

---

## Conclusione. I centri della cultura umanistica in Europa

Cesare Vasoli

---



**Edizione digitale**

URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/9409>

DOI: 10.4000/studifrancesi.9409

ISSN: 2421-5856

**Editore**

Rosenberg & Sellier

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 décembre 2007

Paginazione: 598-620

ISSN: 0039-2944

**Notizia bibliografica digitale**

Cesare Vasoli, «Conclusione. I centri della cultura umanistica in Europa», *Studi Francesi* [Online], 153 (LI | III) | 2007, online dal 30 novembre 2015, consultato il 08 janvier 2021. URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/9409> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.9409>

---



Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

## *Conclusione.*

### *I centri della cultura umanistica in Europa*

1. Per prima cosa, desidero ringraziare l'Accademia delle Scienze di Torino, il suo attuale Presidente, Professore Angelo Raffaele Meo ed il passato Presidente e ottimo organizzatore di questo Convegno, Professore Pietro Rossi, per avermi incaricato di concludere le nostre giornate di lavoro, dedicate alla memoria dell'indimenticabile amico e generoso Maestro, Franco Simone, che impegnò la massima parte del suo ammirevole magistero nelle ricerche storiche sull'Umanesimo europeo. Né l'Accademia poteva meglio onorare la memoria di quel suo illustre socio di quanto abbia fatto, riunendo a Torino – la città che, proprio nel 1506, attribuì a Erasmo da Rotterdam il dottorato in teologia – alcuni dei maggiori studiosi di un evento intellettuale davvero decisivo per la storia della comune civiltà europea. L'ammirevole, illuminante e rigorosa analisi delle tre opere 'maggiori' di Simone e dell'itinerario delle sue ricerche sull'Umanesimo europeo, svolta da Lionello Sozzi, con la finezza e la capacità rievocativa che gli è propria, ci ha fatto ben comprendere quanto sia stata funesta la prematura scomparsa di uno storico della cultura che, nel prosieguo degli anni, avrebbe potuto ancora arricchirci con la sua raffinata sapienza e continuare ad essere la sicura guida di nuove generazioni di studiosi. E per questo, ringrazio affettuosamente l'amico Sozzi al quale dobbiamo la migliore e più degna introduzione al convegno.

I risultati dei nostri lavori mi sembrano davvero importanti, perché hanno permesso di delineare, sia pure nei limiti inevitabili di due giornate accademiche, una compiuta mappa del rinnovamento umanistico delle diverse culture, dei modi in cui si attuò e degli aspetti e tendenze manifestate nell'incontro con le tradizioni dei diversi Paesi o regioni storiche di gran parte del continente europeo. Talché ritengo opportuno ripercorrere, in breve sintesi, gli apporti essenziali offerti dalle relazioni dei nostri colleghi, tutti esimi studiosi di discipline storiche.

Riccardo Fubini, con lucida acutezza di storico e vasta conoscenza degli studi sull'Umanesimo del secolo passato, imposta la sua relazione come un «bilancio» che sia un generale ripensamento critico e promuova la ricerca di «rinnovate direttive metodiche e programmatiche». Dà il giusto risalto alle ragioni della lunga carenza di studi sull'Umanesimo quattrocentesco dovuta alla mancanza della più significativa produzione umanistica iniziale, sottolineando che le opere del 'Petrarca latino' e dei maggiori umanisti, dopo gli incunaboli, furono pubblicate sempre fuori dell'Italia, dove, già prima della Controriforma, era iniziata una «censura implicita». Poi, nel Cinquecento, le tradizioni umanistiche furono esaurite nel 'classicismo letterario', o sostituite da testi «ispirati a stretto specialismo di scuola, o ai più neutri criteri della compilazione enciclopedica». Ma altrettanto interessante è il suo richiamo ad un fatto più recente: l'opposizione del De Sanctis alla diffusione in Italia di *Die Kultur der Renaissance in Italien* del Burckhardt, bene espressa nel saggio *L'uomo del Guicciardini* che presentò il Rinascimento come una civiltà destinata ad un'inevitabile decadenza. De Sanctis invitò a non accogliere i «giudizi degli storici oltremontani»; e lo confermò la «forte impronta moralistica» della sua trattazione del «secolo che fu chiamato del

risorgimento, e che fu pur quello della nostra decadenza». Un giudizio, affine a quello di altri ideologi risorgimentali, che può spiegare lo scarso interesse per le 'tematiche burckhardiane' assai dibattute altrove. Certo, un altro studioso del tempo, Adolfo Bartoli, presentò la versione italiana di *Die Kultur* (1876) come una «cosa tutta nostra... illustrazione ampia, esatta e bellissima della civiltà che si manifestò al tempo della Rinascenza e diventò poi civiltà europea». Ma è vero che in questi studi prevalse la sapiente erudizione filologica del Sabbadini, e che anche Croce, studioso del pieno e tardo Rinascimento, ebbe scarsi interessi per il primo Umanesimo.

Fubini riconosce che la 'scuola neohegeliana', da Spaventa a Gentile, si dedicò ai «temi più ampiamente culturali del Rinascimento», ma con una combinazione improbabile tra l'antifinalismo del «disincantato» Burckhardt e il teologismo hegeliano da lui deprecato. Sino al secondo dopoguerra, restarono così dominanti le «speculazioni d'impronta gentiliana»; e mentre la filologia tornò a prevalere sulla critica letteraria desantisciana e crociana, gli studi sul Rinascimento di 'ordine politico' e quelli di 'ordine culturale' finirono col chiudersi in 'sfere autonome' comunicabili.

Lo storico della filosofia subito discusso da Fubini è Eugenio Garin «ricco d'estro e sensibilità, ma d'altrettanto difficile e sfuggente». Cita i suoi lavori giovanili e i capitoli rinascimentali de *La Filosofia* (un'opera edita nel '47, la cui storia e cronologia interna non sono ancora ben stabilite), nei quali prevarrebbe il «tema spiritualistico, della dignità dell'uomo, caro al Gentile». Ma la sua critica è rivolta piuttosto all'altro libro, pubblicato lo stesso anno a Berna, *Der italienische Humanismus. Philosophie und bürgerliches Leben in Renaissance*, nel quale comparve il nuovo tema dell'«Umanesimo civile», espresso dal rapporto dell'umanista con la società e la politica e dall'apprezzamento della *vita activa* e dei beni terreni, «nell'ambito di un regime repubblicano». Ideali poi decaduti nella seconda metà del Quattrocento, con il prevalere, a Firenze, della Signoria medicea e del platonismo che ristabilì il primato della metafisica e della vita contemplativa.

Fubini non si sofferma giustamente a discutere sulla possibile influenza delle «ricerche parallele» di Hans Baron, o a chiarire se, già in quegli anni, Garin fosse sensibile alla «ideologizzazione gramsciana» dell'«intellettuale organico» e della «cultura impegnata». Afferma, invece, che il suo atteggiamento «non si discostava, in linea teorica almeno, dall'attualismo gentiliano» o da altre dottrine, come il «molto germanico 'consenso dello Stato'». Si tratta, a mio avviso, di argomenti che esigerebbero, però, un esame approfondito, non solo dei lavori del giovane Garin, ma anche della lunga e complessa elaborazione della propria concezione dell'Umanesimo, durata per tutta la seconda metà del xx secolo. Del resto, Fubini insiste particolarmente sulle circostanze della pubblicazione di *Der italienische Humanismus*, nella collana diretta da Ernesto Grassi, dove era già apparsa la celebre lettera sull'Umanesimo di Martin Heidegger al Beaufret, agli inizi di un dibattito che interferì con l'inevitabile crisi della cultura europea dopo gli orrori della guerra, e nel quale intervenne anche Sartre, con uno scritto (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946) che interessò molto Garin. Ma è chiaro che un simile tema non è adesso affrontabile, nel breve spazio concesso alla mia conclusione.

L'altro storico considerato dal Fubini, con giusta ammirazione, è Paul Oskar Kristeller, di cui ricorda la formazione neokantiana da cui derivò la sua fede nell'autonomia della scienza, ma anche l'impulso recato alle sue ricerche sul Ficino dallo Heidegger che lo indusse a studiare la rinascita neoplatonica e dal Gentile che gli fu vicino, durante l'elaborazione dell'ammirabile *Supplementum ficinianum* e della sua fondamentale monografia. Più tardi, Kristeller si dedicò all'esplorazione del 'mondo sommerso' dell'Umanesimo rinascimentale, affidata all'*Iter Italicum*, la testimonianza, per Fubini, di una «pura *Wissenschaft*» che, in «speculare contrasto» con l'attualismo del Gentile e gli studi del Garin, lo indusse a separare l'ambito degli

*studia humanitatis* (grammatica, retorica, poetica, storia e filosofia morale) da quello propriamente filosofico, identificato con la *Philosophia perennis*, nella sua continuità dalla Grecia antica alla Germania di Kant e di Hegel e al 'meglio' del pensiero moderno. Ma fu pure la rivendicazione della metafisica e teologia classica «contro l'ontologismo di Heidegger, enucleato da ogni remora di ragione e moralità», e, insieme, la riaffermazione, «contro l'onnicomprensivo attualismo di Gentile», dell'erudizione, 'tassello prezioso' per riallacciare un tradizione sempre in pericolo, in una continua lotta contro l'ideologia e per l'«esposizione pura e semplice delle dottrine». Però Fubini teme che, per questa via, si possa giungere alla «spersonalizzazione della storia» e ad un'«implicita ma effettiva volontà di censura», per cui la 'verità oggettiva' risulta non meno «astratta e lontana dal mondo reale degli uomini del siderale essere di Heidegger». La conclusione è che tutte queste interpretazioni dell'Umanesimo sono da respingere, «si tratti di Garin a correttivo dell'idealismo gentiliano, o di Ernesto Grassi a correttivo dell'ontologismo assoluto di Heidegger, o di Kristeller a correttivo dell'ideologismo delle filosofie correnti». Donde l'invito ad abbandonare i 'filosofemi' di quei 'filosofi epigoni', privi di ogni vero contatto con la storia, ed a riprendere la via maestra di una «schietta ricostruzione storica».

Pure gli altri riferimenti più positivi a due altri studiosi assai diversi, Hans Baron e Giuseppe Billanovich, non escludono esplicite riserve critiche. Parlando del celebre libro del Baron – un autore di cui ha tracciato altrove un ottimo 'profilo' – Fubini, ne ricorda la nobile genesi ed il suo nesso con il momento più tragico della storia della cultura tedesca, ma afferma che, quando uscì, era già invecchiato rispetto alle ricerche del dopoguerra e «denotava le sue gravi colpevolezze, anche sul piano della pur puntigliosa esegesi storica dei testi umanistici in esame». Della filologia del Billanovich sottolinea il carattere ideologico di «rivendicazione di parte cattolica di un indirizzo di indagine letteraria sin qui trascurato dalla critica di impostazione desanctisiana e crociana»: e, se riconosce il merito di avere attirato l'attenzione sul 'tessuto culturale' degli scritti petrarcheschi, non tace il 'demerito' di avere ignorato un'indagine interna ai testi ed ai loro contenuti, considerati, invece, nell'ottica di «un generico classicismo, molto debitore della vecchia, buona 'ratio studiorum' di controriformistica memoria». Ciò non gli vieta, però, di riconoscere nel *Petrarca letterato* una 'pietra di paragone' indispensabile per gli studi petrarcheschi e lo stimolo a indagare più a fondo i rapporti del poeta con il proprio ambiente, e come la sua «proposta culturale» giunse agli umanisti quattrocenteschi.

Baron e Billanovich sono, comunque, due studiosi dai quali Fubini ritiene di aver ricevuto «orientamento e stimolo» per le sue ricerche, certo molto benemerite per la conoscenza della nostra tradizione umanistica. E, infatti, affronta subito la questione assai dibattuta dell'atteggiamento del Petrarca nei confronti della cultura scolastica, rivendicando il suo netto antagonismo contro un «metodo che attraversa i secoli e... riconosce le sue radici nell'età patristica, nell'assunto basilare di trasmettere e commentare i testi di dottrina dichiarati come 'autorevoli' per sanzione istituzionale». A quel 'sistema' egli contrapponeva «la soggettività umana dei testi» ed il suo giudizio personale che gli permetteva di «interloquire da pari a pari» con Agostino o di porre in dubbio le tradizioni ricevute. Soprattutto, il 'postulato' di tutta l'opera del Petrarca è indicato nell'«equiparazione dal punto di vista umano dei testi sacri con quelli profani», e, quindi, nel rifiuto della subordinazione del testo profano alle verità di fede. Da questi presupposti, già nei primi decenni del Quattrocento, derivarono «la nuova storiografia politica, una moralistica disincantata e più o meno schiettamente utilitaristica, e... un approccio logico e filosofico» che muove dalla «considerazione diretta del reale».

Sono opinioni condivisibili, specie per quanto concerne la decisiva influenza del Petrarca nella storia dell'Umanesimo italiano ed europeo. Così come è certo che pro-

tagonista di un nuovo indirizzo storico e critico fu poi – come sostiene Fubini – Lorenzo Valla, anch'egli maestro dell'Umanesimo europeo. La lettura del *De vero bono* conferma il suo rifiuto del 'sistema tradizionale' delle virtù e dei vizi, e la nuova considerazione della «moralità dal punto di vista, in sé indivisibile e moralmente neutro, dei moventi verso il piacevole e l'utile», che accoglie nello stesso concetto «le finalità sacre e quelle profane, la Venere mondana e quella celeste». Non v'è dubbio che la *Repastinatio dialecticae et philosophiae* sia stata un tentativo di radicale mutamento delle tradizioni filosofiche già dominanti, ottenuto col ritorno al comune linguaggio umano e col «diretto approccio al reale, contrassegnato dal nome generalissimo della *res*», unico concetto universale.

Fubini non dimentica il proprio debito personale col Baron, dovuto al suo contributo per stabilire la 'divaricazione' tra la cultura innovativa di Leonardo Bruni e le «tradizioni scolastiche e cancelleresche» di Coluccio Salutati. È questo, per lui, il tempo in cui l'Umanesimo «si configurò... come un fatto rivoluzionario», quando, in un periodo di grandi trasformazioni politiche e di crisi ormai 'inveterata' della Chiesa, il Bruni «rappresentò il più diretto referente per le provocazioni del Valla». Ma il ciclo innovativo dell'umanesimo si interruppe presto. Il processo inquisitorio contro il Valla, iniziato a Napoli nel 1444, impedì che la sua opera filosofica «acquisisse credito e pubblicità», talché la sua fama restò affidata alle *Elegantiae divinae linguae* ed alla funzione di eccezionale 'precettore grammaticale'; e soltanto l'intervento di Erasmo fece conoscere più tardi pubblicamente le *Annotationes in Novum Testamentum*. Ma, dopo, i *litterati*, gli *eruditi* ed i *philosophi* «ripiegarono sulla più circoscritta professione dell'*humanista*», l'insegnante che preparava alle 'professioni universitarie'. Proprio per tali 'vicissitudini epocali', Fubini ritiene «improprio parlare di una visione unitaria dell'Umanesimo quattrocentesco», e che si debba pensare piuttosto a «processi di cultura articolati in tempi più lunghi le cui connessioni non sempre sono immediatamente visibili all'occhio dello storico». Un giusto invito per una ricerca che, al di là di ogni concezione dell'Umanesimo, è davvero necessaria per comprendere un lungo periodo della storia delle culture europee.

2. La relazione di Jean Céard, illustre studioso del Rinascimento francese, inizia con una constatazione indiscutibile: il concetto di Umanesimo ha una storia molto complessa, nel cui corso ha perso il rapporto con l'età del Rinascimento, per caratterizzare qualsiasi atteggiamento e dottrina che ponga l'uomo al centro delle sue preoccupazioni. È però 'vittima' delle sue origini, giacché il Rinascimento non conobbe il termine 'Umanesimo', ma solo la parola 'umanista' che designava il professore delle *humaniores litterae* e, in modo più vasto, chi si dedicava allo studio di testi antichi. La mancata considerazione di questo dato ha indotto a singolari errori da parte della storiografia ottocentesca. Eppure, non è possibile eliminare il termine 'Umanesimo', ma occorre solo 'purificarne' il significato, tanto più che la ricostruzione dell'attività filologica degli umanisti ha mostrato che non coltivavano solo la loro 'eredità' antica o profana, né disprezzavano quella medievale; e, pertanto, il loro impegno intellettuale può permettere di individuare anche una sorta di 'filosofia della cultura'. Certo gli studi sull'Umanesimo francese non sono paragonabili a quelli di Sabbadini, Billanovich e Kristeller. Ma una recente iniziativa dell'Institut de Recherche et Histoire des Textes – che si propone lo studio sistematico dei modi di trasmissione dei testi antichi e medievali nell'età del Rinascimento, associando varie *équipes* internazionali – ha già permesso la pubblicazione de *L'Europe des Humanistes*, un noto repertorio che «sottolinea il carattere risolutamente europeo dell'Umanesimo», insieme alla 'colorazione propria' di ogni Paese.

Le attuali conoscenze permettono, comunque, non solo di accertare l'impegno costante degli umanisti nella ricerca e trasmissione dei codici, ma anche la loro con-

sapevolezza dei compiti assunti per ristabilire e restaurare i testi. Le testimonianze tratte dagli scritti di Philippe Montanus e di Henri II Estienne mostrano che consideravano i manoscritti come edifici in rovina da riportare allo stato originario per farli sopravvivere. Correggere e affidare alle stampe il testo più perfetto era un 'dovere sacro', in attesa di un futuro non più minacciato da una nuova barbarie; e perciò gli umanisti stabilirono i fondamenti della 'filologia critica', che proprio l'Estienne, ritenendosi un 'medico dei testi', definì nelle sue linee essenziali, con la giusta convinzione che la medicina doveva essere prudente per evitare di sconvolgere la vita del malato. Né mancarono di elaborare dei sistemi di 'segni' o di 'caratteri' che rendessero il lettore capace di giudicare le 'varianti' o di distinguere gli scoli, i commenti e le 'restituzioni'.

Céard respinge l'accusa di correggere i testi in modo indiscreto, rivolta spesso agli umanisti editori degli antichi che, lavorando su testi corrotti volevano migliorarli, senza celare le loro incertezze. Ricorda che Budé, per annotare i XXIV primi libri delle *Pandette*, disponeva soltanto delle edizioni comuni del *Digesto*, una 'vulgata' della scuola bolognese in uso dal XII secolo. E mostra come elaborasse le sue *Annotatio-nes*, ricorrendo per emendare il testo ai principi e strumenti della critica filologica e menzionando anche quelle *Pandectae Pisanae*, sulle quali era intervenuto anche il Poliziano, agli inizi della profonda trasformazione degli studi giuridici, divenuti uno degli aspetti più avanzati del nuovo sapere storico.

Budé era certo il maestro di altri umanisti dotati di una competenza filologica simile. Tra costoro Céard cita Josse Bade e la sua edizione della *Institutio oratoria* di Quintiliano (1516), condotta in modo da «lasciare l'ultima parola all'esame codicologico», riproducendo il buon commento del Regio, servendosi, però, per il testo, anche di un manoscritto che riteneva assai migliore e attribuibile al Valla.

L'esigenza di restituire i testi non si limitava solo all'edizione di opere latine, bensì mirava a far conoscere i testi greci, per mezzo delle traduzioni in latino, una difficile impresa di cui gli umanisti non ignoravano la difficoltà. Inoltre, alcuni di loro divennero editori-librai, come, ad esempio, Henri Estienne, editore del celebre *Thesaurus* della lingua greca, che non lavorava solo per gli eruditi, ma componeva anche dei *colloquia* scolastici e inventava dei formati specifici per i libri destinati agli studenti, con la preoccupazione di far conoscere i valori dell'antichità al maggior numero possibile di lettori.

La produzione editoriale di testi classici non ignorò affatto le opere dei Padri; anzi gli interessi degli umanisti francesi si estesero presto anche allo studio della Bibbia e dei testi ebraici, due ambiti di ricerca che esigevano il massimo scrupolo filologico. Non caso, lo stesso Budé era convinto che le Scritture richiedessero le stesse cure filologiche e i metodi già seguiti per i testi giuridici, mentre biasimava chi riteneva che la *Vulgata* fosse 'sacrosanta' e persino più autorevole del testo originario. Del resto, la sua ultima grande opera iniziava proprio con la distinzione tra la *philologia minima* usata per gli *studia humanitatis* e la *maior* che mirava a interpretare i testi sacri ed a ricercare l'eterna saggezza della Scrittura. Sicché il passaggio dalle 'lettere profane' allo studio critico delle Scritture ed alla meditazione della 'saggezza divina' che esse esprimevano, era considerato dal Budé la stessa 'ascesa' già teorizzata dai Padri e da Agostino.

Naturalmente, non tutti gli umanisti francesi condividevano queste esigenze religiose. Ma Céard è convinto che simili atteggiamenti presupponessero una certa 'unità di cultura' volta a garantire, pure nella varietà degli studi e delle ricerche, la «totalità di un sapere nella diversità delle sue realizzazioni». A questo proposito, ricorda un ben noto studio del nostro Simone (*La notion d'encyclopédie: élément caractéristique de la Renaissance française*, 1976) e la sua citazione di un passo di Budé che associava alla ricerca della saggezza il processo 'circolare' dell'enciclopedia. E riprende ancora

dal Budé la definizione della perfezione delle arti liberali (chiamate in greco ‘enciclopedia’), fondata sulla loro mutua connessione, coerenza e affinità, superiori ad ogni distinzione, perché le scienze sono parti di un cerchio che non ha inizio e fine, e tendono al suo centro, dove si trova la conoscenza del bene supremo e il desiderio di raggiungerla. Concepite in questi termini, l’enciclopedia non poteva essere una mera esposizione che, per mezzo della classificazione, l’ordinamento e la subordinazione delle scienze, offrì soltanto un panorama del sapere, obliando il suo ultimo fine. Eppure l’umanista non rimpiangeva di essersi dedicato a lungo alle *litterae humaniores*, perché la *philologia minor* preparava le menti ad accedere alla *philologia maior*, nel lungo cammino verso la ‘saggezza’. Per Céard è appunto questo il significato del termine ‘Umanesimo’ che merita di essere conservato.

Prima di concludere, il relatore accenna ad altre importanti fonti di informazioni che non ha potuto approfondire: le prefazioni e gli altri testi preliminari, ricchi di notizie sul ‘mondo’ degli umanisti, sui protettori e mecenati, amici e avversari, sugli interessi politici, le istituzioni culturali e l’insegnamento. Questi temi sono, infatti, le espressioni di quella ‘filosofia della cultura’ di cui ha tentato di definire alcuni aspetti, privilegiando la trasmissione dei testi. Restano, però, da studiare anche le *annotatio-nes*, le *lectiones*, i dizionari, e da esaminare i procedimenti di ‘interrogazione’ dei testi, alla ricerca dei *vestigia sapientiae* che Budé scorgeva pure nei miti antichi. Proprio con questi concreti procedimenti, l’Umanesimo nutrí, in Francia come altrove, il nuovo pensiero del Cinquecento. Ma, per evitare di chiamare ‘Umanesimo’ la ‘totalità’ delle idee rinascimentali, diluendolo e togliendogli la sua forza innovativa, Céard ritiene più proficuo considerarlo un momento della vita dello spirito che, restituendo alle ‘lettere profane’ il loro potere ‘seminale’ ed elaborando un’originale filosofia della cultura, fondata sulla filologia e sull’unità del sapere, ha mutato profondamente i modi di pensare e generato la ‘rivoluzione culturale’ del Rinascimento.

3. Francisco Rico – studioso ben noto ai colleghi italiani, non solo per la sua grande conoscenza della cultura spagnola del xv e xvi secolo, bensì pure per i suoi importanti contributi agli studi petrarcheschi – constata, per prima cosa, che, già nella prima metà del Quattrocento, un certo numero di spagnoli, in gran parte ‘magnati’, appartenenti all’alto clero o burocrati, furono affascinati dalla rivoluzione intellettuale, in corso in Italia, dove la rinascita delle civiltà antiche stava trasformando il pensiero, le arti e la vita quotidiana dei ceti più raffinati. I primi precursori, Bernat Metge, Juan de Mena, il marchese di Santillana, Juan de Lucena fruirono però soltanto dei risultati più superficiali degli *studia humanitatis*, emulati secondo le loro possibilità ed una formazione legata a testi tradizionali (il *Catolicon*, le *Etimologiae*, il *De origine mundi*) e, per lo stile, agli insegnamenti dei *dictatores* o di legulei e maestri ‘scolastici’. Riuscirono, comunque, a produrre alcuni libri stimabili ed a suscitare l’interesse delle corti e di altri ambienti rilevanti, senza riuscire, però, a trasformare il panorama generale della cultura. Erano, infatti, in gran parte, giuristi educati dagli autori medievali, che rivelavano i loro peccati di origine, e non riuscivano ancora a intendere compiutamente la lezione dei dotti italiani. Ma, in ogni caso, il ritorno degli *studia humanitatis* impose una nuova forma di educazione mutata nei suoi fondamenti; ed all’accettazione della pedagogia umanistica contribuirono, in modo decisivo, i grandi nobili che, per la loro mentalità, erano lontani dalla scolastica e costretti dalla ‘gestazione’ dello Stato moderno ad orientare diversamente le loro energie. Sicché un diverso orientamento degli studi e della formazione era del tutto conveniente alle proprie esigenze di magnati. Certo, non dominavano i testi classici e i metodi della filologia; ma ciò non impedì che Alfonso il Magnanimo, il cardinale Pedro Gonzáles de Mendoza e Isabella la Cattolica avessero una parte rilevante nella diffusione dell’Umanesimo. Il suo ‘modello’ si impose, insomma, non solo per le sue indubbie virtù

intrinseche, ma perché produsse dei 'modi di vita' adottati dalle classi superiori, sia per convinzione, sia, più spesso, per intuizione o desiderio di mostrarsi *à la page*.

Comunque, tra il 1480 e il 1520, l'Umanesimo si affermò, con incredibile rapidità, proprio durante gli anni di attività di Antonio de Nebrija. Nell'81 egli pubblicò le *Introductiones latinae*, per insegnare il buon latino ciceroniano, «con la prospettiva del Valla e il metodo del Guarino»: un'opera che poi si accrebbe sino a diventare una specie di enciclopedia linguistica, perché il suo autore proseguì le indagini sulla fonetica storica del latino e del greco, e sulle glosse giuridiche, mediche, bibliche, elaborando un «un gigantesco vocabolario di tutti i saperi». Soprattutto, l'edizione dell'88, in latino e in castigliano, mostra che Nebrija considerava il latino e la sua conoscenza come dei fondamenti della «nostra religione e repubblica cristiana» che permettevano ai teologi e biblisti di risalire ai Padri della Chiesa, attingere la 'sacra acqua' delle Scritture ed evitare la confusa oscurità dei 'dottorucoli moderni'. Non solo: il 'buon latino' era pure la base del diritto, per cui gli uomini potevano vivere in pace nelle città, e della medicina che assicura la loro salute e la vita. Nebrija deplorava la condizione della Spagna, dove i supposti giuristi e medici cadevano negli errori più grotteschi, per l'ignoranza del latino e la mancanza di senso storico, e tutte le altre discipline e arti umane erano sepolte da secoli nella più tenebrosa oscurità. Poi, nel corso degli anni Novanta, decise di dedicarsi esclusivamente alla filologia biblica 'trilingue'; e, quando morì nel '21, il primo Umanesimo spagnolo aveva già prodotto la monumentale Bibbia Poliglotta Complutense ed anche alcune delle opere più valide di Juan Luis Vives, suo discepolo e ammiratore. Rico ritiene che fu questo il 'programma massimo' dell'Umanesimo, perseguito dai suoi maggiori rappresentanti, dal Petrarca a Erasmo (e, per Nebrija, anche dal Valla), e naturalmente assai ridotto dai minori e più modesti umanisti. E fu, appunto, il loro grande 'sogno', che anche Grafton ha giudicato incompatibile con la creazione di un nuovo mondo intellettuale.

Le *Introductiones* del Nebrija e il prestigio del suo autore non solo diffusero il metodo dell'Umanesimo, ma ne rafforzarono la presa, entusiasmando un gran numero di giovani intellettuali, dai modesti maestri di scuola ai grandi eruditi. Però il mutamento sostanziale accadde soltanto quando fu possibile disporre di libri di testo, repertori di consultazione e letture accessibili per la necessità dell'insegnamento, e furono istituiti precisi 'codici' scolastici con le loro sicure norme. Il contributo di Nebrija giunse, dunque, nel momento giusto, quando l'avvento della stampa impose l'uniformità e la diffusione dei materiali pedagogici e si aprirono «generose opportunità di promozione sociale» per chi aveva seguito i nuovi studi. Il grande umanista spagnolo non rimase solo; alla fine del secolo, giunsero in Spagna degli umanisti provetti, come Marineo Siculo, Alessandro e Antonio Geraldini e, soprattutto, Pietro Martire di Anghiera che ottenne straordinari successi anche nell'università di Salamanca.

L'accettazione dell'Umanesimo da parte delle classi dirigenti, il fervore giovanile per le novità ed una favorevole congiuntura sociale radicarono gli *studia humanitatis*, sia nell'alta cultura e nell'università, sia nella cultura generale e nell'insegnamento minore. Giustamente Rico invita a non confondere questi due diversi livelli, e a ricordare che la storia dell'Umanesimo non può ridursi a quella dell'alta cultura e della filologia classica – una disciplina certo di alto rilievo e di lunga durata, come scienza ausiliaria della storia – ma deve considerare anche la sua penetrazione nell'insegnamento 'minore' e nella cultura generale, in specie sotto la forma della 'letteratura'. In Spagna, l'Umanesimo ebbe i suoi migliori frutti proprio in questo particolare 'terreno'.

Dopo Nebrija, il relatore, indica il massimo sostenitore spagnolo degli *studia humanitatis* nel Vives, la cui opera 'gigantesca' prese le mosse dallo studio del latino e del greco, per elevarsi alla filosofia della cultura e della storia, alla 'psicologia', al-

l'epistemologia ed alla meditazione etica e politica, sempre in stretta coincidenza ed amicizia con Erasmo. Ma nella Spagna de *los Asburgo*, l'Umanesimo professionale ebbe un buon numero di importanti cultori ed editori di testi classici, come Hernán Núñez de Guzmán, Antonio Augustín, Juan Luis de la Cerda ed anche l'autore delle *Disquisitiones magicae*, Martin Alonso del Rio, studioso della tragedia latina. Né Rico trascura le versioni di Aristotele e dei suoi scolarchi di Juan Ginés de Sepúlveda, gli scritti filosofici ed i commenti a Platone di Sebastián Fox Morcillo, la storia dello scetticismo antico di Pedro de Valencia e, soprattutto, l'erudizione 'trilingue', l'intensa spiritualità e le doti poetiche di Benito Arias Montano, confluiti nell'impresa della *Biblia Poliglotta* di Anversa, e la grande fortuna della *Minerva sive de causis linguae latinae* di Francisco Sánchez de las Brozas. Sono nomi che confermano che anche la filologia umanistica cinquecentesca ebbe, in Spagna, decorosi studiosi non inferiori a quelli degli altri Paesi; mentre la prevalenza dello studio della Bibbia, se fu uno dei caratteri nazionali più originali, ebbe come conseguenza che la critica filologica fosse guardata con maggior sospetto che altrove.

L'ultima parte del contributo di Rico è dedicata all'altro aspetto dell'Umanesimo, ossia all'educazione 'di base' che, al tempo dei 're cattolici' ebbe uno straordinario sviluppo, congiunto alla proliferazione delle scuole ed alla diffusione dell'insegnamento del latino. I molti professori erano però malpagati e spesso poco preparati, anche per causa dell'accanita concorrenza tra le varie scuole. Ma poi la Compagnia di Gesù, che iniziò, nel 1546, ad impadronirsi del sistema educativo, attribuì una notevole importanza alla formazione classica, anche se quegli studi avevano un ruolo secondario nella gerarchia dei valori di quell'Ordine. Comunque, dal tempo di Carlo V a quello di Filippo II, gli *studia humanitatis* e la loro cultura furono apprezzati con molto rispetto, benché non suscitassero il timore reverenziale proprio di altri Paesi. Per questo, la letteratura in volgare non fu sottoposta alla 'tirannia classicista' dominante in Italia e neppure 'concentrata' come in Francia; e i suoi maggiori autori si rivolsero liberamente a lettori e spettatori, per i quali la fedeltà ai modelli classici non aveva alcun valore. Non a caso, nel Seicento, le massime novità europee della letteratura in volgare furono, appunto, la *Celestina* del De Rojas, il *Quijote* del Cervantes, il *Marco Aurelio* del de Guevara ed il *Guzmán de Alfarace* dello Alemán: opere che avevano «un sostrato classico in atto o trasgredito», insieme a delle 'trasgressioni' che ne costituivano «la suprema originalità».

4. Il compito di illustrare l'Umanesimo dei Paesi Bassi è stato affidato a Jean-Claude Margolin, Maestro degli studi erasmiani e delle ricerche sulla diffusione europea della cultura umanistica. Ed è ben significativo che inizi anche egli la sua relazione, riconoscendo la necessità di una definizione, magari provvisoria e problematica, del concetto di Umanesimo, riferito però soltanto all'Europa del Rinascimento. La definizione già fornita («movimento intellettuale e culturale che ha aperto la via a una trasformazione della visione del mondo, a un rinnovamento dei modi o tipi di conoscenza, a un ampliamento delle fonti d'ispirazione letteraria, filosofica e artistica, a una riforma della pedagogia, a una critica liberatrice delle tradizioni e delle istituzioni, a un ottimismo creatore fondato sulla ragione e...una nuova immagine dell'uomo») mi sembra assai soddisfacente, tanto più che Margolin propone un'altra importante aggiunta: «l'attenzione critica rivolta al linguaggio ed alle sue operazioni, alle lingue nella loro diversità e loro storia, e la valorizzazione dell'eredità biblica e greco-latina»). Invero, se l'Europa umanistica, nonostante le frontiere e le diversità regionali, costituì un'«effettiva realtà socio-culturale», non eliminò quei 'fattori di differenziazione' stabiliti dalle istituzioni, dai modi di vita, dai regimi politici, dai conflitti sociali e religiosi, che gli umanisti non potevano superare, perché erano parte della loro vita personale, sociale e professionale.

Una relazione sulla storia dell'Umanesimo settentrionale non può prescindere dal citare subito Erasmo, sebbene varie ragioni attenuassero la sua appartenenza nazionale. Ed anche Margolin dichiara che muoverà da Erasmo e dai suoi contemporanei, per cogliere alcuni tratti della 'individualità collettiva' rappresentata dai diversi popoli e che sembra contraddire l'«universalità concreta, la cui espressione più perfetta... sarebbe la Repubblica cristiana, identificata con la Repubblica delle *bonae litterae*». Può così, subito delinearne i temi della relazione: l'influenza della *devotio moderna* sull'Umanesimo olandese; l'Umanesimo all'università di Lovanio; l'Umanesimo all'università di Leida; l'Umanesimo di Rodolfo Agricola: retorica e dialettica; l'Umanesimo di Giusto Lipsio: filologia, storia e filosofia.

Il relatore sa bene che, nonostante le buone disposizioni degli studiosi, i pregiudizi religiosi o nazionalistici hanno talvolta condizionato la storia della vita religiosa del tempo, orientata secondo le preoccupazioni degli storici cattolici, luterani e calvinisti, così come le varie ideologie o credenze religiose hanno pesato sulle interpretazioni molto divergenti della personalità e delle opere di Erasmo. Né tace la sua preferenza per gli storici che lo considerano 'il principe degli umanisti' e leggono le sue opere – comprese quelle religiose, le edizioni ed i commenti del Nuovo Testamento e le edizioni dei testi patristici – come le espressioni di un grande intellettuale, filologo, consigliere pedagogico e moralista che nutrivà il suo pensiero «alla duplice 'fonte' della cultura greco-romana e del messaggio vetero e neotestamentario». Insieme, perciò, sulla forte incidenza della *devotio moderna* sulla vita religiosa olandese, nel tardo Quattrocento e per tutto il Cinquecento, sui caratteri fondamentali della sua spiritualità e sulle origini ed i suoi sviluppi, dalla nascita delle prime comunità dei Fratelli e Sorelle della Vita comune alla fondazione della Congregazione dei canonici regolari di Windesheim che associò alla meditazione ascetica ed alla preghiera lo studio e il lavoro intellettuale. Ma il 'centro' della sua 'specificità batava' divenne Deventer, dove Alexander Hegius, conoscitore del greco, quando gli ellenisti erano ancora rari, trasformò la scuola capitolare in una nuova istituzione dove si leggeva e meditava l'*Imitatio Christi*, ma si studiavano pure i classici latini e greci, in un modo ben lontano dai metodi e dallo spirito della Scolastica.

L'Umanesimo all'università di Lovanio è un tema più complesso, affrontato dal Margolin, rendendo il dovuto omaggio ad Alfons De Voch ed ai suoi scolari e discepoli, operanti nella fucina storica degli *Humanistica Lovaniense*. Ricorda, in particolare, la biografia del Busleiden (1950), il fondatore del *Collegium Trilingue*, e la *History of Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense* ('51-'55), opere fondamentali del De Vocht, preziose non solo per la storia dell'Umanesimo a Lovanio, bensì pure per la ricostruzione della fitta rete di relazioni con altri studiosi e centri umanistici europei che coinvolgevano anche importanti personalità politiche ed ecclesiastiche, come Nicolas Perrenot de Granvelle e papa Adriano VI, già professore in quella università.

È una tradizione di studi che si è poi continuata, nel tempo, con i lavori di Jozef IJsewijn, editore del *Dialogus politissimus* di Martin Dorpius e di altre lettere di François de Cranevelt, e fondatore della rivista che ha riassunto il titolo di *Umanistica lovaniensia*. Ma a queste utilissime indicazioni Margolin aggiunge altre considerazioni sulle difficoltà subite dai professori del 'Trilingue', in un'università dove la maggior parte dei teologi era ostile alla cultura umanistica e non mancavano tenaci avversari di Erasmo e delle sue edizioni del Nuovo Testamento, come Jacques Latomus e Frans Tietelmann. Più tardi anche la crescente diffusione delle dottrine luterane e poi calviniste contribuì ad aggravare la tensione ed a sconvolgere il 'clima' necessario per gli studi.

L'età dell'oro' dell'università di Lovanio fu la prima metà del Cinquecento; l'università di Leida, nelle terre protestanti, ebbe, invece, il suo momento più alto nel

Seicento. Nata nel 1575, ebbe subito il carattere di una scuola 'riformata', dove, però, oltre alla teologia si insegnavano le discipline 'neutre': il diritto, le scienze politiche, le matematiche, le scienze fisiche e naturali. Già nell'85, il celebre editore Christophe Plantin riconosceva lo 'spirito di tolleranza' di quella università che, nella prima metà del secolo seguente, sarebbe stato confermato dall'insegnamento del Grozio, un grande intellettuale tenace difensore della libertà di coscienza. Le controversie che, nel corso del Seicento, divisero i teologi sul tema della predestinazione ebbero inevitabili ripercussioni anche sull'insegnamento della filosofia. Ma già prima, nel tardo Cinquecento, Giulio Cesare Scaligero fu il propugnatore di un nuovo Umanesimo che integrava anche le scienze più diverse, in un programma enciclopedico più vasto di quelli di Erasmo, di Vives e di More e del Trilingue. Margolin insiste sul fatto che gli umanisti di Leida non si limitarono agli studi di testi letterari, ma si dedicarono alla conoscenza approfondita delle civiltà classiche, dei loro eventi storici e delle loro tradizioni giuridiche. Così quell'università divenne il centro della 'rinascita' di Erasmo che, iniziata dallo Scaligero, proseguì poi con Daniel Hensius e con Grozio; e proprio lo Scaligero, con il suo rigore filologico, le sue edizioni e traduzioni celeberrime di testi latini e greci e la conoscenza di numerose lingue antiche e moderne, fu l'esempio per altre generazioni di filologi ed ellenisti, che, insieme a medici e scienziati di alto valore, conservarono la fama di quell'istituzione.

L'ultima parte della relazione è dedicata a due personalità, il frisone Rodolfo Agricola ed il brabantese Giusto Lipsio che ben rappresentano le origini e l'estremo sviluppo dell'Umanesimo, nella duplice storia dei Paesi Bassi. Per l'Agricola, Margolin rinvia, per quanto concerne gli studi più avanzati sui lavori filologici e letterari, le traduzioni e le edizioni, la lingua e il lessico, la sua influenza sugli umanisti olandesi e tedeschi, agli Atti del Convegno di Groninga (1983) ed agli altri importanti contributi del Römer, del Tournoy, del Wesseling e dello IJsewijn. Ma riconosce che l'Agricola deve il suo posto eccezionale nella storia della filosofia e della pedagogia al proposito di «porre il *sermo* al centro dell'argomentazione», in diretto nesso» con «le parole e le cose del linguaggio comune», a differenza della logica formale, priva di connessioni con la realtà. Insomma: «una logica del probabile e della convenienza» che procede nell'ordinamento delle cose secondo ragione, muovendo dal 'generale' al 'particolare', dal 'genere' alla 'specie' e all' 'individuo'. Sicché la filosofia non si limita alla dialettica ed alle regole dell'argomentazione, ma comprende anche la logica del giudizio, le scienze della natura, la medicina, l'etica e la politica. Le conseguenze della riforma proposta dall'Agricola sono evidenti: si deve eliminare la 'dialettica barbara' della scolastica e sostituirla con gli strumenti del 'discorso', forgiati secondo le vere leggi della grammatica, dialettica e retorica e adoperati secondo un procedimento metodico estraneo alla logica tradizionale. Inoltre, l'umanista, ispirandosi ai *Topica* di Cicerone distingue i due momenti dell'*inventio* e dello *judicium*, e, cioè, l'arte dell' 'argomentazione' e la sua critica per mezzo degli argomenti della logica formale; ma vuole che la logica, la grammatica e la retorica cooperino tra loro per ordinare i concetti relativi alle cose, in modo da convincere gli interlocutori, secondo il vario grado di conoscenza.

Anche Giusto Lipsio merita una particolare considerazione come filologo, storico e filosofo e come 'tipo' dell' 'umanista cristiano', estraneo ai rigidi dogmi ed alle 'barriere' confessionali. Margolin ricorda la sua lunga peregrinazione tra le diverse fedi, i luoghi di studio e le università dei Paesi Bassi e della Germania, rivelatrice di una tormentata esperienza religiosa e della continua tensione «tra patriottismo ed europeismo, volontà di autarchia e assoggettamento agli interessi dei principi e delle Chiese, tentazione della solitudine e desiderio di partecipare alla vita della Città». Ma Lipsio fu soprattutto il più grande umanista del suo tempo, 'restauratore', o meglio, rinnovatore dello stoicismo, impegnato a sostenere, a Lovanio come a Leida, sulle

orme di Erasmo e di Vives, la necessità della pace tra le nazioni e tra gli uomini. La sua sapienza filologica e il rigore metodico della sua critica testuale superarono tutti i predecessori ed i contemporanei; ma non fu solo dedito agli studi ed alla professione di filologo, perché il suo interesse per Seneca e lo stoicismo non si esaurì nel rinnovamento di una memorabile setta filosofica antica, ma corrispose profondamente alla realtà del suo tempo di cui fu «testimone e attore», come testimonia pure una delle sue opere più celebri, il *De constantia in publicis malis*.

Avviandosi alla conclusione Margolin sottolinea che l'Umanesimo dell'Europa del Nord considerò la cultura umanistica italiana un modello o, almeno, una fonte inesauribile di ispirazione, ricercata appassionatamente durante i viaggi in Italia. Però quegli umanisti utilizzarono anche le risorse della propria cultura: la pittura realistica o satirica, il folklore e i proverbi usati anche dell'Agricola, da Erasmo e da Lipsio. E se l'accettazione del latino come propria lingua segnò una frattura con il linguaggio dei loro poeti, prosatori, filosofi e mistici, fecero però prevalere i valori etici e religiosi sugli altri aspetti della cultura italiana. L'Umanesimo fortemente 'impegnato' dei maestri di Leida conferì, infatti, allo studio delle civiltà antiche un «valore di contemporaneità» che contribuì anche alla pacifica separazione tra le province meridionali rimaste cattoliche e quelle settentrionali, calviniste.

5. Richard Cooper, storico particolarmente impegnato nello studio dei rapporti tra l'Umanesimo italiano e quello inglese, apre la sua relazione con un motto di Roger Ascham: «inglese italianato è un diavolo incarnato» che potrebbe riferirsi a quegli inglesi, amatori della lingua italiana e ammiratori dell'Italia, ma timorosi d'inviarvi i loro figli che si sarebbero corrotti, dopo aver soggiornato in una terra popolata «da gente cortese, sorridente, ma falsa, pettegola, calunniatrice», paganeggiante e atea nella sua intimità. Ma, nonostante questo duro giudizio di un celebre dotto, il relatore si propone di esaminare i veri legami con l'Italia degli umanisti inglesi, in tre momenti o personalità diversi: il soggiorno in Inghilterra di Poggio Bracciolini, i 'riformatori' di Oxford e Thomas Elyot.

Gli albori dell'Umanesimo inglese risalgono, infatti, al 1418, con l'arrivo a Londra di Poggio che, deluso dalla Curia romana, sperava nella protezione del Cancelliere Henry Beaufort. Vi rimase quattro anni, dimostrandosi assai scontento dei pochi manoscritti delle biblioteche inglesi e dei seguaci degli scolastici 'moderni', estranei alla nuova cultura e ignari del greco. Cooper cita i suoi giudizi spietati sugli inglesi, il loro carattere e le loro incultura, nonostante che, tra le persone vicine al Beaufort, emergessero dei dotti come Nicholas Bilderstone, lettore appassionato di Petrarca e Richard Petworth, buon latinista e, poi, diffusore proprio delle opere di Poggio. E, invero, per affermarsi in Inghilterra, l'Umanesimo doveva trovare un mecenate nella persona di un fratello di Enrico IV, Humphrey, duca di Gloucester, bibliofilo 'italianizzato', che già proteggeva John Lydgate, autore del *Troy book* derivato da Guido delle Colonne e del *Falls of Princes* tratto dal *De Casibus virorum illustrium* del Boccaccio. Il duca desiderava acquisire opere di storia militare e biografie di generali ed eroi antichi, per esaltare la sua figura di guerriero, e scritti pedagogici per avvalorare il suo ruolo di «protettore del reame e tutore del re minorenne». I nunzi papali in Inghilterra, Zenone da Castiglione e Pietro Del Monte sollecitarono, perciò, l'invio dall'Italia di «manoscritti ornati, con dediche altisonanti e lusinghiere»; anzi il Del Monte scrisse per lui, nel '38, un dialogo sui vizi e le virtù, la prima opera umanistica scritta in Inghilterra.

Tra gli umanisti che il duca avrebbe voluto chiamare a Londra, il più importante fu Leonardo Bruni di cui ammirava la traduzione dell'*Ethica nicomachea*. L'umanista declinò l'invito; ma gli inviò, nel '38, la versione della *Politica*, con una sua dedica. Come è noto, questa traduzione era già stata dedicata al papa Eugenio IV; e ciò attirò

– scrive Cooper – «le critiche di vari colleghi italiani e confermò l'opinione che avevano gli inglesi dell'italiano perfido». Anche altri italiani fruitarono della protezione di Humphrey: Tito Livio de' Frulovisi (autore di una *Vita Henrici Quinti*, di commedie latine e di poesie in gloria del duca), Antonio Beccaria, autore, per lui, di traduzioni dal greco e dall'italiano e Pier Candido Decembrio che gli dedicò la traduzione della *Repubblica* di Platone e contribuì ad arricchire, con copie manoscritte di Aulo Gellio, Apuleio, Vitruvio, Catone, Columella, ecc., la sua biblioteca dove era raccolto il 'fiore' dell'Umanesimo italiano: Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati. Guarino da Verona, Bruni, Poggio.

Durante la guerra delle Due Rose i rapporti con l'Italia furono sospesi; e, quindi, l'università di Oxford era ancora 'medievale', a metà del Quattrocento. Ma, verso la fine del secolo, dopo l'ascesa dei Tudor, molti studenti si recarono nelle grandi università, Bologna, Pavia e Padova, ma anche a Ferrara, Siena e Torino. Enrico VIII offrì dei vescovadi inglesi a dei prelati italiani e chiamò nella corte alcuni umanisti. Così, quando Erasmo giunse in Inghilterra nel 1499, fu accolto ad Oxford, dove era già iniziato l'insegnamento del greco, da un gruppo di umanisti, Colet, Groycin, More, Linacre e Lily. Quasi tutti si erano formati ad Oxford e 'perfezionati' in Italia: Groycin e Linacre a Firenze, dove seguirono l'insegnamento di Poliziano e di Calcondila; ma poi Linacre proseguì a Padova gli studi di medicina. Pure Colet andò a Firenze e vi conobbe e frequentò Ficino e Pico e forse Savonarola, mentre Lily passò addirittura in Grecia. Solo More non visitò l'Italia; ma fece del Pico il suo modello di vita e sapienza. Però, il loro ambiente naturale restò Oxford, dove nascevano nuovi collegi dedicati alla formazione di umanisti cristiani e 'preti illuminati', come il 'Corpus Christi' destinato a diventare uno dei luoghi capitali dell'Umanesimo europeo.

Devoti cristiani, ma consapevoli delle necessità di una profonda riforma della Chiesa e di nuovi metodi esegetici anche per i testi sacri, quei giovani umanisti, all'inizio del Cinquecento, preferirono lasciare Oxford e passare a Londra. Il loro insegnamento era contrastato dai 'Troiani', un gruppo di *magistri* avversi allo studio delle *litterae politiores*, che consideravano un ritorno demoniaco al paganesimo e una minaccia per la purezza della teologia. Ma certo i 'riformatori' speravano che la vicinanza con la corte avrebbe accresciuto la loro influenza politica e la diffusione delle loro idee, favorite da Enrico VIII, dalla regina Caterina, dal Cancelliere Fisher e da altre personalità dell'alto clero. Inoltre la fondazione di 'licei' da parte delle maggiori corporazioni commerciali e le scuole di formazione degli avvocati ('Inns of Court') fornivano nuovi spazi al loro insegnamento. Cooper indica l'esempio di Cole che, chiamato a dirigere la cattedrale di St. Paul, vi fondò un liceo, rimasto ancora uno dei migliori, e chiese al Lily e ad Erasmo di collaborare al suo ordinamento giuridico e preparare una grammatica del latino in lingua inglese che, per decisione reale, fu «l'unica autorizzata in tutte le scuole del reame».

La prematura morte del Colet, nel '19, non interruppe l'attività degli umanisti che influenzò le nuove scuole e i nuovi programmi. Linacre fu, invece, un altro tipo di umanista e scienziato, editore e traduttore che risaliva ai testi originari, si trattasse di Galeno, del Vangelo o di Platone. Appassionato platonico, fornì una traduzione di Proclo, edita da Aldo a Venezia nel '99, ma scrisse pure i *Rudimente gramatices* in inglese per la futura regina Anna. Un libro, poi latinizzato da George Buchanan, che ebbe una lunga fortuna, non inferiore a quella dei *De emendanda structura latini sermonis libri sex*, stampato poi a Lione, Parigi, Venezia, Basilea, Colonia, Lipsia, Magdeburgo e Wittemberg. Linacre fu anche medico personale di Enrico VIII che lo aiutò a fondare il 'Collegio reale dei medici', ancora esistente.

Nel tracciare un'immagine dell'Umanesimo inglese, intorno al 1520, Cooper nota che ormai anche le università erano abbastanza favorevoli ai programmi umanistici: l'insegnamento del greco era bene accetto e lo studio di Platone, di Plotino e dello

Pseudo-Dionigi, mediato da Ficino e da Pico contribuiva a fornire «un'immagine notevolmente mistica e pietistica» del neoplatonismo, estranea ad ogni aspetto materialistico o neopagano. Gli umanisti erano, insomma, vicini ad Erasmo che mirava a conciliare la cultura classica con la riforma religiosa; e, come lui, aspiravano a una decisa semplificazione della teologia ed al rigoroso rinnovamento spirituale della Chiesa. Il loro «zelo riformatore quasi radicale» era bene espresso nell'*Encomion moriae* di Erasmo, scritto in Inghilterra nel '10, e nell'*Utopia* di More, con i suoi giudizi del tutto negativo sulla società del tempo e le audaci idee di riforma politica e morale.

L'ultima parte della relazione è dedicata a Thomas Elyot, allievo di Erasmo, Linacre e More, e apprendista avvocato negli 'Inns of Court', prima di passare ad Oxford. Il Cooper cita il suo primo fortunatissimo libro, *Boke named the Governor* ('31) – assai dipendente da Platone, Cicerone e Quintiliano, ma anche da Erasmo, Pontano, Patrizi da Siena, Castiglione, Palmieri e persino Machiavelli – che si prefiggeva di educare i futuri «leaders cristiani». Ne illustra i programmi di studio (dalla lettura in greco delle favole esopiche a quella di Platone e dell'*Ethica* di Aristotele) che comprendevano inoltre la poesia, la danza, la musica, la pittura, la scultura ed anche lo 'sport'. L'umanista – traduttore proprio di testi di Isocrate, di Plutarco e di san Cipriano che mostrano il costante interesse per la pedagogia, l'educazione dei principi e la preparazione alla vita cristiana – si dedicò anche all'elaborazione del primo dizionario latino-inglese, rimasto in uso per tutto il XVI secolo. Seguace del platonismo, compose nel '33, col titolo *Of the Knowledge which makbet a Wise Man*, cinque dialoghi tra Platone, Aristipppo ed altri interlocutori. Ma fu anche l'autore del *Pasquil the Playne* ('33), la prima 'pasquinata' inglese che, sotto la maschera dell'anonimato, permise a Elyot, rimasto cattolico, di esprimere il dissenso dal divorzio del re dallo scisma. E, più tardi ('40), nel dialogo *The Defence of Good Women*, ispirato dal *De claris mulieribus* del Boccaccio, celebrò la dignità della donna, assumendo a modello la regina Zenobia, «più affine alla ripudiata Caterina di Aragona che alla sovrana di Palmira». Discepolo anche di Linacre, scrisse pure un manuale di medicina, *The Castel of Helth* ('36), molto fortunato, ma irriso dei medici professionisti perché era scritto in inglese; e rispose a costoro che i grandi maestri dell'antichità avevano sempre scritto i loro libri nella propria lingua.

Concludendo la relazione, Cooper indica nelle opere di Elyot l'espressione esemplare della vocazione enciclopedica dell'Umanesimo inglese. Ma nota che quegli umanisti e appassionati grecisti nutrivano un interesse quasi ossessivo per la pedagogia e l'educazione dei cittadini e della classe dirigente. Nei loro scritti ricorrevano spesso «accenti radicali e sovversivi», in contrasto con la loro fedeltà per i Tudor e il forte sentimento nazionale. La Riforma li divise nettamente; ma il relatore ritiene che neppure il supplizio del Fisher e del More compromise la sorte dell'Umanesimo inglese, testimoniato poi da grandi autori, Wyatt, Surrey, Sidney, Spencer, Marlowe, Donne e Shakespeare.

6. La storia dell'Umanesimo tedesco è stata ricostruita nella sua difficile complessità da Johannes Helmrath che domina con notevole maestria un argomento certamente essenziale per comprendere la penetrazione della nuova cultura nell'Europa centro-settentrionale. Aprendo la relazione con le parole del celeberrimo motto di Ulrich von Hutten: *O saeculum, o litterae-iuvat vivere*, dichiara che l'«umanista» resta uno dei «modelli» più significativi del patrimonio intellettuale dell'Europa. Ma si chiede se sia facile distinguere tra i «processi» e «pratiche» generali dell'Umanesimo e la loro diffusione e assunzione di connotati nazionali o regionali. Certo, questo convegno offre una nuova opportunità per stabilire un «paradigma strutturale» dei vari processi di trasmissione e ricezione «a livello regionale». Però Helmrath ritiene opportuno un «approccio storico-scientifico», subito abbozzato, con il richiamo non tanto al Bur-

ckhardt, scarsamente interessato alla diffusione europea dell'Umanesimo, quanto piuttosto al Voigt ed al Geiger che per primi avevano iniziato a studiarla, prima di risalire ai molti studi sull'umanesimo tedesco degli ultimi trent'anni. Il risultato del riferimento a questa già vasta letteratura conferma che si deve distinguere, all'interno delle 'varietà' nazionali, anche quelle regionali che, in quel tempo, prevalevano sulle incerte 'nazionalità' o connotavano, come nel caso della Boemia, terre appartenenti a entità statali non nazionali, come il Sacro Romano Impero. Ed è significativo che il relatore si richiami, per l'Italia, agli studi di Dionisotti e di Tateo che mettono in discussione il 'paradigma unitario' desanctisiano. Queste premesse lo inducono a formulare i cinque temi che poi affronta: Tesi relative all'Umanesimo generale e specificità tedesche; Esempi pratici della diffusione in Germania; Cenni sociali sull'Umanesimo tedesco; Umanesimo tedesco e nazione; Tesi sull'Umanesimo e la Riforma.

Per quanto concerne il primo tema, il relatore muove dall'evidente constatazione che l'Umanesimo fu un patrimonio culturale esportato dall'Italia e che, perciò, l'Umanesimo tedesco fu 'una merce d'importazione', del tutto inserita nel pluralismo intellettuale europeo. Del resto la storia dell' Umanesimo fu davvero «consacrata al successo», perché, intorno al 1600, la formazione delle *élites* intellettuali della maggior parte dell'Europa era fondata su principi umanistici. Gli umanisti avevano, infatti, convinto le *élites* (cortigiane, cittadine, ecclesiastiche e universitarie) dell'utilità dei loro metodi pedagogici e di studio, delle loro abitudini intellettuali e del loro «modo di ricezione, mediazione e strumentalizzazione» dei testi e del sapere antico, accolto in ambedue le confessioni cristiane. Seppero pure ampliare il loro 'materiale' antico, passando dalla ricerca dei codici a quello delle 'cose' (monete, epigrafi, ecc.), e – si potrebbe aggiungere – dai testi 'letterari', filosofici e storici a quelli scientifici. Helmrath ritiene che, in questi ambiti, il contributo degli umanisti tedeschi raggiunse un notevole livello; e cita, oltre al nome dei Reuchlin, pioniere degli studi ebraici, quelli di matematici, astronomi, tecnici e cartografi notissimi. Accenna poi ad altri argomenti: la centralità della lingua latina, divenuta il linguaggio delle *élites*, e la questione 'spinosissima' dell'Umanesimo cristiano', nata dalla penetrazione dell'Umanesimo anche nell'ambito religioso, come nel caso di Valla, Ficino, Erasmo e Melantone. Il relatore è però più interessato dall'aspetto sociale dell'Umanesimo che, dovunque, costituisce «una società intellettuale consensuale», estesa ad ogni dominio del sapere, i cui soci condividono gli stessi valori estetici, interessi storici, metodi e 'nemici', nonché il culto dell'amicizia ed una comune mentalità critica. Individua però anche certe caratteristiche dell'Umanesimo tedesco: l'eccessiva latinizzazione o grecizzazione dei nomi, il significato pure politico del frequente ricorso ai 'poeti laureati' da parte dell'autorità imperiale, la formazione delle *Solidalitates* umanistiche locali e la tendenza ad assumere, come accadde anche altrove, «un carattere essenzialmente agonale e nazionale».

La discussione sulla diffusione dell'Umanesimo in Germania prende atto della definitiva liquidazione dei tentativi di individuare certe immaginarie 'radici' nordalpine e del mito del *Prager Frühhumanismus* propugnato da Burdach, riconoscendo che le sue origini furono del tutto italiane. Helmrath precisa pure che, con la parola 'diffusione', indica un 'processo globale' composto da innumerevoli singoli processi, avvenuti mediante determinati mezzi di comunicazione, e nel cui corso la 'materia' subì la trasformazione dovuta dalla cultura e dalle tradizioni dei «paesi di destinazione». Tale 'trasferimento' avvenne in due direzioni: se gli umanisti italiani si recarono al nord, i tedeschi, come gli altri, si spostarono al sud per fare i loro studi in Italia. Ma le due 'figure fondanti' sono indicate nel Petrarca e in Enea Silvio Piccolomini, sia pure con l'avvertenza di non sopravvalutarle eccessivamente, perché l'influenza petrarchesca fu esercitata solo dai suoi manoscritti ed il vasto successo del *De remediis* e del *De vita solitaria* dipese dagli ambienti monastici ispirati dalla *Devotio moderna*.

Per quanto concerne il Piccolomini, 'incoronato' poeta nel '42 e investito, nella corte di Federico III, delle cariche di consigliere, cancelliere e diplomatico, Helmrath considera soprattutto la «fitta rete di amicizie e corrispondenze», sempre in latino, che seppe tessere con l'*élite* dei funzionari eruditi e non eruditi, presenti nelle più alte istituzioni, la Cancelleria, il Consiglio e la Corte Superiore, potenzialmente aperte alle influenze umanistiche. Purtroppo è possibile ricostruire solo in minima parte i rapporti e gli scambi informali che avvenivano in questi ambienti dove la via di comunicazione più importante era, appunto, la corrispondenza estesa anche a persone estranee alla corte. È però certo che «la forbita arte epistolare» del Piccolomini divenne un modello da imitare e, insieme alla sua elegante 'scrittura umanistica', favorì la crescita della sua influenza e l'affermazione dei metodi umanistici. Gli esempi dei rapporti tra l'umanista senese ed i suoi corrispondenti citati nella relazione confermano che egli svolse una funzione di correttore e *arbiter litterarum*, ben consapevole della sua superiorità culturale. Ed è pure vero che l'acquisizione della scrittura umanistica fu un altro elemento essenziale della diffusione dell'Umanesimo, testimoniato dall'evidente proposito dei suoi corrispondenti di modificare la loro grafia e mostrare così la loro appartenenza al nuovo movimento intellettuale di cui accettavano anche i principi estetici.

A proposito degli studi in Italia degli studenti tedeschi, Helmrath si riferisce agli studi magistrali del nostro compianto collega torinese, Agostino Sottili. Le citazioni che ne fornisce mostrano che gli studenti furono probabilmente i «mediatori più importanti» per la ricezione tedesca dell'Umanesimo e che quel *transfert* culturale avvenne a «dorso dei muli» che trasportavano oltre le Alpi persone e manoscritti.

Queste considerazioni rafforzano il relatore nella convinzione che l'Umanesimo tedesco fu un fenomeno fortemente regionale, confermato dalle origini degli umanisti più importanti, tutti provenienti dalla regione del Reno, dal Palatinato, dalla Turingia e dalla Slesia. Ma fu pure un 'Umanesimo di corte', perché quegli intellettuali erano, in gran parte, educatori dei principi, cronisti, storici, 'panegiristi' e cancellieri o persone in qualche modo legate alle corti.

Gli altri maggiori centri di diffusione furono le città, in particolare, Norimberga, Augusta, Strasburgo e Basilea, che ospitavano le istituzioni capaci della migliore ricezione: le università, le stamperie e le 'residenze' dei principi. Nondimeno, gli umanisti, tranne alcune eccezioni, non influirono sulla società cittadina, ma solo su di una minima parte della loro *élite*. Helmrath non attribuisce, poi, particolare incidenza ai cosiddetti 'umanisti erranti', un fenomeno circoscritto alle università, dove la riorganizzazione del 'curricolo' delle Arti iniziò solo nel 1516 a Wittenberg e poi negli altri Studi. Piuttosto, ritiene importante il contrasto tra i seguaci 'realisti' della *via antiqua* ed i 'nominalisti' della *via moderna* – che indusse gli 'albertisti' di Colonia a separarsi dalle tendenze umanistiche, mentre le scuole dei 'tomisti' restarono dei 'viva' di umanisti – e poi anche i frequenti trasferimenti di professori e studenti alle università di Erfurt e di Wittenberg, prima degli aspri conflitti intellettuali sollevati dal 'caso' di Reuchlin e dall'inizio della Riforma.

Un altro aspetto tipico dell'Umanesimo tedesco fu la partecipazione dei monaci benedettini, tra i quali Helmrath ricorda particolarmente Johannes Trithemius e Nikolaus Ellenborg. Ma fu un presenza interrotta dalla constatazione dell'inevitabile contrasto tra i 'voti' che gli impegnavano ai loro doveri monastici e la 'comunità' degli umanisti di carattere elitario e 'liberale' e spesso assai critica nei confronti delle loro istituzioni. Proprio il Trithemius, negli ultimi anni della sua vita, attenuò o interruppe i suoi rapporti con gli umanisti e tornò a «subordinare il sapere al primato della genuina *professio* monastica». L'Umanesimo tedesco non ebbe, insomma, delle personalità monastiche, come il Marsili, il Traversari e Battista Spagnoli o centri di cultura paragonabili a Santa Giustina.

Passando ad affrontare il delicato problema delle prime 'avvisaglie' di un forte nazionalismo negli ambienti umanistici tedeschi, il relatore riconosce che la 'nazione', come «comunità onorifica agonale», fu ideata dagli umanisti, in particolare da Celtis, Wimpfeling, Bebel e von Hutten. Si trattava, però, di un fenomeno comune ai vari umanissimi europei, la cui origine risaliva all'ambiguo atteggiamento degli umanisti stranieri che, se ammiravano l'Italia e i loro maestri italiani, avvertivano però l'arrogante ostentazione della loro superiorità nei confronti di tutti i *barbari*. Donde il proposito di impegnarsi a far progredire la cultura tedesca, in modo che all'antica *translatio imperii* seguisse ora la *translatio studii*, e la 'nazione germanica' fosse sempre più autonoma ed avanzata nella sua vita intellettuale. Poi, proprio un libro rimesso in circolazione dall'Umanesimo italiano, la *Germania* di Tacito – già usata dal Piccolomini, per ricordare ai tedeschi la loro barbarie originaria – divenne la prima Bibbia del nazionalismo tedesco e un «fattore di risveglio dell'identità germanica».

La scoperta dei 'germani' come 'autoctonia' preromana rafforzò, infatti, la certezza di appartenere alla cultura di un popolo nobile, virile e fedele, moralmente superiore anche ai latini, mentre gli umanisti francesi riscoprivano i 'galli', gli inglesi i 'britannici', gli spagnoli e gli svedesi i 'goti', gli olandesi i 'batavi' e gli ungheresi gli 'unni'. Ma gli umanisti tedeschi riscoprirono pure il loro medioevo, l'età dei grandi imperatori ed anche di Ottone di Frisinga, di Roswitha e del Ligurinus. Non solo. Celtis immaginò che alcuni 'druidi', eredi della 'saggezza preromana', fossero giunti in Germania dalla Gallia, mentre la 'provincia' germanica dell'Impero fu celebrata come la vera 'Roma', e il Wimpeling, nel 1505, pubblicò l'*Epitoma Germanicarum rerum*, all'inizio di una visione della storia tedesca cominciata con i germani, ma orientata verso la continuità dell'impero universale. Celtis e i suoi discepoli si proposero, inoltre, di elaborare la *Germania illustrata*, una descrizione ispirata al modello del Biondo, ma rimasta incompiuta.

Helmtrath affronta infine il problema dei rapporti tra l'Umanesimo e la Riforma, accettando la decisa affermazione del Moeller che, senza l'Umanesimo, non sarebbe stata possibile la Riforma. Quell'evento religioso aveva accolto in sé «una speranza riformistica generale, la critica anticlericale e antipapale ed emozioni nazionali tedesche» che fecero di Lutero «l'eroe della nazione», applaudito dagli umanisti, soprattutto dal von Hutten. Venne poi il momento del ripensamento della delusione e dei contrasti che indussero molti dei più anziani umanisti, Erasmo, Peuntinger, Pirkheimer, Reuchlin, Wimpeling a restare nella Chiesa cattolica, sia pure «in una posizione neutrale e di distanza», mentre i più giovani si schierarono per la Riforma, oppure, come Eck, Cochleus e Murner, la combatterono tenacemente. Certo, l'Umanesimo e la Riforma ebbero dei temi comuni (il ritorno al passato ed anche alla chiesa primitiva, lo studio fondamentale dei testi e, quindi, anche delle Sacre Scritture), che però il relatore ritiene più esteriori che sostanziali, giacché la teologia luterana e, in specie, la dottrina della 'giustificazione' avevano le loro radici in un «rigidissimo agostinismo tardivo». Né, a mio parere, ha torto quando riconosce nel conflitto dottrinale tra Erasmo e Lutero sul 'libero arbitrio' la ragione di un contrasto insuperabile. Eppure, anche per merito di Melantone, gli umanisti riformati e cattolici continuarono a seguire lo stesso metodo ermeneutico e filologico, il medesimo tipo di espressione retorica nelle prediche e sermoni e un sistema educativo non molto diverso, destinato a influire, per almeno tre secoli, sulla formazione delle *élites* europee.

7. Sante Graciotti, il nostro maggiore studioso delle culture dell'Europa centro-orientale, ha accettato il compito, davvero assai difficile e complesso, di interpretare l'Umanesimo di quei Paesi. E, infatti, la sua relazione affronta subito il grave problema storiografico relativo alla 'linea di confine ideale', risultante dalla 'media' dei confini storici tra l'Impero Romano di Occidente e l'Impero bizantino, il primo latino

e poi cattolico, il secondo greco e poi ortodosso. Ma tra il VII e il X secolo, tra l'Oriente e l'Occidente, si installarono gli slavi e gli unghari; questi, scelsero la religione cattolica e optarono per l'Occidente, mentre gli slavi si divisero: la loro 'fascia' occidentale (Polonia, Cechia, Slovacchia, Slovenia, Croazia) divenne parte dell'Occidente, quella orientale («l'antica Rus con i suoi eredi, la Serbia e la Macedonia-Bulgaria, oltre ai principati moldavo-valacchi») fu, prima, una parte del mondo bizantino e venne poi esclusa dalla tradizione della vecchia Europa «al nord dalla invasione mongola delle terre russe e al sud da quella islamica dei Balcani». Di conseguenza, lo studio del Graciotti si occupa di «tutta l'Europa non romano-germanica», sebbene l'Umanesimo si sia diffuso «quasi esclusivamente nella parte romano-cattolica dell'Europa non romano-germanica, cioè presso gli slavi occidentali – polacchi, cechi, slovacchi, sloveni e croati – e presso i magiari».

I Paesi del centro-est raggiunti dalla tradizione umanistica furono, quindi, la Dalmazia, l'Ungheria, con l'appendice della Transilvania, la Boemia e la Polonia, intesa nella sua più vasta estensione. E la nuova cultura vi arrivò dall'Italia, propagata da studenti che avevano studiato nelle scuole umanistiche italiane, oppure da italiani che vi si erano trasferiti, in qualità di cortigiani, maestri, artisti o mercanti, oppure passando per esperienze diverse messe 'in circolo' degli umanisti che si spostavano tra i vari centri della 'repubblica delle lettere europee'. Ma ciò significa che non è possibile considerare l'Umanesimo dell'Europa centro-orientale come un fenomeno unitario, con caratteri comuni e propri, rispetto al resto dell'Europa. Quello 'spazio europeo' non era una regione storica e politica, e perciò il suo Umanesimo è soltanto «la somma delle varie manifestazioni in quel territorio».

Graciotti inizia così la sua indagine dalle prime terre raggiunte dall'Umanesimo: la Dalmazia romano-slava e, poco dopo, l'Ungheria, uno 'stato plurinazionale', la cui cultura, influenzata dal fortissimo apporto italiano e italo-dalmata, ebbe il suo massimo 'splendore' nell'età di Mattia Corvino. Da Buda, l'Umanesimo si diffuse in Boemia e in Polonia, per opera degli intellettuali operanti «nel triangolo Buda-Cracovia-Praga», divenuto, all'inizio del Cinquecento, «un quadrilatero con l'inclusione nel gioco della Vienna degli Asburgo». Ma si delineò anche un'altra via dell'influenza umanistica che raggiunse Praga «dalle grandi aree nordiche, romanza e germanica dell'Occidente europeo»; e pure in Polonia giunsero insieme agli umanisti, «idee ed esempi» di origine francese, spagnola austriaca, svizzera, tedesca e dei Paesi Bassi e, più tardi, anche inglese, mentre la Boemia fu piuttosto influenzata dalla Germania protestante.

Graciotti, passando a parlare delle singole aree, nota che la Dalmazia fu così legata all'Italia, da poter essere considerata una 'provincia' particolare dell'Umanesimo italiano; e cita, gli autori dalmati di opere umanistiche, Juraj Šižgorić (Giorgio Sigoreo), Elio Lampridio Crijević che si ispirava non solo agli antichi, ma anche ai nuovi classici, Panormita, Sannazzaro, Pontano, Poliziano, e, soprattutto, Marco Marulić (Marullo), «poeta e prosatore padre della letteratura croata e scrittore trilingue in latino, croato e italiano». Non posso, purtroppo, seguire il relatore nell'esposizione della personalità del Marullo, «al centro di un'intera generazione di scrittori latini, poeti e prosatori, poeti epici e poeti lirici». Basterà dire che non furono pochi gli umanisti dalmati che dalle loro terre passarono nelle corti reali, signorili ed ecclesiastiche, a Buda, Vienna e Praga.

La personalità dominante dell'illuminismo ungherese fu il celebre Giano Pannonio, poeta ungaro-croato, a lungo studente in Italia alla scuola di Guarino e all'università di Padova, legato al Piccolomini, a Tito Vespasiano Strozzi, a Galeotto Marzio, all'Aurispia, a Teodoro Gaza ed al Ficino. Riconosciuto come uno dei maggiori poeti latini dell'Umanesimo europeo, fu certo il più alto esempio della genesi italiana della letteratura latina ungherese che, del resto, era testimoniata dalla presenza di numerosi

umanisti italiani alla corte di Buda: Antonio Tebaldeo, Ludovico Carbone, Alessandro Cortese, Bartolomeo Fonzio, il Naldi, il Vieri Brandolini, gli storici Pietro Ransano e Antonio Bonfini. Ed era pure italiano Filippo Bonaccorsi (Callimaco Esperiente), «agente del re polacco» presso la corte di Buda, e autore dell'*Attila*, un'opera in cui raffigurò «un sovrano potente e saggio, ma...meno assoluto, quale...vedeva incarnato in Mattia». La sua partecipazione agli ambiente umanistici ungheresi fu davvero decisiva per questo umanista, fuggito dall'Italia, sotto l'accusa di aver partecipato ad un preteso complotto contro Paolo II, e di cui si parlerà a proposito delle origini dell'Umanesimo polacco.

L'Umanesimo ungherese ebbe una breve durata. Giano Pannonio, coinvolto in un funesto evento politico, morì ancora giovane nel 1472; e dopo di lui, Nicolaus Olahus e Joannes Sambucus furono soltanto «lontane propagandine cinquecentesche dell'Umanesimo, in un'Ungheria, ormai fuori dell'Ungheria», scomparsa come entità politica dopo la disastrosa battaglia di Mohacs.

Diversa fu la sorte dell'Umanesimo e del Rinascimento ceco che, in Boemia, avrebbe già avuto una certa forma di preumanesimo precoce – connesso alla breve presenza del Petrarca nella corte di Praga ed ai suoi rapporti con letterati boemi e moravi – che comunque fu dissolto dalle guerre hussite. Soltanto nella seconda metà del Quattrocento i primi umanisti cechi compirono i loro studi in Italia, a Buda o a Cracovia e, poi, tra la fine del secolo e l'inizio del nuovo, la corte ungherese accrebbe la sua attrazione sugli intellettuali boemi, ammiratori del Petrarca, di Pier Paolo Vergerio, Guarino, Valla, Piccolomini, Celtis e, infine, Erasmo. Graciotti cita ampiamente i nomi e le opere degli scrittori e poeti in latino cechi, tra i quali ricorda particolarmente il poeta Bohuslav Hasištejnský, già scolaro del Beroaldo a Bologna, i filologi greci e latini Vaclav Pisecký e Sigismondo Gelenio (Zilmund da Jelení), editore e traduttore in latino di opere dei classici e dei Padri, che lavorò, a Basilea, nella stamperia di Froben, e fu amico di Erasmo e Melantone. Ma poi la letteratura umanistica boema, influenzata soprattutto dalle scuole tedesche protestanti, assunse un carattere prevalentemente scolastico e di occasione. Fu così interrotta la tradizione precedente e l'«incompatibilità tra spirito umanistico e riforma religiosa», sempre più crescente, impedì la formazione di una propria letteratura in latino o in volgare.

La «variante più ricca e perfetta» dell'Umanesimo dell'Europa centro-orientale fu, certo, quella polacca, nella quale «confluirono le correnti di pensiero e di arte di mezza Europa, comprese quelle della Germania protestante», formando una cultura completa, per la sua estensione dalle lettere alle scienze della natura e per l'evoluzione linguistica dal latino al volgare. L'influenza dell'Umanesimo italiano fu profonda e duratura, perché trasmise, insieme al culto delle *litterae humanae*, pure «il riconoscimento del loro valore non solo estetico, ma anche etico, e del ruolo primario che dovevano esercitare nella costruzione della civiltà umana». Non a caso, fu subito accolto l'insegnamento di Erasmo, sostenitore dello studio delle *bonae litterae* e della *Christiana pietas* e filologo ed editore di testi profani e sacri.

Il relatore cita esempi assai significativi: Copernico, l'iniziatore della 'rivoluzione astronomica' che trasformò totalmente l'immagine del cosmo, si interessò pure alla politica monetaria e tradusse le epistole di Teofilatto Simocatta; il Cancelliere Jan Zamoyski, autore di scritti giuridici e politici, si dedicò agli studi matematici; ed anche il maggiore poeta polacco del secolo, Jan Kokanowski, s'impegnò in lavori filologici, criticò certi miti pseudostorici e compose il primo trattato di ortografia polacca. Fu assai importante anche la presenza di umanisti tedeschi, come Celtis, olandesi, come Rudolf Agricola junior, e inglesi, come Leonard Coxe. Ma il vero iniziatore della letteratura umanistica polacca fu il Bonaccorsi, vissuto a lungo in Polonia, dove divenne un potente uomo politico e, con il *De vita et moribus Gegerii Sanocei*, gli *Epigrammata* e gli scritti antiturchi, produsse modelli letterari e diffuse idee destinate a una lunga

incidenza. Tuttavia, la letteratura umanistica polacca, nata da questi ‘suggestimenti’ italiani, seppe trapiantarli felicemente in un terreno ancora vergine; e, in particolare, la poesia raggiunse «livelli di misura europea» con Kochanowski – già studente patavino e scrittore in polacco e in latino – ed anche con altri validi poeti, Andrea Krzycki (Cricius), Giovanni Dantysk (Dantiscus) e Clemente Janicki (Janicius). Ma anche la prosa latina del Cinquecento, «fra storiografia, espistolografia, trattatistica politica, eloquenza», fornì all’Europa umanistica opere di notevole valore, per la loro erudizione storica ed i loro elevati contenuti ideali. Graciotti ricorda le opere storiche di Matteo di Miechów e Martino Kromer, nonché il *De optimo senatore* di Lorenzo Golicki. Si sofferma, però, soprattutto su due pensatori politici di opposto orientamento, Andrea Frycz Modrewski e Stanislaw Orzechowski, il primo autore del *De republica emendanda*, ispirato dall’irenismo erasmiano e dall’idea di un cristianesimo ‘sovrakonfessionale e unitario’, e l’altro, ‘papista e prete sposato’, autore del *Fidelis subditus sive de institutione regia*, dove la razionale adesione alla fede cattolica non gli impediva di rifiutare la costrizione da parte delle istituzioni e di difendere la libertà, «concretata politicamente nell’ideologia repubblicana», debitrice del repubblicanesimo italiano. Un’ideologia e un mito fortemente radicati nella numerosa piccola nobiltà polacca che, se pure si rivelarono rovinosi per lo Stato polacco, restano uno dei grandi valori che l’Umanesimo polacco trasmise all’Europa.

L’Unione polacco-lituana del 1569 era, però, lo Stato di due popoli, il polacco ‘latino’ e cattolico, e il ruteno, ortodosso di obbedienza ecclesiastica greca e di lingua dotta slavo-ecclesiastico. Nelle città orientali polacco-lituaniche, gli intellettuali si trovarono così divisi da ‘barriere’ invisibili e tuttavia insuperabili, provocate dalle differenze di fede religiosa e di lingua. Pertanto, i popoli dell’Europa ortodossa, ruteni e russi, conobbero il ‘patrimonio’ umanistico e rinascimentale, solo nell’età barocca, quando le scuole ortodosse furono organizzate sul modello gesuitico delle scuole polacche. L’entrata anche in Russia del classicismo settecentesco, con «il bagaglio dell’illuminismo occidentale, trovò il terreno già preparato dalle scuole greco-latine dell’età barocca».

8. Spero che questo rapida rassegna dei lavori del convegno basti a rilevare la forte complessità dei problemi storici e storiografici affrontati, nel tentativo di individuare i caratteri fondamentali comuni agli umanismi dei vari Paesi e aree geografiche europee, e, insieme, l’autonomia e diversità delle loro storie particolari, derivate dalle singole condizioni e tradizioni sociali, culturali, politiche e religiose, e da come vennero trasmessi e furono accolti i principi innovatori del primo Umanesimo. Abbiamo, insomma, dinanzi a noi, più chiaro e definito lo svolgimento di uno dei più grandi eventi della storia intellettuale europea, il cui epicentro originario fu, appunto, la *renovatio* umanistica italiana del tardo Trecento e del Quattrocento, che non solo aprì la crisi delle *auctoritates*, delle istituzioni e dei poteri intellettuali del tardo Medioevo, ma, mediante la riscoperta sempre più critica delle civiltà ‘classiche’, restituì all’Occidente le tradizioni letterarie, filosofiche, scientifiche e i ‘modelli’ etici, giuridici e politici del mondo antico, elaborò i metodi e gli strumenti della filologia e della critica storica. E così iniziò una totale trasformazione del sapere che, nel corso di due secoli, mutò tutti i modi di pensare, di conoscere e di vivere. Gli effetti di una tale rivoluzione furono, senza dubbio, assai vari e diversi, come risulta chiaramente dal complesso delle relazioni. Ma è altrettanto vero che, nel corso del Cinquecento, l’età del comune ‘rinascimento’ europeo, i principi fondamentali dell’Umanesimo agirono, in maniera decisiva, su tutte le culture dell’Occidente, dai Paesi Iberici all’Europa settentrionale ed alla lontana Polonia, dalla Gran Bretagna all’Ungheria ed alle terre balcaniche più vicine all’Italia. Né si trattò di una ‘moda’ superficiale e rapidamente trascorsa, come quelle tipiche dei nostri tempi, perché sappiamo che, al di là di ogni confine

o barriera linguistica, politica e religiosa, la formazione della 'coscienza europea' fu ispirata dai valori intellettuali, etici e civili nati dalla vocazione liberatrice dell'Umanesimo originario e dal proposito di sottoporre alla propria critica ogni *auctoritas* preconstituata e qualsiasi 'verità' imposta. La vasta diffusione di questo insegnamento e dei suoi metodi fu possibile, grazie ad una 'rete' sempre più fitta di relazioni e connessioni tra personalità ed ambienti intellettuali che il Petrarca aveva iniziato a stendere, quasi un secolo e mezzo prima della grande affermazione europea dell'Umanesimo, e diverse generazioni di dotti, più o meno sapienti avevano continuato ad ampliare, in un 'circolo' sempre più vasto. Poi, grazie al lento progresso delle comunicazioni, e, soprattutto, al rapido avvento della stampa, quegli insegnamenti, ancora esclusi dalle istituzioni scolastiche ufficiali, raggiunsero ogni luogo dove si intendesse coltivare le *bonae litterae*, si attendesse un rinnovamento civile e spirituale e prevalessero lo spirito di tolleranza e il desiderio della pace come condizione della vita civile sollecitati anche dalla straordinaria diffusione europea delle sue opere.

Si dirà – ed è vero – che l'Umanesimo si affermò stabilmente in Europa, proprio nel 'secolo di ferro' e che i suoi principi e insegnamenti non valsero affatto ad evitare che, in gran parte dell'Europa, i conflitti tra le grandi monarchie, i dissidi politici e l'intransigenza delle opposte confessioni ecclesiastiche provocassero la lunga stagione delle 'guerre horrende'. Sarà anche facile ricordare che le 'repubbliche di carta', così attraenti per i *litterati* occupati a speculare sullo 'Stato più armonico', sulla giustizia più perfetta e magari anche sull'educazione del vero 'principe cristiano', erano delle favolose 'fantasie', destinati a dissolversi al confronto con la forza dei detentori dei poteri 'reali'. E si potrà pure osservare che proprio gli umanisti furono frequentatori delle corti e funzionari degli alti uffici, o, addirittura consiglieri, sostenitori e 'propagandisti' dei principi al cui servizio mettevano le loro penne; e che la retorica, così celebrata nelle loro scuole, divenne talvolta lo strumento per sostenere le cause più ingiuste e i più pericolosi personaggi. Ma è un'accusa che si potrebbe, con altrettanta facilità, rivolgere agli intellettuali di varie epoche e momenti della storia europea, dimenticando che, tra il Quattrocento e il Cinquecento, il mecenatismo ed il sostegno dei principi, delle corti o di altre istituzioni politiche erano davvero necessari per permettere all'Umanesimo di radicarsi nelle società europee e di svolgere le proprie innovazioni.

Passando, poi, ad un altro ordine di idee, non mancherà chi risollevi la ormai desueta accusa all'Umanesimo di essere stato un periodo di dannoso e nocivo predominio di letterati e di retori, che avrebbe impedito il diretto passaggio dalla 'logica' e dalla 'fisica' dei *magistri moderni* (e, in particolare, dalla scuola di Buridano) alla nuova scienza galileiana. Gli studi degli ultimi cinquant'anni hanno, però, ben dimostrato che si dovè proprio agli umanisti il ritorno in Occidente dei testi scientifici e matematici greci, così influenti sul progresso e l'avanzamento dei prodromi cinquecenteschi della vicina prima rivoluzione scientifica. Non a caso, quasi tutti i maggiori protagonisti di quella svolta decisiva del nostro sapere avevano avuto una formazione umanistica, come l'ebbero pure i filosofi *novatores*, pugnaci sostenitori della *libertas philosophandi* e tenaci avversari dell'identificazione della *sapientia* con le dottrine di Aristotele, un grande filosofo, ma, come tutti gli uomini, capace di errare.

D'altro canto, spero che siano sempre più rari anche gli studiosi disposti a trasformare, grazie all'ambiguità del termine 'Umanesimo', un evento ormai meglio definito nelle sue coordinate cronologiche e nelle sue complesse, ma non oscure vicende storiche, in una entità metastorica applicabile, nel corso dei secoli, a qualsiasi ripresa, più antica o più recente del culto degli *auctores* o, peggio ancora, ad ogni filosofia o ideologia che, in buona o cattiva fede, proclami di rappresentare la 'totalità' e l' 'essenza' dell'uomo. Questi tentativi che hanno avuto il loro punto culminante nei primi decenni del secondo dopoguerra del secolo xx, sono ormai più che esauriti; così

come è augurabile che sia considerato già obsoleto anche il mito delle 'due culture' e si comprenda che i metodi delle scienze umane e quelli delle scienze della natura non sono affatto conflittuali, ma bensì i due volti di un unico indivisibile sapere. E poiché, sto adesso esprimendo miei desideri e speranze, vorrei pure auspicare che non trovi più altri amatori la vana ricerca dei 'precedenti' o, addirittura, degli antenati di quell' "uomo del Rinascimento", di cui spesso anche autorevolissimi storici hanno ricercato le tracce in tutti i 'secoli bui', e che i più pericolosi adulteratori della splendida e affascinante opera di Burchardt trasformarono nella maschera delle più disumane invenzioni ideologiche.

Le relazioni dei nostri illustri colleghi – ben fondate sull'impegno di generazioni di storici e ricercatori che hanno lavorato su testi e documenti sparsi nelle biblioteche e negli archivi di gran parte dell'Europa – hanno, invece, dimostrato cosa sia stato davvero l'Umanesimo, considerato nelle sue forme storiche concrete, e quali siano stati gli uomini, le idee, le esperienze, le opere, i procedimenti e metodi che lo propagarono in una vasta parte del nostro continente, e anche oltre, se si considera pure la sua influenza sulle culture e le istituzioni scolastiche delle due Americhe. Non solo: è emerso – sebbene meriterebbe un'indagine più approfondita – pure il cruciale problema del nesso tra l'Umanesimo e la grande crisi religiosa europea del XVI secolo, agli inizi della lunga e spesso drammatica vicenda della 'secolarizzazione' dell'Occidente e del riconoscimento della libertà di coscienza, e, infine, della totale tolleranza religiosa. Particolare rilevanza è stata giustamente attribuita allo sviluppo della filologia e della critica storica, a mio vedere, uno dei caratteri determinanti della cultura moderna, iniziato proprio dal Petrarca, continuato dal Valla che lo estese anche alla ricostruzione e interpretazione dei 'testi sacri' ed all'accertamento della verità o falsità di presunti documenti storici, sostenuto e difeso dal Budé e trasformato da Erasmo nel criterio fondamentale della conoscenza e conservazione di ogni memoria storica. Ma è stata pure riconosciuta la radicale vocazione pedagogica ed educativa dell'Umanesimo, manifestata dal sorgere delle nuove scuole nei centri capitali dell'Italia quattrocentesca, divenuta dopo l'elemento innovatore delle istituzioni scolastiche e universitarie europee, si trattasse della scuola di Deventer, aperta dallo Hegius allo studio dei massimi *exempla* classici, del *Collegium trilingue* di Lovanio nato dall'ispirazione di Erasmo, dei 'licei' londinesi creati dal Colet e dai suoi amici, delle università della Germania protestante riformate da Melantone, o dell'università calvinista di Leida che ebbe tra suoi maestri, Giulio Cesare Scaligero, Giusto Lipsio e Ugo Grozio. Né è mancato, sia pure, inevitabilmente, solo per accenni, l'indicazione di un altro tema anch'esso degno di ricerche sistematiche: il rapporto inscindibile tra l'Umanesimo e la 'rivoluzione inavvertita' conseguente alla diffusione della stampa. Perché, se la diffusione europea della stampa permise, con la sua rapidità e con l'invenzione dei nuovi tipi di libro, che l'Umanesimo raggiungesse anche le più lontane regioni, Paesi e città, gli umanisti furono, in massima parte, i collaboratori e gli ispiratori dei maggiori stampatori europei o, addirittura, si trasformarono essi stessi in editori e stampatori.

Un altro aspetto comune dell'Umanesimo europeo risulta, poi, documentato dalla maggior parte delle relazioni: la mobilità degli umanisti, si tratti dai lunghi soggiorni degli intellettuali italiani negli altri Paesi europei dove li portavano le loro professioni di maestri, bibliotecari, cancellieri, segretari, uomini di corte, storiografi, oppure dei viaggi quasi 'rituali' in Italia di giovani studenti, ma anche di maturi letterati, di diplomatici o di ecclesiastici, tutti coinvolti nella propagazione della nuova cultura. Nondimeno, lo strumento che più valse a conservare la fondamentale unità dell'Umanesimo europeo, nella forma della *Respublica litterarum*, fu – come ho già accennato – il continuo scambio epistolare, uno dei generi letterari più tipici della 'società umanistica', esteso a tutti i Paesi dell'Europa occidentale e centro-orienta-

le. La pubblicazione e lo studio degli epistolari umanistici sono stati e restano gli strumenti che hanno maggiormente contribuito ad accrescere le nostre conoscenze di quel particolare 'mondo' intellettuale. Basterà ricordare – per citare solo le opere più celebri e rappresentative della fasi determinanti delle origini dell'Umanesimo e del suo pieno sviluppo europeo – le varie raccolte epistolari del Petrarca e la monumentale corrispondenza di Erasmo che consentono di comprendere come nacque la *renovatio* umanistica e come questa poté diventare il modello di una nuova cultura accolta in tutta l'estensione geografica dell'Occidente.

Purtroppo i limiti invalicabili di ogni convegno non hanno permesso di estendere il nostro incontro anche allo studio particolareggiato dell'influenza dell'Umanesimo sulla storia della filosofia, del diritto, del pensiero politico, delle letterature, delle arti e delle scienze, nei due secoli del 'Rinascimento'; e, quindi, anche di affrontare la lunga *quaestio* sui rapporti tra due concetti storiografici che sono ancora oggi, e probabilmente resteranno ancora, gli argomenti di rinnovate discussioni. Ma il lavoro degli storici, degli 'editori' e dei filologi ci aiuterà certamente a proseguire in una ricerca inesauribile, che servirà, volta a volta, a conoscere e interpretare sempre meglio le origini della comune 'coscienza' dell'Europa moderna e dei suoi valori irrinunciabili.

Il mio vecchio amico Carlo Augusto Viano mi ha chiesto – se ho inteso bene la sua domanda – perché si ricordi così frequentemente l'Umanesimo e meno l'Illuminismo. La mia risposta di modesto cultore di storia della cultura del xv e xvi secolo può essere solo questa: si tratta di due diversi 'momenti' della storia intellettuale europea, ormai abbastanza definibili nei loro caratteri essenziali e nella loro estensione geografica e cronologica, che costituiscono altrettanti ambiti di studio da coltivare con il massimo impegno e da difendere contro i crescenti tentativi di impoverire, se non di cancellare, la memoria storica. Non sono, a mio avviso, affatto due 'momenti' necessariamente antagonisti, come conferma la valutazione della *renaissance des lettres et des beaux arts* di alcuni dei maggiori rappresentanti dell'Illuminismo, D'Alembert, Voltaire e persino Rousseau, che la considerarono il primo inizio di un rinnovamento profondo e radicale della storia e della vita europea. Del resto, il 'metodo critico', il rifiuto sempre più accentuato delle autorità prestabilite e la messa in discussione di istituzioni e poteri tradizionali, che furono la vera forza dell'Umanesimo – disposto a contestare anche certi modelli originari, nella polemica erasmiana contro il 'ciceronianismo' della curia romana, o a dissolvere il mito della sapienza antichissima dei *prisci teologi* accolto da molti umanisti – non dico che 'precorresse' – verbo da escludere dai nostri studi – ma certo poté contribuire a generare la ribellione intellettuale espressa nelle grandi battaglie degli illuministi. Non a caso, proprio nell'età dei Lumi, la difesa della ragione contro ogni forma di dogmatismo e il principio della libertà di coscienza furono i temi fondamentali di un dibattito che ricordava uno dei più affascinanti libri clandestini del tardo Rinascimento: il *Colloquium Heptaplomeres*. Ma già prima, nel 1563, il savoiardo Sébastien Castellion, un umanista 'professionale', aveva opposto al rigore del dogmatismo teologico di Calvino ed alla condanna al rogo di Miguel de Serveto, il suo *De arte dubitandi et confiendi, ignorandi et sciendi*, che non fu dato alle stampe, ma circolò negli ambienti della Riforma 'radicale' e, tra il Seicento e il Settecento, fu reso più noto. Una breve opera, limpida e lucidissima, che, forse meglio di ogni altra, può far comprendere quale sia una delle migliori eredità dell'Umanesimo.

Per quanto concerne la memoria e lo studio dell'Illuminismo sono del tutto d'accordo con Viano sulla necessità che debbano essere mantenuti, accresciuti e sempre più approfonditi. E mi auguro che questo avvenga proprio a Torino, la città di Franco Venturi, uno storico che il nostro Paese dovrebbe sempre considerare tra i suoi veri 'Maestri' e che proprio qui ha lasciato i suoi migliori discepoli.

Non posso terminare questa conclusione, senza rivolgere i miei ossequi e i più vivi ringraziamenti alla gentile Signora Enrica Simone Forni, per la sua squisita ospitalità e per il suo inesauribile impegno a mantenere sempre viva e presente la memoria di uno studioso più che esemplare e dal quale abbiamo tutti appreso molto. E ringrazio tutti i relatori, gli intervenuti nelle discussioni e coloro che hanno assistito con viva attenzione ai nostri lavori.

CESARE VASOLI