dell'oratoria, che garantisce l'unità della tradizione e il rapporto ideale fra antichi e moderni. Emerge il problema degli strumenti metodologici, ben distinti da ogni contenuto preformato: qui Erasmo naturalmente è vicino a tutta una vivace tradizione cinquecentesca. Il prolungamento sistematico del *Ciceronianus* sarà appunto una riformulazione della topica ciceroniano-quintiliana ai fini dell'«ars praedicandi».⁷⁵ L'*Ecclesiastes*, che propone un canone eclettico di autori da imitare, condanna severamente l'edonismo stilistico ed insegna a trattare i temi cristiani con misura e relativismo, condensa nell'«apte dicere» il succo dell'arte oratoria. Questo manuale avrà larga influenza nello sviluppo dell'omiletica riformata volgare.⁷⁶

Il *Ciceronianus* prende talvolta l'aspetto di una declamazione cristiana tesa nel suo andamento irriverente ed ironico ad infrangere gli idoli freddamente marmorei del conformismo classicista. Proprio nella tematica metodologica, però, affiora una linea di continuità che risale fino ai lontani *Antibarbari*. La retorica classica lascia in eredità ai moderni i suoi strumenti «tecnici»: prima di tutto l'«apte dicere». Su di esso si impenna un'oratoria veramente cristiana perché teoricamente valida: efficace, persuasiva e nutrita di un utile sapere.

⁷⁵ Sull'*Ecclesiastes* vedi J. WEISS, *The Mirror and the Image: Erasmus and Ecclesiastes*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV, 1974, pp. 83-108; J. CHOMARAT, *Grammaire...*, pp. 1053-1158.

⁷⁶ Relativismo, gradualismo, adattamento oratorio alle circostanze, componenti essenziali del discorso religioso erasmiano, acquistano una particolare importanza come principi ispiratori del comportamento verso i non cristiani. Erasmo propugna un'evangelizzazione pacifica, pronta ad appropriarsi «prudentemente» dei valori «semicristiani» dell'interlocutore pagano. Nell'*Ecclesiastes* egli prende per la prima volta atto del nuovo spazio geografico che si apre alla predicazione, ricordando espressamente la necessità della conversione degli *indios* americani (cfr. LB V 813-4): il trattato retorico diventa così anche un manuale pratico per missionari.

CAPITOLO III

LO STILE DI ERASMO E IL GENERE DEL DIALOGO

La concezione erasmiana della «respublica literaria» trova organica corrispondenza nelle forme della sua scrittura. Erasmo opera una sintesi di carattere e proporzioni decisamente nuove fra gli strumenti espressivi della tradizione umanistica ed il bisogno di istruzione etico-religiosa ed orientamento nelle questioni d'attualità di un pubblico composito, non riducibile ad una comunità accademica. Questo adeguamento fra autore e pubblico non è il risultato di una volontà pedagogica astratta, bensì il prodotto di una situazione storica complessa. La fortuna dei testi anche al di là delle intenzioni dell'autore influisce retroattivamente su queste ultime, favorendo un sempre maggiore coinvolgimento nei problemi del giorno. Erasmo viene così a trovarsi, certo con riluttanza, al centro di un circolo sociale e letterario: la sua critica del costume contemporaneo, culminante nell'*Encomion Morias* e nel *Iulius exclusus*, viene assimilata profondamente dalla vasta produzione satirico-pamphlettistica dell'età della Riforma. Gli autori di dialoghi o «scritti volanti» di orientamento riformatore, o comunque polemico e critico, i traduttori ed imitatori di Erasmo nelle diverse lingue volgari contribuiscono in modo decisivo a formare l'immagine dell'«oratore batavo» aborrito dai conservatori religiosi e letterari, dello scrittore che, mentre non si conforma ai modelli letterari canonici, seduce gli indotti con il suo stile «popolare».¹

L'umanista di Rotterdam viene così costretto negli anni Venti del

¹ Sul problema metodologico della «lettura selettiva» di Erasmo cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasme et son lecteur*, in *Colloque erasmien de Liege...*, pp. 31-45. Per un panorama recente della ricezione europea dell'umanista cfr. *Erasmus und Europa*. Vorträge herausgegeben von A. Buck, Wiesbaden, Harassowitz, 1988 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 7). Per l'Italia cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus e l'Italia 1520-1580*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1987.

Cinquecento ad un singolare tour de force. Da una parte, egli aspira a salvaguardare la sua qualità di oratore (in senso ampio), capace di educare la società attraverso scritti a tutti comprensibili e allo stesso tempo abbastanza elaborati formalmente per offrire una dimostrazione concreta di «prudencia» etico-letteraria. Questo intendimento oratorio, con il successo di pubblico che lo accompagna, porta però Erasmo a restare fino all'ultimo (con i vari *Consilia*, prediche di argomento contemporaneo come la *Consultatio de bello turcico*, con la divulgazione della corrispondenza, e soprattutto con i *Colloquia*) scrittore d'attualità, malgrado il sincero desiderio di ripiegamento nella serena operosità erudita. Con i *Colloquia* Erasmo si inserisce magistralmente nella linea di sviluppo del dialogo, il genere letterario che più ha tratto alimento dalle battaglie politiche e religiose dell'età della Riforma e che costituisce un fondamentale punto di contatto fra letteratura umanistica e produzione propagandistico-agitatoria. Arricchendosi di edizione in edizione fra 1522 e 1533, i *Colloquia* assumono sempre più il carattere di una «summa» delle possibilità del genere, dalla degradazione umoristica dell'avversario personale come «vir obscurus» alla denuncia esemplare degli abusi, alla discussione di quei temi più umili e quotidiani della vita religiosa, come la questione del digiuno, su cui si polarizza l'interesse delle masse, alla lezione oratoria di arte del vivere calata nell'osservazione sorridente di situazioni comiche, al dialoghetto morale di gusto plutarcheo, all'erudizione peregrina e intenzionalmente «frivola» di ascendenza polizianesca.² Ciò che contraddistingue i *Colloquia* all'interno della produzione dialogica contemporanea è proprio questa varietà di forme, questa conflazione di sottogeneri, che pone indirettamente un freno all'impazienza del pubblico abituato a forme ben più immediate di polemica. Ciò nonostante l'opera erasmiana non rinuncia affatto a presentarsi come risposta adeguata ad esigenze contemporanee. Non a caso gli interlocutori dei *Colloquia* sono presi molto spesso dagli strati più umili della società, anche se si esprimono poi con tale consapevolezza teologica da distruggere la verisimiglianza della finzione letteraria. Questa particolarità, avvertita allora da molti come errore compositivo, getta

² Sui *Colloquia* cfr. M. HEEP, *Die Colloquia Familiaria des Erasmus und Lucian*, Walluf, Selbig, 1972; I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Antiquité et réalité contemporaine dans les Colloques di Erasme*, «Acta Ant. Ac. Scient. Hung.», XV, 1967; E. GUTMANN, *Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam*, Basel-Stuttgart, Helbing-Lichtenhahn, 1968; G. THOMPSON, *Under Pretext of Praise. Satiric Mode in Erasmus' Fiction*, Toronto/Buffalo, Toronto University Press, 1973; F. BIERLAIRE, *Erasme et ses Colloques: le livre d'une vie*, Genève, Droz, 1977 (Travaux d'Humanisme et de Renaissance, 159); M. CYTOWSKA, *De l'épisode polonais aux comédies de Terence*, in *Colloque erasmien de Liege...*, pp. 135-145.

in realtà luce sulla composizione sociale parzialmente nuova del pubblico potenziale di Erasmo. Neppure la barriera linguistica fra latino e volgare distrugge questa possibilità di diffusione popolare della produzione erasmiana, anche perché l'umanista, bene informato dell'attività dei traduttori dei suoi scritti, è comunque obbligato a fare i conti con l'elevata probabilità di un volgarizzamento.³

Proprio la volontà di rivolgersi a un lettore desideroso non tanto di perfezione formale, quanto di una lezione di vita costituisce la chiave del conflitto di Erasmo con gli oratori «ciceroniani». L'umanista olandese ne è pienamente cosciente, come dimostra la contrapposizione fra i *Colloquia* e i discorsi del Longolio sul terreno dell'«utilitas» e dell'efficacia comunicativa avanzata nel *Ciceronianus*.⁴ Più precisamente, la polemica nasce dalla confluenza di questo motivo «sociologico» (l'alternativa stile «popolare» / stile accademico) con una divergenza di gusto all'interno della cultura letteraria umanistica. Erasmo aspira ad una sintesi fra il dialogo socratico, conquista dialettica e induttiva di una verità morale, ed un dialogo mimetico che si appoggia all'efficacia persuasiva ed espressività della locuzione proverbiale, congiungendo l'atticismo latino di Terenzio con quello più estroso di Luciano.⁵ Questa sintesi resta del tutto estranea al «ciceronianismo» italiano, sia nella sua versione più superficiale ed oratoria, raggruppata intorno alla Curia romana, sia nei suoi rappresentanti

³ Cfr. H. HOLECZEK, *Erasmus Deutsch*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983. Significativa ad esempio una lettera del Duca Giorgio di Sassonia, che promette ad Erasmo di far tradurre in tedesco il *De libero arbitrio* e di renderlo accessibile ai «cerdonibus et coriariis» suggestionati dalla propaganda della Riforma, dei cui attacchi Erasmo si era lamentato (cfr. ALLEN, t. VI, p. 314, Ep. 1691 del 16 aprile 1526). Per un'immagine «popolare» dell'umanista nel mondo germanico cfr. *Gesprech büchlein von eynem Bawern, Belial, Erasmo Roterodam, und doctor Johann Fabri, kürzlich die warheyt anzeygend was Erasmus und Fabrum zu verleugnung des gots worts beweget hat*, in *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, Hsg. von Otto Clemen, Leipzig-New York, Reclam, 1907, I, pp. 313-336.

⁴ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 3937-50: «Nos.: Attamen istis [gli scritti di Longolio] dictu mirum quam nunc applaudant Itali quidam. BUL.: Confiteor, laudant illa, sed ista legunt. Batavi oratoris naenias, quae «Colloquia» vocantur, quanto plures terunt manibus quam Longolii scripta, quamlibet elaborata, quamlibet expolita, quamlibet tulliana et, ut graece dicam, melius kekrotemena? Quid in causa? Quid? nisi quod illic res ipsa capitur, moraturque lectorem qualicumque sermone tractata; ad haec, quoniam theatra sunt, et vita carent, dormitat lector stertitque. Utilitas commendat etiam mediocrem eloquentiam. Quae tantum afferunt voluptatem, eadem diu placere non possunt, praesertim iis qui literas in hoc discunt, non solum ut politius dicant, verumetiam ut rectius vivant».

⁵ Cfr. ERASMI ROTERODAMI, *Collectanea Adagiorum*, Argentorati, Schürer, 1515, c. Aij r (epistola dedicataria al Mountjoy): «Iam primum quid habet orbis Platonis vel oratione facundius, vel philosophia divinius? At is dialogos suos, bone Deus, quantis de rebus, tamen crebris adagiis veluti stellulis quibusdam interspersit, ut me quidem nulla perinde comoedia, ut huius philosophi disputatio delectet».

più prestigiosi, come il Sadoletto, che si rifanno semmai al dialogo filosofico ciceroniano. Anche qui, del resto, l'antitesi non è soltanto stilistica: mentre l'incontro fra Luciano e Platone sullo sfondo dell'invenzione letteraria erasmiana orienta la ricerca di una morale relativistica, ironicamente superiore alle follie del mondo, il «ciceronianismo» celebrativo sottrae il proprio sistema di valori ad ogni legittima critica.

D'altra parte «erasmismo» e «ciceronianismo» significano anche due modi contrastanti di articolare sul piano letterario il confronto ideologico aperto dalla Riforma. Erasmo è uno dei primi a comprendere il valore del genere «lucianesco» (declamazione paradossale o dialogo fantastico in prosa) come forma aperta, atta ad accogliere la più varia erudizione seria e parodica, anche per la satira d'attualità.⁶ Questo richiamo all'attualità, del resto, non si limita ai contenuti, bensì inserisce organicamente generi letterari di origine tardomedievale nella cornice classica ed ellenizzante. Così nell'*Encomion Morias* l'efficace riferimento al presente è mediato dalla tipica distribuzione dei motivi satirici secondo gli ordini della gerarchia sociale (satira dei ceti), dalle forme d'arte parodistica legate al tema della Follia e al carnevale e, sullo sfondo, dalla drammatizzazione del destino religioso del singolo (Everyman), anch'essa non estranea al modello del «folle».⁷ Tutti questi generi rimarranno vitali nella pubblicistica tedesca dell'età della Riforma, che d'altronde si appropria già nel 1521 (*Die XV. Bundtsghossen* di Eberlin von Günzburg) dell'*Encomion* piegandolo ai propri fini.⁸ La ripresa di modelli letterari ben noti ai contemporanei ha sicuramente aiutato l'*Encomion* a radicarsi saldamente anche nella cultura volgare; ma tale ripresa presupponeva a sua

⁶ Sulla tradizione del lucianismo umanistico cfr. E. MATTIOLI, *Luciano e l'umanesimo*, Napoli, Istituto per gli Studi Storici, 1980. Sulla possibilità di un influsso di L. B. Alberti su Erasmo cfr. E. GARIN, *Erasmo e l'umanesimo italiano*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XXXIII, 1971, pp. 7-17.

⁷ Cfr. R. KLEIN, *Le thème du fou et l'ironie humaniste*, in *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 433-450; C. MILLER, *Some medieval Elements and Structural Unity in Erasmus' 'Praise of Folly'*, «Renaissance Quarterly», XXVII, 1974, pp. 499-511; D. WATSON, *Erasmus' 'Praise of Folly' and the Spirit of Carnival*, «Renaissance Quarterly», XXXII, 1979, pp. 333-353.

⁸ Eberlin von Günzburg, predicatore francescano in Ulm e polemista riformatore, traduce nel suo pamphlet *Die XV. Bundtsghossen* due estratti dall'*Encomion* sul culto dei santi e la goffaggine delle prediche; nell'*VIII. Bundtsghoss* egli difende inoltre espressamente l'opportunità di tradurre in tedesco Erasmo (o di scrivere direttamente in tedesco, come Lutero e Hutten) per illuminare il «gemeiner Mann», vittima di una falsificazione della fede. Su Eberlin cfr. A. E. BALDINI, *Gli statuti di Wolfaria di Johann Eberlin (1521)*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino - Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», V, 10 (Luglio-Dicembre 1986), con ampia bibliografia.

volta la scelta «lucianesca», la struttura aperta e lo stile eclettico ed espressionistico dell'Erasmo umanista.

Con il *Iulius exclusus*, la parodia dell'ascesa al cielo dell'anima di Giulio II, chiuso da S. Pietro fuori dal Paradiso, Erasmo congiunge strettamente la forma lucianesca (qui arricchita dall'imitazione di un autore consentaneo, il Seneca dell'*Apokolokyntosis* recentemente riscoperta) alla fortuna della satira umanistica «ad personam» di intento anticlericale.⁹ Il dialogo viene ristampato dall'editore lovaniese Thierry Maertens, quasi sotto gli occhi di Erasmo, nel settembre 1518, alla vigilia della grande fioritura di dialoghi satirico-parodici culminante in Hutten e Pirckheimer. I due umanisti, riallacciandosi alla tradizione dell'espressionismo comico greco-latino (Aristofane, Plauto), perseguono attraverso il preziosismo lessicale un umorismo ben più aspro e corposo di quello erasmiano, cui resta però congiunto da una certa affinità di genere (Hutten, *Bullicida*; Pirckheimer, *Ecclusus dedolatus*).¹⁰ Al di là della satira umanistica, però, il *Iulius exclusus* è anche l'unico scritto erasmiano cui la violenza di tono e l'esplicito riferimento ad una possibile resistenza anche politica all'oppressione papale conferiscono un carattere quasi di pamphlet, ed a cui in effetti si richiama un pubblicista riformatore accusato da Erasmo di aver volgarizzato tendenziosamente alcuni suoi testi sull'Eucarestia.¹¹

La contraddizione cui fa cenno Leo Jud ha una base reale: anche quando si distanzia dai suoi ammiratori e traduttori troppo radicali,

⁹ Sul problema storiografico del *Iulius exclusus* cfr. J. B. PINEAU, *Erasmus est-il l'auteur du Julius?*, «Revue de Littérature Comparée», V, 1925, pp. 385-415; E. V. TELLE, *Le De copia verborum d'Erasmus et le Iulius exclusus e coelis*, «Revue de Littérature Comparée», XXII, 1948, pp. 439-447; J. K. SOWARDS, *The Two Lost Years of Erasmus. Summary, Review and Speculation*, «Studies in the Renaissance», IX, 1962, pp. 161-186; C. REEDIJK, *Erasmus, Martens et le Iulius exclusus*, in *Scrinium Erasmianum*. Edidit J. Coppens, Leiden, Brill, 1969, II, pp. 351-378. Contro l'attribuzione ad Erasmo cfr. C. STANGE, *Erasmus und Julius II: eine Legende*, Berlin, Töpelmann, 1937.

¹⁰ Su Hutten come letterato cfr. B. KÖNNEKER, *Vom «poeta laureatus» zum Propagandisten. Die Entwicklung Huttens als Schriftsteller in seinen Dialogen von 1518 bis 1521*, in XVIII^e Colloque International de Tours - L'Humanisme Allemand (1480-1540), München-Paris, Vrin-Fink, 1979 (De Petrarque à Descartes, 37), pp. 303-319. Vedi anche, della stessa, *Germanenideologie und die Anfänge deutschen Nationalbewusstseins in der Publizistik Ulrichs von Hutten*, in Ulrich von Hutten, Ritter, Humanist, Publizist 1488-1523. Katalog zur Ausstellung des Landes Hessen, Kassel, Herausgegeben vom Land Hessen in Zusammenarbeit mit dem Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, 1988, pp. 279-291. Su Pirckheimer fondamentale N. HOLZBERG, *Willibald Pirckheimer. Griechischer Humanismus in Deutschland*, München, Fink, 1981.

¹¹ Cfr. LEO JUD, *Antwort und Entschuldigung*, Zürich, Froschauer, 1526, c. aIVv: «Hie wil ich die smachwort die er [Erasmus] mir zulegt kurtzlich verantworten. Ich bin kein lugner, kein bub, kein nebulo (dann solich namen tricht mir Erasmus uf): der ist aber ein nebulo der ein ufrürisch buch schrybet, als der Iulius ist, unnd gethar sinen namen nit hinzusetzen». Cfr. anche I. BEZZEL, *Leo Jud (1482-1542) als Erasmusübersetzer*, «Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte», XLIX, 1975, pp. 628-644.

Erasmus resta uno dei padri letterari del dialogo satirico d'attualità degli anni della Riforma. Gli umanisti curiali avversari di Erasmo avevano coscienza di questo legame, talvolta direttamente (i XV *Bundtsgnossen* ad esempio erano conosciuti a Roma nella traduzione latina di Cochlaeus), talvolta attraverso il filtro della generica avversione per l'umanesimo germanico e la sua turbolenza nazional-religiosa. L'antipatia per l'uomo – in qualche modo difficilmente separabile dai suoi lettori «luterani» – facilita anche il rigetto del genere lucianesco. Gli anni Venti del secolo, in cui esplode la polemica ciceroniana, e la prima metà degli anni Trenta vedono fiorire in Italia una vasta produzione antiriformata ed antierasmiana, che dal punto di vista letterario (con l'eccezione del trattato scolasticizzante di Alberto Pio), si richiama all'invettiva politica ciceroniana. Mentre in questo filone il rifiuto dell'atteggiamento religioso e di quello letterario coincidono, nella letteratura volgare il genere del dialogo conosce una straordinaria fortuna. Ma i presupposti anche formali di questa fortuna sono ben diversi da quelli che assicurano nell'Europa transalpina il successo del dialogo «lucianesco» ed «erasmiano».

A chiarire questa diversità di tendenze letterarie basterà un accostamento fra due testi ad alto livello, che negli anni 1528-9 arricchiscono la letteratura italiana e spagnola: il *Cortegiano* ed il *Diálogo de Mercurio y Carón* di Alfonso de Valdés.¹² I due testi, che provengono dalla penna di due avversari politici, sono ciò nondimeno accomunati dalla volontà di proporre un modello di esercizio del potere intimamente connesso all'esperienza contemporanea della corte e tuttavia conforme ai requisiti sovrastorici del buon governo, fondato sulla ragione. Il Castiglione affida ad un'abile «regia» narrativa dell'autore, sul modello del dialogo ciceroniano, il compito di sottolineare il rapporto fra la norma proposta nel testo e l'ambiente sociale rappresentato. Egli attinge all'Erasmo traduttore di Plutarco nella sua precetti-

¹² Sulla tecnica dialogica e gli obbiettivi politici del Castiglione cfr. in particolare P. FLORIANI, *I personaggi del Cortegiano*, «GSLI», CLVI, 1979, pp. 161-178. Sul tema della follia cfr. M. ARIANI, *Per una semantica della «pazzia» rinascimentale: i «folli ragionamenti» nel Libro del Cortegiano*, in *La Corte e il Cortegiano...*, pp. 251-270.

Sul Valdés cfr. J. MONTESINOS, *Introducción*, a A. DE VALDÉS, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Calpe-Ediciones «La Lectura», 1929; M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico², Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 364-431; K. L. SELIG, *Zu Valdés' Erasmisches «Diálogo de Mercurio y Carón»*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XX, 1958, pp. 17-24.

Per lo sviluppo ulteriore degli studi sulla fortuna spagnola di Erasmo cfr. C. GILLY, *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600*, Basel, Helbing-Lichtenhahn, 1985; *El erasmismo en España. Ponencias del II. Coloquio Internacional de Literatura y Pensamiento Hispánico*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

stica politica, ma non accoglie affatto la componente satirica e «lucianesca» dell'opera erasmiana, mentre al tema della Follia è fatto magari spazio sul piano del «gioco» cortigiano e galante, non certo all'interno della solenne tematica politica del libro IV (almeno nella redazione definitiva). Valdés, al contrario, inserisce fra la norma (l'*Institutio principis christiani*, largamente parafrasata) ed il portatore concreto del messaggio politico (l'Imperatore, la cui azione diplomatica e militare viene esaminata in chiave apologetica) la satira squisitamente erasmiana della degenerazione della vita religiosa, in forma di un interrogatorio lucianesco e pontaniano delle anime che giungono agli Inferi. La formula del dialogo mimetico da lui scelta (conversazione fra figure mitologiche che commentano e criticano la realtà contemporanea, un modulo già usato da Hutten e da Erasmo) conferisce immediata evidenza a quegli abusi della dignità e del potere che, nella forma narrativa e indiretta di rappresentazione adottata dal Castiglione, trapelano soltanto molto parzialmente attraverso l'accorta conduzione del dialogo. Il diverso atteggiamento del segretario imperiale ed «evangelista» Valdés e del diplomatico pontificio Castiglione verso Erasmo si rispecchia dunque anche sul piano letterario. Castiglione mantiene le distanze verso lo scrittore Erasmo, Valdés corrobora i propri ideali religiosi con un coerente «erasmismo» formale, mettendo a profitto non solo l'*Encomion* o i *Colloquia*, ma anche la *Querimonia Pacis*. Questo erasmismo del Valdés, espresso in uno stile puro ed atticistico, non è del resto, com'è noto, che uno dei vertici letterari dell'eccezionale fortuna spagnola dell'umanista di Rotterdam: anche a livello popolare, come gli scriveva l'amico e informatore Alonso Maldonado.¹³

Nel 1528, quando esplode la polemica sul ciceronianismo, lo stile di Erasmo è dunque qualcosa di più della preferenza individuale di un umanista. Esso è all'origine di un genere, il dialogo satirico-polemico in prosa, che si è ormai saldato alla critica delle pretese della Chiesa romana in campo politico e religioso, e che, anche per questo, non trova grazia presso i letterati italiani.

Naturalmente l'Erasmo dei *Colloquia*, dell'*Encomion*, o addirittura del *Iulius exclusus* non è tutto Erasmo; eppure i punti di forza di queste opere sono caratteristiche generali della scrittura di Erasmo, condizioni essenziali della sua affermazione: un'equilibrata miscela di satira e didattica, oratoria e familiarità, allusività contemporanea non tradita dalle forme dignitosamente classiche, capacità di

¹³ Cfr. ALLEN, t. VI, Ep. 1742.

riassumere e di semplificare questioni complesse. Questo stile vive del suo rapporto dinamico con un lettore di nuovo tipo, spesso rappresentato nell'opera erasmiana e che non è, in prima istanza, il dotto di professione, bensì l'uomo colto, che estrae dai libri un orientamento esistenziale sottraendosi peraltro ad ogni disciplina pedantesca. La descrizione di questo lettore, nei *Colloquia*, rischiarà ulteriormente il contrasto di fondo col «ciceronianismo» umbratile e anticipa allo stesso tempo la presentazione che Montaigne farà di sé come lettore. Difendendo uno stile non ciceroniano Erasmo difende non solo il proprio gusto, ma anche il proprio modello di lettore (che si appoggia del resto sull'esperienza concreta della divulgazione europea della sua opera). E la polemica non tarda a radicalizzarsi, intrecciando l'aspetto politico e religioso con quello stilistico, perché quel tipo di lettore è anche il destinatario di una produzione letteraria che mette in discussione l'orizzonte di valori in cui l'umanesimo romano si riconosce. Si rischierebbe pertanto di fraintendere la «guerra civile» fra letterati «ciceroniani» ed «erasmici» separando la caratterizzazione dello stile di Erasmo dalla sua ricezione europea. L'autore e la sua influenza appartengono entrambi a quell'immagine polemica e semplificata, combattuta o idoleggiata, che Erasmo ha tentato a lungo di infrangere, ma inutilmente, perché essa era inseparabile dalla sua efficacia pratica come oratore etico-religioso.

Nelle pagine che seguono intendiamo appunto precisare, accanto agli influssi strettamente letterari, i diversi bisogni del pubblico cui lo stile erasmiano si è di volta in volta adeguato, prendendo le mosse dalle tendenze espressive più generali per soffermarci poi sui *Colloquia*.

Registri e generi della scrittura erasmiana

Il tentativo di una definizione unitaria della forma erasmiana si scontra inevitabilmente con l'ideale espressivo lucidamente perseguito dall'umanista: la «varietas», la capacità di adeguare l'espressione alle sfumature anche più impercettibili del contesto, che traduce sul piano stilistico le nozioni etico-retoriche dell'«aptum» e del «decorum». Questo ideale implica non soltanto la pluralità dei modelli letterari, ma anche una tendenza molto pronunciata a «nascondere l'artificio sotto il naturale»: la norma ciceroniano-quintiliana, che Erasmo rimprovera alle «scimmie di Cicerone» di trascurare. La fluidità del pensiero, che si corregge continuamente man mano che nuove

considerazioni si aggiungono alla forma originaria dell'enunciato, viene mantenuta con apparente semplicità e scorrevolezza anche nella prosa d'arte erasmiana. Proprio questo senso dell'opportunità espressiva secondo il contesto, d'altra parte, consente all'atticismo erasmiano di porsi al di sopra delle contrapposizioni di scuola contemporanee (in particolare di quella fra iperclassicismo «ciceroniano» ed «apuleianismo» anticlassico). Il fondo atticistico della prosa erasmiana, ben riconoscibile anche attraverso le sedimentazioni tardo-latine, tardo-elleniche e patristiche che lo avvolgono di uno strato di più intensa espressività, non è del resto il prodotto di un astratto «buon gusto», bensì di una scelta «retorica» nel senso più pieno. La preoccupazione oratoria della «fides», dell'attendibilità dell'oratore che il pubblico considera veritiero in forza della sua espressione «naturale», induce Erasmo a tener fermo alla fluidità ed apparente semplicità formale, anche a costo di incorrere nell'accusa di trascuratezza stilistica. Contro il formalismo letterario degli ammiratori di Longolio egli si riallaccia a una considerazione pragmatica dello stile che, a suo avviso, lo stesso «asiano» Cicerone avrebbe più predicato che praticato.

Questo punto di vista oratorio è anche all'origine degli scarti «espressionistici» di Erasmo dal modulo stilistico prevalente nei suoi scritti: un classicismo atticistico raggiunto attraverso l'inserimento non vistoso di elementi del «sermo» poetico di Terenzio e di Orazio in un tessuto prosastico linguisticamente più vicino a Quintiliano, Plinio o Seneca che alla norma dell'«aetas aurea». Questo modulo, per quanto felice, è ben lontano dall'esaurire tutti i bisogni espressivi erasmiani.¹⁴ La prosa dell'umanista di Rotterdam, in effetti, non si riduce mai ad incarnare di volta in volta la maniera di un unico autore, modello per il genere prescelto, bensì presenta al lettore una vasta gamma di registri stilistici senza adottare un «genus dicendi» valido una volta per tutte. Erasmo, infatti, coglie la connessione profonda che sussiste fra il gusto di un lettore possibile o ideale e il cosiddetto buon gusto: è difficile, e tuttavia necessario, soddisfare tutti i palati, perché tutti i libri devono essere letti, e ciò è possibile soltanto grazie alla «varietas», l'arte della variazione espressiva e grazie alla varietà oggettiva degli stili esistenti, che previene il disgusto e la saturazione

¹⁴ Sulla lingua di Erasmo cfr. soprattutto C. G. THOMPSON, *The Latinity of Erasmus*, in *Erasmus*, ed. T. Dorey, London, Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 115-137. Accenni anche in CHOMARAT, *Grammaire...*

del lettore.¹⁵ Fedele a questo presupposto, Erasmo innesta sul tronco atticistico un moderato sperimentalismo, con cui accresce l'espressività sia del «genus grande» oratorio che dello stile comico e satirico.

Erasmo si distanzia dal puro atticismo anzitutto per la sua ricerca di brevità sentenziosa, che può costituire l'ossatura sia della satira che della didattica (come avviene con particolare evidenza nel caso dell'*Institutio principis christiani*). Sotto l'influsso di Seneca e di Plutarco, l'enunciazione assume così la forma tesa e concettosa dell'apoftegma. Il bisogno di concentrare stilisticamente la topica morale si incontra del resto pienamente con l'attenzione alla concretezza rappresentativa dei precetti enunciati. La scrittura erasmiana presenta così numerosi esempi di una forma di «sententia» bipartita, affine all'impresa, in cui la prima parte è costituita da un fenomeno naturale e la seconda dalla sua interpretazione morale (gli *Apophtegmata*, pubblicati nel 1514, offrono un ricco materiale a questo tipo di scrittura emblematica). Sentenziosità, forte rilievo figurativo comportano ancora un infittirsi dei riferimenti letterari, una «retorica della citazione» che esibisce con effetto anticlassico la fecondità del rapporto con le fonti.

Queste componenti dello stile erasmiano, d'altro canto, sono motivate «retoricamente» dal riguardo al lettore non meno della naturalezza atticistica. Lo stile sentenzioso, che riassume la tradizione in formule impresse, «motti» facilmente memorizzabili, viene incontro alla fatica della memoria anche grazie alla sua ricchezza di immagini e similitudini visive, segni del concetto morale e rinvii «artificiosi» ad esso.¹⁶ Erasmo è ben consapevole dell'efficacia didattica di questa scrittura, che si accorda felicemente con l'istanza «metodologica» di sintetizzare le discipline in pochi principi chiaramente schematizzati. Il nesso immagine-motto è poi anche il tramite attraverso cui la pre-

¹⁵ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 4136-69: «Iam si in hoc paratur eloquentia, ut scripta nostra terantur manibus hominum, et si citra studium contingeret ciceronianae dictionis similitudo, tamen arte varietas esset affectanda, quae lectoris nauseanti stomacho mederetur (...) Iam cum nihil sit humano stomacho delicatius aut fastidiosius, tum ad eruditionem parandam nobis tantum voluminum sit devorandum, quis posset in perpetua lectione perdurare, si cunctorum esset idem stylus ac similis dictio? Praestat igitur ut in epulis, ita in scriptis esse quaedam deteriora, quam per omnia similia (...) Nunc dum alius alio dicendi genere capitur, fit ut nihil non legatur».

¹⁶ Cfr. ad esempio l'adagio *Regem aut fatuum nasci oportere* in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi* a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 12-3: «Eodem spectat quod Aegyptii simulachrum principis ita repraesentabant, ut oculum pingerent cum sceptro. Nimirum quod oculus in corpore, id verus princeps in republica. Quod sol in coelo, id princeps in populo. Sol oculus mundi, princeps oculus multitudinis».

cettistica di comportamento si diffonde nella vita quotidiana fino a confondersi con essa.

L'esempio più impressionante di questa auspicata compenetrazione è la descrizione del giardino e della villa nel *Convivium Religiosum*, uno dei testi più impegnati dei *Colloquia*. In questa descrizione Erasmo ha rappresentato idealmente l'assimilazione pratica della «philosophia Christi». La continuità con i giardini allegorici della letteratura medievale è risolta in una leggera, ma evidentissima sublimazione dell'apparente realismo. Le piante, le pitture naturalistiche, la struttura del giardino con la sua fonte e il suo ruscello sono un universo di puri segni che rimanda a una religiosità interiorizzata, pienamente fusa con le buone maniere, la «civilitas» oraziana di una società di laici benestanti e colti. Le immagini, organizzate dall'«arte» umana secondo una topica rigorosa, costituiscono il punto di contatto fra l'esistenza concreta e il suo significato etico-religioso. L'ospite del *Convivium Religiosum*, d'altronde, simboleggia il lettore cui si rivolge lo stile sentenzioso-figurativo di Erasmo, le cui massime, riportate sugli oggetti circostanti, agevolano il ricordo dei doveri fondamentali.¹⁷

Accanto a questa funzione didattico-memorativa, la visualizzazione letteraria dell'oggetto del discorso assolve in Erasmo una funzione emotiva. L'umanista di Rotterdam conferisce anche teoricamente grande rilievo alla categoria dell'«evidentia» o «enàrgheia», che consiste nel «porre la cosa dinanzi agli occhi» e di cui l'accesa eloquenza patristica gli sembrava la più alta realizzazione. Una forma estrema di questa arte dell'evidenza è la rappresentazione del degenerare dell'essere umano, in seguito al vizio, in un ibrido semiferino; una tematica ben documentata anche nella pittura dell'epoca e cui Erasmo dà espressione attraverso un'accumulazione quasi «asiana» di dettagli orridi.¹⁸ Questo bisogno di immediata trasposizione figurativa dell'esortazione morale, naturalmente incompatibile con un rigoroso purismo linguistico, si manifesta anche dove Erasmo più si accosta alla struttura architettonica dell'orazione ciceroniana, come nella *Querimonia Pacis*.

¹⁷ Cfr. ASD I/3, pp. 234-5: «Adest, ut videtis, fonticulus, saluberrimis aquis non inamoene scatens, utcumque repraesentans unicum illum fontem, qui coelesti latice refocillat omnes laborantes et oneratos, et ad quem anhelat anima delassata malis huius mundi, non aliter quam, iuxta psalmistam [Ps. 41,2], cervus aestuans siti, gustatis serpentium carnibus».

¹⁸ Cfr. *Institutio Principis Christiani*, ASD IV/1, p. 154 (descrizione della tirannide): «Ex adverso subiiciat oculis immanem quandam ac taetram Belluam e dracone, lupo, leone, vipera, urso similibusque conflatam portentis, undique sexcentis armatam oculis, undique dentatam, undique metuendam aduncis unguibus, ventre insatiabili, humanis saginata visceribus, humano sanguinem temulentam, quae pervigil omnium fortunis vitaeque immineat (...)».

Mentre la struttura sintattica ampia, simmetrico-antitetica della *Querimonia* (soprattutto nel Proemio) rivela notevoli affinità con Cicerone, la scelta lessicale evidenzia un gusto influenzato dalla tendenza arcaizzante tardo-antica. Le simmetrie (tricola, paronomasie, omeoteleuti) si addensano dando luogo a tratti a uno stile brillante e ritmico che spezza l'equilibrio classico. Caratteristico per lo stile della *Querela* è però soprattutto l'abbondante ricorso a traslati, che si inspessiscono in linee metaforiche (come l'immagine del mare e dell'inondazione riferita alla guerra, o quella della peste: entrambe potenze elementari immediatamente presenti alla percezione del lettore). L'orazione erasmiana appare dunque complessivamente un sottile compromesso fra eloquenza ciceroniana e gusto espressionistico in funzione tanto emotiva quanto umoristica e ironica (alcuni spunti satirici della prima parte della *Querela* ricordano senz'altro la «satira dei ceti» nell'*Encomion*). Pur componendo il testo su un registro oratorio fondamentalmente classico, Erasmo evita accuratamente la fraseologia stereotipata dell'imitazione accademica e persegue una tensione e vivacità espressiva, capace di attrarre il pubblico contemporaneo.¹⁹

La tendenza ad uno stile sentenzioso, metaforico e fortemente visualizzante con valore didattico, patetico e/o parenetico rappresenta una delle direzioni fondamentali della ricerca formale erasmiana. Questa si allontana peraltro dalla sobrietà atticistica anche sul versante dello stile umoristico, di quel lucianismo che tanto impressiona il pubblico europeo. Anche qui Erasmo realizza una mediazione letteraria di vasta portata, liberando l'apuleianismo del suo preziosismo snobistico e rendendo invece ragione al motivo vitale presente in quella tendenza: l'intento di valorizzare senza remore puristiche l'erudizione folclorica e antropologica, varia, sorprendente, ricca di significati riposti e di sfumature connotative, che era stata disseppellita dalla cultura filologica del Quattrocento. Erasmo rende autenticamente «popolare», collegandolo ad una satira d'attualità e sciogliendone le difficoltà lessicali sul fondo piano e trasparente del suo attici-

¹⁹ Sullo stile della *Querela* cfr. O. HERDING, *Querela Pacis. Stil und Komposition in Actes du Congrès Erasme...*, pp. 69-87. Esempi di *jucunditas* post-classica (citiamo dalla prima edizione basileese, Froben, 1517) i *tricola* «altrix, ampliatrix, tutatrix» (p. 2); «*armentatim* vivunt elephanti, *gregatim* pascuntur sues et oves, *turmatim* volant grues et graculi» (p. 3). Per la metaforica del mare e dell'inondazione cfr. p. 1 «*omnium calamitatum pelagus*»; p. 2 «*taetram lernam*»; p. 7 «*litigantium... undis*»; p. 8 «*sed plebem omitto, quae maris ritu suis aestibus rapitur*». Per l'elemento umoristico cfr. p. 10: «*Unum hominum genus superest qui sic astricti sunt religioni, ut etiam si cupiant, nullo pacto queant excutere, non magis profecto, quam testudo domus*».

smo, il *serio ludere*, la scrittura apparentemente leggera e disimpegnata di un Poliziano (*Lamia*) o di un Beroaldo il Vecchio: ne nascono testi come l'adagio *Scarabeus aquilam querit* e l'*Encomion Morias*, tradotti fra il 1520 e il 1550 nelle principali lingue europee. I mezzi stilistici presenti in questi testi non mancano di ricordare gli antecedenti italiani quattrocenteschi: ritmo concitato e accumulativo, ricco di anafore e figure etimologiche, ricorso ad elementi dello stile poetico con funzione parodica (sulla linea dei «pastiches» omerici di Luciano), ostentata abbondanza di citazioni anch'esse parodistiche e dissacranti, frequenza di apostrofi, diminutivi, interiezioni, preferenza per verbi e sostantivi composti, spesso arcaici, dalla forte pregnanza espressiva. Affine è anche la coscienza letteraria, la poetica che presiede all'impiego di questo stile lucianesco, estroso e anticonformista. Nel filone italiano del «serio ludere», da Alberti a Poliziano, a Beroaldo e perfino a un minore, ma forse non trascurabile perché amico intimo di Erasmo negli anni parigini, come Fausto Andrelini, echeggia la rivendicazione dell'originalità e preziosità stilistica contro la norma stereotipata, sedicente ciceroniana, la «via trita» che preclude ogni gloria letteraria.²⁰ Affine, ancora, è l'attenzione riservata al valore insieme morale e stilistico della sentenza popolare, l'adagio, in testi come l'*Oratio proverbialis* del Beroaldo o le *Epistolae Adagiales* dell'Andrelini; e l'adagio, appunto, con la sua forma concentrata, inconsueta e metaforica, è l'autentica cellula espressiva dell'*Encomion Morias*.

D'altra parte Erasmo si mostra capace di imprimere una svolta alla tradizione del genere, congiungendo il riferimento paradossale e satirico all'attualità con una semplificazione linguistica e sintattica, che rende i suoi testi «lucianeschi» accessibili anche a un pubblico non strettamente umanistico. La sintassi dell'*Encomion* inquadra la densità di invenzione formale e l'artificiosità umoristica in uno sviluppo fluido ed ordinato del periodo. Tale fluidità deriva anche dal-

²⁰ Cfr. F. ANDRELINI FOROLIVIENSIS, *Epistolae Adagiales*, Argentorati, Schürer, 1508, c. Ciiijrv: «*Nondum, Andrea, in scyrpo queris et apinas tricasque investigas, cum a me petis cur epistolas scribam undique adagiis scatentes, vixque ab Apolline intelligibiles (...)* Ingenerosum est, ut ait Seneca, sapere solum ex commentario. Nullum certe previum sequor, vel pessimum vel optimum ducem meipsum habeo. (...) Quid utilius habes proverbii? Quae succosa brevitate uberiorem sensum moraleque disciplinam complectuntur? (...) Non inficior Ciceronis ingenium Romano imperio par fuisse: latineque facundie pomerium protulisse: tamen a Calvo attritus, a Bruto elumbis, utpote supervacaneus enervatusque nuncupatur». Altrove Andrelini combatte gli arcaismi «apuleiani», inzeppandone però virtuosisticamente la sua prosa (*ibid.*, cc. Br-Bijr). Sull'influsso di Beroaldo cfr. M. CYTOWSKA, *Erasme et Beroaldo*, «Eos», LXV, 1977, pp. 265-71. Per la «retorica della citazione» nel filone «apuleiano» cfr. M. FUMAROLI, *L'age de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, pp. 92 sgg.

l'uso sapiente di una particolare tecnica di «ampliamento irregolare»: un periodo già in sé compiuto viene ulteriormente dilatato per mezzo di un membro semindipendente, ablativo assoluto eventualmente introdotto da un avverbio specificante (*nempe, nimirum*). Alla corrispondenza dei membri secondo una geometria prefissata, propria della classicità ciceroniana e spinta all'estremo dalle imitazioni umanistiche, si sostituisce così il protrarsi di una tensione d'attesa, in una progressione irregolare per cui l'ultima proposizione può capovolgere ironicamente il senso dell'enunciato principale. Questo tipo di sintassi asseconda mirabilmente il carattere satirico e paradossale del discorso dell'*Encomion*, mentre evita l'eccessivo sminuzzamento del periodo riscontrabile in Poliziano.²¹ Alla limpidezza sintattica si somma poi il raffinato temperamento della densità allusiva e del lessico prezioso, caratteristici del «serio ludere», con movenze familiari, teatrali e quasi parlate. Il lucianismo erasmiano si presenta così ai contemporanei in veste di «sermo» familiare, di volta in volta amabile e graffiante: non a caso abbondano nell'*Encomion* i prestiti dal linguaggio oraziano, vario, inventivo e pregnante.

Questa sintesi letteraria fra gusto lucianesco e gusto oraziano getta le basi di una nuova «familiarità» dello stile latino, che culmina poi nei *Colloquia*. La novità formale coincide anche qui con l'apertura a nuovi strati di pubblico: i lettori cinquecenteschi accedono attraverso Erasmo alle fonti della cultura ellenica illustrata dall'erudizione quattrocentesca grazie a un'operazione divulgativa abilmente intrecciata alla discussione di problemi contemporanei. Al contempo lo stile culto e giocoso della tradizione lucianesca diventa il *medium* naturale della critica del costume degenerato e della satira «ad personam», che ribadisce mediante l'umorismo una superiorità intellettuale.

L'opposizione dei «ciceroniani» romani a questo stile lucianesco, divenuto ai loro occhi lo «stile della sovversione europea», integra la tradizionale avversità al gusto non ciceroniano degli Alberti, Poliziano, Beroaldo con una nuova ripugnanza, non meno etico-politico-religiosa che letteraria, verso il linguaggio «popolare» e dimesso, ma anche estroso e «indisciplinato» dell'umanista di Rotterdam. Il decennio che porta a maturazione la polemica romana contro l'oratore batavo, gli anni Venti, è anche quello in cui lo sperimentalismo erasmiano e il

²¹ Cfr. ad esempio *Encomion Morias* in ASD IV/3, p. 164: «Atque in hac oratione theologátatos ille totos octo menses *desudar*at, ut hodie quoque magis caecutiat quam talpae, nimirum tota luminum acie ad ingenii cuspide *avocata*»; p. 166: «Proinde presse alioqui loquentes subinde repente vocem tollunt furioso plane clamore, etiam cum nihil opus. Iures elleboro homini opus esse, perinde quasi nihil referat, ubi clames».

suo rapporto organico con il lettore dispiegano nei *Colloquia* l'intera gamma delle loro possibilità. Converrà dunque accostarci più analiticamente a quest'opera, autentica chiave di volta della battaglia fra ciceroniani ed erasmici.

Lo stile «polifonico» dei Colloquia

I *Colloquia*, come è noto, hanno origine quale manuale di conversazione latina strutturato secondo «formulae», ossia raccolte di espressioni sinonimiche di un particolare concetto. La loro trasformazione in un duttile strumento di battaglia ideologica e di polemica personale fra la prima edizione autorizzata del 1519 e la quarta edizione del marzo 1522 si attua parallelamente alla grande fioritura del dialogo satirico-propagandistico come forma letteraria tipica dell'età della Riforma. La transizione dalle *Formulae* (che del resto già contengono alcune, ben calibrate, allusioni all'attualità) ai veri e propri *Colloquia* si verifica dunque davanti a un pubblico le cui attese in questi anni sono influenzate in modo decisivo dai dialoghi hutteniani e pseudohuttenici, dalle satire «ad personam» contro singoli avversari della Riforma. Proprio a partire dal 1520-1, però, prende a delinearsi il passaggio dalla satira umanistica al pamphlet, che non si accontenta dell'irrisione personale dell'avversario non educato dalle «bonae litterae», bensì enuncia e difende un programma politico concreto con un'argomentazione che si sforza di aderire anche formalmente alla cultura media dell'«uomo comune» (e che ben presto viene trasferita in lingua volgare).²² Questa evoluzione è particolarmente evidente nel mondo germanico, dove ne danno l'esempio i dialoghi dello Hutten, ma trova riscontro, in un diverso momento storico e con caratteristiche sue proprie, anche nell'«erasmismo politico» del Valdés. Erasmo ha coscientemente evitato di prendere parte a questa evoluzione e ha invece cercato di assicurare ai *Colloquia* uno spazio tematico e formale intermedio fra dialogo satirico e dialogo accademico.

Inevitabilmente molti testi contenuti nell'*Opus Colloquiorum* rappresentano l'immediata trasposizione letteraria dei «pareri» richiesti ad Erasmo su temi aspramente dibattuti della controversia religiosa (*Ichthuophagia*, che riprende l'argomento del *De interdicto esu car-*

²² Cfr. B. KÖNNEKER, *Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*, München, Winkler, 1975. Per la discussione storiografica sul concetto di «uomo comune» (*gemeiner Mann*) cfr. R. LUTZ, *Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters*, München-Wien, Oldenbourg, 1979.

nium, a sua volta occasionato dalla rottura del digiuno quaresimale a Basilea nel 1522); degli scritti apologetici contro avversari cattolici (il colloquio *Opulentia Sordida*, inserito nell'edizione del 1531, è ad esempio strettamente connesso con la polemica contro Alberto Pio, il quale aveva rinfacciato ad Erasmo di essere stato «mancipium», quasi un servitore domestico di Aldo Manuzio a Venezia) e «pseudo-evangelici» (*Cyclops*, satira rivolta molto probabilmente contro Ecolampadio); dei commenti epistolari sulla situazione politica (*Charon*, pubblicato separatamente già nel 1523 e inserito nei *Colloquia* nel 1529, parzialmente imitato dal Valdés nel *Diálogo de Mercurio y Carón*). Erasmo ha tuttavia saputo sfumare e dissimulare questo coinvolgimento d'attualità dei suoi «scritti volanti» non solo attraverso una forma di scrittura «a chiave» (del resto piuttosto trasparente, almeno per i contemporanei), bensì, più in profondità, intercalando la satira personale con critiche più generali del malcostume sociale e religioso (*Funus*, *Naufragium*, *Peregrinatio religionis ergo*, *Exorcismus*, anche *Exequiae Seraphicae*, che dall'attacco diretto contro Alberto Pio passa ad un'acre censura dell'Ordine francescano) e con generiche declamazioni morali di stampo plutarcheo (*Diluculum*, *Puerpera*, *De rebus ac vocabulis*). I *Colloquia* nascono così sulla base di un compromesso fra la tendenza critica e satirica (mai politico-propagandistica) e la tradizione del dialogo educativo, che indica a ciascuna età, sesso, cetto sociale e professione il suo dovere specifico.

Anche per questo secondo aspetto dei *Colloquia*, certo meno intimamente legato ai conflitti politico-religiosi contemporanei, non fanno difetto ad Erasmo punti di riferimento letterari cinquecenteschi. In particolare l'allargamento dello spettro dei «temi morali» in direzione dell'erudizione filologico-scientifica (*Amicitia*, *Problema*, *Talorum lusus*) che contraddistingue le ultime edizioni dei *Colloquia* dal 1529 al 1533, fa pensare all'influsso di un autore ben noto ad Erasmo: il professore padovano Niccolò Leonico Tomeo, i cui *Dialogi* di argomento morale e filosofico uscivano nel 1524 a Venezia presso Gregorio de' Gregoriis. Il colloquio *Astragalismos sive talorum lusus*, che prima discute il significato anatomico del vocabolo *talus* rifacendosi agli scritti aristotelici di storia naturale e criticando la traduzione di Teodoro Gaza, per poi analizzare un passo di Svetonio relativo al gioco dei dadi, presenta una strettissima affinità di contenuto col dialogo *Samnitus sive de ludo talario* del Tomeo. Nel loro complesso i *Dialogi* danno voce a un neoplatonismo non dissonante dalle istanze religiose erasmiane (nel *Sadoletus sive de precibus* viene ad esempio difesa una concezione spiritualistica della preghiera come ascenso all'U-

no, che prende energicamente le distanze dalla superstizione).²³ Ad ogni modo anche attraverso Tomeo Erasmo si riallaccia alla tradizione filologica quattrocentesca che, affrontando con metodo unitario testi letterari e scientifici, aveva rielaborato anche i contenuti delle «disciplinae reales». Inserendo frammenti di filologia rigorosa, di argomento naturalistico e ben inteso anche letterario (*Convivium poeticum*) nell'organismo «morale» dei *Colloquia*, Erasmo si mantiene fedele al presupposto di una essenziale unità fra aspirazione enciclopedica e intento etico-pedagogico. Anche qui del resto si delinea un significativo dissenso con il ciceronianismo italiano, anche nella sua forma più moralmente impegnata (Sadoletto).

Satira personale e critica sociale, moralismo e filologia, erudizione peregrina ed osservazione della vita quotidiana: ciò che rende vitale il compromesso erasmiano fra diverse forme, funzioni ed aspirazioni del genere dialogico e fa dell'*Opus Colloquiorum*, nonostante tutto, un'unità organica è l'originalità dell'elaborazione stilistica. La molteplicità di intenti sottesi all'opera erasmiana si rispecchia nella straordinaria varietà dei registri letterari dispiegati in essa. La varietà degli stili, cui corrisponde una pari varietà dei punti di vista degli interlocutori dei dialoghi, costituisce per Erasmo una importante salvaguardia della propria autonomia intellettuale rispetto all'orizzonte d'attesa del pubblico, abituato a forme ben più esplicite di polemica e propaganda. La novità della tecnica «polifonica» (in senso bachtiniano) dell'umanista di Rotterdam emerge con particolare evidenza dal confronto con una prova letteraria ben più caratteristica per l'uso contemporaneo del dialogo: gli scritti dello Hutten.

Accennando retrospettivamente a tali scritti nel *Ciceronianus*, Erasmo li considerava esempi di gusto oratorio «asiano»: e non a torto.²⁴ Nei contesti più dichiaratamente propagandistici dominano campi metaforici violentemente espressionistici,²⁵ organizzati secondo simmetrie accumulative: ripetizioni della radice, paronomasie e poliptoti accentuano al massimo l'unità ritmica della prosa. Su un fondo di eclettismo linguistico in certo modo «apuleiano» si innesta

²³ Cfr. N. LEONICI TOMEI, *Dialogi*, Venetiis, apud Gregorium de Gregoriis, 1524, cc. LIV-LVIIIr.

²⁴ Cfr. *Il Ciceroniano*..., rr. 3575-8.

²⁵ Cfr. U. HUTTENI, *Opera*, ed. Böcking, Leipzig, Teubner, 1859, IV, p. 353: «utque viis omnibus occurratur publicae libertati, et ea totiens iam repullulans contrita sit, respirans praefocata, remergens depressa, renitens conquassata».

la funzione satirica: mimesi del linguaggio barbaro degli avversari²⁶ o costruzione membro a membro, per giustapposizione analitica di isoli, di immagini emblematiche dal forte rilievo visivo. La satira hutteniana, alimentata dalle risorse del vocabolario plautino, tende a costituire equivalenti letterari di quella forma tipica di arte contemporanea che è l'incisione, cui si accosta anche nell'intento propagandistico.²⁷ Il contenuto riformatore (e sia pur visto in un'ottica prevalentemente politica) di questa satira porta poi con sé l'adozione di moduli caratteristici del sermone «evangelico»: antitesi radicali, metafore violente²⁸ ed insieme lessico teologico specializzato, con una predilezione (di ascendenza patristica) per sostantivi morali astratti ed un'estrema densità di citazioni scritturali, che conferiscono al tessuto stilistico l'aspetto di un mosaico.

I dialoghi di Hutten si contraddistinguono così per la fusione di diversi filoni variamente espressionistici (latino arcaico e tardo, linguaggio ecclesiastico, latino scolastico parodizzato), accomunati dallo scarto non solo rispetto al purismo ciceroniano, ma anche all'equilibrio atticistico. Delle tre varianti principali del dialogo hutteniano, dialogo morale di tradizione italiana quattrocentesca (*Fortuna, Aula*), invenzione satirico-lucianesca (*Phalarismus, Inspicientes*, il postumo *Arminius*) e pamphlet, le prime due sono parzialmente rappresentate anche nei *Colloquia*. Esse passano però in secondo piano rispetto al contributo propriamente erasmiano alla forma del genere: il registro della «docta familiaritas». Se dall'esperimento letterario hutteniano Erasmo ha tratto impulso, è stato soprattutto come stimolo a differenziarsi, facendo appello a diverse potenzialità del genere. Il giudizio cautamente positivo del *Ciceronianus* ribadisce a cinque anni dalla

²⁶ Cfr. *Inspicientes*, *ibid.*, p. 304: «De facto excommunicatus es, irriverenter loquutus pontificis legato; itaque magnis et inexpressibilibus alligasti te execrationibus, quem ego excommunicatum paulo post pronuntiabo sollemniter...».

²⁷ Cfr. *Vadiscus*, *ibid.*, pp. 255-6: «Haec sunt illa enim venena, quibus alias prius nationes, deinde Germaniam quoque infecit urbs Roma quodam quasi pestifero immisso adflatu immedicabiliter; (...) haec est Roma, omnis spurcitiae lacus, improbitatis sentina, malorum inexhausta haec Lerna est (...) en nobile hoc mundi horreum, in quod conferuntur quaecumque undique rapta et abacta sunt, in quo medio sedet ille insatiabilis gurgulio, multa vorans, populatque ingentem farris acervum, tot stipatus commanduconibus suis, qui primum quidem sanguinem hauserunt nostrum, post carnes adederunt, nunc vero in ipsis demum versantur, pro Christe, medullis ac intima confringunt ossa totumque quod est reliquum comminuunt (...) sanguinem ac sudorem Germanae plebis helluati e visceribus pauperum suam ingluviem confertientes...».

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 217: «Hi ipsam iugulant Christi doctrinam, in qua fundata est Christianorum fides et ipsa consistit Ecclesia ac radicata est humani generis salus, legibus suis, id est perniciosissimo infernae exhalationis fumo veritatis lucem obscurantes».

morte di Hutten la distanza anche stilistica fra Erasmo e l'*eques Germanus*.²⁹

In cosciente contrasto rispetto a scrittori satirici e polemici come lo Hutten, Erasmo non si è limitato ad esprimere come autore una presa di posizione individuale univoca, bensì ha descritto nel suo complesso una società impegnata a diversi livelli di cultura nella discussione religiosa, lasciando un certo spazio (pur nella cornice pedagogica) alla rappresentazione fluida ed aperta delle opinioni e magari dei pregiudizi. Nello stesso tempo Erasmo ha evocato sapientemente una società di lettori, un contesto in cui la lettura trapassa immediatamente in dialogo e dialettica socratica (*Epicureus*) o addirittura viene intrapresa senz'altro come attività collettiva che consolida il senso di solidarietà del gruppo (*Convivium religiosum, Convivium poeticum, Convivium fabulosum*). Dai maturi benestanti cittadini del *Convivium Religiosum* o di *Gerontologia*,³⁰ che organizzano «prudentemente» il loro ozio, si distingue la figura anch'essa positiva del lettore ingenuo, che si affaccia al testo erasmiano malgrado tutti i pregiudizi ad esso contrari e ne trae spunto per un decisivo rinnovamento morale (*Adolescentis et scorti*, il cui «pendant» autoironico è contenuto nel *Charon*).³¹ Erasmo invita così il suo lettore a guardarsi allo specchio, gli propone il modello di una vita sociale profondamente impregnata di cultura, e lo incoraggia nella sua aspirazione a rileggere in modo personale testi venerandi (anche senza la mediazione dei teologi di professione, come nel *Convivium religiosum*), a valutare storicamente la convenienza di una precettistica.

Lo stile «polifonico», che fonde registro teatrale-colloquiale, argomentativo e parenetico, si adatta pienamente a questo assunto. Tradizione letteraria ed osservazione della realtà contemporanea non sono nei *Colloquia* dimensioni autonome e distinte, bensì trapassano l'una nell'altra. I personaggi dichiarano esplicitamente il modello letterario (in genere terenziano)³² che stanno impersonando;

²⁹ Per una trattazione recente delle relazioni fra Erasmo e Hutten cfr. H. HOLECZEK, *Hutten und Erasmus. Ihre Freundschaft und ihr Streit in Ulrich von Hutten. Ritter, Humanist, Publizist...*, pp. 321-325.

³⁰ Cfr. ASD I/3, p. 380: «EUSEBIUS: Nihilne tibi cum studiis? GLYCION: Est. Nam in his est praecipua vitae oblectatio: verum his oblecto me, non macero; siquidem vel ad voluptatem studeo, vel ad utilitatem vitae, non autem ad ostentationem. A cibo sumpto aut pascor literatis fabulis, aut lectorem adhibeo: nec unquam incumbo libris ultra horam; tum surgo, et, arrepta testudine, paulisper obambulans in cubiculo, vel cantillo, vel repeto mecum quid legerim et, si in promptu est congerro, refero: mox ad librum redeo».

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 341.

³² Cfr. ad esempio *Gerontologia, ibid.*, p. 378: «In ceteris Mitonem quemdam ago».

e d'altro canto il patrimonio di proverbi, «auctoritates», luoghi comuni viene adattato al contesto e funzionalizzato ad esprimere conflitti di mentalità. Spesso basta la narrazione degli atti a rivelare gli atteggiamenti morali: così anche la sintassi narrativa di Erasmo, pur semplice e lineare, presenta una grande ricchezza di artifici espressivi.

Un buon punto di partenza per l'analisi del gioco dei registri stilistici ci è offerto dal colloquio *Puerpera*. Esso tratta del dovere della madre di allattare il neonato anziché darlo a balia, un tema «morale» per sé circoscritto, ma che acquista risalto dal concetto erasmiano dell'uomo, frutto anche fisicamente di educazione («homines... non nascuntur, sed finguntur»)³³.

Il concetto del dialogo è dunque parenetico, esortativo. Difatti l'introduzione «ex abrupto» di più artifici convergenti (omeoteleuto, simmetria, progressione, anafora, costante passivo impersonale) perviene a sciogliere nell'unità del tono conversativo delle vere e proprie «micro-declamazioni»:

EUTRAPELUS: Quam mihi nutricem narras? An est alia nutrix quam ea quae mater est? FABULLA: Quid ni? Vulgo fit. EUTRAPELUS: Pessimum mihi nominas autorem rei bene gerendae, vulgum, Fabulla. Vulgo peccant, vulgo luditur alea, vulgo commeatur ad fornices, vulgo fraudatur, potatur, insanitur.³⁴

Altrove la declamazione viene invece risolta felicemente in dialogo scherzoso:

EUTRAPELUS: At soli viri bellum gerimus pro patria. FABULLA: Sed iidem saepius deserto loco turpiter fugitis, nec semper pro patria, sed frequentius pro sordido salariolo deseritis uxorem et liberos et peiores gladiatoribus ultro corpora vestra traditis in servilem necessitatem vel moriendi vel occidendi. Iam, ut maxime mihi iactes virtutem bellicam, nemo vestrum, si semel esset expertus quid sit parere, non mallet decies in acie stare, quam subire semel quod nobis toties est experiendum. In bello non sem-

per venit ad manus; et si venit, non in quavis exercitus parte discrimen. (...) Nobis cominus cum morte conflictandum est.³⁵

Nella prima parte del brano il periodo si amplia gradualmente, rassodato da artifici volti all'arricchimento concettuale: «comparatio» (*peiores gladiatoribus*), circostanze personali e modali (*servilem necessitatem, ultro*). La clausola dispendiosa (*occidendi*) è lenta e conferisce gravità. Segue un periodo ben più fitto di rapporti di subordinazione sintattica, ma fondato ora su una progressione irregolare. L'accostamento degli avverbi numerali (*semel, decies, toties*) dà all'antitesi qualcosa di esibito, la ridondanza caratteristica della lingua dell'affettività: e va osservata la «docta negligentia», che porta alla ripetizione di *semel*. Questo periodo denso di proposizioni acquista per contrasto col precedente un valore ritmico di rapidità. Il contesto rende umoristica la forma per sé solenne di gerundio arcaico in *-undum*. Infine ritorna lo stile sentenzioso per contrapposizione immediata di membri serrati, costellato dalle forme passive e/o impersonali care ad Erasmo.

Questo stile declamatorio, serio o scherzoso, è uno dei registri fondamentali del dialogo, ma non l'unico. Ad esso si aggiunge il linguaggio tecnico della filosofia, chiamato in causa dalla digressione sulla natura dell'anima, e che talvolta è conservato integralmente, ma più spesso viene rinnovato da «exempla» antonomastici, accenni ad aspetti eccentrici dell'esperienza, ipotesi paradossali dove cade o comunque si allenta la tensione definitoria:

FABULLA: Quur [Aristoteles] addit physici? EUTRAPELUS: *Quia Daedalus frustra fingeret tale corpus*.

EUTRAPELUS: (...) In arboribus materiarum caesores sensum comperiunt, si quid illis credimus. Aiunt enim: si palma ferias truncum arboris, quam velis cadere... difficilior arbor inciditur, ut semel contraxit metu.

FABULLA: Non incommodum foret, si juxta Pithagoram liceret ut vestibis ita animabus mutatoriis uti. Sic ut mensibus hybernis sumeretur corpus obesum crassaeque texturae, aestivis rarius et gracilior.

EUTRAPELUS: Ne ratione quidem distinguitur bovis ac hominis anima,

³³ Cfr. *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, ASD I/2, p. 31.

³⁴ Cfr. ASD I/3, p. 457: «EUTRAPELO: Di che nutrice mi vai raccontando? C'è forse un'altra nutrice diversa da quella che è anche madre? FABULLA: E perché no? È l'uso vulgato. EUTRAPELO: Mi vai a citare l'autorità meno attendibile per garantire che un'azione è buona, il volgo, Fabulla. L'uso vulgato è peccare, l'uso vulgato è giocare a dadi, l'uso vulgato è andare a donne, l'uso vulgato è imbrogliare, sbevazzare, sfrenarsi».

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 456: «EUTRAPELO: Ma noi uomini soltanto facciamo guerra per la patria. FABULLA: Ma siete poi gli stessi che non proprio di rado abbandonate il posto e fuggite vergognosamente; e non combattete sempre per la patria, ma il più delle volte abbandonate moglie e figli per una miserabile paga e vi comportate peggio degli stessi gladiatori contraendo per le vostre persone l'obbligo di morire o dar la morte, davvero degno di schiavi. Esaltami poi quanto ti pare il valor militare: nessuno di voi, dopo una sola esperienza di cosa sia partorire, non preferirebbe stare dieci volte sul campo di battaglia che subire una sola volta ciò che noi tante volte dobbiamo sperimentare. In guerra non sempre si arriva a uno scontro ravvicinato; e se anche, il pericolo non è lo stesso in ogni settore del fronte. Noi dobbiamo batterci faccia a faccia con la morte».

sed quod boum minus sapit quam hominum, quemadmodum videre est et homines qui minus sapiunt quam bos.³⁶

Alla varietà contribuiscono le allusioni: speculative; mitiche e poetiche (come la «Socratica fabula» dell'anima discesa in terra dall'originaria sede celeste); naturalistiche. Infine, l'indagine spesso un po' svagata può rapidamente trasformarsi in serrata eloquenza religiosa. A volte quest'eloquenza si esprime in ben architettate enumerazioni, che restano però lontane dalla «concinnitas» convenzionale ed esteriormente ciceroniana:

«Quorum animus est undequaque purus, in templo habitat; qui non tenentur amore rerum corporalium, horum animus agit in tabernaculo, libenter exiliturus, si vocet imperator. Qui prorsus excaecati sunt vitiis spurcissimis, ut nunquam adspirent ad auram liberatis evangelicae, horum animus jacet in sepulchro. Caeterum qui moleste luctantur cum vitiis, nec adhuc possunt quod volunt, horum animus habitat in carcere, subinde clamans ad liberatorem omnium, Educ de carcere animam meam ut confiteatur nomen tuum, Domine. Qui graviter pugnant cum Satana, vigilantes et excubantes adversus insidias illius, qui circumit ut 'leo quaerens quem devoret', horum animus versatur in praesidio, unde iniussu imperatoris non licet discedere».³⁷

La simmetria sintattica è assicurata dalla ricorrenza dello schema relativa prolettica + principale; ma gli ampliamenti di questo schema

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 464, 465, 462, 465: «Perché Aristotele [definendo l'anima come forma del corpo organico] aggiunge: 'Organico'? EUTRAPELO: Perché Dedalo si sforzerebbe invano di scolpire un tal corpo»; «EUTRAPELO: I boscaioli rinvennero negli alberi la sensibilità, se vogliamo creder loro. Dicono infatti che se si batte con la palma della mano il tronco dell'albero che si vuole tagliare... diventa più difficile conficcare in esso l'ascia una volta che abbia preso paura e si sia irrigidito»; «FABULLA: Sarebbe comodo se fosse possibile cambiare d'anima come d'abito, alla pitagorica. Così d'inverno si potrebbe mettersi un corpo grasso e di struttura grossolana, d'estate uno meno denso e più minuto». «EUTRAPELO: Non è precisamente la ragione per cui si distinguono l'anima del bue e quella dell'uomo, bensì il fatto che il bue ha meno conoscenze dell'uomo, come del resto si possono vedere anche uomini più ignoranti di un bue».

³⁷ «L'animo di coloro, il cui animo è assolutamente puro, risiede in un tempio; l'animo di chi non è dominato dal desiderio delle cose corporali si trova in un tabernacolo, ben disposto ad uscirne, se il comandante lo chiama. L'animo di chi è talmente accecato dai vizi più sconci da non levarsi mai a respirare l'aura della libertà proclamata dal Vangelo giace in un sepolcro. L'animo poi di chi lotta faticosamente contro i vizi e non è ancora in grado di mettere in pratica la sua buona volontà risiede in un carcere e apostrofa incessantemente il liberatore di ognuno: Libera dal carcere la mia anima perché possa proclamare il tuo nome, Signore. Quelli che combattono contro Satana con piena responsabilità morale, facendo la guardia contro gli attacchi imprevedibili di colui che va intorno "come un leone in cerca della preda", hanno l'anima in una fortezza, da cui non è permesso uscire senza l'ordine del comandante» (*ibid.*, pp. 462-463).

per mezzo di proposizioni secondarie restano irregolari, mentre anche l'alternanza fra stile metaforico e stile diretto contribuisce a evitare la monotonia. Passi come questo illustrano concretamente l'ideale di imitazione *cristiana* di Cicerone, difeso nel *Ciceronianus*: su una base di ampiezza, simmetria e chiarezza sintattiche la tradizione cristiana impone un andamento più teso e irregolare, campi metaforici ed «auctoritates» sue proprie.

Diatriba, oratoria cristiana, stile filosofico puro, variato, ironizzato, erudizione eccentrica, vivace rinfaccio scherzoso, umile esperienza di vita vissuta (i boscaioli): tutto questo entra a far parte, nonostante il suo carattere apparentemente eterogeneo, di una profonda unità formale e tematica. In effetti il portavoce di Erasmo, Eutrapele, vuole discutere sull'anima in vista non di una «conclusio» dialettica, bensì di una dossografia. Egli accosta ipotesi, mito e definizione, Aristotele e Pitagora; inoltre è assai più sensibile alla presenza comune dell'anima, vivificatrice della materia, nei diversi ordini dell'essere che alla distinzione scolastica di diverse «formae». Il gioco dei registri e delle allusioni prepondera sul contenuto filosofico: le diverse opinioni espresse sull'anima sono in realtà complementari, non sul piano ontologico, bensì su quello morale. Il rapporto fra anima e corpo non è dato una volta per tutte, ma assume configurazioni diverse a seconda della situazione etica dell'individuo. Perciò le opposte designazioni del corpo come tabernacolo, carcere o sepolcro possono avere di volta in volta lo stesso valore *retorico* a seconda che si celebri l'uomo forte nella fede o si deprechi il vizio. Vi è certo un'impronta pichiana (la sostanza dell'uomo passa in secondo piano rispetto alla sua libertà), adattata ad un'intenzione oratoria che attinge liberamente alla varietà della lingua e della tradizione letteraria. Lo spirito antidogmatico ed «oratorio» di questo filosofare erasmiano si riflette nella complessità dello stile, la cui varietà di sfumature, dal solenne all'umoristico, condanna implicitamente la rigidità e secchezza del gergo filosofico di scuola.

Mentre il colloquio *Puerpera* si contraddistingue per la trattazione pluristilistica di una materia in parte morale, in parte speculativa, il colloquio *Convivium Fabulosum* porge un esempio brillante della trasformazione del gioco letterario su argomento tenue in monito etico-politico. Erasmo esordisce con un'analogia fra il regno del principe nello Stato e il regno del simposiarca nel convito, che sembra semplicemente scherzosa e che anticipa al contrario la componente seria dell'intrattenimento:

PLYMYTHUS: Ut non decet civitatem bene institutam esse sine legibus ac principe, ita nec convivium oportet anarchon esse kai anomon.³⁸

Il tema principale del divertimento novellistico, infatti, è proprio l'arbitrio che nella vita di corte contrassegna le relazioni fra principe e sottoposti. L'ironia e il tono scherzoso iniziali si evolvono in un'organica critica al principio del «princeps legibus solutus», con cui un testo apparentemente leggero si salda alle più radicali prese di posizione erasmiane. L'anello di congiunzione formale fra questi due momenti è appunto l'invenzione con cui il colloquio si apre: il regno convenzionale del simposiarca, che autorizza una saggezza paradossale ed in cui il lessico della regalità, privato di referente concreto, diventa puro materiale verbale per impensati accostamenti (così il gioco su *rex* e *canis*, che non bevono la stessa acqua, ma respirano la stessa aria).

La messa in scena incentrata sul regno del simposiarca conferisce dunque unità strutturale all'intero dialogo: uno sguardo umoristico dal regno ludico sul regno ufficiale.

Gli spettacoli che si offrono a questo sguardo vengono rappresentati senza concessioni all'espressionismo lessicale comico (malgrado vocaboli non classici come *donaticius* ed *emporium*). Una funzione portante nella tecnica di Erasmo novellista spetta invece alla sintassi. Erasmo ricerca una frase in cui i vari elementi si allineino gradualmente man mano che ricevono un'accentuazione narrativa. Perciò sottrae al verbo la posizione finale nella proposizione o nel periodo: il suo valore puntuale, psicologico o d'azione, acquista rilievo, mentre viene meno il pilastro di una struttura sintattica sintetica. Al posto del verbo si trova spesso in clausola un nome, non di rado il soggetto.

GELASINUS: (...) Hoc officium cum leve videretur, facile pollicitus est sacrificus. Adeunt aedes cuiusdam, prolatus est pallium, sacrificus induit, venditor affirmat mire congruere. Impostor, cum nunc a fronte, nunc a tergo contemplatus esset sacrificum, satis probavit pallium, sed causatus est a fronte brevius quam par esset. Ibi venditor, ne non procederet contractus, negat id esse pallii vitium, sed crumenam turgidam efficere, ut ea parte offenderet brevitatem. Quid multa? Sacrificus deponit crumenam, denuo contemplatur. Ibi impostor averso sacrificio crumenam arripit ac semet in pedes coniicit. Sacerdos cursu insequitur, ut erat palliatus, et sacrificum venditor. Sacrificus clamat: Tenete furem; venditor clamat: Tenete sacrificum;

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 438: «Come non è ammesso che una città ben governata manchi di leggi e di principe, così bisogna che anche il banchetto non sia privo di un capo e di una norma».

Impostor clamat: Cohibete sacrificum furem; et creditum est, cum viderent illum sic ornatum in publico currere. Itaque dum alter alteri in mora est, impostor effugit.³⁹

Asindeto, anafora, paronomasia (*furem/furentem*), forme impersonali dilatano la comicità della scena, che si appoggia ad una sintassi semplificata seppur corretta (omissione del soggetto dell'infinitiva in *affirmat mire congruere*, costruzione di *video* con l'infinito anziché il participio predicativo).

Nel ritmo comico erasmiano l'asindeto ha molta parte: esso rende rapporti di contrapposizione, come in questa perifrasi di sapere proverbiale:

Erat tempus illud, quo regnant piscatores, frigent lanii

passaggi istantanei dalla percezione all'azione o dall'azione al movente:

Ubi prodiisset acceptura pecuniam, vidit emptorem abire, insequitur maiore voce quam cursu;

Ad hanc vocem accurrere permulti, nemo non sibi sperabat aliquid;

ma anche effetti di durata (in convergenza con l'anafora) e sottili contrappunti aspettuali:

Reperti [calcei] sunt et additi pedibus. Maccus laudabat ocreas, laudabat calceos;

Digressa ancilla, *subduxit* unam ex illis aeneis una cum carnibus iam coctis, ac veste tectam *deferbat* domum, *dat* coquae, *iubet* protinus effundi carnem et ius in aliam ollam fictilem (...).

L'uso frequente dei participi e degli aggettivi predicativi garanti-

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 443: «GELASINUS: Poiché sembrava un favore da nulla, il sacerdote non si fece pregare e promise di fornire la sua assistenza. Si va al banco di un venditore, si tira fuori il mantello, il prete lo indossa, il venditore dichiara che gli sta alla perfezione. L'imbroglione, dopo aver sguardato il prete di fronte e di schiena, apprezzò il mantello, ma si mise a cavillare che sul davanti era più corto del dovuto. A questo punto il venditore, per evitare che l'affare sfumasse, dice che non è colpa del mantello, bensì è la borsa troppo gonfia a renderlo sul davanti fastidiosamente corto. Perché farla lunga? Il prete posa la borsa, lo esaminano di nuovo. Allora l'imbroglione, mentre il prete gli volta le spalle, afferra la borsa e se la dà a gambe. Il prete lo insegue di corsa col mantello addosso, com'era rimasto, e il venditore insegue il prete. Il prete grida: Prendete il ladro!, il venditore grida: Prendete il prete!, l'imbroglione grida: Bloccate quel prete impazzito!: e sembrava vero, a vedere il prete con quel bel mantello addosso a correre per la strada. Così mentre quelli si mettevano i bastoni fra le ruote a vicenda l'imbroglione la fece franca».

sce una caratterizzazione rapida e incisiva, l'impiego enfatico del pronome personale l'illusione dell'oralità:

Calcearius *tacite gaudens* succinebat illi laudanti, sperans praetium aequius, posteaquam emptori tantum placeret merx;

Caesar, *laetus insperata praeda*, dimisit hominem, praeterea nihil inquit inquit;

Atque si forte, inquit, veniat usu, quid tu tum faceres?⁴⁰

Questa ricca gamma di stilemi produce complessivamente un'impressione di umorismo fine e distanziato, che si impenna sulla sfumatura pregnante, non sull'effetto verbale corposo ed espressionistico. L'umorismo nasce dall'arte di richiamare di scorcio, nel momento più opportuno, le motivazioni meschine e utilitaristiche del comportamento dei personaggi; ed è tanto più intenso, quanto più queste ultime contrastano con l'ostentato decoro delle apparenze, che si sforzano di occultarle. Questa sensibilità per la forza corruttrice della convenzione sociale, del decoro esteriore che può ridurre ad una commedia stereotipata anche il momento più alto e solenne dell'esistenza umana, la morte, pervade di amara ironia il colloquio *Funus*. La stessa arte della sfumatura, affidata magari a un semplice ablativo assoluto o modale, ma capace di mutare di segno all'intero discorso, vi ritorna spogliata di ogni giocosità:

Numerata pecunia, clam submonuerunt proximos non procul abesse mortem, curarent ea quae pertinerent ad animae salutem; nam de corporis incolumitate nihil esse spei. Per amicos intimos *blande* submonitus est et aegrotus, ut corporis curam deo committeret, ea tantum curaret, quae pertinerent ad feliciter hinc emigrandum. His auditis, *mira torvitate* Georgius oculos intendit in medicos, velut indigne ferens quod ab illis destitueretur. Illi responderunt se medicos esse non deos; quod artis erat, praestitisse; caeterum

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 442, 445, 441, 447, 446, 441: «Era la stagione in cui regnano i pescatori, mentre i macellai battono i denti dal freddo»; «Uscita fuori a ricevere il denaro vede uscire il compratore e lo insegue con voce robusta, ma con corsa stentata»; «A questo grido accorsero in molti, ognuno sperava che gliene sarebbe venuto qualcosa»; «Si andò a prendere le scarpe e gliele si misero ai piedi. Macco faceva l'elogio delle scarpe pesanti, faceva l'elogio di quelle leggere»; «La serva portò via una delle pentole di bronzo con la carne già cotta e la portava a casa nascosta sotto la veste, la dà alla cuoca, fa subito versare carne e sugo in un altro recipiente d'argilla»; «Il calzolaio, che dentro di sé era contentissimo, teneva bordone alle espressioni ammirative dell'altro, sperando in un prezzo migliore visto che al compratore piaceva tanto la merce»; «L'imperatore, contento per il bottino inaspettato, lo congedò senza fargli altre domande»; «E se per caso succedesse, chiese, tu allora che faresti?».

adversus fatalem necessitatem nullam valere medicinam. His actis, abeunt in proximum cubiculum.⁴¹

La misura e l'equilibrio, di cui Erasmo dà prova anche e soprattutto nello stile «comico», si rivelano del resto punti di forza del suo programma educativo. La satira non si perde nel piacere della degradazione esteriore o nell'asprezza moralistica, ma si concentra sulla miseria psicologica di una coscienza ricca di cerimonie e povera di fede. L'umorismo giocoso si serve orazianamente della goffaggine altrui come cartina al tornasole della «civiltas» e del buon gusto dell'osservatore, evitando ogni durezza realistica. Fra l'inventività grottesca di Hutten o Pirckheimer e la letterarietà rarefatta della prosa pontaniana e «ciceroniana» Erasmo individua con chiarezza una «terza via» del linguaggio del dialogo. Rinunciando consapevolmente allo stile architettonico, egli sfrutta fino in fondo le nuove possibilità rappresentative create dalla sintassi paratattica ed asindetica. Un esempio eccezionale è il colloquio *Virgo Misogamos* in cui una ragazza viene dissuasa dall'entrare in monastero contro la volontà dei genitori:

CATARINA: Olim admodum puella ducta sum in quoddam virginum collegium, circumducebamur, ostendebantur omnia, placebant virgines vultibus nitentibus, videbantur angelae, in templo nitebant omnia atque etiam flagrant, nitebant horti cultissimi. Quid multis? Nihil non ardebat, quocumque vertebam oculos. Succedebant ad haec blandissima virginum colloquia. Unam atque alteram illic repperi, quicum olim infantula lusitare consuevi. Ex eo tempore coepit animus ardere eius vitae desiderio.⁴²

Eliminati i nessi logici, le singole impressioni assumono rilievo per sé stesse: in *etiam fragrant* l'avverbio, logicamente pleonastico, rende mirabilmente il procedere della memoria che conquista un det-

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 539: «Riscosso l'onorario, i medici avvertirono in confidenza i parenti che la morte era vicina e li invitarono ad occuparsi di quanto riguardava la salute dell'anima, perché non c'era più da sperare nella sopravvivenza fisica. Per bocca di intimi amici si invitò con garbo il malato a rimettere il corpo nella mani di Dio e a preoccuparsi soltanto di una buona dipartita. Sentendo ciò, Giorgio lanciò contro i medici un cupissimo sguardo, come sdegnato per il loro abbandono. Quelli risposero che erano medici, non dei; avevano assolto il loro compito professionale, ma contro il destino non c'era medicina che valesse. Dopo questa scena se ne vanno nella stanza accanto».

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 292: «CATARINA: Una volta, quando ero molto piccola, fui condotta in un monastero, venivamo portate in giro, ci si mostrava ogni cosa, mi piacevano le monache dai volti splendidi, sembravano angeli, in chiesa tutto splendeva e per di più spandeva un profumo, splendevano i giardini curatissimi. Perché farla lunga? Tutto quello su cui posavo lo sguardo mi attraeva. A questo si aggiungevano poi i discorsi così dolci con le monache. Ne trovai un paio in monastero, con cui, da bambina, ero abituata a giocare. Da allora il mio animo cominciò a bramare quella vita».

taglio ulteriore. *Placebant* assoluto (manca *mihi*, che si può ricavare facilmente) evita sapientemente di precisare uno spettacolo autonomo da ogni intervento soggettivo (i verbi d'azione *circumducebamur*, *ostendebantur* sono passivi), radicatosi profondamente nella sensibilità infantile. Il tema dell'infanzia compare fin dall'inizio, in forma oggettiva (*admodum puella*): il diminutivo *infantula* compare invece più tardi, quando il valore emotivo della narrazione si è ormai pienamente spiegato, ed è rafforzato dall'altra forma derivata *ludere*. Alla scansione logica delle proposizioni e dei periodi si sostituisce la capacità d'espansione di un campo semantico fondamentale, quello di luminosità e dolcezza: *nitebantur*, *virgines* ricorrono come parole chiave. Proprio a questi vocaboli tematici, del resto, si riallaccia nella sua replica Eubulo, rappresentante di Erasmo e della sua *pietas* mondana e antimonastica:

(...) Ubi illic versata fueris aliquandiu, ubi propius inspexeris, fortasse non perinde nitebunt omnia ut tibi quondam nitere videbantur. Nec omnes virgines sunt, mihi crede, quae velum habent.⁴³

In efficace antitesi al discorso di Caterina, la battuta di Eubulo esemplifica uno stile fitto di rapporti logico-sintattici (*non perinde ut*), di determinazioni temporali e di intensità (*aliquandiu*, *quondam*, *propius*), di attenuazioni apparenti (*fortasse*); stile robusto, cui conferisce una sobria enfasi oratoria l'anafora di *ubi* e l'asindeto. È lo stile della «prudencia», che riconduce le cose alle loro giuste proporzioni dissipando la «falsa imaginatio»: un obiettivo conseguito tanto con l'argomentazione serrata ed elegante quanto con l'ironia anche rude.

Non è, del resto, questo il solo caso in cui Erasmo piega il proprio stile a ricreare dall'interno l'immediatezza ingenua della sensibilità devota, salvo poi accompagnarla di un leggero controcanto ironico. L'efficacia dell'*Apotheosis Capnionis* consiste non da ultimo nella ripresa di una forma ben nota della cultura degli Ordini mendicanti, la «visjone» di un confratello contenente sublimi rivelazioni, e la utilizza abilmente per enunciare un invidioso vero: il perseguitato Reuchlin è santo in senso più autentico e pieno di Caterina da Siena, canonizzata per ragioni politiche. Ora nell'*Apotheosis* Erasmo fa de-

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 293: «EUBULO: Quando avrai trascorso un po' di tempo in monastero, quando avrai visto le cose più da vicino, forse non splenderà più tutto come allora ti sembrava che splendesse. E non sono tutte vergini, credimi, quelle che portano il velo».

scrivere al Francescano la sua visione in uno stile ricercato e frammentato in particolari brillanti, di gusto vagamente apuleiano.⁴⁴

La sintassi descrittivo-narrativa di Erasmo, fluida e paratattica, strutturata per ricorrenza semantica di vocaboli chiave e non costretta nello stampo di un'architettura astratta, consente alla satira di penetrare a fondo nella mentalità dei tipi psicologici e gruppi sociali rappresentati e ne accresce pertanto l'efficacia letteraria. Così nel colloquio *Naufragium* l'apparizione di un fuoco di Sant'Elmo, preannuncio della tempesta, viene descritto dal punto di vista dei marinai e della loro mentalità miracolistica (*nautae assuevere monstis*): l'addensarsi dei verbi di movimento e il ripetuto accostamento fra participio congiunto e verbo finito rendono con raffinato effetto ritmico l'ondeggiare continuo di una realtà fantomatica e impalpabile.⁴⁵

L'imitazione a fine satirico del linguaggio dell'emotività e della credulità, terreno fertile per le imposture di sfruttatori spregiudicati della devozione popolare, non è del resto che la forma più diretta dell'ironia e del gioco letterario nei *Colloquia*. Nel colloquio *Inquisitio de fide*, che mette in scena con spirito irenistico una discussione religiosa fra un tradizionalista e un luterano, basta ad Erasmo una singola allusione erudita, ricca di implicazioni, per rovesciare paradossalmente una tradizionale simbologia del potere e della «maiestas» pontificie. L'allegoria del papa come Giove Ottimo Massimo che brandisce il fulmine, particolarmente cara all'umanesimo romano e ricordata anche nel *Ciceronianus*, viene deformata attraverso la menzione dei Veioves, dèi malefici speculari agli dèi olimpici, di cui fa cenno Aulo Gellio:

AULUS: Quam ob rem? Quia, si scire vis, oles aut sulphur aut fulmen Iovis. BARBATUS: Sunt et Veioves, sunt bruta fulmina, multum etiam origine dissidentia a fatidicis. Nam, ut suspicor, tu de anathemate sentis. AULUS: (...) Verum haec bruta fulmina, quae tu vocas, feriunt montes et maria.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 269: «(...) Visus sum mihi consistere ad ponticulum quendam, per quem transitus erat in pratum quoddam longe amoenissimum. Adeo blandiebatur oculis graminum et frondium plus quam smaragdinus viror, sic ardebant incredibili colorum varietate flosculorum stellulae, sic spirabant omnia, ut quod erat pratorum citra rivum, quo dirimebatur felicissimus ille campus, nec vivere nec virere videretur, sed mortua, inamoena putidaque omnia».

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 325-326: «ADOLPHUS: (...) nauclerus, qui clavo assidebat: Socie, inquit (nam eo nomine se mutuo compellant nautae), videsne quod sodalitium tibi claudat latus? Video, respondit ille, et precor, ut sit felix. Mox globus igneus delapsus per funes devolvit sese usque ad nauclerum. ANTONIUS: Num ille exanimatus est metu? ADOLPHUS: Nautae assuevere monstis. Ibi paulisper commoratus volvit sese per margines totius navis. Inde per medios foros delapsus evanuit. Sub meridiem coepit magis atque magis incrudescere tempestas (...)».

BARBATUS: Verum, sed hoc territat pueros. Solus Deus habet fulmen, quo feriat animam.⁴⁶

Il passo nel suo complesso suggerisce certo uno sforzo per comprendere le ragioni (e anche la tragicità) di Lutero. Tipicamente erasmiano, però, è questo modo di pronunciarsi su problemi d'attualità facendo ricorso ad un'erudizione peregrina. Come già nell'adagio *Scarbæus aquilam quaerit*, proprio la sovrabbondante cultura filologica e mitologico-antropologica, l'«eruditio curiosa» non ancora trita e stereotipata si rivela capace di accogliere personalissime significazioni.

Non sempre, peraltro, la satira erasmiana si limita ad affidare l'effetto umoristico all'allusione ironica all'interno di un discorso per sé diretto. Nel colloquio *Peregrinatio religionis ergo* la tecnica parodistica, più complessa, coincide con la struttura globale del testo, composto quale incastro di due piani del discorso: il bigotto Ogygius racconta a Menedemus un pellegrinaggio a Canterbury alla tomba di San Thomas Beckett, che culmina in un burrascoso dialogo fra Gratianus (John Colet), fortemente scettico verso le forme di devozione esteriorizzata e commercializzata, ed un amministratore del santuario («mystagogus»). Ogygius non comprende il significato corrosivo per il culto tomasiano a Canterbury dell'episodio che racconta: Erasmo istituisce così una sorta di complicità letteraria fra Menedemus, interlocutore del dialogo cornice, Gratianus, protagonista del dialogo secondario incluso nella cornice, ed il lettore, di cui fa le spese la voce narrante, Ogygius. La critica di Gratianus al «mystagogus», che si richiama all'esempio autentico di Thomas Beckett, offre un modello di oratoria ampia e armoniosa, ed insieme vigorosa e serrata:

Rursus ille: quum igitur vir sanctissimus tam liberalis fuerit in egenos, quum adhuc pauper esset et ipse praesidiis pecuniarum egeret ob corpusculi necessitatem, an non putas aequo animo laturum nunc, cum tam opulentus sit nec ullius egeat, si qua mulier pauperula, domi habens liberos famelicos aut filiam ob dotis inopiam de pudicitia periclitantem aut maritum morbo decumbentem omnibusque praesidiis destitutum, precata veniam, detrahat

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 364: «AULO: Perché? Se lo vuoi sapere, puzzi o di zolfo o del fulmine di Giove. BARBAZIO: Ci sono anche i «Veioves», ci sono i fulmini puramente naturali, molto diversi, anche per origine, da quelli fatidici. Infatti penso che tu ti riferisca alla scomunica. AULO: (...) Ma questi che tu chiami fulmini puramente naturali percuotono monti e mari. BARBAZIO: Certo, ma questo fa paura ai bambini. Solo Dio possiede il fulmine capace di colpire l'anima».

ex his tantis opibus aliquam particulam sublevandae familiae, velut a volente sumens vel dono vel mutuo?⁴⁷

L'argomentazione è saldamente strutturata, bilanciata per mezzo di ripetizioni variate dello stesso concetto (*pauper... praesidiis pecuniarum egeret*) ma non ridondante, talvolta pregnante (il diminutivo *corpusculi* sottolinea una ragione legittima del bisogno di denaro, conservando però una sfumatura di dignitoso disprezzo ascetico verso preoccupazioni comunque meschine), sobriamente ornata (le circostanze *precata veniam, sublevandae familiae* vengono abilmente insinuate in modo da presentare la *pauperula* sotto una luce favorevole). Ma questo nobile linguaggio oratorio non si esaurisce nella raffinata prova di «concinntas», bensì interagisce con lo stile comico-satirico in un contesto letterario più ampio e articolato:

Ad haec cum nihil responderet assessor capitis aurei, Gratianus, uti est vehemens: Ego, inquit, plane confido sanctissimum virum etiam gavisurum, quod mortuus quoque suis opibus sublevaret inopiam pauperum. Ibi mystagogus corrugare frontem, porrigere labras, Gorgoneis oculis nos obtueri; nec dubito quin sputo conviciisque nos eiecturus fuerit et templo, nisi cognovisset nos ab archiepiscopo commendatos.⁴⁸

La perifrasi comica, ridicolmente pomposa *assessor capitis aurei* accenna a un mutamento di tono, che si compie gradualmente attraverso la replica di Colet (più brusca della precedente, ma cui la metonimia *inopia pauperum* conferisce comunque un'eleganza non sforzata) fino allo scatto volgare e sfrenato del *mystagogus*. Infinito narrativo, asindetico, uno scarto dalla norma sintattica rigida quale *ibi* temporale creano un'espressività comica in cui si fonde senza residuo anche l'elemento erudito-proverbiale (*Gorgoneis oculis*).

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 489: «Allora Graziano: Poiché dunque quell'uomo santissimo è stato tanto generoso verso i bisognosi, quando era ancora povero ed aveva lui stesso ancora bisogno del sussidio delle ricchezze per sopperire alle necessità del corpo, non pensi che accetterebbe di buon animo, ora che è tanto ricco e non ha più bisogno di nulla, che una povera donna, che a casa ha figli affamati o figlie che corrono il rischio di perdere il pudore per mancanza di dote o un marito costretto a letto dalla malattia e privo di ogni sussidio, dopo aver chiesto scusa per la sua azione, sottragga una minima parte a queste enormi ricchezze per soccorrere la famiglia, come se prendesse in prestito o in dono qualcosa con il consenso del possessore?».

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 489: «E poiché il custode dell'aurea testa non dava risposta, Graziano, da quell'impetuoso che è, disse: Io sono più che sicuro che quel sant'uomo si rallegra addirittura di poter soccorrere anche da morto il bisogno dei poveri con le sue ricchezze. Ecco che il mistagogo aggrotta la fronte, sporge le labbra, ci impietrisce collo sguardo; e sono certo che ci avrebbe cacciato dalla chiesa con sputi ed insulti, se non avesse saputo che eravamo raccomandati dall'arcivescovo».

La razionalità incarnata in una forma oratoria brillante e armoniosa, di cui Gratianus appare qui rappresentante, si trova dunque davanti ad un interlocutore capace soltanto di gestualità grottesca, il cui ostinato mutismo si chiude ad ogni uso educato e «prudente» del linguaggio. Ma anche questo fallimento del dialogo può venire recuperato da un tipo stilisticamente duttile di oratoria umanistica. Il dialogo mancato fra Gratianus e il monaco diventa principio di un'indignata declamazione per Menedemus, oggetto di un dialogo più complesso per Erasmo e il suo lettore. La cultura umanistica non può permeare l'intera realtà, può però trasformare la stupidità opaca in *lusus* letterario. Questo *lusus* non è fine a sé stesso. A differenza dell'oratoria ufficiale rivolta a celebrare un principe o un'istituzione, l'oratoria erasmiana in forma di dialogo si indirizza a privati attraverso la mimesi della vita ordinaria. È una forma aperta che presuppone nei personaggi una ricca esperienza sia pratica che letteraria e si conclude su nuove azioni ed esperienze – spesso canovacci di una possibile commedia. Si accosta a tutti i problemi che incidono sul comportamento, senza pretendere di esaurirli concettualmente, e pertanto privilegia la varietà degli stili e l'espressione indiretta. La sua qualità non è affidata ad una forma, bensì a un atteggiamento unitario: la volontà di mediare – anche stilisticamente – fra modelli culturali ed esperienza ordinaria al di fuori delle barriere disciplinari.

CAPITOLO IV

LA POLEMICA SULL'IMITAZIONE NELL'UMANESIMO ITALIANO

La questione dell'«imitatio» costituisce uno dei temi dominanti della riflessione metodologica dell'umanesimo italiano da Petrarca alla metà del Cinquecento.¹ La costanza con cui successive generazioni tornano a scontrarsi sullo stesso problema è naturalmente dovuta anche alla sua importanza pratica. La base lessicale del latino umanistico deriva quasi esclusivamente dall'osservazione e dalla ripresa di vocaboli e costrutti degli «auctores»: la norma linguistica e stilistica deve essere ricavata da testi scritti, in cui si è depositato l'uso di secoli passati. Pertanto ogni confronto fra diverse direzioni del gusto e ogni riferimento ad un determinato pubblico (scolastico, cortigiano, curiale) assumono la forma di una polemica sugli «auctores». L'esigenza di giustificare le proprie scelte stilistiche costringe a riprendere le «*vetatae quaestiones*» della distinzione fra «boni» e «non boni auctores», dell'opportunità di imitare un solo «auctor», per poter disporre di una norma unitaria, oppure molti, per non sacrificare l'effettiva ricchezza storica della «*latinitas*».

D'altronde il latino umanistico è ancora una lingua in evoluzione, molto spesso parlata, e che può fare appello non solo alla norma antica, ma anche a una consuetudine contemporanea. Quest'ultima non si riduce alla «barbarie» scolastica (che comunque accampa pretese di adeguatezza «tecnica» come lingua della discussione filosofica e teologica professionale), ma comprende anche il neologismo culto, fondato sull'impiego morfologicamente corretto della derivazione anche al di là dell'«usus» classico, ed il neologismo semantico, che spesso genera-

¹ Le trattazioni complessive sul latino umanistico non sono numerose. Cfr. per la bibliografia più recente J. IJSEWIJN, *Companion to Neo-Latin Studies*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1977; S. RIZZO, *Il latino nell'Umanesimo*, in *Letteratura Italiana Einaudi. Le questioni*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 379-408.

lizza il significato di una parola in un particolare contesto antico. Le condizioni reali dell'uso del latino umanistico, insomma, giustificano sia una soluzione conservatrice, puristica e ciceroniana che una innovativa ed eclettica della questione della lingua.²

La polemica sull'imitazione, tuttavia, non resta circoscritta al tema pur così rilevante della norma linguistica. Già l'alternativa stilistica fra imitazione di Cicerone ed espressione personale ed eclettica, pur difficilmente separabile dal tema della lingua, allarga l'ambito della discussione. Da una parte il «ciceronianismo» offre la possibilità di un riconoscimento collettivo in uno stile ritenuto oggettivamente perfetto. L'elaborazione individuale e soggettiva della lettura dei classici, su cui insistono gli eclettici, passa in secondo piano rispetto al valore assoluto di uno stile bilanciato e simmetrico, egualmente sostenuto in ogni contesto, senza tensione e apparentemente senza storia. I «ciceroniani» staccano infatti lingua e stile di Cicerone dal complesso sviluppo storico della «latinitas» e dalla loro stessa evoluzione interna per farne un linguaggio universale della celebrazione. Nel contesto dell'umanesimo romano l'oratoria celebrativa (o «epidittica») e il linguaggio «ciceroniano» trovano un destinatario concreto nella Chiesa. Quest'ultima sperimenta nel tardo Quattrocento e primo Cinquecento nuove forme di consenso, in cui l'aspetto politico e statale si fonde con quello religioso e teologico.

Anche l'opposta scelta in favore dell'imitazione eclettica e dello stile personale, però, chiama in causa un intreccio di temi di ampio respiro. La difesa del vero Cicerone, individuo concreto con pregi e difetti, filosofo e moralista impegnato e non puro stilista, investe un punto nevralgico dell'immagine umanistica dell'antico. Ad essa si connette il rifiuto di vedere i «moderni» in uno stato di perpetua minorità (non solo stilistica) rispetto all'«auctoritas» di Cicerone. Gli

² Sulla questione dell'«imitatio» nell'umanesimo italiano cfr. R. SABBADINI, *Storia del ciceronianismo*, Torino, Loescher, 1886; I. SCOTT, *Controversies over the Imitation of Cicero as a Model of Style*, New York, Teachers College, 1910; H. GMELIN, *Das Prinzip der Imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*, «Romanische Forschungen», XLVI, 1931-32, pp. 83-359; G. SANTANGELO, *Il Bembo critico e il principio d'imitazione*, Firenze, Sansoni, 1950; F. ULIVI, *L'imitazione nella poetica del rinascimento*, Milano, Marzorati, 1959; C. DIONISOTTI, *Introduzione a P. BEMBO, Prose e Rime*, Torino, UTET, 1960; A. GAMBARO, *Introduzione a ERASMO DA ROTTERDAM, Il Ciceroniano o dello stile migliore*, Brescia, La Scuola, 1965; T. PAYR, *Einleitung zum Ciceronianus in ERASMUS VON ROTTERDAM, Ausgewählte Schriften*, VIII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972; G. W. PIGMAN III, *Versions of Imitation in the Renaissance*, «Renaissance Quarterly», XXXIII, 1980, pp. 3-32. Affronta il tema dall'angolo visuale della teoria umanistica della lettura l'articolo di W. SCHIBEL, *Rhetorische Schulung und Leseverhalten im 16. Jahrhundert*, «Mannheimer Berichte», XXXIII, August 1988, pp. 43-50.

eclettici riaffermano al contrario il diritto dei moderni a mettere a punto nuove forme in funzione di nuovi contenuti: e questo tema tende a presentarsi come apologia della (non classica) tradizione cristiana.

D'altra parte i difensori dell'imitazione eclettica sono anche tenuti a spiegare come si possa trarre vantaggio dalla lettura di tutti i «boni auctores» senza dover ammettere un'influenza meccanica dell'imitato sull'imitatore e senza comprimere i diritti della natura e del gusto individuale. La risposta a questa domanda esige una teoria della lettura assimilatrice e sintetica insieme ed assume così grande importanza per l'intera concezione della pedagogia.

Infine la discussione sullo stile migliore investe necessariamente il quesito se occorra riconoscere una autonomia linguistica e stilistica alla trattazione di materie filosofiche, teologiche e «tecniche» rispetto ai canoni della perfetta eloquenza e tanto più della «concininitas» ciceroniana. L'«imitatio» si salda così al problema, altrettanto appassionatamente dibattuto, del rapporto fra «res» e «verba», «filosofia» ed «oratoria».

Queste implicazioni più generali della scelta stilistica anticiceroniana vengono discusse con ampiezza nel *Dialogus Ciceronianus*; ma proprio l'opera erasmiana non è concepibile senza lo sfondo degli interventi polemici degli umanisti italiani, nei cui scritti prendono forma i diversi motivi finora ricordati. Tuttavia il progressivo emergere di nuovi argomenti e punti di vista è scandito dal ritmo delle trasformazioni dell'umanesimo italiano nell'arco di un secolo e mezzo. Il significato concreto di una posizione ciceroniana od eclettica cambia profondamente secondo le «epoche» della controversia. Per accostarsi correttamente alla polemica occorre distinguere almeno quattro fasi: il primo umanesimo (Petrarca, Alberti, Valla, Poggio); il secondo Quattrocento (Poliziano, Scala, Cortesi, Pontano, Lippo Brandolini; e, sullo sfondo, la polemica fra Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro sullo stile filosofico); il primo Cinquecento (Gianfrancesco Pico, Bembo, Adriano da Corneto); infine gli anni successivi alla pubblicazione del *Ciceronianus* (Giulio Camillo Delminio, Calcagnini, Bartolomeo Ricci da Lugo).

Da Petrarca a Poliziano

All'inizio della storia dell'umanesimo troviamo una decisa presa di posizione contro l'imitazione meccanica di Cicerone. In una lette-

ra a Giovanni Conversini da Ravenna Petrarca sottolinea la necessità di assomigliare agli antichi non come la scimmia all'uomo, bensì come il figlio al padre; e definisce il proprio modo di scrivere come una prolungata «ruminazione» culturale. Vocaboli ed espressioni attinti a tutti i buoni autori ritornano spontaneamente nella prosa dello scrittore colto, senza bisogno di imitazione intenzionale: essi sono diventati infatti parte integrante dello stile personale. Petrarca descrive questo processo con la metafora dell'ape, che trasceglie da ogni genere di fiori il polline che diventerà miele: l'immagine è destinata a ricorrere negli scritti degli anticiceroniani fino ad Erasmo.³

L'accentuazione del carattere personale dello stile presente in Petrarca (e di ascendenza senecana) passa in secondo piano nell'umanesimo professionale quattrocentesco. I professori riscoprono piuttosto il ruolo dell'«imitatio» come componente empirica della formazione letteraria, teorizzato in particolare da Quintiliano. L'elogio generico della perfezione oratoria ciceroniana, in cui si assommano i pregi di tutti gli autori precedenti (ad esempio in Filelfo)⁴ o anche l'interesse per la «compositio» (nel Barzizza) non bastano ad assicurare gli strumenti linguistici e stilistici per un'imitazione rigorosa di Cicerone, che rompa decisamente con l'eclettismo tardomedioevale. D'altro canto nel culto di Cicerone convivono ancora sullo stesso piano dimensione etico-politica e dimensione letteraria, che il «ciceronianismo» maturo terrà invece a distinguere.

Lo sviluppo della problematica dell'«imitatio», del resto, è condizionato anche dall'evoluzione della trattatistica teorica sull'«ars rhetorica». A metà del secolo si delineano due tendenze contrastanti. Da una parte Valla pone l'accento sul valore metodologico dell'*Institutio Oratoria* quintiliano, vista come la necessaria integrazione teorica dell'eccellenza oratoria ciceroniana. In effetti, Valla critica Cicerone per aver oscillato fra oratoria (o filosofia del «senso comune») e filosofia razionalistica platonico-stoica. In Quintiliano (la cui pagina egli

³ Cfr. F. PETRARCA, *Le familiari*, ed. crit. a cura di V. Rossi, Firenze, Sansoni, 1933-42, t. IV, XXIII, 19 (p. 206).

⁴ Cfr. K. MÜLLNER, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, Nachdruck der Ausgabe Wien, 1899, München, Fink, 1970, pp. 154, 162. Nella *laus Ciceronis* primoquattrocentesca, del resto, è spesso difficile separare l'ammirazione per lo stilista da quella per il filosofo dall'esposizione mirabilmente chiara ed eloquente: cfr. per un tipico esempio l'elogio di Cicerone di Cencio Rustici, *scriptor* in Curia dal 1411 al 1433, in L. BARTALOT, *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, hsg. von P. O. Kristeller, Roma, «Storia e Letteratura», 1975, II, Zusätze, pp. 467-468. Per una ricostruzione recente della storia della retorica nel Quattrocento cfr. B. VICKERS, *In defense of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

arricchisce di implicazioni del tutto originali)⁵ egli trova invece un punto di partenza per un programma di rinnovamento della grammatica, della logica, del diritto e dell'etica attraverso l'applicazione della critica linguistico-retorica. Questo discorso complesso è stato spesso semplificato: buona parte degli umanisti italiani (a cominciare dal Poggio) scorgono in Valla soprattutto il «Ciceromastix». L'eclettico Poliziano, tuttavia, riprende il tema della complementarità fra la teoria retorica di Quintiliano e la prassi oratoria di Cicerone ed anche Erasmo ricorda la superiorità di Quintiliano come teorico.⁶ La simpatia per il retore spagnolo e per una concezione enciclopedica dell'oratoria, infatti, tende ad identificarsi col rifiuto dell'imitazione esclusiva di Cicerone; i «ciceroniani», al contrario, ignorano Quintiliano o lo criticano espressamente.

Un indirizzo del tutto opposto a quello valliano è costituito dalla retorica del professore cretese Giorgio da Trebisonda.⁷ Rifacendosi ad Ermogene e alla tradizione retorica bizantina, questi edifica un sistema dell'«inventio» e delle forme stilistiche estremamente complesso, applicato ad una minuta analisi delle orazioni ciceroniane. Il Trebisonda respinge l'enciclopedismo oratorio e riconosce la separazione di retorica e logica. Mentre l'influsso del Valla favorisce la genesi di una filologia di ampio respiro, quello del Trebisonda stimola ad una concentrazione sulla stilistica e ad una sempre più approfondita comprensione formale dell'«optimum genus dicendi». Esso getta quindi le basi di un'imitazione di Cicerone sottile e consapevole, come quella praticata, almeno in parte, dal Pontano e teorizzata da Paolo Cortesi.

Una difesa molto personale e significativa dell'eclettismo letterario proviene in questi stessi anni dalla penna di Leon Battista Alberti. Una delle tematiche centrali delle *Intercoenales* albertiane (composte per la maggior parte nel quarto decennio del secolo) è la critica della pedanteria, dell'erudizione libresca e formalistica (che ispira in particolare il personaggio caricaturale di Libripeta). Nel proemio al libro VII Alberti riprende questa tematica da un altro punto di vista.

⁵ Cfr. L. CESARINI MARTINELLI, *Le postille valliane all'Institutio Oratoria di Quintiliano*, in *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano...*, pp. 21-50.

⁶ Cfr. A. POLITIANI, *Opera...*, p. 494: «(...) nos, quod Quintilianum quam Ciceronem interpretari maluimus, non quidem Ciceronis sacrosanctam illam gloriam detractavimus, sed ad Ciceronem festinantibus vobis egregie consulimus»; *Il Ciceroniano...*, rr. 2595-99.

⁷ Sul Trapezunzio cfr. J. MONFASANI, *George of Trebizond. A Biography and a Study in his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976; L. D'ASCIA, *La retorica di Giorgio da Trebisonda e l'umanesimo ciceroniano*, «Rinascimento», XXIX, 1989, pp. 193-216. Per l'influenza del Trapezunzio su Pontano cfr. inoltre G. FERRAÙ, *Pontano critico*, Messina, Il Vespro, 1983.

Egli difende la propria poetica del «serio ludere» lucianesco e inveisce contro la meschinità dei contemporanei. Questi apprezzano soltanto scritti che imitano esteriormente Cicerone e credono che bastino i libri per ottenere uno stile eloquente e non sono in grado di riconoscere né la vigoria naturale dell'«ingenium», né la misura nell'applicazione degli artifici retorici, lasciandosi invece affascinare da un linguaggio pomposo e ridondante. A questo mal gusto pseudociceroniano Alberti contrappone la varietà dello stile dell'Arpinate e l'imitabilità del suo talento naturale. Insistendo sull'importanza della «varietas», egli mette in luce la diversità stilistica all'interno della tradizione e rimprovera ai pedanti di mancare di un sicuro criterio di giudizio.

Per Alberti, come poi per Poliziano, Pico ed Erasmo, la libertà stilistica degli antichi e il primato dell'«ingenium» sulle norme formalistiche assicurano la legittima libertà espressiva dei moderni. Il valore di uno scrittore contemporaneo non consiste nell'imitazione del modello classico (che resta comunque quasi irraggiungibile) e non dev'essere giudicato secondo misure puristiche. Al sussiego dei critici «ciceroniani» contrasta il criterio implicito dell'«utilitas» letteraria. Quest'ultima comprende anche la funzione positiva del riso, dell'estro lessicale anticlassico che accompagna la parodia dei modelli di comportamento morale e politico (*Momus*, X libro delle *Intercoenales*). Per la prima volta l'imitazione di Luciano nella letteratura neolatina si congiunge all'aperta polemica contro il culto esclusivo di Cicerone: i due termini resteranno anche nel gusto erasmiano strettamente connessi.⁸

Nella seconda metà del Quattrocento la rapida maturazione della metodologia filologica si ripercuote anche sull'impostazione del problema dell'«imitatio». La nuova filologia del Barbaro, del Poliziano e del Beroaldo rompe con la tradizione del commento ai classici, in cui la spiegazione di *Realien* è subordinata all'interesse retorico e pedagogico, e pone al suo posto un nuovo interesse per la conoscenza enciclopedica del mondo classico. In questa prospettiva i criteri stilistici normativi sono respinti in secondo piano: l'enciclopedista ha bisogno

⁸ Cfr. L. B. ALBERTI, *Intercenali inedite*, a cura di E. Garin, Firenze, Olschki, 1965, p. 64: «In aliorumque scriptis pensitandis ita sumus plerumque ad unum omnes fastidiosi, ut ea Ciceronis velimus eloquentie respondere, ac si superiori etate omnes qui approbati fuere scriptores eosdem fuisse Cicerones statuunt. Inepti! Unum habuit rerum natura Ciceronem (...) At enim varia res est eloquentia, ut ipse interdum sibi Cicero perdissimilis sit. Magna itidem res est dicere apte et luculenter, maiorque atque excelsior quam ut possis, nisi divino pre aliis pervoles ingenio, non dico apprehendere, sed ne propius ad eam quidem accedere: quod ipsum veterum quoque perpauci potuerunt; tamen omnes lectitantur et in delitiis habentur».

di tutta la ricchezza del vocabolario antico, ed anzi proprio le parole tecniche e rare, comprensibili soltanto ad una raffinata filologia, acquistano ai suoi occhi particolare fascino. La forma stessa della discussione filologica, del resto, si presta ben poco all'ostentazione di strutture sintattiche prolisse e simmetriche.

La rottura con il gusto ciceroniano implicita nell'atteggiamento filologico viene portata alle estreme conseguenze dall'estrosità e dal preziosismo di Angelo Poliziano. Nella sua opera la polemica contro gli imitatori e la ricerca di un'alternativa stilistica al «ciceronianismo» diventano parte integrante del nuovo enciclopedismo.⁹

Molto rappresentativo in questo senso è l'abbozzo di una classificazione delle «artes» liberali e meccaniche contenuto nel *Panepistemon*. Qui Poliziano congiunge aggiornati interessi scientifici con il gusto tutto letterario del recupero di strati di lessico tecnico e prezioso, largamente alimentato da traslitterazioni dal greco. Pur respingendo gli ornamenti estrinseci, i «pictae tectoria linguae», l'umanista toscano esplora la cornucopia del linguaggio delle «artes» con lo stesso gusto enumeratorio e la stessa rapidità di ritmo che contraddistinguono i suoi scritti programmaticamente letterari. Egli dimostra così che una materia per sé arida può generare una particolarissima «voluptas» proprio grazie al rispetto e perfino all'ostentazione del lessico tecnico. Ciò equivale a un'implicita confutazione della tesi ciceroniana, secondo cui l'imitazione rigorosa ed esclusiva dell'Arpinate è l'unico modo di nobilitare letterariamente qualsiasi soggetto.

La dichiarata polemica contro il «servum pecus» degli imitatori si inserisce perciò coerentemente nell'impostazione complessiva del *Panepistemon*. Richiamandosi a Platone e ad Orazio (il cui giudizio negativo sugli imitatori verrà ricordato anche da Gianfrancesco Pico), Poliziano contrappone la propria ricerca di originalità alla spregevole ignavia di chi si accontenta di procedere sempre sulle orme di altri.¹⁰ L'antitesi ha un valore centrale nell'opera polizianesca. Nella *Praelectio de dialectica*, dove Poliziano rivendica il diritto di interpretare Aristotele come filologo e «criticus» pur non avendo svolto un «curriculum» filosofico di tipo tradizionale, sono posti di fronte l'erudizio-

⁹ Sulla filologia polizianesca cfr. V. BRANCA, *Poliziano e l'umanesimo della parola*, Torino, Einaudi, 1984, con ampia bibliografia; A. GRAFTON, *Renaissance Readers...*

¹⁰ Cfr. A. POLITIANI, *Opera...*, p. 462: «Nec autem me fallit quam sit operis ardui, quam nec ab ullo tentatus hactenus, quam denique obrectatoribus opportunum quod polliceor. Sed ita homo sunt. Sordent usitata ista et exculcata nimis, nec alienis demum vestigiis insistere didici, quoniam in magnis etiam voluntas ipsa laude sua non caret et vilissimos homines Plato existimat imitatores, meritoque ob id a vate Horatio servum pecus appellati sunt».

ne meccanica, l'«ex commentario sapere», dei maestri contemporanei e la capacità di assimilazione profonda e originale degli «auctores» dell'Ambrogini stesso.¹¹

La riaffermazione del valore essenziale dell'autonomia di pensiero e di espressione dai modelli esterni trova la sua formulazione più celebre e risentita nella polemica sull'imitazione con Paolo Cortesi.

Poliziano replica all'invio di una raccolta di lettere di imitazione ciceroniana da parte del giovane Cortesi con un'aspra condanna dello stile degli imitatori, privo di ogni energia e vigore, e propone un ben diverso ideale della formazione letteraria: prima l'accurata lettura e lenta «digestione» di tutti i «boni autores», poi la produzione personale. Quest'ultima non ha più bisogno di appoggiarsi a un modello, perché lo scrittore ha acquistato grazie a una cultura vasta e peregrina il pieno diritto all'autonomia stilistica.¹²

Le norme oggettive ed astratte dell'imitazione scolastica, infatti, non hanno più giurisdizione sul filologo che padroneggia liberamente tutte le dimensioni della «latinitas». Nella prefazione alla raccolta delle sue epistole, indirizzata a Piero de' Medici, Poliziano irride il punto di vista normativo e si dichiara «ciceroniano» di fronte a chi lo critica per avvicinarsi troppo a Cicerone e «non ciceroniano» di fronte a chi gli rinfaccia la mancata imitazione dell'Arpinate.¹³ La varietà e libertà del gusto del Poliziano si manifesta anche nelle sue frequentazioni anticlassiche, «argenteae» e tardoantiche (da Stazio a Claudiano) e nel suo sforzo di motivarle teoricamente. Così nell'*Oratio super Fabio Quintiliano et Statii sylvis* egli respinge lo schema vulgato di una decadenza della letteratura latina dopo l'età aurea e le sostituisce la valutazione positiva di uno stile manieristico, sentenzioso, espressivistico, in cui si è trasformata (non degenerata) la purezza del gusto classico. Contro il classicismo di scuola Poliziano difende qui il suo stesso indirizzo stilistico; contro l'esagerazione del «labor limae» (un altro aspetto caratteristico del ciceronianismo) egli chiama in causa il valore della «negligentia diligens», la «sprezzatura» castiglionesca.¹⁴

Se il «me exprimo» dell'epistola al Cortesi, contrapposto all'imi-

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 259.

¹² Cfr. *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 900-903, in particolare pp. 902-903: «At non Ciceronem exprimis. Quid tum? Me ipsum, ut opinor, exprimo».

¹³ Cf. A. POLITIANI, *Opera...*, pp. 2-3.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 494-495. Cfr. inoltre E. BIGI, *La cultura del Poliziano e altri studi umanistici*, Pisa, Nistri-Lischi, 1967, p. 96. Per l'influsso del Poliziano sul Castiglione cfr. G. MAZZACURATI, *Baldasar Castiglione o l'apologia del presente in Misure del classicismo rinascimentale*, Napoli, Guida, 1967, pp. 95-97.

tazione di Cicerone, illumina limpidamente la posizione del Poliziano «artifex», la coscienza linguistica del filologo emerge piuttosto dall'altra polemica sull'imitazione, del 1493.

Essa contrappone il Poliziano al cancelliere fiorentino Bartolomeo Scala, che aveva criticato Ermolao Barbaro per aver impiegato il vocabolo pliniano *ferruminator*. Poliziano respinge l'angusto criterio di «perspicuitas» puristica invocato dallo Scala.

A questo criterio mancano gli strumenti filologici per decidere se un vocabolo raro è appropriato o meno al contesto. Scala giudica la parola in modo astratto e scolastico ed è disturbato dalla sostanza fonica del termine *ferruminator*. Poliziano ribatte accentuando la necessità di adeguare stile e lessico alla varietà degli argomenti e dei contesti. L'«apte dicere» appare qui l'unica norma legittima.¹⁵

Poliziano impartisce poi una brillante lezione di metodo critico all'avversario, che aveva considerato minuzie pedantesche i suoi interventi ortografici (come la difesa della grafia *Vergilius*). Erasmo si ricorderà a più riprese nel *Ciceronianus* di questa critica briosa e distruttiva della «semidocta sedulitas» in nome della nuova consapevolezza filologica.¹⁶ Ma, oltre il dibattito sul ciceronianismo, Poliziano riprende l'intera questione del rapporto fra «apte dicere», innovazione lessicale e competenza linguistico-filologica. Egli ritiene indispensabile un'approfondita ricognizione critica della «consuetudo» latina che giustifichi uno stile lontano tanto dalla trivialità quanto dall'arbitrio.

La «latinitas» moderna ha senso per l'Ambrogini proprio e solo come consapevole pratica filologica di ricerca delle parole. Le limitazioni imposte da un ideale di facile comprensibilità hanno perso ogni fondamento sociolinguistico: il latino, infatti, non è più lingua comunemente parlata.

¹⁵ Cfr. A. POLITIANI, *Opera...*, pp. 58-64, in particolare p. 58: «Sed ego, mi Scala, quemadmodum tibi facile concedo vocem infrequentem non temere recipiendam: sic a diverso contenderim, non debere esse cuiquam fraudi quod Latinas et apud idoneos scriptores repertas voces in usum revocet ac vetustis dare novitatem studeat, nec vacare omnino patiat quae temporum culpa prorsus in desuetudinem abierunt (...) Nunc autem vulgo Latinus sermo nescitur, nec a nutricibus jam, sed a magistris discitur. Apud quos certe nulla magis haberi et usitata debent et recepta, quam quae de veteribus illis magnorum autorum thesauris proferantur».

¹⁶ Cfr. l'accenno di Poliziano ai ciceroniani che prendono per vocaboli dell'Arpinate persino i barbarismi introdotti dagli editori «teutonici» (POLITIANI, *Opera...*, p. 59 e *Il Ciceroniano...*, rr. 910-919); il tema di *Cicero sibi dissimilis in scribendo* (*Opera...*, p. 59 e *Il Ciceroniano*, rr. 4250-4252); la concezione dell'*usus* (cfr. il passo polizianesco citato alla nota precedente e *Il Ciceroniano...*, rr. 4419 sgg.: «Posteaquam enim jus latini sermonis desiit esse penes vulgarem consuetudinem, quicquid vocabulorum deprehenditur apud idoneos scriptores, usurpamus nostro iure, quum opus est»).

Nella posizione anticiceroniana del Poliziano si fondono così armonicamente i motivi dell'originalità stilistica e della libertà di innovazione lessicale. Ciò basta a giustificare la grande autorevolezza che essa assume per i successivi polemisti eclettici: Gianfrancesco Pico ed Erasmo. Anche il patrocinio del «vero» Cicerone contro i suoi degeneri imitatori, cui il *Dialogus Ciceronianus* dedica largo spazio, può contare però su un precedente polizianesco, sia pure indiretto.

Nel primo capitolo della sua grande opera filologica, i *Miscellanea*, Poliziano difende infatti la competenza filosofica di Cicerone, messa in discussione dall'Argiropulo, il professore bizantino di cui aveva ascoltato le lezioni a Firenze.¹⁷ Nell'interpretazione di Poliziano, Cicerone ha contaminato coscientemente motivi platonici e aristotelici: il suo rapporto con i testi filosofici greci non si riduce a una passiva mediazione, bensì prende la forma di un'emulazione attiva e originale. In realtà il problema che era stato così decisivo per Cicerone – «tradurre» la cultura greca in funzione di quella latina – conserva la sua centralità per la nuova filologia, da Poliziano al circolo Manuziano ad Erasmo. La libertà e il consapevole eclettismo, ben lontani dall'atteggiamento pedissequo dell'imitatore, con cui Cicerone ha svolto questo compito possono diventare a loro volta esemplari.

Emerge così la possibilità di un'«imitatio Ciceronis» ben diversa da quella esclusivamente stilistica e latina dei «ciceroniani». Poliziano trasmette ad Erasmo la premessa fondamentale che i classici latini si possono comprendere soltanto alla luce del loro rapporto con la cultura greca. Su questo terreno si definisce il loro specifico apporto letterario e linguistico. Il merito di Cicerone consiste allora nel cosciente arricchimento concettuale e lessicale della «latinitas», che non arretra di fronte alla necessità del neologismo e sacrifica il purismo astratto alle esigenze funzionali della cultura. Proprio come innovatore e fortunato creatore di neologismi celebra infatti Cicerone Filippo Beroaldo il Vecchio, filologo amico del Poliziano e del Barbaro e letterato estroso ed eclettico.¹⁸ Su questa falsariga si muove anche il *Dialogus Ciceronianus*.

La cultura enciclopedica dell'oratore e la filosofia eclettica e non dogmatica di Cicerone trovano così il loro corrispondente moderno nella filologia, intesa a ritrovare l'unità del sistema culturale di cui i

¹⁷ Cfr. A. POLITIANI, *Opera...*, pp. 224-228.

¹⁸ Cfr. PH. BEROALDUS, *Orationes*, Bononiae, Benedictus Hector, 1521, c. XIV: «[Cicerone] latinam linguam opulentam ac pollentem fecit, namque verbis pluribus graecanicis verba latina accommodavit».

testi classici sono testimonianze. Rinunciando allo stile «ciceroniano», Poliziano ed Erasmo sono coscienti di restare fedeli all'Arpinate su un piano diverso e più alto.

Il contributo fondamentale di Poliziano alla polemica sull'«imitatio» si trova rispecchiato nei giudizi contrapposti di Bembo, Gianfrancesco Pico ed Erasmo. Il Bembo dichiara senza timori reverenziali che il Poliziano, non potendo o non volendo imitare Cicerone, si è lasciato trascinare a una condanna di ogni forma di imitazione e ha dato così prova di scarso «judicium» letterario.¹⁹ La censura bembiana (già ribattuta dal Pico nella seconda epistola) viene letta da Erasmo nei dieci mesi compresi fra la prima edizione del *Ciceronianus* (marzo 1528) e l'epistola al Vlaten, dove per la prima volta si fa menzione della polemica Pico-Bembo (24 gennaio 1529).²⁰ Erasmo, che già nella prima edizione si era soffermato a lungo sulla polemica Poliziano-Cortesi, reagisce nella seconda edizione (marzo 1529) con una significativa aggiunta, deplorando che Poliziano non goda in Italia di un prestigio corrispondente ai suoi meriti.²¹ La perplessità di Erasmo attira l'attenzione su un problema storico effettivo: quello dell'affermazione del gusto ciceroniano e del primato della stilistica a spese della capacità d'attrazione della filologia e dell'eclettismo polizianeschi.²²

Una delle cause della resistenza di molti umanisti italiani a far propria la posizione dell'Ambrogini è sicuramente il suo carattere estremamente elitario. Essa non forniva alcuna risposta al bisogno di una norma stabile per l'acquisizione di un livello linguistico medio, un latino corretto e classico, ma nello stesso tempo facilmente com-

¹⁹ Cfr. *Le epistole De imitatione...*, p. 40: «Reiecissem enim te ad Pauli Cortesii epistolam, bellam illam quidem et cum argutulam, tum etiam gravem, qua is Politiani vicini sui docti mehercule ac ingeniosi hominis sed, ut mihi quidem videtur, non multum prudentis, levitatem fregit: qui Ciceronianam illam scribendi rationem atque formam, a qua longiuscule abfuit, sese assequi nullo modo posse cum videret, ad eos damnandos, qui sibi illum exprimendum sumpsissent, quique omnino stilum imitatione aliqua colerent, se convertit».

²⁰ Cfr. l'epistola al Vlaten del 24 gennaio 1529 in *Il Ciceroniano...*, Appendice, rr. 129-132: «sed ut redeamus ad id quod institueramus, multo post aeditum Ciceronianum comperi hoc ipsum argumentum fuisse tractatum tribus epistolis inter Franciscum Picum comitem Mirandulanum et Petrum Bembum».

²¹ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 4357-9: «BUL.: (...) etiam si me non fugit huius viri [Politiani] meritis fama apud eruditos Italiae maligne respondisse, quam ob rem nescio».

²² Per una testimonianza dello stabilizzarsi di un giudizio negativo su Poliziano nell'umanesimo romano di orientamento ciceroniano cfr. PETRI ALCIONII, *Medices legatus* in J. B. MENCKE, *Analecta de calamitate litteratorum*, Lipsiae, apud J. Grossium et J. F. Gletitschium, 1707, p. 244: «In illis enim [Poliziano e Gentile d'Arezzo] multa verba ex trivio arrepta videntur, multae quoque elocutiones barbarae et agrestes occurrunt, sententiae autem multae pueriles ac imprudentes sunt».

prensibile, standardizzato e stereotipato. Questo bisogno doveva essere particolarmente vivo dove la «domanda linguistica» partiva da un'intera burocrazia solo parzialmente conquistata ai canoni letterari umanistici e che non poteva comunque accedervi attraverso la porta stretta del preziosismo filologico: la Curia romana. Un documento notevole del modo in cui gli umanisti inseriti in questa istituzione guardavano alla «latinitas» negli anni Ottanta del Quattrocento (decisivi nella genesi della nuova filologia polizianesca) è il *De ratione dicendi* di Aurelio Lippo Brandolini.

All'interno di un vasto trattato di epistolografia questo fiorentino stabilitosi in Curia espone una serie di precetti linguistico-stilistici validi per tutti i generi. Egli raccomanda l'imitazione esclusiva del solo «optimus auctor» come garanzia per evitare la composizione eclettica delle caratteristiche di diversi autori e cioè la totale confusione stilistica. I moderni, costretti ad apprendere il latino sugli «auctores», non possono permettersi il lusso dell'eclettismo. Brandolini legittima cautamente i neologismi, ma ritiene comunque preferibile il ricorso alla perifrasi per gli oggetti moderni, che non hanno riscontro nella lingua classica.²³

Se la preoccupazione pratica e pedagogica porta il Brandolini ad accettare le premesse stilistiche del ciceronianismo, per altro verso egli critica nettamente la forma scolastica del sermone (incentrata sulla discussione analitica e didattica del «tema» tratto dal Vangelo) in favore di un sermone di tipo umanistico concepito come forma di oratoria laudativa (celebrazione dei «benefici» delle figure della storia sacra e della tradizione agiografica).²⁴ Proprio questo tipo di sermone diventerà caratteristico dell'oratoria sacra dei ciceroniani romani. Legati istituzionalmente alla Chiesa, gli umanisti curiali si sforzano di interpretarne i riti nella forma più consona alla loro cultura storica e retorica. La filologia polizianesca non forniva certo lo strumento linguistico adatto a questo compito, imposto loro dal contesto storico. L'opera del Brandolini, proprio perché proviene non da una personalità di punta, bensì da un umanista abbastanza rappresentati-

²³ Cfr. A. LIPPI BRANDOLINI, *De ratione dicendi libri III*, Basileae, s. edit., 1545, pp. 231-232: l'autore si scaglia contro la «permixtio illa et confusio generum dicendi, quae ex omnibus saeculis atque hominibus fit, tantam orationis inaequalitatem ac dissimilitudinem affert, ut monstrosa paene videatur» e ne trae una conclusione «ciceroniana»: «Is igitur, qui ad scribendum accedet, uni saeculo atque adeo uni viro se addicat necesse est (...) Nemo autem est sive veterum, sive nostrorum, qui Ciceronem in omni genere non optimum atque praestantissimum esse putet. Quod quidem qui existimavit, ad eius imitationem se totum conferre (...) velle debebit». Cfr. anche *ibid.*, pp. 227-228.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 103-104.

vo del curiale medio, contribuisce a spiegare perché i letterati romani aderiranno in prevalenza al ciceronianismo del Cortesi e del Bembo, lingua per eccellenza della «laudatio» epidittica.

Paolo Cortesi: dalla polemica sull'imitazione alla teologia «ciceroniana»

La carriera umanistica di Paolo Cortesi, nato molto verisimilmente nel 1465 (è stata proposta anche la data del 1471) e morto precocemente nel 1510, si svolge tutta in una fase di estrema inquietudine della «respublica literaria» italiana.²⁵ L'incertezza della situazione politica si ripercuote sulle istituzioni universitarie, rispetto a cui cresce la capacità d'attrazione di altri centri culturali, le corti minori dell'Italia settentrionale e centrale e la Corte di Roma. La ricerca di un nuovo pubblico può invogliare gli umanisti allo sperimentalismo formale, e il «pastiche» arcaizzante che ne risulta, il cosiddetto stile apuleiano, si mostra capace di diffusione anche nel dominio della letteratura volgare: lo scorcio del secolo vede appunto la pubblicazione di un testo «d'avanguardia» come l'*Hypnerotomachia Poliphili* da parte dell'editore umanista per eccellenza, Aldo Manuzio.²⁶

Altrettanto forte, però, risulta l'opposta esigenza di rigorosa uniformità stilistica, che si rivolge tanto contro l'apuleianismo quanto contro la tradizione filologica tardoquattrocentesca, che aveva legittimato il programma di un'integrale riappropriazione del patrimonio lessicale latino. Una funzione guida spetta in questa reazione ad umanisti che affidano le loro prospettive di carriera all'inserimento nelle strutture burocratiche della Curia. A Paolo Cortesi e a Pietro Bembo, i più significativi difensori della norma unica e dell'imitazione del solo Cicerone, fanno eco numerosi minori (un fedele portavoce ne è Aurelio Lippo Brandolini) che condividono una stessa consapevolezza di fondo. La preoccupazione di assicurare le basi istitu-

²⁵ Su Paolo Cortesi cfr. D. CANTIMORI, *Questioncine sulle opere progettate da Paolo Cortesi*, in *Studi di Bibliografia e Storia in onore di Tammaro De Marinis*, I, Verona, Valdonega, 1964, pp. 273-280; C. DIONISOTTI, *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, Firenze, Le Monnier, 1968; P. CORTESI, *De hominibus doctis*, a cura di M. T. Graziosi Acquaro, Roma, Bonacci, 1973; P. CORTESIUS, *De hominibus doctis*, ed. crit. a cura di G. Ferrau, Palermo, Il Vespro, 1979; G. FARRIS, *Eloquenza e teologia nel «Proboemium in librum primum Sententiarum» di Paolo Cortese*, Savona, Sabatelli, 1980; J. D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen in the Eve of Reformation*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1983. Sulla polemica con il Poliziano cfr. inoltre E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 353.

²⁶ Cfr. F. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, ed. crit. e commento a cura di G. Pozzi e L. A. Ciapponi, 2 voll., Padova, Antenore, 1964.

zionali della «buona» latinità attraverso un'imitazione coerente ed organica (e perciò ristretta ad un unico autore) balza in primo piano; e poco importa se la norma anonima così assimilata riproduce l'effettiva ricchezza storica della lingua latina in modo penosamente unidimensionale. L'impersonalità della norma stilistica «ciceroniana», che esclude un'invenzione originale, può d'altra parte diventare un punto di forza per umanisti integrati nella Curia come segretari e protonotari. La burocrazia ha bisogno di formulari, ricorrenti in forme stereotipate: la scommessa dei «ciceroniani» consiste però proprio nella rielaborazione classicistica e puristica di tali formulari, di cui la Curia si è dotata nel corso dei secoli e che recano l'impronta del linguaggio tecnico giuridico e teologico.

Una norma rigida imposta per così dire dall'interno, con l'esclusione delle possibilità più libere ed eclettiche del latino umanistico in favore dell'imitazione esclusiva di Cicerone, diventa così il presupposto della conquista di nuove province linguistiche e culturali. Il linguaggio ciceroniano del «mos majorum», della «majestas reipublicae et imperii», della celebrazione di «Dii» che sono prima di tutto le divinità protettrici dello Stato trasforma il linguaggio ecclesiastico tradizionale. Il suo impiego non è più questione di opportunità empirica («apte dicere»), anzi esso rappresenta l'unica forma concepibile di bellezza stilistica. La sua assolutezza lo caratterizza come stile sovrappersonale e corale, sottratto alla contingenza del gusto e dell'improvvisazione soggettiva e quindi adeguato mezzo espressivo dell'universalismo pontificio.

La penetrazione dello stile ciceroniano nell'istituzione ecclesiastica, però, non resta limitato al linguaggio burocratico di Curia, ma chiama anche in causa il problema, già aspramente dibattuto, del «genus dicendi» della filosofia e della teologia. Dalla fisionomia stilistica dei testi teologici correnti e convalidati dall'autorità della Chiesa dipende in larga misura la possibilità per gli umanisti di portare a termine l'integrazione ideologica e di aprirsi l'accesso ai massimi vertici della gerarchia. Il problema di una «theologia rhetorica», però, non è solo di stile («parigino» o ciceroniano), ma anche di contenuto: proprio umanisti curiali come Paolo Cortesi, Battista Casali o persino «Fedra» Inghirami assicurano larga diffusione, sia pure su un piano divulgativo e scarsamente problematico, a motivi centrali della cultura filosofica fiorentina e in particolare del pensiero pichiano.²⁷

²⁷ Cfr. C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., London-Chicago, Chicago University Press, 1970; J. W. O' MALLEY S.

La situazione dell'umanesimo legato alla Curia, certo, è in questo periodo particolarmente complessa: l'analoga posizione sociale non significa affatto identità di vedute né sulla politica concreta dei papi, né sul rapporto fra stile ciceroniano e teologia. D'altro canto il generale sperimentalismo degli anni 1480-1510 trova nel pubblico umanistico romano, geograficamente eterogeneo e privo di tradizioni ben definite, piuttosto capriccioso e incostante, un terreno di coltura assai favorevole. Così un ciceroniano dichiarato come «Fedra» Inghirami da' prova nelle sue orazioni di un gusto teatrale ed espressionistico non lontano dall'apuleianismo, mentre lo stesso Cortesi, teoricamente ben più consapevole, si apre nel *De Cardinalatu* al preziosismo arcaizzante. Malgrado questo variare delle mode, tuttavia, una linea di tendenza unitaria esiste e porta al rafforzamento del «ciceronianismo» come legittimo e riconosciuto (seppur non certo esclusivo) linguaggio ufficiale della Chiesa. Il pontificato di Alessandro Farnese, l'amico di giovinezza di Paolo Cortesi, dedicatario del *De hominibus doctis*, cui Bembo dedica la raccolta dei brevi scritti in nome di Leone X con una programmatica lettera prefatoria,²⁸ segna il momento culminante di questo processo. Ma quanto ha contribuito la produzione appunto del Cortesi alla maturazione dei problemi che erano implicati in questo processo?

Il punto di partenza del giovane sangimignanese, appartenente ad una famiglia di tradizione curiale e insieme legato ai Medici e culturalmente a Poliziano, è uno sguardo retrospettivo sull'intero svolgimento dell'umanesimo quattrocentesco che privilegia decisamente il punto di vista dell'«optimum genus scribendi». Si può sostenere con buoni argomenti l'antiorità del dialogo *De hominibus doctis*, rassegna di scrittori illustri dalle «origini» umanistiche ai contemporanei, rispetto alla lettera al Poliziano in cui Cortesi difende l'imitazione di Cicerone.²⁹ Ad ogni modo i due testi nascono a scadenza molto ravvicinata negli anni 1489/90 e si richiamano l'un l'altro anche per pre-

J., *Preaching for the Popes, in The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. H. A. Oberman e C. Trinkaus, Leiden, Brill, 1974, pp. 408-440. Per la ripresa del tema pichiano della libertà dell'uomo da parte di Fedra Inghirami in un sermone per Ognissanti cfr. ms. LIII 4.8 della Biblioteca Guarnacciana di Volterra, c. 44r.

²⁸ Cfr. P. BEMBO, *Epistolae et opuscula*, Argentorati, Zetzner, 1611, c. 4r: «Hae quoniam epistolae multas ad exteris persaepe nationes perferuntur, esse usui nostra haec diligentia poterit non hominibus solum nostris, sed illis etiam ad quos ea non Romane scribendi consuetudo, quod e Romanis pontificibus proficiscitur, contagionem quandam affert tradentium majestate fultam et comprobata, ut errare se sic scribentes non existiment».

²⁹ Cfr. P. FLORIANI, recensione a M. TERESA GRAZIOSI ACQUARO (a cura di), *De hominibus doctis...*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XCII, 1975, p. 152.

cise riprese testuali. La lettera citata dal Bembo, da G. F. Pico, da Erasmo, dal Giraldis Cinzio, è diventata un termine obbligato di riferimento per il problema dell'«imitatio», mentre la circolazione del *De hominibus doctis* è rimasta limitata (il dialogo venne pubblicato soltanto nel Settecento). Concettualmente, peraltro, i due scritti svolgono uno stesso pensiero fondamentale: la rivendicazione del primato dell'«ars rhetorica», educata dall'imitazione esclusiva dell'autore più eccellente, come fattore di progresso stilistico e di emulazione dello stesso «auctor» imitato; la correzione di un concetto troppo passivo e pedissequo di «imitatio» e nello stesso tempo la polemica contro un'ipervalutazione dell'«ingenium» individuale.

Poliziano, rispondendo all'invio di una raccolta di epistole di imitazione ciceroniana da parte del Cortesi, aveva preso energicamente posizione contro lo stile manierato ed insulso degli imitatori. Cortesi, nella sua replica, condivide il giudizio sfavorevole di Poliziano sul livello stilistico raggiunto dalla maggior parte dei contemporanei, ma lo motiva in modo ben diverso. «Causa corruptae eloquentiae» è per lui lo smarrimento della «vera ratio imitandi» teorizzata dagli antichi. Questa imitazione autentica si mostrava capace di promuovere insieme variazione e somiglianza entro una tradizione stilistica unitaria. L'«optimus auctor» è l'archetipo da cui deriva una genealogia di letterati dallo stile sostanzialmente omogeneo. Cortesi applica all'eloquenza un concetto vulgato della filosofia contemporanea: quello del «primum aliquo in genere». Per ogni genere, secondo questa teoria, esiste un elemento che possiede per essenza la qualità distintiva del genere e che la comunica per partecipazione agli elementi che non sono primi: l'esempio corrente è quello del fuoco nel genere dei corpi caldi. Cicerone è per Cortesi il «primum» nel genere degli eloquenti e di conseguenza la norma in base a cui viene giudicata la qualità «eloquenza», mentre gli altri scrittori (il cui valore stilistico dipende dall'imitazione di Cicerone) possono essere solo parzialmente simili al modello. La differenza individuale all'interno del genere, benché inevitabile, non ha valore intrinseco: Cortesi la paragona alle caratteristiche accidentali del corpo (statura, carnagione), prive di rilevanza per la forma specifica.³⁰

³⁰ Cfr. *Prosatori latini del Quattrocento...*, pp. 904-911: «Sed erat tum quaedam certa imitandi ratio, qua et fastidio similitudinis occurrebatur et nitidum illum genus hilaritate quadam aspersa condiebatur: nunc autem illa ab hominibus nostris aut neglecta est aut ignorata (...) Et primum de iudicio libenter fatebor, cum viderem eloquentiae studia tamdiu deserta iacuisse et sublatum usum forensem, et quasi nativam quandam vocem deesse hominibus nostris, me palam affirmasse nihil his temporibus orate varieque dici posse, nisi ab iis qui ali-

L'imitatore, secondo Cortesi, assomiglia all'imitato come il figlio al padre. La metafora era già stata impiegata da Petrarca per illustrare il giusto rapporto fra antichi e moderni: la fisionomia del figlio può essere totalmente diversa da quella del padre, e tuttavia una certa «aura», una somiglianza impalpabile sta ad indicare la filiazione. Cortesi rovescia i termini: per lui è la diversità l'elemento imponderabile, mentre i tratti fisionomici sono e devono essere del tutto simili. Insomma Cortesi applica liberamente schemi di pensiero naturalistico-scolastici per sminuire il significato dell'individualità stilistica rispetto alla somiglianza col modello, fondamento del buono stile.³¹ Il trasferimento di categorie doveva apparire del tutto legittimo al Cortesi, che muoveva dal trito principio aristotelico secondo cui l'«ars» imita la natura. Per G. F. Pico, però, che distingue nettamente fra imitazione di modelli letterari empirici e imitazione dell'Idea, questo accostamento fra il figlio che *nasce* simile e la scimmia che *vuole* imitare, fra la natura e l'«ars rhetorica» costituisce un gravissimo errore logico.³² Anche per Erasmo Cortesi degrada il rapporto profondo ed organico con la tradizione antica simboleggiato dalla metafora «filiale» ponendolo sullo stesso piano dell'imitazione scimmiesca.³³

Le critiche di G. F. Pico e di Erasmo non mancano il segno. L'epistola cortesiana resta infatti un testo diviso fra due punti di vista non armonizzati. Un'esigenza teorica di ampio respiro porta il Cortesi ad accentuare il carattere astrattivo dell'imitazione, che estrae dal modello convenzioni letterarie generiche poi applicate in nuovi contesti, anche in assenza di concreti precedenti antichi (come per il genere della «laudatio funebris»). Accanto a questa prospettiva accampa

quem sibi proponerent ad imitandum (...) Ex quo intelligitur, maxime et cum iudicio ponderandum esse imitationem, et eum ipsum hominem [Ciceronem] admirabilem fuisse, ex quo tam diversa ingenia tamquam ex perenni quodam fonte defluerunt».

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 906-908: «Similem volo, mi Politiane, non uti simiam hominis, sed ut filium parentis. (...) Hic autem vultum, incessum, statum, motum, formam, vocem denique et figuram corporis repraesentat, et tamen habet in hac similitudine aliquid suum, aliquid naturale, aliquid diversum, ita ut cum comparentur dissimiles inter se esse videantur (...) Ex quo intelligitur... natura fieri ut ex eodem genere dissimilitudo nascatur. Homines enim, cum inter se dissimiles sint, similitudine coniunguntur, et quamquam alii pallidiores, alii venustiores, alii proceriores sint, una tamen est omnibus figura et forma (...) Sic eloquentiae una est ars, una forma, una imago».

³² Cfr. *Le epistole De imitatione...*, p. 63: «Ac similitudo illa parentum quos nati referant parum iuvat Cortesium, quamquam iuvenem ingeniosum et bene de litteris merentem: extrinsecus illa tantummodo cernitur (...) suntque multi qui dissimiles parentibus habentur (...) indicanturque saepenumero non degeneres, sed longe praestantiores».

³³ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 4334-9: «At Cortesius negat sibi placere simios Ciceronis (...) eadem loquens quae dixerat Politianus. Id multis verbis prosequutus, tandem, velut immemor sui, fatetur se malle esse simium Ciceronis, quam aliorum filium».

però i suoi diritti la più umile giustificazione di un'«imitatio» empirica, «scimmiesca» quanto si vuole, ma resa storicamente necessaria dalla decadenza delle lettere. La mancanza di una valida tradizione oratoria in epoca moderna per Cortesi rende necessario un modello unico e sconsiglia l'originalità. Come Bembo, egli presuppone che soltanto l'imitazione dell'«*optimus auctor*» possa assicurare uno stile coerente ed omogeneo e lascia totalmente fuori campo l'aspetto soggettivo dell'organicità stilistica, la capacità di trasformare in espressione personale l'apporto di estese e varie letture. L'«*aequabilitas*», la scorrevolezza ed uniformità stilistica che si consegue attraverso l'«imitatio», diventa l'autentico ideale letterario, il punto più alto cui si può giungere applicando le norme della retorica. Che poi l'imitatore riesca o meno ad eguagliare i pregi del modello, è un aspetto secondario, dipendente soltanto dalla «natura» e dall'«*ingenium*» ed indifferente all'«ars»: il fallimento dell'«*aemulatio*» non contraddice affatto la convenienza pedagogica dell'«imitatio». ³⁴

Questa concezione dell'«imitatio», che suscita aspre critiche da parte degli eclettici per la minorità perpetua dell'imitatore che presuppone, viene modificata dallo stesso Cortesi nel *De hominibus doctis*. Nell'epistola i moderni sono paragonati ad «*anniculi infantes*», bisognosi della guida di un «*optimus auctor*»; nel dialogo lo stesso paragone caratterizza invece l'umanesimo primoquattrocentesco, stilisticamente ancora immaturo e perciò tendente ad accontentarsi dell'attività di traduzione anziché affrontare l'impegno della composizione originale. ³⁵ Questa situazione, però, è ormai storicamente superata: i contemporanei del Cortesi hanno recuperato la nozione classica di «*artificium*» e con essa la norma della corretta imitazione. Quest'ultima resta il fondamento dell'attività letteraria: ma il modello individuale non è più insostituibile per la composizione «*artificiosa*», che si può limitare alla generalizzazione di pregi («*concinnitas*») riscontrati in altri contesti. Lo stile di Pontano rappresenta il punto culminante di questa riappropriazione moderna di valori retorici antichi. ³⁶

³⁴ Cfr. *Prosatori latini del Quattrocento...*, p. 910: «Exploratum est iam illud omnibus, ut qui se ad M. Tullium effingendum contulerit, si minus aliquam imitandi gloriam assequatur, in eo tamen ornetur quod sibi illum elegerit exprimendum; ut illud fuisse naturae (...), hoc iudicii».

³⁵ Cfr. *Prosatori latini del Quattrocento...*, p. 906: «et anniculi infantes non nisi in curriculo aut nutrice praeunte ambulent» e G. FERRAÙ (a cura di), *De hominibus doctis...*, p. 146: i letterati del primo Quattrocento «veluti tum nascentibus litteris sibi ipsi diffiderant et erant tamquam anniculi infantes, qui nonnisi in curriculo aut praeunte duce inambularent».

³⁶ Cfr. G. FERRAÙ (a cura di), *De hominibus doctis...*, p. 152: «Modo enim hoc scribendi genus magnificentius renovatum est et cognita primum numerorum varietas a Pontano princi-

Il «ciceroniano» Cortesi, difatti, trova nell'opera tenuta sempre presente nel *De hominibus doctis*, il *Brutus*, un'ideologia letteraria modernistica sottesa alla rassegna degli oratori romani. Lo scritto ciceroniano descrive il progressivo perfezionamento dell'«ars bene dicendi» dalle origini arcaiche alla piena maturità formale. Il progresso della tecnica letteraria appare nel *Brutus* lineare ed univoco, e ciò conferisce una posizione di superiorità ai moderni, in possesso di un'«ars» pienamente elaborata.

Facendo proprio questo punto di vista, Cortesi si distanzia decisamente da una visione meccanica dell'«imitatio». Una volta ammessa l'unità della tradizione come successione di autori stilisticamente omogenei, un vasto spazio si apre alla gara degli ingegni. Per affermarsi in essa i moderni non devono imitare in modo pedissequo, bensì porre la coerenza dello stile al di sopra degli arbitri del gusto individuale, evitando affettazione ed eclettismo. L'accento si sposta dalla riproduzione dello stile individuale all'esercizio del «*iudicium*» e all'assimilazione delle norme retoriche. ³⁷ Un aspetto non secondario dell'«*aemulatio*» spettante ai moderni è infatti il completamento della precettistica antica. Cortesi scorge la forma a priori di ogni «ars», valida per la prassi letteraria come per quella artigianale, nell'esistenza di un *corpus* organico di regole teoriche. Questo *corpus* è rappresentato prima di tutto, ma non esclusivamente, dalla dottrina degli antichi, che i moderni possono comunque perfezionare secondo le esigenze dell'oggetto. L'eccellenza degli storici latini, ad esempio, presuppone l'applicazione di determinate norme compositive: i moderni possono identificare tali norme e conferire loro una formulazione teoricamente originale, tralasciata dagli scrittori classici. A suo modo, Cortesi invita a «nuotare senza salvagenti» («*sine cortice nare*») non meno di Poliziano nella sua appassionata invettiva contro gli imitatori. L'invito del Cortesi, però, non riconosce alcun altro principio di orientamento all'infuori della tecnica oggettiva. L'attività produttrice di opere, la «*poiesis*» aristotelica, e con essa anche l'attività letteraria, è vista sempre attraverso un filtro realistico e normativo che esclude ogni apertura verso la natura cosmica e/o individuale.

La linea fondamentale del *De hominibus doctis*, al contrario, è proprio il riconoscimento della superiorità raggiunta dagli autori contemporanei al Cortesi grazie a una miglior conoscenza dell'«ars rhetor-

pe huius memoriae doctissimorum hominum; qua sane occurritur satietati et nitidum illud struitur et laetum genus ac politior illa elegantia hilaritate quadam aspersa conditur».

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 120: «Nec est aliud imitari quam effingere praescriptam disserendi artem».

rica» rispetto agli umanisti del primo Quattrocento. Alla ricchezza disordinata e ridondante di questi ultimi si contrappone infatti lo stile periodico innalzato a modello dal Cortesi, organizzato secondo misure precise di modo che la chiusa appaia necessaria conclusione di uno sviluppo ritmico. Il presente si pone così come norma per valutare un processo storico in termini di progressiva acquisizione di un «artificium».

Il Cortesi è certo in grado di giudicare le grandi figure del passato secondo criteri non esclusivamente stilistici. Egli difende così il valore letterario di Leonardo Bruni contro una critica ingenerosa che mette l'accento sull'imperfetta classicità del lessico dell'Aretino. Patrocinando un autore ormai ritenuto antiquato, Cortesi si riallaccia in certo senso a un passo del *Brutus*, dove Cicerone tiene fermo al merito di Catone il Censore contro il gusto schifiltoso dell'atticismo romano. Ma se già in Cicerone si può notare una certa ambivalenza (Attico non accetta il giudizio positivo sugli oratori arcaici), in Cortesi viene del tutto meno la polemica contro il purismo esagerato: l'accento ai moderni, che apprezzano soltanto componimenti adeguatamente «pitturati», è in sostanza simpatetico, malgrado la rivendicazione della statura storica del Bruni.³⁸ L'apparente eccezione conferma così la prospettiva complessivamente modernistica del *De hominibus doctis*. Il progresso della tecnica retorica può essere valutato precisamente per ogni epoca letteraria e assicura il fondamento storico di un giudizio rigoroso; in tale progresso si risolve anche la funzione pedagogica dell'«imitatio».

Il *De hominibus doctis* getta così le basi di un «ciceronianismo» teoricamente motivato, basato non più sull'ammirazione ingenua e indiscriminata per l'Arpinate, bensì su una nozione stilisticamente articolata dell'«optimum genus dicendi», non limitato aprioristicamente alla riproduzione dei testi esemplari, bensì capace di trasferire le norme antiche ad aspetti caratteristici dell'esperienza letteraria «moderna». Questo ciceronianismo permette al Cortesi di inserirsi di un balzo nel dibattito culturale europeo, intervenendo con autorevolezza nella questione del linguaggio filosofico e teologico.

Nel 1503 il Cortesi, divenuto nel frattempo protonotario apostolico, pubblica a Roma un commento al manuale di teologia di Pier Lombardo, i *Libri Sententiarum*, in cui si ricerca programmaticamente

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 121: «Sane quidem semper Leonardum ut doctum hominem, ut eloquentem, ut illius aetatis principem laudavi. Sed nosti morem nostrorum hominum qui nihil nisi excultum, nisi elegans, nisi politum, nisi pictum probant».

una fusione fra contenuti scolastici tradizionali e linguaggio classicistico. Nel proemio, come è già stato notato, Cortesi riprende e confuta uno per uno gli argomenti addotti da Giovanni Pico in difesa della scolastica nella celebre lettera del giugno 1485 ad Ermolao Barbaro sullo stile «parigino». In quella lettera il Pico aveva voluto comporre il primo tempo di una declamazione «in utramque partem», attendendo dal Barbaro una replica che avrebbe dovuto ristabilire l'equilibrio e contribuire a mettere a punto una posizione intermedia, estranea sia alla barbarie che agli eccessi dei «Grammatistae»; un punto di vista, questo, in cui anche il Pico si riconosce. Assumendo una posizione coscientemente unilaterale, il difensore dei barbari aveva quindi ripreso una serie di motivi platonici contro l'eloquenza sofistica, che si compiace di un'apparenza illusionistica anziché indagare il vero essere delle cose e aveva poi sottolineato l'autosufficienza della bellezza intrinseca della filosofia, che non è tenuta a procacciarsi il consenso popolare e si rivela soltanto al competente capace di apprezzare l'interno, il valore concettuale. Pico si era infine rifatto a una linguistica convenzionalistica per affermare che, se i significati dipendono dall'accordo all'interno di una comunità linguistica, non c'è ragione di preferire la norma romana, la «latinitas» autentica e pura, alla norma «parigina».³⁹

Nel proemio dell'opera teologica il Cortesi respinge quest'ultimo argomento, osservando che, se ogni epoca storica ha il diritto di innovare totalmente la norma linguistica, ne consegue un processo all'infinito, cioè una contraddizione in termini.⁴⁰ Come nell'epistola sull'imitazione Cortesi applica senz'altro un generico assioma metafisico (l'impossibilità del «processus ad infinitum») ad un problema linguistico-letterario. Ciò getta una nuova luce sulla sua concezione complessiva: l'«imitatio» si riduce in definitiva all'«ars», ma quest'ultima imita a sua volta la natura; il ciceroniano si allea con l'aristotelico per criticare l'«innaturalità» dei neologismi scolastici.

Cortesi discute poi la «species» della filosofia, la sua bellezza specifica. Tale bellezza non può consistere né nel pensiero astratto, né nell'espressione non linguistica (che è propria degli animali bruti, non

³⁹ Cfr. I. PICI, *Opera Omnia*, Hildesheim, Olms, 1969 (Nachdruck der Ausgabe Basel, 1557), pp. 351-358.

Vedi inoltre Q. BREEN, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, «Journal of History of Ideas», XII, 1952, pp. 384-426.

⁴⁰ Cfr. *In quatuor libros sententiarum*, Romae, Eucharius Silber, 1504, c. 1r: «Siquidem si verborum faciendorum licentiam sibi non negatam dicant, concessuros arbitror idem perinde posteris, ut illis, licere, et rursum aequae caeteris et caeteris liberum futurum, ex quo in infinitum cursum dimanaret: quo sane nihil dici potest in omni philosophia inscitius».

dell'uomo specificato dal «sermo»); resta dunque soltanto la possibilità che questa bellezza sia in relazione con il linguaggio articolato in unità definite dalla grammatica («litterae»)⁴¹. La «litterata species» della filosofia non deriva come per Pico dalla conoscenza vera dell'armonia della natura, bensì è artificiosa, rimanda a una tecnica peculiare dell'espressione nobilitata. Il ciceronianismo cortesiano, inteso come privilegiamento dell'«ars», ritorna in primo piano, appoggiandosi ad un'estetica naturalistica di impronta stoica. Richiamandosi a Cicerone, Cortesi scorge nella costante compresenza del bello e dell'utile una legge costante della natura.⁴² Mentre Pico aveva contrapposto radicalmente la «civilitas» del linguaggio e dell'aspetto esteriore all'autentico atteggiamento filosofico (la trasandatezza ispirata di Socrate), l'umanista sangimignanese si sforza di ritrovare nel galateo stilistico, l'«ornatus», il segno di una necessità ontologica. Lo stile elegante possiede una base oggettiva nell'ordine naturale.

La conoscenza della retorica, del resto, permette di interpretare correttamente anche le «auctoritates» che apparentemente condannano e sdegnano l'eloquenza: proprio la dissimulazione dell'artificio, infatti, è l'artificio per eccellenza, che assicura all'oratore la credibilità.⁴³ L'«ars rhetorica» si ritrova pertanto in ogni forma di discorso. Il precetto della dissimulazione dell'artificio esclude certo un'imitazione meccanica: d'altra parte esso dimostra la presenza indiretta dell'«ars» anche dove gli avversari dell'eloquenza non riconoscono che un indistinto «grado zero». Riesce così confermata la validità universale della tecnica retorica, non sottoposta a limiti di convenienza esterna. Tecnicismo e naturalismo, in effetti, sono tendenze entrambe all'opera nel proemio dell'*In quatuor libros Sententiarum*.

La difesa dell'eloquenza di Paolo Cortesi si conclude col rimando alle qualità oratorie dei filosofi antichi (compreso Aristotele, che gli scolastici seguono in tutto fuorché nell'eleganza letteraria) e dei Padri della Chiesa. Con questi topici argomenti «ex auctoritate» la prefazione cortesiana sembra dissolversi nella grande corrente della produzione «antibarbara». All'interno di questo filone, però, l'opera del teorico ciceroniano e umanista di Curia conserva una sua identità ben precisa.

Cortesi ha saputo infatti congiungere la tradizionale polemica an-

⁴¹ Cfr. *ibid.*, c. 1v.

⁴² Cfr. *ibid.*, c. 1v: «natura semper pulchritudinem cum utilitate suopte quodam foedere coniungit»; e cfr. CICERO, *De Oratore*, III, 178-180.

⁴³ Cfr. *ibid.*, c. 1v: «Atque etiam dicendum est ob eam causam ab his [i Padri] oratorium florem in disserendo caelatum, propterea quod artis intimae sit artificium velare dicendo».

tiscolastica con la difesa dell'imitazione esclusiva di Cicerone, evidenziando ciò che le due posizioni avevano in comune: il rifiuto di una libertà anarchica in fatto di creazione linguistica, di una pluralità di norme in cui viene a mancare ogni termine di riferimento unitario, ogni convenienza stilistica in cui possa identificarsi una comunità cosmopolitica di letterati. L'imitazione del solo Cicerone assicura da questo punto di vista l'impiego di vocaboli il cui significato è universalmente riconosciuto: la chiarezza lessicale costituisce l'indispensabile premessa della chiarezza concettuale. Su questi motivi orchestrerà Melantone la sua confutazione di Giovanni Pico (nella polemica con il Barbaro) e di Gianfrancesco Pico (nella polemica con il Bembo). Fra i protagonisti di queste polemiche e la tardiva replica melantoniana, però, c'è la fortuna europea di Cortesi ciceroniano ed antiscolastico, inaugurata da una lettera altamente elogiativa di Konrad Peutinger e confermata dall'edizione basileese dell'*In quatuor libros Sententiarum* del 1513. Nella prefazione di questa edizione Beato Renano celebra Cortesi in termini decisamente valliani come assertore della lingua di Roma e invita le università dell'Impero, tedesche e quindi particolarmente legate alla tradizione romana, ad accoglierlo come «inquilinus perpetuus».⁴⁴ Un ponte è stato gettato, che né la demonizzazione nella Curia nella propaganda della Riforma, né la tanto più sottile polemica erasmiana contro i ciceroniani (volta espressamente anche a demolire l'autorità di Cortesi sulla questione dell'«imitatio») varranno ad abbattere. Alla fine degli Anni Trenta, mentre le tendenze eclettiche all'interno dell'umanesimo vengono sempre più aspramente combattute, il genere di Melantone, Giorgio Sabinus, può esaltare in versi l'amicizia letteraria con l'erede del ciceronianismo italiano, Pietro Bembo.⁴⁵

Il successo riportato Oltralpe dal manuale teologico del Cortesi dimostra la capacità dei ciceroniani raggruppati intorno alla Curia di farsi carico di problematiche centrali per l'intero movimento umanistico, conformandole beninteso ai loro propri ideali stilistici e lettera-

⁴⁴ Cfr. PAULI CORTESII, *In quatuor libros Sententiarum*, Basileae, apud Hieronimum Frobenium, 1513, *Beatus Rhenanus ad lectorem*: «Et ecce nuper... Chonradus Peutinger inclytae civitatis Augustae archigrammateus et Maximiliani Caesaris a consilio Pauli Cortesi theologumenon sententiarum opus ad me misit. In quo plane dubius sum quid primo admirer, stiline exquisitissimam elegantiam an potius divinum hominis doctissimi ingenium (...) Porro strenuam operam dedit, ut Theologiam a foeda barbarie adsereret, viamque ostenderet qua subsidua theologicorum librorum supellex omnis expoliri possit; ed esorta le università tedesche «Cortesium ut Romanum et latialem theologum ubique civitate donent».

⁴⁵ Cfr. *Odoeporicon itineris italici* in G. SABINUS BRANDEBURGENSIS, *Poemata*, [Leipzig], typis voegelinianis, 1660, pp. 60-61.

ri. Come Cortesi, Bembo combatterà la comune battaglia contro la cattiva norma del latino scolastico e canonistico (sostenuto dal prestigio europeo della Santa Sede) con gli strumenti del formulario politico-amministrativo e politico-celebrativo ciceroniano. Per Bembo come per Cortesi quel formulario è parte integrante della celebrazione di contenuti validi in eterno: la «scientia Dei» riconosciuta dalla Chiesa, ma anche la concreta attività del Papa al servizio della «res publica christiana». Per entrambi, infine, il frasario ciceroniano serve a sottolineare il valore della tradizione teologica e liturgica, con cui sembra rompere sul terreno lessicale. «More maiorum» è parola chiave nei brevi bembiani in riferimento alle azioni ritualizzate del Pontefice, alla sua esistenza sacra. Ma già prima di lui Cortesi aveva saputo trasferire lo schema «de hominibus doctis» ai teologi scolastici, caratterizzati con pregnanti ed ingegnose perifrasi, elegante concisione e vivace metaforismo.

Proprio l'idea «ciceroniana» di un ottimo stile valido per tutti gli argomenti, del resto, poteva facilitare questo incontro con tradizioni affermatesi al di fuori dell'umanesimo. Con la pretesa di assolutezza in campo religioso, con l'appiattimento della «theologia rhetorica» di ascendenza valliana sulla scolastica tradizionale ben s'accorda l'assolutismo stilistico (così come, al contrario, la nozione relativistica dell'«aptum» fonde intimamente l'aspetto religioso e quello letterario del pensiero erasmiano).

L'affermazione del gusto ciceroniano nell'umanesimo curiale del primo Cinquecento non si riduce però a un compromesso fra classicismo puristico e tradizione ecclesiastica. Un terzo fattore si inserisce nel processo e contribuisce a renderlo possibile: l'adattamento romano della tradizione filosofica fiorentina, privata dei suoi aspetti eterodossi. Il massimo artefice di questo adattamento è senz'altro Egidio da Viterbo, il cui commento alle Sentenze di Pier Lombardo «in mentem Platonis» è del 1504, di poco posteriore alla trattazione cortesiana. Anche Paolo Cortesi, comunque, ha saputo mediare al pubblico romano alcune posizioni di Giovanni Pico (cui era legato da un'amicizia personale), sia nell'*In quatuor libros Sententiarum*, sia soprattutto nel *De cardinalatu* dove viene ripresa la polemica antiastrologica. Questa intensa assimilazione contribuisce a spiegare la frequenza con cui il tema della dignità dell'uomo occorre nelle orazioni sacre degli umanisti romani. Per quanto riguarda Cortesi, colpisce la varietà eclettica delle influenze culturali, compensata senz'altro dalla costanza dell'impegno stilistico (primato «tecnico» dell'«ars») e del riferimento sociale (il pubblico di Curia e la gerarchia ecclesiastica).

La modernistica apertura del Cortesi all'ambiente della Roma giuliana, congiunta al rigore formale, culmina infatti nel *De Cardinalatu*, pubblicato postumo dall'amico Raffaele Maffei nel 1510. In questo trattato di comportamento ad uso dei cardinali Cortesi abbandona certo lo stile «ciceroniano» in favore di un preziosismo grecizzante. Tuttavia sul piano degli atteggiamenti teorici si nota una forte continuità con le opere precedenti. La difesa dell'eloquenza, imperniata sulla contrapposizione fra l'uomo dotato di linguaggio ed i bruti, viene così ripresa alla lettera dal proemio dell'*In quatuor libros Sententiarum*.⁴⁶

L'aspetto più significativo del *De Cardinalatu* è peraltro la fusione di enciclopedismo e celebrazione della realtà sociale contemporanea. Anche gli aspetti più sottili e raffinati dell'«ars rhetorica» sono ormai convogliati a questo fine. Il punto di vista del *De hominibus doctis* sull'importanza del «numerus» viene così ribadito al termine di uno dei capitoli più ricchi di esemplificazione moderna (il terzo del I libro, intitolato appunto *De rhetorica*).⁴⁷ La concentrazione esclusiva sull'eloquenza come tecnica lascia il posto in Cortesi a ben altra ambizione letteraria e non solo letteraria. Tuttavia sarà proprio il giovanile impegno del Cortesi sul problema dell'«imitatio» a trovare eco in Bembo.

Gianfrancesco Pico della Mirandola e l'imitazione dell'Idea

Due anni dopo la morte di Paolo Cortesi, nel 1512, un'importante polemica umanistica ripropone il tema dell'imitazione ciceroniana e, ben riconoscibili sullo sfondo, quelli del rapporto fra stile filosofico ed eloquenza e del valore complessivo da attribuire alla tradizione tardoquattrocentesca dei Pico, Poliziano e Barbaro. Scenario del dibattito è ancora una volta la Roma papale, centro di gravitazione per due autori staccatisi entrambi dai loro ambienti di origine: Gianfrancesco Pico della Mirandola e Pietro Bembo. Quest'ultimo ha preso le distanze dalla repubblica veneziana, come già una generazione prima Ermolao Barbaro (seppure in modo meno traumatico di quanto avesse fatto il patriarca di Aquileia), aspirando a una carriera di corte e di

⁴⁶ Cfr. *In quatuor libros sententiarum...*, c. 1v: «Siquidem ceterorum animantium natura inscitia loquendi usque eo pervenit, ut vicissim inter se hilaritatem et tristitiam significant voce naturae (...) at homo qui rationis est compos sermone bonorum et malorum genera declarat» con *De Cardinalatu*, In Castro Cortesio, Symeon Nicolai Nardi, 1510, c. LXXXIIIr.

⁴⁷ Cfr. *De Cardinalatu...*, c. XXIIIv.

Curia. Le speranze politiche di Gianfrancesco Pico, impegnato in una lotta incessante per mantenere o recuperare il controllo del minuscolo principato emiliano della Mirandola, riposano dal canto loro interamente sul «vir animo vasto atque terribili», Giulio II.⁴⁸ L'erede intellettuale del grande perseguitato Giovanni Pico è una personalità influente in Curia, pienamente allineato anche sul terreno ecclesiologico con posizioni papaliste ed anticonciliariste.

La posizione letteraria del Bembo all'altezza del 1512 è stata ripetutamente messa a fuoco da notevoli studi critici; lo stesso non si può dire, peraltro, per il filosofo e teologo Gianfrancesco Pico. Eppure la polemica sull'«imitatio» non rappresenta un «unicum» nella produzione del principe, un intervento occasionale ed estemporaneo in un campo per cui non poteva nutrire che un interesse marginale. Le due lettere di Gianfrancesco al Bembo sull'«imitatio» sono strettamente legate ad altre prese di posizione sui problemi dell'eloquenza contenute negli scritti di filosofia e di teologia.

Il punto di partenza di Gianfrancesco è costituito anche qui dal modello offerto dal grande zio Giovanni Pico con la lettera al Barbaro sullo stile filosofico, ma anche e soprattutto con la propria stessa prassi stilistica. La difesa degli scolastici svolta nella celebre epistola significa anche difesa dei «moderni» in confronto agli antichi; Pico rivendica la validità di un metodo di pensiero e di espressione (la «subtilitas»), fondandosi non sulla corrispondenza ad un modello storico classico, bensì su una nozione atemporale di «veritas». I moderni sono anche depositari come cristiani della conoscenza vera di Dio e della provvidenza, mancata agli antichi. «Ingenium» e «religio» li devono dunque difendere da un'ingiusta critica da parte dei cultori esclusivi della norma classica. Gianfrancesco riprende ed allarga questa argomentazione «modernistica» nel suo *De studio divinae et humanae philosophiae* (1496), senza arrestarsi alla difesa contenutistica dell'«ingenium», bensì battendo sul tasto dell'emulazione dell'eloquenza classica da parte degli autori cristiani.⁴⁹

In effetti, pur sottolineando i pericoli religiosi e morali che si annidano nelle seduzioni letterarie dei pagani (e in particolare l'«oscenità» dei poeti), Gianfrancesco Pico tiene fermo al valore intrinseco di uno stile coltivato. Proprio nella sezione dell'*Examen vanitatis doctri-*

⁴⁸ Cfr. I. F. Pici, *Opera Omnia*, Hildesheim, Olms, 1969 (Nachdruck der Ausgabe Basel, 1557), p. 919.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 19-24, in particolare p. 21: «Neque enim illis [agli antichi] etiam eloquentia cedimus». Sulla filosofia di G. F. Pico cfr. CH. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and his critique of Aristotle*, The Hague, Nijhoff, 1967.

nae gentium dedicata alla critica delle varie definizioni di «ars» o «scientia» retorica egli precisa che l'«eloquentia», intesa come forma elegante, non è compresa in tale critica.⁵⁰

Nel *De studio*, del resto, Gianfrancesco non si limita a rilevare i meriti letterari di Lattanzio o Girolamo rispetto a Cicerone; bensì esalta il contributo dei contemporanei Barbaro e Poliziano, emulatori di Plinio ed Apuleio, ed anzitutto Giovanni Pico, modello non solo di cultura filosofica ed astronomica, ma anche di oratoria dimostrativa e giudiziaria nelle sue *Disputationes in astrologiam divinatricem*.

Nel contesto del 1496 la scelta fra imitazione ciceroniana ed eclettica non emerge ancora come punto controverso. Pontano viene celebrato proprio come imitatore di Cicerone, anche se sullo sfondo di un relativismo del gusto che giustifica le più varie preferenze stilistiche.⁵¹ Già emerge, comunque, un elemento fondamentale del contrasto che opporrà nel 1512 il Pico al Bembo. Per il primo l'«aemulatio antiquitatis» è un'incontestabile conquista della generazione del Pico, del Poliziano e del Barbaro. I moderni, che si trovano comunque in condizione di superiorità epocale (come cristiani e in quanto nani sulle spalle di giganti) devono soprattutto preoccuparsi di non perdere la propria identità, asservendosi ai modelli antichi con l'imitazione esclusiva e integrale di un «optimus auctor». Proprio il concetto eclettico e personalistico di «imitatio», difeso espressamente da Poliziano, ha consentito alla generazione tardoquattrocentesca di emulare l'antichità. Gianfrancesco Pico istituisce così un legame fra imitazione eclettica e apologia di un gruppo di autori messi in discussione dai ciceroniani che si ritroverà anche nel dialogo erasmiano.

Dal punto di vista bembiano, al contrario, il raggiungimento di un'eccellenza stilistica pari a quella degli antichi è un traguardo ancora molto lontano, che richiede anzitutto l'accettazione di una severa disciplina imitativa. La diversità del giudizio sugli autori tardoquattrocenteschi dipende dall'applicazione di criteri del tutto inconciliabili. Per Gianfrancesco Pico selezione lessicale e impiego legittimo di metafore e tropi dipendono esclusivamente dall'«inventio», dalle esigenze specifiche della materia trattata. In concreto questo principio equivale per il filosofo e teologo Pico all'adozione di un linguaggio intermedio fra stile «parigino» ed eleganza classicistica.

Il principe teorizza a più riprese questa volontà di compromesso

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 945.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 21: «quantum ad eloquendi facultatem pertinet proxime accessisse veteribus mihi videtur Ioannes Pontanus, si tamen Ciceronis mensura metiri velimus eloquentiam».

sul terreno stilistico, con cui aspira ad ottenere l'interesse tanto del pubblico umanistico quanto degli ambienti scolastici. Nel proemio al *De vera praeotione* egli si difende dalle critiche degli opposti integralismi. All'umanesimo formalista rimprovera di mancare di quella comprensione per il «genus humile» e la funzione del «docere» di cui aveva dato prova la retorica classica e di preferire i «lenocinia» agli «ornamenta». ⁵² Ancora più accentuate sono le concessioni al linguaggio «barbaro» di teologi e canonisti nella prefazione a Giulio II di un'opera scritta «more geometrico», i *Theoremata de fide et ordine credendi*. ⁵³

Di fronte a un pubblico composito come quello romano e curiale, in cui si mescolano intellettuali di formazione ecclesiastica tradizionale ed umanisti sempre più decisamente orientati verso il culto esclusivo dell'eloquenza ciceroniana, Gianfrancesco Pico sceglie quindi una forma stilistica di compromesso. Questa soluzione risulta in definitiva antitetica all'ideale puristico professato e praticato dal Cortesi e dal Bembo. L'eclettismo linguistico e stilistico appare così dettato non solo da una necessità teorica, ma anche da una concreta necessità storica, di cui deve tener conto chi (come il Pico stesso) voglia trattare argomenti di tradizione scolastica.

Rivendicazione modernistica dell'«ingenium» e della «subtilitas», diffidenza «piagnona» verso l'idolatria dell'antico, esaltazione dell'umanesimo eclettico tardoquattrocentesco, compromesso con la «barbarie» confluiscono dunque nella polemica di Gianfrancesco sull'«imitatio». Essa si arricchisce naturalmente di argomenti di ordine letterario e retorico in favore dell'imitazione parziale di tutti i buoni autori. Buona parte delle due epistole pichiane consistono pertanto in un fitto tessuto di considerazioni stilistiche ed osservazioni empiriche, che rivelano notevole affinità con il *Ciceronianus*.

Le strutture portanti dell'argomentazione retorica sono senz'altro l'insistenza sul rapporto organico fra «inventio» ed «elocutio» e l'affermazione della possibilità di imitare separatamente, grazie a un oculato «consilium», i pregi di ciascun autore espungendo i difetti che li accompagnano. Il primo punto è essenziale per dimostrare la

⁵² Cfr. *ibid.*, pp. 370-371, in particolare: «Qui vero callent oratoriam (...) quique adhibuisse me phaleras verborum cuperent (...) illud sciant, non displicuisse Rhetoribus antiquis oratori obvenire, ut in iudicio non contendat, non consulat, non in laudando aut vituperando versetur (...) Et sententiae rerum, non calamistri, non fuci orationis adsciscendi, qui etiam a summis tum Rhetoribus damnati, tum oratoribus abiecti fuerunt, quibus non lenocinia, sed ornamenta, hoc est, verba rebus cohaerentia quaerebantur».

⁵³ Cfr. *ibid.*, pp. 214-215.

contraddittorietà interna del concetto di «imitatio». Pico osserva che la somiglianza dell'imitato all'imitatore, richiesta dal Bembo, o si estende anche all'«inventio» (e allora sconfina nel plagio) oppure resta di necessità incompleta e insoddisfacente. La fraseologia ciceroniana, ripetuta in modo meccanico, rimane priva di quell'unità organica che soltanto la capacità sintetica dell'«animus» individuale può conferirle. ⁵⁴

Qui Gianfrancesco Pico abbandona effettivamente il terreno dell'imitazione come somiglianza. Anche se formalmente egli continua a parlare di «imitatio», naturalmente parziale ed eclettica nel senso di Quintiliano, l'accento si sposta dall'uso dei modelli letterari empirici come strumenti della formazione stilistica alla funzione soggettiva dell'«animus». I prestiti eclettici da diversi autori sono compatibili con l'unità e omogeneità dello stile soltanto se l'«animus» si mostra capace di trasformare i vari apporti in una sintesi qualitativamente diversa da ciascuno. L'uniformità dello stile, che per Bembo è un apriori (l'imitazione integrale di un unico autore) appare a Pico, come poi ad Erasmo, un prodotto finale, in cui concorrono propensione naturale e «consilium». ⁵⁵ La prima porta ad imitare determinati autori verso cui si è attratti in modo spontaneo e non razionalizzabile; il secondo reintroduce il momento selettivo e normativo, escludendo l'arbitrio e il capriccio. L'accenno di Gianfrancesco Pico al «consilium» assume anche un ben preciso significato storico: il principe non desidera vedere la propria posizione confusa con quella degli «apuleiani», il cui gusto lezioso fornisce ampio materiale all'atto d'accusa del Bembo contro l'eclettismo. ⁵⁶

L'ideale di imitazione eclettica nel rispetto del gusto soggettivo si presenta inoltre come la formula autentica della letteratura antica. Gianfrancesco Pico ripete le tradizionali condanne antiche dell'«imitatio», da Platone a Orazio e Quintiliano, e contrappone loro il valo-

⁵⁴ Cfr. *Le epistole De imitatione...*, pp. 33-34: «Ubi enim inventio, quae quasi materia orationis est, eadem non habetur; nec forma, nec quae illa nexu inseparabili sequitur dispositio eadem prorsus habebitur; si autem similis, quoquo modo: si dissimilis, nullo pacto conveniet».

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 37: «et habenda est in consilio ratio, mixtioque paranda talis, ut una ex omnibus quae nulla sit illarum: sed perfectissimam tamen illa quidem, quoad fieri possit, et conflatur et coalescat oratio»; p. 69: «poterit, inquam, id praestare is, qui ita erit animo affectus, ut quod est uniuscuiusque optimum, et experiatur et agnoscat in sese: ut id tandem sequatur, et ab eo, quod illi est adversum, penitus abhorreat (...) exque his ipsis tua propria phrasis, quae nulla sit eorum: praeclara illa tamen et digna laude coalescat».

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 36: «Alii (...) cum resciverint Catonem et Ennium ditasse patriam, in eorum etiam suppellectilem, praedabundi et populabundi penitus irruunt; nec desunt qui asinum cum existiment bellum animal et aureum, de illius pilis sibi lacernam conficiant».

re positivo dell'«aemulatio».⁵⁷ Questo concetto permette al Pico di spiegare l'apparente rapporto di «filiazione» fra singoli autori (Omero e Virgilio, Demostene e Cicerone) respingendo il mito dell'uniformità ad ogni costo e sottolineando invece la parità nella diversità, la «varietas» come condizione della «pulchritudo» nell'ordine naturale e, per analogia, anche nella tradizione letteraria. Rifacendosi a Ermogene e Dionisio di Alicarnasso, Pico mette in chiaro la distinzione dei generi stilistici («formae dicendi» o «eide»), per ciascuno dei quali occorre ammettere un diverso modello.⁵⁸ Il riferimento relativamente peregrino ad autori tenuti assai presenti anche dai ciceroniani documenta l'impegno con cui il principe si sforza di argomentare questa parte più minuta e «tecnica» del suo discorso.

Alla varietà dei «boni auctores» corrisponde poi il variare dello stile di Cicerone secondo le età e i contesti. Anche questo riferimento storicizzante contribuisce a confutare il mito di un «optimus auctor» somma di tutti i pregi ed esente da ogni difetto. Pico richiama così sulla scorta di Quintiliano (come poi farà anche Erasmo) le critiche ricevute dallo stesso Cicerone. Egli constata inoltre che, anche se l'Arpinate avesse riunito effettivamente in sé i pregi di tutti gli altri «boni auctores», sarebbe sempre preferibile attingere tali pregi alla fonte anziché nelle sue opere.⁵⁹

Tutta questa ricca, e a volte sovrabbondante, difesa dell'eclettismo si limita ad articolare ulteriormente motivi di impronta quintiliana, corroborandoli con un'accentuazione soggettivistica in cui si riconosce l'influenza di Poliziano. Gli aspetti più caratteristici dell'intervento del Pico sono però altri: da una parte, l'affermazione del valore autonomo dell'esperienza letteraria «moderna» in antitesi all'ammirazione acritica dell'antico; dall'altra, il massiccio ricorso all'estetica plotiniana, che si sforza di assicurare all'eclettismo pratico una rigorosa «fondazione» filosofica.

Fin dalle primissime righe della prima epistola Gianfrancesco proclama il proposito di un'«acris cogitatio», che consenta di superare il punto morto nella discussione teorica. Questa volontà di ricerca filosofica personale è in stretto rapporto con la sdegnata polemica contro

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 25-27.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 37: «ut varii sunt auctores, et in suo quique genere probati: varia quoque humani animi propensio, atque adeo diversae in eadem etiam facultate ideae speciesve dicendi (...) quibus de rebus apud probatos auctores cum alios tum maxime Dionysium et Hermogenem praecepta dantur».

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 28 per le critiche di Bruto ed altri a Cicerone; p. 34 per la varietà dello stile ciceroniano; p. 35 per l'accenno alle «fontes» delle «virtutes» stilistiche.

il gusto contemporaneo che riduce l'assimilazione degli «auctores» antichi a mimesi superficiale. Questo gusto è il primo responsabile dell'impossibilità pratica dell'imitazione. Da un lato, quanto più si affina la conoscenza della lingua classica, tanto più rigorosi diventano i requisiti formali imposti alle opere di imitazione, che pretendono di apparire simili all'antico. Ma quanto più minuto e analitico si configura questo sforzo riproduttivo, tanto più chiaro si rivela l'inevitabile scarto e tanto più si rafforza il pregiudizio, secondo cui l'opera recente è comunque inferiore alla «vana illa mille annorum imago».⁶⁰

L'imitazione è dunque autodistruttiva. Essa venera astrattamente le particolarità esteriori dell'«auctor» antico ed esclude ogni giudizio di merito. Ma siccome resta comunque «nuova» e «recente», non può aspirare ad alcun riconoscimento critico da parte dello stesso gusto anticheggiante che la alimenta.

L'imitazione letteraria, del resto, non è che un aspetto di una mentalità dominante, che si rifugia nell'umiliante rappresentazione della «decrepitezza del mondo» («senectus mundi»). Riaffiora così in Gianfrancesco Pico una contrapposizione modernistica, elaborata già dalla cultura fiorentina quattrocentesca (Alberti, Palmieri) fra l'autonomia, l'intraprendenza culturale, la varietà e l'«aemulatio» degli autori classici ed il passivo ideale di «imitatio» dei contemporanei.⁶¹ Le conseguenze per la nozione tradizionale di «imitatio» come componente essenziale della formazione letteraria sono devastanti. L'invettiva moralistica del Pico contro gli imitatori è così violenta, da giustificare la perplessità del Bembo: come si accorda questa violenza con la conservazione dell'idea quintiliana di «imitatio» eclettica?

La risposta è fornita dalla riformulazione platonica del concetto di «imitatio», che contrappone ai modelli empirici il modello ideale dell'eloquenza. Pico si confronta espressamente con le tesi naturalistiche, che vedono nella capacità imitativa dell'uomo il principio della scoperta delle «artes», e con la *Poetica* aristotelica, che poteva confermare una concezione dell'«imitatio» come «prius» assoluto anche sul terreno letterario. Tanto più decisa risulta la rottura con la interpretazione empirica dell'«ars imitatio naturae», come era stata soste-

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 32.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 31: «Neque enim quasi vetula mulier, suis est viribus parens effoeta natura, ut nostro scilicet hoc saeculo quasi nimio partu lassata defecerit». Cfr. anche A. BUCK, *Aus der Vorgeschichte der Querelle des anciens et des modernes in Mittelalter und Renaissance*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XX, 1958, pp. 527-541; G. MAZZACURATI, *Il Rinascimento dei moderni*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 91-97.

nuta da Paolo Cortesi nella sua difesa dell'imitazione del solo Cicerone.⁶²

Pico prende le mosse dalla perfezione metafisica dell'universo, che legittima a priori le propensioni e repulsioni naturali di ogni essere. La tendenza naturale, che regola l'azione, non è un istinto, bensì un giudizio conforme al concetto innato dell'oggetto, che ogni intelletto possiede. Perciò seguendo la propria inclinazione soggettiva in campo letterario non si fa che applicare una misura ideale del bello, che nessun modello retorico empirico può sostituire.⁶³

Il motivo dell'Idea dell'eloquenza immanente all'anima come norma del giudizio estetico deriva dal terzo capitolo del trattato plotiniano *Perì Kaloū*. Anche il concetto dell'«animus» che, assumendo come termine di riferimento il bello ideale che porta in sé, unifica i diversi materiali stilistici raccolti dall'imitazione eclettica è, sia pure mediamente, plotiniano. Gianfrancesco Pico trasferisce infatti all'Idea dell'eloquenza le considerazioni del *Perì Kaloū* sulla funzione unificante dell'«eidos» («species» o «Idea») come causa della bellezza nel molteplice sensibile. Questa tematica aveva trovato risonanza nel commento ficiniano a Plotino: «La bellezza ... piace e viene approvata, perché corrisponde e si accorda pienamente con l'idea della bellezza a noi congenita».⁶⁴

Nel trasferire questa tematica speculativa al problema dell'eloquenza Gianfrancesco Pico si appoggia al precedente dell'*Orator* ciceroniano. Il modello dell'oratore perfetto, tratteggiato da Cicerone nel *De oratore*, per esplicita ammissione dell'Arpinate non corrisponde ad alcun oratore realmente esistito. La sua pura idealità, superiore ad ogni perfezione empiricamente realizzata, è confermata dalle considerazioni platonizzanti dell'*Orator*, dove Cicerone pone l'archetipo della bellezza pura nella mente dell'artista (Fidia). Gianfrancesco Pico ritiene di poter dimostrare filosoficamente il carattere innato di questo archetipo (implicito in Plotino, ma sottolineato espressamente dal

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 27.

⁶³ Cfr. *ibid.*: «[Natura] Ideam igitur ut aliarum virtutum, ita et recte loquendi subministrat, eiusque pulchritudinis effingit animo simulachrum: ad quod respicientes identidem et aliena iudicemus et nostra»; p. 37 «Ad unam haec omnia [le diverse propensioni naturali e forme stilistiche] quam in mente gerimus Ideam referenda sunt».

⁶⁴ Cfr. PLOTINI, *Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, iterum ediderunt Frid. Creuzer et G. H. Moser, Parisiis, Firmin Didot, 1855, p. 31: «Animus per innatam sibi formulam pulchritudinis agnoscit pulchritudinem in corporibus»; M. FICINI, *Opera*, Basileae, Petri, 1576 (rist. an. Torino, Bottega d'Erasmus, 1959), p. 1574: «Pulchritudo vero ubicumque nobis occurrat, accedit ut congruens, et idcirco placet atque probatur, quoniam ideae pulchritudinis nobis ingentiae respondet et undique convenit».

commento ficiniano). Egli richiama il fondamentale principio gnoseologico del *Menone*: ogni conoscenza presuppone una reminiscenza, un riconoscimento. Impossibile conoscere un altro autore (ed appropriarsi del suo stile), se non si porta già in sé un'idea della sua eloquenza: soltanto il modello ideale del bello, infatti, (non gli scritti nella loro consistenza empirica), può mediare l'«animus» dell'«auctor» ad altri animi. L'anima riconosce ciò che le è imparentato.⁶⁵

La polemica fra Pico e Bembo assume così il carattere di un dibattito platonico-aristotelico: Bembo insiste sulla formazione empirica dello stile attraverso la lettura, Pico sull'apriori ideale. In realtà la posizione picchiana contiene una difficoltà, da cui Bembo saprà trarre vantaggio: l'unità estetica del Bello ideale implica una norma di uniformità, che però non può venir realizzata, se lo scrittore si limita ad assecondare le tendenze naturali. Bembo non nega il primato dell'Idea, ma insiste sul fatto che essa può venir conosciuta solo attraverso la mediazione del «judicium» letterario empirico e dell'«ars rhetorica». Gianfrancesco Pico intende ben diversamente la funzione dell'Idea: decisivo è per lui il riconoscimento dell'esistenza di *un solo* modello assoluto, che per la sua idealità non può essere eguagliato da alcuna realtà empirica e che è di necessità immanente in tale realtà (la varietà degli stili individuali) senza annullarne la differenziazione.

L'alternativa fondamentale, nelle epistole del Pico, non è fra unità e molteplicità, bensì fra imitazione di modelli empirici (che comporta una perdita di identità dello scrittore) e imitazione dell'Idea. L'Idea, d'altra parte, secondo la tradizione plotiniano-agostiniana, è tanto più immanente a ciascuno di noi quanto più ciascuno di noi è vicino a sé stesso. Ad ogni modo nella seconda epistola Pico si sforza di precisare la differenza fra l'Idea dell'eloquenza come principio trascendente e l'unità di misura ideale, immanente all'intelletto, con cui si giudica il bello. Per quest'ultima egli impiega il termine «ratio», che ritornerà, come distinto dall'idea e rispecchiamento di essa, nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium*. Pico tratta anche abbastanza diffusamente la progressiva concretizzazione dell'Idea, la sua «discesa»

⁶⁵ Cfr. *Le epistole De imitatione...*, pp. 66-67, in particolare: «Tua illa Bembe commode apteque Romaneque dicendi virtus, nisi a te ipso penderet, frustra Ciceronem legendo trivises (...) illa ipsa in universum, qua de tantopere loquitur Cicero, species Ideave dicendi insidet animo: quae nisi insedisset, quo pacto fuisset tanto studio a multis atque ab ipso etiam autore quaesita; quod enim omnino ignoratur, quaeri omnino non potest»; PLOTINI, *Enneades...*, p. 31: «Exsistens nimirum anima id quod naturaliter est, ac prope et secundum essentiam in rerum ordine praestantissimam, quandocumque aspexerit cognatum quiddam cognative vestigium, congratulatur et stupet, refertque in se ipsam suique recordatur atque suorum». Per il riferimento all'*Orator* ciceroniano cfr. *Le epistole De imitatione...*, p. 65.

dall'universalità e purezza originaria: tematica questa piuttosto comune, ma che comunque era stata illustrata dettagliatamente dal Ficino in apertura al commento al *Peri Kaloï*.⁶⁶

Non su questi motivi metafisici si conclude la seconda epistola pichiana, bensì sulla celebrazione dei tre massimi scrittori non «ciceroniani» del secondo Quattrocento: Ermolao Barbaro, che ha riconosciuto l'impossibilità di trasferire a voluminose opere enciclopediche l'abbondanza e ridondanza dello stile ciceroniano; Giovanni Pico; e Poliziano, con il suo stile sminuzzato, concettoso e prezioso. La polemica col Bembo svela così una delle alternative storiche fondamentali che si propongono all'ambiente umanistico del primo Cinquecento: continuare nella tradizione della filologia quattrocentesca, accettando l'eclettismo linguistico-stilistico in cambio dell'incremento delle cognizioni reali; o mettere in primo piano l'elaborazione di un «ottimo stile» ciceroniano in vista dell'apertura di nuove prospettive sociali (soprattutto nel rapporto con la Chiesa). Bembo ha contribuito fortemente al prevalere della seconda scelta all'interno dell'umanesimo romano; ed Erasmo non mancherà di rimproverarglielo, sia pure senza chiamarlo in causa direttamente. Erasmo, che fondendo la questione dell'«imitatio» con la polemica religiosa conferirà vasta risonanza ad un accenno conclusivo di Gianfrancesco Pico: l'antitesi fra «imitatio Ciceronis» e «imitatio Christi», fra la libertà filosofica del cristiano e l'ingiustificata idolatria di «auctoritates» pagane.⁶⁷

Le due epistole di Gianfrancesco Pico, insieme alla replica del Bembo, vennero pubblicate per la prima volta nel 1518, nell'edizione basileese delle *Opera* del Pico. Una delle prime reazioni attestate è quella del giurista di cultura umanistica Ulrico Zasius, professore a Friburgo in Brisgovia e a partire dal 1514 in amichevoli relazioni con Erasmo. In una lettera scherzosa del maggio 1519 al collega lorenese Chansonnette (Cantiuncula) egli dichiara, che, pur essendo incapace di uno stile elegante, continuerà a scrivere all'amico «imitando l'Idea, su cui combattono Pico e Bembo, dato che essa è sempre a portata di mano di chi si accinge a scrivere». ⁶⁸ Il testo, dunque, doveva aver

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 66-67: «Illud tamen non ignorandum, subluere ipsa in mente perfectus quoddam simulachrum: quo congenita ipsa et ex corporeis sensibus dissultans dicendi propensio et augeri possit et perfici... qua ex re percipere facile poteris, cur non unum aliquem censuerim scriptorem omnium maximum atque summum, sed omnes bonos imitari oportere: deest enim ille maximo, si perrecto illo quem gerimus animo ipsum committas».

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 74-75; e, per il motivo cristiano, p. 37: «tantum abest ut quisquam unus usquequaque sit imitandus, quasi ille Deo praestiterit opt. max. (...)».

⁶⁸ Cfr. ULDARICHII ZASII, *Operum omnium Tomus Quintus*, Francofurti ad Moeni, hereditibus S. Feiherabendii, 1590, p. 171: «Ideam de qua Picus et Bembus digladiantur, eam mihi effingens, quae scripturienti semper parata sit».

avuto una certa diffusione nell'ambiente «erasmiano» dell'Alto Reno, dove l'umanista di Rotterdam verrà ad abitare a partire dal 1521.

Si pone quindi il problema se Erasmo possa esser venuto a conoscenza del testo pichiano nei dieci anni intercorsi fra l'edizione basileese e il *Dialogus Ciceronianus*.⁶⁹ Contro questa ipotesi, di per sé non inverosimile, sta però l'esplicita testimonianza della lettera di Erasmo a Johann van Vlatten del 24 gennaio 1529. Notevole resta comunque il fatto che, mentre la lettura dell'epistola bembiana, fra la prima edizione del *Ciceronianus* e l'epistola al Vlatten (che la menziona per la prima volta) lascia traccia in significative aggiunte della seconda edizione (marzo 1529) e il giudizio su Bembo continua ad evolversi nella terza edizione (ottobre 1529), la conoscenza dell'epistola di Gianfrancesco Pico sembra non aver esercitato alcun influsso su Erasmo. Il tessuto argomentativo degli interventi di Pico e di Erasmo è però molto simile, anche se per lo più si tratta di motivi generici in difesa dell'eclettismo. Erasmo ha forse evitato di proposito di rifarsi al Pico per non accentuare il contrasto con la posizione bembiana, che egli si sforzava di far apparire compatibile con la propria? Allo stato della documentazione il problema resta aperto.

Pietro Bembo: decoro «ciceroniano» nella Roma leonina

La polemica con Gianfrancesco Pico segna una svolta nella carriera letteraria latina del Bembo. Nel 1512 l'umanista veneziano ha alle sue spalle, oltre al giovanile *De Aetna*, due dialoghi ancora inediti, la cui elaborazione letteraria continuerà fino al 1530. Il *De Vergilii Culice ac Terentiis fabulis*, ai margini della vera e propria produzione «ciceroniana» del Bembo, si sforza però di conferire una dimensione propriamente romana all'eredità filologica del Poliziano e del Barbaro. Una serie di proposte interpretative ed ecdotiche assai fini vengono infatti espone nella forma di un dialogo dall'espressa destinazione pedagogica. La dotta conversazione che si tiene a Roma presso S. Maria sopra Minerva si ripropone non solo di chiarire importanti questioni filologiche, ma anche di contribuire alla formazione di un allievo del Leto, cui vengono riconosciute grandi doti: Fedra Inghirami.

Il riconoscimento tributato dal Barbaro all'Accademia romana di

⁶⁹ Sul problema cfr. M. POMILIO, *Una fonte italiana del Ciceronianus di Erasmo*, «Giornale Italiano di Filologia», VIII, 1955, pp. 193-207.

Pomponio Leto si estende così anche alla generazione primocinquecentesca. Quest'ultima, dal canto suo, può così annoverare fra i propri numi tutelari anche la grande figura del patriarca di Aquileia. Questo elemento pedagogico introduce logicamente nel dialogo bembiano il tema dell'imitazione. Per il momento si tratta di un invito ad imitare Terenzio, «puri sermonis amator», che comunque si inserisce pienamente nella tradizione stilistica unitaria culminante in Cicerone.

Già nel *De Vergilii Culice*, come poi nell'epistola al Pico, Bembo considera l'imitazione sotto un'angolatura rigorosamente formale e richiama l'esempio del pittore Apelle, che nella polemica avrà la funzione di illustrare la concezione dell'«imitatio» del solo «optimus». ⁷⁰ Questi riferimenti si armonizzano del resto con gli esiti della critica testuale, che ha continuamente sotto gli occhi un ideale di stile scorrevole, simmetrico ed estremamente sorvegliato. Alla grande filologia, per il Bembo, spetta il compito di guidare l'«imitatio» e l'«aemulatio» dei modelli precisando le nozioni di «puritas» e di «elegantia».

Bembo congiunge così saldamente due generazioni e due diversi orizzonti, quello filologico-esegetico (con rilevanti aperture filosofiche e giuridiche) del Barbaro e quello poetico-oratorio di Fedra Inghirami. Roma viene qui presentata come sede privilegiata dell'attività filologica e la tradizione romana rappresentata dal Leto si armonizza con l'erudizione ellenizzante di tradizione fiorentina e veneziana. D'altro canto, proprio perché il Leto bembiano si mostra sensibile ai nuovi metodi, notevole risalto acquista l'identità «latina» che il Bembo sa conservargli (ad esempio con la rivendicazione di un primato assoluto di Virgilio rispetto a Omero). Il culto del Mantovano e la sua anteposizione a Omero tende infatti a caratterizzare un filone umanistico che presenta importanti punti di contatto col «ciceronianismo». ⁷¹

L'ambientazione stessa del dialogo (la Roma delle rovine antiche, secondo un'*imagerie* cara al Quattrocento) contribuisce ad evocare la possibile resurrezione dell'antico attraverso l'«imitatio». Ancora negli Anni Venti del secolo (proemio al terzo libro delle *Prose della volgare lingua*) la Roma monumentale, in cui gli artisti moderni cerca-

⁷⁰ Cfr. P. BEMBI, *Insignia quotquot extant opuscula*, Basileae, s.d., s.c., pp. 127-128; *Le epistole De imitatione...*, p. 41.

⁷¹ Cfr. *Insignia... opuscula...*, pp. 80-81: «Nam in litteris quidem, ut scis, alteri eorum Romani homines, alteri nostri primas partes deferebant. Et Pomponio quidem vel aetas ipsa, erat enim jam senior, vel quod ei Romae floruisse contigerat (habet enim ille quidem magnam apud omnes semperque habebit maiestatem ac venerationem locum), multum auctoritatis afferebat»; *ibid.*, p. 80.

no ispirazione, resterà per Bembo il segno tangibile della necessità dell'imitazione. ⁷²

Ambientazione e mediazione strutturale di Fedra Inghirami svolgono dunque una funzione convergente: riportare all'unità ideologico-stilistica del mito romano la varietà e complessità degli interessi filologici. Tale varietà, agli occhi del Bembo, è certo indispensabile, ma anche potenzialmente dispersiva rispetto alle esigenze dell'ottimo stile. Proprio il linguaggio di Ermolao Barbaro, non esente da «macchie» apuleiane, conferma il pericolo rappresentato dal preponderante interesse filologico per una concezione puristica dell'eloquenza. Bembo integra così con una serie di richiami pedagogici calati in un maestoso scenario romano l'attenzione al «sermo familiaris» (sulla linea che va da Terenzio alle epistole ciceroniane ad Attico, respinta in secondo piano nel «ciceronianismo» dall'ideale di ampiezza oratoria) e la convinta adesione al metodo del Poliziano e del Barbaro, una filologia che è essa stessa filosofia.

L'altro dialogo bembiano anteriore al 1512, il *De Guido Ubaldo Feretrio deque Elisabetha Gonzagia Urbini ducibus* (composto subito dopo la morte del duca d'Urbino Guidubaldo nell'aprile 1508 e volgarizzato dallo stesso Bembo negli anni 1511-12) introduce anch'esso il mito di Roma come cornice della trattazione di una tematica d'attualità. Con un abile incastro strutturale il Bembo inserisce il racconto della morte di Guidubaldo e l'elogio funebre del duca in una conversazione fra umanisti di Curia (il Bembo stesso, il Sadoletto, Sigismondo dei Conti e Filippo Beroaldo il Giovane) e conferisce a Giulio II un ruolo centrale nella narrazione. La struttura del dialogo riconduce così dalla piccola corte di Urbino alla Corte di Roma, autentico centro di gravitazione politico e culturale della società cortigiana urbinata. Anche sul piano formale, del resto, Bembo sperimenta uno stile che nei decenni seguenti andrà configurandosi come il linguaggio «romano» per eccellenza: l'imitazione ed emulazione di Cicerone. Il vocabolario delle funzioni religiose (ad esempio l'Estrema Unzione) viene già nel *De Guidubaldo* coerentemente tradotto in perifrasi classicistiche. L'«imitatio» dello stile architettonico ciceroniano si manifesta del resto in una tendenza all'ulteriore ampliamento dei membri del periodo, spesso ridondante e faticosa. Il bisogno bembiano di «emulare» il modello trova espressione fra l'altro in un pre-

⁷² Cfr. *ibid.*, pp. 73-75; P. BEMBO, *Opere in volgare*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 350-351.

ziosismo lessicale e metaforico, che ricorda lontanamente lo stile italiano degli *Asolani*.⁷³

La produzione bembiana che precede l'intervento sull'imitazione documenta insomma, accanto a una vasta gamma di interessi che ricollegano il Bembo sia alla tradizione filologica quattrocentesca che alla cultura delle corti, due tendenze che rimarranno costanti nella sua opera: la preoccupazione della purezza stilistica «ciceroniana» e la celebrazione della Roma moderna come capitale del mondo umanistico. Queste tendenze, però, trovano un'espressione definitiva e autorevole soltanto nell'attività del Bembo come epistolografo «ciceroniano» in nome di Leone X. La lettera al Pico sull'imitazione del 1° gennaio 1513, che precede immediatamente la nomina a segretario ai brevi, appare così un momento cruciale della carriera bembiana.

Lo scritto del Bembo mette in luce un aspetto della polemica apparentemente paradossale, ma di grande importanza storica: è il filone eclettico a trovarsi in più intimo rapporto con la tradizione della critica letteraria classica, mentre il ciceronianismo privilegia una diversa strumentazione teorica. In Poliziano (ed in parte anche in Gianfrancesco Pico) la rivendicazione dell'originalità si alimenta del contatto diretto con gli autori antichi e con l'autorità di una critica (Orazio, Seneca, Quintiliano) in genere assai sensibile agli aspetti negativi dell'imitazione. Proprio perché l'antichità offre un volto storicamente differenziato, giudizi e prassi stilistiche contrastanti, il «criticus» moderno può evitare di istituire gerarchie definitive.

Tutt'altro rapporto con le fonti vige all'interno del filone ciceroniano. Questo si caratterizza anzitutto per un alto grado di apriorismo: le ragioni teoriche dell'imitazione vengono cercate nella struttura stessa della realtà naturale (Cortesi) e nell'analisi rigorosa del concetto stesso di «imitatio». Questa seconda linea argomentativa è prescelta dal Bembo per confutare l'eclettismo come contraddizione in termini. Del fascio di problemi sollevati da Pico viene così discusso soltanto un punto (la «recta ratio imitandi») che per il principe filosofo restava marginale e per Bembo (come già per Cortesi) acquista invece importanza decisiva.

L'epistola bembiana (composta in un latino chiaro ed elegante, ciceronianamente bilanciato e sapientemente oratorio, ma esente da prolissità) si divide in due parti pressappoco di eguale lunghezza. La

⁷³ Sul *De Guido Ubaldo Feretrio* cfr. P. FLORIANI, *Il dialogo e la corte nel primo Cinquecento*, in *La Corte e il Cortegiano*, I, *La Scena del testo*, a cura di C. Ossola (Centro Studi «Europa delle Corti» - Biblioteca del Cinquecento, 8), Roma, Bulzoni, 1980, pp. 83-96.

prima è dedicata alla confutazione degli argomenti pichiani, la seconda all'esposizione di una corretta dottrina dell'«imitatio». In questa seconda parte le formulazioni teoriche si intrecciano al racconto delle diverse fasi della formazione stilistica bembiana: dall'imitazione eclettica, incapace di produrre uno stile coerente, alla composizione assolutamente originale, lontana dalla dignità dell'antico, alla riproduzione dello stile dei soli minori come preparazione all'«imitatio» dei maggiori, che finisce però per viziare il gusto ed ostacolare il perfezionamento stilistico. La «pars construens» riceve così un accento personale, che storicizza (ma secondo un percorso rigidamente gerarchizzato) le scelte stilistiche bembiane. L'imitazione esclusiva dell'«optimus auctor» (Cicerone o Virgilio) si impone come un approdo logicamente necessario, sofferto e consapevole, ben lontano da quell'ammirazione esteriore e aprioristica per le minuzie della forma ciceroniana di cui si beffano gli eclettici.⁷⁴

Emerge qui il desiderio di proporre un itinerario di ricerca non dogmatica all'attenzione di uno spirito critico come il Pico, che aveva concluso la sua epistola con un aspro attacco alla fede in modelli assoluti umani. Ma da questo avvicinamento risalta ancor di più un'insuperabile divergenza: altro è la filosofia, altro la stilistica; e la verità conquistata per tentativi e cadute viene immediatamente tradotta in norma incondizionata.

La «forma mentis» più tipicamente bembiana si rivela però nella «pars destruens». Qui domina un procedimento dicotomico, che indica impossibilità e traccia vie obbligate: *necesse est, oportet* punteggiano la pagina bembiana. L'umanista veneziano svolge un approfondimento concettuale insofferente di cautele empiriche. Al Pico egli rimprovera di essersi soffermato retoricamente sull'invettiva contro gli imitatori, perdendo così di vista l'ammissione implicita nella sua adesione all'eclettismo quintiliano: il riconoscimento dell'«imitatio» come tecnica letteraria per sé legittima, di cui occorre precisare i precetti specifici, la «recta ratio». Mentre per gli eclettici il problema dell'imitazione richiama soprattutto alla mente prese di posizione di autori classici, a Bembo basta un'unica definizione, di origine ciceroniana, ma astratta dal contesto: quella dell'«imitatio» come somiglianza

⁷⁴ Cfr. *Le epistole De imitatione...*, p. 53: «Habes omnem rationem consilii mei: quoque pacto in eam tandem sententiam, quae tibi quoque vellem probari posse, venerim, quam perplexis cogitationibus, quibus meandris, vides: in qua porro adhuc eo libentius conquiesco, quod, aliis prius tentatis omnibus diligenter rationum viis, ea me tanquam portus ex longo errore diu iactatus exceperit». Cfr. anche P. FLORIANI, *Bembo e Castiglione. Studi sul classicismo del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 31.

za stilistica organica con l'autore preso a modello.⁷⁵ Anche questo è il segno di un mutamento di clima culturale rispetto a Poliziano: il precetto consolida la propria autorità intemporale, mentre la riscoperta «storicizzante» della varietà della tradizione passa in secondo piano.

La definizione dell'«imitatio» richiamata da Bembo implica senz'altro il riferimento a un modello empirico e non a un modello ideale (come l'oratore perfetto del *De oratore*, immagine «regolativa» delle più alte possibilità dell'eloquenza). Essa ha però anche carattere normativo: esprime il compito che l'«ars» impone a chi la pratica senza tener conto delle capacità e tendenze soggettive degli «artifices». In ciò si accosta ai modelli puramente ideali (il *De oratore* o la *Repubblica* platonica), che propongono una norma consapevolmente elitaria ai pochi in grado di ispirarvisi. Non i limiti dell'«ars» nella sua applicazione pratica alla natura individuale interessano infatti Bembo, bensì la regolarità e coerenza intrinseca della sua forma teorica. La diversità delle tendenze naturali è solo un impedimento che la «vivi-da virtus» dei migliori stilisti può comunque rimuovere. Il taglio del veneziano è rigidamente dualistico: o piena libertà dell'«artifex», fabbro del proprio stile o integrale soggezione alla natura fisica e psichica, da cui dipende anche l'Idea soggettiva dell'eloquenza.⁷⁶

Bembo contrappone infatti all'innatismo pichiano dell'Idea la genesi empirica, attraverso le letture e l'esercizio, del criterio soggettivo del gusto.⁷⁷ Fra lo scrittore e il modello ideale dell'eloquenza nella mente divina si inserisce il modello empirico come mediazione istituzionalizzata; l'uniformità e oggettività dell'«ars» e dell'«imitatio» sostituiscono il riconoscimento positivo della varietà naturale e del suo spontaneo armonizzarsi in cosmo, da cui prende le mosse l'eclettismo di Gianfrancesco Pico e di Erasmo. Bembo circoscrive così una sfera intermedia fra la casualità delle simpatie naturali e l'autosufficienza dell'Idea del bello, che è appunto quella dell'imitazione letteraria consapevole, disciplinata dalle norme rigorose del buon gusto e del «judicium».

L'ottica bembiana ammette una sola concezione dell'imitazione,

⁷⁵ Cfr. *Le epistole De imitatione...*, p. 46: «[Cicero] imitationem esse dixit illam, qua impellimur cum diligenti ratione ut aliquorum similes in dicendo esse valeamus».

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 43: «Quod si in animis etiam nostris ideae ille insident, quas dicis, singulae in singulis (...) ab iis si cura diligentiaque nostra stilum flectere in quancumque volumus partem nobis licet; cur non tu eum unum, qui sit omnium maximus atque summus, imitari nos tantummodo statuis oportere? Si non licet, cur omnes bonos? (...) Nam neque ii, quibus negatum est aliquo progredi, ad ullum imitationis genus invitandi sunt, neque non ad optimum qui quo libuerit, si volent, progredientur, sunt incitandi».

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p. 42.

intesa a stabilire gerarchie di valore fra autori che risultano senz'altro comparabili sul piano letterario. Per gli eclettici la scelta di un modello (parziale) è relativa a fattori extrastilistici (simpatie soggettive, variazione dello stile secondo le materie, condizionamento dell'uditorio) e resta loro subordinata. In Bembo invece l'imitazione cessa di essere un semplice strumento pedagogico per diventare l'unica forma legittima di rapporto con la tradizione.

Perciò egli abbandona sostanzialmente la discussione analitica sui pregi dello stile, le «virtutes» o «lumina orationis», distribuiti fra tutti gli autori, secondo gli eclettici, o concentrati nell'«optimus», secondo i loro avversari. Bembo può infatti prescindere (per ipotesi) dalla somma meccanica dei pregi in Cicerone e Virgilio: anche senza di essa, infatti, l'imitazione dovrebbe essere esclusiva per ottenere una somiglianza coerente e indirizzare a una perfezione oggettiva.⁷⁸

Questo punto di vista qualitativo e formale si ritrova anche nella critica dell'eclettismo stilistico, l'autentico punto di forza del trattatello bembiano. Bembo sottolinea con efficacia l'incoerenza della posizione eclettica, che imita singoli «lumina orationis» staccandoli dal contesto stilistico complessivo da cui essi traggono il loro valore. La «virtus» non è un materiale astratto che si possa senz'altro integrare in uno stile diversamente impostato, bensì un insieme di scelte formali già attuate dal modello in positivo e in negativo. Imitarla significa riprodurre tutte le sue componenti; ma queste sono incompatibili con le «virtutes» di altri autori. La ripresa dell'eleganza cesariana, ad esempio, per diventare imitazione autentica richiede che vengano riprodotte altre due caratteristiche inscindibili dal «candor»: la sprezzatura e la calcolata moderazione nell'esporre i propri atti. Un'imitazione di Cesare così concepita, però, esclude necessariamente la «maiestas» ciceroniana. L'unica posizione valida è perciò quella esclusiva, che non si illude di conciliare qualità contrastanti, bensì assicura l'unità dello stile imitando caratteristiche omogenee e già armonizzate fra loro nelle opere del modello.⁷⁹

La visione sintetica dello stile ispira qui al Bembo giudizi di grande finezza. Tuttavia la stessa unità organica dei pregi e delle caratte-

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p. 54: «Sed illud tenere omnes debent (...) ut cum Ciceronem tum Virgilium semel complexi nunquam dimittant (...) Qui si non (...) universis scribendi virtutibus praediti cumulatque conspicerentur, essent autem ipsi caeteris una tantum virtute probati: tamen eos nos unos sequi tantummodo imitarique dicerem oportere, propterea quod vicinius ad perfectam rationem illis ducibus, quam ullis aliis, progredi et pertendere possemus».

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 46, in particolare: «Totam mihi oportet eius stili faciem exprimat, cuius se imitatore dici vult, quem eo nomine dignum putem».

ristiche di ogni autore conserva per lui carattere oggettivo, anziché configurarsi (come sarà in Erasmo) quale processo guidato da una vigile soggettività, capace di sintetizzare anche apporti letterari disparati. Il motivo dell'emulazione dell'«optimus auctor» non giustifica affatto il pluralismo stilistico, il ricorso alle risorse della soggettività per superare il modello.

Questo tema viene introdotto nella seconda parte dell'epistola, dopo che la nozione di «imitatio» è stata ridotta alla sola forma non contraddittoria, quella esclusiva; e si riallaccia al momento più suggestivo dell'epistola, in cui lo scrittore che tenta la via dell'originalità deve riconoscere il primato della tradizione e delle gerarchie di merito che essa implica. Per non privare la legittima ambizione letteraria di ogni apertura sul futuro occorre dunque ammettere una linea continua, stilisticamente omogenea, che congiunga l'emulazione degli arcaici da parte di Cicerone con un ipotetico superamento dello stesso Arpinate. Di quest'ultima forma di «aemulatio» Bembo non dà però alcuna definizione: essa rimane un prolungamento ideale dell'«imitatio», considerata l'obiettivo principale.⁸⁰

L'esigenza primaria per Bembo resta infatti quella di fissare un'identità letteraria sottratta alle contaminazioni. Uno specifico stile enciclopedico «pliniano» viene respinto, perché nella prospettiva bembiana non c'è spazio per una filologia disinteressata, che accumuli materiali linguistici e «reali» in vista di un libero uso letterario. L'estensione della norma ciceroniana ad ogni possibile argomento mette naturalmente in crisi il postulato del rapporto organico fra «res» e «verba», così importante per lo stesso Cicerone. Tuttavia questa rottura così energica con la tradizione dell'«apte dicere», dell'adattamento delle forme ai contenuti, non è occasionale, ma rivela un significativo mutamento di interessi culturali.⁸¹

In effetti Bembo sostituisce ad una considerazione retorica e pragmatica, in cui il valore del pregio dipende da un contesto oratorio determinato, un punto di vista letterario, in cui il riferimento alle «res» viene a cadere e i pregi si fondono in un'unità puramente formale. Lo stile del modello non è il prodotto empirico di un adattamento espressivo alle situazioni («aptum», «decorum»), bensì una norma a priori dell'imitazione, che garantisce la qualità letteraria del-

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 56-57: «Absurdum est enim confidere nos aliam invenire viam posse, quae melior sit, quam est illa via; quam Cicero non tam quidem invenit ipse, quam ab aliis inventam ampliorem et illustriorem reddidit (...) Sed aemulatio semper cum imitatione coniuncta sit (...)».

⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 57: «Idem enim stilus aptari rebus innumerabilibus potest».

le opere moderne indipendentemente dal contenuto. È logico quindi che Bembo distingua nettamente fra il valore stilistico di Cicerone e la sua «prudencia» di oratore, le sue qualità personali ed il suo ruolo politico.⁸² Mentre nella prospettiva retorica, infatti, il giudizio sulla «prudencia», cioè sull'opportunità pratica dei contenuti del discorso, è inseparabile dal giudizio sulle forme, la prospettiva letteraria non può che astrarre le qualità stilistiche, solo rilevanti per l'imitazione. La divergenza delle posizioni di Bembo e di Erasmo sull'«imitatio Ciceronis» si lascia ricondurre all'antitesi di questi due angoli visuali. L'imitazione, impossibile nella prospettiva retorica (perché la «prudencia» richiede attualità dei contenuti, nel caso specifico contenuti cristiani), diventa del tutto legittima in quella letteraria (perché assicura allo stile la massima potenzialità espressiva, il «bene dicere simpliciter»). L'«imitatio» così intesa (somiglianza organica al modello come finalità intrinseca dell'opera di imitazione) è ben distinta dal «sumere», dalla ripresa di determinati contenuti, per cui, secondo Bembo, è lecito attingere da diversi autori, letterati o meno: il trionfo dell'imitazione è appunto l'identità dell'«elocutio» nella diversità dell'«inventio».⁸³

L'intervento bembiano sull'imitazione si rifà così implicitamente ad un presupposto caratteristico per l'evoluzione dell'umanesimo italiano fra Quattro e Cinquecento: la distinzione fra dottrina dell'espressione pura ed oratoria pratica. Questa premessa era già stata fatta propria da Pontano, che nell'*Antonius* critica la formula quintiliana di un «bene dicere» assoluto come fine dell'oratoria, per riservare l'obiettivo della perfezione formale intrinseca («bene dicere ad admirationem suscitandam») alla poetica e, subito dopo, alla storiografia (*Actius*). Bembo trasferisce una concezione analoga alla sua dottrina dell'imitazione poetica e oratoria, ricerca dell'ottimo stile come unità organica di pregi autonomi dell'«elocutio». L'«imitatio», sotto la spinta della separazione fra «letteratura» e oratoria pratica, diventa un ideale stilistico autosufficiente: il ciceronianismo e il virgilianismo come forme normative e universali del gusto.

Proprio la fortuna dei modelli proposti dal Bembo per l'oratoria e

⁸² Cfr. *ibid.*, p. 55: «(...) mihi eius [Ciceronis] fortasse vita non usquequaque probabitur: orationis autem et stili ratio nihil improbabatur, qui esse optimus in vita non optima potest».

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 59: «Quare si nolunt ii parum haerentia videri dicere, aliud sumere, aliud esse existiment imitari: et cum heroicorum Catulli versuum rationem imitatum fuisse Virgilium dixerint... tum si eum affirmabunt cum ab illo, tum a caeteris vel Latinis, vel certe Graecis non poetis modo, sed etiam oratoribus ac philosophis multa sumpsisse, verissime pronuntiabunt».

per tre generi poetici (epica, poema didascalico, egloga) nella produzione umanistica del primo Cinquecento e la ricerca di equivalenti per la letteratura volgare contribuiranno d'altronde a rafforzare la propensione per una teoria estetica formalistica. Con il *Naugerius* del Fracastoro, poeta sacro virgilianeggiante, amico di Navagero, Sannazaro e Bembo, questa poetica afferma per la prima volta la propria autonomia teorica dalle concezioni tradizionali del «prodesse» e del «delectare». Per Fracastoro la specificità della poesia consiste in una forma espressiva non condizionata dalla materia del discorso, ma che, al contrario, esprime le «perfezioni» intrinseche del suo oggetto concreto, mutuato da altre discipline.⁸⁴

Il «bene dicere simpliciter» del *Naugerius* si ricollega espressamente alla concezione pontaniana della poesia, corretta ed ampliata. In effetti esso rivela anche l'influsso dei nuovi criteri di giudizio introdotti dal Bembo con il suo concetto di imitazione formale organica. Quest'ultima influenza durevolmente sia la teoria dell'oratoria (che, con lo Speroni, privilegia decisamente il genere epidittico per la sua autonomia formale dal contesto) che l'estetica e il gusto letterario del primo Cinquecento.

Questa evoluzione dell'umanesimo italiano, d'altra parte, scava un solco sempre più profondo fra il formalismo letterario e la retorica tradizionale, centrata sull'«apte dicere» e la funzione pragmatica del linguaggio. Si comprende perciò come uno scrittore profondamente legato a quella tradizione, come Erasmo, sia stato indotto a respingere frontalmente non solo la discutibile oratoria dei «ciceroniani» romani, ma anche la poesia del Sannazaro e il complesso di ideali estetici di una generazione umanistica per altri versi notevolmente aperta a valori «erasmiani».

Accanto all'influenza culturale di lungo periodo, l'epistola del Bembo sull'imitazione assicura al ciceronianismo anche un successo immediato nell'ambiente culturale romano. Come segretario ai brevi di Leone X Bembo riesce a portare a termine una raffinata operazione di mitizzazione, proiettando la cronaca del pontificato leonino, i materiali per la storia del suo regno sullo sfondo atemporale del lessico e dei valori etico-politici ciceroniani. L'autorevolezza del Bembo in questi anni si estende del resto anche al di fuori del campo lettera-

⁸⁴ Caratteristica è la rigorosa distinzione istituita nel *Naugerius* fra i due piani della retorica teorica e pratica. Cfr. H. FRACASTORI, *Opera omnia*, Venetiis, apud Juntas, 1555, c. 159^{rv}: «(...) distinguendus erit hic orator dominus atque arbiter bene dicendi ab eo, cui fere cum populo et iudicibus res est: nam et ipse Oratur et Rhetor appellari vult, plurimum autem differunt, alter enim servus est, alter dominus, alter actor, alter praeceptor».

rio e promuove attivamente la solidarietà degli uomini di cultura: così l'umanista veneziano protegge Pomponazzi e mantiene ottimi rapporti con i difensori di Reuchlin in Curia, Egidio da Viterbo e l'ambasciatore cesareo Alberto Pio.⁸⁵

Lo spirito di moderazione, con cui Bembo contempera la fondamentale adesione ai valori dell'umanesimo romano, si mostra anche nel caso Longolio. Bembo è fra i principali sostenitori della concessione della cittadinanza romana all'umanista brabantino (accordata nel febbraio 1519) e neanche in seguito fa mancare al «barbàro» perseguitato ospitalità e sostegno. A partire dal 1521, l'anno in cui Bembo lascia Roma e il «negotium» curiale per Padova e l'«otium» letterario, il «ciceronianismo» padovano, riunito intorno all'ex segretario apostolico, inizia a differenziarsi profondamente da quello romano. Il decoro letterario, l'apertura cosmopolitica, il rispetto anche per le discipline non letterarie del primo contrastano con l'immediato coinvolgimento del secondo nelle speranze e nei timori della Roma papale, nelle invettive contro la minaccia dei barbari e nell'esaltazione di contemporanei in abito anticheggiante, scandite secondo una vistosa dominante oratoria. Nel suo ritiro padovano Bembo comincia ad acquistare un prestigio europeo, cui anche un avversario teorico del ciceronianismo del livello di Erasmo vorrà in definitiva inchinarsi.⁸⁶

Giulio Camillo e il trionfo dell'artificio

Mentre il confronto di Erasmo con i «ciceroniani» maggiori, Bembo e Sadoletto, resta circoscritto ad alcune osservazioni, molto cali-

⁸⁵ Cfr. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, S.E.I., 1963, p. 267. Per la biografia del Bembo in questo periodo sempre importante V. CIAN, *Un decennio della vita di M^{se} Pietro Bembo (1521-30)*, Torino, Loescher, 1885.

⁸⁶ Accanto all'epistola bembiana al Pico, un ruolo non secondario nell'affermazione del gusto ciceroniano svolge il trattatello *De sermone latino* del cardinale Adriano Castellesi (1514). Lo scritto prende le mosse dalle polemiche sostenute dall'autore contro gli «apuleiani» bolognesi e si sforza di documentare con un largo ricorso alle fonti antiche l'imperfezione del latino arcaico e la decadenza di quello postclassico rispetto all'*aetas aurea* ciceroniana. Alle esigenze della cultura filologica, enciclopedica e tecnica il Castellesi oppone una distinzione netta di *res* e *verba*: l'interesse contenutistico per gli scrittori della decadenza non autorizza la commistione di vocaboli classici e tardo-latini, che rende impossibile il conseguimento di uno stile unitario, armonioso e non affettato. L'opera venne ripubblicata nel 1518 da Froben come prefazione a una raccolta di formule del latino «aureo», il *De modis latine loquendi* dello stesso Castellesi. Nella sua epistola prefatoria Froben contrappone alla ridicola affettazione degli «apuleiani» la chiarezza e solidità non solo degli scrittori aurei, ma anche dei moderni Barbaro, Poliziano ed Erasmo. In quest'anno in cui Melantone inizia il suo insegnamento a Wittenberg con un taglio fortemente antiapuleiano, la «guerra civile fra ciceroniani ed erasmici» è ancora ben lontana dall'aduggiare la *respublica literaria*.

brate diplomaticamente, contenute nel *Ciceronianus* e nelle lettere degli anni successivi, altri imitatori italiani di Cicerone, meno noti e celebrati, reagiscono all'attacco erasmiano con una produzione libellistica di valore assai diseguale. Un posto a parte, sia per la moderazione dimostrata nei confronti di Erasmo, sia per l'impegno teorico, spetta al *Trattato dell'Imitazione* di Giulio Camillo, il retore, alchimista e cabalista di origine friulana, che aveva soggiornato a Roma durante il pontificato di Leone X e svolto anche un'apprezzata attività oratoria.⁸⁷

L'operetta, composta nel 1529, si caratterizza anzitutto per la completa assenza della polemica «ad personam»: nessuna insinuazione contro la faciloneria stilistica dell'oratore batavo, che riverserebbe in un astioso e meschino anticiceronianismo il proprio malcelato complesso di inferiorità, ma al contrario cerimoniose parole d'elogio per Erasmo. Del tutto assente, però, è anche la difesa di Cicerone come individualità storica, modello insieme umano e stilistico di grandezza romana. I giudizi ironici di Erasmo, così corrosivi per questo mito, non destano in Camillo particolare sdegno. In realtà si potrebbe sostituire a Cicerone qualsiasi altro scrittore latino nella funzione di «optimus auctor»: l'impostazione teorica e il tono del trattatello camilliano non ne sarebbero modificati.

Malgrado i suoi precedenti rapporti con l'umanesimo romano, Camillo resta all'altezza del 1529 un «homo pro se» nel conflitto «nazionale» fra «Ciceronianos» ed «Erasmicos». Lo scritto, dedicato al re di Francia, inteso ad illustrare il modo di promuovere l'eloquenza anche volgare (in particolare francese), equiparata teoricamente alla greca e alla latina, non si lascia certo coartare negli schemi del patriottismo letterario dei latinisti di Curia. Anche quando polemizza con Erasmo, Camillo resta un intellettuale individualista e cosmopolita, non vincolato neanche sul terreno religioso all'ortodossia alquanto formalista dei ciceroniani romani.

Il *Ciceronianus* è per Camillo un'espressione paradossale dell'ingegno di Erasmo, la «pars destruens» di un'argomentazione «in utramque partem» pro e contro l'eloquenza, che non può assolutamente esprimere l'autentica opinione erasmiana. Né il pathos religioso, né quello metodologico del dialogo di Erasmo lo hanno, evidentemente, impressionato. I due concetti chiave di «neopaganesimo» e di «deco-

⁸⁷ Su Giulio Camillo cfr. la voce di A. STABILE per il DBI e L. BOLZONI, *Il teatro della memoria. Studi su Giulio Camillo*, Roma, Bulzoni, 1984, con ampia bibliografia. Il testo del *Trattato dell'Imitazione*, in *Trattati di poetica e di retorica del Cinquecento*, I, a cura di B. Weinberg, Bari, Laterza, 1970 (Scrittori d'Italia, 247), pp. 159-185.

rum», con cui faranno i conti Scaligero e Dolet nei loro scritti antierasmiani, non compaiono mai nel *Trattato dell'Imitazione*. Camillo cessa ben presto di discutere con Erasmo per sviluppare una propria dottrina dell'«imitatio» alquanto diversa da quella bembiana, che pure senz'altro presuppone.

Camillo distingue più nettamente di Bembo l'aspetto linguistico da quello stilistico del problema dell'imitazione. Egli prende le mosse dalla condizione di lingua morta propria del latino nell'età contemporanea. La storia della «latinitas» sta di fronte allo scrittore moderno come un ciclo chiuso, in cui egli non può più inserirsi arricchendo la lingua con originali neologismi.⁸⁸ L'«akmè» di questo ciclo, che coincide con il secolo di Cicerone, offre la sola possibile norma linguistica: ai bisogni lessicali di temi «moderni», non trattati da Cicerone, si può sopperire con circonlocuzioni. Come per Bembo, la coerenza del tessuto linguistico, resa possibile soltanto dall'imitazione di un «auctor optimus» una volta perduta la sensibilità «naturale» per la «perspicuitas» e la «bona consuetudo», passa in primo piano rispetto all'adeguamento del linguaggio alle «res». Si tratta di una concezione della lingua in radicale contrasto con quella espressa nel *Ciceronianus*: la lingua come strumento culturale in continua trasformazione, vitale proprio perché sempre impura, aperta a nuove esigenze espressive. In effetti Erasmo possiede un senso della *funzione* dell'istituto linguistico, distinto dalle qualità positive dello stile, ben più vivo che non Bembo o Camillo. Quest'ultimo interpreta intellettualisticamente l'unità linguistica delle diverse epoche della «latinitas», che presentano ciascuna una norma distinta: per lui, ogni secolo ha imitato di volta in volta un «optimus». La teoria dell'imitazione precede e condiziona l'analisi empirica della lingua; il punto di vista filologico «disinteressato» passa in secondo piano rispetto a quello letterario normativo.

L'«imitatio» vera e propria, però, secondo Camillo non si dà nella dimensione linguistica, bensì in quella stilistica. Imitando l'«artificio» retorico senza riprodurre alla lettera il modello si riesce ad apparire insieme simili e non eguali ad esso. In apparenza Camillo riprende una serie di «tópoi» dell'eclettismo: somiglianza, non identità col modello; rielaborazione originale (la metafora dell'ape); persino l'«exem-

⁸⁸ Cfr. *Trattati di poetica...*, p. 163: «Le mie parole suonano che la lingua latina non si parla più come la nostra popolare o la gallica, ed è già fermata ne' libri; e noi, che non siamo nati in lei, se la vogliamo avere, conviene che la cogliamo dai libri dove si è formata (...) Essendo adunque i libri distinti in mediocri, buoni e perfetti, e dechinati secondo la mediocrità, bontà, perfezione e dechinazione de' secoli, ed essendo noi astretti di coglier la lingua non dalle bocche degli uomini ma dai libri, perché non più tosto dai perfetti che dai men buoni?».

plum» di Zeusi. Questi motivi sono addotti a conferma del principio che non bisogna imitare individui empirici. La differenza rispetto al modello, però, non è il prodotto della natura individuale (Gianfrancesco Pico, Erasmo) e del contesto culturale (Erasmo), bensì di un'operazione astrattiva, di un'«anatomia» rigorosa delle strutture teoriche.

Camillo si discosta sempre più dalla «quaestio iuris» dominante nella polemica fra Pico e Bembo (se sia lecito imitare, se il concetto di «imitatio» autorizzi senz'altro l'imitazione di un solo autore). Denunciando di tanto in tanto, con fermezza bembiana, i mali dell'ibridismo stilistico, Camillo si sofferma tuttavia sul metodo retorico concreto dell'imitazione, sulla «topica» che ne assicura il successo. Bembo non aveva fornito indicazioni «tecniche»: la scelta rigorosa dell'imitazione dell'«optimus» sembrava risolvere una volta per tutte il problema stilistico. Camillo, invece, fa consistere l'«imitatio» nella creazione di un sistema di «luoghi», ordinato per sette livelli, in cui la materia viene progressivamente concretandosi nella forma stilistica. Il modello mentale del bello si traduce in oratoria e poesia attraverso la mediazione dell'«optimus auctor», che ha realizzato in sé una definitiva selezione e fusione dei pregi diversi di diversi autori.

Questo sistema topico rappresenta un inventario di un piccolo numero di unità astratte, costantemente ricorrenti, la cui combinazione può generare infinite strutture concrete; esattamente come le lettere dell'alfabeto, il cui numero finito, che basta peraltro ad infiniti scritti, deve aver causato alle sue origini altrettanto sbalordimento al senso comune. La stilistica strutturale del Camillo si dispone in un «ordo» deduttivo, specchio letterario (e figurativo) di un macrocosmo gerarchizzato: dalle materie astratte alle loro qualità (gravità vs. piacevolezza, in linguaggio bembiano), ai modi della trattazione retorica («ductus») alla messa a punto contestuale del discorso. Imitare l'artificio dell'«optimus» significa per Camillo discendere per i gradi di questa topica. Siccome poi l'artificio stesso può essere analizzato secondo categorie topiche (antecedenti, conseguenti, concomitanti non necessari o «aggiunti», che si sostituiscono al «verbum proprium» nella varia tipologia dello spostamento metonimico), si stabilisce una specie di circolo: discorso ~ analisi topica ~ unità dell'«alfabeto» ~ sintesi topica ~ discorso.

Troppo astratta rispetto al ciceronianismo puro, questa teoria dell'imitazione si accosta alla posizione erasmiana nel rifiuto di arrestarsi alla superficie linguistica del modello e insieme la contraddice radicalmente. In Camillo, infatti, l'esemplarità stilistica non ha più nulla a che fare con l'opera storica di un individuo o con la complessa for-

mazione storica di una lingua particolare. Cicerone diventa in lui in certo senso pretesto per lo svolgimento di un'idea universalistica: l'incarnazione «artificiosa» dei principi universali, fonti di ogni contenuto mentale, in una forma linguistica concreta; la congiunzione di Pasifae col Toro, nel linguaggio immaginoso dello scrittore esoterico. Questo universalismo è all'origine anche della straordinaria indifferenza del Camillo per la distinzione storico-qualitativa fra lingue classiche e lingue moderne. Mentre il Bembo, nella sua difesa del volgare, teneva fermo alla necessità di un «perfezionamento» del toscano, pur respingendo l'ibridismo latineggiante, e distingueva nettamente fra prosa e poesia, Camillo applica una stessa metodologia a modelli poetici e oratori, a Petrarca e a Cicerone.

Il paradosso assume a volte l'apparenza di un gioco di specchi: Camillo scrive in volgare sull'ottimo stile della prosa latina, esponendo principi che gettano le basi di un'«anatomia» della letteratura ed in particolare della poesia toscana, ma rivolgendosi al re francese Francesco I cui fa balenare miraggi di grandezza oratoria... In realtà Camillo si limita ad attraversare la polemica umanistica sull'«imitatio» e quella, più contingente e episodica, su Erasmo e Cicerone. Senza poter essere definito pienamente «manierista», Camillo appartiene comunque già ad una nuova civiltà letteraria, in cui si è definitivamente consumata la scissione fra retorica e «vita civile», fra filologia e letteratura, fra storia della lingua e ricerca estetica e poetologica.

Celio Calcagnini: la ricerca di una sintesi teorica

Nel 1532, a tre anni di distanza dal *Trattato dell'Imitazione* camilliano e un anno dopo la prima invettiva contro Erasmo di Giulio Cesare Scaligero, la questione dell'«imitatio» suscita un nuovo dibattito fra due umanisti ferraresi: Giambattista Giraldo Cinzio, destinato a svolgere un ruolo non di secondo piano nella storia letteraria italiana del secondo Cinquecento, e il suo maestro all'università ferrarese, il professore di filosofia Celio Calcagnini, corrispondente di Erasmo e autore di uno scritto antiluterano sul libero arbitrio.⁸⁹ Lo scambio epistolare si caratterizza per il tono disinteressato, privo di acrimonia e di intenzioni polemiche. L'«imitatio» non è per Giraldo e Calcagnini

⁸⁹ Cfr. G. GIRALDI CINZIO, *Super imitatione epistola* e C. CALCAGNINI, *Super imitatione commentatio*, in *Trattati di poetica...*, pp. 199-220.

una questione di bruciante attualità, dove i nomi di Erasmo e Cicerone simboleggiano scelte incompatibili sul terreno politico-religioso non meno che su quello stilistico. Il maestro e il discepolo danno vita al contrario a una discussione di ordine dichiaratamente letterario e pedagogico.

Questo spostamento di obbiettivi consente al più anziano Calcagnini, che nel confronto assume il ruolo di discente, di allargare i termini della questione teorica. Il professore ferrarese non si accontenta di trattare dell'«imitatio» «sic et simpliciter»: egli è ben consapevole (come del resto anche il Giraldis) che il dibattito su questo punto cruciale per la cultura umanistica ha fatto emergere un gran numero di accezioni contrastanti e perfino contraddittorie. Per avvicinarsi ad una soluzione equilibrata del problema occorre integrare queste diverse accezioni nel sistema complessivo della formazione oratoria. Il significato dell'«imitatio» varia per l'alunno e per lo scrittore maturo, per le diverse parti dell'orazione, per la natura stessa dei testi imitati.

Gli interventi del Giraldis e del Calcagnini, in effetti, si inseriscono in una tradizione di scritti polemici sull'«imitatio» che ha già esplorato l'intera gamma delle posizioni, dalla riproduzione letterale del modello, ai limiti del plagio, fino alla rivendicazione dell'autonomia dell'«ingenium» individuale; e si sforzano di render ragione alla parte di verità contenuta in ciascuna delle tesi contrapposte, accentuando di volta in volta aderenza al modello ed «aemulatio», purismo ed eclettismo in riferimento ai molteplici aspetti dell'«ars» e della formazione letteraria.

Rispetto al trattatello del Calcagnini la lettera del Giraldis è non soltanto più breve, ma anche più lineare e schematica. Giraldis è a conoscenza di tutti gli interventi quattro e cinquecenteschi, da Poliziano ad Erasmo: la posizione eclettica, condensata dalla metafora dell'ape, gli sembra un'espressione di superbia individualistica, incapace di assicurare il possesso di una «latinitas» di base all'insieme degli scrittori contemporanei. Come Cortesi, egli si rifà al principio del «primum in aliquo genere» per esaltare nell'«optimus» la fusione di tutti i pregi posseduti singolarmente dagli altri «boni auctores». L'imitazione dell'«optimus» è garanzia del conseguimento di un livello espressivo decoroso. L'accento non batte qui sulla realizzazione stilistica individuale, possibilmente emulativa, bensì sull'acquisizione di un sistema linguistico coerente ed organico, purificato dall'eclettismo arbitrario. Giraldis comprende però che una perpetua minorità espressiva umilia l'«ingenium» dei moderni e vede nell'imitazione, ben diversamente da Bembo, un mezzo, non uno scopo. Una volta assicura-

to il buon gusto attraverso l'imitazione esclusiva di Cicerone diventa lecita anche una prassi letteraria eclettica, che sappia comunque integrare gli imprestiti da autori arcaici ed argentei nel tessuto unitario dello stile ciceroniano.

Mentre Giraldis si attesta su una posizione sostanzialmente cortesiana, Calcagnini si mostra sensibile ai motivi centrali dell'argomentazione di entrambe le parti. Da Poliziano e da Erasmo egli accoglie la distinzione fra il momento della formazione, di necessità contrassegnato dall'assimilazione di modelli, e quello della produzione letteraria, in cui la sottomissione servile all'«auctor» diventa un «alieno spiritu vivere». All'atto dello scrivere occorre attingere ad una provvista di forme e contenuti memorizzati anziché ad un modello esterno, verso cui si delinea invece un atteggiamento concorrenziale: senza emulazione e rivalità non c'è «crescita» letteraria, ribadisce Calcagnini ricordando il mito di Eros ed Anteros.

Il momento dell'autonomia stilistica, tuttavia, resta una componente importante, ma pur sempre periferica del discorso del Calcagnini, che si incentra viceversa sul rapporto fra «latinitas» e «imitatio» e sul diverso valore di quest'ultima secondo le parti dell'orazione. L'umanista ferrarese esordisce infatti dall'accezione più generale del concetto di «imitatio»: quella di un procedimento indispensabile per padroneggiare lo strumento linguistico latino. Il rifiuto individualistico della norma classica porta all'arbitrio e alla barbarie linguistica.

Calcagnini intreccia qui il tema del rapporto latino-volgare con quello della lingua delle «artes» (in particolare filosofia e diritto). Egli sottolinea, in termini che ricordano il Valla e Biondo Flavio, la concomitanza di due processi degenerativi: la trasformazione del latino parlato in volgare in seguito alle invasioni e l'affermazione di un'illusoria autonomia dello stile filosofico dalla norma comune del latino dotto classico.⁹⁰ Il contemporaneo del Bembo non ammette il trasferimento dal latino al volgare della norma dell'imitazione dell'età aurea e scorge nell'impegno rivolto a fondare una grammatica toscana una ulteriore minaccia alla rinascita del latino classico. Quest'ultima

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 207: «Quam [imitationem] quom omnium qui recte iudicarint consensus approbaverit, tum maxime in dicendo hoc nostro seculo necessariam opinamur; quo non solum eloquentia desiit, sed vernaculus etiam ille maiorum nostrorum sermo in desuetudinem abiit, cuius locum foedissima barbaries ex variarum gentium colluvione, quae superioribus seculis Italiam invaserunt, coalita occupavit, ut iam proprias et consuetas patrum et avorum voces requiramus»; cfr. anche *ibid.*, p. 208. Per le posizioni primoquattrocentesche cfr. M. TAVONI, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova, Antenore, 1984.

deve superare il divorzio della mente e del cuore constatato da Cicerone, afferma Calcagnini richiamando i filosofi ad uno stile degno dei loro argomenti, ma battendo anche sul tasto dell'efficacia comunicativa e dell'incidenza sociale di una «ratio» integrata dall'oratoria.

Fin qui il termine «imitatio» sintetizza una visione del linguaggio (e in concreto della «latinitas») secondo cui la norma dell'uso contemporaneo coincide con il momento culminante di uno sviluppo storico organico (l'«aetas aurea»). Calcagnini esamina però anche l'«imitatio» stilistica. Il dominio specifico di essa non è l'«inventio», condizionata dall'oggetto concreto della causa, bensì l'«elocutio», la sfera della libera creatività oratoria, in cui si dispiegano gli effetti semantici e ritmici. Qui Calcagnini dimostra di saper apprezzare la novità della posizione bembiana e dell'autonomia dell'«elocutio» che essa comporta. Per l'umanista ferrarese (che qui si accosta alla posizione del Camillo) l'imitazione è essenzialmente ricreazione di artifici espressivi e tende a presentarsi come stilistica generale.

Questa stilistica generale, d'altro canto, appare più vicina alla nozione erasmiana di «copia verborum» (provvista di forme espressive di riconosciuta efficacia, adeguatamente schematizzate e memorizzate) che all'imitazione meccanica di testi particolari. La varietà delle materie giustifica per Calcagnini, come per Gianfrancesco Pico ed Erasmo, l'ammissione di numerosi «boni auctores» degni di imitazione in diversi generi letterari. Un'ottica quintiliana integra e corregge così quella bembiana: ritorna l'immagine di un Cicerone «primus inter pares».

L'influenza di Quintiliano (e di Erasmo) si manifesta anche nella simpatia del Calcagnini per la parafrasi o variazione espressiva del modello rispetto al semplice prestito. Riecheggiando il *De duplici copia* erasmiano, egli riporta la critica di Seneca alla copia di Ovidio e la respinge dal punto di vista pedagogico. L'imitazione come somiglianza si contrappone così all'imitazione come semplice identità; e largo spazio viene concesso all'emulazione come seconda fase della formazione dello stile.⁹¹

L'umanista ferrarese congiunge insomma motivi quintiliani, bembiani ed erasmiani in una sintesi equilibrata e persuasiva, almeno

⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 218: «Sed quom multo plura sint quae variis modis dici atque exornari possint, is apud me longe potior fuerit qui pluribus luminibus orationem variaverit et copiam in dicendo suam approbaverit. Quam rem video Senecam Ovidio vitio dedisse. Sed vitium hoc tam amabile est, et magnis ingeniis tam peculiare, ut non altero libentius velim bene institutos adolescentes laborare»; e cfr. *De duplici copia* in LB I 4AD, dove Erasmo difende l'utilità dell'insegnamento delle tecniche di amplificazione e ricorda l'esempio ovidiano.

sul terreno empirico della pedagogia letteraria. Tale sintesi sacrifica certo la proposta erasmiana di un'autentica «imitatio Ciceronis» come emulazione storico-culturale di ampio respiro, ma non rende pienamente ragione neppure all'insistenza bembiana sull'organicità dell'imitazione stilistica. Al calore polemico sottentra con Calcagnini la ricerca di pacate sistemazioni. Cessato il clamore della disputa suscitata dal *Ciceronianus*, il tema dell'«imitatio» tende a smarrire il legame con occasioni polemiche concrete, in cui viene alla luce l'intero fascio di problemi rilevanti per una generazione di umanisti, ed a rifugiarsi in trattazioni accademiche. D'altra parte il secondo Cinquecento, sotto l'impulso dei conflitti interpretativi sulla mimesi aristotelica, inclinerà a leggere nel concetto di «imitatio» implicazioni estetiche generali, scarsamente connesse alla precedente discussione letteraria ed oratoria. Uno degli ultimi testi teorici italiani che si ricolleggi organicamente a quella discussione è il *De Imitatione libri tres* di Bartolomeo Ricci da Lugo, edito nel 1541 e dedicato ad Alfonso II d'Este.⁹²

Bartolomeo Ricci: l'epilogo pedagogico

Il trattato del Ricci, a differenza dei precedenti scritti, non è la presa di posizione personale di un letterato, che difende insieme il proprio atteggiamento stilistico e la propria concezione teorica, bensì l'opera manualistica di un precettore, che si ripropone anzitutto sistematicità e completezza. La confutazione delle posizioni estreme dei fautori della sola natura o della sola imitazione, che apre il I libro, si limita ad introdurre una rassegna di modelli letterari (seconda parte del I libro) e di precetti pratici (II e III libro).

Questa rassegna unifica la caratterizzazione a scopo didattico di generi ed autori classici con l'enumerazione di «homines docti» contemporanei che si sono distinti nell'imitazione di un particolare modello. Questo secondo aspetto della rassegna contribuisce a precisare il punto di vista teorico del Ricci. Una particolare autorità viene infatti attribuita al «ciceroniano» Bembo e al «virgiliano» Navagero. I brevi bembiani, in particolare, confermano secondo Ricci la possibilità di trasferire lo stile epistolare ciceroniano a materie non trattate dall'Arpinate.⁹³

⁹² Cfr. B. RICCI DA LUGO, *De imitatione*, in *Trattati di poetica...*, pp. 415-449.

⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 441: «Certe si quis quae Cicero tractavit perfecte noverit, nihil vereor quin caetera quoque a se ipso possit egregie pertractare (quod Bembo in suis, ut dicunt, "brevibus" optime comprobavit, qui sic ea in epistolae formam redegit, ut, cum illa legas, vere latinas epistolas legere videris)». Cfr. anche *ibid.*, p. 439.

Ricci prende così posizione contro il *Ciceronianus*. Erasmo non viene espressamente citato, ma nell'espone gli argomenti degli avversari dell'imitazione Ricci riprende quasi alla lettera alcune espressioni dell'umanista di Rotterdam: il paragone fra l'imitazione come violenza arrecata alla natura individuale e la vana aspirazione dei giganti a guerreggiare contro gli dèi; la favorita citazione oraziana sull'impossibilità di sopraffare la natura, che inevitabilmente riemerge; l'incapacità del pittore a ritrarre l'animo come analogia che illustra i limiti dell'«imitatio» letteraria. Senza polemica «ad personam», Ricci ribatte puntualmente il primato della natura sull'«ars» che queste immagini presuppongono.

Esplicito è invece il dissenso nei confronti di Poliziano, non solo come teorico dell'imitazione, ma anche come esponente di un orientamento del gusto tutt'altro che esemplare. L'umanista fiorentino viene senz'altro equiparato ad Apuleio.⁹⁴ La critica è significativa in un momento in cui si vanno fissando i parametri di giudizio, decisamente negativi, per gli eclettici quattrocenteschi. Nelle *Lectiones subcisivae* del 1539 Francesco Florido Sabino aveva formulato la sua condanna dello stile di Beroaldo il Vecchio, che, ripresa dal Giovio, resterà a lungo normativa.⁹⁵ Due anni dopo Bartolomeo Ricci ripete lo sfavorevole giudizio del Bembo su Poliziano, che il *Ciceronianus* non era riuscito a capovolgere di fronte all'opinione umanistica italiana.

Il trattatello del Ricci si iscrive così in una situazione letteraria nella quale il gusto «ciceroniano» è selettivo, conclusa la stagione delle polemiche antiapuleiane ed antieclettiche, incontra ormai largo riconoscimento e determina in anticipo la risposta al dilemma se allo scrittore sia consentito limitarsi all'imitazione dell'«optimus». Il prestigio di Bembo si impone incontrastato: Ricci riserva un posto d'onore all'opera storiografica dell'anziano umanista. Proprio perché il ciceronianismo ha ormai raggiunto i suoi obbiettivi stilistici fondamentali, del resto, Ricci può permettersi di tralasciarne gli aspetti più contestati. A differenza di Bembo egli ammette una pluralità di mo-

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 430: «Naturam habuit Apuleius ad eam scriptionem quam continenter est persecutus, at hic rei rationem, quam agebat, aliquam habuerit; convenerit id dictionis genus ad asini ruditus. Politianus (quando hunc imitatio gravissimum habuit adversarium) et de rebus gravissimis et ad familiares complura volumina scripsit, ubique eam naturam dicendo est persecutus, quam eum aliis etiam sequendam esse aliquando praecipere non est veritus. Horum duorum locutio tantum abest ut ulla ex parte probata sit, ut ab his, qui elegantius scribi volunt, ne legi quidem aut audiri possit diutius».

⁹⁵ Cfr. F. FLORIDUS SABINUS, *Lectiones subcisivae*, II, 19 in J. GRUTERUS, *Lampas sive fax artium liberalium*, Francofurti, sumptibus Longe Rhodii, 1602-8, t. I, p. 1121.

delli non solo per i generi poetici, ma anche per quelli prosastici diversi dall'oratoria e dall'epistolografia (per cui invece viene riconosciuto l'assoluto primato di Cicerone). Nella rassegna di autori esemplari emerge comunque anche un punto su cui Ricci prende coscientemente le distanze dal classicismo primocinquecentesco: la rivalutazione di Seneca autore tragico, che prelude al gusto teatrale espressionistico italiano (Giraldi Cinzio) ed europeo della seconda metà del secolo.⁹⁶

Anche sotto un altro rispetto il trattato del Ricci assume una funzione di cerniera fra la fase della polemica sull'imitazione e la critica sistematica del secondo Cinquecento. Come Bembo e Camillo, Ricci connette organicamente «imitatio» ed «aemulatio». Quest'ultima offre una categoria fondamentale per interpretare la prassi letteraria degli antichi come consapevole correzione e perfezionamento della propria natura, da una parte, del modello esterno, dall'altra.

Da questo concetto di «aemulatio» si distingue la nozione ricciana di «imitatio», che significa soprattutto continuità storica delle norme e canoni dell'«ars rhetorica», ormai generalmente riconosciuti al termine della fase di sperimentazione individualistica delle origini. Il barbaro, incapace di un'organizzazione sociale complessa, non imita. Egli non ha infatti bisogno di un orizzonte fisso di norme del linguaggio e della comunicazione, dalla cui adozione dipenda il riconoscimento della comunità. L'autodisciplina letteraria e l'assimilazione della norma sono invece esigenze dell'uomo «civile». Il significato antropologico e non puramente retorico e stilistico del tema dell'«imitatio» si mostra così in piena luce anche nella sistemazione didattica di un trattatista minore.⁹⁷

⁹⁶ Cfr. *Trattati di poetica...*, pp. 444-447.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 430: «Verum illud constanter nobis tenere licebit, non continuo eam dicendi artem ex cuiusvis hominis ingenio esse comprobata, sed vix etiam multorum seculorum prudentia et iudicio in id auctoritatis pervenisse, quo est maxime constituta. Ut fortasse primi illi homines, cum bestiarum more in agris palantes agerent, qui unam naturam magistrum tantum habebant, eam recte sequerentur in agendo, neque aliquid extrinsecus sumerent ad agendum aut ad dicendum. Cum vero longius aetas adolevisset, ac gens coisset in societatem, quin ignari prudentiores imitarentur rectissime nulli dubium videri potest, id quod nobis, qui iam pridem cum perfectissimis agimus, sine dubio faciendum esse censemus». Per un'impostazione analoga cfr. H. B. GERL, «De imitatione» von Camerarius. Die Wichtigkeit der Nachahmung für humanistische Anthropologie und Sprachtheorie, in Joachim Camerarius (1500-1574), hsg. von F. Baron, München, Fink, pp. 187-199.

CAPITOLO V

LA PRUDENTIA LETTERARIA NEL CICERONIANUS

La particolare difficoltà di accesso che il *Dialogus Ciceronianus* presenta all'interprete consiste soprattutto nella sovrapposizione di un problema religioso (l'eventuale «renovatio» del paganesimo attraverso il ciceronianismo) e di quella che potremmo chiamare una teoria della cultura retorica («vere Ciceronem exprimere») agli schemi tradizionali delle polemiche sull'«imitatio». Nei precedenti capitoli abbiamo perciò cercato di situare tali tematiche, scarsamente comprensibili alla luce della sola storia del dibattito sull'«imitatio», nel contesto più ampio da cui dipendono. Ora è tempo di tornare alla vera e propria teoria erasmiana dello stile e della prassi letteraria seguendo da vicino il filo dell'argomentazione retorica del *Ciceronianus*. L'eclettismo di ascendenza quintiliana, la dottrina della trasformazione soggettiva della lettura e dell'espressione della natura individuale, l'esercizio erasmiano della critica stilistica e la funzione del «judicium» saranno i punti di riferimento fondamentali della nostra analisi.

* * *

Il punto di partenza dell'argomentazione del portavoce di Erasmo, Buleforo, nel *Ciceronianus* è una difesa della teoria dell'imitazione eclettica. Buleforo cita due volte l'esempio di Zeusi, il pittore crotoniate che per dipingere Elena era ricorso a cinque modelle diverse: un richiamo topico e inconfondibile alla tradizione dell'eclettismo.¹ Erasmo sa comunque trasformare i termini del dibattito: occorre prendere le mosse non da un modello individuale, per poi discutere

¹ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 626-7 e 810. A Zeusi si era richiamato anche Gianfrancesco Pico (cfr. *Le epistole de imitatione...*, p. 28).

fino a che punto esso possa venir imitato, bensì da un insieme di pregi, «virtutes» stilistiche generali, corrispondenti a varie esigenze poste dall'oggetto del discorso e che, come sottolinea Buleforo, «sono comuni a tutte le lingue».²

Questa impostazione, sottesa a una serie di confronti fra l'Arpinate e altri oratori riguardo a determinati pregi, emerge talora con evidenza:

BUL.: (...) Certo riconoscerai, penso, insieme a tutti i dotti, che l'umorismo o riso è una parte della retorica. NOS.: Altrimenti che bisogno c'era che gli oratori dessero tanti precetti su questo argomento?³

Il pregio non è un dato oggettivo che l'imitatore possa appropriarsi passivamente, bensì una funzione del discorso, che occorre saper riconoscere. Certo per Erasmo come per Cicerone l'«ars rhetorica» nasce dall'«observatio» empirica degli autori e riconduce ad essa; ma ciò non esclude una distinzione fra pregio astratto e prassi concreta, giudizio e imitazione, non intesa da Nosopono:

NOS.: Se daremo ascolto ai consigli di Quintiliano ci succederà lo stesso che è successo a lui. BUL.: Cioè? NOS.: Risultare poco ciceroniani. Noi ci siamo proposti un altro obbiettivo.⁴

Il pregio viene correlato a una tipologia di cause (p. es. «quando bisogna spiegare con suddivisioni un problema complesso»), il valore dei diversi autori al possesso di singoli pregi.

La forma del ragionamento erasmiano può essere ricavata da questo scambio di battute, dove l'intervento della «comparsa» Ipologo contiene già un abbozzo di generalizzazione:

BUL.: (...) Ancora, a volte la causa richiede gravità e contegno: per questo sarà meglio rifarci all'esempio di Cicerone o a quello di Bruto e di Pollione? HYPOL.: Per rispondere al posto di Nosopono: all'esempio di chi si è distinto per questa caratteristica.⁵

² Cfr. *ibid.*, rr. 741-2: «Verum haec sunt omnium linguarum communia».

³ Cfr. *ibid.*, rr. 685-8: «BUL.: Certe fateberis, opinor, cum eruditis omnibus, facetiam seu risum esse partem artis rhetoricae. NOS.: Alioqui quorsum opus erat ab oratoris tam multa de hoc praecipere?».

⁴ Cfr. *ibid.*, rr. 816-20: «NOS.: Si Quintiliani consilii auscultabimus, idem nobis usu veniet, quod evenit ipsi. BUL.: Quidnam? NOS.: Ut parum evadamus ciceroniani. Nobis alius propositus est scopus».

⁵ Cfr. *ibid.*, rr. 742-6: «BUL.: (...) Rursum res interdum postulat severitatem, huius exemplum rectiusne petemus a Cicerone, an a Bruto et Pollione? HYP.: Ut pro hoc respondeam: ab his qui hac nota fuerunt insignes».

Il pregio retorico, generalizzato e astratto dalla funzione esemplare di un singolo individuo, può caratterizzare anche un'intera tradizione:

BUL.: (...) chi ha mai attribuito a M. Tullio il primo posto per questo tipo di pregio (sc. l'umorismo)? Era un pregio proprio dei Lacedemoni e subito dopo degli Attici; tanto che spirito e comicità sono le qualità principali del poema bucolico e della commedia, ma i Latini non hanno neppure aspirato a questa particolare grazia.⁶

Questo concetto teorico di pregio consente perfino di estrapolare, nel giudizio, rispetto al materiale concretamente disponibile, non senza fastidio per la mentalità piattamente positivista di Nosopono:

NOS.: Cosa potremo chiedere a Ortensio, di cui non resta altro che il ricordo? BUL.: Ma immaginiamo che rimanga qualcosa ai fini della nostra discussione. NOS.: Non c'è bisogno di fare supposizioni, discutiamo con dati di fatto.⁷

Per individuare gli autori che si sono distinti in un particolare «genus laudis» occorre però riprendere i giudizi dei critici. Si pone allora il problema dell'obiettività. Ma, non ricercando un modello assoluto, Erasmo può riconoscere serenamente il ruolo di invidie e ostilità preconcette nella critica letteraria antica e continuare intanto a farne uso. A prima vista la sua proposta è un corretto procedimento di imitazione eclettica: dalla conoscenza teorica del pregio all'identificazione dei pregi più utili a una causa specifica, alla ricerca storica di autori che lo posseggano, all'imitazione parziale che consente di acquisirlo e contribuisce a una formazione analitica dello stile. In realtà l'esigenza metodologica espressa in questa sezione del *Ciceronianus* è qualcosa di ben diverso da una precettistica imitativa, anche eclettica. Erasmo aspira infatti a spostare l'accento dal valore letterario realizzato al *modo* in cui un determinato scrittore ha potuto realizzarlo in un contesto specifico. Perciò il riconoscimento di più autori a diverso titolo esemplari non risolve affatto il problema dell'uso moderno e soggettivo dei modelli.

⁶ Cfr. *ibid.*, rr. 697-702: «BUL.: Sed haec utcumque habent, quis unquam in hoc genere laudis primas tribuit M. Tullio? Lacedaemoniorum peculiaris erat haec laus et secundum hos Atticorum. Adeo ut cum poema bucolicum et comoedia lepore facietiaque potissimum commendetur, ad hanc venerem Latini ne aspiraverunt quidem».

⁷ Cfr. *ibid.*, rr. 750-3: «NOS.: Quid petemus ab illo, cuius praeter memoriam nihil extat? BUL.: Verum disputandi gratia fingamus extare. NOS.: Nihil opus fingere, veris ac notis agamus».

La conclusione del segmento «zeusiano» lascia ancora intatta una visione puramente oggettiva del pregio. Ma già in questa sezione il valore stilistico appare condizionato da scelte soggettive, come è costretto a riconoscere lo stesso Nosopono, abbandonando la fede in una perfezione compatta e omogenea:

BUL.: (...) Ma lo stesso Gellio, per quanto poco obbiettivo, riconosce che fra le espressioni sentenziose di Seneca ve ne sono di straordinariamente felici. E non è possibile che felici siano tutte allo stesso modo, se l'intero discorso ne è intessuto. Ma è più facile trovarne da imitare negli autori sentenziosi che in altri, in cui non sono né frequenti né notevoli. Dimmi, la causa non richiede a volte concisione? (...) E un esempio di concisione lo chiederesti a Sallustio o a Bruto, oppure a Cicerone?

Nos.: Cicerone non si è proposto di essere conciso.⁸

I tratti più tipici di un autore appaiono qui come quelli di cui è più facile ed opportuna l'imitazione; nel corso dell'argomentazione, però, il punto di vista di Erasmo si modifica. Già la critica al ricorso degli imitatori a formule stereotipate implica una diversa concezione del pregio. Esso viene inteso come componente attiva rispetto ad altre «virtutes» ed anche vizi che deve compensare. Oltre i puntelli più triti di un «usus scribendi», lo stile di un autore è il prodotto di un'armonia soggettiva e inimitabile di tendenze positive e negative. Staccate dalle qualità formali ed anche etiche che danno loro valore, le pure tendenze caratteristiche diventano potenziali squilibri, aggravati dall'imitazione:

BUL.: (...) Anche riconoscendo che queste caratteristiche in Cicerone non sono vizi grazie a quella disposizione naturale straordinariamente felice che fa qualsiasi cosa con grazia ed appropriatezza; anche riconoscendo che sono pregi, essi si presentano però in Cicerone in una forma tale da poter sembrare vizi, confinando con i vizi, quanto meno a un giudice maldisposto. Ma Cicerone ha compensato ogni ragione di biasimo con numerosi eccellenti pregi (...) Ma noi non ci sforziamo di riprodurre questi pregi, e, se diamo retta a Fabio, essi sono inimitabili (...) Ma se questi mancano, come risul-

⁸ Cfr. *ibid.*, rr. 726-36: «BUL.: At idem Gellius, quamvis parum aequus, fatetur inter Senecae sententias esse, quibus nihil melius dici poterat. Nec fieri potest, ut omnes aequae felices sint, ubi sermo totus sententiis contextus est. Verum ex his facilius invenias quod imiteris, quam ex aliis in quibus nec crebrae sunt, nec insignes. Agedum, nonne res interdum exigit breviter (...) Huius exemplum utrum rectius petes a Sallustio, Brutove, an a Cicerone? Nos.: Cicero breviter non affectavit».

rà l'imitazione delle caratteristiche che abbiamo ricordato? (sc. la tendenza alla ridondanza, all'artificiosità, alla mollezza).⁹

Punto d'arrivo della formazione stilistica, la «virtus» non può essere punto di partenza; valore relativo, dev'essere a sua volta rifiuto in una mediazione soggettiva, altrimenti degenera. La posizione di Erasmo qui riprende e sviluppa il «me exprimo» poliziano. Volgersi al proprio interno significa ritrovare non un'idea normativa dell'eloquenza, bensì la profondità di una cultura personale. Non è necessario ricorrere puntualmente a un modello esterno per ogni causa «specificata»; premessa di un'adeguata trattazione è piuttosto un processo ininterrotto di arricchimento culturale, che giustifica a sua volta l'autonomia dai modelli all'atto del comporre.¹⁰

Erasmo doveva sentire intensamente il fascino di questo soggettivismo, che fra l'altro trovava corrispondenza in un aspetto molto contestato della sua attività di teologo: il ricorso alla parafrasi come forma di assimilazione/variazione del linguaggio scritturale, a preferenza del commento che lascia intatta l'oggettività esterna del testo. Il «me exprimo» come punto d'arrivo della «ruminatio» letteraria legittimava la «parafrasi» (in senso ampio) anche sul terreno degli «studia humanitatis». Ciceroniani rigorosi come Bembo e Cortesi potevano però evitare di prenderne atto, dato che sussisteva accanto ad esso il tradizionale concetto di imitazione. Poliziano si era espresso contro questo concetto in forma forse umorale, certo fortemente personale e che si poteva facilmente interpretare come semplice preferenza di gusto. La consapevolezza di questo punto debole ha probabilmente indotto Erasmo a trarre una conseguenza semplice e decisiva: la vera imitazione è proprio quell'assimilazione personale, frutto di molteplici letture, che rende possibili reminiscenze spontanee. Perciò Poliziano è teorico dell'imitazione ed a torto Cortesi lo ritiene difensore dell'originalità arbitraria. Erasmo formula dapprima la propria teoria

⁹ Cfr. *ibid.*, rr. 1526-37: «BUL.: Haec ut fateamur in Cicerone vitia non esse, propter insignem illam naturae felicitatem, quam decent quae facit omnia; ut etiam virtutes sint, sic tamen insunt, ut ob viciniam non careant specie vitiorum sub iniquo iudice, attamen ille reprehensionem omnem eximii ac pluribus virtutibus pensavit (...) Verum has virtutes non studemus exprimere et, si Fabio credimus, sunt inimitabiles (...) Hae vero si absint, qualis erit eorum quae commemoravimus imitatio?».

¹⁰ Cfr. *ibid.*, rr. 4210-23: «Rursum imitationem probo (...) nec statim attentem orationi quicquid occurrit bellum, sed in ipsum animum velut in stomachum traicientem, ut, transfusum in venas, ex ingenio tuo natum, non aliunde emendicatum esse videatur ac mentis naturaeque tuae vigorem et indolem spiret»; e l'epistola del Poliziano sull'imitazione (*Prosatori latini del Quattrocento...*, p. 902): «Sunt quidam praeterea (...) qui stylum quasi panem frustilatum mendicant».

con evidenti allusioni anche lessicali all'epistola «anticiceroniana» di Poliziano; poi si rivolge contro Cortesi:

Infatti tratta la questione come se Poliziano intendesse distogliere dall'imitazione di Cicerone e come se non volesse che chi scrive si ponga davanti qualche autore da imitare. Egli invece biasima chi senza alcun bagaglio di buone letture, di cultura e di esercizio si sforza soltanto di riprodurre i contorni esterni di Cicerone (...) E questo significa distogliere dall'imitazione di Cicerone? O insegnare che nessuno, assolutamente, va imitato? Forse non imita qualcuno chi, provvisto e per così dire impinguato da varie letture, si ricorda, quando si accinge a scrivere, delle cose migliori che ha letto in ciascun autore? Anche se non si fa servo dei suoi modelli, non se ne accontenta, bensì chiama in causa i propri sentimenti e la questione che si prepara a trattare? (...) Poi Cortesi attacca diffusamente chi si riempie di diverse letture e non digerisce ciò che legge, affermando che il suo stile risulta ruvido, disadorno e aspro. Ma questo cosa c'entra con l'epistola di Poliziano?¹¹

L'identificazione terminologica proposta da Erasmo non corrisponde alla lettera del testo di Poliziano, ma certo ne sviluppa uno dei sensi possibili. Rappresenta perciò essa stessa un esempio di intelligente adattamento contestuale.

L'«imitatio» così intesa è valida e legittima solo in quanto il «materiale di riuso» letterario si integra perfettamente in un nuovo contesto sincronico: nuovo soggetto, nuova «causa», nuovo pubblico, diversa «ratio temporum». Il riconoscimento dell'imitazione di un classico, che marca uno stacco dal discorso comune, passa in secondo piano rispetto a questa coerenza sincronica («apte dicere»). L'imitazione erasmiana persegue una spontaneità riflessa, sviluppando il motivo tradizionale della dissimulazione dell'artificio. Come educazione letteraria essa sviluppa dei «semina virtutum» già presenti nella personalità del letterato e che questi impara ad impiegare correttamente osservando gli «auctores» e riconoscendone il pregio. Torna perciò a più riprese contro l'imitazione esclusiva l'argomento dell'incoercibilità delle tendenze naturali, che non contraddice la «sententia» del *De*

¹¹ Cfr. *ibid.*, rr. 4309-47: «sic enim (Cortesi) agit causam, quasi Politianus deterreat ab imitatione Ciceronis, tum quasi nolit eum qui scribit ullum scriptorem sibi imitandum proponere, quum eos taxet, qui nulla lectione bonorum auctorum, nulla eruditione, nullo uso instructi, tantum hoc moliuntur, ut Ciceronis exprimant lineamenta (...) An hoc est detertere ab imitatione Ciceronis? Num hoc est docere, neminem omnino imitandum esse? An is qui varia lectione instructus atque, ut ita dicam, saginatus, dum scripturienti, quod in quoque legit optimum, venit in mentem, non imitatur aliquem, etiamsi non illis servit nec assidet, sed suos affectus ac rem, de qua parat dicere, adhibet in consilium?».

pueris instituendis: «homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur».¹² Quel *fingere* è infatti un assecondare la natura, dotandola di un'adeguata, «conveniente» veste sociale: non a caso Erasmo illustra i limiti, entro cui l'imitazione può correggere la natura, con una serie di esempi tratti dal galateo. Vicina per certi aspetti al concetto di «seconda natura» della trattatistica aulica, temperata da una particolare insistenza sull'«oratio speculum animi», l'«imitatio» erasmiana non mostra indulgenza verso i sogni mistici di un «homo novus», di cui si compiacevano ciceroniani *sui generis* come Giulio Camillo. Quasi una replica al parallelo camilliano di eloquenza ed alchimia (che Erasmo non conosceva, ma di cui sembra intuire il retroterra) suona uno scambio di battute fra Nosopono e Buleforo, in cui il primo ricorda la capacità dell'alchimia di trasformare le «species» per suggerire un'analogia capacità dell'imitazione di trasformare le tendenze naturali; Buleforo gli contrappone i limiti insormontabili in cui si scontra la stessa trasformazione alchemica.¹³ Il rispetto della personalità concreta, la ricerca di un equilibrio empirico fra natura ed educazione sono viceversa le coordinate pedagogiche entro cui Erasmo situa la propria nozione di «imitatio».

La funzione dell'ars

In questa nuova visione dello stile, però, la prospettiva dell'imitazione eclettica viene a cadere. Quest'ultima deve infatti rifarsi alle qualità tipiche di diversi autori all'interno di un canone piuttosto ampio per compensare le inevitabili cadute di un modello unico. Nosopono percepisce infatti una contraddizione:

Nos.: Ma prima eravamo d'accordo che le caratteristiche più vistose sono le più adatte all'imitazione per ottenere il riconoscimento di un'espres-

¹² Cfr. ASD I/2, p. 31.

¹³ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 2322-57: «BUL.: Sit igitur hoc admonitio prima ne quis se addicat ad exprimendum Ciceronem cuius genius vehementer abhorreat a genio Ciceronis (...) Nos.: Atque nihil est quod non expugnet labor improbus. Videmus arte humana lapidem verti in aquam, plumbum in argentum, aes in aurum... quid vetat quo minus et hominis ingenium arte et usu transformetur? BUL.: Naturam habilem adiuvat cura, leviter abhorrentem conciliat et corruptam emendat: at prorsus abhorrentem et ad diversa compositam frustra vexes, o Nosopone (...)».

sione corretta, quand'anche si rimanga un po' indietro rispetto al modello» (la «virtus», dunque, come astratta e oggettiva garanzia pedagogica).¹⁴

La visione sintetica dello stile è davvero incompatibile con il punto di vista analitico del movimento iniziale dell'argomentazione? Certo la teoria dell'imitazione eclettica rappresentava una prima linea di difesa contro il ciceronianismo, poi abbandonata grazie all'identificazione dell'«imitatio» autentica con la originalità stilistica preparata da una vasta assimilazione culturale. D'altronde la distinzione fra «virtus» come norma teorica e modelli empirici prepara un'ulteriore distinzione fra qualità generali dello stile («quaedam generalia») ed espressione individuale. Conoscenza teorica e motivo dell'individualità convergono infatti nel dissolvere l'oggettivismo estetico e il pragmatismo congiunti nella teoria dell'imitazione esclusiva. Non l'«animus» o il «consilium» si possono chiedere a un modello, bensì tratti psicologico-stilistici (forza, attendibilità, concisione, umorismo) o stilistico-strutturali (purezza, chiarezza, ordine) di carattere generale che possono essere approfonditi teoricamente. La funzione dell'«ars rhetorica», appunto, è rivendicata nella seconda parte del dialogo:

Che ragione c'è dunque perché noi con tanto pedantesco scrupolo ci facciamo servi del solo Cicerone? Doppio è poi lo sbaglio di chi non solo si accontenta di un solo modello, ma per di più, senza avere alcuna preparazione retorica, non legge altro che Cicerone e non fa altro che leggere. A che serve tenere lo sguardo fisso in Cicerone se non è lo sguardo di un «artifex»? A che servirebbe a me ignorante di pittura passare giorni interi a guardare i quadri di Apelle e di Zeusi? Ma quando avrai imparato i precetti di ben parlare, quando un «artifex» esperto ti avrà fatto notare in alcuni discorsi di Cicerone fra i meglio costruiti retoricamente il «color» e lo «status» (...) e poi la saggezza e il giudizio, che si possono notare, ma di cui la retorica non può dare norme (...) infine lo splendore, la ricchezza, l'«ornatus» dell'espressione, allora sì che vedrai in Cicerone cose mirabili, che quell'assiduo spettatore non riesce a scorgere. Non imita l'«ars» chi non la intende ed il solo a intenderla è l'«artifex». Un'opera composta a regola d'arte a volte dà piacere anche a chi è inesperto dell'arte, ma quanto poco è ciò che egli riesce a vedere!¹⁵

¹⁴ Cfr. *ibid.*, rr. 1545-8: «Nos.: At prius conveniebat inter nos, quae maxime eminent ad imitationem esse accomodatissima, quo videlicet, ut nonnihil decidas ab eo quod effingere studes, tamen laudem auferas rectae dictionis».

¹⁵ Cfr. *ibid.*, rr. 2568 sgg.: «BUL.: (...) Quae ratio est igitur nos tanta superstitione uni Ciceroni esse addicti? Bis autem peccant qui non solum assident uni praescripto, verum etiam nullis artis rhetoricae praeceptionibus instructi nec aliud legunt quam Ciceronem, nec aliud quam legunt. Quid enim confert oculos in Ciceronem habere fixos nisi admoveas artifices

La critica stilistica è in grado di individuare anche virtù soggettive non riducibili a formule; la piena padronanza dell'«ars» porta quindi non alla designazione astratta dell'artificio, bensì all'equiparazione dello scrittore e del suo lettore critico in quanto «artifices».

La comprensione del testo è inquadrata in una prassi potenzialmente equivalente ad esso, mentre l'imitazione viene intesa come l'applicazione di quelle regole strutturali, la cui comprensione autorizza a gareggiare con i modelli. Essa non è, come in Bembo, il necessario presupposto dell'«aemulatio», tende anzi a dissolversi interamente nel momento emulativo. Non conta la liceità astratta degli apporti culturali, bensì la coerenza della loro riformulazione. Quest'ultima presuppone il possesso dei procedimenti retorici generali presenti all'«auctor» e ben distinti dalla forma concreta del testo realizzato: in termini moderni, di una *competence*, non di una *performance*. Il concetto dell'«artifex oculus», d'altra parte, implica sensibilità anche per le qualità pratiche di abilità argomentativa, per cui non si possono fornire precetti. Si tratta insomma di cogliere all'opera il «iudicium» dell'oratore e le ragioni dell'efficacia del discorso, non un «optimum quid», una raffinatezza superiore contrapposta al valore di base, «quid bonum». Analogamente, la Sacra Scrittura è un'opera dell'ars, una composizione retorica e poetica che richiede a sua volta un «artifex» quale «commonstrator idoneus».¹⁶

Le forme del iudicium

Al centro dell'«imitatio» erasmiana si trova dunque la critica stilistica come educazione del gusto. Proprio la struttura del *Ciceronianus* ne offre una significativa conferma. Dopo che l'imitazione eclettica, l'incoercibilità delle tendenze naturali, la necessità di un'assimilazione soggettiva, l'«apte dicere» sono stati mobilitati contro la tesi dell'imitazione esclusiva di Cicerone, Erasmo introduce una rassegna di au-

oculi? Quid enim mihi profuerit graphices ignaro, si totos dies spectem Apellis aut Zeusidis tabulas? Verum ubi didiceris recte dicendi praecepta, ubi peritus quispiam artifex indicarit tibi in aliquot Ciceronis orationibus, in quibus plurimum artis expressit, colorem et statum (...) ad haec consilium iudiciumque, quod animadverti potest, arte praecipi non potest (...) postremo lucem, copiam, ornatum sermonis, tum demum mira perspicies in Cicerone, quae non perspicit sedulus ille contemplator. Non enim imitatur artem qui non intelligit, nec intelligit nisi artifex. Arte confectum opus interdum nonnulla voluptate delinit et eos, qui artis sunt imperiti, sed quantulum est quod ille videt».

¹⁶ Cfr. la prefazione all'edizione di S. Giovanni Crisostomo (1527) in ALLEN, t. VI, *Ep.* 1800, p. 487.

tori classici, postclassici, medievali e umanistici. Il fine esplicito di questa rassegna è dimostrare che nessuno di loro è riuscito ad essere «ciceroniano», quello implicito insegnare i criteri di un corretto «iudicium», non più irrigidito dal dogma dell'«imitatio».

Particolarmente approfondito nel *Ciceronianus* è il giudizio su Lattanzio, il «Cicerone cristiano» già criticato nella *Ratio*. Anzitutto occorre determinare se uno scrittore si è proposto consapevolmente di imitare Cicerone: in questo caso, e in questo soltanto, divengono criteri pertinenti i pregi *specifici* dell'Arpinate.

Neanche le *virtutes* più generali, però, autorizzano un'imitazione/emulazione di tipo manieristico, che le accentua in modo unilaterale senza poter più riprodurre la sintesi che ne era all'origine. Questa sintesi deve essere ricreata soggettivamente a partire dalle esigenze di un nuovo contesto. Questi criteri si affermano nel dialogo in antitesi all'angusto purismo di Nosopono:

Nos.: (Lattanzio) ha cercato di riprodurre l'eloquenza di Tullio non senza successo, pur non raggiungendola. BUL.: Perché? Nos.: Perché già nella prefazione si è espresso così: 'Alioqui nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio assequeretur humana'. Quando mai Cicerone ha detto *dispositiones pro decreta*?¹⁷

Buleforo sa invece entrare nel merito della struttura stilistica cogliendo tratti sicuramente distintivi (dittologia sinonimica, iato, clausola ditrocaica). La descrizione non è affatto neutra: già Valla aveva messo in ridicolo la ridondanza dittologica nell'(intenzionalmente) ciceroniano Poggio, mentre Erasmo stesso, del resto sulla scorta dell'*Orator*, critica l'abbondanza di iati in Cicerone.¹⁸ Le microstrutture non mancano di significato, ma solo perché consentono di riconoscere la scelta complessiva: un'imitazione affettata, da cui (e non da un semplice scarto lessicale) deriva il giudizio negativo:

Queste caratteristiche ci indicano che Lattanzio ha aspirato grandemente a una perfetta somiglianza a Cicerone. Ma sarebbe più giusto negare a Lattanzio la qualifica di 'tulliano' a questo titolo: perché nella difesa della

¹⁷ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 2943-50: «Nos.: Nec prorsus infelicitur [Tullianam eloquentiam] affectavit, quanquam assecutus non est. BUL.: Qui sic? Nos.: Quoniam in prima statim operis praefatione sic loquutus est: Alioqui quid inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio assequeretur humana [Div. Inst. I,1,5]. Ubi Cicero dixit *dispositiones pro decretis*?».

¹⁸ Cfr. L. VALLA, *Opera...*, pp. 301-302 (*Antidotum III in Poggium*); *Il Ciceroniano...*, rr. 1064-68; M. T. CICERO, *Orator*, 150-152.

filosofia cristiana non ha portato né la stessa cultura, né la stessa energia, né la stessa passione che Marco Tullio ha portato nelle cause civili.¹⁹

Il giudizio di Buleforo, contrapponendosi a quello di Nosopono, delinea il contrasto fra un'ottica atomistica ed un'ottica organica, che non si arresta all'immediatezza della forma, ma si sforza di servirsene come principio di interpretazione complessiva. Sia la rassegna del *Ciceronianus* che le prefazioni erasmiane alle edizioni di autori classici e patristici si contraddistinguono per un taglio corsivo, non sistematico. Il punto di partenza è in genere una dossografia, che circonda il giudizio della tradizione sull'autore, senza tacere le critiche, ma ricollocandole nel loro proprio contesto. Questo avvio dossografico può essere accompagnato da confronti storicamente omogenei. Poi tali giudizi vengono accolti, rifiutati o temperati dal critico, che aggiunge una caratterizzazione personale. La base della critica è quindi più una «communis opinio» che l'analisi interna. Riguardo a quest'ultima Erasmo si sforza di congiungere la documentazione delle tendenze stilistiche con la ricerca di una loro radice unitaria nell'«ingenium». Il giudizio letterario, quando aspira alla sintesi, tende a identificarsi con quello caratteriologico. L'interesse per la storia del gusto e l'etnopsicologia e la preferenza per il metodo comparativo (volto a meglio definire la posizione di un autore, non ad istituire gerarchie) bilanciano però questo orientamento individualistico.

Erasmo individua così un peculiare stile gallico, contrassegnato dalla ricerca di sublimità e di acutezza e che richiede un pubblico particolarmente preparato: da S. Ilario questo stile giunge sino a Budé.²⁰ Questa problematica trova il suo addentellato nel rapporto fra provincialismo e «urbanitas» nella letteratura latina: gli scrittori esterni all'Urbe difficilmente conseguono la «Romani sermonis simplicitas». La valutazione dei diversi apporti e «geni» stilistici provinciali è ben rappresentata nella sezione del *Ciceronianus* dedicata alla letteratura imperiale. Nella prospettiva erasmiana, se la lingua latina costituisce pur sempre un fattore di unità, la varietà nazionale non è senz'altro da condannare.

Capisaldi della critica erasmiana, comunque, rimangono sempre la

¹⁹ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 2966-71: «Haec indicant illum magno studio Ciceronis imaginem affectasse. Verum hoc nomine iustius reiceret Lactantius a titulo tullianorum, quod nec eruditionem, nec vim, nec pectus attulerit ad defensionem philosophiae christianae, quae M. Tullius attulit ad actionem causarum civilium».

²⁰ Cfr. la prefazione all'edizione di Ilario (ALLEN, t. V, Ep. 1334) e quella al *De gratia Dei* di Fausto (ALLEN, t. VII, Ep. 2002, p. 408).

varietà individuale degli stili e la qualità dell'argomento. Per apprezzare uno stile difficile e ricercato occorre abituarsi ad esso, assimilarlo, non respingerlo perché delude un desiderio istintivo di chiarezza.²¹ La prefazione a Seneca del 1529, pur intessuta su una trama quintiliana e classicistica, è assai indicativa in questo senso:

Ricordiamo queste caratteristiche non per scoraggiare l'interesse del lettore, bensì perché si possa leggere con maggior profitto un autore pregevole per tante eccellenti qualità.²²

Questo testo del 1529 conferma del resto posizioni fondamentali espresse nelle opere dell'anno precedente: la preferenza per una latinità aurea lontana da estremi puristici (*De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione*)²³ e la polemica contro l'edonismo letterario, che investe anche lo stile declamatorio di Seneca (*Ciceronianus*). L'equilibrio stilistico predicato e praticato da Erasmo resta comunque il prodotto di un rapporto personale con gli autori, capace di porsi in sintonia (non solo letteraria, ma anche psicologica) con orientamenti di gusto anche contrastanti. Condizione di questo rapporto personale è la rinuncia a frapporre fra testo e lettore un rigido diaframma normativo. La critica stilistica erasmiana offre una duttile traccia di lettura che è insieme un invito a nuove e diverse letture. L'unico modello assoluto, per Erasmo, è la tradizione letteraria come unità: «mentre ognuno viene attratto da un autore diverso, ne consegue che si legge ogni testo».²⁴

²¹ Cfr. la prefazione a Ilario (ALLEN, t. V, Ep. 1334, p. 179): «(...) quoniam suus cuique stilus est, fit consuetudine familiarior ac proinde iucundior (...) Id autem potissimum evenit in his auctoribus in quibus, praeter id quod quisque suum quemdam habet gustum peculiaris, accedit cura et subtilitatis affectatio».

²² Cfr. ALLEN, t. VIII, n. 2091, p. 37: «Haec eo commemorantur a nobis non ut deterreamus lectoris studium, sed ut maiore cum fructu legatur vir tot eximiis virtutibus commendabilis».

²³ Cfr. ASD I/4, pp. 99-100.

²⁴ Cfr. *supra*, cap. II, n. 38.

CAPITOLO VI

ROMA AETERNA E MAJESTAS PONTIFICALIS: IDEOLOGIA E STILE NELLA POLEMICA 'CICERONIANA'

Nel caso di Erasmo e del «ciceronianismo» il conflitto fra opposti ideali di stile rispecchia due ben diverse concezioni del cristianesimo e della sua funzione storica e sociale. Per Erasmo l'oratoria cristiana è l'altra faccia di una filologia biblica e patristica compenetrata di spirito critico e relativistico di tradizione retorica. Per gli umanisti romani l'oratoria cristiana è la celebrazione della Chiesa, vista come sostanza transtemporale e sentita come punto di convergenza di tutte le tradizioni culturali. Per Erasmo, nella successione difficilmente interpretabile degli eventi storici, nessuna esperienza umana può eguagliare in grandezza il rapporto personale con Cristo. Una filosofia della storia dogmaticamente presupposta assicura invece agli umanisti romani che Roma è la sposa di Cristo e che, celebrando l'una, si celebra anche l'altro. Essi si ispirano ad un'ideologia di continuità storica fra impero pagano e cristiano e leggono così la politica contemporanea della Chiesa attraverso una filigrana classicista ed anticheggiante.

L'umanesimo romano doveva apparire neopagano ad Erasmo, pertanto, per le stesse ragioni per cui egli considerava pagano il concetto di «imperium», di dominio e si sforzava di trasmettere ai principi il contrastante insegnamento della «philosophia Christi». Combatte l'aspirazione dei sovrani ad un potere dispotico, egli sentiva di respingere una forma di legittimazione sacrale della politica profana: la guerra, la fiscalità, insomma gli «jura principum», la sovranità. Un'ideologia imperiale come cultura ufficiale della Chiesa doveva sembrargli un pericolo particolarmente grave, tanto più che egli era consapevole che Stati secolari e Stato della Chiesa stavano percorrendo insieme la strada dell'assolutismo.¹

¹ Cfr. *Iulius exclusus*, in *Erasmii Opera. A Supplement to the Opera Omnia*, ed. W. Fergu-

L'umanesimo romano, al contrario, elabora un modello di cristianesimo congruente ad un'evoluzione della sovranità che ha luogo nello Stato pontificio, in seguito alla quale lo stesso aspetto temporale del potere viene sacralizzato.² Anche dopo che la crisi della Riforma lo ha indotto ad estrema cautela nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, Erasmo non cessa di avvertire nella cultura romana un pericolo ideologico, che va oltre la questione stilistica. Denunciarla come neopagana è un'abile mossa retorica, oltre che una ritorsione dell'accusa di eresia mossa ad Erasmo negli ambienti romani: ma corrisponde anche a una convinzione di fondo. Almeno una volta, però, Erasmo tralascia questa accusa convenzionale e tendenziosa e individua con acutezza il punto centrale:

Il linguaggio di Cicerone era adattissimo alle circostanze storiche, quello di Longolio ben poco, dato che oggi a Roma non ci sono più né senatori, né senato, né autorità del popolo, né votazioni per tribù, né magistrature come quelle allora consuete, né leggi, né comizi, né una stessa procedura delle cause, né province, né municipi, alleati, cittadini: infine Roma stessa non è più Roma e non possiede più dell'antica che rovine e monumenti diruti, tracce e cicatrici dell'antica sciagura. Togli il Pontefice, i Cardinali, i Vescovi, la Curia e i suoi funzionari, poi gli ambasciatori dei principi, delle chiese, delle collegiali e delle abbazie, poi l'inondazione di uomini che in parte vivono di questo mercato, in parte si recano qui per amore di libertà o per procurarsi ricchezze, cosa sarebbe Roma? Qualcuno replicherà che il regno dei Pontefici, fondato da Cristo, è più augusto di quello che ebbero un tempo il senato e il popolo romano o, se si vuole, Ottaviano Augusto: non mi importa, purché si riconosca che è un altro tipo di regno.³

son, The Hague, Nijhoff, 1933, p. 94: «PETRUS: (...) Verum age, dic mihi quid est causae cur Romanus Pontifex tantopere horreas generale concilium? IULIUS: Quin idem a monarchis quaeris, cur senatus et celebres consessus oderint? Nempe quod turba tot excellentium virorum nonnihil obscuretur regia dignitas (...)».

² Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia pontificia nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982. Sulla burocrazia curiale cfr. anche J. D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanist and Churchmen in the Eve of Reformation*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1983; T. FRENZ, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471-1527)*, Tübingen, Niemeyer, 1986.

³ Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 3776-91: «Aptissime dicebat Cicero, vix apte Longolius, quandoquidem Romae nec patres conscripti sunt hodie, nec senatus, nec populi auctoritas, nec tribuum suffragia, nec magistratus qui solent esse, nec leges, nec comitia, nec actionum forma, nec provinciae, nec municipia, socii, cives: postremo Roma Roma non est, nihil habens praeter ruinas ruderaque, priscae calamitatis cicatrices ac vestigia. Tolle Pontificem, cardinales, episcopos, Curiam et hujus officarios, deinde legatos principum, ecclesiarum, collegiorum et abbatiarum, tum colluviem hominum partim qui vivunt ex hisce nudinis, partim qui vel libertatis amore vel fortunam aucupantes eo confluunt, quid erit Roma? Dicet aliquis, Pontificum regnum a Christo traditum augustius esse, quam fuerat olim senatus populiue romani, aut etiam, si libet, Octavii Caesaris: mea nihil refert, modo fatearis diversum regni genus esse».

Proprio la valutazione del «genus regni» del pontefice è il grande nodo ideologico da cui dipende la risposta alla questione se sia lecito o meno applicare il lessico della Roma imperiale alla celebrazione della tradizione storica della Chiesa. Senza negare la diversità, i «ciceroniani» la sublimano ed eludono grazie ad un uso destoricizzante ed esornativo della cultura antica. Il patrimonio lessicale classico fornisce un repertorio di simboli nobilitanti, trasferiti alla realtà contemporanea. La risposta erasmiana, invece, è quella di accettare come tale un divario ormai incolmabile e di chiedere all'oratoria antica, legata a condizioni storiche ormai irripetibili, una lezione di metodo tuttora valida.

Questa ricerca metodologica, che è insieme approfondimento dello spirito dei modelli, non può tuttavia che essere paralizzata da un ostinato tradizionalismo. Molto acutamente Erasmo accosta questa mentalità tradizionalistica al giudaismo da lui sempre combattuto, ribadendo così che nel suo cristianesimo interiorizzato e cosmopolita non c'è posto per una nuova versione del concetto di popolo eletto.⁴ Erasmo colpisce un mito in cui convergono l'impegno stilistico ed erudito e quello religioso e (mediatamente) politico dell'umanesimo romano. Peraltro l'impostazione stessa della sua polemica lo portava a dissociare questi due aspetti. Trattando del sermone del Venerdì Santo, egli attacca il «ciceronianismo» come ideologia della mondanizzazione della Chiesa, come contropartita oratoria al temporalismo di Giulio II. Ma la sua intenzione non era, né poteva essere, quella di avvalersi del riconosciuto legame fra «ciceronianismo» e temporalismo ecclesiastico, fra «paganesimo» del discorso e «paganesimo» dell'azione, per muovere all'istituzione un attacco frontale. Piuttosto, la Riforma cattolica contrapposta alla sedizione luterana doveva significare per lui anche l'eliminazione del «ciceronianismo» come concentrato di imperialismo pontificio alimentato dall'oziosità letteraria. Due anni dopo il *Ciceronianus*, nell'*Utilissima consultatio de bello turcis inferendo*, doveva proclamare ancora una volta: il mondo ha anche troppi sovrani, ci vogliono «patres». Ma questo obiettivo riformistico, dato che Erasmo non voleva rinunciare a saldare la polemica letteraria contro i ciceroniani ad una più vasta polemica ideologica, si traduce nell'interpretazione del ciceronianismo come paganesimo allo stato puro. Erasmo presenta così come dato di fatto un'in-

⁴ Cfr. *ibid.*, rr. 3793-8: «At ille praeclarus juvenis orationem attemperavit ad hominum affectus, qui veterem Romam, rerum dominam gentemque togatam adhuc somniant, quemadmodum Iudaei nondum desinunt suum Mosen ac templum Hierosolimitanum somnare».

compatibilità che avrebbe viceversa dovuto scaturire, dal suo punto di vista, da un profondo rinnovamento morale del cattolicesimo:

È il paganesimo, credimi, Nosopono, il paganesimo che insinua nei nostri animi e nelle nostre orecchie tali convinzioni. Cristiani siamo soltanto a parole; il corpo è bagnato dall'acqua santa, ma la mente non è lavata; sulla fronte si è fatto il segno della croce, ma l'animo detesta la croce; a parole professiamo Gesù, ma in cuore portiamo Giove Ottimo Massimo e Romolo.⁵

Non vi è certo ragione di disconoscere la piena sincerità di queste affermazioni. Nulla di più tipicamente erasmiano della condanna dell'ipocrita formalismo religioso. Ma, anche se Erasmo sembra talvolta voler rovesciare tutta la sua produzione precedente (come quando contrappone il culto dei santi e delle reliquie agli entusiasmi antiquari ed archeologici della cultura romana), il suo cosiddetto «antiumanesimo» ha in realtà valore provocatorio e pedagogico. Infatti egli non aspira tanto a difendere la tradizione cattolica, concepita come unità compatta e monolitica, da un ipotetico pericolo pagano, quanto a preservarla da un pericolo che essa reca in se stessa: quello di cedere alla vocazione «imperiale» e «romana», facendo proprio il più affascinante e subdolo armamentario ideologico del temporalismo, quello di origine umanistica. La lettera del *Ciceronianus*, pur nel suo tono ambiguo, non esclude affatto questa interpretazione, che ci sembra in armonia con l'unità di fondo del pensiero erasmiano al di là delle oscillazioni e dell'adattamento alle circostanze.

Se si parte dalla premessa che la nozione di «paganitas» formulata nel *Ciceronianus* è equivoca e non agevola la comprensione dell'umanesimo romano, occorre però anche applicare a quest'ultimo un diverso modello interpretativo, che renda conto allo stesso tempo del contrasto con Erasmo. Il tratto distintivo della cultura curiale e «ciceroniana» è, a nostro avviso, una cosciente volontà di fondere autorità sacra e profana, Impero e Chiesa, accentuando la provvidenzialità del primo e la «romanità» della seconda.

Per gli umanisti romani è infatti essenziale elaborare una tradizione storica della Chiesa come istituzione politica e burocratica, che

⁵ Cfr. *ibid.*, rr. 2179-84: «Paganitas est, mihi crede, Nosopone, paganitas est quae ista persuadet auribus atque animis nostris. Titulo dumtaxat sumus christiani; corpus aqua sancta tinctum est, sed illota mens est; frons cruce signata est, animus crucem execratur; Iesum ore profitemur, sed Iovem Optimum Maximum et Romulum gestamus in pectore». Cfr. anche *ibid.*, rr. 3805-8: «Et est, ut audio, nunc Romae sodalitas quaedam eorum qui plus habent literaturae quam pietatis; docti vocantur, et apud multos habentur in precio».

rinnovi ed estenda la preesistente tradizione teologica e canonistica del governo temporale attraverso il ricorso al modello della Roma antica. Essi privilegiano infatti quelle espressioni della cultura latina in cui la partecipazione alla vita pubblica appare la più alta finalità umana ed approfondiscono attraverso l'ideale ciceroniano dell'«orator» la loro concreta posizione storica di funzionari ecclesiastici. Nell'ambito dei doveri imposti da tale posizione rientrano discorsi d'apparato sacri e profani, in occasione di funerali, grandi avvenimenti politici per cui vengono decretati rendimenti di grazie, od occasioni liturgiche. Impostare questi discorsi su un registro ciceroniano significa rialzarne il peso ideologico. Parlando di personaggi ed eventi contemporanei nel linguaggio che era servito a descrivere la più perfetta comunità politica mai esistita, lo stato romano, gli umanisti di Curia esaltano la Chiesa come società perfetta. Anche dove essi denunciano i vizi della Roma papale, lo fanno sulla falsariga ciceroniana dell'invettiva contro tempi e costumi corrotti. L'imitazione letteraria stessa garantisce che le critiche siano qualcosa di atteso e accettato dagli ascoltatori, rimangano all'interno dell'istituzione, contribuiscano ad edificare una consapevolezza ideologica collettiva.

I testi oratori degli umanisti romani presentano così per noi un duplice interesse: da un lato, essi consentono di descrivere il modello di stile combattuto da Erasmo; dall'altro ci offrono l'autoritratto di una società che include il ripensamento del cristianesimo come «ethos» del servizio pubblico, che è atto di «charitas». Lo stato pontificio viene dotandosi, nel Quattrocento e primo Cinquecento, di alcuni significativi apparati materiali (burocrazia, diplomazia) e ideologici dello Stato moderno e assolutistico. Fra questi ultimi si distinguono la riaffermazione della sovranità temporale in forme quasi sacrali, il patriottismo locale connotato anche da aggressività nazionalistica, il senso della continuità storica fra gli eventi del passato nazionale ed il presente, rivissuto attraverso gli archetipi storici.

L'evoluzione in tal senso, peraltro, è pur sempre accompagnata da una costante tensione ierocratica. La Chiesa lotta e combatte: perciò occorre richiamare in vita quello stile ciceroniano in cui la parola si era mirabilmente fatta strumento delle battaglie politiche senza con ciò rinunciare ad essere modello di «humanitas» letterariamente educata. La Chiesa può combattere *insieme* alle pure potenze politiche, non però *al loro stesso modo*. Essa è una grande realtà di simboli e figurazioni, in cui la parola deve essere ritualizzata: essa è, potenzialmente, un grande scenario teatrale. Per questo gli umanisti tendono ad ampliare manieristicamente lo stile ciceroniano, accentuando in

esso ciò che più doveva spiacere alla misura «colloquiale» dell'ingegno erasmiano: l'enfasi, le volute di parole, gli elementi suscettibili di valorizzazione scenografica.

Gli antecedenti dell'interpretazione «politica» della Chiesa abbozzata dai «ciceroniani» del primo Cinquecento sono certo profondamente radicati nella tradizione del Quattrocento. Già la prima metà del secolo vede un significativo rinnovamento semantico, in cui concetti e valori tradizionalmente negativi vengono improvvisamente rivalutati. Questo rinnovamento conferisce sempre maggior importanza alla dimensione di una politica descrittiva ed «effettuale», non normativa e moralizzata. Valla, ad esempio, riprende la categoria agostiniana della «cupido dominandi», propria di sovrani e principi, per volgerla in argomento contro la verisimiglianza della «donatio Constantini»: proprio in quanto buon principe, l'imperatore non può mai aver pensato a disfarsi del proprio dominio. Alberti inserisce nel suo dialogo sui doveri del vescovo, il *Pontifex*, una ricerca «socratica» assolutamente spregiudicata sull'«optimus inimicus» e il comportamento che è necessario attribuirgli, che contrasta stranamente con il contesto morale e allegorico.⁶ Per il momento questi spunti di embrionale «realismo» politico sono congiunti a prese di posizione più o meno energiche contro il temporalismo pontificio. Le cose cambiano però rapidamente nel secondo Quattrocento: il rafforzamento della Curia come istituzione capace di offrire agli umanisti attraenti possibilità d'impiego accresce anche la sua capacità di mediazione ideologica. Una svolta è segnata dal ritorno all'ordine dei membri dell'Accademia romana dopo la crisi del 1468 e le persecuzioni di Paolo II. I discepoli di Pomponio Leto, con la loro ricca cultura archeologica e antiquaria, fondano una storiografia pontificia organicamente integrata nel complesso della produzione umanistica romana. D'altra parte già nell'*Oratio habita in principio sui studii* del 1455 Valla aveva ravvisato nella Chiesa l'istituzione «latina» per eccellenza, rimasta depositaria anche nel Medioevo della lingua di Roma nonostante la pressione della barbarie e del particolarismo linguistico.⁷ Questa persuasione di un legame privilegiato fra la pratica della «latinitas» da una parte e l'Urbe sede di un'autorità universale dall'altra non tarda a diffondersi fra i professori romani: una testimonianza significativa ne è, intor-

⁶ Cfr. L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, in *Opera...*, pp. 763-764; L. B. ALBERTI, *Pontifex*, in *Opera inedita*, ed. G. Mancini, Firenze, Sansoni, 1890, pp. 85-90.

⁷ Cfr. L. VALLA, *Oraciones y prefacios*, a cura di F. Adorno, Santiago de Chile, Universidad de Chile, s.d., pp. 150-165.

no al 1480, l'orazione *In disciplinas et bonas artes... Romae initio gymnasii habita* di Andrea Brenta.⁸ Nel trentennio successivo, poi, come si è visto, la forma specificamente romana di «latinitas» tende sempre più a identificarsi col ciceronianismo.

I letterati romani sviluppano così una particolare variante di cultura umanistica, in cui lo studio della lingua e dell'eloquenza latina promuove il senso d'appartenenza a una comunità esemplare: proclamandosi idealmente «civis romanus», il poeta e l'oratore possono applicare categorie politiche antiche e moderne insieme alla loro condizione di sudditi dello Stato pontificio. Il processo non è indolore: esso impone di rinunciare alla retorica della «libertas» (quale ad esempio Alberti rappresenta efficacemente in bocca a Stefano Porcari) ed, in termini tecnici oratori, al genere deliberativo per concentrarsi sulla retorica del «jugum suave» e sulla celebrazione «epidittica» dell'esistente.⁹ Tale celebrazione, inoltre, non è un semplice prodotto di una formazione oratoria dominata da Cicerone: in essa confluiscono i grandi miti profetici ed escatologici, che proprio sullo scorcio del Quattrocento conoscono fra Roma e Firenze una straordinaria fioritura letteraria e figurativa. Il grande mediatore fra questi miti, l'ortodossia religiosa e l'ideologia dell'umanesimo romano è il Cardinale Egidio da Viterbo.

«Mea es, mea, o septimontia Roma»

Egidio da Viterbo, Generale dell'ordine agostiniano dal 1507 al 1517, cardinale dal 1517, difensore di Reuchlin, cabalista cristiano e commentatore «platonico» del *Liber Sententiarum*, aspro avversario di Pomponazzi, ma anche di Erasmo (contro cui scrisse molto probabilmente ai primi degli anni Venti il virulento libello *Racha*) è una figura di grande spessore culturale.¹⁰ La complessità della sua «theologia

⁸ Cfr. K. MÜLLNER, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, Nachdruck der Ausgabe Wien, 1899, München, Fink, 1970 (Humanistische Bibliothek, Texten, 1), pp. 71-74, 82-84.

⁹ Cfr. J. W. O' MALLEY S. J., *Praise and Blame in Renaissance Rome*, Durham, North Carolina University Press, 1979.

¹⁰ Su Egidio da Viterbo fondamentale J. W. O' MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968 (cui rimandiamo per la bibliografia precedente). Cfr. inoltre J. W. O' MALLEY S. J., *Fulfillment of the christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo*, «Traditio», XXII, 1969, pp. 265-338; e, dello stesso, *Man's Dignity, God's Love and the Destiny of Rome: A Text of Giles of Viterbo*, «Viator», III, 1972, pp. 389-416. Per l'influenza di Egidio sugli umanisti romani cfr. R. ALMAIQUE PETTINELLI, *Punti di vista sull'arte nei poeti dei «Coriciani»*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», VIII, XC, 1986, pp. 41-54.

poetica», protesa alla ricerca di arcani sensi mistici, lo separa certo dagli umanisti curiali di formazione ciceroniana: il mito di Roma, calato da Egidio in forme oratorie barocche ed enfatiche, getta tuttavia un ponte decisivo fra il dotto agostiniano e i circoli umanistici. Come Lutero ha pubblicato scritti di Dietrich von Freiberg con il titolo di «Theologia Deutsch», infatti, Egidio avrebbe potuto far stampare «theologia Romana» sul frontespizio delle proprie opere. Egli offre all'umanesimo curiale una filosofia della storia, incentrata sulla continuità di Roma pagana e cristiana, che assicura un saldo fondamento teorico alla teologia classicizzante alla Paolo Cortesi ed al ciceronianismo integralistico. Nello stesso tempo questa filosofia della storia assicura una suggestiva legittimazione dal punto di vista mistico e spirituale dell'azione del Papato quale impero cristiano. Questi due aspetti della dottrina egidiana emergono con particolare evidenza dal libello *De aurea aetate*, edito nel 1969 da padre O' Malley.

Lo scritto rielabora un sermone pronunciato da Egidio in S. Pietro il 21 dicembre 1507 in occasione del rendimento di grazie decretato da Giulio II per i successi della colonizzazione portoghese in Oriente. In esso ricorrono i temi più caratteristici dell'opera egidiana: la numerologia influenzata dalla Cabala, il simbolismo vegetale, la continuità etrusco-romano-cristiana, l'idea di Crociata. Particolarmente illuminante è la tendenza a sottolineare il nesso fra «incrementum Ecclesiae» ed «aetas aurea», apertura politico-militare di nuovi mondi alla colonizzazione e rivelazioni mistiche. La tendenza a cogliere in un ideale di felicità contemplativa il punto d'incontro di tutte le religioni si armonizza con l'esaltazione del succedersi, voluto da Dio, di capi politico-religiosi da Mosé a David, a Pietro e Paolo, fino al re Manuele di Portogallo. La prima prospettiva consente di definire l'«aetas aurea», ma la seconda ne evidenzia il dinamismo storico. Il concetto di «aetas aurea» consente di raccordare diverse tradizioni religiose e filosofiche. Il trionfo del cristianesimo si inserisce così in una storia generale delle religioni: ma questa visione unitaria e sincretistica di civiltà assai lontane nel tempo e nello spazio favorisce un'interpretazione universalistica della stessa attualità contingente. I temi della «theologia platonica», della metafisica della luce, della distinzione fra magia sacra e superstizione vengono inseriti nel contesto di società «auree» (come quella etrusca), simboli di un'utopia che resta comunque alla portata dell'azione politico-religiosa.

Caratteristica di questa oscillazione fra mito, mistica e contemporaneità è appunto l'ambiguità del simbolismo della rovere, che visualizza in compendio la quadripartizione degli elementi, delle passioni,

delle virtù, delle discipline, ma non cessa perciò di rappresentare l'insegna di Giulio II. L'eterogeneità dei paradigmi culturali viene neutralizzata nella gerarchia semantica che costituisce il simbolo.

Egidio stabilisce così uno stretto legame fra sincretismo religioso ed apologia di un presente sottratto al mutamento storico. L'ideologia celebrativa dell'umanesimo romano aspira ad esprimere la convergenza delle tradizioni sacre parallele rappresentate da profeti e Sibille. La fiducia in tale convergenza ha ispirato non soltanto l'iconografia della volta michelangiolesca della Sistina, ma anche la poesia religiosa del Sannazaro. Egidio considerava del resto l'eloquenza letteraria acquistata dalla poesia cristiana grazie al nuovo David umanista come uno dei segni dell'avvento dell'epoca aurea. L'aspro attacco rivolto da Erasmo ad Azzio Sincero è dunque un rifiuto abbastanza esplicito di concezioni mediate da Egidio all'ambiente umanistico.

L'innalzamento del simbolismo dell'oro a chiave universale della storia consente infatti ad Egidio di mantenere viva quella tensione palinogenetica (e spesso addirittura gioachimita),¹¹ contrassegnata dal tipico richiamo alla IV Egloga virgiliana, che aveva caratterizzato la cultura italiana – in particolare neoplatonica – durante la crisi di fine secolo. Egidio pone tale desiderio di una «plenitudo temporum», potenzialmente eversivo, al centro della sua interpretazione dell'opera, mediato e immediato, della Chiesa istituzionale.

Il valore simbolico delle lettere sacre etrusche esprime infatti anche la continuità di un potere spirituale inscindibile da una precisa individuazione geografica (seppur misticamente fondata). La predestinazione dell'«Hetruscus Vaticanus» e di Roma appare il punto d'arrivo di una evangelizzazione sentita anzitutto come trasferimento spaziale, «translatio Christianismi». La denuncia delle piaghe della Chiesa, d'altro canto, si riduce a sfondo su cui far risaltare il carattere provvidenziale del pontificato di Giulio II. Questo profetismo sacralizza i successi politici di Giulio (in modo opposto e speculare all'uso politico delle profezie amadeite, in questi stessi anni a Roma, a sostegno delle ambizioni del cardinale Bernardino Carvajal).¹² La Chiesa infatti, nella concezione egidiana, non riconosce fuori di sé una realtà profana sostanzialmente adiafora: ogni iniziativa politica e propagandistica dell'autorità ecclesiastica, dalla riconquista di Bologna alla riedi-

¹¹ Cfr. M. REEVES, *Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 268.

¹² Cfr. C. VASOLI, *Sul probabile autore di una «profezia» cinquecentesca*, «Il pensiero politico», II, 1969, pp. 464-472.

ficazione di S. Pietro, assume un senso mistico e religioso. Nulla, nella storia, è fuori dalla Chiesa, perché solo la Chiesa è interprete autorizzata della chiave riposta della storia: le rivelazioni profetiche. La storia romana è anch'essa, a suo modo, storia della Chiesa: perciò Egidio può descrivere l'impiego del gladio spirituale da parte dell'apostolo Paolo ricorrendo a un episodio della tradizione storica della repubblica:

L'Apostolo, che dice: Ho combattuto una buona battaglia, si vanta di aver vinto i vizi. E perché fosse ben chiaro che lui, l'Orazio romano e cristiano, aveva disfatto i dodici Curiazi, aggiunse: Ho concluso il corso.¹³

La Chiesa, assorbendo in sé la storia, si appropria dall'interno di modelli di comportamento propri del principato rinascimentale, come la «magnanimitas» testimoniata dalla fabbrica di S. Pietro.

La mistica dell'Urbe elaborata da Egidio non si esaurisce però nel parallelismo fra Roma e Gerusalemme, fra S. Pietro ed il tempio della Sapienza di Salomone. Lo stesso nucleo spirituale della fede cristiana, il mistero della deificazione dell'uomo attraverso l'amor divino, viene in qualche modo ricondotto da Egidio alla «romanitas» dell'apostolo Paolo. In una lettera in forma di sermone indirizzata ad Antonio Zoccolo, laico e cittadino di Roma, egli proclama:

La filosofia è stata detta vuota e vana dall'apostolo Paolo, cittadino romano e tuo concittadino; e trovarsi in disaccordo con Paolo significa essere ostili alla gloria di Roma e dei tuoi antenati.¹⁴

La celebrazione di Roma, per Egidio, non implica un «foras te ire», una «distrazione» dalla tematica spiritualistica della «dignitas hominis». La città santa simboleggia per lui le nuove possibilità che si aprono all'individuo deificato e, allo stesso tempo, l'imminente «aetas aurea», nella quale, secondo l'annuncio giovanneo, ci sarà «un solo gregge e un solo pastore». «Docta pietas» ed ansia di rinnovamento escatologico vengono incanalate nell'alveo della Chiesa istituzionale: la mistica di Roma, infatti, è anche mistica dell'autorità petrina, esaltazione metafisica del pontificato.

¹³ Cfr. *Fulfillment...*, p. 306: «Hos vicisse sese gloriatur apostolus qui ait: Bonum certamen certavi. Et ne non duodecim confecisse Curiaios Romanus Christianusque Oratius putaretur, adiecit: Cursum consumavi».

¹⁴ Cfr. *Man's Dignity...*, p. 405: «Vana autem atque inanis philosophia... dicta est ab Apostolo, cive Romano tuo, cui non consentire invidere est gloriae Romanae majorumque tuorum».

La continuità fra la Roma imperiale e quella papale si rispecchia in un linguaggio sublimato, eppure ricco di connotazioni classiche:

Lo Spirito Santo, dapprima apparso simile a una colomba, uccello che simboleggia l'amore, assumendo poi la natura del fuoco, come era stato promesso, viene trasmesso al senato della repubblica celeste [nella Pentecoste].¹⁵

Nella conclusione della lettera-sermone tale continuità viene esaltata dalla descrizione sontuosa e immaginifica delle nozze di Cristo con Roma:

Ecco: lo Spirito parla: capo del cielo è Cristo, capitale delle terre Roma, Roma è principe, Cristo è principe. Se questo sposo celeste cerca una sposa in terra, sposi, lui principe, una principessa, lui re, una regina, l'imperatrice della terra lui, imperatore del cielo e della terra. Mia sei, mia, Roma dai sette colli! Salute, beata sposa! Salute, rupe Tarpaea! Salute, sacri colli! Salute, Aventino! A te si accosta un nuovo Romolo [Cristo], tanto superiore a Romolo quanto Dio lo è all'uomo. (...) Dice di sì la fanciulla, lascia i rivali: (...) Cristo, rifuggendo dal popolo orgoglioso del nome di Israelita, ha fatto di noi i veri Israeliti. Noi a nostra volta, dissipata la nebbia dell'errore, accogliamo Dio.¹⁶

La missione eterna di Roma getta una luce sacrale e profetica sull'attività politico-religiosa di Giulio II in difesa della «dignitas Ecclesiae». Il bisogno di Egidio di includere anche la politica profana e la sua etica specifica (ad esempio, il principio del diritto dei principi alla giusta vendetta) trova la sua naturale espressione in una entusiastica propaganda della crociata. La fusione fra un ideale eroico e virgiliano di dominio civilizzatore ed il compimento profetico dei tempi, affidato al papato «imperiale», culmina nella perorazione finale. In essa si raccoglie tutto ciò che poteva autorizzare storicamente l'orgoglio «augusteo» degli intellettuali romani sotto Giulio II: il consolidamento interno dello Stato pontificio e la spinta della cristianità verso Orien-

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 406-407: «Visus Spiritus ille prius columbae similis, quae amoris est avis, idem, ignis naturam induens, uti promissus fuerat, ad coelestis reipublicae senatus transmittitur».

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 412-415: «Ecce Spiritus loquitur: caput coeli Christus, caput terrarum Roma, Roma princeps, Christus princeps. Si is sponsus coelestis sponsam in terris quaerit, principem princeps ducat, rex reginam, terrarum imperatricem coeli atque terrarum imperator. Mea es, mea, o septimontia roma! Salve, o felix sponsa! Salve, Tarpeia rupe! Salvete, colles sacri! Salve, Aventine! Novus ad te Romulus venit, tanto Romulo potior quanto homine Deus! (...) Annuit puella, linquit rivalis (...) Ille, israelitico nomine gentem tumentem declinans, veros nos sustulit Israelitas. Nos vicissim, dimota errorum caligine, Deum accipimus».

te, la dimensione locale e amministrativa del potere e quella universalistica, mediata dalle conquiste dei principi cristiani. Non stupisce che, affascinati da questa ideologia, gli umanisti romani abbiano potuto fare di Egidio, magari unilateralmente, uno dei loro eroi. Proprio la concezione storica del generale degli Agostiniani, infatti, fornisce la chiave della loro intuizione della continuità profonda intercorrente fra Roma pagana e cristiana. L'eloquenza di Egidio contribuisce alla rapida diffusione delle sue idee fra gli umanisti, i quali, nonostante la sua peregrina cultura teologica e cabalistica, continuano a considerarlo soprattutto un «orator» e quindi, in certo senso, uno di loro. Paolo Cortesi, ad esempio, nel *De Cardinalatu* accosta senz'altro Egidio a Tommaso «Fedra» Inghirami, il più tipico rappresentante dell'oratoria «ciceroniana» dell'umanesimo di Curia, e divide fra i due il primato nell'eloquenza.¹⁷ D'altra parte, un autore ammirato dai letterati romani come indiscusso modello della raffinatezza stilistica e per vari aspetti precursore del gusto «ciceroniano», Giovanni Pontano, aveva voluto presentare sotto il nome di Egidio un importante contributo allo sviluppo di un'oratoria sacra classicistica.

Nel dialogo *Aegidius*, composto dall'umanista umbro poco prima della morte nel 1503, viene riferito un sermone del dotto agostiniano (evidentemente assai rielaborato dal Pontano stesso). La predica di Egidio presenta notevoli affinità con il sermone del Venerdì Santo riferito dal *Ciceronianus* (se si prescinde, beninteso, dalla deformazione satirica). Come il predicatore criticato da Erasmo, Egidio stabilisce un confronto fra il sacrificio di Cristo per il genere umano e quello del padre e del cittadino per la famiglia o per la patria. Sia il predicatore ciceroniano che Egidio, inoltre, ricordano il comportamento dei tre Deci, che in diverse occasioni avevano consacrato sé stessi agli Inferi, assicurando con la propria morte la vittoria agli eserciti romani. L'«exemplum» è chiamato ad illustrare la decisione divina di redimere l'umanità con la morte del Figlio, prodotto non di necessità, bensì di «amore e sollecitudine del pubblico bene».¹⁸ Questo ricorso ad episodi della storia romana per celebrare il beneficio di Cristo non è occasionale: esso fa parte integrante di una forma peculiare di «docta pietas», comune a Pontano e agli oratori sacri dell'umanesimo curiale. I tratti distintivi di questo atteggiamento religioso sono l'insi-

¹⁷ Cfr. P. CORTESIUS, *De Cardinalatu*, in Castro Cortesio, Symeon Nicholas Nardus, 1510, c. 221r.

¹⁸ Cfr. G. PONTANO, *I dialoghi*, ed. crit. a cura di C. Privitera, Firenze, Sansoni, 1943, p. 251.

stenza sulla «charitas» e sul modello di Dio quale benefattore, in qualche modo comprensibile attraverso l'esempio dei grandi benefattori umani, i principi e cittadini virtuosi dell'antichità. Trattando del beneficio sommo di Dio, la redenzione, Pontano trova modo di riprendere la topica contrapposizione fra re e tiranno. Questa sovrapposizione fra il modello del benefattore terreno e quello della divinità benefica poteva facilmente trasformarsi in esaltazione concreta e politica dell'«impero» ecclesiastico combinandosi con il mito dell'Urbe, assente nel dialogo pontaniano, ma ben vivo fra gli ammiratori romani di Egidio. Questi ultimi celebrano senza riserve nel cardinale viterbese l'«orator romanus» per eccellenza e fanno degli apostoli i numi tutelari di una tradizione nazionale latina, compiendo senz'altro il passaggio a quell'ideologia che Erasmo combatterà come «pagana». Testimonianza illuminante di questa ideologia è l'elogio funebre di Egidio da Viterbo pronunciato nel 1532 da Lorenzo Grana, vescovo di Segni, più tardi segretario ai brevi sotto Paolo III.

Grana riprende il motivo egidiano della seconda fondazione di Roma, una sorta di riconsacrazione da parte degli apostoli dell'intera storia romana. Su di esso l'oratore proietta lo splendore del modello letterario liviano e del grande contrasto tra fortuna e magnanimità. Dopo il sacco di Roma fallisce il tentativo di Egidio di soccorrere il Papa rinchiuso in Castel Sant'Angelo: «supplice e piangente», «con gli occhi e le mani levati verso il cielo» il cardinale apostrofa gli apostoli:

Voi chiamo a testimoni, Pietro e Paolo, sommi numi, che ben sapete come io insieme ai miei decurioni, primipili, centurioni non ho evitato alcun pericolo, non mi sono sottratto ad alcun rischio, ho cercato di buon animo e persino desiderato la morte per la vostra città, per le vostre are e templi, per il vicario di Cristo, per gli illustri senatori, vittime di tanti indegni vituperi.¹⁹

e raccomanda loro la salvezza di Clemente VII. Questo momento culminante della romanità di Egidio, d'altra parte, corona nell'interpretazione del Grana l'attività religiosa complessiva del cardinale agostiniano. L'esperienza romana appare paradigma assoluto di ogni possi-

¹⁹ Cfr. *Anecdota Literaria Selecta ex mss. codicibus eruta*, curavit D. P. Aloysius Gallietius, Romae, apud J. Setterium, 1773-83, t. IV, pp. 317-318: «Vos, inquit, Petre et Paulle, maxima numina, obtestor, qui me hodie nostis una cum his decurionibus, primipilis, centurionibus pro vestra urbe, pro vestris aris ac templis, pro Christi vicario, pro amplissimis illis patribus tam iniqua atque indigna perpessus vitae pericula non refugisse, discrimina nulla evitasse, mortem libenter avidèque expetisse».

bile storia. L'aspirazione ad una diffusione universale del cristianesimo trova il suo promotore e interprete nel tipo ideale del politico-oratore di tradizione ciceroniana.

In effetti le doti oratorie e i gravi compiti politici rendono Egidio un «alter Cicero». Grana lascia trasparire questa identificazione accostando la reazione del cardinale al Sacco di Roma alla repressione della congiura catilinaria, che l'eloquenza dell'Arpinate presenta come sconvolgimento catastrofico e senza precedenti dell'intero mondo romano.²⁰ Egidio acquista l'intera statura di un eroe politico classico: a lui viene riferita la scena tipica, epicizzante, del consiglio dei capi in cui l'intervento di un individuo di tempra non comune, disposto al sacrificio per la patria, spezza il protrarsi delle esitazioni e dei dispareri.

Su questa dignità «laica» di Egidio si ripercuote però la santità religiosa dell'agostiniano. Il classicismo del Grana non intende affatto occultare la dimensione cristiana del nuovo potere papale, rifiutando ne il lessico tecnico (*Ecclesia, Christi Vicarius*) o la metaforica. La ripresa dei valori politici romani presuppone espressamente il dinamismo del Papato contemporaneo, che pur fondandosi sulla pace non ripudia la guerra. La cultura di Egidio è perfettamente adeguata a questa prospettiva. Elaborando il mito della nuova Roma, egli contribuisce ad arricchire la memoria storica e il radicamento territoriale dello Stato ecclesiastico. D'altro canto la dimensione filosofico-teologica della personalità di Egidio interessa *di per sé* ben poco il suo panegirista. L'Egidio del Grana è uomo di «negotia».

Egli fornisce il massimo contributo al consolidamento dell'autorità spirituale e ideologica del papato sopra re e popoli grazie alle straordinarie qualità della sua predicazione, che Grana magnifica sulla scorta di stereotipi tratti dal *Brutus* e dal *De oratore*.²¹

Egidio, dunque, grande uomo di Stato e di governo, grande uomo di religione perché grande oratore, secondo tre aspetti diversi di

²⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 315-316: «(...) sicque nulla mora interposita, non solum per nuncios, verum ipse, ipsemet populos fidissimae illius provinciae ac praestantissimae convocans, integras duas legiones fortissimorum hominum Firmanorum, Aesinatium, Esculanorum, atque ex omni illo Italiae robore, quod se quondam pro huius urbis libertate Marco Tullio Cicerone consule armaverat, subitarie et confestim collegit».

²¹ Cfr. *ibid.*, pp. 301-303: «Cum reges et principes aequae ac plebem et populum ad quoscumque animi motus impelleret, cum nihil abiectum, nihil vulgare, nihil sordidum, sed omnia ab ipsa sublimis et praestantis iudicii officina depromeret, divinum vere hominem, in quo non tantum mellifluos, ut referent, ex ore ac pectore Apollinis fluvios, non tonitrua ac fulgura Periclis, quae Graecia tantopere est admirata, sed ideam ipsam veri ac perfecti oratoris e divina illa mente ad mortales delapsam nobis licuit intueri».

un'unica «charitas». Grana, in fondo, dimostra notevole fedeltà ad ideali del primo umanesimo. Gli umanisti di Curia, infatti, si sforzano di preservare nel nuovo contesto del papato imperiale l'antica aspirazione a veder incarnata l'idea dell'eloquenza in un cittadino della città terrena. La mistica di Roma si intreccia così con la tradizione di celebrazione «civile» dell'«orator»: entrambe le tendenze favoriscono poi un culto esclusivo di Cicerone, l'oratore «la cui eloquenza fu pari all'Impero romano», come si ripete meccanicamente, ma anche il rappresentante di un «ethos» dell'«officium» politico e sociale, testimoniato da un'esistenza esemplare di cittadino. Entrambi gli aspetti della celebrazione di Cicerone acquistano poi un colorito quasi sacrale, che ben si spiega alla luce del parallelo impegno degli umanisti romani per richiamare in vita un tipo di predica ispirato al genere epidittico antico. Questo tipo di predica è inteso a suscitare sentimenti di ammirazione e gioia per i «beneficia» di figure storicamente concrete. Il testo sacro diventa la narrazione storica dei beni apportati da Dio agli uomini; nell'encomio dei santi prendono il sopravvento le virtù sociali, manifestazione visibile della «charitas». ²² Viene così gettato un ponte fra l'etica cristiana e gli ideali etico-politici ciceroniani, che inseriscono l'«humanitas» in un concreto contesto storico romano. Su questa base appaiono legittime sia l'imitazione stilistica di Cicerone nell'oratoria sacra che l'applicazione di moduli di chiara ascendenza liturgica alla narrazione della vita dell'Arpinate.

L'«ethos» ciceroniano, del resto, trasforma profondamente l'immagine della Chiesa e del cristianesimo: e non certo nel senso di una sia pur circoscritta tolleranza. Il non conformista, colui che sostiene il diritto alla libera discussione per così dire alla periferia della dottrina cristiana, si trasforma in nemico della società: l'odio degli umanisti romani per Erasmo «barbaro» è qualcosa di più di un mero antagonismo letterario. Il «ciceronianismo» romano è essenzialmente un'ideologia della conformità e della celebrazione: anche il suo stile non si limita a imitare quello di Cicerone, ma lo sollecita manieristicamente accentuando la solennità «epidittica».

Le diverse tendenze del «ciceronianismo» fin qui ricordate – filosofia della storia egidiana e mito di Roma, cristianesimo orientato verso l'attività sociale e politica, ideale dell'«orator», «manierismo» stilistico – si trovano concentrate nell'eloquenza del più famoso fra i

²² Cfr. J. W. O' MALLEY, *Praise and Blame...*; C. DELCORNO, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»*, «Lettere Italiane», XXXIX, 1987, pp. 465-483.

«simii Ciceronis», morto nel 1516, ma ancora bersaglio implicito della polemica del *Ciceronianus*: Tommaso Fedra Inghirami.

Costruzione dello Stato e scenografia «imperiale» nell'oratoria di Tommaso «Fedra» Inghirami

Nato a Volterra nel 1470 e introdotto nell'ambiente curiale dal conterraneo Jacopo Gherardi, Tommaso Inghirami svolse una brillante carriera romana, diventando nel 1503 canonico di S. Giovanni in Laterano, nel 1508 canonico di S. Pietro e bibliotecario della Vaticana. Il soprannome *Phaedrus* o *Phaedra* gli derivò da una *performance* particolarmente brillante nel ruolo di Fedra in una recita dell'*Hyppolitus*. Uomo di teatro, l'Inghirami trasferì anche nell'oratoria una marcata tendenza alla visualizzazione espressiva. Accanto alla programmatica imitazione la sua eloquenza rivela perciò un gusto lessicale talora anticlassico e quasi «apuleiano». La sua predicazione spazia dai sermoni «coram papam inter missarum sollemnia» agli elogi funebri di dignitari ecclesiastici; il cerimoniere papale Burchardus informa che i suoi discorsi furono accolti dagli ascoltatori per lo più con consenso e solo eccezionalmente con noia e fastidio.²³

L'Inghirami sembra compendiare emblematicamente tutte le caratteristiche rimproverate da Erasmo ai ciceroniani romani. Egli è l'autore di un sermone del Venerdì Santo del 1504, che presenta notevoli punti di contatto con la predica menzionata nel *Ciceronianus* (posteriore di cinque anni), anticipa l'oratoria controriformistica ostentando una devozione fortemente teatrale e patetica e si conclude con un'enfatica apostrofe celebrativa a Giulio II.²⁴ Nella sua *Laudatio Ciceronis*, probabilmente del 1516, l'Inghirami parla poi dell'eloquenza ciceroniana come della fonte di quell'acqua, che elargisce a chi ne beve immortalità e vita beata.²⁵ Sacro e profano, politica e religione si compenetrano. In effetti, Fedra, che nella *Laudatio* esalta

²³ Sull'Inghirami cfr. in particolare A. RUGIADI, *Tommaso Fedra Inghirami umanista volterrano*, Amatrice, Tipografia Orfanotrofio Maschile, 1933; J. W. O' MALLEY, *Some Renaissance Panegyrics of Aquinas*, «Renaissance Quarterly», XXVII, 1974, pp. 174-192; F. CRUCIANI, *Il teatro dei ciceroniani: Tommaso «Fedra» Inghirami*, «Forum Italicum», XIV, 1980, pp. 356-377. Per la testimonianza del Burchardus cfr. *Diarum*, ed. Thouasne, Paris, Leroux, 1885, III, pp. 23, 83, 270, 272, 301, 345, 404.

²⁴ Cfr. L. GUALDO ROSA, *Ciceroniano o cristiano? A proposito dell'orazione «De morte Christi» di Tommaso Fedra Inghirami*, «Humanistica Loveniensia», XXXIVA, 1985, pp. 52-64.

²⁵ Cfr. L. D'ASCIA, *Una «Laudatio Ciceronis» inedita di Tommaso «Fedra» Inghirami*, «Rivista di Letteratura Italiana», V, 1987, pp. 479-501, rr. 560-3.

Cicerone come cittadino non meno che come oratore, concepisce la carriera ecclesiastica come servizio alla «respublica». Nell'elogio funebre del cardinale Ludovico Podocataro, della cui «familia» aveva fatto parte, l'Inghirami conferisce nuova attualità al lessico politico romano, dando esempio di quella stessa fusione di «colori antichi» e di «questo nostro uso contemporaneo e nuovo stile» attribuita al celebrato. Così viene descritta la partecipazione del Podocataro al conclave:

nel dare il suo voto, e tanto più quel voto, con il quale, come con una spada, si combatte per il supremo potere, senza lasciarsi influenzare da alcuna fazione, allettare da alcuna ambizione, corrompere da alcun sorteggio si schierò con gli ottimati.²⁶

Pur senza contrastare con la natura specifica di un governo ecclesiastico, l'Inghirami accosta il «vir bonus» romano al tipo esemplare del cardinale. L'immagine classica del politico, filtrata dalla letteratura encomiastica e precettistica, sembra garantire i requisiti necessari a una gestione razionale del potere. Inghirami sa celebrare però anche lo spirito di servizio in posizione subordinata nella persona di Pier Vicentino, funzionario della Camera apostolica e laureato in diritto canonico:

(...) aveva notato che a Roma godevano di grande prestigio soprattutto quelle discipline che sono proprie di questa città e aveva riconosciuto che non avrebbe trovato accesso all'amministrazione della repubblica cristiana più facilmente che acquisendo una grande conoscenza delle leggi dei cristiani (...).²⁷

Il diritto canonico costituisce lo strumento fondamentale per il governo della Chiesa e le leggi della Chiesa sono anche, inscindibilmente, leggi della città di Roma. Al diritto canonico, respinto da Val-la come barbaro, viene riconosciuta piena dignità «romana»: oltre a codificare una legislazione universalistica, esso appare tecnica d'amministrazione di uno stato ben definito. D'altra parte, l'attività del giudice è la forma concreta del patriottismo al servizio dello Stato. Il tribunale è il tempio di religione civile, che certo non contraddice il

²⁶ Cfr. *Anecdota literaria...*, t. I, p. 323: «(...) in suffragiis ferendis, sed illis praesertim, quibus tanquam gladiis de summa rerum certatur, nullis permotus factionibus, nulla spe allectus, nulla sorte corruptus sensit cum optimatibus».

²⁷ Cfr. *ibid.*, t. III, p. 217: «Viderat ille Romae eas potissimum litteras in pretio fore, quae hujus essent propriae civitatis, neque faciliorem ad Christianae Reipublicae administrationem aditum perspexerat, quam si Christianorum legum consultissimus evasisset (...).»

cristianesimo, ma non può non richiamarsi in primo luogo alle «virtutes» dei «maiores» pagani. Sempre su un tono «umanistico civile» l'Inghirami esalta in Pier Vicentino un nuovo Catone circondato dalla «faex populi Romani», ma non perciò indotto a scostarsi dalla pubblica «utilitas».

Se nell'orazione funebre per Pier Vicentino l'Inghirami si appropria della topica ciceroniana e umanistica della legge e della giustizia per applicarla alle strutture giuridiche e burocratiche dello Stato ecclesiastico, nell'encomio funebre di Galeotto Franciotti della Rovere egli si serve di Virgilio per inserire il compianto in una dimensione insieme «nazionale» e «dinastica». Il cardinale defunto è infatti un nuovo Marcello, per cui la vita ultraterrena è essenzialmente un ri-congiungersi con gli antenati.²⁸ La continuità delle generazioni così esaltata significa però anche solida costruzione di un potere politico a base familiare: con il nipote Giulio II perde l'erede naturale dei suoi sforzi per conservare e accrescere la «dignitas ecclesiae».

Proprio nell'elogio funebre del terribile papa della Rovere l'Inghirami dimostra una piena adesione all'etica sociale e politica romana, al di fuori di ogni scrupolo di coscienza. Fin da principio l'accento batte sulle virtù sociali, le più nobili e significative. Oltre la convenzionale nomenclatura delle virtù del pontefice si intravedono coerenti processi di unificazione di un coacervo particolaristico di sovranità in un complesso politico bene ordinato, in cui i sudditi si riconoscono con pieno e spontaneo consenso perché tutelati nella loro sicurezza e libertà di movimento. Anche il Concilio e la riforma degli abusi sono visti anzitutto come strumenti di stabilità politica. Poiché l'Inghirami ammira l'instaurazione di una «pax» sorretta da una forte autorità, Giulio II appare il naturale rappresentante dell'ideologia virgiliana del «parcere subiectos et debellare superbos».²⁹ La «dignitas Ecclesiae» non comporta solo un effettivo dominio sull'intera «ro-

²⁸ Cfr. T. PHAEDRAE INGHERRAMII VOLATERRANI, *Orationes duo*, Romae, ex typis G. Salomonii, 1777, p. 76: «Ibi te avunculus major Xystus sinu excipiet, tot patrum longa retro series in occursum properabit, deque tuis tot virtutibus uberrimum fructum percipies. Ergo manibus plenis purpureos tumulo flores spargemus, non rosas, non lilia, non violas, sed laudem modestiae, semen liberalitatis, gloriam pietatis, nomenque perpetuum bonitatis (...)». Per l'accostamento a Marcello cfr. *ibid.*, p. 74.

²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 98-99: «At multis, inquit, bellis, multis caedibus materiam praestitit: quid ergo illum facere aequum erat tandem? Num pati per summam ignominiam urbes occupari? Num imperium hoc vestrum discerpi? Num omnem Romanam ditionem lacerari? Ipse illos [i nemici] primum cadentes complexus est, iuvit consilio, fovit auxilio, patronusque more maiorum factus, omni denique humana divinaque ope ne interirent tutatus est».

mana ditio», ma anche che il papa sia arbitro dell'equilibrio politico europeo.

Se il linguaggio è ciceroniano, la percezione del momento storico è decisamente augustea, come conferma l'insistenza sul rinnovamento architettonico promosso dai «savonesi» Sisto IV e Giulio II.³⁰ L'insistente ricorrenza di termini come *imperium*, *romana ditio*, *patres amplissimi*, *senatus* conferisce a questa oratoria un'innegabile efficacia. Non può essere che un *Deus Optimus Maximus* quello che veglia sulle fortune dello Stato e infine assume in cielo il principe benemerito. Il provvidenzialismo che emerge dall'orazione dell'Inghirami non è diverso da quello della III Catilinaria ciceroniana; e la perpetua devozione dei sudditi alla memoria di Giulio rappresenta una forma di immortalità profana, che tanto più risalta nell'assenza di espliciti richiami religiosi.³¹

Già nel 1506, rivolgendosi a Giulio II nella sua orazione *De recuperanda Bononia*, Fedra aveva del resto assimilato la saggezza pastorale della Chiesa alla «prudenza» politica, lodando nei grandi pontefici del passato la capacità molto machiavellica di «adattare sempre a nuovi eventi nuove decisioni politiche».³² In questa stessa orazione egli enuncia l'obiettivo ideale dell'azione politico-militare del pontefice: restituire alla religione cristiana «le sue sedi, ossia il mondo intero a lungo posseduto».³³ L'esaltazione «ciceroniana» della Chiesa dell'Inghirami, come quella mistico-classicistica e sincretistica di Egidio da Viterbo, è dominata dal mito della crociata, della forza militare al servizio di un ideale insieme religioso e civile. Linguaggio «imperiale» romano, autorità papale (per cui l'appello alla crociata è anche uno strumento economico e politico) e universalismo religioso formano qui un viluppo inestricabile, che ben potrà apparire «pagano» a un avversario appassionato come Erasmo.

In una suggestiva orazione del 1510 l'Inghirami celebra la conqui-

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 82.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 103-104: «Quibus rebus perfectis, Iuli Pont. Max., quasi omnibus virtutum muneribus absolutis, immortalitatem tibi partam, opera erga hoc imperium egregie feliciterque navata, cum et tibi et Romanae ecclesiae satis diu vixisses, abisti, excessisti, evolasti, implesti orbem terrarum nominis tui gloria, et tanto rerum successu, ut vota tua, quantumlibet magna inexhaustaque essent, Deus Opt. Max. opere ipso eventusque praevertisse videatur».

³² Cfr. TH. PHAEDRAE INGHERRAMII VOLATERRANI, *De recuperanda Bononia Iulio II Pont. Max. dicta oratio* in ms. Vat. Lat. 7928, c. 41r: «semper (...) ad novas casus temporum novorum consiliorum rationes accommodare».

³³ Cfr. *ibid.*, c. 45v: «(...) sic christiana religio suis sedibus (id est toto terrarum orbe diu possesso) per te eundem restituta et imposita esse iudicetur».

sta di Bugia in Africa da parte di Ferdinando il Cattolico. L'orazione è tutta intessuta su un confronto fra impero romano e cristiano, quest'ultimo difeso e ampliato da Ferdinando. La fortuna, che ha consentito a Caio Mario di conquistare in un giorno una città numidica, diventa così l'intervento miracoloso della divinità in occasione di un evento analogo, la presa di Bugia:

Non erano le forze spagnole a combattere, non batteggiava soltanto l'esercito spagnolo. Quello stesso Gesù Dio onnipotente, che fa guerra contro popoli empi e nefasti, proprio lui, dico, Gesù combatteva, proprio lui incalzava, proprio lui metteva in fuga il nemico.³⁴

L'Inghirami fa della storia cristiana il completamento e perfezionamento, la «figura impleta» di quella pagana. L'Impero di Roma quale avrebbe dovuto essere (ossia l'impero dei papi, che fa capo alla città sacra agli apostoli) coincide con la realtà profonda dello stesso impero pagano, che solo ai cristiani si è compiutamente rivelata. Fatte le debite proporzioni, ritroviamo in Fedra la concezione di Egidio da Viterbo: Pietro e Paolo «redimono» Roma e proprio perciò la loro missione evangelica acquista una qualità specificamente romana. Gerusalemme rimane sullo sfondo: un'ideologia cristiana della crociata non potrebbe certo ignorarla, tuttavia, a ben vedere, essa rappresenta una patria ideale e un vincolo ancestrale (come Troia nell'ideologia augustea), ma non più il centro cristiano del mondo:

Noi, che ci vantiamo di essere i primi e più nobili di tutti gli uomini, che al nostro impero diamo per confine il cielo, che riconosciamo che questa signoria così eccelsa è sorta, si è ampliata, è venuta in nostra mano grazie all'assistenza divina di Dio e di Nostro Signore Gesù Cristo, noi permettiamo che la nostra patria, la fonte della nostra salvezza, la madre della nostra libertà, Gerusalemme, sia serva di popoli schiavi per natura.³⁵

Il linguaggio augusteo, quello teocratico medievale, quello paolino della Redenzione come origine della «libertas» cristiana (in un sermone per Ognissanti Fedra allude chiaramente al concetto pichiano di libertà dell'uomo), quello politico aristotelico (gli schiavi per natura!)

³⁴ Cfr. *Anecdota literaria...*, t. II, p. 156: «Non Hispana robora pugnabant, non instructa tantum acies Ibera certabat. Ipse ille Iesus Deus Omnipotens, cui bellum contra impias nefariasque nationes geritur, ipse inquam Iesus pugnabat, ipse impellebat, ipse fugabat».

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 158: «Nos, qui principes omnium hominum esse gloriamur, qui coelo imperium nostrum terminamus, qui hanc tantam potestatem Dei Dominique nostri Iesu Christi numine natam, auctam, acceptam referimus, patriam nostram, fontem salutis nostrae, matrem nostrae libertatis Hierosolimae servire patimur nationibus natae servituti».

si combinano nell'orazione dell'Inghirami in un singolare sincretismo. L'impero cristiano, assorbendo in sé l'impero pagano, può e deve farne propri il lessico politico e i modelli di comportamento. La storia romana, con tutte le sue colpe, è riscattata nella nuova romanità petrina; il linguaggio classico che la narra diventa un idioma sacro, il solo adatto ad esaltare la grandezza intemporale della Chiesa. L'energia dispiegata dai primi cristiani nell'opera di evangelizzazione viene così definita dall'Inghirami:

L'ardore stesso di propagare l'impero infondeva loro coraggio.³⁶

La predica inghiramiana per Ognissanti riprende massicciamente i modi narrativi e gli stereotipi della storiografia antica. La «fortitudo» che sorregge i primi cristiani nelle loro «conquiste» è certo una forza soprattutto morale; non molto diversa, però, dalla «virtus» romana, che si manifesta nell'eventualità del ricorso alle armi non meno che nelle arti della pace. Alla presenza di Giulio II, l'Inghirami dà voce a un cristianesimo che, in piena continuità con la propria tradizione, vuol concedere al senso dello Stato pieno diritto di cittadinanza. La metafora militare, anche dove è riferita ad apostoli e martiri, conserva una concretezza spaziale incompatibile con un'integrale spiritualizzazione: i primi cristiani «non smisero di combattere finché con il loro sangue fatale ebbero gettato le fondamenta dell'impero di Roma». I progressi del cristianesimo sono presentati come enumerazione di province sottomesse, in vittoriosa emulazione con i successi dell'antico impero pagano. La decadenza morale della Chiesa contemporanea viene viceversa visualizzata come perdita di province, effetto e sintomo insieme di una crisi interiore.³⁷ L'unica possibilità di una «renovatio» della «pristina dignitas» è la crociata: e le guerre temporali della Chiesa divengono esse stesse crociate.

La presentazione di Pietro e Paolo come fondatori di Roma, di stampo egidiano, consente a Fedra un'eroicizzazione del cristianesimo, riferita ad un'intera collettività conquistatrice dai tratti quasi nazionali: «virtù propria della stirpe cristiana è la «fortitudo». Questo patriottismo è un'importante innovazione del cristianesimo «imperiale»; anche se, per forza di cose, si tratta di un patriottismo universal-

³⁶ Cfr. ms. LIII.4.8 della Biblioteca Guarnacciana di Volterra, c. 40v: «ipseque ardor propagandi imperii animos dabat».

³⁷ Cfr. *ibid.*, c. 48v: «Pudet provincias quas amiserimus singillatim connumerare, pudet nationes quas nos nostra inertia, nostra desidia, nostris flagitiis a Christiano imperio averterimus narrare (...)».

stico e contraddittorio, in effetti eteronomo rispetto alla dinamica delle grandi monarchie europee. Ad ogni modo Fedra si sforza di congiungere la tradizione del papato medievale, promotore di crociate a dispetto delle esitazioni e rivalità dei principi, con quella antica dell'imperialismo civilizzatore, depositata nell'«exemplum» di Alessandro Magno (che godrà fino a Paolo III di notevole fortuna nell'iconografia pontificia). Un'espressione particolare di questo mito della «fortitudo christiana», ed insieme un omaggio al papa «impetuoso» anziché «rispettivo» cui Fedra si rivolgeva, è poi la ripresa del topos «audentes fortuna iuvat», con cui l'Inghirami conclude la sua perorazione per la guerra santa.³⁸

Se Chiesa e Stato si scambiano paradigmi di comportamento politico, ciò è reso possibile, nella prospettiva fedriana, anche dall'identità dei loro nemici. Fedra riconosce infatti un'evidente continuità fra la lotta dei Cartaginesi contro i Romani, l'eresia pelagiana che impedisce la completa affermazione del cristianesimo ortodosso in Africa e, più gravi di tutto, le sacrileghe provocazioni saracene contro Roma e l'Italia. L'Africa e i suoi abitanti appaiono caratterizzati dal costante rifiuto dell'autorità, dalla ferocia e dallo spirito di ribellione: i nemici dello Stato coincidono dunque con quelli della Chiesa e devono essere tenuti a freno dall'autorità romana e cristiana. Gli eretici, d'altro canto, vengono equiparati ai demagoghi sediziosi che hanno funestato la storia romana. Ben si comprende, in questa prospettiva, che la cultura umanistica romana non abbia scorto in Lutero che un nemico politico e in Erasmo e nel suo atteggiamento conciliante nient'altro che una manifestazione di scarsa lealtà civica. L'entusiastica adesione alla politica espansionistica di Giulio II, presente nelle orazioni fedriane, potrà certo venir meno nel successivo pontificato; e, in effetti, sotto Leone X la cultura curiale rettifica il giudizio storico, interpretando (come fa Raffaele Maffei)³⁹ papa Della Rovere attraverso il filtro del ritratto tacitiano di Tiberio. Gli argomenti e i miti sottesi alla lealtà politica di Fedra, però, e in particolare la sua esaltazione «imperiale» della Chiesa resteranno elementi costanti dell'ideologia dell'umanesimo romano.

Tale esaltazione, d'altronde, è difficilmente separabile dall'impo-

³⁸ Cfr. *Anecdota Literaria...*, t. II, p. 149: «Exsultate, Pontificum ossa veneranda, vosque ex hoc vestro edito monte, Petre Paulleque, lares penatesque nostri, qui huic urbi atque huic imperio praesidetis, hanc animis laetitiam capite (...) quod tandem exortus est vindex Ferdinandus, qui hanc imperii nostri maculam delevit (...)».

³⁹ Cfr. J. D'AMICO, *Papal History and Curial Reform in the Renaissance: Raffaele Maffei's Historia of Julius II and Leo X*, «Archivum Historiae Pontificiae», XVIII, 1980, pp. 157-210.

stazione stilistica dei discorsi inghiramiani, che presentano in grado eminente quella teatralità biasimata da Erasmo nei «ciceroniani». Fedra concepisce il discorso come l'equivalente di un'opera figurativa, destinato a illuminare gli «occhi dell'animo».⁴⁰ In effetti il gusto decorativo e la vocazione alla magniloquenza finiscono per imporsi sulla stessa ricerca, a tratti molto evidente, di rapida eleganza narrativa. Domina infatti nell'Inghirami un andamento anaforico, congiunto all'omeoteleuto ed alla posposizione enfatica del verbo. Il sistema di echi interni finisce per contrastare la tendenza, anch'essa operante, a una fissazione incisiva dell'immagine patetica:

Et quanto illo robore, quanta constantia, quanta animi magnitudine calamitates illas acerbis pertulit: ducebatur innocens nullo metu perterritus, nulla conscientia exanimatus, vultus semper idem, vox stabilis, oratio non mutata; non illum distractio a complexu suorum, non bonorum direptio, non tectorum occupatio, non bonorum populatio, non amplissimae potestatis spoliatio permovit.⁴¹

Il periodo ristagna ed emerge una struttura ritmica trocaico-spondaica, che allude al tetrametro o suggerisce una combinazione di emistichi giambici: la prosa dell'Inghirami tende in definitiva a un verso breve, martellante:

Neque ulla maior pestis est civitatum, non bella civilia, non terraemotus, non lues, quam iudicia qui corrompuntur, ut qui inde sibi lucrum petunt tamquam rerum publicarum depeculatores, sacrorum violatores, sepulcrorum perfossores, amicorum circumscriptores, patriae proditores, iniquitatis iniustitiaeque totius antesignani sint existimandi.⁴²

Malgrado la verniciatura ciceroniana (affidata ostentatamente alla clausola), decisiva per il senso ritmico e il gusto dell'omeoteleuto propri dell'Inghirami è l'esperienza della latinità plautina, certo assai familiare a lui esponente di punta del teatro umanistico romano. Il «ci-

⁴⁰ Cfr. ms. LIII.4.8 della Biblioteca Guarnacciana, c. 39r.

⁴¹ «E con quanta forza d'animo, quanta costanza, quanta magnanimità sopportò quelle acerbhe sventure: veniva portato via innocente senza che alcuna paura gli infondesse timore, alcuna consapevolezza di un reato commesso gli togliesse animo; l'espressione non era alterata, la voce era ferma, i discorsi quelli usuali; non lo poterono scuotere né l'essere strappato all'abbraccio dei suoi, né la confisca dei beni, il sequestro della casa, la devastazione dei beni, la privazione di una carica assai onorifica» (*Anecdota Literaria...*, t. II, p. 231).

⁴² «Né vi è maggior peste per le città, sia guerra civile, terremoto, epidemia, dei giudizi corrotti; perciò chi ne profitta va equiparato a chi si appropria di beni pubblici, viola luoghi sacri, scava una tomba, tradisce gli amici e la patria ed è antesignano di ogni iniquità e ingiustizia» (*ibid.*, p. 225).

ceroniano» Fedra condivide sorprendentemente con gli «apuleiani» eclettici e bizzarri una propensione per l'allegoria immaginosa, dettagliata e letterariamente compiaciuta, contrassegnata da un lessico espressionistico. Un tale stile non può rispettare la «puritas» ciceroniana: la ricerca della parola rara e ad effetto è in esso costante. Una tendenza anticlassica si riscontra anche nella vistosità delle metafore, come per il paragone della morte di Isabella di Castiglia a un terremoto:

Amissa mox coniuge fortissima, felicissima, sanctissima atque omnium consiliorum, laborum, expeditionum non modo conscia, sed et particeps, comite, adiutrice, quo casu, velut solet terra ventis aut aquis subtermissis, intervulsa sui soliditate, nutare, ita cuncta Hispania, subducta repente, qua sustentabatur, dextera illius, tota contremuit ac paene consedit.⁴³

Evidente è qui la tendenza visiva e figurativa, il bisogno di scenari grandiosi ed impressionanti. Proprio in questa programmatica artificiosità l'oratoria dell'Inghirami rivela una profonda sintonia con l'ideologia della Roma giuliana. Rendimenti di grazie ufficiali, come quello per la presa di Bugia, presuppongono una messa in scena impressiva della sacralità del potere papale (e, indirettamente, di quello dei principi che ne sono gli esecutori). I teatrali discorsi dell'Inghirami si inseriscono così in una preoccupazione scenografica caratteristica del Papato rinascimentale e che si rispecchia nella pittura (esempio emblematico la *Cacciata di Eliodoro* nelle Stanze raffaellesche) non meno che nell'oratoria. La fusione dell'aspetto sacro e di quello profano della sovranità pontificia richiedeva uno stile celebrativo, «epidittico»: il ciceronianismo, caricato di enfasi teatrale e di artificiosità manieristica, dell'Inghirami, sembra rispondente allo scopo, almeno sotto Giulio II. In epoca leonina il gusto si trasforma: il dignitoso ciceronianismo del Bembo è certo ben diverso dallo stile dell'Inghirami. Tuttavia ancora l'edizione del *De Vergilii Culice* bembiano, nel 1530, attesta che questo enfatico e istrionesco oratore aveva pur rappresentato qualcosa per la cultura romana.

⁴³ «Perduta la valentissima, beatissima, santissima sposa, che non solo era a parte di tutte le decisioni, le fatiche, le campagne, ma partecipava anche ad esse come compagna e assistente, per il quale evento (come suole la terra oscillare per la pressione esercitata dal basso di venti o acque che ne scuotono l'equilibrio e la compattezza) la Spagna intera, venuta improvvisamente a mancare la destra di Isabella, da cui era sostenuta, tremò tutta e quasi si adagiò prostrata» (*Anecdota Literaria*, t. II, pp. 135-136).

Ciceronianismo, mecenatismo e libertas Ecclesiae: l'eloquenza di Battista Casali

La continuità delle tradizioni «ciceroniane» fra il primo e il terzo decennio del secolo è ben illustrata dalla figura di Battista Casali, canonico e predicatore, la cui prima attività oratoria è contemporanea a quella dell'Inghirami, ma che sopravvive a Fedra di nove anni facendo a tempo a dar voce al risentimento dell'Accademia Romana contro Erasmo. La sua *Invectiva in Erasmus Roterodamum* (molto probabilmente del 1524) è un testo esemplare per la congiunzione di spunti polemici nazionalistici e letterari con l'accusa di eresia. La polemica stilistica contro il «barbaro» Erasmo ricalca i moduli di quella del cardinale Castellesi nel *De sermone latino* contro gli «apuleiani» e riduce la ricchezza storica della «latinitas» alla distinzione fra imitazione di Cicerone e «fex dicendi».⁴⁴

Questo ideale di «romanitas» letteraria, che anima la violenta polemica dell'*Invectiva*, ha del resto le sue radici nella concezione complessiva della Chiesa e del Cristianesimo propria di Battista Casali. L'intreccio di invettiva religiosa e letteraria rimanda a un'effettiva sintesi di modelli culturali: l'oratoria sacra si appropria dei valori sociali della civiltà romana, mentre un'oratoria deliberativa che si richiama a Cicerone anche nel contenuto (*De lege agraria*) si trasforma in veemente difesa della «libertas Ecclesiae».

Nel sermone per la festa della circoncisione di Cristo, tenuto dal Casali nella cappella papale il 1° gennaio 1508, l'oratore si sforza di approfondire il significato spirituale del rito ebraico avvalendosi fra l'altro di una serie di paragoni tratti dall'antichità pagana:

Inoltre coloro che ricevevano in dono la cittadinanza romana (ed è un'usanza fatta propria anche dalla nostra religione) ricevevano l'ordine di abbandonare il nome forestiero e di assumerne uno romano, come se non fosse lecito che in un uomo romano restasse qualcosa di forestiero. Ora invece, vergogna! il nome romano è così caduto in basso, è così detestato, che, se mai lo si sente, sembra si debba far penitenza.⁴⁵

⁴⁴ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea del Corpus Reformatum Italicorum a cura di G. Spini e A. Rotondò, Firenze-Chicago, Sansoni, 1974, I, pp. 71-133, in particolare pp. 89-116.

⁴⁵ Cfr. B. CASALI, *Oratio habita ad Iulium Secundum Pont. Max. in circumcissione*, in J. W. O' MALLEY, *Rome and the Renaissance*, London, Variorum Reprints, 1981, p. 282: «Adde quod qui Romana civitate donabantur, quod nostra etiam religio ascrivit, peregrino nomine deposito Romanum assumere iubeantur, quasi nefas esset in homine romano peregrini quidquam inesse. Nunc vero, pro pudor, ea est Romani nominis ignominia, et ab eo usque adeo abhorrent ut, si quando auditus fuerit, piacularibus hostiis expiandum videatur».

Lo scatto polemico, alquanto sorprendente, è ben giustificato nella prospettiva del Casali. L'umanista concepisce la romanizzazione come rinnovamento integrale dell'individuo, l'«imperium» come dominio apportatore di civiltà. Esso illustra la circoncisione come catarsi dal peccato e preannuncio dell'azione redentrice di Cristo. Anche la tonsura come requisito dell'Ordine Sacro trova riscontro nella rasatura degli schiavi emancipati. Tali riti vengono intesi anzitutto quali gesti simbolici di rimozione di una connaturata «barbaries» e di iniziazione a un «ordo» superiore, insieme spirituale e sociale. Il cristianesimo è concessione di una cittadinanza, l'inclusione nel gruppo, in cui solo è possibile una convivenza armonica ed eticamente disciplinata.

La Chiesa è del resto per Casali portatrice non solo di una romanità, ma anche di un ellenismo perenne. Egli insiste sul fatto che la Roma di Giulio II restaura le istituzioni culturali dell'antica Atene e che questa politica culturale costituisce di per sé una vittoria sui nemici esterni. Il rinnovamento di Atene coincide poi con l'esaltazione dell'era cristiana come superamento delle angosce e della violenza che hanno dominato la storia dell'uomo ancora irredento. Celebrazione religiosa di un cristianesimo gaudio, pacificato e trionfale, encomio umanistico della nuova Atene, riconoscimento dei successi della politica «cesariana» di Giulio II sono aspetti correlati di una stessa apologia del presente. Il Casali apostrofa papa Della Rovere con la formula:

Tu enim hactenus Christianam rem publicam iam multos annos oppressam in libertatem vindicasti (Tu finora hai restituito la libertà alla repubblica cristiana, oppressa già da molti anni);

ed è formula tratta, significativamente, dal *Bellum Civile* di Cesare.⁴⁶ La lotta per la «libertas Ecclesiae» e, insieme, per la riconquista di un Oriente che era stato romano e cristiano è infatti una lotta al contempo patriottica e universalistica, che chiama in causa l'intera eredità storica greco-latina.

Sedici anni dopo, al tempo dell'*Oratio in legem agrariam* del Casali, la situazione della Chiesa romana è certo assai più difficile: l'ideologia del classicismo curialista acquista perciò in asprezza polemica senza trovarsi scalfita nei suoi presupposti di fondo. L'orazione, che Antonio Blado da Asola pubblica nel 1524, un anno prima della morte

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 285; *Bellum Civile*, I, 22, 5: «ut [Caesar] se et populum romanum factione paucorum oppressum in libertatem vindicaret».

dell'autore, offre l'opportunità di un esame preciso degli schemi dell'«imitatio» di Cicerone. L'argomento rimanda infatti immediatamente alle tre orazioni pronunciate dall'Arpinate contro la riforma agraria proposta dal tribuno della plebe Servilio Rullo. Casali imita sottilmente, riprendendo ad esempio il giudizio favorevole sui Gracchi, inconsueto per Cicerone (che in queste orazioni si rivolge al popolo e costruisce l'immagine di un «consul re non oratione popularis»)⁴⁷ e le allusioni giuridiche.⁴⁸ Nell'umanista curiale, peraltro, una considerazione attenta degli interessi materiali si alterna alla decisa riaffermazione dei meriti del governo temporale della Chiesa. Casali si richiama all'ideologia paternalistica del principato che, sollecito dei bisogni del popolo, si preoccupa di assicurare l'approvvigionamento granario e di evitare la carestia. Clemente VII, tuttavia, è interessato a respingere la legge agraria proposta dagli speculatori non solo come padre, ma anche come pastore:

A te soltanto, infatti, fu detto: Pasce ovas meas; a te anche, Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Vedi i lupi avidissimi, pronti ad assalire le tue pecore, ossia il tuo popolo. (...) a chi farà appello il popolo, se tu lo abbandoni? A chi si rivolgerà la Chiesa, se tu, della Chiesa fondamento e baluardo, getti via il peso, e lasci che essa venga lacerata?⁴⁹

La proposta di legge agraria colpisce infatti la proprietà ecclesiastica, abrogando contratti di locazione e mettendo in discussione antichi possessi: perciò Casali la accosta all'eresia hussita e luterana:

Cos'altro macchina Martin Lutero, se non che i possessi della Chiesa passino di proprietà ai privati?⁵⁰

⁴⁷ Cfr. *In legem agrariam pro communi utilitate et ecclesiastica libertate tuenda ad Clementem VII Pont. Max. oratio*, Romae, apud Antonium Bladum Asolanum, c. 2v: «(...) Gracchos pari prudentia et nobilitate miseratos populi calamitates, assertores pauperum, ut proditores libertatis desertoresque patriae crudelissime necandos trucidandosque censuerunt».

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, c. 6r: «(...) credo ne contra leges antiquissimas Liciniam atque Ebutiam faceret, quibus ab ea curatione et potestate, de qua quis tulerit, et ipse cum primis excluditur qui tulit, et eius etiam collegae, cognati et affines, ne cuique eorum ea curatio potestasve mandetur»; M. T. CICERO, *De lege agraria oratio secunda*, 24: «Licinia est lex et altera Aebutia, quae non modo eum qui tulerit de aliqua legatione ac potestate, sed etiam conlegas ejus, cognatos, adfinis excipit ne eis ea potestas curatione mandetur».

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, c. 10v: «Tibi enim dictum est uni Pasce oves meas, tibi item dictum Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Vides instructos paratosque in tuas oves, idest in populum tuum, avidissimos lupos. (...) Quem appellabit populus, si tu desaras? Cujus fidem imploret Ecclesia, si tu Ecclesiae fundamentum ac propugnaculum onus excutias, ac lacerandam dedas?».

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, c. 8v: «Quid alius Martinus Lutherus molitur, nisi ut quae Ecclesiarum sunt in privatorum usum cedant?».

Le donazioni di beni alla Chiesa, al contrario, assicurano un tesoro in cielo.⁵¹ La discussione di politica interna dello Stato pontificio (dove i fautori della legge agraria potevano richiamarsi a precedenti disposizioni di Sisto IV e Giulio II) rivela così un appassionato elemento curialista e antiluterano. Casali attribuisce ad ogni scelta politica interna in materia profana immediate ripercussioni sul piano universalistico della sovranità spirituale. L'espansione agricola e la sicurezza annonaria, viceversa, fanno parte integrante dell'«aetas aurea» con cui il pontificato di Clemente viene identificato. L'ideale di un attivo intervento statale nella promozione del benessere dei sudditi, comune anche ai teorici del principato laico, trova per Casali la migliore garanzia nella congiunzione della spada e del pastorale, perché il pontefice non può abbandonare il suo gregge. All'interno del principato ecclesiastico ogni proposta politica deve essere giudicata sul metro della difesa e propagazione della «libertas Ecclesiae». I diritti del clero divengono il presupposto dell'esistenza stessa della proprietà privata, mentre il progetto di riforma viene presentato come eversione anarchica di ogni rapporto di affittanza.

L'orazione del Casali è una testimonianza estrema di conservatorismo curiale e di accentuata «demofilia», di trasferimento sul terreno sociale ed economico del modello storico romano e ciceroniano e di interpretazione di ogni scelta politica secondo gli schemi angosciosi dettati dalla Riforma. Esso aveva dunque di che dispiacere ad Erasmo, che peraltro, nel *Ciceronianus*, sente il bisogno di giudicare con obiettività letteraria anche gli avversari. Il suo giudizio sul Casali è dunque una distaccata valutazione di competente:

Nos.: I voti degli eruditi hanno attribuito notevoli pregi a Battista Cassellio [così in tutte le edizioni]. BUL.: L'orazione *De lege agraria*, che pubblicò poco prima di morire, rivela che egli si è grandemente sforzato di riprodurre artificiosamente i contorni esterni dello stile ciceroniano, e questo obiettivo limitato lo ha quasi raggiunto: è assai chiaro e lucido, i vocaboli splendono, la struttura sintattica è armoniosa. Ma è enorme quello che manca, se lo si confronta con Cicerone.⁵²

⁵¹ Cfr. *ibid.*, c. 6v: «Illi [i maiores] ecclesiis bona sua largiebantur, ut in coelo thesauros conderent».

⁵² Cfr. *Il Ciceroniano...*, rr. 3978-85: «Nos.: Multum suffragiis eruditorum tributum est Baptistae Cassellio. BUL.: Oratio de lege agraria, quam paulo ante mortem aedidit, declarat illum summo nisu tullianae dictionis affectasse liniamenta, et hactenus propemodum assequutus est quod voluit: lucis habet plurimum, verba nitida, compositionem suavem. Caeterum immane quantum est quod desideratur, si ad Ciceronem conferas».

Il commento stilistico erasmiano coglie con esattezza le caratteristiche del testo del Casali. Il registro fondamentale del modello ciceroniano si ritrova anche nell'umanista romano: una tensione polemica fondata sulla densità di rapide antitesi e parallelismi e sul frequente ricorso all'asindeto, al paradosso, alla paronomasia. Rispetto a quelle ciceroniane le antitesi impiegate dal Casali sono però assai più astratte e generiche, le simmetrie assai più astratte e prevedibili. Completamente sacrificato è poi l'elemento umoristico, con cui Cicerone aveva saputo sfumare il tono del suo discorso. Mentre Erasmo si mantiene fedele a un ideale classico di «varietas», l'imitazione esclusiva di Cicerone sembra inevitabilmente condannata alla monotonia accademica.

Nazionalismo e cosmopolitismo nel panegirico dell'Urbe

Le diverse tematiche del «ciceronianismo» romano che abbiamo finora esaminato convergono tutte nel presentare la storia romana come un paradigma eterno, intrinsecamente sacro, che fornisce tuttora un immediato e vitale orientamento nei problemi contemporanei. L'elogio di Roma appare perciò uno dei generi più caratteristici e delle espressioni più naturali dell'umanesimo «ciceroniano». Proprio nell'ambito di questo genere, però, diventa evidente quella scissione fra patriottismo locale e universalismo che incrina la compattezza dell'ideale di «romanitas» ed è all'origine della scissione della «setta» ciceroniana fra longoliani ed antilongoliani. La produzione del Longolio conferisce al «ciceronianismo» un prestigio di portata europea ed è anche la causa immediata dell'impegno polemico di Erasmo. Al contempo proprio il sollevamento della cultura romana contro il brabantino mette in luce le angustie sciovinistiche e l'insicurezza di fondo di una certa versione di ciceronianismo, dominante sotto Giulio II e ancora largamente operante fino ed oltre il Sacco. Ad ogni modo, ad imporsi, alla metà degli anni Trenta, non saranno le tendenze aggressive e nazionalistiche, bensì l'umanesimo ciceroniano più aperto e cosmopolitico del Bembo e del Sadoleto. La cultura italiana renderà allora giustizia, singolarmente, ad entrambi i «barbari» aspramente combattuti negli anni Venti, l'eclettico Erasmo e l'imitatore Longolio. Prima di trattare della produzione di quest'ultimo, sarà opportuno considerare quella versione «nazionale» del mito di Roma che giustifica l'atteggiamento degli antilongoliani.

Un buon esempio di tale versione ci offre un'orazione di Blosio

Pallai, che celebra la decisione dell'amministrazione capitolina di erigere una statua a Leone X.⁵³ Si ritrova in questo testo quel senso politico dello Stato che costituisce il filo conduttore delle orazioni dell'Inghirami. Esso appare però arricchito di sfumature sue proprie; il motivo nazionale è saldamente radicato nella vita municipale, l'anima oratoria dell'umanesimo romano si fonde con quella antiquaria ed erudita. Più che agli eventi storici, l'autore si interessa alle strutture istituzionali dello Stato romano. I *topoi* moralistici passano in secondo piano rispetto allo studio attento e sensibile dell'organizzazione delle finanze, dell'esercito, delle magistrature, dei lavori pubblici. La sensibilità alla dimensione spettacolare (l'oratore giustifica ad esempio le spese per i «ludi gladiatorii») si associa ai temi propriamente politici e quasi machiavellici della disciplina militare e dell'ordinamento delle magistrature.⁵⁴

Queste considerazioni, del resto, non sono materia di pura antiquaria: l'attenzione al sistema fiscale romano, ad esempio, costituisce un'indiretta apologia del fisco pontificio (il Pallai fa probabilmente uso delle ricerche del Colocci sul sistema monetario antico oltre che del *De Asse* del Budé). Per altro verso l'erudizione è sempre al servizio dell'esaltazione della «romanitas». Riallacciandosi al pragmatismo ciceroniano, Pallai contrappone lo Stato romano alla repubblica di Platone e polemizza costantemente non solo contro i «barbari», ma anche contro i greci.⁵⁵ Il mito di Roma si sviluppa come patriottismo municipale in sintonia con la ripresa dell'elemento «indigeno» favorita da Leone X (il Concistoro del 1517 aveva notevolmente accresciuto la rappresentanza romana nel collegio cardinalizio, mentre la concessione della cittadinanza a Giuliano de' Medici aveva accresciuto il significato di questa onorificenza). La rivalutazione della cittadinanza, però, comporta un inevitabile riferimento al caso Longolio. Pallai tende infatti a riprendere uno dei capi d'accusa contro il brabantino:

Ora i Goti, i Vandali, i Grecuzzi e altri seicento barbari tengono chiusi

⁵³ Cfr. *Oratio totam fere Romanam historiam complectens, habita Romae in aedibus Capitolinis XI. Kal. Maii MDXXO ab anonymo auctore, nunc primum in lucem aeditam a Rodolphino Venuti*, Romae, Mainardi, 1735. Per l'attribuzione a Blosio Pallai cfr. D. GNOLI, *La Roma di Leone X*, Milano, Hoepli, 1930, p. 157.

⁵⁴ Cfr. *Oratio...*, pp. 25-29, p. 38 (per l'accento ai *ludi gladiatorii*).

⁵⁵ Cfr. *Oratio...*, pp. 47-48: «At majores vestri non imaginariam, ut ille [Plato], sed veram, non scriptis sed gestis, rebus non verbis, expressam non adumbratam Rempublicam constituere; et quam Plato ut summam atque admirabilem suis Graecis ostendit, vestri, sine Platone, sine tanta philosophiae ostentatione, ipsi ex se solam atque excelsam in terris erexere». Per la polemica contro i *Graeculi* e i barbari cfr. *ibid.*, pp. 76-77.

in torri (come dicono) gli oratori, i poeti, gli storici e gli altri oratori, latini, e la barbarie tiene prigioniera la latinità.⁵⁶

Insistendo sull'importanza della cittadinanza, Pallai aspira a garantire ai cittadini romani una serie di privilegi e una stabile rappresentanza nelle strutture dello Stato ecclesiastico. Egli esalta la mitezza di Leone in antitesi alla durezza di Giulio e suggerisce implicitamente la necessità di tutelare la comunità romana dall'invasione del potere pontificio.⁵⁷ Questa tematica politica d'attualità può forse aprire una nuova prospettiva sulla divisione dell'umanesimo romano in nemici e sostenitori di Longolio: Pallai critica ad esempio la collazione di benefici ecclesiastici nell'urbe a non romani.

L'atteggiamento patriottico-municipale, peraltro, coesiste nell'orazione con i grandi miti universalistici già incontrati in Egidio da Viterbo, nell'Inghirami, nel Casali. Un impero terreno può fare capo a Roma soltanto attraverso la mediazione ierocratica, viva in particolare nella tradizione delle crociate. Il governo paternalistico esaltato dall'oratore trova la sua norma non nei bisogni «civili» della popolazione romana, bensì in un disegno di affermazione statale e anche militare della «libertas Ecclesiae». L'oratore avalla entusiasticamente una compenetrazione di potere spirituale e temporale che di necessità respinge ai margini l'autonomia politica dell'Urbe. Proprio la missione spirituale congiunta all'esercizio dell'autorità politica papale rende la sudditanza preferibile alla libertà: lo stato ecclesiastico realizza pienamente l'ideale di convivenza sociale, lo «iugum suave» voluto da Cristo.⁵⁸

La natura del governo pontificio, peraltro, non è in contrasto con la continuità della tradizione militare romana. Il patriottismo «civile» viene interamente assorbito nel mito della monarchia papale, non riducibile a una forma di consenso politico: i benefici temporali della Chiesa promanano dalla sua autorità religiosa quasi per sovrabbon-

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 72: «Nunc Gothi, Vandali, Graeculi, et praeterea sexcenti barbari latinos oratores, poetas, historicos, caeterosque scriptores sibi habent oclusos (ut aiunt) in turribus, et captivam tenet barbaries latinitatem».

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 152, pp. 159-160.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 128-129: «Ergo majoribus nostris famam, nomen, gloriam, caduca ipsa et quandoque peritura, at romanis [stampa *Roma his*] pontificibus vitam, coelum, aeternitatem perpetuam ac mansuram nosque ipsos debemus. Magnum hoc erat beneficium, supra coelum nos efferre, sed ipsi etiam terras addiderunt, imperii veteris reliquiae asservarunt, nomen condiderunt, sedem religionis in vestra urbe statuerunt; romanos se et dici et esse voluerunt (...) Horum siquidem (ita olim spondente domino) iugum suave, onus leve, mite imperium est, clementiaeque atque patientiae propius quam saevitiae aut severitatis».

danza di grazia e tuttavia in modo organico e necessario. Pallai parte dal presupposto filosofico egidiano (e, in senso ampio, ficiniano) della relativa santità di ogni culto e lo rifonde in una prospettiva storico-nazionale: lo stesso culto pagano è indice di umiltà religiosa soggettiva e trasforma perciò i Romani nel popolo eletto.⁵⁹ Il sincretismo del Pallai è di ordine etico, non speculativo: l'oratore è affascinato dalla corrispondenza dei mezzi con cui Romani e apostoli hanno «conquistato» il mondo. Entrambi i processi appaiono opere della «virtus» umana e, insieme, opere provvidenziali. L'espansione di Roma è interpretata, virgilianamente, come trionfo delle divinità apollinee su quelle dionisiache, come affermazione di un principio di unità e di ordine contro il particolarismo del «bellum omnium contra omnes». L'avvento del cristianesimo, poi, viene illustrato da un corposo concetto di «beneficium», che quasi richiama, sia pure nella forma consueta del «quanto magis», il tradizionale evemerismo applicato all'interpretazione della religione pagana:

Che, se gli antichi attribuirono l'immortalità a Mercurio perché aveva inventato le lettere, ad Apollo perché aveva rinvenuto le erbe medicinali, a Bacco per aver riconosciuto l'uso del vino, a Cerere per quello del frumento (tutte cose umane e doni della feconda natura), cosa potrebbe negare il mondo al nostro Dio, i cui apostoli fecero cose soprannaturali?⁶⁰

Anche Longolio, nei suoi panegirici in lode di Roma pronunciati nell'agosto 1518, fa della storia romana un accadere provvidenziale e sacro, non contrapposto radicalmente alla storia narrata nella Bibbia. Trattando della nascita di Romolo da Marte, il brabantino sembra accostare mitologia pagana e religione ebraica: esseri divini intervengono egualmente nella storia sacra e profana come intermediari della divinità.⁶¹ La natura provvidenziale dell'impero romano viene confer-

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 117: «Amavit itaque etiam tunc in vestris [i Romani] deus fortitudinem, amavit pietatem et, praeter haec, justitiam, continentiam, frugalitatem, comitatem, beneficentiam, clementiam, quae virtutes dei propriae, deo gratae, deum nobis quam maxime conciliant, ut dignos nobis in toto orbe faceret, qui dei populus et coelestis colonia constitueremus; eaque honoris prerogativa donaremus, ut Roma nunquam regnare desineret».

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 121: «Quod si priores illi Mercurio, quod litteras, Apollini, quod herbarum, Baccho, quod vini, Cereri, quod frumenti usum, humana sane et naturae parturientis dona, ostendissent, divinitatem astruxerunt, quid tandem deo nostro orbis negaret, cujus apostoli... supra naturam praestiterunt?».

⁶¹ Cfr. BAV, ms. Ottoboniano Lat. 1517, c. 56r: «Hic mihi scio docti illi et celestium consiliorum scilicet participes viri divinae humanaeque naturae dissidium causabunt. Quasi vero nec multa sint humani ingenii captu maiora, nec sit, cum maximo gentium omnium consensu, tum vel christianae religionis persuasione receptum atque adeo exploratum, heros ac demonas cum mortalibus rem frequenter habuisse, unde et gigantes illos perdisse etiam sa-

mata anche dal richiamo, perfettamente egidiano, alla tradizione profetica con un significativo accostamento fra la Sibilla dell'Eneide e il libro di Daniele. Questo motivo profetico assicura una legittimità sovranistica all'impero romano, la cui «giustizia», del resto, riposa sulla distinzione naturale fra popoli dominatori e popoli destinati alla sottomissione.

Sullo sfondo del panegirico longoliano, del resto, è chiaramente percepibile una concezione astrologica: Longolio ricorda enfaticamente la posizione dei corpi celesti al momento della fondazione di Roma.⁶² Profezia e astrologia concorrono nel rendere intelligibile la storia e nel conferire un senso metafisico agli eventi che si pretendono degni di eterna celebrazione.

Come il Pallai, Longolio tratta estesamente le istituzioni e le ricchezze di Roma e connette organicamente questa trattazione con la descrizione geografico-naturalistica dell'Italia e dei suoi prodotti. Dove però egli diverge profondamente dall'umanista romano è nella definizione del concetto di «romanitas». Nelle due orazioni apologetiche contro Celso Mellini (agosto 1521) egli intende tale concetto come la cornice di valori culturali comuni entro cui si legittima la nobile emulazione di individui e nazioni. Come il Valla dell'*Oratio in principio sui studii* egli tende a trasferire nella sfera culturale la continuità del primato romano, un tempo anzitutto politico. L'opinione pubblica straniera ha voce in capitolo nel processo sulla cittadinanza, perché essa non sopporterebbe un offuscamento del prestigio romano. L'impegno culturale dei transalpini è visto come servizio prestato al «Romanus sermo», sublimazione dell'«imperium». Anche per Longolio la celebrazione della lingua di Roma in stile ciceroniano possiede un importante significato religioso: la «religio Romana et Christiana»⁶³ è un estremo frutto dell'opera di civilizzazione latina che, del resto, si perpetua per l'universalità del diritto romano e del diritto canonico nel mondo contemporaneo. La difesa di Longolio suggerisce così un'interpretazione cosmopolitica del ciceronianismo che contrasta

crae hebraeorum litterae testantur. (...) nihil difficulter eo adducor ut credam, Romulum non sine numine divum atque coelesti stirpe ortum, eoque sive deo sive genio, quem Martis nomine bellorum praesidem appellamus, abiectus infans in profluentem extingui non potuit; cc. 122v-124v. Per la tendenza a «rivalutare» la religione romana cfr. la difesa di Varrone contro la critica di Agostino nel trattatello del filologo ed oratore ciceroniano Pietro Alcionio *De Fide, Honore et Gratia communiter* (BAV, ms. Vat. Lat. 3436, c. 48rv).

⁶² Cfr. ms. Ottoboniano Lat. 1517, c. 64r.

⁶³ Cfr. LONGOLIO, *Opera...*, c. 26r.

nettamente con la dimensione «municipale» dell'elogio di Roma in Bloisio Pallai.⁶⁴

Al di là di questa antitesi, però, Longolio continua a condividere i presupposti filosofici dell'umanesimo romano e in particolare una filosofia della storia e della religione larvamente sincretistica, che giustifica a priori il mito di Roma e della continuità dell'Impero. Contro questo sincretismo reagisce la cultura della Riforma, mentre esso resta vitale nell'apologetica cattolica: autori di formazione umanistica o ficiniana, come il Pio, lo Steuco, o, su un altro piano, Baldassar Castiglione, oppongono un «consensus omnium religionum» ai riformati per ribadire la necessità del culto esteriore.⁶⁵ Proprio questo sincretismo, mantenendo attuali i modelli classici, favorisce poi un'interpretazione eminentemente politica della Riforma: è questo, appunto, il caso di Longolio che, scrivendo un'orazione «ciceroniana» contro Lutero, presta all'avversario i tratti del demagogo della tradizione classica.⁶⁶ Erasmo critica le perifrasi ciceronianeggianti di Longolio e la rinuncia alla proprietà del linguaggio teologico. A prima vista, il *Ciceronianus* sembra così proporre soprattutto un'altra forma di oratoria antiluterana, diversa da quella di Longolio e vicina, semmai, al ciceronianismo cristiano del Sadoletto.

Nel dialogo erasmiano, però, non c'è solo questo. La critica al predicatore «ciceroniano» del Venerdi Santo, che dimentica S. Paolo e riduce la passione a un evento del passato, analogo alla morte di Socrate o dei Decii, ricorda da vicino un passo del *Tractatus de libertate christiana*, dove Lutero condanna agostinianamente i predicatori che espongono il «beneficio di Cristo» come mero evento storico senza accennare all'accettazione personale della «promessa» in esso contenuta. Discostandosi della religiosità essenzialmente storica e pragmatica dell'umanesimo romano del primo Cinquecento e dal sincreti-

⁶⁴ Proprio il capofila del partito antilongoliano, Tommaso da Pietrasanta, precettore di Celso Mellini, offre un illuminante esempio di trasformazione dell'ideologia umanistica romana in aperta polemica contro gli stranieri in un carme contro Adriano VI (BAV, ms. Vat. Lat. 7182, cc. 133r-134r): «Terrarum imperium quoddam Germanus, Olympi / Roma tibi imperium nunc rapuere patres... / Haec dii condiderant, habitent dii templa Quiritum / non colit absentes Roma superba deos».

⁶⁵ Sia concesso rimandare alla recensione di chi scrive a S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1987, «Rivista di Letteratura Italiana», VI, 1988, pp. 540-553, e alla documentazione in essa addotta.

⁶⁶ Cfr. A. BIONDI, *Il «ciceroniano» e l'eversore. Una lettura politica di Lutero nell'«Oratio ad Lutherianos» di Cristoforo Longolio*, in *Lutero in Italia. Studi Storici nel V Centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 27-46.

smo romano-cristiano (diverso, beninteso, il caso dello spiritualismo dei Pole, Sadoletto, Contarini negli Anni Trenta e Quaranta), Erasmo ritrova le radici di quel paolinismo che continua, nonostante tutto, ad accomunarlo al Lutero «costruttivo».⁶⁷

⁶⁷ Cfr. M. LUTHER, *Werke*, WA 7, pp. 58-59: «Redeundo ad id quod coepimus, puto per haec clarum fieri, non esse satis nec christianum, si Christi opera, vitam et verba praedicemus historico more, ceu res quasdam gestas, quas nosse satis sit ad vitae formandae exemplum, quo modo ii, qui nunc optimi sunt, praedicant (...) Iam sunt non pauci, qui eo studio Christum praedicant et legunt, ut affectos humanos moveant ad condolendum Christo, ad indignandum Iudaeis et id genus alia puerilia et muliebria delyramenta. Oportet autem ut eo fine praedicetur, quo fides in eum promoveatur, ut non tantum sit Christus, sed tibi et mihi sit Christus, et in nobis operetur quod de eo dicitur et quod ipse vocatur (...) Hoc fit, ubi recte docetur Christiana libertas, quam ex ipso habemus». Sul Lutero «teologo costruttivo» e sulla sua influenza sul cosiddetto evangelismo italiano cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», XVII, 1977, pp. 31-108; J. DE VALDÉS, *Lo evangelio di S. Matteo*, a cura e con introduzione storica di C. Ossola, testo critico di A. M. Cavallarin, Roma, Bulzoni, 1985.

BIBLIOGRAFIA

A) *Fonti primarie*

- R. AGRICOLA, *Opera*, Coloniae, Gymnicus, 1539.
- L. B. ALBERTI, *Opera inedita*, a cura di G. Mancini, Firenze, Sansoni, 1890.
- P. ALCIONIO, *Medices legatus*, in J. MENCKE, *Anecdota de calamitate litteratorum*, Lipsiae, apud J. Grossium et J. Gletitschium, 1707.
- F. ANDRELINI, *Epistolae Adagiales*, Argentorati, Schürer, 1508.
- Anecdota Literaria Selecta ex mss. codicibus eruta*, curavit P. D. A. Gallettius, Romae, Settarius, 1769-73.
- E. BARBARO, *Epistolae, orationes et carmina*, a cura di V. Branca, Firenze, Olschki, 1943.
- P. BEMBO, *Opere in volgare*, a cura di M. Marti, Firenze, Sansoni, 1961.
- P. BEMBO, *Opera*, Argentorati, Zetzner, 1611.
- P. BEMBO, *Opuscula*, Basileae, s.d., s.e.
- Le epistole «De imitatione» di Gianfrancesco Pico e Pietro Bembo*, a cura di G. Santangelo, Firenze, Olschki, 1954.
- F. BEROALDO IL VECCHIO, *Orationes aliquot*, Bononiae, Benedictus Hector, 1521.
- A. L. BRANDOLINI, *De ratione dicendi libri III*, Coloniae, Beckmann, 1573.
- C. CALCAGNINI, *De imitatione*, in *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, a cura di B. Weinberg, Bari, Laterza, 1970, I, pp. 203-220.
- G. CAMILLO, *Trattato dell'imitazione*, in *Trattati...*, I, pp. 159-185.
- B. CASALI, *Invectiva in Erasmus Roterodamum*, BAM, ms. G 33 inf. II, cc. 82r-87r.
- B. CASALI, *In legem agrariam oratio*, Romae, Antonius Bladus, 1524.
- B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano con una scelta dalle opere minori*, a cura di B. Maier, Torino, UTET, 1964.
- P. CORTESI, *De hominibus doctis*, a cura di G. Ferraù, Palermo, Il Vespro, 1979.
- P. CORTESI, *In quatuor libros Sententiarum*, Romae, Eucharius Silber, 1504 (e Basileae, Froben, 1513).
- P. CORTESI, *De Cardinalatu*, in Castro Cortesio, Symeon Nicholaus Nardus, 1510.
- P. CORSI, *Defensio pro Italia ad Erasmus Roterodamum*, Romae, Antonius Bladus, 1534.
- EGIDIO DA VITERBO, *Fulfillement of the christian Golden Age under Pope Julius II:*

- Text of a Discourse of Giles of Viterbo*, ed. J. W. O' Malley S. J., «Traditio», XXII, 1969, pp. 265-338.
- EGIDIO DA VITERBO, *Man's Dignity, God's Love and the Destiny of Rome: A Text of Giles of Viterbo*, ed. J. W. O' Malley S. J., «Viator», III, 1972, pp. 389-416.
- D. ERASMO DA ROTTERDAM, *Opera Omnia*, curavit J. Clericus, Lugduni Batavorum [Leyden], Van der Aa, 1703-06, t. 10.
- D. ERASMO DA ROTTERDAM, *Opera omnia*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1969.
- D. ERASMO DA ROTTERDAM, *Opuscula*, a cura di W. K. Ferguson, The Hague, Nijhoff, 1937.
- A. FLANDINO, O.E.S.A., *Quadragesimalium concionum liber qui Gentilis inscribitur*, Venetiis, Haeredes O. Scoti, 1523.
- G. FRACASTORO, *Opera Omnia*, Venetiis, Junta, 1555.
- HADRIANUS CARDINALIS, *De sermone latino*, Basileae, Froben, 1518.
- U. VON HUTTEN, *Opera*, a cura di E. Boecking, Leipzig, Teubner, 1859.
- T. «FEDRA» INGHIRAMI, *Orationes duo*, Romae, Salomonius, 1777.
- T. «FEDRA» INGHIRAMI, *Orationes* (ms. LIII.4.8 della Biblioteca Guarnacciana di Volterra).
- T. «FEDRA» INGHIRAMI, *Orationes* (BAV, ms. Vat. Lat. 7942).
- P. GIOVIO, *Elogia doctorum virorum*, Antverpiae, Bellerus, 1557.
- L. GREGORIO GIRALDI, *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, Van der Aa, 1606.
- L. JUD, *Antwurt und Entschuldigung*, Zürich, Froschauer, 1526.
- N. LEONICO TOMEIO, *Dialogi*, Venetiis, De Gregoriis, 1524.
- C. LONGOLIO, *Orationes* (BAV, ms. Ottob. Lat. 1517).
- C. LONGOLIO, *Opera*, Florentiae, Junta, 1524.
- M. LUTHER, *Werke*, Weimar, Böhlau, 1901-1939.
- R. MAFFEI, *Nasi Romani in Martinum Luterum apologeticum* (BAV, ms. Ott. Lat. 992).
- (B. PALLAI), *Oratio totam fere romanam historiam complectens*, a cura di R. Venuti, Romae, Mainardi, 1735.
- F. PETRARCA, *Le familiari*, a cura di V. Rossi, Firenze, Sansoni, 1933-42, voll. 4.
- G. PICO DELLA MIRANDOLA-G. F. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera Omnia*, Basileae, Petri, 1557, voll. 2.
- A. PIO DA CARPI, *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum Desiderii Erasmi Roterodami*, Florentiae, Junta, 1531.
- R. POLE, *Epistolae*, Brixiae, Rizzardi, 1744, voll. 4.
- A. POLIZIANO, *Opera Omnia*, Basileae, Episcopius, 1553.
- G. PONTANO, *I dialoghi*, a cura di C. Privitera, Firenze, Sansoni, 1943.
- Prosatori Latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952.

- B. RICCI DA LUGO, *De imitatione libri III*, in *Trattati...*, I, pp. 415-449.
- J. SADOLETO, *Opera Omnia*, Veronae, Tumermann, 1738.
- J. SADOLETO, *Epistolarum libri XVI*, Lugduni, Gryphius, 1560.
- J. SANNAZARO, *Opera Omnia*, Lugduni, Gryphius, 1530.
- G. TRAPEZUNZIO, *Rhetoricorum libri quinque*, Venetiis, Aldus, 1523.
- J. DE VALDÉS, *Dialogo de Mercurio y Carón*, a cura di J. Montesinos, Madrid, Calpe-«La Lectura», 1929.
- L. VALLA, *Opera*, Basileae, Petri, 1540.
- U. ZASIUS, *Opera Omnia*, Francofurti, Feierabend, 1590, voll. 6.
- B) *Fonti secondarie*
- R. ALMAIQUE PETTINELLI, *Punti di vista sull'arte nei poeti dei «Coriciani»*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», VIII, 90, 1986, pp. 41-54.
- C. ANGELERI, *Osservazioni critiche al «Ciceronianus» di Erasmo*, «Atene e Roma», III, VI, 1983, pp. 176-191.
- C. AUGUSTJN, *Erasmus von Rotterdam*, tr. ted. München, Beck, 1986.
- R. BANTON, *Erasmus e l'Italia*, «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 944-951.
- A. E. BALDINI, *Gli «statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin (1521)*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino - Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», V, 10 (luglio-dicembre 1986).
- M. BATAILLON, *Erasmus y España*, Genève, Droz, 1987.
- C. BENÉ, *Erasmus et Saint Augustin*, Genève, Droz, 1979.
- J. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- J. BEUMER, *Erasmus von Rotterdam. Seine humanistische Gegner in Italien*, «Theologie und Philosophie», XLIV, 1969, pp. 1-24.
- I. BEZZEL, *Leo Jud (1482-1542) als Erasmusübersetzer*, «Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte», XLIX, 1975, pp. 628-644.
- A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I, Firenze-Chicago, Sansoni, 1974, pp. 5-68.
- A. BIONDI, *Il «ciceroniano» e l'eversore. Una lettura politica di Lutero nell'Oratio ad Lutherianos di Cristoforo Longolio*, in *Lutero in Italia. Studi Storici nel V Centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 27-46.
- F. BIERLAIRE, *Erasmus et ses Colloques: le livre d'une vie*, Genève Droz, 1977 (Traux d'Humanisme et de Renaissance, 159).
- F. BIERLAIRE, *Les Colloques d'Erasmus: Réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1978.

- P. BIETENHOLZ, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève, Droz, 1966.
- P. BIETENHOLZ, *Erasme et le public allemand 1518-1520. Examen de sa correspondance selon les critères de la publicité intentionnelle ou involontaire*, in *L'Humanisme allemand (1480-1540)*. XVIII^e Colloque International de Tours, München-Paris, Vrin-Fink, 1979, pp. 81-98.
- G. BILLANOVICH, *Fra don Teofilo Folengo e Merlin Cacoia*, Napoli, Pironti, 1948.
- L. BULZONI, *Il teatro della memoria. Studi su Giulio Camillo*, Roma, Bulzoni, 1984.
- A. BUCK, *Aus der Vorgeschichte der Querelle des anciens et des modernes in Mittelalter und Renaissance*, «BHR», XX, 1958, pp. 527-541.
- A. BUCK (Hsg.), *Erasmus und Europa*, Wiesbaden, Harassowitz, 1988 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, 7).
- S. I. CAMPOREALE O. P., *Lorenzo Valla: umanesimo e teologia*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.
- D. CANTIMORI, *Questioncine sulle opere progettate da Paolo Cortese*, in *Studi di Bibliografia e Storia in onore di Tammaro de Marinis*, I, Verona, Valdonega, 1964, pp. 273-280.
- D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1971.
- S. CAVAZZA, *La cronologia degli «Antibarbari» e le origini del pensiero religioso di Erasmo*, «Rinascimento», XXV, 1975, pp. 141-179.
- G. CHANTRAINE, *Langage et theologie selon le Ciceronianus d'Erasme*, in *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis* (Bologna, 26 agosto-10 settembre 1979), a cura di R. J. Schoek, Binghampton (N.Y.), Editions of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1985, pp. 217-223.
- P. CHERCHI, *Giovan Battista Gualandi: per la fortuna di Erasmo in Italia*, in *Studies in the Italian Renaissance in memory of A. B. Ferruolo*, Napoli, S.E.N., 1985, pp. 208-225.
- J. CHOMARAT, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, P.U.F., 1981, voll. 2.
- L. G. CHRISTIAN, *The Metamorphoses of Erasmus' Folly*, «JMI», XXXII, 1971, pp. 289-294.
- B. CROCE, *Erasmo e gli umanisti napoletani*, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, Basel, Braus-Reggenbach, 1936, pp. 89-97.
- B. CROCE, *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell'«Elogio» e dei «Colloqui» di Erasmo*, in *Aneddoti di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1942, pp. 327-338.
- M. CYTOWSKA, *Erasme de Roterodame et Marsile Ficin son maître*, «Eos», LXIII, 1975, pp. 165-179.
- M. CYTOWSKA, *Erasme et Beroaldo*, «Eos», LXV, 1977, pp. 265-271.
- M. CYTOWSKA, *Erasme et les auteurs anciens*, «Eos», LXXII, 1984, pp. 179-187.
- F. CRUCIANI, *Il teatro dei «ciceroniani»*, «Forum Italicum», XIV, 1980, pp. 356-357.
- M. DAZZI, *Aldo Manuzio e il dialogo veneziano di Erasmo*, Vicenza, Neri Pozza, 1969.
- H. DE LUBAC, *Exégèse Médievale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris, Aubier, 1958.

- P. DE NOLHAC, *Erasme en Italie. Etude sur un episode de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1888.
- M. DE PANIZZA LORCH, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, München, Fink, 1985.
- J. D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanist and Churchmen in the Eve of Reformation*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1983.
- J. D'AMICO, *The Progress of Renaissance Latin Prose: the Case of Apuleianism*, «RQ», LXXXIII, 1984, pp. 351-392.
- L. D'ASCIA, *Una Laudatio Ciceronis inedita di Tommaso «Fedra» Inghirami*, «Rivista di Letteratura Italiana», V, 1987, pp. 479-501.
- L. D'ASCIA, *Recensione a S. SEIDEL MENCHI, Erasmo in Italia 1520-80*, «Rivista di Letteratura Italiana», VI, 1988, pp. 540-553.
- L. D'ASCIA, *Bembo e Castiglione su Guidubaldo da Montefeltro*, «GSLI», CLXVI, 1989, pp. 51-69.
- C. DELCORNO, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»*, «Lettere Italiane», XXXIX, 1987, pp. 465-483.
- V. DI CAPRIO, *Intellettuali e mercato del lavoro nella Roma medicea*, «Studi Romani», XXIX, 1981, pp. 29-46.
- V. DI CAPRIO, *L'area umanistica romana*, «Studi Romani», XXIX, 1981, pp. 321-335.
- C. DIONISOTTI, *Introduzione a P. BEMBO, Prose e Rime*, Torino, UTET, 1960.
- C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967.
- C. DIONISOTTI, *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, Firenze, Le Monnier, 1968.
- M. DYKMANS S. J., *L'humanisme de Pierre Marso*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1988.
- G. FARRIS, *Il «Proboemium in primum librum Sententiarum» di Paolo Cortese*, Savona, Sabatelli, 1980.
- G. FERRAÙ, *Pontano critico*, Messina, Il Vespro, 1983.
- P. FLORIANI, *Bembo e Castiglione. Studi sul classicismo del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1976.
- P. FLORIANI, *I gentiluomini letterati*, Napoli, Liguoro, 1981.
- P. FLORIANI, *Il modello ariostesco. La satira classicistica nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988.
- T. FRENZ, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471-1527)*, Tübingen, Niemeyer, 1986.
- M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980.
- E. GARIN, *L'educazione in Europa 1400-1600*, Bari, Laterza, 1957.
- E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961.
- E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni*, Bari, Laterza, 1975.

- H. B. GERL, *Rhetorik als Philosophie*. Lorenzo Valla, München, Fink, 1975.
- H. B. GERL, «De imitatione» von Camerarius. Die Wichtigkeit der Nachahmung für humanistische Anthropologie und Sprachtheorie, in J. Camerarius (1500-1574), hsg. von F. Baron, München, Fink, 1979, pp. 187-199.
- M. P. GILMORE, *Erasmus and Alberto Pio, Prince of Carpi*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Honor of E. H. Harbison*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 299-318.
- M. P. GILMORE, *Italian Reactions to Erasmian Humanism*, in *Itinerarium Italicum*, a cura di H. A. Oberman e T. A. Brady, Leiden, Brill, 1974.
- H. GMELIN, *Das Prinzip der imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*, «Romanische Forschungen», XLVI, 1931-32, pp. 83-359.
- D. GNOLI, *Un giudizio di lesa romanità nella Roma di Leone X*, Roma, Hoepli, 1891.
- A. GODIN, *Erasmus lecteur d'Origene*, Genève, Droz, 1982.
- A. GODIN, *Erasmus biographe patristique: «Hieronymi Stridonensis Vita»*, «BHR», L, 1988, pp. 691-706.
- H. GRAY, *Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence*, «JHI», XXIX, 1963, pp. 479-514.
- A. GRAFTON, *Renaissance Readers and Ancient Texts: Comment to some Commentaries*, «RQ», XXXVIII, 1985, pp. 615-650.
- A. GRAFTON-L. JARDINE, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth Century Europe*, London, Duckworth, 1986.
- L. GUALDO ROSA, *Ciceroniano o cristiano? A proposito dell'orazione «De morte Christi» di Rommaso Fedra Inghirami*, «Humanistica Lovaniensia», XXXIVA, 1985, pp. 52-64.
- L. GUALDO ROSA, *La fede nella paideia. La fortuna di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1984.
- E. GUTMANN, *Die Colloquia Familiaria des Erasmus von Rotterdam*, Basel, Helbing-Lichtenhahn, 1968.
- D. HARTH, *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam*, München, Fink, 1970.
- M. HEEP, *Die Colloquia Familiaria des Erasmus und Lukian*, Wallufs, Sälbig, 1972².
- O. HERDING, *Querela Pacis. Stil und Komposition*, in *Actes du Congrès Erasme*, (Rotterdam, 27-29 ottobre 1969) a cura di C. Reedijk, Amsterdam-London, The North Holland Publishing Company, 1971, pp. 69-81.
- H. HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden, Brill, 1976.
- H. HOLECZEK, *Erasmus Deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983.
- J. HUIZINGA, *Erasmus*, tr. it., Torino, Einaudi, 1941.
- V. KAHN, «Stultitia» and «Diatriba»: Erasmus' Praise of Prudence, «German Quarterly», LV, 1982, pp. 349-369.

- J. KELLY SOWARDS, *Erasmus and the Apologetic Textbook*, «Studies in Philology», LV, 1958, pp. 122-135.
- J. KELLY SOWARDS, *The Two Lost Years of Erasmus*, «Studies in the Renaissance», IX, 1962, pp. 161-186.
- R. KLEIN, *Le thème du fou et l'ironie humaniste*, in *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970.
- B. KÖNNEKER, *Wesen und Wandlung der Narrenidee in Zeitalter des Humanismus. Brant. Murner. Erasmus*, Wiesbaden, Steiner, 1966.
- B. KÖNNEKER, *Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*, München, Winkler, 1975.
- P. O. KRISTELLER, *Erasmus From An Italian Perspective*, «RQ», XXIII, 1970, pp. 1-13.
- P. O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1965.
- J. LEFEBVRE, *Les fols et la folie. Etudes sur les genres du comique et la creation littéraire en Allemagne pendant le Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1968.
- Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*. Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi e M. Regoliosi, Padova, Antenore, 1986.
- J. M. McMANAMON, *The ideal Renaissance Pope: Funeral Oratory from the Papal Court*, «Archivum Historiae Pontificiae», XII, 1972, pp. 9-70.
- J. B. MAGUIRE, *Erasmus Biographical Masterpiece: «Hieronymi Stridonensis Vita»*, «RQ», XXVI, 1973, pp. 265-273.
- M. MANN PHILLIPS, *Erasmus and the Art of Writing*, in *Scrinium Erasmianum*, edidit J. Coppens, I, Leiden, Brill, 1969, pp. 335-350.
- R. MARCEL, *Les dettes d'Erasmus envers l'Italie*, in *Actes du Congrès Erasme* (Rotterdam, 27-29 octobre 1969) a cura di C. Reedijk, Amsterdam-London, North Holland Publishing Company, 1971, pp. 159-173.
- J. C. MARGOLIN, *Recherches Erasmiennes*, Genève, Droz, 1969.
- J. C. MARGOLIN, *La notion de dignité humaine selon Érasme*, «Studi Francesi», XXVII, 1983, pp. 205-219.
- J. C. MARGOLIN, *Érasme et le silence*, in *Melanges Saulnier*, Genève, Droz, 1984, pp. 163-178.
- J. C. MARGOLIN, *Le dialogue philosophique comme manifeste socio-culturel: le Ciceronianus d'Érasme (mars 1528) in AA.VV., Il dialogo filosofico nel Cinquecento europeo*, Milano, Angeli, 1990, pp. 83-112.
- D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1980.
- J. P. MASSAUT, (ed.), *Colloque erasmien de Liège*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- E. MATTIOLI, *Luciano e l'umanesimo*, Napoli, Istituto per gli Studi Storici, 1980.
- G. MAZZACURATI, *Misure del classicismo rinascimentale*, Napoli, Guida, 1967.
- G. MAZZACURATI, *Il Rinascimento dei moderni*, Bologna, Il Mulino, 1985.

- P. MESNARD, *Le bataille du Ciceronianus*, «Etudes», CCCXXVIII, 1968, pp. 240-255.
- P. MESNARD, *Erasme et la conception dialectique de la folie*, in *L'umanesimo e la follia*, a cura di E. Castelli, Roma, Abete, 1971, pp. 45-61.
- J. G. MICHEL, *Essai sur le «Ciceronianus» avec une édition critique*, Paris, Bibliothèque Universitaire (tesi dattiloscritta).
- C. H. MILLER, *Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus' Praise of Folly*, «RQ», XXVII, 1974, pp. 489-511.
- J. MONFASANI, *George of Trebizond: A Biography and a Study in his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976.
- J. J. MURPHY (ed.), *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- K. M. NEUHAUSEN, *Der Brief als Spiegel der Seele bei Erasmus*, «Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen», III, 1986, pp. 97-110.
- J. W. O' MALLEY S. J., *Gilles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill, 1968.
- J. W. O' MALLEY S. J., *Praise and Blame in Renaissance Rome*, Durham (N.C.), North Carolina University Press, 1979.
- J. W. O' MALLEY S. J., *Preaching for the Popes*, in *The pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. H. Oberman e C. Trinkaus, Leiden, Brill, 1974, pp. 408-440.
- J. W. O' MALLEY S. J., *Rome and the Renaissance*, London, 1981 (Variorum Reprints).
- M. O'ROURKE BOYLE, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto, Toronto University Press, 1977.
- C. OSSOLA (ed.), *La Corte e il Cortegiano*, Roma, Bulzoni, 1980.
- C. OSSOLA, *Nei «labirinti» del «Beneficio di Cristo»*, in *Cultura e società nel Rinascimento fra riforme e manierismi*, a cura di V. Branca e C. Ossola, Firenze, Olschki, 1984, pp. 385-425.
- G. PARKS, *Did Pole write the «Vita Longolii»?*, «RQ», XXVI, 1973, pp. 274-285.
- Z. PAVLOVSKI, *The Praise of Folly: Structure and Irony*, Leiden, Brill, 1983.
- G. W. PIGMAN III, *Versions of Imitation in the Renaissance*, «RQ», XXXIII, 1980, pp. 3-31.
- G. W. PIGMAN III, *Imitation and the Renaissance Sense of the Past: the Reception of Erasmus' Ciceronianus*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», IX, 1979, pp. 155-177.
- J. P. PINEAU, *Erasme est-il l'auteur du Iulius?*, «Revue de Littérature Comparée», V, 1925, pp. 385-415.
- R. PFEIFFER, *Humanitas erasmiana*, Leipzig, Teubner, 1931.
- P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia pontificia nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

- S. PERATA, *Un caso di influenza di Erasmo nella letteratura italiana volgare: la Pazzia anonima*, Pisa, Biblioteca Universitaria, tesi dattiloscritta.
- C. REEDIJK, (ed.), *Actes du Congres Erasme*, Amsterdam-London, North Holland Publishing Company, 1971.
- C. REEDIJK, *Erasme, Martens et le Iulius exclusus*, in *Scrinium Erasmianum*, edidit J. Coppens, Leiden, Brill, II, pp. 351-378.
- A. RENAUNET, *Erasme et l'Italie*, Genève, Droz, 1954.
- S. RIZZO, *Il latino nell'Umanesimo*, in *Letteratura Italiana Einaudi. Le questioni*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 379-408.
- W. RUEGG, *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zürich, Rhein, 1946.
- A. RUGIADI, *Tommaso Fedra Inghirami umanista volterrano*, Amatrice, Tipografia Orfanotrofio maschile, 1933.
- E. RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, Nieuwkoop, De Graaf, 1989.
- G. SANTANGELO, *Storia del ciceronianismo e di altre questioni letterarie dell'età della Rinascenza*, Torino, Loescher, 1886.
- S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Corpus Reformatorum Italicorum, Miscellanea I, Firenze-Chicago, Sansoni, 1974, pp. 71-133.
- S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Rivista Storica Svizzera», XXIV, 1974, pp. 537-634.
- S. SEIDEL MENCHI, *Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento*, «Rinascimento», XVII, 1977, pp. 31-108.
- S. SEIDEL MENCHI, *La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: i casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», IX, 1979, pp. 573-601.
- S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1987.
- J. E. SEIGEL, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- K. L. SELIG, *Zu Valdes' Erasmischem «Diálogo de Mercurio y Carón»*, «BHR», XX, 1958, pp. 17-24.
- Società, cultura e politica a Carpi al tempo di Alberto III Pio*, a cura di R. Avesani, Padova, Antenore, 1981.
- T. SIMAR, *Cristophe de Longueil humaniste*, Louvain, Bureaux de Recueil, 1911.
- C. STINGER, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- F. TATEO, *La formazione del canone degli scrittori nella scuola umanistica*, in *Il 'minore' nella storiografia letteraria*, a cura di F. Esposito, Ravenna, 1984, pp. 203-218.
- M. TAVONI, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova, Antenore, 1984.

- I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, *Antiquité et réalité contemporaine dans les Colloques d'Erasmus*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 1967.
- C. THOMPSON, *The Latinity of Erasmus*, in *Erasmus*, ed. T. Dorey, London, Routledge and Kegan Paul, 1970, pp. 115-137.
- G. THOMPSON, *Under Pretext of Praise. Satiric Mode in Erasmus Fiction*, Toronto-Buffalo, Toronto University Press, 1973.
- C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London-Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- J. D. TRACY, *Erasmus becomes a German*, «RQ», XXI, 1968, pp. 281-288.
- F. ULIVI, *L'imitazione nella poetica del Rinascimento*, Milano, Marzorati, 1959.
- J. DE VALDÉS, *Lo Evangelio secondo S. Matteo*, a cura e con introduzione storica di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1985.
- G. VALLESE, *L'umanesimo del primo Cinquecento: da Cristoforo Longolio al «Ciceronianus» di Erasmo*, in *Studi di Letteratura Umanistica*, Napoli, Scalabrini, 1962, pp. 103-128.
- A. V. VANDERJAGT-F. AKKERMAN (ed.), *Rodulphus Agricola Phrisius 1444-85. Proceedings of the International Conference at the University of Groningen*, 28-30 October 1985, Leiden, Brill, 1988.
- C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. Invenzione e metodo nei secoli XV e XVI*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- C. VASOLI, *Le teorie del Delminio e del Patrizi e i trattatisti d'arte fra 500 e 600*, in *Cultura e società nel Rinascimento fra Riforme e Manierismi*, a cura di V. Branca e C. Ossola, Firenze, Olschki, 1984, pp. 249-270.
- B. VICKERS, *In Defense of Rhetoric*, Oxford, Clarendon, 1982.
- D. WATSON, *Erasmus' «Praise of Folly» and the Spirit of Carnival*, «RQ», XXXII, 1979, pp. 333-353.
- B. WEINBERG, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1961.
- J. WEISS, *The Mirror and the Image: Ecclesiastes and Erasmus*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV, 1974, pp. 83-108.
- F. A. YATES, *L'arte della memoria*, tr. it. Torino, Einaudi, 1972.

INDICE DEI NOMI

- ADRIANO VI (Adriano di Utrecht), 206n.
 ADRIANO da Corneto, vedi Castellesi, Adriano.
 AGOSTINO, Aurelio (Sant'), 42-44, 59, 60.
 ALBERTI, Leon Battista, 85-6, 107, 109-10, 135, 178-9.
 ALBERTO III Pio da Carpi, 19-23, 78, 88, 149, 206.
 ALCIONIO, Pietro, 115n.
 ALEANDRO, Girolamo, 67.
 ALFONSO II d'Este, 157.
 ALESSANDRO MAGNO, 194.
 ALLEN, Percy Stafford, 14.
 ANDREA da Napoli, 66n.
 ANDRELINI, Fausto, 85.
 ANGELERI, Carlo, 5, 6n.
 APELLE, 140, 168.
 APULEIO, Lucio, 131, 158.
 ARETINO, Pietro, 124.
 ARGIRIOPULO, Giovanni, 114.
 ARISTOFANE, 77.
 ARISTOTELE, 93, 95, 111, 126.
 AUGUSTO, Gaio Ottaviano, 174.
- BALBI, Girolamo, 40.
 BARBARO, Ermolao, 66, 107, 110, 113, 114, 125, 127, 129-31, 138-9, 140-1, 149n.
 BARZIZZA, Girolamo, 108.
 BATAILLON, Marcel, 12.
 BEATO RENANO (Beat von Schlettstatt), 18, 12.
 BEDA, Noël, 22.
 BECKETT, Thomas (San), 102.
 BEMBO, Pietro, 17, 19-28, 50, 107, 115, 117, 119-20, 122, 127, 128-33, 135, 137-49, 151-3, 155, 157-59, 165, 169, 201.
 BENÉ, Charles, 11.
 BERNARDO da Chiaravalle (San), 59.
 BEROALDO, Filippo (il Giovane), 67, 141.
 BEROALDO, Filippo (il Vecchio), 85-6, 110, 114, 158.
 BLADO, Andrea (da Asola), 198.
 BOLZONI, Lina, 14.
 BOTZHEIM, Johannes, 65.
- BRACCIOLINI, Poggio, 107, 109, 170.
 BRANDOLINI, Aurelio Lippo, 49, 50, 52, 107, 116, 117.
 BRENTA, Andrea, 179.
 BRUNI, Leonardo, 124.
 BRUTO, Marco Giunio, 67, 162, 164.
 BUDÉ, Guillaume, 22n., 37, 171, 202.
 BURCHARDUS, Johannes, 188.
- CALCAGNINI, Celio, 20, 107, 153, 157.
 CAMILLO, Furio, 42.
 CAMILLO DELMINIO, Giulio, 107, 149, 153, 156, 159, 167.
 CANTIMORI, Delio, 5.
 CARLO V, 63.
 CARVAJAL, Bernardino, 181.
 CASALI, Battista, 17, 20, 28, 118, 197-201, 203.
 CASEMBROOT, Leonhart, 21.
 CASTELLES, Adriano (Adriano da Corneto), 18, 107, 149n., 197.
 CASTIGLIONE, Baldassar, 16n., 56, 78-9, 206.
 CATARINA da Siena, 100.
 CATONE, il Censore, 190.
 CATONE, Marco (Uticense), 67, 124.
 CELTIS, Conrad, 47n.
 CESARE, Gaio Giulio, 98, 145, 198.
 CHABOD, Federico, 5.
 CHANSONNETTE, Claude (Cantiuncula), 138.
 CHANTRAINE, Georges, 9.
 CHOMARAT, Jacques, 12.
 CICERONE, Marco Tullio, *passim*.
 CLAUDIANO, Claudio, 112.
 CLEMENTE VII (Giulio de' Medici), 185, 200.
 CLERICUS, Johannes (Jean LeClerc), 14.
 COCHLAEUS, Johannes, 78.
 COLET, John, 102-3.
 COLOCCI, Angelo, 202.
 COLONNA, Francesco, 117n.
 CONTARINI, Jacopo, 28, 207.
 CONTI Sigismondo de', 141.
 CONVERSINI, Giovanni, 108.
 CORSI, Pietro, 17, 20, 27, 28.

CORTESI, Paolo, 17-8, 30, 50, 107, 109, 112, 115, 117-29, 132, 136, 142, 154, 165-66, 180, 184.
CRINITO, Pietro, 63.
CYTOWSKA, Maria, 6.

D'AMICO, John, 9.
DELLA ROVERE, Galeotto Franciotti, 190.
DE LUBAC, Henri, 9.
DEMOSTENE, 134.
DE NOLHAC, Pierre, 7.
DI CAPRIO, Vincenzo, 10.
DIETRICH VON FREIBERG, 180.
DIONISIO D'ALICARNASSO, 134.
DIONISOTTI, Carlo, 10.
DOLET, Etienne, 27, 151.
DORP, Martin, 55.

EBERLIN VON GÜNZBURG, Johann, 76.
EGIDIO DA VITERBO (Egidio Canisio), 10, 13, 17-20, 128, 149, 179-86, 191-2, 203.
ELIAS, Norbert, 48.
ERASMO, Desiderio, *passim*.
ERMOGENE, 109, 134.

FARNESE, Alessandro, vedi Paolo III.
FERDINANDO IL CATTOLICO, 192.
FICINO, Marsilio, 18, 136n., 138.
FILELFO, Francesco, 108.
FLANDINO, Ambrogio, 18.
FLAVIO, Biondo, 155.
FLORIANI, Piero, 10, 14.
FLORIDO SABINO, Francesco, 158.
FRACASTORO, Girolamo, 28, 148.
FRANCESCO I, 153.
FRANCK, Sebastian, 60.
FREGOSO, Federico, 28.
FROBEN, Hieronymus, 5, 22, 149n.
FUMAROLI, Marc, 11-2.

GAMBARO, Angiolo, 7, 9, 11, 14.
GARIN, Eugenio, 6.
GAZA, Teodoro, 63, 88.
GELLIO, Aulo, 101, 164.
GENTILE, Giovanni, 5.
GERARDUS, Cornelius, 40, 41.
GHERARDI, Jacopo, 188.
GILMORE, Myron P., 8.
GIOVIO, Paolo, 26, 158.
GIRALDI Cinzio, Giambattista, 120, 153-5, 159.
GIROLAMO (San), 42, 60, 63-7, 70, 131.
GIULIO II (Giuliano della Rovere), 10, 29, 32, 77, 130, 132, 141, 175, 180-1, 183, 188, 19-1, 193-4, 196, 198, 200-1, 203.
GIUNTA, Francesco, 21-2.
GMELIN, Hermann, 11.

GRACCHUS, Gaius, 199.
GRACCHUS, Sempronius, 199.
GRANA, Lorenzo, 185-7.
GREGORIUS, Gregorio de', 88.
GRENDLER, Marcella, 8.
GRENDLER, Paul, 8.
GRIMANI, Domenico, 21.
GUALDO ROSA, Lucia, 11.
GUIDUBALDO I DA MONTEFELTRO, 141.

HARTH, Dietrich, 12.
HERDING, Otto, 8.
HOLECZEK, Heinz, 8.
HUIZINGA, Johann, 9.
HUTTEN, Ulrich von, 56, 77, 79, 87, 89, 90, 91, 99.

IJSEWIJN, Jozef, 11.
ILARIO, Sant', 171.
INGHIRAMI, Tommaso ('Fedra'), 118-9, 139-40, 141, 184, 188-96, 197, 202-3.
ISABELLA DI CASTIGLIA, 196.
ISOCRATE, 63.

JUD, Leo, 77.

KRISTELLER, Paul Oskar, 6, 10.

LANDO, Ortensio, 27.
LATTANZIO, Firmiano, 62, 131, 170.
LEONE X (Giovanni de' Medici), 10, 29, 119, 142, 148, 150, 194, 202-3.
LETO, Pomponio, 139-40, 178.
LONGOLIO, Cristoforo, 11, 19, 22, 24, 26, 29, 36-7, 51n., 75, 81, 149, 174, 201-6.
LUCIANO, di Samostata, 37, 75-6, 85, 110.
LUPSET, Thomas, 21, 22n.
LUTERO, Martino, 24, 60n., 102, 180, 194, 199, 206-7.

MACHIAVELLI, Niccolò, 8, 56.
McMANAMON, John, 9.
MAERTENS, Thierry, 77.
MAFFEI, Raffaele, 129, 194.
MALDONADO, Alonso, 79.
MANN PHILIPPS, Margaret, 8.
MANUELE DI PORTOGALLO, 180.
MANUZIO, Aldo, 88, 117.
MARCEL, Raymond, 6.
MARGOLIN, Jean Claude, 8.
MARULLO, Michele, 66.
MAZZACURATI, Giancarlo, 10.
MEDICI, Giuliano de', 202.
MEDICI, Piero de', 112.
MELANTONE, Filippo, 53, 127, 149.
MELLINI, Celso, 19, 205.
MERULA, Gaudenzio, 27.

MESNARD, Pierre, 9.
MICHEL, Julien Gérard, 11.
MONTAIGNE, Michel de, 58, 80.
MORE, Thomas, 56-7.
MOSÈ, 180.

NAVAGERO, Andrea, 66n., 148, 157.

OLIVAR, Pedro Juan, 66n.
O' MALLEY, John W., 9-10, 180.
OMERO, 44, 134, 140.
ORAZIO, Quinto Flacco, 39-40, 58, 81, 111, 133, 142, 182.
ORIGENE, Adamanzio, 44.
ORTENSIO, Quinto, 163.
OSSOLA, Carlo, 10.
OVIDIO, Publio Nasone, 156.

PALLAI, Blosio, 201-5.
PALMIERI, Matteo, 135.
PAOLO II (Paolo Barbo), 178.
PAOLO III (Alessandro Farnese), 28-9, 119, 185, 194.
PAOLO, San, 32, 59, 61, 70, 180, 182, 185, 192-3, 206.
PETRARCA, Francesco, 107, 108, 121, 153.
PEUTINGER, Konrad, 127.
PICO, Gianfrancesco (della Mirandola), 25, 50, 107, 111, 114-5, 120-1, 127, 129, 130-44, 149n., 152, 156, 164n.
PICO, Giovanni (della Mirandola), 45, 107, 110, 125-32, 138.
PIETRO, San, 61, 70, 77, 180, 182, 185, 192-3, 199.
PIETRO LOMBARDO, 124, 128.
PIGMAN, George W., 11.
PIO, Giambattista, 67.
PIRCKHEIMER, Willibald, 77, 99.
PITAGORA, 93, 95.
PLATONE, 59, 76, 111, 128, 133, 202.
PLAUTO, Tito Maccio, 77.
PLINIO, Cecilio Secondo, 50, 81, 131.
PLOTINO, 136, 137.
PLUTARCO, 58n., 78, 82.
PODOCATARO, Ludovico, 189.
POLE, Reginald, 20-1, 25, 207.
POLIZIANO, Angelo (Ambrogini), 25, 30, 44, 48n., 50, 65, 85-6, 107, 109, 110, 111-4, 115, 119, 123, 129, 131, 134, 138-9, 141-2, 144, 149n., 154, 155, 158, 162, 165-6.
POLLIONE, Asinio, 162.
PONTANO, Giovanni, 107, 109, 122, 131, 147, 184-5.

POMPONAZZI, Pietro, 149, 179.
PORCARI, Stefano, 179.

QUINTILIANO, Marco Fabio, 34, 40, 64, 81, 108-9, 112, 133-4, 142, 156.

RENAUDET, Augustin, 8-9.
REUCHLIN, Johannes, 19, 100, 149, 179.
RICCI, Bartolomeo (da Lugo), 107, 157, 159.
RUMMEL, Erika, 5.

SABBADINI, Remigio, 11.
SABINUS, Georg, 127.
SADOLETO, Jacopo, 17, 20, 22, 24, 25n., 26-7, 28, 76, 89, 141, 149, 201, 207.
SALLUSTIO, Gaio Crispo, 164.
SANNAZARO, Jacopo (Azzio Sincero), 29, 66, 148, 181.
SCALA, Bartolomeo, 107, 113.
SCALIGERO, Giulio Cesare, 27, 151, 153.
SEIDEL MENCHI, Silvana, 6, 8, 9, 11, 15.
SENECA, Lucio Anneo, 77, 81-2, 142, 156, 159, 172.
SISTO IV (Francesco Della Rovere), 191, 200.
SOCRATE, 43, 126, 206.
SPERONI, Sperone, 148.
STAZIO, Papinio, 112.
STEUCO, Agostino (da Gubbio), 20, 23, 206.
SVETONIO, Gaio, Tranquillo, 88.

TERENZIO, Publio, 27, 39, 75, 81, 140-1.
TOMEIO, Niccolò Leonico, 20, 88-9.
TOMMASO DA PIETRASANTA, 206n.
TRAPEZUNZIO, Giorgio (Giorgio da Trebison-da), 109.
TRINKAUS, Charles, 10.

VALDÉS, Alfonso de, 78, 79, 87-8, 207n.
VALLA, Lorenzo, 18n., 41-2, 45, 49, 107-9, 155, 170, 178, 205.
VASOLI, Cesare, 14.
VERGARA, Francisco de, 22.
VICENTINO, Pier, 189-90.
VICO, Giambattista, 56.
VIRGILIO, Publio Marone, 113, 134, 140, 143, 145, 190.
VIVES, Ludovico, 37, 48.
VLATTEN, Johann van, 36, 115, 139.

ZASIUS, Ulrich, 138.
ZEUSI, 152, 161, 168.
ZOCICOLO, Antonio, 182.

INDICE

Introduzione	Pag. 5
CAPITOLO I: POSIZIONE STORICA E CONTENUTO DEL <i>CICERONIANUS</i>	» 17
Contenuto del dialogo	» 29
CAPITOLO II: RETORICA E CULTURA NEL PENSIERO DI ERASMO	» 39
<i>Dagli Antibarbari all'Encheiridion</i>	» 40
<i>De conscribendis epistolis</i>	» 46
<i>De ratione studii-De duplici copia rerum ac verborum</i>	» 52
<i>Encomion Morias</i>	» 54
<i>Paraclesis ad lectorem pium - Ratio seu methodus - Hieronymi Stridonensis Vita</i>	» 60
<i>Lingua - Ciceronianus - Ecclesiastes</i>	» 67
CAPITOLO III: LO STILE DI ERASMO E IL GENERE DEL DIALOGO	» 73
Registri e generi della scrittura erasmiana	» 80
Lo stile «polifonico» dei Colloquia	» 87
CAPITOLO IV: LA POLEMICA SULL'IMITAZIONE NELL'UMANESIMO ITALIANO	» 105
Da Petrarca a Poliziano	» 107
Paolo Cortesi: dalla polemica sull'imitazione alla teologia «ciceroniana»	» 117
Gianfrancesco Pico della Mirandola e l'imitazione dell'Idea	» 129
Pietro Bembo: decoro «ciceroniano» nella Roma leonina	» 139
Giulio Camillo e il trionfo dell'artificio	» 149
Celio Calcagnini: la ricerca di una sintesi teorica	» 153
Bartolomeo Ricci: l'epilogo pedagogico	» 157

CAPITOLO V: LA PRUDENTIA LETTERARIA NEL <i>CICERONIANUS</i> .	» 161
Lo stile come sintesi soggettiva	» 164
La funzione dell'«ars»	» 167
Le forme del «iudicium»	» 169
 CAPITOLO VI: <i>ROMA AETERNA</i> E <i>MAJESTAS PONTIFICALIS</i> : IDEOLOGIA E STILE NELLA POLEMICA 'CICERONIANA'	» 173
«Mea es, mea, o septimontia Roma»	» 179
Costruzione dello Stato e scenografia «imperiale» nell'oratoria di Tommaso «Fedra» Inghirami	» 188
Ciceronianismo, mecenatismo e «libertas Ecclesiae»: l'eloquenza di Battista Casali	» 197
Nazionalismo e cosmopolitismo nel panegirico dell'Urbe ..	» 201
 Bibliografia	» 209
Indice dei nomi	» 219

Finito di stampare nel mese di luglio 1991
dalla TIBERGRAPH s.r.l. - Città di Castello (PG)