

VINCENZO DE CAPRIO

*I cenacoli umanistici*

La letteratura italiana - Einaudi editore

1. *Gli istituti e il modello.*

«Fu questo secolo ripieno d'uomini che la natura di rado produce, i quali insieme conversavano e erano da tutti grandemente reputati; per che allora... tanta differenza si faceva tra uno che sapesse lettere, e uno che non le sapesse, quanto è da uno uomo dipinto e uno vero»<sup>1</sup>. In questa chiusa della vita di Benedetto di Pieraccione Strozzi, scritta da Lorenzo di Filippo Strozzi, si sono persi molti particolari presenti nella sua fonte, Vespasiano da Bisticci. È rimasto però fra l'altro, e con scarsa funzionalità al contesto, quell'«insieme conversavano» che è come un relitto significativo di una caratterizzazione dialogica della cultura umanistica che affiora nel brano corrispondente di Vespasiano, in cui cultura e conversazione sembrano infatti strettamente connessi<sup>2</sup>.

Da un protagonista della vita culturale fiorentina del Quattrocento (e con un puntuale riferimento a quell'istituto della *sodalitas* di cui egli fu parte attiva) e poi da uno Strozzi (che fu genero di Bernardo Rucellai e che partecipò alle riunioni degli Orti) ci vien consegnata un'idea della cultura umanistica in stretta connessione con quei «gruppi informali» che sono i cenacoli quattrocenteschi: riunioni di uomini colti che hanno come scopo prevalente quello di discutere insieme per far cultura. E in effetti il caso di umanisti che si siano formati o abbiano lavorato solo in circuiti esterni rispetto al sistema, quasi capillarmente diffuso, degli *horti* è l'eccezione, non la norma. Eppure, se conosciamo abbastanza l'importanza culturale dei cenacoli - almeno dei maggiori, le Accademie pontaniana, platonica, pomponiana -, non ne conosciamo però, se non per frammenti, i meccanismi, la dinamica interna, i modi di produzione culturale, le funzioni. Ci manca, al limite, persino la possibilità di individuare gli elementi rilevanti per poter distinguere con precisione queste *sodalitates* da altre strutture aggregative. Per questo conviene partire da un livello di ca-

<sup>1</sup> LORENZO DI FILIPPO STROZZI, *Le vite degli uomini illustri della casa Strozzi*, a cura di P. Stromboli, Landi, Firenze 1892, p. 48.

<sup>2</sup> «Secolo di uomini docti, conversavano insieme...»; «Tutti furono docti e d'autorità, conversando...»; «Tutti docti, vollono... leggersi loro...» Questa dimensione dialogica del sapere è, d'altra parte, una delle costanti delle *Vite di uomini illustri* e verso di essa, forse, Lorenzo Strozzi, per cultura e tradizione familiare, potrebbe aver mantenuto una certa sensibilità. Cfr. A. GRECO, *Vespasiano da Bisticci: la vita inedita di Benedetto Strozzi*, in «Arcadia. Atti e Memorie», serie III, IV (1967), 4 (*Studi in onore di Alfredo Schiaffini*), pp. 218-30, in particolare pp. 225-26 (ora in VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, edizione critica a cura di A. Greco, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1976, II, pp. 423-27).

ratterizzazione funzionale dei cenacoli abbastanza generico quale è quello messo in evidenza da Robert Mandrou, quando considera le *sodalitates litterarum*, insieme con la corrispondenza, come manifestazioni differenziate di un'unica istanza solidaristica<sup>3</sup>.

Ma se i cenacoli e la corrispondenza (intesa nel senso materiale dello scambio di lettere) si pongono come proiezioni, su un piano operativo, di questa istanza, contemporaneamente però si mostrano connessi con processi che si sviluppano compiutamente su un piano diverso, quello proprio della letteratura. Ci riferiamo alla fioritura quattrocentesca del genere epistolografico e di quello dialogico (generi collegati fra loro e avvertiti come tali dagli umanisti)<sup>4</sup>; fioritura che a sua volta interagisce con le manifestazioni extraletterarie di solidarietà che stiamo considerando. Il caso dell'epistolografia è ovvio. Ma anche il nesso fra *sodalitates* e genere dialogico è abbastanza immediato<sup>5</sup>. Se allora poniamo al centro dell'attenzione l'esistenza di un'interazione (sulla cui natura bisognerà però tornare) fra questi diversi piani, possiamo meglio cogliere il ruolo ed il significato storico dei cenacoli umanistici, anche rispetto al ruolo e al significato della corrispondenza.

È vero, a non tener conto dell'esperienza petrarchesca, che emblematicamente il Quattrocento si apre col vasto epistolario del Salutati, un amico del Petrarca, e si chiude con quello di Erasmo. Ma se gli epistolari umanistici, dai destinatari spesso convenzionali, sono un poderoso strumento di coesione del ceto intellettuale, riflettendo un'esigenza di scambio di esperienze e di rapida circolazione delle notizie letterarie; proprio per questo, da un punto di vista funzionale, la corrispondenza è uno strumento coesivo aspecifico, che non caratterizza la società colta del solo Quattrocento. Si pensi all'espansione successiva degli epistolari «dotti». Se, d'altra parte, è vero che l'esigenza di rapida circolazione delle notizie letterarie tende ad acuirsi nel tempo, il ruolo della corrispondenza è destinato a crescere, almeno fino all'individuazione di nuovi e più idonei strumenti di comunicazione e di scambio. Inoltre, se l'epistola, insieme col dialogo, svolge nella letteratura umanistica un ruolo di primo piano, sia dal punto di vista della produzione e della circolazione del prodotto, sia da quello della riflessione teorica e normativa (si pensi al Poliziano delle lezioni su Stazio o al Valla del *De conficiendis epistolis*), non va tuttavia trascurato che solo cinquecentesche sono la sanzione e l'affermazione definitiva del genere epistolare.

La centralità del sistema dei cenacoli – destinata a non sopravanzare di

<sup>3</sup> Cfr. R. MANDROU, *Des humanistes aux hommes de science (xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles)*, Seuil, Paris 1973 (trad. it. Laterza, Bari 1975, pp. 43-48).

<sup>4</sup> E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1954, pp. 112-15. Per il testo di riferimento, cfr. ora A. POLIZIANO, *Commento inedito alle Selve di Stazio*, a cura di L. Cesarini Martinelli, Ansoni, Firenze 1978, pp. 15-23. Si veda anche W. RUEGG, *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchung über Petrarca und Erasmus*, Rhein-Verlag, Zürich 1946, pp. 39-63.

<sup>5</sup> «È difficile... separare dalle "accademie"... il diffusissimo genere del dialogo, della orazione, dell'epistola stessa... Il dialogo quattrocentesco è spesso il ritratto fedele di questi incontri, e ne evoca, idealizzate, le inflessioni» (E. GARIN, *La letteratura degli umanisti*, in E. CECCHI e N. SAPPANO (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, III, Garzanti, Milano 1965, p. 140; ma cfr. tutto paragrafo *Le nuove «Accademie»*, pp. 138-64).

molto l'esperienza quattrocentesca – è rilevabile sia sul piano dei fenomeni aggregativi sia su quello dei processi culturali e letterari; o, meglio, è il risultato di una profonda interrelazione fra quei fenomeni e questi processi, che solo per comodità espositiva possono essere considerati separatamente. Non è inutile sottolineare, da un lato, con la straordinaria diffusione della *sodalitas* nel Quattrocento, la sua originalità come forma organizzativa del lavoro intellettuale. Originalità messa in evidenza dalla stessa localizzazione «esterna» rispetto alle tradizionali sedi, dovunque si presenti l'opportunità di un'aggregazione (presso un mecenate, un letterato, un libraio, in un convento, in una pubblica piazza); da un altro lato, il fatto che questa forma organizzativa si afferma (e declina) in rapporto di contemporaneità con l'affermarsi (e il declinare) del ruolo d'avanguardia svolto dalla cultura umanistica in Italia. Certamente, come per gli epistolari, anche nel caso dei cenacoli non mancano esempi di rilievo anteriori al Quattrocento; ma, e senza voler con questo sostenere una periodizzazione rigida, mi pare innegabile che solo nel xv secolo questi fenomeni aggregativi si generalizzano e che essi, anche quando siano anteriori, maturano pur sempre nell'ambito della nuova cultura umanistica. A partire dalla constatazione del parallelismo fra la parabola dell'Umanesimo e quella dell'istituto della *sodalitas*, si può ipotizzare un qualche nesso non casuale fra Umanesimo e fioritura dei cenacoli; nesso la cui natura richiederebbe un'attenta riflessione, capace anche di tener conto di quanto nel sistema degli *horti* umanistici possa essere confluito da altre esperienze aggregative contemporanee o anteriori e non legate alla cultura umanistica.

La fortuna di questa particolare formula aggregativa può verosimilmente essere vista come l'effetto indotto dall'iniziale refrattarietà delle vecchie istituzioni culturali, soprattutto delle università, verso le istanze dell'Umanesimo; dall'esigenza di autoindividuazione (attraverso un sistema oppositivo verso la cultura e gli istituti medievali) di ceti intellettuali nuovi o che si sentono tali; dalla tendenza a sostituire un apparato laico e privato agli apparati tradizionalmente delegati alla formazione e alla trasmissione del sapere e ormai poco funzionali rispetto a una rinnovata domanda sociale di cultura; infine dall'esigenza del confronto fra posizioni diverse, dello scambio delle esperienze, del dialogo aperto, che costituisce un risvolto importante di una concezione «sociale» della cultura (quale è quella maturata nel primo Umanesimo fiorentino), e, più in generale, di un'attività elaborativa (quale è nel complesso quella umanistica) di tipo «sperimentale», cioè aperta, volta in più direzioni e perciò anche contraddittoria e per certi versi lacerante. Insomma il diffondersi delle *sodalitates* parrebbe un fenomeno necessario nella sua funzionalità alle esigenze della cultura umanistica, dei suoi agenti, dei ceti sociali che essa esprime, oltre che alle caratteristiche «sperimentali» che essa si trova ad assumere. Anzi, da quest'ultimo punto di vista, l'istanza solidaristica presente nei cenacoli pare rivelare la stessa origine delle fratture, delle lacerazioni, delle polemiche che attraversano la cultura umanistica.

Per cogliere la pluralità dei piani su cui è necessario articolare l'ipotesi di

un nesso organico fra Umanesimo e *sodalitates*, non va inoltre sottovalutato un elemento ideologico-culturale di fondo che spinge intellettuali imbevuti del mito della paradigmaticità delle esperienze classiche a cercare di conformare nuovi istituti culturali ai modelli offerti dalla tradizione antica. E questi sono certamente dei modelli che vanno in direzione della tipologia del cenacolo. Tuttavia l'incidenza di questo dato, certamente notevole anche per l'autorevolezza della mediazione ciceroniana<sup>6</sup>, oltre che per l'efficacia modellizzante della lunga tradizione del genere dialogico, a mio avviso è più un fenomeno da ascrivere all'opera di razionalizzazione umanistica delle strutture aggregative che non un fenomeno geneticamente decisivo. Anche se questo non vuol dire che esso sia geneticamente irrilevante. Non si può infatti pensare a quest'opera razionalizzatrice come se fosse incapace di investire una realtà più ampia di quella puramente mentale o verbale; insomma come a un'operazione empiricamente «posteriore» rispetto a una prassi sociale di cultura e impossibilitata a riverberarsi su di essa al punto da condizionarla e indirizzarne l'evoluzione. È sufficiente pensare all'incidenza del modello platonico sulla strutturazione anche formale dell'Accademia ficiniana<sup>7</sup>.

Come s'è accennato, la specificità quattrocentesca delle *sodalitates* non è un dato riscontrabile solo sul piano delle situazioni di fatto, conseguenza della proliferazione di istituti informali poi soppiantati da altri e ben più solidi, quali le accademie in senso proprio. Essa si situa anche, e direi soprattutto, nell'essere la *sodalitas*, per l'intero Quattrocento e sino ai primi decenni del cinquecento, l'istituto culturale forse più produttivo di discorso intorno a se stesso. Il riferimento al dialogo umanistico diventa a questo punto obbligato. Ma se il dialogo può presentarsi come la proiezione discorsiva della *sodalitas*, questa, a sua volta, si alimenta, si sviluppa, si trasforma sulla base di questa propria capacità proiettiva. Attraverso il dialogo l'istituto-cenacolo diffonde all'esterno un'immagine di sé che si pone come limite al quale tendere, strumento ideologico di lettura della *sodalitas* da parte dei protagonisti ed elemento di trasformazione della stessa tipologia aggregativa. Per questo la *sodalitas*, e sé, si rivela anche come una delle istituzioni quattrocentesche più produttive sul piano della capacità di delineare e di diffondere (e in qualche modo di realizzare, per autoconformazione ad esso) un proprio modello.

Da un apparato discorsivo eterogeneo per sé di produzione, per genere, per impianto (dal testo prodotto dall'interno, della struttura, al testo prodotto all'esterno, sulla struttura; dai dialoghi pontaniani a quel libro di cucina che il *De honesta voluptate ac valetudine* del Platina, ai *Dies geniales* di Alessandro D'Alessandro, al *De honesta disciplina* di Pietro Crinito, fino a una raccolta di carmi, i *Coryciana*), emerge una definizione della tipologia degli *arti* umanistici che, per la sua stessa coerenza e compattezza, assume le caratteristiche del modello. E tuttavia è attraverso il genere dialogico che quest'o-

<sup>6</sup> Cfr., ad esempio, M. T. CICERONE, *Academica posteriora*, I, 4.

<sup>7</sup> Cfr. A. DELLA TORRE, *Studi sull'Accademia platonica di Firenze*, Carnesecchi, Firenze 1902 (ri-impressa anastatica Bottega d'Erasmo, Torino 1960), pp. 639-54.

pera di modellizzazione si compie, a mio avviso, in maniera più sistematica anche se non necessariamente consapevole. Vanno per questo distinti almeno due livelli. Il primo si esprime sul piano dei procedimenti formali. Il secondo si realizza nel riferimento diretto all'istituto della *sodalitas*. L'uno e l'altro comunque, evidenziandosi sul terreno del dialogo in quanto genere, non sono caratteristici dei soli dialoghi umanistici. Ma è solo in rapporto con un contesto istituzionale umanistico che il valore modellizzante del dialogo si rivela come particolarmente indirizzato.

Al di là dei contenuti specifici dei singoli testi, il dialogo umanistico tende a strutturarsi in funzione del modello di un procedimento conoscitivo particolare in cui il risultato finale, la scoperta della «verità», si raggiunge mediante un atto conoscitivo comune, formato dall'interazione fra le diverse posizioni dei personaggi. Certamente in questo processo, in cui gli interlocutori svolgono contemporaneamente un doppio ruolo, oppositivo e cooperativo<sup>8</sup>, sono possibili varie gradazioni, fino a quei dialoghi in cui i personaggi sono anche formalmente portatori di tesi predeterminate e quindi più vicini alla tipologia della controversia. Per fare un esempio concreto, si pensi al *De professione religiosorum* di Lorenzo Valla, in cui la pur iniziale affermazione della liceità del dubbio programmatico, la scelta della strutturazione drammatica rispetto a quella narrativa<sup>9</sup>, l'intervento diretto dell'autore fra i locutori, sono funzionali a un processo conoscitivo di tipo non interattivo ma solo volto a «disincrostare», negli altri, una verità che l'autore già compiutamente possiede. Questo carattere «a tesi» del dialogo valliano è chiaramente rivelato da una variante presente alla fine del prologo al libro III del *De voluptate* nella redazione  $\alpha$ :

Illud tamen testandum est mihi non esse visum neque in hoc neque in proximo libro ut rei dignitatem ac seriem intercederem illa colloquentium varietate. Neque enim tam serviendum est venustati dialogorum quam commoditati, cum stultum foret maiorem utilitatem propter minorem negligere...<sup>10</sup>.

Insomma la strutturazione dialogica appare al Valla come assolvente una funzione edonistico-letteraria più che conoscitiva. Si potrebbe anche pensare alla diffusa tipologia del dialogo strutturato secondo il procedimento delle argo-

<sup>8</sup> Per i problemi di base ritengo fondamentale F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Presses Universitaires de France, Paris 1979.

<sup>9</sup> Per questa distinzione nella tradizione dialogica antica, cfr. J. ANDRIEU, *Le dialogue antique. Structure et présentation*, Les Belles Lettres, Paris 1954, pp. 283-355.

<sup>10</sup> L. VALLA, *De voluptate - On Pleasure*, a cura di M. De Panizza Lorch, Albaris, New York 1977, p. 391 dell'apparato critico («Tuttavia devo dichiarare che non mi è sembrato opportuno, né in questo né nel prossimo libro, di interrompere l'ordine e la dignità della materia con l'alternarsi delle battute dialogiche. Infatti non bisogna dedicare alla bellezza dei dialoghi più di quanto non si dedichi alla facilità della materia, dal momento che sarebbe stolto dimenticare un'utilità maggiore per una minore»). Cfr. V. DE CAPRIO, *Il contributo del classicismo umanistico alla scienza: «auctoritas» e «ratio» nella filologia di L. Valla*, in ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE STUDI DI LINGUA E LETTERATURA ITALIANA (a cura di), *Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana*, Manfredi, Palermo 1978, pp. 376-80. Sulle questioni della dialogistica valliana qui accennate è di diverso avviso D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanistic Innovation*, Harvard University Press, Cambridge Mass. - London 1980, p. 6.

entazioni *pro et contra*<sup>11</sup>. Attraverso questa varietà di articolazione funzionale si vuole sottolineare che il dialogo umanistico, se non esprime una concezione dialogica della verità, per esempio di tipo socratico, esprime tuttavia, al piano intanto dei procedimenti formali, quella che può essere definita come una concezione dialogica del processo conoscitivo. Rinviando a questa concezione, il dialogo va nella direzione della modellizzazione dell'istituto del dialogo come della struttura funzionalizzata a quest'unica produttiva forma procedimentale conoscitiva attuata in comune, attraverso lo scontro e l'incontro delle posizioni dei singoli. In altri termini, la consapevolezza del valore conoscitivo della discussione costituisce il fondamentale tratto ideologico capace di creare un collegamento fra strutturazione formale del dialogo ed esemplificazione della tipologia culturale della *sodalitas*. La coscienza di questo valore diventa anzi l'asse ideologico intorno al quale, insieme, si giustifica la affermazione del genere dialogico e si definisce, per accumulo di valori, il modello di *sodalitas*. Ed è una coscienza che si rivela chiaramente già ai primi del secolo in uno dei più interessanti dialoghi che affrontano la questione della tradizione letteraria romana. Afferma Coluccio Salutati nel primo dei *Dialogi ad Petrum Histrum* di Leonardo Bruni:

Nam quid est, per deos immortales, quod ad res subtiles cognoscendas atque discutendas plus valere possit quam disputatio, ubi rem in medio positam velut oculi plures undique speculantur, ut in ea nihil sit quod subterfugere, nihil quod latere, nihil quod valeat omnium frustrari intuitum? Quid est quod animum fessum atque labefactum et haec studia longitudine oculi et assiduitate lectionis plerumque fastidientem magis replet atque redintegret, quam sermones in corona coetueque agitati, ubi vel gloria, si alios superaveris, vel pudore, si superatus sis, ad legendum atque perdendum vehementer incenderis? Quid est quod ingenium magis acuat, quid quod illud callidius versutiusque reddat, quam disputatio, cum necesse sit ut momento temporis ad rem se applicet, indeque se reflectat, discurrat, colligat, concludat? Ut faciliter intelligi possit, hac exercitatione excitatum ad cetera discernenda fieri velocius. Iam vero orationem nostram quam expoliatur, quam eam in promptu atque in potestate nostra redigat, nihil attinet dicere. Vos enim et in plerisque id videre potestis, qui cum litteras scire se profiteantur et libros lectitent, tamen quia se ab hac exercitatione abstinere, nisi cum libris suis latine loqui non possunt.

Itaque ego, qui vestrae utilitatis sum avidus, quique vos quam maxime florentes in studiis vestris videre cupio, non iniuria vobis subirascor, si quidem hunc disputandi usum, ex quo tot manant utilitates, negligitis. Etenim absurdum est intra parietes atque in solitudine secum loqui, multaque agitare, in oculis autem hominum atque in coetu veluti nihil sapias obmutescere; et quae unam aliquam in se utilitatem habeant, ea magno labore prosequi, disputationem vero, ex qua permultae utilitates proficiuntur summa cum iucunditate, non attingere<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Sul dialogo umanistico cfr. F. TATEO, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Dedalo, 1967, pp. 223-354; D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue* cit.; per la storia del genere, cfr. KZEL, *Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch*, Olms, Hildesheim 1963 (1ª ed. 1893).

<sup>12</sup> L. BRUNI, *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus*, in E. GARIN (a cura di), *Prosatori latini del quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 46-48 (il passo riportato è tradotto a p. 49): «Che

Ed è significativo che il dialogo del Bruni inizi appunto con questa celebrazione del nuovo costume sociale della discussione. Non che il costume sia in sé (e sia presentato come) nuovo, essendo parte integrante dei tradizionali procedimenti educativi. Ma è lo spirito in cui esso viene ora praticato e soprattutto presentato ciò che costituisce un dato innovatore. La fluida zona di confine rispetto al passato è appunto in questa capacità umanistica di teorizzare in qualche modo il significato del costume della discussione spostando l'accento dalla sua validità propedeutica alla sua validità più ampia come veicolo ma anche fattore, e fattore privilegiato, di cultura. Questo spostamento d'accento tuttavia non è radicale, tale da escludere l'uno o l'altro dei poli entro cui anzi esso oscilla largamente. Per esempio nel *De ingenuis moribus* di Pietro Paolo Vergerio, in un testo cioè legato allo stesso ambiente culturale dei *Dialogi* (di cui fra l'altro il Vergerio è il dedicatario), il valore della discussione è presentato, sbilanciandolo verso l'altro dei due poli ai quali si sta facendo riferimento, come uno degli ingredienti, anche se importante, di tutto un programma pedagogico: «Proderit autem et de communibus studiis una cum sodalibus crebro conferre: acuit enim ingenium disputatio, linguam erudit, memoriamque confirmat; ac non modo multa disputando discimus, sed et quae sic discimus melius scimus, aptius eloquimur, et firmitus recordamur»<sup>13</sup>. La differente sfumatura mi pare sia evidente. L'elemento tradizionale infatti non manca certo nel testo del Bruni; ma esso permane perché è inserito entro un'esplicita teorizzazione della discussione che s'incentra sulla sua funzione come procedimento conoscitivo socializzato e insieme come *exercitium* funzionale a una comunicazione «erga omnes» e quindi all'aper-

cosa può esservi infatti, in nome degli dèi immortali, di più giovevole, per afferrare a pieno sottile verità, della discussione, quando sembra che più occhi osservino da ogni parte l'argomento posto in mezzo, in modo che nulla ne resti che possa sfuggire, o rimaner nascosto, o ingannare lo sguardo di tutti? Che cosa c'è, quando la mente è stanca e abbattuta, e quasi disgustata dalla lunga e assidua occupazione, che meglio la rinfreschi e rinnovi, dei discorsi scambiati in comune, mentre la gloria, se si superano gli altri, o la vergogna, se si è superati, spingono con maggior vigore a studiare e a imparare? Che cosa può esservi di più adatto ad aguzzar l'ingegno, a renderlo abile e sottile, della discussione, quando è necessario in un istante applicarsi alla questione, riflettere, esaminare i termini, raccogliere, concludere? onde facilmente si comprende come lo spirito, eccitato da tale esercizio, sia reso più rapido a discernere ogni altro argomento. E non c'è bisogno di dire quanto tutto ciò raffini il nostro dire, e ci renda pronti e padroni del discorso; voi stessi potete vedere come molti che si professano letterati e leggono libri, non avendo praticato tal genere di esercizio, non possono parlare latino che con i loro libri.

Perciò io che mi preoccupo del vostro bene, e desidero vedervi profittare al massimo dei vostri studi, non a torto mi sdegno con voi perché trascurate questa consuetudine del discutere, da cui derivano tanti vantaggi. Ed è assurdo parlare seco stessi e molte questioni esaminare tra quattro pareti e in solitudine, e poi nelle radunanze degli uomini tacere come se nulla si sappia; e cercare con gran fatica quel che è di limitata utilità, trascurando poi a cuor leggero cose da cui derivano moltissimi benefici».

<sup>13</sup> P. P. VERGERIO, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, a cura di A. Gnesotto, Randi, Padova 1918, p. 37 («È anche utile parlare spesso degli studi comuni con i compagni. Infatti la discussione acuisce l'ingegno, perfeziona la lingua, rafforza la memoria; inoltre non solo impariamo molto discutendo, ma sappiamo meglio le cose così apprese, le diciamo in maniera più propria, le ricordiamo più saldamente»). Sull'opera, cfr. ora D. ROBEY, *Humanism and education in the early Quattrocento: the "De ingenuis moribus" of P. P. Vergerio*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLII (1980), pp. 27-58.

tura dei colti verso il complesso della società: «in oculis hominum atque in coetu».

Si comprende allora come il passo del Bruni, per la sua rilevanza teorica, potrà essere incluso, già ai primi del Cinquecento, nel *corpus* delle citazioni dei testi canonici sul problema del valore conoscitivo della disputa<sup>14</sup>. In realtà esso va ancora oltre, correlando questo problema alla celebrazione esplicita del valore culturale del cenacolo umanistico: se la discussione è produttrice di cultura, il cenacolo, che è il luogo deputato alla discussione, diventa la sede privilegiata dell'elaborazione intellettuale. Il Salutati, infatti, nell'affermare la validità della propria concezione dialogica del sapere, fonda quest'affermazione solo sul riferimento alle proprie, ed altrui, esperienze; soprattutto a quelle compiute con Luigi Marsili in quei convegni di Santo Spirito a Firenze che furono il circolo in cui si formò tutta una generazione di umanisti<sup>15</sup>. È una scelta tanto più significativa quanto meno è una scelta obbligata. In questa materia, infatti, la lezione del passato, per l'estensione del retroterra offerto alla tradizione classica, avrebbe potuto fornire un punto di partenza non meno efficace dell'esperienza personale<sup>16</sup>. Né vanno trascurati gli spunti desumibili dalla tradizione cristiana<sup>17</sup>. Risulta evidente come la scelta argomentativa del Bruni, mentre fonda solo sul riferimento all'esperienza di un cenacolo la giustificazione del valore conoscitivo del dialogo, contemporaneamente tende riverberare questo valore sull'istituto in cui esso è venuto a realizzarsi, assottigliandolo quindi come dimensione fisica di uno spazio dialogico. «Ego de e malui dicere, — afferma il Salutati, — ut possem vobis ex conscientia mea firmare quam magna sit in disputando utilitas. Ego enim... tantos mihi viros fructus ex his sive disceptationibus sive colloctionibus, quas disputationes appello, consecutus, ut eorum quae didicerim magnam partem huic uni i feram acceptam»<sup>18</sup>. È significativo allora che proprio sul finire dell'epoca della fioritura discorsiva della *sodalitas* si collochi un testo come la *Dedicatoria* dei *Ragionamenti d'amore* a Caterina Cibo. È significativo cioè che appunto sulla base di una personale esperienza compiuta nei cenacoli umanistici mani il Firenzuola motivi il riconoscimento del valore conoscitivo della discussione, facendone perciò il supporto al proposito di incrociare la tradizione della narrativa boccaccesca con quella del dialogo accademico<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. G. NEVIZZANO, *Sylvae nuptialis libri sex*, Ziletto, Venezia 1570, p. 3.

<sup>15</sup> L. BRUNI, *Dialogus* cit., pp. 50-52.

<sup>16</sup> Per esempio M. T. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, II, 3. Sulla discussione, cfr. anche *De senectute*, 13. L'organizzazione logica e tematica del dialogo invece può sorreggere sia l'imitazione salutatiana del discorso sia quella basata sul riferimento alla tradizione. Sull'importanza del testo per l'introduzione del modello dialogico ciceroniano, cfr. D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue* cit., pp. 24-37.

<sup>17</sup> Cfr. GIROLAMO, *Dialogus adversus Pelagianos*, prologo, in J.-P. MIGNÉ, *Patrologia latina*, 221, Garnier, Paris 1844-64, XXIII, col. 519.

<sup>18</sup> L. BRUNI, *Dialogus* cit., pp. 50-53 («Ho preferito dire di me stesso, per potervi dichiarare in scienza quanto sia grande l'utilità della disputa. Io... credo d'aver raggiunti tali frutti da queste discussioni o colloqui, cui do il nome di dispute, che di quel che ho appreso la maggior parte credo doverla ad esse»).

<sup>19</sup> A. FIRENZUOLA, *Dedicatoria dei Ragionamenti d'amore*, in *Opere*, a cura di A. Seroni, San-  
, Firenze 1958, pp. 37-39.

Ma è nell'impianto narrativo che la capacità del dialogo umanistico di produrre un modello di cenacolo si svela in pieno, e sia pure su un piano più superficialmente immediato. Intorno al presupposto offerto dal valore conoscitivo della discussione si organizza la discussione effettuale che il dialogo registra, la delineazione delle circostanze, dei luoghi, dei modi, degli scopi del dibattito. E questa delineazione forma un modello, perché esclude ogni elemento irregolare (e infatti il dialogo giungerà sicuramente al suo esito naturale, la scoperta della «verità») e perché si alimenta di alcuni tratti costanti ed uniformemente attestati, decisamente topici: la libertà e la quasi casualità di funzionamento del meccanismo aggregativo realizzatosi fra i locutori; l'assoluta autonomia dei singoli nel compiere determinate opzioni; il carattere disinteressato delle discussioni; l'atteggiamento di puro amore per la cultura che le anima e, suo aspetto situazionale, la distensione dell'ambiente e la separazione fra il momento dialogico e quello dei *negotia*; infine la dimensione conviviale. Se questi possono considerarsi come i *τόποι* basilari nella proiezione discorsiva della *sodalitas*, tuttavia anche altri elementi di caratterizzazione andrebbero tenuti presenti: per esempio l'accento, talora insistente, all'esistenza fra i *contubernales* di vincoli abbastanza saldi, di tipo consuetudinario ma di natura complessa.

Lo spazio dialogico che avevamo visto delinarsi nel suo spessore conoscitivo viene così come a oggettivarsi con un più diretto riferimento alla tipologia aggregativa propria del cenacolo umanistico. Un riferimento che si ha l'impressione sia tanto più esplicito ed articolato quanto più il materiale dialogico si avvicina alla tradizione del dialogo conviviale, dal *Convito* di Platone ai *Saturnalia* di Macrobio<sup>20</sup>.

Più che un'esemplificazione sparsamente raccolta, può essere utile riferirsi a qualche testo particolarmente significativo dal punto di vista del rapporto fra cornice narrativa del dialogo e istituto del cenacolo umanistico. Penso soprattutto a un'opera come i *Dies geniales* del giureconsulto napoletano Alessandro D'Alessandro che si collega a una lunga tradizione, classica e umanistica; che dialogo non è complessivamente, bensì repertorio enciclopedico, ma che tuttavia, come già il *De honesta disciplina* di Pietro Crinito nel riferimento all'Accademia marciiana e agli Orti oricellari, sviluppa ampie sezioni dialogiche legate proprio all'istituto del cenacolo umanistico. È un'opera infatti che, per il suo collocarsi nel tratto finale dell'arco cronologico da noi considerato<sup>21</sup>, per la sua notevole fortuna cinque-secentesca, «un libro della cultura europea», come scrisse il Croce<sup>22</sup>, può oggi essere vista come la sistemazione, la sanzione e la divulgazione di quel repertorio di luoghi comuni che, se da un lato costituisce il modello umanistico di *sodalitas*, come si avrà modo di nota-

<sup>20</sup> Cfr., su questa tradizione, J. MARTIN, *Symposium. Die Geschichte einer literarischen Form*, Schöningh, Paderborn 1931.

<sup>21</sup> La prima edizione risale al 1522. Sui *Dies geniales*, cfr. D. MAFFEI, *Alessandro d'Alessandro giureconsulto umanista (1461-1523)*, Giuffrè, Milano 1956; sui modelli, cfr. pp. 79-82.

<sup>22</sup> B. CROCE, *Varietà di storia letteraria e civile*, serie II, Laterza, Bari 1949, p. 33. Il Maffei conta 33 edizioni, di cui 24 concentrate nel Cinquecento (*Alessandro d'Alessandro* cit., pp. 175-76).

re, costituisce dall'altro il nucleo portante di una tradizione interpretativa ancora attuale.

Ci si può limitare a qualche considerazione solo sull'organizzazione strutturale. All'inizio di ciascuno dei sei libri che compongono l'opera viene rievocato un incontro fra uomini di cultura generalmente presentati come uniti da una lunga consuetudine. Le circostanze di questi incontri variano naturalmente, come variano i luoghi (Napoli, Roma, città, campagna), i padroni di casa (Giovanni Pontano, Jacopo Sannazzaro, Ermolao Barbaro, Giovanni Lorenzi, Gabriele Altilio, Sigismondo dei conti da Foligno), gli argomenti di discussione<sup>23</sup>. Eppure, in questi proemi narrativi dei libri, la tipologia delle riunioni appare singolarmente omogenea, al limite di una stucchevole ripetitività di operazioni che perciò si presentano come un cerimoniale ormai fissato. Si legga l'incontro col Pontano nel primo capitolo del primo libro e si avrà un'idea abbastanza precisa di tutti gli altri:

Accersebat plerunque nos in hortos amoenissimos, ubi aediculas habebat, Iovianus Pontanus in nostra Parthenope... Illoque conveniebamus complusculi, quibus bonarum artium studia, eademque disciplinae, atque non absimilis discendi facultas erat. Detinebat demulcebatque nos vir ille fandis dulcissimus, egregia quadam et illustri oratione, sermoneque perquam lepido et venusto, totos plerunque dies; tanta in eo comitas, tantusque lepos erat. Forte autem, cum Natalis sui Diem Annuum Decembrio mense, ut solebat, cum amicis celebrare vult, evenit ut nos una cum reliquis mihi coniunctissimis, primis ab eo tenebris acciti, apud eum conveniremus. Quo cum venimus, benigne quidem et comiter accepti, ad focum conседimus, festivissimisque colloquiis noctis particulam cum mira suavitate traduximus, cum interim Iovianum florenti quadam facundia et sermone quam castissimo de litterarum disciplinis disserentem animo serio et aure attenta exciperemus. Quo sermone desito, cum iam mensas et cenam instrui iuberet, ceterisque nimis intempestivum cenandi tempus esse videretur...<sup>24</sup>

potremmo ritenere di trovarci di fronte alla semplice ripetizione del consueto impianto narrativo del dialogo umanistico se in realtà i sei incontri che apro-

<sup>23</sup> Ho seguito l'*editio princeps*: A. D'ALESSANDRO, *Dies geniales*, Mazzocchi, Roma 1922. Gli incontri citati nel testo sono ai ff. II, XXXVIII v, LXXXVI r, CXXXII r, CLXXXVI r, CCXXXVI v. Per l'identificazione di Giovanni Veneto e di Sigismondo da Foligno, cfr. D. MAFFEI, *Alessandro d'Alessandro*, pp. 60-61 e note 37, 41.

<sup>24</sup> A. D'ALESSANDRO, *Dies geniales* cit., f. II. Sono intervenuto su qualche evidente errore tipografico. La traduzione del passo, almeno per le parti ivi riportate, è tratta da E. GARIN, *La letteratura gli umanisti* cit., p. 164: «Spesso Gioviano Pontano ci invitava negli amenissimi giardini dove aveva la sua casetta nella nostra Napoli... Lo frequentavamo in parecchi, accomunati dagli stessi interessi per le arti e per le scienze, e pressappoco dalle stesse capacità d'apprendere. Con la sua pa-soavissima ci teneva avvinti, spesso per giorni interi, mantenendo il discorso a un certo nobile livello, in un conversare pieno di spirito e di grazia: tanta era la sua cordialità, tanta la sua arguzia. Una volta che volle festeggiare con gli amici, come era solito fare, il suo compleanno, nel mese di dicembre, ci trovammo ad andare a casa sua, dove eravamo invitati sul far della sera, insieme con i me carissimi. Qui giunti, accolti con amichevole benevolenza, ci sedemmo presso il fuoco e scorderemo con straordinario piacere una piccola parte della notte in lietissime discussioni, ascoltando nel frattempo attentamente Gioviano che parlava di letteratura con eleganza e proprietà. Finì questo discorso, ordinando già di apparecchiare la tavola per la cena e sembrando agli altri che fosse ancora il momento di cenare...»

no i libri dei *Dies geniales* non si presentassero come centri di diramazione di una complessa, benché frammentaria, struttura narrativa articolata attraverso una molteplicità di incontri, discussioni, cene, passeggiate, lezioni: dalle riunioni non caratterizzate dalla presenza di particolari personaggi («in Gymnasium litterarium»; «in conventu eruditorum»)<sup>25</sup>, alle passeggiate (col Leto, col Platina, con Francesco Elio Marchese)<sup>26</sup>, alle conversazioni a due (con Paolo Cortesi, Dragonetto Bonifacio, Raffaele Maffei)<sup>27</sup>. Questa fitta trama di relazioni finalizzate alla discussione dotta viene a presentarsi come il risvolto, nella struttura dell'opera, di una concezione puramente dialogica della cultura che in tanto viene prodotta e trasmessa in quanto è organicamente legata all'istituto della conversazione fra amici «studiis et honestis artibus dediti». Di una tale concezione diventa un indice preciso il fatto che nei *Dies geniales* è praticamente assente ogni riferimento alle opere scritte dei contemporanei, anche di quelli che pur sono fra i locutori<sup>28</sup>. E forse non è senza significato il fatto, peraltro normale nel panorama del dialogo umanistico, che il D'Alessandro sottolinei il carattere reale dei dialoghi che egli si limiterebbe a registrare – sottolinei cioè il carattere «orale» della cultura affidata alla pagina scritta<sup>29</sup> –, compiendo una scelta nella tradizione alla quale si collega e nella quale anche il carattere convenzionale del dialogo costituisce una componente teorica del codice, sebbene minoritaria a causa dell'influenza ciceroniana<sup>30</sup>.

Sulla base di una tale concezione, socializzata e socializzante, del sapere, la disposizione paratattica di diverse *sodalitates* tipologicamente equivalenti delinea di per sé, nei *Dies geniales*, il modello generale del cenacolo caratterizzandolo coi tratti che già abbiamo schematizzato. Questi tratti (risultato dell'interazione fra una pratica culturale e il recupero, con funzione razionalizzatrice e modellizzatrice, delle esperienze aggregative proprie della cultura classica, oltre che del loro manifestarsi nel genere dialogico) hanno fondato, con una tipologia istituzionale, anche la chiave di lettura delle aggregazioni. Una lunga tradizione interpretativa, infatti, tende a sottolineare soprattutto il carattere libero, aperto, disinteressato dei cenacoli umanistici; pure accolte di spiriti dotti che si riuniscono al di fuori di ogni quadro limitativo, costrittivo, autoselettivo, senza norme e regole al di là di quelle dell'interesse culturale comune. Per questo, all'interno di tale tradizione, si tende ad avvalorare la certezza di una totale assenza di rapporti genetici fra le «libere» *sodalitates* e le «burocratiche» accademie successive<sup>31</sup>. Che è uno schema di let-

<sup>25</sup> *Ibid.*, ff. XCVI, CLXXXIII v.

<sup>26</sup> *Ibid.*, ff. XVIII v, CIV, CXXVIII v.

<sup>27</sup> *Ibid.*, ff. XXXV, CV, CCLI.

<sup>28</sup> D. MAFFEI, *Alessandro d'Alessandro* cit., p. 85.

<sup>29</sup> Si veda la dedica ad Andrea Matteo Acquaviva duca di Atri e di Teramo (A. D'ALESSANDRO, *Dies geniales* cit., foglio iniziale non numerato).

<sup>30</sup> Cfr., per esempio, MACROBIO, *Saturnalia*, I, I.

<sup>31</sup> È illuminante la caratterizzazione delle *sodalitates* offerta da R. MANDROU, *Des humanistes aux hommes de science* cit., trad. it. p. 46: «Rappresentano le cellule elementari della famosa repubblica delle lettere... Non c'è limitazione del diritto d'entrarvi, non occorre iniziazione, non si assume nessun obbligo, salvo quello di partecipare alla comune fatica... Queste associazioni, che non costituiscono un precedente delle accademie e che non sono scuole nel senso riconosciuto del ter-

ra che ha svolto un'importante funzione ai fini della riscoperta, benché tardiva, della specificità dei cenacoli umanistici rispetto alle accademie<sup>32</sup>; che certamente sottolinea alcuni tratti rilevanti ed innovativi delle *sodalitates* e sia ure attraverso l'estensione, al piano degli accadimenti reali, di quella che è vece prima di tutto un'autoproiezione discorsiva. Ma è uno schema di letture, proprio per questa non distinzione fra piani diversi, ha finito col rendere poco attenti all'esistenza stessa di una dialettica fra il livello della modellazione e quello delle situazioni via via concretamente realizzatesi, ai nessi agli scarti, ai reciproci condizionamenti esistenti fra pratica delle istituzioni e elaborazione di un loro modello tipologico. Là dove invece, a mio avviso, forse proprio nella natura complessa dell'interferenza fra pratica e modelli vanno cercate risposte a questioni di notevole rilievo. Penso per esempio che la fine della fase espansiva delle *sodalitates* si leghi a processi non soltanto esterni rispetto alla *sodalitas*, contraccolpi dell'evoluzione del contesto che essa ha solo subito, ma anche all'attrito, interno al cenacolo, fra una propria modellazione libera e una pratica di necessità più rigida e socialmente statica, fra la tensione al modello di derivazione classica e la necessità di renderlo stabilmente operante mediante la sua fissazione in una serie di contesti che non riescono ad evitare di divenire spesso un rituale. La complessità dell'interazione fra pratica e modello può ancora contribuire a spiegare come spesso le istanze interne, la comunanza fra i *sodales* di una tensione a lizzare fino in fondo la classica ideale *sodalitas*, finisca col prevalere sulle presenti polarità esterne, sulla tendenza a stabilizzare un proprio ruolo nella società e in rapporto col potere. Il caso dell'Accademia romana al tempo Paolo II, la rottura aperta e generosamente velleitaria col potere pontificio, è un esempio illuminante.

Ma se questo è vero, nascono rilevanti questioni di metodo e, allo stesso tempo, nuovi problemi e difficoltà: l'opportunità di insistere, più di quanto generalmente si faccia, sul sistema materiale di strutturazione dei cenacoli, insieme, la difficoltà di questo spostamento d'attenzione in uno stato delle cose largamente condizionato dall'ottica della non distinzione di piani. Ma la questione è ben più ampia e investe un aspetto fondamentale, passando dal cenacolo in sé, come struttura aggregativa, al suo significato come istituzione culturale. È possibile, insomma, risolvere la comprensione dei cenacoli nella comprensione delle loro proiezioni discorsive, cogliendo omogeneamente il loro significato procedendo coi soli strumenti dell'indagine letteraria o anche storiografica? In altri termini risolvere la comprensione di queste, che sono strutture organizzative sia pure informali, nello studio delle sole posizioni culturali che esse emergono? Francamente penso che non sia possibile e che il piano della organizzazione materiale dei cenacoli, che esiste malgrado la fluidità dei meccanismi di funzionamento e delle «regole» di comportamento dei membri,

<sup>32</sup> rappresentano la forma più libera che si possa concepire di riunione aperta a quanti operano nella stessa direzione».

<sup>33</sup> Se ne veda la cronaca in A. DELLA TORRE, *Studi cit.*, pp. 1-104.

intersechi quello dei modi di produzione della struttura nel suo complesso e quello della natura del prodotto intellettuale. Si pensi ad esempio all'importanza rivestita dalla questione della composizione dei singoli cenacoli per definire, per ciascuno di essi, i criteri della formazione, e insieme il ruolo svolto come aggregatore di una realtà culturale geograficamente radicata eppure, generalmente, non chiusa in un ambito locale, ed anzi spesso ampiamente collegata al contesto italiano ed europeo. Che poi vuol dire il diffondersi di un processo di omogeneizzazione intellettuale non indifferenziato, ma sviluppantesi per assi privilegiati fra nuclei aggregativi che sono affini, o che lo diventano perché particolari condizioni oggettive facilitano gli scambi e quindi anche rapporti culturali non esclusivamente legati alla circolazione degli scritti. Basti pensare ai particolari rapporti fra Roma e Napoli, e quindi fra l'Accademia pontaniana e la tarda Accademia pomponiana, quella coriciana o quella colocciana. Non si coglierebbero d'altronde alcuni fra gli aspetti maggiormente innovatori della pratica culturale dialogica caratteristica dei cenacoli umanistici; per esempio l'effetto di consolidamento di una rinnovata figura di intellettuale e quindi talora l'emergere, almeno nella pratica, di una nuova, e più ampia, concezione del far cultura.

Da questo penso non sia disgiungibile il legame che spesso si stabilisce fra *sodalitas* e attività editoriale. A parte il caso in cui è lo stesso tipografo-editore a promuovere un cenacolo (è il caso di Aldo Manuzio), e a parte quello in cui il tipografo partecipa invece alla *sodalitas* aggregata intorno ad altri (si pensi per esempio alla presenza di Francesco Calvo da Menaggio nelle riunioni del circolo romano di Hans Goritz); a parte questi casi, mi pare sia particolarmente significativa la capacità di alcune *sodalitates* di servirsi della stampa per ampliare la propria capacità di influenza o anche per divulgare una propria immagine quasi ufficiale. E parlo di ampliamento perché la capacità di influenza sviluppata dalla *sodalitas* si affida soprattutto alla trama delle relazioni personali, dunque alla comunicazione orale ed epistolare che da «umana» e non aridamente tecnicistica si fa comunicazione «erga omnes», rivolta a un pubblico più vasto e indifferenziato. È nota l'affermazione del Ficino che la propria epistola *De felicitate* e l'*Altercazione* di Lorenzo de' Medici non sono che trascrizioni, in prosa e in versi, di una discussione fra i due avvenuta «in agro Charegio»<sup>33</sup>; un'affermazione dunque in cui si ripropongono i termini consueti e specifici del processo genetico dell'opera dialogica.

Questa capacità d'influenza diretta, su cui a mio avviso soprattutto si fonda il ruolo della *sodalitas* nella cultura quattrocentesca, pare essere in rapporto proporzionale con almeno due parametri. In primo luogo essa varia in relazione all'ampiezza della trama di relazioni instaurata nel cenacolo, dunque secondo criteri di estensione. Da questo punto di vista è esemplare il ruolo svolto per più di una generazione di intellettuali dall'Accademia pontaniana, per la quale si può dire che son passati quasi tutti gli intellettuali centro-

<sup>33</sup> M. FICINO, *Epistolarum liber I. De felicitate*, in *Opera*, I, Henricpetri, Basel 1576 (ristampa anastatica Bottega d'Erasmus, Torino 1962), p. 662.

eridionali, e non solo essi. In secondo luogo, ed è meno visibile, la capacità influenza varia in rapporto alla coesione interna del cenacolo, al grado di nogeneità esistente fra i *sodales*. Da questo punto di vista è esemplare il so di un piccolo circolo fiorentino, che ha un altissimo livello di coesione interna, formato com'è sostanzialmente da giovani di una stessa casata. Si tratta del cenacolo riunitosi intorno a Niccolò Della Luna che, nel breve periodo in cui vive, da scuola quale originariamente è (si veda per esempio la lettera d'invito a Benedetto Fortini)<sup>34</sup>, riesce a caricarsi di maggiori competenze culturali fino a proiettare la propria influenza in epoca molto più tarda, posteriormente alla sua dissoluzione avvenuta con gli esili degli anticosomeschi nella seconda metà degli anni '30<sup>35</sup>. Mi riferisco in particolare al *Dialogus de libertate*<sup>36</sup> scritto nel 1479 da Alamanno Rinuccini – che in età giovanile aveva gravitato nell'ambiente dell'aluniano –, svolto in singolare sintonia con alcuni temi ideologici sviluppati nel circolo di Niccolò Della Luna e condotto nell'ottica propria di quei gruppi magnatizi che a questo circolo dettero vita. Già alcune lettere di Niccolò, posteriori al ritorno di Cosimo e agli esili degli Albizzeschi, mostrano solidali con alcuni temi specifici del *De libertate* (la pesantezza delle imposizioni fiscali, l'aver la società fiorentina raggiunto il ciglio di un ratro, il rifugio dell'intellettuale nel privato come scelta obbligata)<sup>37</sup>. E si tratta di una consonanza di temi – usati per giunta con la stessa funzione polemica antimedicca – tale da dare un valore diverso all'accordo circa altre problematiche che, per il loro carattere «fiorentino» prima ancora che dell'aluniano, parrebbero costituire un punto di riferimento generico. Più ancora che mediante gli scambi epistolari, su cui, dopo il Della Torre, Christian Bec ha condotto interessanti sondaggi<sup>38</sup>, e in cui la compattezza ideologica del gruppo espone attraverso la consueta frammentazione delle tematiche (teologiche, politiche) e la dispersiva componente ludica (allusioni personali, riferimenti ad esperienze erotiche e a lavori disimpegnati), è mediante un *Enchyridion de aureolis sententiis*, compilato da Niccolò Della Luna, che mi pare possibile individuare un opportuno elemento di riscontro<sup>39</sup>.

L'operetta, dedicata a Niccolò di Vieri de' Medici, esponente di un ramo diverso da quello di Cosimo e tradizionalmente su posizioni diverse, costituisce infatti un indice abbastanza fedele del modo di pensare, dei valori, degli

<sup>34</sup> Firenze, Biblioteca Riccardiana, cod. 1166 (che contiene gran parte degli scritti di Niccolò della Luna), f. 55r.

<sup>35</sup> Sulla *sodalitas* ancora fondamentale è A. DELLA TORRE, *Studi cit.*, pp. 286-320.

<sup>36</sup> Cfr. l'edizione a cura di Francesco Adorno, in «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere la Colombaria», XXII (1957), pp. 265-303. Si vedano v. GIUSTINIANI, *Alamanno Rinuccini (1426-1499). Materialen und Forschungen zur Geschichte des florentinischen Humanismus*, Klau, Graz 1965, e almeno la recensione di Riccardo Fubini in «Studi medievali», serie III, VIII (67), 2, pp. 938-48.

<sup>37</sup> Cod. Ricc. 1166, ff. 53v, 54r, 56v.

<sup>38</sup> CH. BEC, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Mouton, Paris - La Haye 1967, pp. 401-6 e passim. Cfr. anche ID., *Culture latine et humanisme chez les marchands florentins du début du xv<sup>e</sup> siècle*, in «Rinascimento», serie II, VI (1966), pp. 261-65.

<sup>39</sup> N. DELLA LUNA, *Enchyridion de aureolis sententiis et morali vita*, Cod. Ricc. 1166, ff. 17r-29r. Il codice magliabechiano XXI, 170 della Biblioteca Nazionale di Firenze il testo occupa i ff. 11-41v.

interessi di questo gruppo estremamente coeso da un punto di vista socioculturale, verosimilmente formatosi sulla base di rigidi criteri autoselettivi. Si tratta di una disordinata antologia di citazioni, che Niccolò dice di aver tradotta da autori greci sul modello di altre raccolte di massime e seguendo l'esempio di Cicerone<sup>40</sup>; antologia che a sua volta tende a configurarsi come un galateo, un insieme di norme, sia etiche sia comportamentali, di esclusione e di prescrizione: «Dicta, non solum concinna, verum etiam gravissima et huius vitae curriculum quam maxime utilia»<sup>41</sup>. Entro il vasto repertorio offerto dalla tradizione culturale greca, significativamente la scelta operata dal Della Luna, anche se in maniera non sempre lineare, si concentra intorno ad alcune problematiche, di grande rilevanza come indici ideologici, concernenti i temi della moderazione, della misura, della tirannide e della giustizia, dell'amicizia, della vita civile, del valore della cultura. Sono, come si accennava, temi consueti nella cultura fiorentina del primo Quattrocento; ma non per questo la ricomparsa di una stessa prospettiva ideologica, dopo la congiura dei Pazzi, può essere, nel Rinuccini corrispondente del Della Luna, considerata un dato di scarso rilievo. Tanto più che proprio il problema della tirannide e degli ordinamenti istituzionali, che forma il nucleo centrale del *De libertate*, appare quello che maggiormente coinvolge la personalità del Della Luna. È infatti degno di nota che la struttura aridamente compilatoria dell'*Enchyridion* si spezza proprio nel momento delle citazioni classiche sulla tirannide, per far emergere in prima persona la voce del compilatore in un interessante ed eccezionale inserto autobiografico<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *Ibid.*, Cod. Ricc. 1166, f. 17r: «Et eo magis compulsus quia Xisti Pythagorici et Aurelii Augustini extant sententiae aureae permultae, elegantissimo stilo perscriptae, quos summopere imitari his paucissimis verbis enitar; Ciceronis more, qui semper graecis latina coniunxit» («Tanto più spinto dal fatto che esistono molte auree sentenze di Sesto Pitagorico e di Aurelio Agostino, scritte con grande eleganza, che mi sforzerò il più possibile di imitare con queste poche parole; seguendo in ciò il costume di Cicerone che sempre unì la cultura greca a quella latina»). Il riferimento è all'*Enchyridion* del primo e forse ai *Flores* del secondo; ma è soprattutto l'opera di Sesto a funzionare come modello. Per il testo delle *Sententiae* di Sesto, cfr. SESTO PITAGORICO, *Sententiarum Recensiones, Latinam, Graecam, Syriacas*, a cura di I. Gildemeister, Marcus, Bonn 1872, pp. 1-76. La traduzione latina, col testo greco a fronte, in H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge University Press, London 1959. Per la tradizione manoscritta, cfr. *ibid.*, pp. 4-6, e l'ed. Gildemeister, pp. XIV-XXX. Per una prima idea della circolazione manoscritta in età umanistica, cfr. P. O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, Brill, Leiden 1963-67, II, pp. 323, 380, 424. I codici Vat. lat. 6301, Ottobon. lat. 368 della Biblioteca Vaticana e Pluteo 53, 1 della Biblioteca Laurenziana di Firenze sembrano incoraggiare a ipotizzare un nesso fra il genere dell'*Enchyridion* filosofico e l'ambiente di Leonardo Dati e quindi del Della Luna. Da questo punto di vista è notevole il riscontro con il *Philosophorum dicta concinna* (Cod. Ricc. 1166, ff. 52r-53r).

<sup>41</sup> N. DELLA LUNA, *Enchyridion cit.*, Cod. Ricc. 1166, f. 17r («Sentenze non solo eleganti, ma anche profonde ed utilissime al corso di questa vita»). Questa caratterizzazione del contenuto si collega al titolo e al genere. Sul significato del titolo (nel caso in esame, come «vademecum»), cfr. G. BROCCIA, *Enchyridion. Per la storia di una denominazione libraria*, Storia e Letteratura, Roma 1979 (sull'età umanistica, cfr. pp. 51-62).

<sup>42</sup> N. DELLA LUNA, *Enchyridion cit.*, Cod. Ricc. 1166, ff. 20v-21r.

2. *La tipologia e le basi dell'aggregazione.*

Nell'esordio dei *Dialogi ad Petrum Histrum* di Leonardo Bruni si è sottolineato come il discorso muova da una prassi intellettuale che procede sì in sintonia con le indicazioni offerte dai modelli classici ma che tuttavia viene riconosciuta dal Bruni come capace di autogiustificarsi indipendentemente dal riferimento a quei modelli. È possibile ora trarne qualche indicazione. Le oscillazioni di accento notate a proposito delle idee umanistiche sul valore della discussione acquistano un peso non indifferente, al punto da poter essere assunte come primi indici di rilievo sulla cui base cominciare ad individuare le articolazioni funzionali delle *sodalitates*. Insomma, già il rilevamento di queste oscillazioni, in un contesto che pone la prassi a proprio fondamento, implica l'opportunità, e insieme la difficoltà, di distinguere entro i cenacoli umanistici una funzione essenzialmente di tipo scolastico da una più complessa funzione di elaborazione dialogica di cultura. Ma anche prescindendo da indeterminazioni od oscillazioni nelle funzioni svolte, la fluidità stessa delle strutture, il carattere informale, la collocazione extraistituzionale dei cenacoli umanistici rendono molto difficile la loro stessa precisa individuazione rispetto ad altre strutture aggregative contemporanee, come la scuola o le confraternite laiche, se vogliamo, anche rispetto alle più tarde accademie. Ed è una difficoltà che a mio avviso permane sia che il criterio d'individuazione dei tratti peculiari di queste diverse realtà istituzionali voglia essere centrato sulle situazioni in fatto determinatesi (funzioni svolte, tematiche trattate, ecc.), sia che esso voglia invece essere basato sull'assenza oppure sulla presenza di un codice formalizzato di funzionamento all'interno delle diverse strutture aggregative.

Per quel che riguarda il primo criterio, sono particolarmente significativi, per cogliere queste difficoltà, due casi «ambigui» del tardo Quattrocento fiorentino ricordati dal Garin: le riunioni dell'Accademia marciiana, poco differenziate, quanto a spirito e tematiche, dalle confraternite laiche; le lezioni platoniche tenute nel circolo ficiniano, affini a quelle aristoteliche lette allo Studio<sup>1</sup>. Scuole, d'altra parte, sono anche in qualche modo il circolo di Alfonso Magnanimo a Napoli<sup>2</sup>, il *contubernium* di Niccolò Della Luna o, specialmente agli inizi, l'Accademia fiorentina<sup>3</sup>. E ancora, a rendere più problematica la possibilità di distinzioni precise basate sull'attività reale, se il cenacolo umanistico può avvicinarsi alla scuola, a sua volta la scuola umanistica si accosta

<sup>1</sup> E. GARIN, *La letteratura degli umanisti* cit., pp. 140-41.

<sup>2</sup> Sebbene si occupi soprattutto della biblioteca, è ancora utile C. MINIERI RICCIO, *Cenno storico alla Accademia Alfonsina istituita nella città di Napoli nel 1442*, Rinaldi e Sellitto, Napoli 1875, pp. 7-8, 26-30. Oltre agli elementi desumibili dalle opere complessive sulla cultura aragonese o sui regni intellettuali, si vedano, anche per gli sviluppi successivi, F. FIORENTINO, *Egidio da Viterbo e i pontaniani di Napoli*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XVI (1885), I, pp. 249-71; F. NININI, *Cenni storici*, in «Annuario dell'Accademia Pontaniana» nelle varie edizioni (ho tenuto presente quella di Napoli del 1962, pp. 7-16); M. SANTORO, *La cultura umanistica*, in AA.VV., *Storia di Napoli*, IV/2, Società editrice Storia di Napoli, Napoli 1974, pp. 361-73, 330-42.

<sup>3</sup> Alla bibliografia rinucciniana si aggiunga almeno A. DELLA TORRE, *Studi* cit., pp. 320-425; GARIN, *Medioevo e Rinascimento* cit., pp. 199-267.

alla *sodalitas* con l'istituzione del collegio-convitto; presso Gasparino Barzizza a Padova, presso Guarino Veronese a Ferrara, in rapporto anzi con lo Studio, e presso Vittorino da Feltre a Mantova<sup>4</sup>.

Più immediata e netta sembra invece la distinzione basata sul diverso grado di formalizzazione nella definizione delle strutture aggregative. Su questa base pare infatti agevole poter differenziare abbastanza chiaramente i cenacoli umanistici dalle confraternite laiche e soprattutto dalle vere e proprie accademie, quelle cinque e secentesche, che hanno statuti codificati, regole esplicite di funzionamento, criteri per l'ammissione dei membri, e che sono inoltre finalizzate allo svolgimento di un determinato programma di ricerca scientifica e culturale.

Ma si tratta di distinzioni spesso ingannevoli. Quando a Venezia si organizza l'accademia aldina, sul piano formale si mette in piedi un'accademia in senso proprio: vengono redatti in greco gli statuti, si definiscono in maniera abbastanza articolata gli scopi del sodalizio, il costume sociale, l'organizzazione interna, i criteri di ammissione e di esclusione dei membri. E, quasi non bastasse sulla via di un'ufficializzazione istituzionale, l'Accademia filellenica formalizza e rende pubblica se stessa anche attraverso l'attività editoriale manuziana, a partire da quell'*explicit*, «Venetiis in Aldi Romani Academia», apparso nella stampa delle tragedie di Sofocle del 1502 e che si mantiene per alcuni anni nelle diverse forme («In Aldi Neacademia», ecc.). Né vanno dimenticati i tentativi del Manuzio di trovare alla sua Accademia un riconoscimento imperiale o pontificio<sup>5</sup>. E tuttavia questa impalcatura formale corrisponde a una fondazione accademica ideale piuttosto che reale<sup>6</sup>; nei fatti più vicina certo, come il suo stesso destino mostra, a una *sodalitas* umanistica che non a una stabile associazione. Analogamente, quando dieci anni dopo il suo scioglimento, nel 1478, il circolo di Pomponio Leto si ricostituisce a Roma, si dà un ordinamento, uno scopo, e santi protettori<sup>7</sup>. Né manca, anche in questo caso, la fissazione di una propria immagine pubblica attraverso la stampa, per esempio nell'*explicit*, «Ex Sodalitate Sancti Victoris et sociorum in Viminali», presente nell'edizione del *De Syllabis* di Paolo Pompilio pubblicata nel 1488 da Eucharius Silber<sup>8</sup>. Eppure è difficile sostenere che la formalizza-

<sup>4</sup> ID., *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Laterza, Bari 1976, pp. 130-33.

<sup>5</sup> Fra le varie edizioni del *v6u06*, cfr. A. FIRMIN-DIDOT, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*, Firmin-Didot, Paris 1875, pp. 435-40 (cfr. anche pp. 147-52, 441-70); M. BRUNETTI, *L'Accademia Aldina*, in «Rivista di Venezia», VII (1929), pp. 11-17 dell'estratto.

<sup>6</sup> C. DIONISOTTI, *Aldo Manuzio umanista*, in V. BRANCA (a cura di), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Sansoni, Firenze 1964, p. 239.

<sup>7</sup> A. DELLA TORRE, *Paolo Marsi da Pescara. Contributo alla storia dell'Accademia pomponiana*, Cappelli, Rocca San Casciano 1903. Sul Marsi, cfr. anche C. DIONISOTTI, «*Lavinia venit litora*». Polemica virgiliana di M. Filetico, in «Italia medioevale e umanistica», I (1958), pp. 285-315. Il libro di V. ZABUGHIN, *Giulio Pomponio Leto*, 3 voll., La vita letteraria, Roma 1909-12, fondamentale ancora per la seconda fase del circolo pomponiano, non si occupa però della fase anteriore al 1468-69.

<sup>8</sup> Sulla collaborazione fra il Silber e l'ambiente della rinata Accademia pomponiana, cenni utili in R. ALHAIQUE PETTINELLI, *Elementi culturali e fattori socio-economici della produzione libraria a Roma nel 400*, in W. BINNI (a cura di), *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, III, Bulzoni, Roma 1976, pp. 138-42.

ione della struttura sia di per sé tale da comportare, o da riflettere, un costume culturale e sociale radicalmente diverso rispetto al precedente cenacolo. D'altra parte la stessa nuova organizzazione è alquanto sfuggente, intermedia tra una accademia vera e propria e una confraternita laica.

Sono esempi abbastanza rilevanti per avvertire che è sì possibile individuare i cenacoli umanistici rispetto alle altre strutture aggregative sulla base dell'assenza di una codificazione delle norme di funzionamento. Ma sono esempi che avvertono anche che questa possibilità, affermatasi quasi per conenzione, rischia di cristallizzare una realtà estremamente fluida, variegata e in continuo mutamento. È un rischio di cui la stessa ambiguità terminologica, che testimonia un'assenza di confini rigidi fra le diverse forme aggregative, ci avverte: «accademie», sul modello platonico-ciceroniano, furono spesso chiamate anche le *sodalitates* umanistiche; *sodalitates* a loro volta furono anche dette spesso le confraternite<sup>9</sup>. Per non parlare del fatto che la stessa università talora detta «Academia»<sup>10</sup>.

Ma se queste considerazioni aiutano a chiarire le ragioni e i limiti di una scelta dell'oggetto d'indagine ristretta ai soli istituti aventi, per così dire, un alto grado di formalizzazione, non aiutano molto tuttavia a cogliere la tipologia aggregativa che caratterizza tali istituti. Posto che si tratta di istituti informali, sarebbe necessario infatti calarsi nell'area delle «regole» che presiedono al loro funzionamento; un'area che è fluttuante e sfuggente perché tali «regole» sono in realtà delle costanti, rimaste del tutto implicite nella loro assenza consuetudinaria. Forse uno schema evolutivo può grosso modo delinearsi nel passaggio da forme abbastanza libere ed elastiche a forme legate alla presenza di un rituale più o meno complesso che può andare dalla semplice assunzione di pseudonimi da parte dei *sodales* allo stabilirsi di una certezza periodicità delle riunioni, al consolidarsi della pratica del banchetto, allo stabilire per esso scadenze fisse, fino all'instaurazione di un vero e proprio rito rimonale, spesso anzi sacralizzato dal proprio incentrarsi sulla celebrazione della messa. Ma questo potrebbe essere vero solo in linea generale, senza tener conto di eccezioni tanto vistose e ricorrenti da far sorgere seri dubbi sull'attendibilità dello schema rispetto al quale esse sono eccezioni. Il carattere contraddittorio dell'evoluzione permane anche considerando le singole aree geografiche. Per esempio a Firenze, nel corso di un secolo, troviamo cenacoli di tipo informale con un carattere decisamente non ritualizzato e una composizione marcata e familiare (circolo di Niccolò Della Luna), cenacoli riuniti intorno a un personaggio (Orti oricellari), forme aggregative intermedie fra queste (Orti oricellari), cenacoli mecenatizi organicamente legati al «principato» mediceo (Accademia platonica), infine informalissime riunioni di umanisti

<sup>9</sup> Per la questione della terminologia designante le confraternite, cfr. G.-G. MEERSSEMAN, *Ordo fratrum. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, I, Herder, Roma 1977, pp. 3-34.

<sup>10</sup> Sui significati del termine «accademia», cfr. P. B. KNABE, *Die Wortgeschichte von »Akademie«*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», CCXIV (1977), 129, pp. 1-61.

presso i librai. Abbiamo, in un unico luogo, esaurito quasi completamente una possibile casistica senza che possano emergere elementi capaci di far ipotizzare il passaggio da una forma associativa all'altra. Basti pensare alla tarda collocazione cronologica del cenacolo dei Rucellai, che sul piano delle forme aggregative è un ritorno all'indietro, quanto a libertà di struttura e a peso della componente familiare più vicino al circolo strozziano anteriore al ritorno di Cosimo de' Medici che non alla cronologicamente più prossima Accademia platonica. Ma non è solo Firenze a testimoniare una situazione evolutiva anomala rispetto a uno schema di sviluppo dall'informale al formalizzato. In ambiente pontificio, e sia pure con una minore articolazione delle forme aggregative, troviamo una situazione non meno complessa e contraddittoria: dal cenacolo riunito intorno al cardinale Bessarione e, se vogliamo, anche dalle riunioni dei segretari pontifici di Martino V (se si vuol prestar credito all'idea del «bugiale» che Poggio Bracciolini pone all'origine delle sue *Facetiae*)<sup>11</sup>, all'Accademia di Pomponio Leto prima e seconda fase, fino al libero circolo riunito intorno ad Angelo Colocci e dispersosi per effetto del sacco del 1527. Ancora una volta, dunque, dobbiamo notare insieme una molteplicità di strutture e un ritorno di forme associative del passato (si pensi allo scarto formale che separa l'istituzionalizzazione strutturale della seconda fase dell'Accademia romana dalla fluidità amichevole delle strutture del circolo colocciano)<sup>12</sup>. Non è sul piano delle tipologie aggregative o su quello del loro susseguirsi nel tempo che è dato cogliere un tratto caratteristico del centro culturale romano rispetto a quello fiorentino, ma semmai sul piano della composizione materiale dei diversi cenacoli che a Roma ha un carattere non prevalentemente locale ma sovranazionale e cosmopolita; effetto diretto e prevedibile del carattere sovranazionale delle strutture curiali.

Almeno nei casi di Roma e di Firenze la contemporaneità delle situazioni anomale rispetto a un processo dall'informale al formalizzato dà l'impressione di un certo riaffioramento, tra la fine del xv e i primi decenni del xvi secolo, di quelle strutture poco o nient'affatto ritualizzate che furono certamente predominanti nella prima metà del Quattrocento. Anzi, nel caso di Firenze, questo riaffioramento potrebbe anche spiegarsi con la riapertura della dialettica politico-culturale seguita alla fine del «principato» mediceo. Essa crea nuovi spazi in cui gruppi intellettuali, se non nuovi certo portatori di esigenze di mutamento, persino singoli grandi ceppi familiari, riescono ad inserirsi creando strutture aggregative più sciolte e fluide, comunque diverse da quelle dell'Accademia platonica. Ma bisogna pensare sì al carattere informale degli Orti oricellari e di quelli colocciani, ma anche all'alto grado di ritualizzazione che contemporaneamente caratterizza il cenacolo coriciano a Roma e alla burocratizzazione dell'impianto della Sacra Accademia a Firenze. Il fatto è che forme

<sup>11</sup> P. BRACCIOLINI, *Liber facetiarum*, in *Opera omnia*, I, Henricpetri, Basel 1538 (ristampa anastatica Bottega d'Erasmus, Torino 1964), pp. 420, 491. Non si vuole con questo negare le motivazioni retorico-culturali di quell'idea.

<sup>12</sup> L'atmosfera è suggestivamente rievocata dalla lettera del Sadoletto al Colocci scritta da Carpentras nel 1529 (I. SADOLETO, *Epistolae*, I, Salomoni, Roma 1760, pp. 309-13).

aggregative tipologicamente differenziate si sovrappongono e coesistono in uno stesso luogo o in aree geografiche diverse, senza che una loro disposizione diacronica faccia emergere elementi sufficienti a consentire di delinearne un'evoluzione, se non in termini molto approssimativi e generici. In qualche caso, come in quello della ristrutturazione dell'Accademia romana dopo la sua ricostituzione seguita ai processi dei suoi membri, la burocratizzazione formale risponde direttamente a un'esigenza di maggior controllo da parte del potere politico (il *protector* e i *praefecti* sono emanazioni della curia)<sup>13</sup>. Ma non sempre questo è vero; né è sempre possibile distinguere fra i progetti, le aspirazioni, la volontà di realizzare compiutamente in forma definitiva il modello di *sodalitas*, che possono portare al delinarsi di una struttura associativa organizzata, e la pratica reale spesso ben diversa<sup>14</sup>.

E tuttavia, attraverso la molteplicità delle esperienze aggregative caoticamente dislocate nel corso di un secolo, attraverso l'evidente eterogeneità degli orientamenti culturali dei diversi cenacoli, attraverso la pluralità di interessi prevalenti anche fra quanti si trovarono ad operare in una stessa *sodalitas*, attraverso la varietà delle sedi di riunione, delle funzioni svolte, della composizione dei cenacoli, emergono ugualmente alcuni elementi di fondo che possono essere posti alla base di una caratterizzazione tipologica; o meglio, elementi che sono i principali fattori di permanenza di una tipologia aggregativa variamente realizzatasi secondo diverse coordinate culturali, storiche, geografiche.

Questi fattori di permanenza, rintracciabili alla base di tutte le varie articolazioni in cui i cenacoli umanistici si realizzano, rinviano alla tipologia aggregativa propria dei «gruppi informali»<sup>15</sup>, o, più da vicino, a quella che può essere considerata come propria dei gruppi di amici: contiguità socioculturale fra i membri; carattere «libero» e volontario dell'aggregazione; scarsa rilevanza di scopi e competenze specifiche rispetto allo scopo in sé, non strumentale, dell'unione nel gruppo; assenza di centralizzazione rigida anche quando emergono, come generalmente emergono, personalità con funzione di leader. D'altra parte non è un caso, ma serve a definire puntualmente la natura dei legami, il fatto che i termini *sodales*, *contubernales* siano fra quelli più ricorrenti per indicare gli appartenenti a queste aggregazioni, come non è un caso che in esse, anche quando soprattutto alcuni dialoghi vollero darne un'immagine classicisticamente paludata, sia presente una componente ludica che talora pare anzi essere il principale fattore di caratterizzazione. Sarebbe peraltro impensabile, in una situazione diversa, un'idea come quella usata dal Braccio-

<sup>13</sup> Cfr. la sottoscrizione dell'edizione del commento di Paolo Marsi ai *Fasti* di Ovidio stampata a Venezia nel 1482 (A. DELLA TORRE, *Paolo Marsi* cit., pp. 243-47).

<sup>14</sup> Ai casi già ricordati si può aggiungere quello della fiorentina Sacra Accademia istituita nel 1515. Cfr. C. DIONISOTTI, *Machiavellerie*, Einaudi, Torino 1980, pp. 173-76.

<sup>15</sup> Mi sono servito in particolare di F. MATTIOLI, *Sociometria e sociologia*, Elia, Roma 1977; e. BAUMAN, *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966 (trad. it. *Lineamenti di una sociologia marxista*, Editori Riuniti, Roma 1971); L. FESTINER, S. SCHACHTER e K. BACH, *Social Pressures in Informal Groups*, Tavistock, London 1966.

lini per spiegare la genesi delle *confabulationes* che costituiscono la materia del *Liber facetiarum*.

Nel riferimento alla nozione sociologica di «gruppo di amici» possono comprendersi alcuni fenomeni che mi pare siano caratteristici della dinamica interna alla *sodalitas*, sia sul piano del suo prodotto culturale sia sul piano dell'aggregazione degli intellettuali. È noto come all'interno di uno stesso cenacolo possano essere compresenti una molteplicità di linee culturali. L'Accademia pontaniana può costituire un esempio rilevante di tale compresenza. Questo perché nei cenacoli umanistici, come appunto nei gruppi di amici, l'interesse collettivo per le attività dei singoli membri si unisce alla non volontà di condizionarle direttamente se non entro i limiti fluidi di una funzione socializzante. Ne deriva che la pluralità di indirizzi seguiti dai vari gruppi di *sodales* va vista anche come il frutto di una naturale interazione fra le tendenze intellettuali dei singoli membri. Anche da tale punto di vista, dunque, questa particolare struttura aggregativa si rivela adeguata alle tendenze polidirezionali, allo sperimentalismo del classicismo umanistico.

Ma quanto policentrica può essere l'attività intellettuale del cenacolo, quanto fluidi sono i meccanismi aggregativi, tanto, al contrario, sono saldi i legami profondi che generalmente uniscono i *sodales*. Essi sono esprimibili *sub specie litterarum* e perciò sono elementi di autocoscienza e fattore di riconoscimento esterno del gruppo in quanto tale. Per questo, anche attraverso l'istituto del cenacolo sembra consolidarsi la coscienza di sé del cetto letterario come corpo sociale specializzato, capace di autoindividuarsi in virtù di proprie competenze<sup>16</sup>. Da questo punto di vista ha pure un qualche peso che uno dei cataloghi primo-cinquecenteschi di letterati, il *De poetis urbanis* di Francesco Arsilli, abbia trovato posto in appendice ai *Coryciana*<sup>17</sup>. In questo caso almeno la stessa operazione editoriale ha unito, in un unico strumento proiettivo, l'autoindividuazione del cetto letterario con quella della *sodalitas* riunita intorno a Hans Goritz<sup>18</sup>. Ma forse non è eccessivo definire «totale» la natura dei vincoli fra i *sodales*. Si sa che il Ficino fu legato da affetto solo con pochi membri del suo circolo, ma ricorse al binomio amore-amicitia per dare espressione al legame spirituale esistente nella *platonica familia*<sup>19</sup>. Ci sono tuttavia ben altri indizi sintomatici dell'esistenza, fra i *sodales*, di un vincolo «totale», tale da porre e far recepire la *sodalitas* come organismo coeso e, per certi versi,

<sup>16</sup> Per una radicale affermazione di questa coscienza, cfr. L. VALLA, *Ad Alphonsum Regem aliud Siculum, aliud Neapolitanum esse regnum*, in *Opera omnia* cit., II, pp. 467, 472.

<sup>17</sup> Una redazione più ampia del *De poetis urbanis* in F. ARSILLI, *Poesie latine*, a cura di R. Francolini, Lazzarini, Senigallia 1837, pp. 6-47.

<sup>18</sup> Per i retroscena dell'inserimento del poemetto dell'Arsilli, cfr. J. RUYSSCHAERT, *Les péripéties inconnues de l'édition des «Coryciana» de 1524*, in *Atti del Convegno di studi su Angelo Colloci, Jesi, 13-14 settembre 1969, Palazzo della Signoria, Amministrazione comunale, Jesi 1972*, pp. 45-60.

<sup>19</sup> P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze 1953, pp. 303-10. Sulla concezione ficiniana dell'amicitia, cfr. A. CANAVERO TARABOCHIA, *L'amicitia nell'epistolario di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXVII (1975), pp. 422-31. È significativo il diretto riferimento al nesso amicizia-cenacolo in alcuni brani ficiniani (cfr. quelli riportati alle pp. 423, n. 7; 425, n. 24; 429, n. 45).

quasi come intellettuale collettivo. Si sono ricordati due esempi di presenza editoriale in cui il cenacolo umanistico si definisce chiaramente come un gruppo intellettuale. Persino in un'iniziativa chiaramente encomiastica quale è la pubblicazione dei *Coryciana*, soprattutto nella lettera di dedica scritta da Blosio Palladio, questa volontà di presentare il cenacolo come gruppo intellettuale (in questo caso particolarmente esteso) traspare in modo molto chiaro<sup>20</sup>.

Ma vengono in mente anche altri episodi: l'invito anonimo a Donato Acciaiuoli ad entrare nell'Accademia fiorentina, inteso dall'Acciaiuoli, come prova la sua risposta, come un invito formulato dalla *sodalitas* nel suo complesso<sup>21</sup>; alcuni indirizzi rivolti collettivamente ai membri di un cenacolo, persino nel caso in cui il cenacolo stesso si sia sciolto e i suoi membri si siano dispersi<sup>22</sup>. Il vincolo insomma è tanto saldo non solo da poter sopravvivere all'istituzione che l'ha generato ma anche da consentire che l'idea della comunità sia proiettata oltre l'esistenza fisica della comunità stessa. Questo carattere persistente e «totale» del vincolo può così spiegare le ragioni del frequente affiorare della nostalgia per la propria *sodalitas* in quanti se ne son dovuti allontanare o quando il circolo s'è dissolto. Ma può spiegare anche le ragioni dell'affiorare di indizi di un legame che va oltre la sfera degli interessi culturali<sup>23</sup>.

Un caso limite può essere visto nei cenacoli aventi una caratterizzazione marcatamente «di famiglia», che però non sono certo la norma nel panorama di queste strutture aggregative. Non mancano i casi in cui più persone legate da vincoli di parentela partecipino a una *sodalitas* o anche la promuovano, ma essi generalmente sono assorbibili entro differenti articolazioni tipologiche dei cenacoli, quelle di tipo mecenatizio o anche di tipo «aziendale», per esempio in connessione con l'attività editoriale o con quella dell'insegnamento. Diverso è il caso in cui è il rapporto di parentela in sé a costituire la principale base dell'aggregazione, fondamento di un vincolo totale che precede il sodalizio. Esso presuppone l'esistenza di una coesione familiare di tipo consortile e un contesto ideologico-politico che consenta alle famiglie in quanto tali di svolgere un proprio ruolo culturale. Questo probabilmente può spiegare la rarità della *sodalitas* familiare, in forma pura, in una società investita dai processi di strutturazione signorile dello Stato e quindi dalla riduzione della dialettica fra le grandi casate di una stessa area, che non sia trasposta nei termini di una semplice dialettica politica. Non è irrilevante che di questa tipologia «di fa-

<sup>20</sup> *Coryciana*, Ludovico Vicentino e Laurentio Perugino, Roma 1524. Sulla raccolta e sul complesso sostrato simbolico, cfr. ora PH. P. BOBER, *The "Coryciana" and the nymph Corycia*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XL (1977), pp. 223 sgg.

<sup>21</sup> Il testo in F. FOSSIO (a cura di), *Monumenta ad Alamanni Rinuccini vitam contexamdam ex manuscriptis codicibus plerumque eruta*, Moücke, Firenze 1791, pp. 73-75. Cfr. anche pp. 75-76.

<sup>22</sup> È il caso, per esempio, di un indirizzo di Paolo Marsi ai membri del circolo pomponiano riparati a Venezia a causa del noto affare della congiura antipapale. Cfr. A. DELLA TORRE, *Paolo Marsi* (1877), p. 101.

<sup>23</sup> È uno degli aspetti più nebulosi della dinamica della *sodalitas*. Tuttavia è nota la capacità dei gruppi fiorentini di influenzare le nomine dei lettori nello Studio e quindi i canali istituzionali della politica culturale cittadina. Molto sintomatico è lo spirito consortile che emerge dall'episodio del licenziamento di Francesco Filarete riferito da Arnaldo Della Torre (*Studi* cit., pp. 402-4). Il caso non deve essere eccezionale. Anche a Roma si trova un certo interesse della *sodalitas* per i problemi occupazionali di qualche suo membro.

miglia» sia riscontrabile un esempio notevole a Firenze, immediatamente prima dell'età di Cosimo, e che essa in qualche modo ricompaia in forma mediata alla fine dell'età laurenziana.

Nell'ultimo periodo degli Albizzi, come s'è detto, si formò, per dissolversi dopo il ritorno di Cosimo de' Medici nel 1434, un circolo intorno a Niccolò di Francesco Della Luna e a Matteo di Simone Strozzi, certo oggi più noto per essere stato il marito di Alessandra Macinghi che non per aver partecipato sino all'esilio alla *sodalitas*<sup>24</sup>.

Già l'accostamento di questi due personaggi chiarisce il carattere familiare del cenacolo. Niccolò infatti è figlio di una Strozzi, Alessandra, sorella del padre di Matteo. I due dunque non solo sono legati da comuni interessi culturali, soprattutto verso la tradizione etica classica, ma sono anche cugini, e soprattutto inseriti in nuclei familiari imparentati ed abbastanza uniti, se i rapporti fra le due famiglie si manterranno anche dopo l'esilio di Matteo (1434) e almeno fino al tempo della morte di Francesco, il padre di Niccolò (1449)<sup>25</sup>. Ma oltre a Matteo e Niccolò, dunque al ramo di Filippo di Lionardo, gravitano intorno al cenacolo altri membri della casata degli Strozzi: del ramo di Palla, appunto i figli Onofrio e Bartolomeo, uniti al più anziano Matteo anche da comunanza di studi; e ancora Luigi di Pietro Guicciardini che pur discende da una Strozzi, Costanza di Lionardo.

Non di tutti quelli che, sulla base del Della Torre, sono stati ascritti al circolo strozziano è certa la presenza fra i *sodales*. Ci si trova comunque di fronte a una serie di nomi familiari inseriti ai vertici di quell'oligarchia fiorentina autodefinentesi come la «parte de' nobili». Ma contano anche le assenze. La composizione della *sodalitas* non rispecchia nel suo insieme il blocco gentilizio creatosi intorno agli Albizzi, ma solo una sua parte. Il circolo perciò non può essere visto come espressione *tout court* dell'oligarchia che governa Firenze prima dei Medici ma della sua componente strozziana. Il suo carattere «di famiglia» prevale nettamente rispetto al legame col potere politico, anche se ci troviamo di fronte a una famiglia che a quel potere partecipa direttamente. Può essere significativa in tal senso la presenza di Luigi Guicciardini che, come suo padre e al contrario di suo zio Giovanni, è un partigiano dei Medici. Qui il legame di parentela e la comunanza di interessi, all'interno dei criteri autoselettivi della *sodalitas*, sono nettamente prevalenti sulle scelte politiche immediate.

Ma il caso di questo cenacolo, pur raro nella sua purezza tipologica, non

<sup>24</sup> Sul Della Luna, uno degli interlocutori delle *Commentationes Florentinae de exilio* del Filelfo, oltre al sintetico profilo in VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri del secolo xv*, a cura di P. D'Ancona ed E. Aeschlimann, Hoepli, Milano 1951, pp. 518-19, e alle pagine di A. DELLA TORRE, *Studi* cit., pp. 295-320, cfr. L. MARTINES, *The Social World of the Florentine Humanists (1390-1460)*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1963, pp. 341-42 e *passim*. Sul secondo, VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite di uomini illustri* cit., pp. 403-5; L. MARTINES, *The Social World* cit., pp. 334-35; CH. BEC, *Les marchands écrivains* cit., pp. 401-5 e *passim*; R. A. GOLDTHWAITE, *Private Wealth in Renaissance Florence. A Study of Four Families*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1968, pp. 38-73.

<sup>25</sup> Cfr. A. MACINGHI STROZZI, *Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo xv*, a cura di C. Guasti, Sansoni, Firenze 1877, pp. 57, 69 (lettere IV e V). Cfr. anche p. 64.

è del tutto eccezionale. Anzi, l'affiorare di un'istanza familiare nel cenacolo dei Rucellai pone la questione della possibilità che esista, in ambiente strozziano, una qualche peculiare tradizione aggregativa. Non dimentichiamo che Bernardo Rucellai, il promotore delle celebri riunioni, le cui nozze con la sorella del Magnifico avevano pur sancito la pacificazione coi Medici, è uno Strozzi, figlio di Jacopa di Palla Strozzi e di quel Giovanni Rucellai che di Palla era stato fra i piú stretti collaboratori. E la morte del Magnifico e l'ostilità a Piero de' Medici avevano risuscitato i vecchi contrasti<sup>26</sup>. E ancora uno Strozzi era il genero di Bernardo e uno dei partecipanti alla *sodalitas*: Lorenzo di Filippo, nipote di quel Matteo Strozzi che s'è visto fra i promotori del vecchio *contubernium*. È difficile sottrarsi all'impressione che esista una continuità familiare strozziana, all'interno di tali esperienze aggregative. Anche perché questa continuità verrebbe a reggersi su uno spirito consortile che affiora in ambiente strozziano anche in epoche distanti. Basterà pensare alle *Vite* degli Strozzi, scritte appunto da Lorenzo di Filippo<sup>27</sup>, o anche scorrere le lettere di sua nonna, Alessandra Macinghi, gli accenni al «parentado», per rendersi conto di quanto la solidarietà familiare, il senso di una tradizione consortile possano essere assunti come un dato anche ideologico rilevante in questo ambiente.

<sup>26</sup> Cfr. F. GILBERT, *Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A study on the origin of modern political thought*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XII (1949), pp. 101-31 trad. it. in *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 1-58), e soprattutto C. DIONISOTTI, *Machiavellerie* cit., pp. 138-45.

<sup>27</sup> Cfr. § 1, nota 1. Su Lorenzo, cfr. R. A. GOLDTHWAITE, *Private Wealth* cit., pp. 103-7.