

NUOVA CORVINA



RIVISTA DI ITALIANISTICA

DIRETTORE RESPONSABILE

SALVATORE ETTORRE
DIRETTORE DELL'ISTITUTO ITALIANO DI CULTURA
PER L' UNGHERIA - BUDAPEST
COORDINATORE D'AREA

COMITATO DI REDAZIONE

IMRE BARNÁ
BUDAPEST

ZSUZSANNA FÁBIÁN
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BUDAPEST

ILONA FRIED
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BUDAPEST

GYÖRGY DOMOKOS
UNIVERSITÀ CATTOLICA PÁZMÁNY PÉTER DI
PILISCSABA

JÁNOS KELEMEN
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BUDAPEST

IMRE MADARÁSZ
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI DEBRECEN

JÓZSEF PÁL
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SZEGED

GIAMPAOLO SALVI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BUDAPEST

ANTONIO DONATO SCIACOVELLI
SCUOLA DI STUDI SUPERIORI BERZSENYI DÁNIEL
DI SZOMBATHELY

GYŐZŐ SZABÓ
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BUDAPEST

LUIGI TASSONI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PÉCS

IL PRESENTE VOLUME È STATO CURATO DA
ARNALDO DANTE MARIANACCI,
MICHELE SITÀ E DÁVID FALVAY

COORDINAMENTO REDAZIONALE:
ANDREA MORAVCSIK

REDAZIONE LINGUISTICA:
ANGELA AMELLA E DANIELE BENATI

N.



NUOVA CORVINA



A. DANTE MARIANACCI

Presentazione

5

Il Rinascimento nell'età di Mattia Corvino

Letteratura, filosofia e arte

DONATELLA COPPINI (Università di Firenze)	I commentarii ai classici di Domizio Calderini per la biblioteca di Mattia Corvino: il codice Acquisti e doni 233 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze	8
LÁSZLÓ SZÖRÉNYI (Accademia ungherese delle Scienze)	Attila strumento di diplomazia – Janus Pannonius ambasciatore di Mattia a Roma	16
ÉVA VIGH (Accademia d'Ungheria in Roma)	Virtù di vita civile tra Napoli e Buda: <i>Memoriali</i> di Diomedea Carafa	30
GIORGIO PATRIZI (Università degli Studi del Molise)	Tra caos e ragione, arte e natura: interpretazioni del Rinascimento	38
OLGA ZORZI PUGLIESE (Università di Toronto)	I riferimenti agli Ungari e al re Mattia Corvino nella lunga composizione del <i>Libro del cortegiano</i>	44
DÁVID FALVAY (Università ELTE di Budapest)	Il mito del re ungherese nella letteratura religiosa del Quattrocento	54
NORBERT MÁTYUS (Università Cattolica Pázmány Péter di Piliscsaba)	Antonio di Sánkfalva e il primo missale all'uso della Chiesa ungherese	63
GIANNA GARDENAL (Università di Padova)	La corte e la biblioteca di Mattia Corvino: i rapporti con gli umanisti italiani	69
MICHELE SITÀ (Università Cattolica Pázmány Péter di Piliscsaba)	La filosofia di Marsilio Ficino tra Italia e Ungheria	78
KERTÉSZ BALÁZSNÉ BÍRÓ CSILLA (Biblioteca Nazionale di Budapest)	La vita activa e la vita contemplativa nel commentario del Cantico dei cantici di Andreas Pannonius	83
JÓZSEF TAKÁCS (Università ELTE di Budapest)	Tibor Kardos e gli studi sull'Umanesimo	92
ILONA FRIED (Università ELTE di Budapest)	Letteratura e politica nella rivista «Corvina»	98

2008

20

SOMMARIO

I rapporti italo-ungheresi durante il Rinascimento

ALESSANDRO D'ALESSANDRO (Università di Firenze)	Galeotto Marzio e la scelta di montagna: Case, terre e libri	106
GYÖRGY DOMOKOS (Università Cattolica Pázmány Péter di Píliscsaba)	La corvina albertiana di Olomouc	117
AMEDEO DI FRANCESCO (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»)	Dall'agiografia alla mitografia: San Giacomo della Marca e gli Hunyadi	122
ANTONIO D. SCIACOVELLI (Università dell'Ungheria Occidentale)	Mattia Corvino tra cronaca contemporanea e storiografia moderna	137
JÓZSEF PÁL (Università di Szeged)	L'immortalità dell'anima e Ad animam suam di Giano Pannonio	143
FARKAS GÁBOR KISS (Università ELTE di Budapest)	Giano Pannonio nell'educazione umanistica: la fortuna del Panegirico di Guarino Veronese a Vienna	152
BEÁTA TOMBI (Università di Pécs)	La teoria dell'imitazione nel Quattrocento	160
ANA MARINKOVIĆ (Università di Zagabria)	La diffusione dei culti ungheresi tra i domenicani di Dubrovnik (Ragusa) nel tempo di Mattia Corvino	169
TÍMEA FARKIS (Università di Pécs)	L'idea della monarchia ideale	179
ISTVÁN PUSKÁS (Università di Debrecen)	Monumento al Principe Il dialogo di Aurelio Lippo Brandolini intitolato <i>De comparatione rei publicae et regni</i>	187
GIZELLA NÉMETH – ADRIANO PAPO (Associazione Culturale Italo-ungherese «Pier Paolo Vergerio»)	La politica espansionistica di Mattia Corvino nell'Alto Adriatico	194
LÁSZLÓ NYERGES (Istituto e museo di storia del teatro)	La partecipazione militare ungherese a Otranto (1480)	208
GABRIELLA FÉNYES (Museo storico di Budapest)	Le mattonelle maioliche del Castello di Buda e le loro origini italiane	212
MARIA ATTILIA FABBRI DALL'OGGIO (Accademia Italiana della Cucina)	L'importanza della tavola nel Rinascimento. La cucina rinascimentale in Europa e in Ungheria	222

Recensioni

JUDIT BÁRDOS	Empirismo eretico	234
MICHELE SITÀ	<i>Radici</i> – il cinema di István Gaál	236
ISTVÁN NACCARELLA	Tomasi di Lampedusa ed Esterházy	239
JUDIT JÓZSA	L'unda mi cunta	243
ORSOLYA KARDOS	Parole di giorni lontani	247
KINGA SZOKÁCS	Il mio teatro	250
ORSOLYA KARDOS	Nuovo Progetto italiano 1. Supplemento per studenti ungheresi	254

Divieto di riprodurre in tutto o in parte gli articoli senza citarne la fonte.

Istituto Italiano di Cultura
1088 Budapest, Bródy Sándor u. 8.

HU ISSN 1218-9472

Progetto grafico di Piergiorgio Maoloni

Preparazione:
Monographia Bt.

Stampa:
Mester Nyomda

Budapest, aprile 2008

Presentazione

ARNALDO DANTE MARIANACCI

CREDO CHE IL RINASCIMENTO ABBA RAPPRESENTATO IL MOMENTO PIÙ IMPORTANTE NELLA STORIA DEI RAPPORTI CULTURALI TRA L'ITALIA E L'UNGHERIA. Durante il regno di Sigismondo e poi di Mattia Corvino, si registra una grande fioritura in tutte le arti e la creazione di una straordinaria consapevolezza del valore della cultura per lo sviluppo della civiltà.

In quest'anno rinascimentale ungherese, che vuole celebrare il 550° anniversario della salita al trono di Mattia Corvino e che vede la realizzazione di un numero rilevante di importanti mostre e convegni, non poteva mancare il nostro contributo, di cui il convegno internazionale «Il Rinascimento nell'età di Mattia Corvino», rappresenta il momento più significativo, con la partecipazione di una trentina di relatori da diversi paesi.

Sono molte le persone e le istituzioni che con noi hanno collaborato. In particolare voglio ringraziare due giovani studiosi che, con il sottoscritto, curano questi atti e che hanno dato un contributo fondamentale alla riuscita del convegno: Michele Sità dell'Università Cattolica Pázmány Péter e Dávid Falvay dell'Università ELTE di Budapest.

Credo che da questi Atti vengano fuori interpretazioni nuove di grande interesse che contribuiscono non solo a farci capire meglio l'epoca rinascimentale ungherese e i suoi rapporti con l'Italia, ma anche ad illuminarci sugli sviluppi successivi dei rapporti tra i nostri due Paesi.

*Il Rinascimento
nell'età di
Mattia Corvino*

*Letteratura,
filosofia
e arte*

I commentarii ai classici di Domizio Calderini per la biblioteca di Mattia Corvino: il codice Acquisti e doni 233 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze

DONATELLA COPPINI

L CODICE ACQUISTI E DONI 233 DELLA BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA È NOTO AGLI STUDIOSI DELLA BIBLIOTECA DI MATTIA CORVINO: IN PERGAMENA, DI CONFEZIONE ACCURATA, DI GRANDI DIMENSIONI, SCRITTO DI MANO DI BARTOLOMEO FONZIO IN UNA ELEGANTE 'CANCELLERESCA ALL'ANTICA', RICCAMENTE MINIATO DALLA MANO DI ATTAVANTE ATTAVANTI, IL PRINCIPE DEI MINIATORI FIORENTINI DEL SECONDO QUATTROCENTO (a c. IVr la scritta inequivocabile, comune a vari codici estensi di commissione corviniana, «Attavantes de Florentia pin-sit»), contiene commenti ai classici di Domizio Calderini, a partire da quello monumentale a Giovenale, ed è uno dei manoscritti preparati a Firenze, sul finire degli anni Ottanta, per la Biblioteca che Mattia stava allestendo a Buda¹.

Com'è noto, il Fonzio, che già da tempo aveva pensato di potersi trasferire in Ungheria presso Giovanni Vitez, vescovo di Strigonia (finito poi in carcere insieme ai suoi seguaci), entrò in contatto con l'Ugoletto, giunto a Firenze verso la fine del 1488, che lo interessò ai progetti culturali del re. Fonzio curò a Firenze l'esecuzione di alcuni manoscritti per la Biblioteca Reale e inviò a re Mattia alcuni suoi opuscoli; in seguito si recò a Buda, dove lavorò all'allestimento della biblioteca. Tornato a Firenze prima della metà di settembre del 1489, continuò a interessarsi dell'incremento della Biblioteca del re, come dimostra una lettera a Giovanni Moreno del settembre 1489, in cui, per evitare doppioni, chiedeva l'elenco dei codici fatti copiare a Vienna, e preparava un canone bibliografico degli autori antichi e moderni, classici e cristiani, che intendeva far preparare per la biblioteca di Buda, come testimoniano altre lettere dell'epistolario dell'umanista. In questo periodo andrà dunque collocata la confezione del manoscritto, per il quale può senza dubbio essere fissata come *terminus ante quem* la data di morte di Mattia Corvino, 6 aprile 1490².

Mi sembra possibile far risalire l'allestimento del manoscritto Laurenziano allo stesso anno 1488 in cui il Fonzio invia i suoi 'opuscoli' a re Mattia: glieli manda con una lettera del 30 gennaio (ed. Juhász, pp. 35-36), in cui si legge:

Ego certe non in postremis tanta nominis tui fama compulsus tantaque tua benignitate in studiosos commotus incredibiliter ardeo pro mea virili conferre aliquid rectissimo tuo laudatissimoque consilio bibliothecae et studii publicandi. Itaque, quod nunc potui pro angustia temporis, Tadeum cum quibusdam meis opusculis ad te misi, quem non longo post tempore subsequenter maiora nostra in Valerium Flaccum nomini tui dicata volumina et tua celsitudine digniora [...].

Il commento a Valerio Flacco non è stato ritrovato fra i libri di re Mattia (cfr. Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 272). Il *Tadeus* (*Tadeus sive de locis persianis*)³ e gli *opuscula* a cui il Fonzio fa qui riferimento saranno, invece, quelli contenuti nel codice ora Wolfenbüttel, Herzog-August Bibliothek, 43 Aug. 2°, che presenta, preceduti da una prefazione indirizzata a re Mattia al quale intende dedicare dunque tutto il 'libro' dopo il *Tadeus* (opera a Mattia esplicitamente dedicata): un commento del Fonzio a Persio (preceduto dall'originaria dedica a Lorenzo de' Medici), altri suoi scritti in prosa (per lo più orazioni) e i carmi dedicati a Giovanni Corvino, figlio di Mattia (la raccolta detta *Saxettus*⁴). Il codice in questione sarà proprio il codice di dedica a Mattia: si tratta di un manoscritto membranaceo, vergato dalla umanistica corsiva del Fonzio, le cui miniature sono attribuite ad Attavante, e presentano gli emblemi di re Mattia⁵. Sia per l'aspetto esteriore, sia per il contenuto (il commento del Fonzio a Persio fa da *pendant* al commento del Calderini all'altro satirico, Giovenale), il codice si presenta 'gemello' dell'Acquisti e Doni 233, e può verosimilmente essere stato preparato contemporaneamente a quello.

Anche nel manoscritto Laurenziano, nella prima carta del codice, la cornice miniata presenta, in basso, in posizione centrale, com'è normale per gli stemmi, lo stemma corviniano. In basso a destra, ancora nella cornice, una figura maschile assai simile a quella miniata nella lettera iniziale del testo, che stringe al seno un libro chiuso. Nelle due immagini si può ravvisare lo stesso Mattia Corvino, anche per la somiglianza almeno con la raffigurazione presente in un altro codice corviniano miniato in modo simile da Attavante: il codice Estense Latino 441 della Biblioteca Estense di Modena. Il manoscritto – anch'esso con gli emblemi di re Mattia – contiene il commento del Merula allo stesso autore – Giovenale – commentato dal Calderini in apertura del manoscritto Acquisti e Doni (si tratta di un libro nel complesso 'emulo' e 'polemico' nei confronti del Calderini, la cui presenza nella biblioteca di re Mattia, accanto alle opere del Calderini stesso, attesta il principio 'spregiudicato' che la informa⁶). Nel codice Laurenziano la figura rappresentata in alto a destra, cinta, pare, di una corona di alloro, potrebbe invece raffigurare l'autore del commento.

Il codice Acquisti e Doni 233 contiene alcuni dei principali *commentarii* del Calderini, anzi tutti, ad esclusione di quello imponente a Marziale e di quello all'*I-bis* ovidiano; cioè, quelli a Giovenale, all'epistola ovidiana di Saffo a Faone, alle *Selve* di Stazio, e ad alcuni passi properziani. Inoltre le *Observationes quaedam* dello

stesso Calderini: quindici capitoli di un'opera come tratti «ex tertio libro» della quale essi vengono presentati, ma che in realtà non conosciamo nella sua interezza e di cui io credo che il Calderini abbia composto solo questo saggio – saggio tuttavia di grande rilievo, considerato da Dionisotti⁷ come segno di una svolta epocale nella storia dell'esegesi. Rompendo la tradizione del commento continuo destinato alla scuola, il Calderini si rivolgeva, infatti, con le sue 'antologiche' osservazioni filologiche, a un pubblico di dotti, precedendo opere come le *Annotationes centum* del Beroaldo e, soprattutto, i *Miscellanea* del Poliziano. Nella stessa direzione va del resto l'antologica *elucubratio in quaedam Propertii loca quae difficiliora videbantur*.

Come in altri manoscritti, e come nelle stampe, i commenti non accompagnano il testo classico cui si riferiscono. A differenza dei manoscritti e delle edizioni a stampa, in cui il commento a un singolo autore si legge negli ampi margini che circondano il testo commentato, che occupa la parte centrale della pagina, presentandosi così come un ausilio alla lettura di quel testo, il Calderini, sia nella presentazione dei suoi *opera quasi omnia* (riprodotta in questo codice), sia nei suoi singoli commenti a Marziale e Giovenale, scorporando dai testi di riferimento la sua esegesi, pare enfatizzare la propria attività e darle un rilievo indipendente dal servizio finalizzato a rendere fruibile il testo. Nella stessa direzione va del resto il senso delle sue note, nelle quali i lemmi del testo commentato si offrono spesso come pretesto a disquisizioni di varia natura e ad esibizioni di *ingenium* e acribia⁸.

Ma, poiché nella biblioteca di Mattia gli autori commentati dal Calderini erano presenti in altri libri, nelle intenzioni del Fonziò i commenti recuperavano evidentemente la loro funzione originaria, ed erano destinati ad accompagnare e a rendere fruibili quegli autori. Com'è noto, Naldo Naldi compose, in versi, una 'lista' dei libri della biblioteca corviniana⁹. In tale lista comparivano le *Satyrae* di Giovenale (il libro è perduto: cfr. Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 375); apparteneva inoltre alla biblioteca di Buda il codice attualmente London, British Library, Landsdowne 836, in cui Giovenale accompagna Orazio. E nella biblioteca c'erano le *Selve* di Stazio, nel manoscritto ora Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Lat. 140, che presenta lo stemma di re Mattia (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 606); così come in un libro, ora perduto, in due volumi, indicato nel catalogo del Naldi (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 607) e in una stampa che conteneva anche una parte delle elegie di Properzio, registrata nel catalogo secentesco della biblioteca (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 608). Un manoscritto perduto, incluso nella lista del Naldi, conteneva probabilmente tutte le opere di Ovidio (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 468); ma doveva essere presente nella biblioteca di Buda anche un libro contenente solo le *Eroidi* (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 471). E le *Eroidi* si trovavano, insieme alle *Metamorfosi*, in una stampa, probabilmente composita, contenente anche Plauto e le epistole di Cicerone (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 513). Per quanto riguarda Properzio, se è giudicata infondata l'attribuzione alla biblioteca di un manoscritto ora a Besançon, (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 548) e del codice Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, 139 (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 657), rimangono il codice ora Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Lat. 224 (Csapodi, *The Corvinian Library*, n° 157), e altri due dubbii (Csapodi, *The*

Corvinian Library, nnⁱ 158 e 159), in cui ugualmente Properzio accompagna Catullo e Tibullo, senza contare la già citata stampa Csapodi 608, in cui Properzio stava con Stazio.

L'interesse del Fonzio per l'attività esegetica del Calderini è dimostrato anche dalla presenza di *excerpta* calderiniani nei suoi zibaldoni (cod. Riccardiano 153, cc. 100r–103r); il Fonzio di Domizio possedeva anche un autografo della *Vita Martialis*¹⁰. Tuttavia, quelli del Calderini non sono gli unici commenti a questi autori presenti nella biblioteca di Mattia.

È stato osservato che non fu solo per ragioni estetiche che i libri della Biblioteca Corviniana fossero manoscritti, se il 60% di quei testi non fu stampato prima della morte di Mattia. Questo però non vale per il codice coi commenti del Calderini; infatti, i *Commentarii in Satyras Iuvenalis* erano stati stampati a Venezia, da Jean Le Rouge, nell'aprile del 1475; tutti gli altri a Roma, da Pannartz, nell'officina *ad aedes Maximorum*, il 13 agosto 1475. Enrico da Colonia aveva ristampato a Brescia i *commentarii in Iuvenalem* il 15 settembre dello stesso anno 1475, e l'altro volume calderiniano l'8 giugno 1476, in edizioni con ogni evidenza derivate dalle precedenti, ma assai più scorrette, che tuttavia attestano l'interesse per quei testi del mercato settentrionale. Ristampe successive le troviamo a Venezia negli anni Ottanta.

Sarebbe stato facile al Fonzio procurare a re Mattia una stampa, magari facendola decorare con miniature, secondo una prassi non inusuale, destinata a impreziosire i prodotti della nuova arte tipografica e a renderli ancora più simili ai manoscritti sui quali comunque essi si modellavano. Ma il Fonzio si prese la briga di copiare personalmente quei testi: e il fatto che, come vedremo, usasse delle stampe come esemplari (prassi umanistica anche questa non inusuale) potrebbe indurre a ritenere che l'attenzione, dell'allegatore e del destinatario, si concentrasse più sull'immagine che sulla attendibilità filologica. Ma non è proprio così.

Per il commento a Giovenale, un esemplare manoscritto accessibile al Fonzio a Firenze ci sarebbe stato, ed era lo splendido, e affidabilissimo, manoscritto di dedica a Giuliano dei Medici, l'attuale Laurenziano Plut. LIII 2, scritto nella raffinata italcia di Bartolomeo Sanvito e riccamente miniato. Il codice presenta aggiunte autografe dello stesso Calderini, che quindi lo rivide.

Queste aggiunte non sono presenti nel testo del manoscritto corviniano, e ciò basta a dimostrare che esso non si colloca in un rapporto di filiazione rispetto al codice fatto approntare per Giuliano (il Calderini muore nel 1478, e il Fonzio allestisce il suo manoscritto sul finire degli anni Ottanta: non si può dunque pensare che potesse aver usato il codice per Giuliano prima che il Calderini vi inserisse le sue aggiunte).

Poiché in questo codice, in una nota marginale autografa, il Calderini fa riferimento al suo commento alle *Selve*, terminato il 1° agosto del 1475, usando il passato («Vide quid scripserim [...]»), Dunston ritenne che la data «1° settembre 1474», apposta al codice Laurenziano, dovesse riferirsi non al manoscritto, ma a una stampa dei *Commentarii in Iuvenalem* priva di note tipografiche, ma assegnata a Venezia in anni compresi fra il 1474 e il 1477¹¹. Maurizio Campanelli, nel suo recente bel libro sulle *Observationes* del Calderini, nota che «bisogna tener presente che Cal-

derini tende sempre ad anticipare i tempi, parlando con i verbi immancabilmente al perfetto di commenti che in realtà non erano ancora né sarebbero mai giunti in tipografia»¹². Io ritengo, invece, come già il Mercati¹³, che la data della *subscriptio* del codice sia indubbiamente quella della dedica (anche per il parallelismo con la dedica a Lorenzo di un codice contenente il commento a Marziale, l'attuale Laurenziano Plut. LIII 33, datato 1° settembre 1473, esattamente un anno prima); ma che siano posteriori al commento alle *Selve*, nonché alla stampa del commento a Giovenale (aprile 1475), in cui esse non compaiono, tutte le aggiunte marginali al commento a Giovenale di mano di Domizio (in verità poche, concentrate alle cc. 63r, 86v, 153v e 154r)¹⁴. Esse hanno, rispetto al testo, un carattere autonomo (e rappresenteranno quindi aggiunte motivate da acquisizioni o riflessioni successive, e non dall'intento di correggere sviste di un copista distratto); offrono anche indicazioni esegetiche rilevanti, e quindi tali che il Calderini avrebbe desiderato presentare ai suoi lettori 'in stampa', se questo fosse stato possibile. Lo stesso vale per i manoscritti *commentarii in Martialem* laurenziani, che anche esibiscono, e più numerose, aggiunte non presenti nelle stampe.

La maggiore attendibilità, dunque, il maggior grado di completezza, la più piena rispondenza all'ultima volontà dell'autore del manoscritto rispetto alla stampa, induce a qualche riflessione. L'età del commento umanistico coincide con l'introduzione e lo sviluppo della stampa: il passaggio dal manoscritto alla stampa, non diversamente, e inoltre, quello dalla forma-rotolo alla forma-codice (e ora di quello dal libro al testo informatizzato) implica non solo una riscrittura del patrimonio letterario, e quindi dei suoi strumenti di corredo, ma induce anche all'allestimento di nuovi strumenti di corredo. Come sempre la tecnologia ha condizionato la scienza, e ha imposto una nuova messa a fuoco dell'oggetto primario a cui si è applicata: il testo classico viene stampato corredato da un nuovo apparato esegetico che sostituisce quello obsoleto medievale. Ma nei primi decenni del suo sviluppo la stampa si trova, rispetto al manoscritto, in un rapporto in parte collaborativo, in parte conflittuale: il libro a stampa 'copia' il libro manoscritto; ne copia i testi e ne riproduce l'aspetto esteriore; e opere a stampa possono generare per filiazione prodotti manoscritti. D'altro canto, la stampa, con la sua possibilità di produrre libri velocemente e a minor costo, entra per forza in competizione col manoscritto, che inevitabilmente finirà per soppiantare.

Le due forme di pubblicazione, quella chirografica e quella tipografica, pressoché contemporanee, dei commentari del Calderini a Marziale e a Giovenale, si offrono come esempi di alcune differenze costitutive del manoscritto e della stampa. Nel mondo 'chirografico' antico (pensiamo a Cicerone, o a Orazio) il momento della 'pubblicazione' di un'opera può essere ravvisato in quello in cui l'autore autorizza gli amici a trarne copia; se essi lo fanno senza la sua autorizzazione, va in collera. Si 'pubblica' – in questo senso – anche per evitare plaghi, e una volta che l'opera è pubblicata non ci si torna più sopra¹⁵. Nel mondo del manoscritto umanistico la situazione sembra diversa: se la diffusione di un'opera manoscritta è di norma scandita da varie tappe, in ognuna delle quali l'opera è proposta a un pubblico diverso (a partire da quello costituito dai benevoli amici, invitati a correggerne le eventua-

li mende), il momento più ufficiale della ‘pubblicazione’ può identificarsi con quello, quasi sempre presente, della dedica a un personaggio potente. Proprio da questo costume pare condizionata la possibilità di ‘edizioni’ successive modificate: che possono essere determinate dal desiderio di ‘ridedicare’ la stessa opera allo stesso personaggio (un esempio in questo senso può essere offerto dal secondo codice di dedica a Cosimo dei Medici dell’*Hermaphroditus* del Panormita¹⁶), o di riciclare per un nuovo dedicatario un’opera in precedenza offerta ad un altro, nei casi più macroscopici. In ogni modo, come dimostrano le aggiunte del Calderini ai propri commenti dedicati ai Medici, sull’opera così pubblicata si può continuare a intervenire. La stampa, invece, che ha moltiplicato il libro in numerosissimi esemplari, lo pone come definitivo, talora a dispetto dello stesso autore, e fa sì che esso continui a riprodursi immutabile nel tempo, costituendo quella *vulgata* per mettere in discussione la quale occorrerà la filologia moderna.

Il Laurenziano LIII 2, codice di lusso, di dedica, prodotto finito per eccellenza, è ancora in qualche misura un esemplare di lavoro. Ma lo è perché il lavoro sia finito, perfetto. Senza contare (ma questa considerazione è prioritaria) che l’esemplare unico, manoscritto, è correggibile, come è sempre stato; mentre la proliferazione delle stampe sfugge alla possibilità di controllo successivo. Possiamo anche osservare che il codice di dedica non vuole essere solo un ‘oggetto’ magnifico, ma un prodotto filologicamente compiuto, anche a scapito del decoro estetico: i destinatari devono avere tutto quello che il Calderini ha prodotto sull’autore, anche le elucubrazioni dell’ultimo minuto. E i destinatari non sono solo i principi, ma anche gli intellettuali che ruotano loro intorno e che potranno usare il libro – in alcuni casi forse con maggior profitto del dedicatario ufficiale: quelli esplicitamente citati nella dedica, organicamente medicei, come, nel caso dei *commentarii* a Giovenale, Marsilio Ficino; e inoltre, anche tutti coloro che avranno accesso alla grande biblioteca in cui il codice sarà depositato.

Diverso il caso del manoscritto destinato alla biblioteca di Mattia Corvino. Pur avendo l’aspetto esteriore e l’apparato decorativo tipico del codice di dedica (ad esso lo avvicinano soprattutto gli elementi iconologici, a partire dallo stemma e dal ritratto del signore a cui è destinato), non si tratta di un codice di dedica: l’autore delle opere ivi contenute è morto più di dieci anni prima dell’allestimento del libro (1478); e chi si è curato della confezione, fino al punto da copiarlo di sua mano, non vi premette nemmeno una lettera che lo offra al padrone della biblioteca come oggetto, se non come testo. Rimangono anzi nel manoscritto tutti gli originali ‘paratesti’ che ad altri indirizzano le originali fatiche calderiniane: Giuliano dei Medici, Agostino Maffei, Francesco d’Aragona. Il libro non è un dono, ma un ‘lavoro’. I segni esteriori del decoro non servono a stabilire un rapporto fra dedicante e dedicatario, ma a marchiare l’opera come appartenente a una categoria, quella dei libri della Biblioteca di re Mattia. Ricordiamo che, del resto, un’operazione analoga il Fonziò l’aveva compiuta nel raccogliere, per la biblioteca di Buda, le sue stesse opere: il codice di Wolfenbüttel, pur presentando una introduttiva globale presentazione a Mattia; e, in apertura, un’opera a lui esplicitamente dedicata, consegna il commento a Persio corredato dall’originaria dedica a Lorenzo de’ Medici.

Il 'lavoro' del Fonzio mira a presentare i testi in forma oggettiva, come erano stati prodotti dalla volontà dell'autore, qualificandosi così anche come un'operazione filologico-eccdotica: anche se i testi (tutti, non solo il commento a Giovenale) derivano da esemplari a stampa, e non da manoscritti, si poteva presumere che quegli esemplari, pubblicati vivente l'autore, avessero ricevuto la sua approvazione. E la *facies* dei testi del manoscritto *Acquisti e doni* 233 non pare il risultato di un semplice lavoro di copia: secondo Campanelli «per il testo dell'epistola all'Aragona e dell'*ex tertio libro Observationum* il codice si direbbe *descriptus* dalla stampa romana, mancando in esso tutti i numerosi errori che caratterizzano la stampa bresciana e quelle Veneziane. Fonzio ha corretto i pochi refusi della stampa di Pannartz; ha commesso alcuni [...] errori di suo» e ha sovente modificato l'*ordo verborum* del Calderini, forse per distrazione, ma forse per renderlo più elegante¹⁷. Per l'*Elucubratio* ai passi difficili di Properzio, che ho analizzato dettagliatamente, io sono giunta a conclusioni diverse, perché quella parte di testo presenta accordi in errori anche molto significativi con l'edizione bresciana del 1476: due omissioni, un *suscepta in* per *suscepta*, *loquamur* per *sequamur*, *Laonem* per *Laonomen*, *Lais* per *Sais*, l'inserzione di un *podium* privo di senso, *consumpsit* per *compressit* etc. D'altro canto, il Fonzio sana errori comuni alle due edizioni a stampa, o per sua iniziativa, o per consultazione di altri testimoni¹⁸. L'operazione, in ogni caso, implica un impegno e una attività non solo meccanica, che ci fa comprendere come l'équipe preposta alla realizzazione della biblioteca di Buda operasse con accuratezza non solo in relazione alla macrostruttura della biblioteca stessa (accuratezza e desiderio di completezza bibliografica che induceva, ad esempio, a porre accanto ai testi classici, ivi presenti, i commenti forniti dall'attività esegetica umanistica più à la page, e anche commenti 'in concorrenza' fra loro, come dimostra la presenza delle interpretazioni degli stessi testi del Merula e del Calderini), ma anche nella preparazione dei singoli codici, emendati e possibilmente frutto di collazione di più testimoni.

NOTE

¹ Cfr., sul manoscritto, G. KRAKNÓI – G. FÓGEL – P. GULYÁS – E. HOFFMANN, *Biblioteca Corvina. La Biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria*, Budapest 1927, n° 44, p. 70; K. CSAPODI – GÁRDONYI, *Les scripteurs de la bibliothèque du roi Mathias*, «Scriptorium», XVII (1963), p. 32; E. CASAMASSIMA, *Note e osservazioni su alcuni copisti dei codici Corviniani*. Atti del Convegno italo-ungherese di studi rinascimentali, «Ungheria d'oggi», V (1965), pp. 74-85; C. CSAPODI – K. CSAPODI-GÁRDONYI, *Biblioteca Corviniana*, Budapest 1969, n° 62, p. 53, tav. 18; Cs. CSAPODI, *The Corvinian Library. History and Stock*, Budapest 1973, n° 144, p. 171; S. CAROTI – S. ZAMPONI, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, con una nota di E. CASAMASSIMA, Milano 1974, n° 20, p. 74; A. DE LA MARE, *New research on humanistic scribes in Florence*, in appendice a *Miniatura fiorentina del Rinascimento, 1440-1425. Un primo censimento*, a cura di A. GARZELLI, I, Firenze 1985, pp. 414, n. 142 e 488, n° 15; M. CAMPANELLI, *Polemiche e filologia ai primordi della stampa. Le observationes di Domizio Calderini*, Roma 2001, pp. 93-94.

² Cfr. CAROTI-ZAMPONI, *Lo scrittoio*, pp. 15-16; CAMPANELLI, *Polemiche e filologia*, pp. 93-94, che rimanda alle epistole II 11, 13 e 16 del Fonzio (cfr. B. FONTIUS, *Epistolarum libri III*, ed. L. JUHÁSZ, Budapest-Bologna 1931).

- ³ A questa opera, che, dedicata a re Mattia, apre il manoscritto di Wolfenbüttel, farà riferimento il Fonzio nella lettera, e non a Taddeo Ugoletto, come sembra intendere CAMPANELLI, *Polemiche e filologia*, p. 93: «tramite questo [sc. Taddeo Ugoletto] inviò al re alcuni suoi opuscoli».
- ⁴ Questo il titolo della raccolta anche nel codice: «Bartholomaei Fontii Saxettus incipit ad Ioannem Corvinum Mathiae regis filium».
- ⁵ Cfr. CSAPODI, *The Corvinian Library*, n° 270; CAROTI-ZAMPONI, *Lo scrittoio*, n° 41, pp. 90-93.
- ⁶ Cfr. CSAPODI, *The Corvinian Library*, n° 296; del Merula il codice contiene inoltre l'*Adversus Domitii Calderini commentarios in Martialem*; le *Annotationes in Ciceronis orationem pro Quinto Ligario*; la *In Ovidii Saphus epistola interpretatio*; le *Plinianorum quorundam locorum correctiones*; l'opuscolo *In librum De nomine Galeotti Narniensi*.
- ⁷ C. DIONISOTTI, *Calderini, Poliziano e altri*, «Italia Medioevale e Umanistica», XI (1968), pp. 151-185, spec. 165-168.
- ⁸ Sul metodo del Calderini cfr., oltre a DIONISOTTI, *Calderini*: S. TIMPANARO, *Atlas cum compare gibbo*, «Rinascimento», II (1951), pp. 311-318; J. DUNSTON, *Studies in Domizio Calderini*, «Italia Medioevale e Umanistica», XI (1968), pp. 71-150; D. COPPINI, *Filologi del Quattrocento al lavoro su due passi di Properzio*, «Rinascimento», s. II, XVI (1976), pp. 219-229; EAD., *Il commento a Properzio di Domizio Calderini*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e filosofia, s. III, IX (1979), pp. 1119-1173; EAD., *Il Properzio di Domizio Calderini* (con, in appendice, *Il testo del commento calderiniano a Properzio*), in *Commentatori e traduttori di Properzio dall'Umanesimo al Lachmann*, Atti Convegno Internazionale (Assisi, 28-30 ottobre 1994), a cura di G. CATANZARO e F. SANTUCCI, Assisi 1996, pp. 27-79.
- ⁹ Il testo del Naldi è stato pubblicato da M. BÉL, *Notizia Hungariae novae*, t. III, Viennae 1737, pp. 589-642 (*Epistolae de laudibus augustae bibliothecae atque libri IV versibus scripti eodem argomento*) e da J. ÁBEL (*Irodalomtörténeti emléket – Relics of literary history*, II, Budapest 1890, pp. 259-333), che però omette proprio la parte che riguarda gli autori.
- ¹⁰ Cfr. DUNSTON, *Studies in Domizio Calderini*, pp. 81-83 e 123.
- ¹¹ DUNSTON, *Studies in Domizio Calderini*, pp. 77-78.
- ¹² CAMPANELLI, *Polemiche e filologia*, p. 22, nota 36. Obiezioni alla ricostruzione del Dunston anche in M. G. BLASIO, *Lo Studium Urbis e la produzione romana a stampa: i corsi di retorica, latino e greco*, in *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484)*. Atti del Convegno, a cura di M. MIGLIO, F. NIUTTA, D. GUAGLIONI, C. RANIERI, Roma 1986, p. 491, n. 51.
- ¹³ *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti*, Roma 1925, p. 98, nota 1.
- ¹⁴ Per primo Alessandro Perosa (*Mostra del Poliziano*, Firenze 1954, p. 33) ha riconosciuto la mano del Calderini in queste note, attribuite al Poliziano dal Bandini in una nota vergata sul verso della carta di guardia del codice stesso.
- ¹⁵ Per la pubblicazione del libro in età antica, cfr. M. CITRONI, *Poesia e lettori in Roma antica. Forme della comunicazione letteraria*, Bari 1995, spec. pp. 7-9 e note relative.
- ¹⁶ Cfr. A. PANHORMITAE *Hermaphroditus*, a cura di D. COPPINI, Roma 1990, pp. CLXXXIV-CXCI.
- ¹⁷ Campanelli, *Polemiche e filologia*, p. 94.
- ¹⁸ Cfr. Coppini, *Il Properzio di Domizio Calderini*, pp. 46-49.

Attila strumento di diplomazia – Janus Pannonius ambasciatore di Mattia a Roma

LÁSZLÓ SZÖRÉNYI

NEL 1465 MORÌ L'ARCIVESCOVO DI ESZTERGOM DÉNES SZÉCSI. MATTIA SI AFFRETTÒ A NOMINARE AL SUO POSTO IL VESCOVO DI VÁRAD, JÁNOS VITÉZ. Il re convocò quindi il Parlamento a Szeged e si decise a mandare un'ambasceria solenne al nuovo pontefice, Paolo II, eletto dopo la morte di papa Pio II. In qualità di capo dell'ambasceria Janus Pannonius, o János Csezmicei vescovo di Pécs, prese in consegna la lettera credenziale; il suo compagno di ambasceria, János Rozgonyi, diventato voivoda di Transilvania, cinque anni prima era stato una volta a Roma come ambasciatore. L'ambasciata aveva due obiettivi principali: rendere omaggio al nuovo papa in nome del re e del paese e assicurare un sostegno finanziario, morale e militare alla nuova impresa bellica che Mattia aveva pianificato contro i turchi. La delegazione ungherese partì per Roma il 20 febbraio, si fermò prima a Venezia, dove ci fu un incontro con il doge, e giunse a Roma all'inizio di maggio. Secondo l'usanza, i legati ungheresi furono accolti solennemente di fronte alla Porta del Popolo da cardinali e signori e da questi furono condotti poi dentro la città.¹

Janus Pannonius pronunciò due discorsi di fronte al Papa, uno pubblicamente, l'altro in udienza privata. La tradizione del testo è abbastanza confusa: Sámuel Teleki e Sándor Kovácsnai si rifanno alla copia di Kolozsvár dell'edizione contenente le lettere di re Mattia del secondo volume dell'edizione di Utrecht²; József Koller, invece, fornì un'altra versione sulla base del codice Pálffy. Quest'ultima fu pubblicata di nuovo da Jenő Ábel nell'*Analecta* con un ampio apparato esegetico³. Egli riteneva che il testo di Teleki fosse una versione del discorso preparato per l'udienza privata; tuttavia, non seppe stabilire quale fosse stato pronunciato in pubblico. Nella monografia di József Huszti, secondo la mia opinione, si mescolano le due ver-

sioni, il Huszti non comprende l'andamento tortuoso dei pensieri di Ábel e crede pertanto che fu il discorso di Teleki ad essere pronunciato in pubblico. Analizza quest'ultimo, ma non lo tiene in gran conto, crede che non discosti mai dal livello scolastico. Gli italiani che allora magnificarono il discorso come fosse un capolavoro si erano commossi evidentemente per la voce del vescovo, giovane e forte, che risuonava come un organo, e niente affatto per il contenuto dell'orazione⁴.

In assenza di dati più recenti, neanche io saprei stabilire quale fosse pronunciato nell'udienza pubblica e quale al ricevimento. Sono invece certo che vennero proferite e non rimasero sulla carta le riflessioni sul ruolo storico della nazione ungherese, è possibile stabilirlo dalla lettera di risposta che il Papa inviò a Mattia.

Cito adesso un brano tratto dal discorso, relativo alla storia ungherese da cui, secondo me, non si può prescindere; (lo precede un altro importante brano in cui Janus, ad hominem, evidenzia l'origine veneziana di Paolo II, ovvero Pietro Barbo):

«Per la prima volta e con tutta l'anima il re congratula con Tua Santità; Ti bacia i piedi e rende omaggio a Te e a tutti coloro che sono sotto la Tua protezione; e in ogni circostanza, libero da ogni scontento, Ti giuro sincera, completa e canonica ubbidienza, come vero rappresentante di Cristo, nel suo proprio nome e in quello della nazione, con animo sincero e con il voto con il quale i suoi nobili antenati adempiono ai loro doveri verso la chiesa romana e il papa. Perchè se avessi il tempo di sfogliare gli antichi annali, Santo Padre, giungeresti alla certezza che mai un sovrano e mai un popolo, e lo vorrei dire senza che alcuno se ne avesse a male, hanno dimostrato alla sede apostolica una tale devozione e sottomissione come fecero il popolo ungherese e il re degli ungheresi. La nazione degli unni era nel pieno delle scorribande quando il potente Attila, che si era addentrato nel territorio di Venezia mettendo a ferro e fuoco tutto fino al fiume Po, ebbe tale considerazione di papa Leone che gli veniva incontro tanto da lasciare l'Italia, retrocedendo dalla strada che conduceva a Roma proprio in virtù del suo intervento e delle sue ammonizioni. Successivamente re Stefano, che per primo convertì i nostri al cattolicesimo, circa mille anni dopo la nascita di Nostro Signore, benché genero e cognato dell'imperatore Enrico, preferì essere incoronato dal papa di Roma, subordinando il proprio regno alla sede apostolica. Poco dopo gli successi al trono San Ladislao re: quando il papa di allora intentò la crociata per la riconquista della terra santa, avrebbe dovuto condurre lui l'esercito cristiano a Gerusalemme al posto di Goffredo, ma il suo piano fu portato a termine più tardi da Andrea, il quale, dopo aver sconfitto i saraceni e aver pregato presso il sepolcro di Cristo, tornò nella sua casa non portando altro bottino dei nemici se non le reliquie dei santi. Più tardi, con l'estinzione della casa reale, l'Ungheria chiese un sovrano alla santa sede e ricevette Carlo, illustre re di Sicilia, il cui figlio e successore, Luigi, conquistò il regno di Napoli con le armi, benché gli spettasse per discendenza di sangue, e lo restituì all'apostolo di San Pietro. Sono ancora in vita coloro che possono testimoniare quanto fece dopo Sigismondo al concilio di Costanza e Basilea per i papi Martino ed Eugenio e per la Santa Chiesa.

Non voglio dilungarmi troppo sul ricordo fugace di certi avvenimenti, la nostra nazione e i nostri sovrani tennero la Santa Sede nella più alta considerazione e secondo i piani di questa gestirono, fra gli altri, i loro affari di pace e di guerra.

Più recentemente quel nostro insigne governatore che abbiamo ricordato piú ampiamente (János Hunyadi, L.Sz.), con l'incoraggiamento e l'aiuto dei nunzi apostolici lottò piú volte contro i turchi e alla fine restituì al creatore la propria anima fra solenni vessilli di trionfo come vincitore di un grande scontro. Il nostro illustre sovrano segue le orme di suo padre e dei suoi antenati manifestando a Tua Santità la sottomissione prevista dalla religione e dal rispetto e, sottoponendosi alla Tua volontà, restando in attesa dei Tuoi ordini. E dal momento che sa che la Tua piú grande preoccupazione è la difesa della cristianità e la distruzione dei turchi, offre tutto se stesso e soprattutto la sua persona di re, Santo Padre, e dietro la Tua approvazione e il Tuo appoggio è disposto a qualunque impresa con coraggio e cieca obbedienza. Prendi sotto la Tua protezione e chiudi nel Tuo cuore con amore paterno il Tuo figlio devoto, il nostro re Mattia, insieme ai suoi sudditi soprattutto per quelle cose di cui si è fatto carico per il bene del Tuo gregge nella Tua anima clemente e benevola.»⁵

Non credo che sarebbe stato di ostacolo inviare un ambasciatore che utilizzasse di fronte al papa un'argomentazione basata sull'identità unno-magiara sia da parte di Mattia, che secondo Vilmos Fraknói durante tutta la durata del suo regno mandò dal Papa a Roma trentaquattro legati, sia da parte dei suoi predecessori⁶. È interessante che fino ad oggi nella letteratura del settore nessuno abbia mai notato questo elemento di novità. Solamente Elemér Mályusz ha definito audace il discorso del giovane László Vetési, studente a Ferrara; un documento stampato dieci anni piú tardi, nel corso della delegazione guidata da Albert Vetési, vescovo di Veszprém⁷; di questo discorso e del lavoro dei due Vetési si occupa da sempre Ágnes Szalay Ritoók.⁸

È immensa la letteratura specialistica, in parte piena di posizioni contraddittorie, sulla tradizione degli unni e di Attila nella storiografia medievale ungherese⁹. Dal nostro punto di vista bisogna citare solamente alcuni fatti che sembrano certi:

1. l'Anonimo conosceva Attila, come antinato di Árpád e della stirpe dei re santi; ¹⁰
2. la *Cronaca Ungherese-Polacca* su Attila databile alla fine del secolo XI tramanda una tradizione che l'Anonimo presumibilmente conosceva ma che non volle utilizzare e che non compare neanche nelle redazioni successive della storia degli unni¹¹; (sull'altare di Giove di Baracska, che si credeva fosse la tomba di Keve, si può vedere l'emblema degli Árpád, la doppia croce con la scritta romana incisa al centro; secondo Sándor Eckhardt è con questa che fu battezzato Attila);¹²
3. una parte del materiale del polacco Anonymus Gallus può essere messa in relazione con la *Cronaca Ungherese-Polacca*;¹³
4. l'identità unno-magiara, la leggenda ungherese che si riferisce ad Attila, esisteva già prima di Simon Kézai;¹⁴
5. dopo Kézai, gli Angió e anche Sigismondo, come dimostra József Deér, usarono Attila e gli unni per la costruzione della propria identità;¹⁵
6. infine, a partire dall'elezione di Mattia e dalla sua ascesa al trono, la coscienza unna si rafforzò incredibilmente all'interno della storiografia. Thuróczy vide Mattia come il secondo Attila;¹⁶ Bonfini nella prefazione all'*Ulászló* ricorda che lo stesso Mattia ordinò di iniziare le sue Decadi con gli unni.¹⁷ Sul piano diplomatico,

invece, come adesso potremo vedere, Janus la utilizzava ampiamente già dieci anni prima del discorso di Vetési.

Janus?! Veramente Mattia! Sante Graciotti, in un saggio dedicato al diverso sfondo ideologico umanistico ed encomiastico italiano di Mattia, ha dimostrato chiaramente che le visioni e le posizioni di fondamentale importanza da essi rappresentate non possono scaturire dalla loro cultura personale, ma si riferiscono sempre, apertamente oppure allegoricamente, alle idee di Mattia, alla volontà di Mattia, alla persona di Mattia; l'umanesimo dell'Ungheria è una creazione comune del re e degli umanisti, una regione spirituale a sé all'interno degli umanissimi europei.¹⁸ Nella mia opinione questo riguarda, sotto qualche aspetto, anche Janus. Il Papa doveva saperlo, perchè sia nella sua lettera di risposta, sia nella lettera che accompagnava le reliquie mandate in dono, molto diplomaticamente non spese neanche una parola a commento della storia degli unni, e cioè della storia ungherese del periodo pagano, ma sottolineò i meriti degli ungheresi solamente a partire da Santo Stefano: «Perchè la parola della predicazione evangelica che risuona in ogni chiesa della terra per mezzo dei servi e dei successori di San Pietro ha istruito ed educato voi in modo singolare fra gli altri popoli, un popolo a sé costruito sul castello della colonna apostolica. Posso dire che voi siete stati generati da questa santa romana chiesa attraverso il vangelo di Cristo e, come dice l'apostolo, siete la nostra corona e la nostra gioia nel Signore, dal momento che il vostro credo, a partire dall'evangelizzazione, non solamente è rimasto intatto ma aumenta sempre più di intensità.»¹⁹

Il Papa veneziano, così come sottolineato da Janus, aveva conosciuto sicuramente Attila nella sua città natale. A Venezia erano straordinariamente diffuse le varianti della leggenda, alcune delle quali furono pubblicate proprio in quel periodo (si vedano ad esempio i saggi di Aladár Ballagi, Oszkár Elek, Sándor Eckhardt, il saggio di Sante Graciotti su Miklós Oláh, Antonio Carile e Péter Kulcsár)²⁰. In essa Attila nasce da una relazione illecita fra un cane e una principessa; è crudele, spietato, una sorta di diavolo unglato. Esistono un romanzo in versi del XIV secolo e molte versioni in prosa e in versi più tarde in cui Attila, dopo varie efferatezze, riceve alla fine il meritato castigo proprio in Veneto, dove viene ucciso da un re di nome Janus. In quanto papa, Paolo II conobbe anche la leggenda romana che, presumibilmente, come assicura József Lajos Fóti, prendendo certi elementi della *Storia ebraica* di Giuseppe Flavio, racconta l'incontro fra San Leone Magno e Attila.²¹ Al contrario, Mattia non conosceva la versione veneziana o romana della leggenda, ma le varianti ungheresi molto più lusinghiere per Attila, del tutto sconosciute al papa. Non solamente sconosciute, ma anche inaccettabili. Invano si esibisce Mattia attraverso il suo portavoce Janus, accordando piena sottomissione al Papa, quel Papa che era in rapporti tesi con il re boemo che appoggiava i calistini e che avrebbe scomunicato un anno dopo, chiedendo proprio a Mattia di distruggere con le armi l'ussitismo.²² Di questo esiste un precedente nella leggenda di Attila, il quale, dopo lo storico incontro, dopo aver dato la propria parola al Papa, risparmiò Roma, si ritirò dall'Italia e su richiesta del pontefice sterminò l'arcivescovo ariano di Ravenna e i preti che lo circondavano. Da pagano combatté dunque per il cattolicesimo contro le eresie.²³

Janus naturalmente conosceva anche la leggenda veneziana di Attila: ciò emerge nettamente dal suo *Panegyricus* scritto per Marcello, in cui ricorda la fondazione di Venezia.

«Cloto tesse un'altra corona dell'impero,
dalle rovine dell'Italia sorge un'altra capitale,
un'altra Roma, così come fu per i vostri giunti sconvolti da Troia:
e anche questa abiterà la discendenza dei Dardani.
Di fronte alla sponda di Altino, sulle acque venete esiste
un luogo, che il popolo di qui chiama Rio alto;
non lo crederesti, ma questo sarà il luogo, il destino ha così deciso,
la fortunata nuova rupe tarpea!
Non disprezzarlo, anche se sulle sue
sabbie si crogiolano i tuffetti, si rotolano
le gallinelle d'acqua, o le reti si asciugano stese all'aria.
Dove adesso il dolce Zefiro dondola il giunco rado
mal intrecciato dalla carice palustre, un giorno
risplenderanno molte case d'oro su colonne di marmo;
verrà, passati di nuovo trecento anni,
e ancora tre volte il tempo di venti mietiture,
un tempo in cui dall'Istria sarmatica l'indomito unno
devastando le sue città invaderà la riva dell'Adriatico.
Così cade Aquileia, Altina crolla nella polvere,
e dove sedeva Antenore, perisce il castello del suo parente;
gli abitanti delle città ridotte in macerie
non fuggono lontano: si affollano là, giunti alla riva
del mare, e nei pressi della terra ferma
si fermano su un'isola, dove le folle
trovano un rifugio sicuro, ma non lasciano passare il criminale in fuga».²⁴

Il ruolo positivo di Attila, interpretato in maniera apocalittica come «flagello di Dio», un'idea che dopo la premessa dell'Antico Testamento retrocede fino a Sant'Agostino, viene fuori anche nella visione di Janus: senza la devastazione degli unni l'impero romano sarebbe alla fine crollato sotto i colpi dei barbari; così, invece, attraverso coloro che fuggirono nella laguna Roma rinacque in un altro luogo, nella stessa Venezia! Mattia forse, come il suo primo precettore, il canonico polacco Gregorio da Sanok, grazie alla sollecitudine di János Vitéz, conobbe teoricamente la speciale tradizione polacca di Attila, che da una parte si ricollega al destino di Aquileia, tanto che il re unno si chiamerà Aquila invece di Attila, e dall'altra contiene l'episodio che pone in essere un rapporto diretto fra il gesto di Attila, che risparmia Roma, e la futura donazione della santa corona: qui il grande re unno non incontra il Papa, ma in sogno gli appare un angelo il quale gli annuncia che se non colpirà Roma uno dei suoi diretti discendenti riceverà dalla città eterna una santa corona!²⁵ Sicuramente Callimachus Experiens conosceva questa Cronaca Ungherese-Polacca; con ogni probabilità anche Gregorio da Sanok dovette conoscerla, poiché Callimachus proprio

attraverso questi giungerà ai vertici del potere in Polonia.²⁶ Molto importante è anche il fatto che nel suo discorso Mattia-Janus (bisogna considerarli una sola persona, nonché coautori, dal momento che nelle prefazioni dei manoscritti rinascimentali dell'arte diplomatica si legge che la persona dell'ambasciatore deve rappresentare nella sua interezza il committente)²⁷ ha compilato l'elenco della progenie dei re non sulla base della discendenza di sangue, perchè in tal caso a partire da Roberto Carlo bisognerebbe considerare la linea femminile, ritenuta praticamente invalida, e János Hunyadi e Mattia non vi appartenerebbero in alcun modo; ma è piuttosto il possesso legittimo della santa corona a individuare i re santi e predestinati, da Attila a Mattia; quindi, se la nostra supposizione è giusta, nel caso di Attila, è determinante la promessa dell'angelo riguardo la futura conquista della corona. Possiamo riportare in proposito la poesia di Janus in cui argomenta contro Federico II ammonendolo a non bramare la sacra corona ungherese, dal momento che alla sua famiglia, gli Asburgo, ne sono sempre venute sventure.²⁸ A Janus, nell'ipotesi che la conoscesse anche lui, forse fu gradita la redazione della cronaca polacca, secondo la quale al posto dell'Ungheria c'era la Slavonia e Attila (che mosse alla conquista del mondo dalla patria degli unni, la Scizia, che si estendeva all'incirca dove oggi si trova la Russia) se ne innamorò talmente che fece sposare i suoi prodi con donne slavoni e croate e lui stesso vi pose la propria residenza.²⁹ All'interno di una finzione storica di argomento ungherese, Attila poteva dunque trovare facilmente posto come antenato di Santo Stefano, non solamente per via della sua prodezza, ma per il suo ruolo speciale e interpretabile anche da un punto di vista teologico.

Nel corso del suo incarico diplomatico Janus ottenne dei successi adeguati. Il Papa promise aiuto materiale, e anche Venezia, che pagò una parte esigua. Poté portare a casa quel meraviglioso crocifisso in oro e perle nel quale si cela una scheggia della croce autentica.³⁰ (Dall'interpretazione dei dati che si riferiscono a János Hunyadi e al cardinale Carvajal si desume che questo doveva essere l'emblema che spettava a chi guidava le guerre sante e che Mattia poté portare di fronte a sé nel corso della tanto sperata e promessa crociata)³¹. Della crociata tuttavia non se ne fece nulla; il sussidio finanziario non sarebbe stato sufficiente e nell'anno seguente, nel 1466, ebbe inizio la guerra boema. Secondo la rappresentazione emblematica e analizzata in maniera approfondita da Tibor Klaniczay³², colta nel modo migliore da un affresco attribuito da alcuni a Mantegna che si trovava all'angolo di Via del Pellegrino con Campo de' Fiori, purtroppo andato distrutto, Mattia era diventato un eroe che con la spada e la lancia combatteva contemporaneamente contro il drago pagano e contro il serpente alato dell'eresia³³. In uno studio meno rispettoso realizzato da Edgar Artner, pubblicato solamente di recente ma risalente all'epoca di Sisto IV, Mattia è un campione di pugilato del papa, (in latino *pugil*, in ungherese *ökölvívó*), che con un tiro stende i boemi e con l'altro i turchi.³⁴

Ad ogni modo nel 1468 Janus diventò un unno appassionato. (Prima di quest'anno Janus ha denominato già una volta la sua propria nazionalità e rispettivamente quella di Re Mattia, alternando i termini «Pannon» e «Hunnus» in un'epistola elegiaca scritta rispondendo al nome del Re a poeta fanese Antonio Costanzi)³ Come dall'immenso commentario inedito di Sándor Kovásznai, custodito a Maro-

svásárhely (Târgu Mureş) si può appurare intanto che la visione usata nella XIII elegia (*De inundatione*) si rifà direttamente a Claudiano, quando si chiede se il diluvio disperderà solamente gli unni oppure cancellerà ogni popolo della terra. (Di questo ringrazio Dalloul Zaynab, che prepara l'edizione critica del commentario e ha messo a mia disposizione la fotocopia della parte del manoscritto interessata).

«Astri, perchè, perchè solamente a noi tocca questa maledizione?
Tanti altri popoli abitano il mondo oltre a noi!
O forse adesso tutto il mondo andrà perduto, e nell'ultimo
giorno la sua luce si irraderà sulla nostra nazione?
Ma se dobbiamo soccombere, soccombiamo e basta! Neanche noi desideriamo
vivere ancora,
e aspettiamo tranquillamente ciò che la Sorte ha riservato a tutti noi.
Se noi, unni, potremo lavare via da soli
il peccato dell'umanità, a noi sarà dolce il sacrificio». ³⁶

Secondo il modello di Claudiano (la poesia scritta contro Eutropio) i romani erano ormai talmente infiacchiti che si interessavano solamente al bere, al mangiare, al fare all'amore e al divertimento e quando gli unni o i sarmati tuonarono alle loro porte, anche allora ciarlavano solamente di teatro. Il precedente di questa ungherese o piuttosto magiarizzata amarezza è una poesia di risposta scritta in nome di Mattia due anni prima da Antonio Costanzi, poeta umanista italiano (gia citato sopra) in cui si può leggere una rassegna ironica e aspra sulla totale indifferenza per le questioni ungheresi da parte delle potenze dell'Europa occidentale³⁷. Influenzò Janus anche il fatto che forse il suo più grande maestro, Petrarca, oltre che di altri popoli barbari, scrisse negativamente degli unni nella prefazione alla prima parte del *De viris illustribus*: in essa Petrarca riteneva che nella storia, a partire dal re assiro Nino, escluse naturalmente le figure bibliche da lui prescelte, molti greci e soprattutto romani, vi erano anche altri popoli che si dibattevano in vacui tumulti e di cui re o condottieri dai nomi impronunciabili tuttavia non erano degni di essere menzionati perchè non furono veri eroi. L'esempio che usa Petrarca è dolcemente affilato: quando a Giulio Cesare ad Alessandria vollero mostrare la tomba dei Tolomei dopo quella di Alessandro Magno, egli declinò l'offerta dicendo che voleva vedere re e non cadaveri³⁸. A mio parere Janus anche questa volta, come tante altre, imita Petrarca tanto da gareggiare con lui. E, se necessario, addirittura lo combatte. In questo caso si è misurato per salvare l'onore degli unni.

È significativo che, come Neven Jovanović ha richiamato all'attenzione nel 2006, nella recensione al primo volume dell'edizione critica di Janus Pannonius curata da Gyula Mayer e László Török, i nazionalisti croati non hanno saputo perdonare a Janus la sua auto-unnificazione e per amor di semplicità il traduttore, Mihovil Kombo, ha espunto queste righe dalla traduzione della poesia di Janus, chiamato da lui e dai suoi successori croati Iván Čezmicki.³

Nel 1489 Mattia, quando a causa dell'annessione al regno d'Ungheria della città di Ancona e ancora a causa della rivendicazione del principe Cem, pretendente al

trono turco che il Papa voleva dare per denaro al sultano egiziano, sembrò rompersi il rapporto diplomatico con il papato, secondo il legato pontificio urlando giurò che se il papa non avesse adempiuto ai suoi doveri avrebbe condotto egli stesso i turchi in Italia!⁴⁰ È del tutto indifferente da questo punto di vista che il giorno dopo, così come il legato Pecchinoli raccontò al Papa, il re improvvisamente cambiò completamente maniere, parlò affabilmente e fece ogni sorta di promesse. Il punto è che il giorno prima non aveva giurato su una cosa qualunque, ma sulla croce di Cristo!⁴¹ (Se Sándor Eckhardt ha ragione, la minaccia di Attila ha un precedente nella storia diplomatica ungherese-pontificia: nel 1254 Béla IV in una lettera scritta al Papa di allora alludeva a Totila, nella piena consapevolezza che in Italia Attila era sempre confuso con Totila).⁴² Tornando a Mattia, ritengo impossibile che la sua invettiva non avesse un obiettivo sarcastico, riferendosi alla reliquia della croce autentica regalatagli precedentemente da Paolo II.

Janus non solamente diventò unno, ma nei suoi epigrammi ironizzò spietatamente su quel Paolo II che precedentemente aveva collocato, adulandolo, come doppio custode della porta del paradiso, perchè lasciasse entrare i giusti come successore di Pietro e come successore di Paolo, dal momento che Paolo era il suo nome, scacciasse con la spada i cattivi.⁴³ (È un divertente epilogo filologico, che Pastor, il grande storico dei pontefici, abbia considerato Janus uno storico umanista e al contrario, basandosi sui documenti, abbia accertato che Paolo II non ebbe neanche dei figli).⁴⁴

La situazione, l'ordito degli intrighi diplomatici sono sempre stati complessi. L'imperatore Federico II, ad esempio, tentava di convincere il Papa che Mattia era un emissario dei turchi. Il vero emissario turco invece, Callimachus Experiens, che precedentemente aveva tentato di assassinare il Papa nella cappella da lui costruita nel Palazzo San Marco, in seguito sede dell'ambasciata austro-ungarica e poi palazzo di Mussolini, come cancelliere polacco tornò in seguito a Roma in qualità di ambasciatore e, per quanto gli fu possibile, si sforzò di parlare sia contro il Papa sia contro Venezia.⁴⁵ È lui a dipingere, come assicura Tibor Kardos, il ritratto più attendibile e più agghiacciante di Mattia nella biografia fittizia dal titolo di *Attila*.⁴⁶

Janus muore; dopo di lui muore anche re Mattia, tuttavia la ricostruzione storica tracciata nel discorso di Roma del 1465 risulta inconfutabile. La suddetta ricostruzione non solamente annovera Attila come prova di fedeltà ungherese al Papa nel già citato discorso di László Vetési del 1475 (se non nell'ordine, forse in maniera più efficace nella retorica), ma sopravvive all'Umanesimo, al Rinascimento e alla Riforma, al Barocco e al Romanticismo. Nel secolo XVI Ambrus Göröcsöni nel suo canto storico ritiene meritevole che il passato ungherese sia rappresentato da Attila fino all'ingresso di Mattia a Vienna.⁴⁷ Lo stesso Zrínyi introduce Attila nei due epigrammi dell' *Adriai tengernek syrenaia* successivi al poema epico (*Obsidio Sigetiana*).⁴⁸ Ancora oggi possiamo cantare nell' *Inno* di Ferenc Kölcsey a una parte che

«Grazie a Te patria trovò la nazione di Bendegúz»,⁴⁹

e dall'altra che

«Anche Vienna subì onta da sire Mattia». ⁵⁰

Anche i papi sono coerenti: papa Giovanni Paolo II, ad esempio, nel 1996, nel millenario della data tradizionale della conquista della patria ungherese, il 21 settembre, nel IV Congresso di Ungarologia tenuto a Roma, così salutò gli studiosi, ungheresi e non, ivi radunatisi: «*Gli ungheresi quest'anno festeggiano la loro conquista della patria*. Bisogna tuttavia ricordare che non fu lo stanziamento nel bacino dei Carpazi a modificare il loro stile di vita demolitore e violento. Fu merito di re Géza e poi di re Santo Stefano, che aprirono il cuore degli ungheresi all'accettazione della fede cristiana e della cultura medievale europea che allora stava fiorendo. *Fu questa la seconda vera nascita della nazione.*»⁵

La roccia di Pietro è solida. Ma anche il teschio degli unni: è sopravvissuto fino a Petőfi e anche dopo di lui (sicuramente fino alla rivoluzione del 1956, come ha ritenuto Albert Camus ne *Il sangue degli ungheresi*) il gesto messianico fatto per tutta l'umanità, concepito da Janus per la prima volta nella poesia *De inundatione* sugli unni, e cioè sugli ungheresi.⁵²

N O T E

¹ J. HUSZTI, *Janus Pannonius*, Janus Pannonius – Társaság, Pécs 1931, pp. 224–241.

² IANI PANNONII, *Opusculorum pars altera*, [...], Traiecti ad Rhenum, Apud Barthol. Wild, M.DCC.LXXXIV, pp. 58–66. (= Edizione anastatica: Balassi Kiadó, Budapest 2002, con il saggio di Gy. MAYER, *Janus Pannonius m veinek utrecht kiadása, L'edizione di Utrecht delle opere di Janus Pannonius*).

³ J. ÁBEL, a cura di, *Adalékok a humanizmus történetéhez Magyarországon*, MTA, Budapest 1880, pp. 85–88.

⁴ Cfr. HUSZTI, op. cit., pp. 232–233.

⁵ «Primum igitur B. T. dignitati tota mentis affectione gratulatur; commendat se et suos ad pedum oscula Beatorum; ac remota omnis conditionis invidia, tibi tanquam vero Christi vicario, tam suo quam regni sui nomine, puram, plenam, et canonicam offert obedientiam, e sinceritate animi ac devotione, quam quondam inclityi progenitores sui R. Ecclesiae et ejus pontificibus praestitisse dignoscentur. Nam si veterum monumenta annalium evolvere otium tibi esset P. B. invenires profecto, nullos unquam principes, nullos populos, (pace aliorum dixerim,) Apostolicae Sedi tam obsequentes, tam deditos extitisse, quam Vngaros, et reges Vngarorum. Gentili adhuc errore, Hunnorum natio tenebatur, cum potentissimus ille Atila Venetam provinciam ingressus, ac omnia Padum usque amnem ferro et igni populatus, obvium sibi Leonem Papam, in tanta veneratione habuit, ut ejus monitis et interventu, omisso ad Urbem itinere, confestim Italia excesserit. D. deinde Stephanus, qui primus nostros ad fidem Catholicam convertit, circiter millesimum Dominicae incarnationis annum, cum Imperatoris Henrici gener, sororiusque esset, maluit tamen coronam regiam a Romano petere Antistite, ac per hoc, regnum illud Sedi Apostolicae devincire. Quem imitatus paulo post D. Ladislaus, cum illius temporis pontifex, pro recuperanda terra sancta crucem late praedicasset, ipse pro Gothfrido Hierosolymam Christianum exercitum duxisset, sed ejus mox propositum implevit Andreas; qui superatis Saracenis, et adorato Christi sepulcro, non alia hostium praeda, quam Sanctorum reliquiis onustus, in patriam revertit. Deficiente postmodum regio semine, ab Apostolica Sede principem fibi Vngaria postulavit, et accepit clarissimum Siciliae regem Carolum, cujus filius et successor Ludovicus, regnum Neapolitanum jure sanguinis ad se devolutum et nihilominus armis, post B. Petro Apostolo resignavit. Sigismundus porro Caesar, quan-

- ta in Constantiensi ac deinde in Basileensi concilio pro Martino et Eugenio pontificibus, et alias pro sacrosancta Ecclesia egerit; supersunt qui experientiae testimonium perhibere possunt. Ne singula percurrere sim longior, semper gens nostra et principes nostri, hujus sacratissimae Sedis auctoritatem longe plurimi fecerunt, et ad ejus nutum, inter cetera, pacem pariter ac bellum temperarunt. Novissime illustris Gubernator noster Ioannes, cujus supra mentionem fecimus, cohortantibus et assistentibus legatis Apostolicis, quam saepe cum Turco dimicavit, ac tandem magno praelio victor, inter ipsa trophaea sua, triumphantem spiritum reddidit creatori. Parentis igitur sui et praedecessorum suorum regum sequens vestigia Serenissimus rex noster, S. V. non eam tantum praestat obedientiam, quae in cultu ex exhibenda reverentia, sed etiam quae in parendo voluntati tuae et excipiendis mandatis tuis consistit.»⁶ IANI PANNONII, *Op. cit.*, pp. 61–62.
- ⁷V. FRANKÓI, *Mátyás király magyar diplomatái*, in: *Századok*, Nr. XXXII, 1898, pp. 1–14, 97–112, 385–404, 481–489, 769–781, 865–875, Nr. XXIII, 1899, pp. 1–8, 291–309, 389–410, 773–787, 869–878.
- ⁸E. MÁLYUSZ, *A Thuróczy-krónika és forrásai*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967.
- ⁹Á. RITOÓKNÉ SZALAY, «*Nympha super ripam Danubii*», *Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből*, Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 109–120; cfr., BRASSAI Zoltán, «Vár ucca tizenhét», 6/1, a cura di A. Vetési – L. Vetési, Veszprém, 1998; inoltre cfr. F. BANFI, *Romei ungheresi del Giubileo del 1475, Niccolò Ujlaki re di Bosnia in un affresco nell’Ospedale di Santo Spirito dell’Urbe*, in: *Archivio di Scienze, Lettere ed Arti della Società Italo-Ungherese Mattia Corvino*, Supplemento a *Corvina*, Rassegna Italo-Ungherese, Nr. III/agosto, 1941, Fascicolo II, pp. 500–512; sul discorso di Vetési: 502–503.
- ¹⁰cfr. T. KARDOS, *Thuróczi János Magyar Krónikája*, in: J. THURÓCZI, *Magyar Krónika*, a cura di László Geréb, Magyar Helikon, Budapest 1967, pp. 7–37; J. HORVÁTH jun., *A hun-történet és szerzője*, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, Nr. LXVII, 1963, pp. 446–476, J. SZÜCS, *A nemzet historikumja és a történetiszemlélet nemzeti látószöge*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1970; Gy. SZABADOS, *A magyar történelem kezdeteiről, Az előidő-szemlélet hangsúlyváltásai a XV–XVIII. században*, Balassi Kiadó, Budapest 2006, specialmente pp. 19–35; Á. ÁBRAHÁM, *Történetírásunk Attila-képéről, – A krónikás kezdetektől Oláh Miklósig*, in: AA.VV., *Varietas Gentium – Communis Latinitas, A XIII. Neolatin Világkongresszus (2006) szegedi előadásai*, a cura di László Szörényi – István Dávid Lázár, JATE-Press, Szeged 2008, pp. 161–167.
- ¹¹cfr. J. HORVÁTH jun., *op. cit.*, p. 446.
- ¹²vedi *Chronicon Hungarico-Polinicum*, ed. J. DEÉR, cap. 3. *De victoria Atyle Regis* in: *Scriptores Rerum Hungaricarum*, I–II, red. E. Szentpétery, MTA, Budapest 1937, vol. II, p. 302.
- ¹³S. ECKHARDT, *Attila a mondában*, in: *Attila és húnjai*, a cura di Gyula Németh, Magyar Szemle Társaság, Budapest 1940, pp. 196–197.
- ¹⁴Vedi DEÉR *op. cit.*, p. 311; cfr. D. BAGI, *Gallus Anonymus és Magyarország, A Geszta magyar adatai, forrásai, mintái, valamint a szerző történetiszemlélete a latin Kelet-Közép-Európa 12. század eleji latin nyelvű történetírásának tükrében*, Argumentum Kiadó, Budapest 2005.
- ¹⁵cfr. SZABADOS, *op. cit.*
- ¹⁶J. DEÉR, *Pogány magyarság – keresztény magyarság*, Budapest 1938.
- ¹⁷cfr. MÁLYUSZ *op. cit.*; KARDOS *op. cit.*
- ¹⁸«Nam Unnorum historiam a Mathia rege mihi delegatam, qui Ungarorum fuere progenitores, et paulo ante eius obitum initam, ut conscriberem ab origine mundi ad hec usque tempora, quaecunque memoratu digna intercessere, memorie traderem. iussu tuo factum est.» Antonius DE BONFINIS, *Rerum Ungaricarum Decades*, Ediderunt I. Fögel, B. Iványi, L. Juhász, Tomus I., MCMXXXVI. Lipsiae, B. G. Teubner, 2.; cfr. P. KULCSÁR, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, (Humanizmus és Reformáció, 1.), MTA ITI – Akadémiai Kiadó, Budapest 1973.

- ¹⁹ S. GRACIOTTI, *Le ascendenze dottrinali dei lodatori italiani dei Mattia Corvino*, in: *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, a cura di Tibor Klaniczay, (Studia Humanitatis 2), Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, pp. 51–63.
- ²⁰ «Nam licet in omnem ecclesiam, que toto terrarum orbe diffunditur, sonus apostolice predicationis exierit, vos tanem precipue inter ceteros populos, quasi in ipsa apostolice petre aere fundatos, beatus Petrus per ministros et successores suos erudit et docuit, vos inquam hec sancta Romana ecclesia per evangelium Christi genuit; propter quod conora nostra, sicut apostolus ait, et gaudium estis in domino, quoniam fides vestra ab initio predicationis accepta non solum illibata permansit, sed ferventius semper excrevit»: *Matthie Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae. Mátyás király levelezése a római pápákkal, 1458–1490*, (Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae Illustrantia, Series Prima, tomus sextus, Vatikáni Magyar Okirattár, Első sorozat, hatodik kötet), a cura di Vilmos Fraknói. Budapest, 1891, Paulus II. Matthiae regi, 1465. 26. Maii, nr. XXXV, 45.
- ²¹ A. BALLAGI, *Calanus és Aretinus Attilája, Új adalék régi plágiumok történetéhez*, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, Nr. II, 1893, pp. 146–152.; Idem, *Attila-e vagy Attila?*, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, Nr. II, 1893, pp. 165–175; Idem, «*Attila*» *a kutya-fajzat*, I–III, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, Nr. II, 1893, pp. 204–223, 379–387, 487–498.; Idem, *Attila* (sic!) *bibliographiája*, in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, Nr. II, 1893, pp. 229–269, 410–430.; O. ELEK, *Attila az olasz hagyományban*, in: *Budapesti Szemle*, Nr. CLVI, 1913, pp. 81–111.; S. ECKHARDT, *Egy ismeretlen olasz hún krónika*, in: *Egyetemes Philológiai Közlöny*, Nr. 60, 1936, pp. 57–62.; A. CARILE, *Una «Vita di Attila» a Venezia nel XV secolo*, in: *AA.VV. Venezia ed Ungheria nel Rinascimento*, Atti del convegno di studi..., a cura di Vittore Branca, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1970, pp. 369–396.; Péter KULCSÁR, *La fondation de Venise dans l'historiographie humaniste en Hongrie*, in: *Venezia ed Ungheria*, cit, pp. 353–367.; S. GRACIOTTI, L' «*Attila*» *di Miklós Oláh fra la tradizione italiana e le filiazioni slave*, in: *Venezia e Ungheria*, cit., pp. 275–316.
- ²² J. L. FÓTI, *A római Attila-legenda*, in: *Akadémiai Értesítő*, Nr. XXII/2, 1910. pp. 49–64.
- ²³ V. FRANKÓI, *Hunyadi Mátyás király 1441–1490*, MTA, Budapest 1890, p. 158. s.g.g.
- ²⁴ Cfr. JOHANNES DE THUROCZ, *Chronica Hungarorum*, II, *Commentarii*, 1, Ab initiis usque ad annum 1301, Composuit E. Mályusz, adiuvante J. Kristó, (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum, series nova, tomus VIII), Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, pp. 126–127.
- ²⁵ «Imperio ast aliam nebit Clotho aspera sedem;
Nec secus ex Italis consurget Roma ruinis
Altera, deletae quam vestra e funere Trojae.
Altera Dardaniis sed et haec habitanda colonis.
Est locus in Venetis, Altini litora contra,
Aequoribus, Rivum, rudis accola nominat, altum;
Quis credat? fati sortem locus ille secundi
Tarpejum post culmen habet. Ne temne quod illic
Apricos hodie cernas considerare mergos,
Ludere vel fulicas, vel lina madentia pandi.
Nunc ubi rara teges male sarta palustribus ulvis,
Flante labat zephyro, venturi mensibus aevi,
Aurea mormoreis, fulgebunt templa, columnis.
Quippe aderit centena iterum trieteride ducta,
Bis denis super haec triplicatis messibus, aetas;
Cum trux Sarmatico decurrens Chunus ab Histro,
Hadriaci cunctas vastabit litoris urbes.

Tunc Aquileja cadet, nec non Altina jacebunt
 Tecta, et cognatae vobis Antenorae arces.
 Ast eversa fuga linquentes oppida cives,
 Non longinqua petent, sed primo in margine ponti,
 Haud procul a terra communi in sede coibunt.

Convena ceu vestrum repleat coetus asylum,

Haec nisi quod nullos admittent septa nocentes.»: IANI PANNONII, [...] *Poëmata*, Pars prima, Traiecti ad Rhenum, apud Barthol. Wild, M.DCC.LXXXIV, vv. 2734–2757, 203–204.

²⁶ cfr. l'opera citata sopra, nella nota 13.

²⁷ M. JÁSZAY, *Egy humanista szemben Mátyás királlyal: Callimachus Experiens*, in: Levéltári Közlemények, Nr. 60, 1989, pp. 23–41. (con riassunto in tedesco e in francese: Ein Humanist dem König Matthias Corvinus gegenüber: Callimachus Experiens; Callimachus Experiens: un humaniste opposé au roi Mathias)

²⁸ M. L. DOGLIO, *Ambasciatore e principe*, L'Institutio legati di Ermolao Barbaro, in: AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, III, Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia, (Bibliotheca dell'«Archivum Romanicum»), Leo S. Olschki Editore, Firenze MCMLXXXIII, pp. 297–310.

²⁹ De corona regni ad Fridericum Caesarem, v. *Jani Pannonii opera omnia, Janus Pannonius összes munkái*, a cura di S. V. Kovács, edizione seconda aggiornata e riveduta, Tankönyvkiadó, Budapest 1987, pp. 202–203.

³⁰ *Cronaca Ungherese-Polacca*, cfr. l'opera citata qui sopra, nella nota no. 12.

³¹ cfr. la lettera di Paolo II a Re Mattia, il 26. maggio 1465, v. l'edizione di Fraknói, citato sopra nella nota 19, nr. 36, pp. 48–49.

³² V. FRANKÓI, *Hunyadi Mátyás király*, cit. pp. 146–148.

³³ T. KLANICZAY, A keresztshad eszméje és a Mátyás-mítosz, in Id, *Hagyományok ébresztése, Szépirodalmi Könyvkiadó*, Budapest, 1976. pp. 166–190.

³⁴ cfr. D. PÖCS, *L'affresco di Mattia Corvino a Campo de' Fiori, Quesiti stilistici e iconografici*, in: *Arte Lombarda*, Nr. 139, 2003, pp. 101–119.

³⁵ *Magyarország mint a nyugati kereszténység védő bástyája*, a cura di E. Artner, edito da K. Szóvák, J. Török, P. Tusor, *Collectanea Vaticana Hungarica, Classis I*, vol. 1., Budapest–Róma 2004, pp. 109–110.

³⁶ «Turcorum nostro nimium gens proxima regno,

Securos nobis non sinit ire dies.

Hanc ego perpetuis statui insectarier armis,

Mollia proposito sint modo fata meo.

Magnifici sic alta iubent exempla parentis,

Sic sacer aeternae religiones amor.

Talis Romanum Poenus iurarat in hostem,

Talis in invisos ultor Atrida Phrygas.

Nec prius absistam coeptis, si vita supersit,

Quam pulsus, Phryxi trans mare, Turcus eat.

Quamquam non solos is perdere nititur Hunnos,

Sed Christum immenso quisquis in orbe colit.»: Matthias Rex Hungarorum, Antonio Constantio, poetae Italo, in: *Jani Pannonii opera omnia, Janus Pannonius összes munkái*, a cura di Sándor V. Kovács, ed. cit. 348–355, i versi citati: 352.

³⁷ «Quid tamen o Superi? nosne haec tantummodo clades,

Tot petit e populis, quos alit uber humus?

An totum involvit strages simul unica mundum?

Imus et illuxit gentibus iste dies?

Si pereunt omnes, nec nos superesse rogamus,
 Aeque animo quivis, publica fata subit.
 Sin soli, luimus communia crimina, Chuni,
 Humanum, nobis dulce piare, genus.»: De inundatione, vv. 90–98, v. *Jani Pannonii opera omnia*, cit. 374, cfr. il commentario manoscritto inedito di S. KOVÁSZNAI, pp. 125–126.

Quid tamen o Superi, nosne haec tantummodo clades, Tot petit an populos, quos alit uber humus?
An totum involvit strages simul unica mundum, imus et illuxit gentibus iste dies? Si pereunt omnes, nec nos superesse rogamus, Aeque animo quivis publica fata subit. Sin Hunni luimus communia crimina soli, Humanum nobis dulce piare genus. Sed partis non esse malum, docet ipsa mali vis, Tanta docet moles non nisi cuncta rapi. h. e. Dicite tamen o Dii, nosne Hungaros tantum, inter tot populos terrarum orbis haec clades premit et vult perdere, an vero hac una ruina totus mundus nunc involvitur, et haec dies summa venit gentibus omnibus? Si omnes homines pereunt, nec nos Hungari recusamus interire hoc diluvio. Nam communia omnium pericula facile quivis tolerat. Sin autem totius mundi peccata soli nos Hungari luimus; sic quoque perferimus; et jucundum erit nobis expiare peccata hominum generis. Sed certe ipsa magnitudo hujus periculi, satis docet, non esse hanc cladem partis unius, sed potius omnium. Nam tanta nole non, nisi omnia pereire convenit. – *Quid tamen o cet.* Alloquitur Deos, quale[sic!] nota exclamandi ponenda! – *Nosne Hungaros.* – *haec clades* ab his aquis illatae. – *Tot petit e populis.* vides omnia sibi statim constare! – *quos alit uber humus* qui terrae fructa vescuntur. Ita plus semel Homerus, loquitur. – *involvit* obruit et secum rapit. – *strages simul unica* haec calamitas ex hoc ipso diluvio nata – *Imus – dies* extremus, summus, postremus, sicut apud Maronem: *Venit summa dies et ineluctabile fatum – nec nos* Hungari. Nam in Hungaria haec eluvio. – superesse rogamus Nam petimus a vobis o Dii, ut soli supersimus ceteribus mortalibus intereuntibus. – *publica fata* clades communes omnium. – *Sin Hunni luimus* Male tractatus hic quoque versus a librariis inductis. Quare ad medicinam Manuscripti confugiamus, unde sanari potest. Sic enim ibi reperitur: – *Sin luimus soli communia crimina Chuni.* – *Sin luimus* h. e. Si vero poenas damus ob communia cum toto genere hominum peccata soli. – *Chuni* Hungari Nam Hunnos Claudianus et alii veteres ita semper vocant. Claudianus in Eutropij L. 2. v. 338. *si Chun(n)us feriat si Sarmata portas* et Prim. Consul. Stilich. L. I. v. 110. *Nec vaga Chunorum feritas.* Graece Χουνοί. Hungaris hodiernis *Kunok.* – *dulce piare* Piare est purgare et Deis satisfacere pro peccato. Ait ergo, libenter facturos Hungaros, ut pro totius humani generis criminibus, victima piacularis quasi substituti, suo interitu ceteros mortales a poena liberent. Nam et veteres falsorum quoque Deorum cultores putabant, alter pro alterius culpa satisfacere Deo posset. – *Sed partis non esse malum* Corrigit se, aitque tantum cladis apparatus longe majus spectare, quam unius gentis perniciem et interitum. Malum autem pro omni re admodum noxia Latini usurpant. – *ipsa mali vis* magnitudo exundationis. – *Tanta docet moles* Melius in Manuscripto: *Tanta mole docet.* Seneca l. c. cap. 28. *Magno impetu magna ferienda sunt. – non nisi cuncta rapi* totum mundum ruinis involvi.

³⁸ Il poema citato, vv. 87–90:

«Gallia dormitat, nec curat Iberia Christum,
 Anglia gentili seditione ruit.
 Improbata conventus Germania cogit inanes,
 Permutat merces, Itala terra, suas», in: op. cit. 352.

³⁹ F. PETRARCA, *De viris illustribus, II, Praefatio*, in F. Petrarca, *Opera omnia*, a DBT a cura di E. Picchi, Lexis progetti editoriali, Roma 2000, op. cit., pp. 1–5; cfr. T. KARDOS, *Petrarca e la formazione dell'umanesimo ungherese*, in: AA.VV., *Italia ed Ungheria*, a cura di M. Horányi e T. Klaniczay, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, pp. 67–89; J.-C. MARGOLIN, *L'humanisme européen et Mathias Corvin in: Matthias Corvinus and the Humanism in Central Europ*, (Studia Humanitatis 10), a cura di T. Klaniczay, J. Jankovics, Balassi Kiadó, Budapest 1994, pp. 7–35.

- ⁴⁰ v. N. JOVANOVIĆ, *Panonijske*, in: Zarez Nr. 02. 11. 2006. <http://filologanoga.blogspot.com>
- ⁴¹ V. FRAKNÓI, *Hunyadi Mátyás király*, cit. p. 380.
- ⁴² Verosimilmente alla reliquia della Santa Croce, donatagli dal papa Paolo II.
- ⁴³ S. ECKHARDT, *Attila a mondában*, cit., p. 190.
- ⁴⁴ De Paulo summo pontifice, in *Jani Pannonii opera omnia*, cit. p. 208; nr. 390; invece gli epigrammi contro il Papa v. luog. cit., n. 391–393.
- ⁴⁵ L. PASTOR, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigung Pius II. bis zum Tode Sixtus' IV. Dritte und vierte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage*, Herder, Freiburg im Breisgau 1904, p. 403.
- ⁴⁶ cfr. P. MEDIOLI MASOTTI, *Callimaco, l'Accademia Romana e la congiura del 1468*, in: AA.VV. *Callimaco Esperiente poeta e politico del '400*, a cura di G. C. Garfagnini, (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), Leo S. Olschki Editore, Firenze MCMLXXXVII, pp. 169–187.
- ⁴⁷ T. KARDOS, *Callimachus, Tanulmány Mátyás király államrezonjáról*, Budapest 1931.
- ⁴⁸ vedi. A. GÖRCSÖNI – M. BOGÁTI FAZAKAS, *Mátyás király históriája*, in *Régi Magyar Költők Tára, XVI századbeli magyar költők művei*, Vol. 9. pp. 1567–1577, a cura di I. Horváth, E. Lévy, G. Orlovsky, B. Stoll, Géza Szabó, Béla Varjas, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990. pp. 219–359; cfr. A. DI FRANCESCO, *I miti di Mattia Corvino nei canti storici ungheresi del XVI. secolo in Matthias Corvinus*, cit., pp. 95–108.
- ⁴⁹ cfr. L. SZÖRÉNYI, *Hunok és jezsuiták*, AmfiPressz, Budapest 1993, pp. 11–14.
- ⁵⁰ Traduzione di Paolo Agostini. In ungherese: «Általad nyert szép hazát Bendegúznak vére» (Hymnus, A' Magyar nép' zivataros századaiból), v. Ferenc Kölcsey, *Versek és versfordítások*, (Kölcsey Ferenc Minden Munkái, kritikai kiadás), a cura di Z. G. Szabó, Universitas Kiadó, Budapest 2001, pp. 103–105, 711–766. Secondo la tradizione unnica-ungherese il padre di Attila fu chiamato Bendegúz.
- ⁵¹ Dalla stessa traduzione.
- ⁵² GIOVANNI PAOLO II, *La civiltà ungherese e il cristianesimo*, in *La civiltà ungherese e il cristianesimo*, Atti del IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi Roma – Napoli, 9–14 settembre 1996, I, a cura di I. Monok, P. Sárközy, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptura Rt, Budapest-Szeged 1998, pp. 475–477.
- ⁵³ Delle idee messianiche di Janus e Petőfi cfr. L. SZÖRÉNYI, «Multaddal valamit kezdeni», *Tanulmányok*, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1989, pp. 94–118.

Virtù di vita civile tra Napoli e Buda: *Memoriali* di Diomedede Carafa*

ÉVA VÍGH

L NOME DI DIOMEDE CARAFA¹ DIVENNE CONOSCIUTO PRESSO LA CORTE MAGIARA A PARTIRE DAL 1476, ANNO IN CUI BEATRICE D'ARAGONA, PRINCIPESSA DI NAPOLI, ANDÒ IN SPOSA A MATTIA CORVINO, RE D'UNGHERIA. Il nobile napoletano, come testimoniano alcuni suoi *Memoriali*, tra i suoi alti incarichi alla corte aragonese, aveva anche quello di sovrintendere all'educazione dei figli di Ferrante I: da qui, tra l'altro, la grande familiarità con le principesse, Eleonora e Beatrice. Nella formazione delle due principesse aveva, quindi, con ogni probabilità un ruolo determinante il Carafa, da cui esse potevano ricevere importanti ammaestramenti relativi alla vita di corte e ai doveri dei sovrani. Lo attestano diversi brani di lettere pervenuti in modo diretto o indiretto dalla penna dei protagonisti stessi e delle personalità a loro vicine. In una lettera inviata al Carafa, Eleonora, ormai principessa d'Este, lo chiama il suo «duce, consiliator e rector» nelle cose relative all'erudizione e ai buoni costumi.² Il Carafa, quindi, non apparteneva a coloro che, in segno di ammirazione o per motivi encomiastici, dedicavano varie opere ai loro signori e alle nobildonne: la sua era una funzione ben diversa, una funzione che, dal punto di vista dell'*institutio* cortigiana, aveva un'importanza particolare anche per la cultura ungherese.

I rapporti tra Beatrice, ormai regina d'Ungheria, e il Carafa non si ruppero neanche nel momento in cui Beatrice si recò in Ungheria: ne è testimonianza la loro corrispondenza³ che riguardava, oltre a fatti personali, anche questioni di politica estera. Il Carafa era conosciuto ed apprezzato in tutta la corte magiara, non soltanto per i suoi memoriali (tra cui due sicuramente giunsero anche alla corte di Mattia), ma anche per il fatto che scambiava diverse lettere con il re stesso.⁴ I suoi *Memoriali*⁵ sono un documento prezioso perché con le informazioni forniteci tra le righe, e in

alcuni memoriali in modo più diretto, testimoniano la presenza di un'autentica vita cortigiana, promossa dagli aragonesi anche a livello più popolare e immediato rispetto alla sofisticata cultura umanistica pontaniana.⁶

Nei tredici memoriali che ci sono pervenuti il Carafa, oltre a riportare *in nuce* diverse moralità tanto care all'*institutio* classicistica (il tema dell'adattarsi o della cortesia), dimostra un interesse speciale per la riflessione politica pratica basata su esperienze personali. Nei suoi scritti è difficile, infatti, se non impossibile, trovare riferimenti ai classici in un'ideologia volta quasi esclusivamente alla prassi e ad esigenze utilitaristiche. Pare altrettanto superfluo cercare nei memoriali carafeschi precorrimenti machiavelliani o castiglioneschi: le sue teorizzazioni e i suoi suggerimenti derivano dall'osservazione realistica della Napoli aragonese e sono appunto per questo documenti importanti riguardanti la vita quotidiana a corte. Il Carafa, posto a confronto con il Pontano, a buon diritto è stato chiamato «un tecnico brillante e acuto»⁷ che, con il suo buon senso e con la piena conoscenza della realtà sociale del suo tempo, propone un atteggiamento basato sul conformismo e sull'apparenza. I *Memoriali* del Carafa vanno letti nel loro insieme considerando il genere e l'approccio tematico relativo all'*institutio* cortigiana, in cui confluiscono precettistica morale, riflessione politica e consigli semplici e pratici, spesso occasionali.

Fra i vari temi di etica e di etichetta proposti dall'autore ora conviene concentrare l'attenzione su due forme, anzi norme comportamentali, le quali avranno una grande fortuna tematico-ideologica anche nei secoli successivi: si tratta della necessità dell'adattarsi e della legge della cortesia e dell'affabilità, senza pretesa di poter elencare tutti i quesiti morali trattati dal Carafa. Nel suo *Memoriale de la electa vita cortesana*, dedicato al figlio Giovanni Tommaso, si delinea la figura di un cortigiano virtuoso, obbediente, discreto ed estraneo alle rivalità fra gli altri cortigiani. La virtù maggiore rimane tuttavia quella del conformarsi al sovrano, alle sue idee, alle sue inclinazioni e al suo umore: «Se deve stare actento bene de intendere quale sia la natura del Signore che serve [...] et dictu modo et forma ad ipso signore piazza, quantuncha dicta praticha et cognitione et modo de suo vivere fosse de brocca in contrario da la cognitione vostra...»⁸. Il Carafa era consapevole del fatto che il potere assoluto del sovrano priva il cortigiano di ogni possibilità creativa e di ogni iniziativa al di fuori dell'interesse del suo signore. Certo, il memoriale carafesco è ancora lungi dalle enunciazioni del *Cortegiano* del Castiglione, opera sulla cortigiana di indiscutibile fama europea, benché ci siano non pochi punti di convergenza derivanti, oltre che dall'ambiente cortigiano, dalle moralità comuni del vivere associato. Nonostante la sua visione semplicistica dell'esistenza cortigiana, il nostro autore traccia a grandi linee posizioni e suggerimenti sempre validi per chi voglia fare carriera a corte.

Il rovescio della medaglia, l'ideale del perfetto principe carafesco si delinea appunto in una forma più diretta ne *I doveri del principe* (*De regimine principum*, nella traduzione latina), opuscolo dedicato ad Eleonora d'Aragona, sorella di Beatrice e sposa di Ercole d'Este. Data l'importanza dell'opera, una delle traduzioni latine coeve fu affidata appunto a Battista Guarino perché anche altre nazioni potessero conoscere, nell'idioma più diffuso dell'epoca, «i chiari giudizi» (*clara iudicia*) dell'autore: presumibilmente la duchessa Eleonora pensava innanzitutto alla cor-

te magiara. I rapporti di Mattia con la letteratura politica⁹ sono comunque una testimonianza diretta degli interessi politico-morali del re, e quindi i pensieri del Carafa dovevano essere accolti con la dovuta attenzione. Questo memoriale, un piccolo trattato sulla ragion di Stato, teoria politica affermatasi soltanto nel secolo successivo, è ricco di osservazioni valide per tutti i tempi. Il nostro autore non esita ad affermare che «lo mundo se governa secondo li bisogni; no se guarda talvolta li parentati, né amicitie, se no quanto li bisogni del stato requefino; el perché se vole fare estima de che have interesse con vui più che con quillo havessivo gran parentato et pratticha et fosse el contrario»¹⁰.

Un altro memoriale carafesco, dedicato a Francesco d'Aragona, «il quale stava sotto la disciplina del re Mattia d'Ungheria»¹¹, è un'operetta piena di avvertimenti per un giovane principe che deve seguire fedelmente l'esempio di uno dei maggiori re dell'epoca. Mattia Corvino fu appunto un modello di sovrano agli occhi del Carafa il quale, pur non avendo un antico casato, è un «uomo non sol per le cose civili, ma anche per scientia delle militari chiarissimo (come grandezza del suo regno può facilmente dimostrare)».¹² Il giovane principe può acquistare onore e gloria ubbidendo ai consigli di Mattia, e questi deve tener presente anche «se talhora avvenisse (come spesso suole) alcune cose esser grate a lui, le quali siano molto lontane da' nostri costumi, più convenevole fia che voi vi adattiate alla volontà sua, ch'egli s'habbia da adattare alla vostra».¹³ Carafa richiama l'attenzione del giovane di seguire i costumi esemplari del sovrano ungherese perché «egli tutte le maniere de' piaceri disdicevoli alla maestà d'un tanto principe in gran maniera abborisce, tenendo poco conto di cibi delicati e sontuosi e di morbide piume, essendo che non si acquista gloria dalle vivande delicate, né dai morbidi letti o dagli effeminati e ricercati ornamenti della persona».¹⁴

Accanto al sovrano, temprato dalle guerre continue, il giovane principe italiano può imparare anche le virtù belliche, cosa invidiabile siccome i giovani «per la lunga pace d'Italia menano gli anni con pigrizia e poltroneria, senya adattarsi a niuno esercitio militare la conditione de' quali pare quasi degna di compassione, mentre che niuna altra fatica, con null'altra prudentia, la scientia da difender se stesso e d'offendere il nimico si può acquistare, che con l'esercitio delle cose di guerra».¹⁵ Mattia Corvino, inoltre, ha una fama indiscutibile in tutta l'Europa per dimostrare, nei suoi modi, il comportamento giusto e cortese di un cortigiano-condottiero. Mattia anche nelle «cose civili» è un esempio da imitare per la sua cortesia che innalza la grandezza degli uomini, mentre il contrario di essa rende l'uomo, e comunque lo fa apparire, più incline ai vizi e agli atti disonesti. Carafa, a proposito di questo pensiero, spesso ricorrente nei vari *Memoriali*, avverte Francesco d'Aragona di imparare oltre alle virtù belliche anche quelle morali, fatto invero degno di un principe: con la virtù della piacevolezza, infatti, per «qualunque impresa, benché pericolosa, si vengano a cacciar più facilmente i soldati, che con la superbia».¹⁶ Seguendo in tal modo i fatti e i detti di re Mattia il giovane principe può essere perito in ogni scienza necessaria per il regno.

Dal punto di vista dei rapporti con il regno d'Ungheria, forse non sarà superfluo ricordare il *Memoriale a lo reverendissimo monsegnore cardinale de Aragonia*

del camino have da fare in Ungaria et cetera,¹⁷ scritto frammentario in cui il Carafa dà consigli pratici al giovane cardinale su come comportarsi con le persone delle altre nazioni «ché foria de bisogno fare una grandissima differentia tra lo governo [s'è da te]nere et fare coll'una et l'altra natione, secundo sono differentiate li modi et nature de li Hungari da li Francesi, ancora che de altereza de animo non siano disforme». ¹⁸ A prescindere da alcuni riferimenti ungheresi, emerge una delle questioni fondamentali dei trattati cinque e secenteschi sulla corte: il tema della cortesia e dell'amabilità, requisiti indispensabili per chiunque voglia farsi accettare dalla società. Della cortesia, chiamata conseguentemente «umanità» dal nostro autore, si stava prendendo coscienza già nella seconda metà del Quattrocento in ambito napoletano: pensiamo all'ideale umano delineato dall'insigne umanista Giovanni Pontano nel *De sermone*.¹⁹ L'altro grande tema, quello della capacità di adattarsi, è, a sua volta, una forma della cortesia: una forma e anche una norma del vivere associato, che con i modi civili, adatti al tempo al luogo e alle persone, acquisisce la benevolenza degli altri. Spesso anche i suggerimenti politici sfociano in quelli psicologici con i quali si capisce più facilmente il carattere del signore. E infatti, adeguarsi al sovrano, per ottenere scopi politici o spesso semplicemente per sopravvivere, assume dimensioni non soltanto etiche: diventa una questione base dell'assolutismo nella letteratura cortigiana.

Già il Carafa ribadisce l'importanza della conversazione civile, altro tema fondamentale della trattatistica cinque e secentesca. A proposito dei rapporti interpersonali, sottolinea la necessità dei rapporti con i simili «in campo o in cavalcare o in cammera et in corte del signore Re» per imparare i modi convenienti per cui «sempre ve accostati et parlati cum simile persune, ché de tale sempre nde guadagniarite». ²⁰ Non soltanto nelle cose civili ma anche nel «mestiere delle armi» «ultra de essere animuso et valente... vole essere piacevole et pensare che anche quilli che governa sono homuni como llui et le persone da bene se affatigano più co le bone parole et piacevoleza, che cum superbia». ²¹

La questione dell'adattarsi, così come quella della cortesia, assume una dimensione ancora più esplicita negli ammaestramenti dello scritto più interessante dal nostro punto di vista, il *Memoriale a la serenissima regina de Ungaria*²². Il memoriale venne scritto nel 1476 su richiesta di Beatrice d'Aragona per un'occasione invero speciale: la principessa andava in sposa a Mattia Corvino, re d'Ungheria. Il momento storico, invece, questa volta passa in seconda linea perché possiamo concentrarci soprattutto su alcuni modi e modalità che riguardano l'*institutio vivendi*²³ dell'opuscolo. Negli avvertimenti sul comportamento possiamo trovare una serie di *topoi*, ma non mancano neppure osservazioni originali sulla funzione di una regina, moglie di uno dei più grandi re del momento. Il memoriale è un vero e proprio codice di comportamento che prende avvio (e si congeda) con un ammonimento importante all'epoca: bisogna onorare Dio, anche nelle esteriorità («cossi in secreto, como in publico»²⁴), dando così un esempio ai sudditi. L'importanza di tale atteggiamento viene ribadita anche in altri passi dello scritto, facendo riferimento a situazioni più concrete: il Carafa propone a Beatrice di dire una preghiera anche nel Duomo prima di partire, e di fare così in tutte le località in cui alloggia durante il suo lungo viaggio ver-

so l'Ungheria. A parte la sincera e dovuta devozione, tale comportamento è assolutamente raccomandabile, perché le pratiche «ad quilli Ungari ve accompagnano faranno tale impressione de vui, che quando sarrite là, haverrite poco da fare».²⁵

Fra le righe, ovviamente, possiamo avvertire il riconoscimento della necessità dell'apparenza, ossia del comportamento subordinato all'impressione altrui. Tutta questa teatralità – come diranno all'epoca del Barocco – si manifesta pienamente anche nei rapporti di Beatrice con i cortigiani sia della corte di Napoli sia di quella di Buda. La regina deve rivolgersi «ad tucti baruni et cortesani»²⁶ con la massima gentilezza, e rendere manifesti i suoi modi garbati e piacevoli. Lo stesso discorso vale anche per i membri della scorta ungherese, i quali, pur essendo onorati prima di tutto dal re e dai signori di Napoli, devono esser trattati da Beatrice in una maniera gentile. Quest'ammonimento va osservato anche durante tutto il viaggio per l'Ungheria: la regina, infatti, deve parlare a tutti i membri della comitiva, «hora l'uno hora l'altro poterli parlare et mostrarli demestecheza; ché ad sè longo cammino se porrà ad tucti satisfacere senza parere éssire troppo praticabile et servare la dignità reale.»²⁷ La regina quindi deve curare l'apparenza, e deve simulare un comportamento affabile per la propria reputazione. Il doppio gioco della corte si manifesta perfettamente nei passi seguenti in cui il Carafa assicura la regina che anche i cortigiani ungheresi faranno così: «quilli ve guardarando bene in omne minimo modo et gesti farrite et essendo quelle como se ha da credere, non ce li mandaria quello Re, considrando quanto pesate, né como serrando vostre nature et pratiche, in forma tale, che, ante che là vui arrivate, sarrà advisato quillo Signore de omne cosa».²⁸

Il Carafa, riportando frasi topiche sull'importanza della prima impressione, che, una volta radicata, difficilmente può essere rimossa, arriva a una conclusione spesso citata anche dai grandi maestri della cortigiania rinascimentale: i modi temperati e sereni, senza eccessivi impulsi di riso o di malinconia, nonché la gentilezza, sono le virtù più nobili di una persona ben educata. La cortesia, infatti, è un dono che non costa nulla, come l'autore sostiene anche altrove:²⁹ oggi giorno si tratta di un luogo comune, ma dobbiamo considerare che nel Quattrocento, quando si otteneva l'obbedienza altrui più con la spada che con un sorriso, la proposta del Carafa preannunciava un mondo cortigiano sofisticato e piacevole nelle parole e nelle maniere, un mondo raffinato che avrebbe caratterizzato i secoli successivi.

Il Carafa esorta la giovane regina a seguire incondizionatamente leteriorità e i modi ossequiosi di un comportamento studiato e affinato alla perfezione. Ma, d'altra parte, le consiglia di procedere con la massima cautela, perché «tutta volta peccate per troppo cortesia, che per poca»³⁰. Il Carafa suggerisce di nuovo la virtù della temperanza, che si manifesta anche nel comportamento: la troppa cordialità, le maniere artificiose, infatti, tolgono la credibilità della virtù della «umanità et cortesia». Certo, il Carafa non poteva vantarsi di un'attenta lettura dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, né ancora della precisione terminologica e del ragionamento sofisticato del *Cortegiano* del Castiglione,³¹ ma le sue proposte assurgono ad una ideologia alquanto coerente nel suo genere.

Il Carafa dedica un passo relativamente lungo ai rapporti fra la regina e la suocera, passo in cui abbondano suggerimenti del tipo «scrivate spisso alla matre del

dicto Re, mostrando lo gran desiderio havite viderla», «honorarla», «sforzate farli tale demonstratione de amore». L'importanza degli ammaestramenti acquista un peso maggiore soprattutto alla luce di quanto segue: i rapporti della regina «co la Maiesta del Re [suo] marito»³². Il Carafa non risparmia suggerimenti utili e pratici di cui la regina possa avvalersi per farsi accettare dal re Mattia, sapendo bene che «poco valeria omne vostra opera et bontà, si non sapissevo fare sí che vostro marito sia de vui contento, et quantunqua queta tale doctrina et memoriale fosse necessaria una sí longa scriptura, no li bastaria questa carta».³³

Tra tutte le dottrine, è ritenuta la più opportuna il conformarsi agli umori e alla natura del marito perché ogni suo desiderio possa essere compiuto. A tale scopo, la regina deve fare attenzione ai gusti e alle abitudini del re, parlandogli sempre in forma interrogativa e domandandogli sempre: «de essere informata de che cose li piace et dispiace, per poterlo exequire»³⁴. Obbedienza assoluta e sottomissione dovevano, quindi, caratterizzare il rapporto anche fra re e regina: la realtà storica ha poi dimostrato che le caratteristiche della regina ideale delineata dal Carafa erano lungi dalla personalità reale di Beatrice. La regina, infatti, cercava di realizzare la propria volontà anche in questioni prettamente politiche: pensiamo alla sua posizione sulla successione al trono, segno evidente che Beatrice non voleva soltanto fare delle domande al re Mattia.

«Et siate certa, sacra Maiestà, che haverite dispiacere finché non imparate la lingua, tanto per vostro marito, como per la conversatione de le gente et maxime de le donne ve venerando ad visitare.»³⁵ Benché Beatrice avesse imparato l'ungherese, anzi lo esigesse da tutti quelli che andavano a vivere in Ungheria, seguendo in questo anche la volontà del re Mattia, le testimonianze coeve parlano di una regina che non sapeva conformarsi pienamente alle nobili signore della corte. Tutte le proposte del Carafa miravano ad uno scopo: la formazione di una regina perfetta, adatta a vincere tutte le sfide del mondo circostante, un mondo lontano, con una lingua strana, e con modi e costumi non sempre identici a quelli della corte napoletana. Anche se i suggerimenti del Carafa non si realizzarono in pieno, Beatrice introdusse nuovi costumi alla corte di Mattia e una serie di libri, saggi e monografie sta ad attestare l'influenza che la regina esercitò sulla formazione e poi sulla fioritura di una vita cortigiana all'italiana.

NOTE

* Le virtù civili trattate in questa relazione sono state rilevate anche nella postfazione della mia traduzione in ungherese de *Il Memoriale a la serenissima regina de Ungaria* in *Diomede Carafa, De Institutione vivendi*, Budapest, OSZK, 2006, pp. 131–150.

¹ Diomede Carafa, dalla nobile famiglia napoletana dei Carafa, conte dei Maddaloni, nacque intorno al 1406 a Napoli. Entrò al servizio di Alfonso d'Aragona, e passò lunghi anni in Spagna. Dopo che Alfonso aveva ottenuto il trono (1442), Carafa ricoprì incarichi sempre più alti nella gerarchia dei funzionari di corte: comandante d'esercito, consigliere del re, conservatore del patrimonio reale, precettore dei figli di Ferrante d'Aragona il vecchio. La sua biografia stessa ci fornisce dati per conoscere la parabola del pensiero carafesco: l'interesse per questioni che riguardano

il servizio di soldato, di amministratore, di consigliere, di diplomatico e di sovrintendente all'educazione dei figli del re. Morì a Napoli nel 1487. Sappiamo ben poco della formazione letteraria, ma, a giudicare dai suoi scritti, non doveva avere una educazione letteraria di tipo umanistico. La sua produzione letteraria abbraccia una serie di memoriali, 13 per l'esattezza, tra cui alcuni tradotti anche in latino, ispirati dalla vita politica, diplomatica e militare della corte. *Il Memoriale a la serenissima regina de Ungaria* (tradotto in latino con il titolo *De institutione vivendi* da Colantonio Lentulo) fu consegnato a Beatrice d'Aragona alla sua partenza per l'Ungheria il 16 settembre 1476.

- ² Il testo è riportato in J. A. Fabricii Lipsiensis, *Bibliotheca Latina Mediae et infimae aetatis*, Editio prima Italica a J. D. Mansi, Patavii, 1745, VI Suppl., p. 24.
- ³ Cfr. Berzeviczy A., *Aragóniai Beatrix életére vonatkozó okiratok (Documenti relativi alla vita di Beatrice d'Aragona)*, Budapest, 1914.
- ⁴ Cfr. Mayer E., *Diomede Carafa. Nápolyi szellem Mátyás udvarában (Diomede Carafa. Spirito napoletano alla corte di Mattia)*, Pécs, 1936, pp. 8–9.
- ⁵ I *Memoriali* di Diomede Carafa sono citati in questa sede dall'edizione critica: Diomede Carafa, *Memoriali*, a cura di F. Petrucci Nardelli, Roma, Bonacci, 1988. In seguito per tutte le citazioni da questa edizione uso l'abbreviazione *Memo*.
- ⁶ Mi riferisco soprattutto ai trattati del Pontano, scritti in latino sulle virtù sociali della raffinata vita di corte: le opere sulla liberalità, sulla beneficenza, sulla magnificenza, sullo splendore, sulla virtù conviviale o sulla conversazione faceta e cortese sono considerate esemplari dal punto di vista dell'interpretazione della vita di corte.
- ⁷ Cfr. M. S. Sapegno, *Il trattato politico e utopico*, in *Letteratura italiana*, (a cura di A. Asor Rosa), III, *Le forme della prosa*, Torino, Einaudi, 1984, p. 970.
- ⁸ D. Carafa, *Libro delli precepti o vero instructione delli cortesani*, in *Memo*, p. 259.
- ⁹ Cfr. uno studio assai vecchio, ma in molti spunti ancora valido, di Kardos, T., *Callimachus. Tanulmány Mátyás király államrezonjáról (Callimaco. Studio sulla ragion di stato di re Mattia)*, Pécs, 1931; G. Papparelli, *Callimaco Esperiente*, Roma, 1977. Tra gli studi recenti segnalo quello di L. Szörényi, *Callimaco Esperiente e la corte di Mattia Corvino*, ora in *Arcades ambo. Relazioni letterarie italo-ungheresi e cultura neo-latina*, Rubbettino, Catanzaro, 1999, pp. 61–77.
- ¹⁰ D. Carafa, *I doveri del principe*, in *Memo*, p. 119.
- ¹¹ D. Carafa, *Memoriale a Francesco d'Aragona, figliuolo del re Ferdinando, il quale stava sotto la disciplina del re Mattia d'Ungheria*, in *Memo*, pp. 295–317.
- ¹² *Ivi*, p. 298.
- ¹³ *Ivi*, p. 302.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 306.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 310.
- ¹⁷ Giovanni d'Aragona, figlio del re Ferdinando, venne invitato in Ungheria, e per l'occasione fu richiesto al Carafa di scrivere un memoriale per il viaggio. In *Memo* pp. 377–382.
- ¹⁸ *Ivi*, p. 380.
- ¹⁹ Anche Pontano, nel suo trattato fondamentale intitolato *De sermone*, usa il termine *humanitas* per designare la virtù principale nelle relazioni interpersonali.
- ²⁰ *Memoriale a Francesco d'Aragona*, in *Memo*, p. 309.
- ²¹ *Ivi*, p. 311.
- ²² Su questo memoriale cfr. Csontos J., *Diomedes Carafa De institutione vivendi ad Beatrice reginam Hungariae. A pármái Corvin-codexből*, in «Magyar könyvszemle», 1890, pp. 65–86.; B. Croce, *Di Diomede Carafa, conte di Maddaloni, e di un suo opuscolo inedito*, in «Rassegna Pugliese», XI (1894), pp. 343–348; ora in ID., *Curiosità storiche*, Napoli, 1919, pp. 1–13, (ripubblicato con il titolo *Il Me-*

moriale a Beatrice d'Aragona e gli altri opuscoli in volgare di Diomede Carafa, conte di Maddaloni, in *Aneddoti di varia letteratura*, I, Bari, Laterza, 1953, pp. 84–94); T. Persico, *Diomede Carafa uomo di stato e scrittore del secolo XV*, Napoli, Luigi Pierro, 1899; Berzeviczy A., *Beatrice d'Aragona*, Milano, Ed. Dall'Oglio, 1931; Mayer E., *Un opuscolo dedicato a Beatrice d'Aragona Regina d'Ungheria*, in «Biblioteca dell'Accademia d'Ungheria di Roma», Roma, 1937; ID., *Diomede Carafa (Nápolyi szellem Mátyás udvarában)*, Pannonia Könyvtár, Pécs, 1936; Vigh É., «*Desidro de essere informata de che cose li piace et despiace, per poterlo exequire*». *Memoriale a la serenissima regina de Ungaria di Diomede Carafa*, in «Nuova Corvina», 2001, n. 9, pp. 69–77.

²³ Il *Memoriale*, nella sua traduzione in latino, eseguita da Colantonio Lentulo, porta infatti il titolo *De Institutione vivendi*.

²⁴ *Memoriale a la serenissima Regina de Ungaria*, in *Memo*, p. 217.

²⁵ *Ivi*, p. 221.

²⁶ *Ivi*, p. 219.

²⁷ *Ivi*, p. 221.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ All'inizio de *I doveri del principe*, Carafa, tra i vari precetti che ovviamente riguardano in primo luogo questioni di politica, espone qua e là il tema della benevolenza e della cortesia anche nei confronti dei sudditi. Il Carafa, infatti, sconsiglia l'illustrissima duchessa Eleonora di sprecare soldi e regali: «non foria possibile ad tucti ve parlano le possate dare auro et argento et robba, ché non li bastaria lo mundo. Ma sì che bone parole et bona cera porrite dare ad tutte...» (*Memo*, p. 131). I beni materiali una volta terminano, ma le parole piacevoli e la gentilezza nelle relazioni personali non costano niente e procurano piacere, considerando il fatto che «le parole quante più ne date, mellyo et più accomodate nde porrite dare, et se po dire quanto più ne date più crescono. Duncha perché non se deve dare cosa, che tanto iova et vale, et, ultra la ditta utilità, più ve nde resta? Sia certa la Signoria vostra, che le vostre pare più fanno colle parole de simile nature, che talvolta cum la robba. Duncha la Signoria vostra despenda assay de tale moneta et vederite lo fructo se nde caverà». E aggiunge ancora che «né credate anco questo non sia de consilgyo de stato» (*ibidem*).

³⁰ *Ivi*, p. 225.

³¹ Cfr. G. Patrizi, «*Il libro del Cortegiano*» e *la trattatistica sul comportamento*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, III, cit., p. 880.

³² *Ivi*, p. 229.

³³ *Ivi*, pp. 230–231.

³⁴ *Ivi*, p. 231.

³⁵ *Ivi*, p. 237.

Tra caos e ragione, arte e natura: interpretazioni del Rinascimento

GIORGIO PATRIZI

SONO NOTE LE PAGINE CHE APRONO *L'ANTIRINASCIMENTO* DI EUGENIO BATTISTI, A DEFINIRE CON IMMAGINI ICastiche LA CONTRAPPOSIZIONE DELLE FIGURE ARMONIOSE, RISOLTE E UTOPICHE DELLA CITTÀ IMMAGINATA DAL BRUNELLESCHI, «LA CITTÀ DELLA PROSPETTIVA E DELL'ORDINE, DELLA CONSAPEVOLEZZA RAZIONALE E DELL'ACUTEZZA LOGICA» CON LE TRACCE DIFFUSE E INCALZANTI DI UN ANTI-CLASSICISMO COME .RAPPRESENTAZIONE DELLO STATO SENTIMENTALE DELL'INDIVIDUO E RESA DEL «MOTO PASSIONALE». Il problema storiografico che emerge dalla contrapposizione e dall'intreccio dialettico delle due culture – problema storicamente legate al nome di Battisti – è alla base di qualsiasi riflessione e tentativo di storicizzazione del Rinascimento negli ultimi trenta anni. Il problema, proprio secondo il metodo che Battisti ha ricavato dalla grande tradizione europea degli studi iconologici o di approccio ai temi manieristici, è quello di individuare categorie di evoluzione storica o di ricorrenze cicliche che trovino una loro giustificazione filologica e semantica – vale a dire che si accreditino di un significato e di un senso culturalmente riconoscibile e «verificabile».

Si tratta insomma di ricostruire pazientemente il sistema – anzi i sistemi culturali – di ciò che, per convenzione, chiamiano Rinascimento, nell'arco cronologico, accettato con scansione anch'essa convenzionale, della fine del XV e l'inizio del XVII secolo, alla luce dei valori e delle interazioni di strumenti di organizzazione del discorso, della sua legittimazione e elaborazione.

Ha scritto B. Weinberg: «A rappresentare in modo completo la situazione letteraria nel Cinquecento italiano occorrerebbe una collana di documenti molto diversi fra di loro: testi di filosofia, testi sulla questione della lingua, testi sulla imitazione, insieme a testi di retorica e poetica... Ci sono ragioni particolari per associare questi vari campi nello studio del Rinascimento... Il fatto essenziale per chi lo stu-

dia è l'assistere alla nascita di una letteratura nuova, creata da autori coscienti della sua novità ma al tempo stesso risalenti ad una letteratura vecchia o antica, di cui vogliono procurare la rinascita. Nascita e rinascita richiedono una base teorica di una complessità straordinaria, perché questi stessi autori desiderano giustificare, ad un tempo, il distacco dai modi e dalle tradizioni recenti e il legame con una convenzione ormai oscurata¹.»

È evidente la complessità che Weinberg individua: per gli intellettuali che si accingevano a definire il carattere di questa epoca nella sua scissione dal passato ma pure nelle possibili continuità, si trattava di elaborare un rapporto con quella tradizione da cui pure si sentivano ormai distanti e diversi, ideando, nei termini dell'ermeneutica, una fusione tra i propri orizzonti culturali e quelli che dovettero essere propri dei classici che avevano elaborato quella tradizione; ma, al tempo stesso si doveva ideare una verificabilità, un impiego e una funzionalizzazione di quella eredità, comprendendone le motivazioni e i caratteri originali.

In questa prospettiva privilegiare un'analisi dei modi in cui a codificare e a legittimare i linguaggi e le espressioni estetiche intervennero via via i canoni della retorica o i procedimenti logico-discorsivi della dialettica, vuol dire anche cercare di disegnare una mappa, variegata, frammentata ma fedele nel restituire le interazioni, le derivazioni, i fraintendimenti, le innovazioni.

È fondamentale allora, per questo quadro che qui si vorrebbe tracciare, scoprire una possibile data di inizio di un processo di profonda riorganizzazione delle teorie delle tecniche del discorso e dei loro rapporti con l'attività intellettuale nel suo complesso. La data potrebbe essere quella della scoperta del testo integrale delle *Institutiones* di Quintiliano, avvenuta nel 1416. Assieme al *De oratore* ciceroniano, il testo quintiliano inaugurò un orientamento completamente nuovo degli studi di retorica, sottraendola alla sfera dei problemi della grammatica e della semantica, per avvicinarla piuttosto alle problematiche della filosofia e di una pragmatica ai cui valori di attivismo sociale e di morale del «senso commune» si ispirarono i nuovi retori. Se è vero che alcuni, come Kristeller², tendono a scorgere una profonda continuità tra gli umanisti e i *dictatores* medievali, avendo in comune l'esercizio delle tecniche argomentative, ciò che viene definitivamente meno nei primi è l'astratta maestria esibita nel gioco sillogistico e dimostrativo, piuttosto per riaccostarsi costantemente, nelle riflessioni sui modi della retorica, ad un'ideale di vita attiva, proiettata sui problemi della comunità: facendo quindi rientrare l'eloquenza nella sfera degli interessi politici e affermando il primato definitivo della prassi.

Nell'intreccio che si realizza, nella trattatistica umanistica e quindi rinascimentale, tra le tecniche di una teoria dialettica come costruzione di una figura della verità a partire dalle diverse possibilità del «probabile» e le tecniche di una coscienza della retorica come angolazione e organizzazione del discorso espressivo, dei linguaggi estetici come di quelli sociali fondati sulla passione e sull'emozione, finisce per avere un'importanza fondamentale, non sempre seguita adeguatamente dagli studiosi del periodo, la fortuna, la interpretazione e la riformulazione di quella teoria del linguaggio letterario che è anche una rivisitazione della retorica alla luce dell'espressività letteraria rappresentata dalla poetica oraziana. Appare necessario ripercorre-

re i dibattiti sulle poetiche e sulle retoriche cinquecentesche nella prospettiva della diffusione dei canoni oraziani letti ora – e questo è quanto di originale gli uomini del Rinascimento seppero aggiungere ad un testo di preziosa precettistica – come categorie più generalmente adatte ad inquadrare, spiegare e razionalizzare un quadro di attività culturale che dibatte costantemente la natura e il modo del proprio fare, la tensione etica che consente di rendere sensati e possibili analisi e giudizi. Dunque se da un lato ripercorrere la storia dell' intellettuale rinascimentale come quella di un dibattito incessante tra dialettica e retorica, tra la logica analitica, fondata su saperi e tecniche specialistici, e la retorica come azione, sulla scena di una società di sodali a cui occorre parlare per convincere e motivare la «verità», il quadro si completa e si illumina della giusta luce solo se lo si ripercorre seguendo il filo rosso di quella precisa coscienza tecnica, ma anche di misura morale e intellettuale, nata dalle pagine oraziane, quelle in cui si leggeva del profondo raccordo tra parole e azione, tra concetti e parole e di come l'individuo debba fondare proprio su questo raccordo la consapevolezza di sé, del proprio sapere e delle proprie facoltà.

È di Giorgio Valla, docente a Venezia di retorica, la traduzione in latino del trattato di Aristotele nel 1498; ma prima che questo assurga a punto di riferimento obbligato per ogni riflessione estetica decoreranno alcuni decenni, quelli da un lato improntati al neoplatonismo d'origine ficiniana e dall'altro sensibili all'attenzione ai fatti stilistici e retorici quale emergeva da un'opera che ebbe in questi anni grande fortuna, appunto *l'Epistola ad Pisonem* di Orazio, anche conosciuta come *Ars poetica*. Lo scetticismo e l'empirismo caratterizzanti l'epistola, *summa* delle riflessioni sulla poetica della cultura classica, erano già stati incanalati verso un didascalismo molto tecnico dalla lettura che ne avevano fatto i commentatori tardo latini. Ma saranno le annotazioni di Cristoforo Landino (ad un'edizione dell'opera del 1482) e di Badio Ascensio (del 1500) ad accentuare la precisione precettistica del testo graziano, con la divisione gerarchica degli stili in strettissima relazione ai contenuti e con grande attenzione alle esigenze del pubblico dei destinatari dell'opera – e dunque con una valutazione di questa secondo criteri ad essa estrinseci. Infine con l'affermazione del fine della poesia nel primato del *docere* a cui è però saldamente congiunto il *delectare* queste tesi – pur con aggiustamenti e varianti – rimarranno a improntare le riflessioni di poetica per lungo tempo, anche quando si affermeranno i principi aristotelici. E' fondamentale, nella fortuna di Orazio, l'identificazione del poeta con l'oratore e la conseguente enfaticizzazione della natura retorica (cioè di discorso *suasorio*) della poesia e delle sue responsabilità edificanti. La commistione di formule oraziane con categorie d'altra matrice, che verificiamo fin dai primi decenni del '500, dimostra come la trattatistica di questo secolo trovi la propria motivazione primaria nell'esigenza della definizione tassonomica (l'ordine degli stili, degli argomenti, le tipologie del discorso) più che nella pura speculazione sull'estetica. E' piuttosto quest'ultima ad essere influenzata dai riflessi teorici della precettistica. Un esempio può essere colto in un'opera in cui appare ben compiuta questa retorizzazione della poetica, il *De arte poetica libri* di Marco Girolamo Vida, pubblicato nel 1527 ma già noto nel decennio precedente. L'opera del Vida è una vera e propria *summa* dei temi della tradizione oraziana: coniugando l'epistola ai Pisoni con gli insegnamenti retorici di Cicerone e

Quintiliano, vengono suggeriti i precetti per l'educazione del poeta e per la composizione della poesia, secondo i vari generi. La raccomandazione di seguire la natura va intesa – conseguentemente a tutta l'impostazione dell'opera – secondo l'accezione oraziana, cioè seguire la natura dei caratteri e dei tipi umani; ed ancora, il fine della poeta è riconosciuto nel *movere* e nel *delectare*, mentre l'interesse, anticipatore di futuri dibattiti, per il problema del verisimile qui nasce dall'intento di assicurare all'opera un alto grado di persuasività. Il richiamo al «divino furore» di matrice platonica («Dii potius nostris ardorem hunc mentibus addunt») è bilanciato dal concetto oraziano di decorum («Quid deceat»), come corrispondenza tra registri stilistici ed argomenti. L'esemplificazione di questi canoni su Virgilio – analoga retoricamente alla proposta petrarchesca di Bembo, di quegli stessi anni – troverà una precisa consonanza nell'opera del lucchese Bernardino Daniello, formatosi nel circolo veneziano di Trifon Gabriele, uno dei cenacoli più attivi nelle discussioni di poetica e retorica. Nella sua *Poetica*, edita a Venezia nel 1536, Daniello porta avanti la lettura della tradizione oraziana innestandola sulle partizioni ciceroniane della retorica. Pur discutendo anche problematiche che derivano da Platone (il principio dell'imitazione) e da Aristotele (la distinzione tra poesia e storia), la discussione portante del trattato è quella che definisce i valori letterali sui principi di numero ed armonia – da cui nasce il *diletto* – che trovano la loro celebrazione più alta in Petrarca e nella «esperienza integrale» del canzoniere. Proprio per questo intreccio così serrato tra problemi di teoria della letteratura e la lettura dei testi poetici in volgare (privilegiati dall'analisi del Daniello, pur con il doveroso ossequio a Virgilio), questa *Poetica* è significativa dell'esito in termini di critica testuale dei precetti oraziani, con l'affermazione di un culto della letteratura, fondato su tutti questi principi, che afferma la superiorità dell'arte sulla natura stessa, poiché la prima costruisce una natura perfetta e superiore.

Seppure attorno alla metà del secolo troveremo ancora esempi di una persistente fortuna della poetica oraziana (Muzio, Minturno), è attraverso la commistione con problematiche di matrici specificamente filosofiche che la trattatistica di poetica andava assumendo la propria fisionomia nei decenni '30 e '40. Dal problema dell'imitazione che attraversa storiche polemiche (Poliziano-Cortese, Bembo-Pico), trattati di natura diversa, commenti critici a Dante e Petrarca, per approdare ai dibattiti sulla definizione dei generi, alla discussione sui fini e i compiti della poesia che costituisce un *topos* degli scritti teorici e critici, tanto del filone aristotelico che di quello platonico. Tutto questo percorso, così articolato da rendere difficile ogni tentativo di sintesi, è scandito da alcune esperienze di grande significato, capaci di raccogliere tendenze varie e di rappresentare efficacemente alcune aspirazioni (e disillusioni) della teoria. A conclusione di un *excursus* tra i testi maggiormente attenti alle problematiche retoriche – dove, come si è detto, la precettistica oraziana si sostanzia di prospettive di maggior respiro, quali quelle che guardano all'insegnamento di Cicerone o di Aristotele – si possono ricordare tre episodi fondamentali.

Già intervenuto sulla questione della lingua negli anni Venti, il vicentino Gian Giorgio Trissino dà alle stampe nel 1529 i primi quattro libri di una *Poetica* che sarà completata soltanto con la riedizione dell'opera, con sostanziali accrescimenti, nel 1562. Quello che è cronologicamente uno dei primi testi di razionalizzazione della

speculazione letteraria nel XVI secolo appare però soprattutto come un recupero e una sintesi delle teorie del passato: per lo studio della lirica (a cui è dedicata gran parte dell'opera) Trissino guarda al Dante del *De vulgari eloquenza* e all'opera di Antonio da Tempo, riferendosi, per un quadro di valori più generali, di ordine etico-pedagogico, alle qualità e ai fini della poesia indicati da Orazio. La sua lettura minuziosa dei canzonieri provenzali, siciliani e toscani gli consente, d'altronde, un repertorio esemplificativo originale e derivato spesso da manoscritti poco noti.

Quando comporrà le due ultime divisioni della *Poetica*, Trissino tenterà di definire un quadro dei generi, ampliando la normativa aristotelica dedicata alla tragedia e elaborando una corrispondente gerarchia di tipi umani, da ritrarre secondo il ben noto canone del «decoro».

Dopo la metà del secolo troviamo i più importanti dialoghi di Sperone Speroni, padovano formatosi alla tradizione aristotelica ma approdato ad una rilettura originale dei principi dell'imitazione bembiana. Nel *Dialogo sopra Virgilio* (1564), nella *Lezzione sopra di madrigali*, nell'*Apologia dei dialoghi* (1574), nel *Dialogo della Rhetorica* (1592), maturando una concezione della retorica come strumento della libertà intellettuale e morale dell'individuo, tendeva ad una rilettura dei canoni aristotelici riformulati attraverso le categorie dell'*inventio*, e dell'*elocutio*. Ma soprattutto lo Speroni riproponeva ed articolava la teoria dell'imitazione, sottolineandone l'importanza innovatrice che essa acquisiva con Bembo. Il modello dei classici del Trecento è ribadito ora in nome di una concezione dello *stile* come momento centrale del processo artistico, non in senso strettamente formalistico, ma come espressione organica dei concetti. Riguardo a questi, le parole debbono essere «convenienti», quali possono essere attraverso l'imitazione dei classici. La scrittura si pone come codice espressivo della «vita attiva» e la retorica – secondo un principio ancora d'impronta umanistica – soccorre alle esigenze del vivere civile, fondando quelle verità convenzionali su cui si basa il consorzio umano.

Terza esperienza di sincretismo teorico fondato sui problemi della retorica è da rinvenire esemplarmente nei *Poetics libri septem* di Giulio Cesare Scaligero, del 1561. Lo Scaligero elabora un'originale identificazione tra universo linguistico, universo delle forme estetiche e mondo delle cose, rivedendo le categorie aristoteliche alla luce dei precetti oraziani. In quanto *imagines rerum*, le parole non hanno una semplice funzione mimetica rispetto alle cose, ma svolgono un ruolo di organizzazione e razionalizzazione del senso della realtà. Affermando che il vero fine dell'esperienza estetica è nel *docere*, sostituisce al principio dell'imitazione quello didascalico della individuazione dei principi generali *in rebus*. In questa prospettiva elabora una gerarchia dei temi, a ciascuno dei quali corrisponde un genere – secondo un'amplificazione della vecchia teoria degli stili – in una gradualità che conduce dal ritratto degli individui a quello delle idee.

Questi esempi di teorie retoriche che si ampliano e si articolano fino a divenire organizzazioni di forme del sapere e della vita morale, prospettano in realtà modelli capaci di agire anche nell'interpretazione degli svolgimenti storici delle morfologie ideologiche e delle forme letterarie che articolano la vita intellettuale dell'epoca. Ad esempio è fondamentale per comprendere la trasformazione che subisce

la precettistica sul comportamento e *sull'institutio*, rilevare il passaggio che si compie tra la struttura dialettica del dialogo del *Cortegiano*, dove la «verità» del probabile - secondo la definizione che della dialettica dà lo Speroni - si costruisce in una sorta di «commedia sociale» (con una definizione ancora speroniana) che accoglie diverse voci, prospettive e punti di vista, alla peculiare espressività della pedagogia del *Galateo*, dove l'«idiota illetterato» raccoglie sul filo della sua perorazione della buona creanza e, ricordiamolo, della buona «comunicazione» tra gli uomini, gli *exempla* che argomentano la scelta della misura e la condanna dell'eccesso.

Ma, al di là, delle prospettive più specificamente ideologiche, la vicenda dell'affermarsi delle tecniche della retorica e dell'oratoria, della figura dell'oratore come attore protagonista della vita sociale, politica, culturale misura anche lo sviluppo di dinamiche peculiari della vicenda dei generi letterali, la loro evoluzione, la loro genesi, il loro esaurimento. Un esempio importante per capire l'intreccio, efficacissimo, tra teoria letteraria e pratica di lettura e di scrittura, tra pratica della parola e pratica e circolazione del libro, può essere quello del genere «novella» e della sua complicazione, alla fine del secolo, in direzione di quella complessità strutturale e tematica che sarà propria del romanzo. Negli *Hecatommithi* del Giraldi Cinzio, negli anni Settanta, si coglie questa trasformazione in atti proprio sotto la spinta di una pratica oratoria e retorica pressante ed esemplare. L'enfaticizzazione *della performance* oratoria, che abbiamo visto presentarsi programmaticamente fin nelle novelle della cornice del novelliere, e costante in tutte le giornate come alto decoro dei personaggi, edificazione del dire nella celebrazione della virtù e nella condanna del peccato. Per di più appartiene ancora al sistema dell'argomentazione la complicazione del racconto, quella moltiplicazione delle azioni e dei loro intrecci che, indicata dal Giraldi come necessaria al mantenimento dell'attenzione del lettore e del piacere che questi può rinvenire nella narrazione, è realizzata attraverso la descrizione di personaggi a loro volta intenti a narrare e a trame lezione. Nel Cinzio la riproposta della parola come valore centrale della comunicazione, del sapere e del giudicare, guarda, oltre che alla fondazione della novella, soprattutto alla più alta espressione di una cultura e di un'educazione della parola che nella civiltà italiana si fosse incontrata, la tradizione della pedagogia umanistica giunta ai letterati del Cinquecento anche attraverso i dialoghi filosofici e la trattatistica civile.

Ritorniamo, anche per quest'epoca che vede nascere il genere più diffuso della letteratura, il romanzo, al primato di quella figura intellettuale che il mondo classico aveva elaborato a sintesi delle virtù della cultura e della politica, della vita estetica e di quella pratico-sociale: il retore di ciceroniana, e poi oraziana memoria, cittadino e uomo colto cosciente protagonista dei valori etici e di quelli della parola.

NOTE

¹ Bernard Weinberg, *Noia critica generale a Trattati di poetica e di retorica del '500*, a cura di B. Weinberg, Bari, Laterza 1970, vol. I, 1970, p. 541.

² Paul O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, in trad. it Firenze, La Nuova Italia, 1965, pp. 111 e sgg.

I riferimenti agli Ungari e al re Mattia Corvino nella lunga composizione del *Libro del cortegiano*

OLGA ZORZI PUGLIESE

VERO COMPENDIO DELLA CULTURA RINASCIMENTALE,¹ IL *LIBRO DEL CORTEGIANO* FU COMPOSTO IN UN ARCO DI TEMPO MOLTO ESTESO DI ALMENO 15 ANNI, DAL 1513 CIRCA FIN QUASI ALLA DATA DI PUBBLICAZIONE, 1528. La storia dell'evoluzione del capolavoro di Castiglione si ricostruisce in base alle varie redazioni testimoniate dai cinque manoscritti tràditi, compresi gli abbozzi autografi nel Ms. II 3 b dell'archivio privato dei conti Castiglioni di Mantova (designato con la sigla A), e le due stesure della prima redazione, che si trovano nella Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. lat. 8204 e 8205, rispettivamente B e C), tutti e tre corredati dal terzo manoscritto della Vaticana, 8206, noto come D ed edito dal Ghinassi che lo denominò la «seconda redazione» (SR),² e dal codice Ashburnhamiano 409 della Biblioteca Medicea Laurenziana (L) adoperato per l'edizione a stampa.

Per mezzo di una collazione dei manoscritti si può tracciare la graduale formulazione, da parte del Castiglione, di concetti e forme letterarie che erano fondamentali per la cultura dell'epoca in tutta l'Europa. Le modifiche, aggiunte e cancellazioni apportate da lui nelle molteplici riscritture del *Libro del cortegiano* dimostrano alcune tendenze fondamentali. Queste si articolano, oltre che in una più complessa organizzazione del testo e nello sviluppo di una struttura dialogica mirante sempre più a un'apparente naturalezza, anche in una maggior raffinatezza ed efficacia nella formulazione delle facezie, accompagnata da una crescente moderatezza nella discussione sia a proposito delle donne che nei commenti su altri popoli.³

Nelle diverse fasi della costruzione del *Libro del cortegiano* si notano frequenti cambiamenti nei personaggi che popolano il mondo del libro, siano essi membri della corte di Urbino che agiscono e parlano come attanti nella *fictio* dell'opera, sia-

no invece solo figure – italiane e non – nominate nelle conversazioni o che compaiono a volte anche nelle facezie raccontate dai cortigiani urbinati. Altre revisioni inserite dal Castiglione nel suo testo miravano ad attenuare i riferimenti a diversi popoli e alle loro usanze – ai Francesi e agli Spagnoli, naturalmente, ma anche ad altre nazioni che avevano legami meno stretti con l'Italia. Ed è a proposito di persone nominate e di popoli descritti dal Castiglione nei vari momenti della lunga composizione del suo capolavoro, che il presente studio si sofferma sul popolo ungaro e sui suoi protagonisti.

I lettori dell'edizione a stampa sanno che, per quel che riguarda la presenza nel *Libro del cortegiano* di ungheresi singoli oppure di allusioni al popolo magiaro in generale e alle sue usanze, si tratta di un'assenza quasi totale. Vi si trova un solo riferimento «allo invitto e glorioso re Matia Corvino» (III, 36: 305-6⁴) – citazione unica, che diminuisce d'importanza, tuttavia, se si pensa che il famoso re degli Ungari, salito al trono nel 1458 e morto solo alcuni decenni prima nel 1490, e quindi quasi contemporaneo al Castiglione stesso, viene nominato esclusivamente in rapporto alla moglie Beatrice d'Aragona (1457–1508), la quale riceve un elogio nel terzo libro dedicato alla donna di palazzo come «tanto eccellente signora ... e bastante di far paragone» al marito.

Ma, mentre nel testo definitivo si trova quest'isolata comparsa del re Mattia, un esame accurato dei manoscritti, soprattutto quelli contenenti i frammenti e la prima e seconda redazione del *Libro del cortegiano*, porta alla luce invece altre tre occorrenze – almeno una delle quali ancora inedita – in cui si nominano sia il re che l'intero popolo ungherese. Tali riferimenti occorrono a tre punti diversi dell'opera e in rapporto ad argomenti diversi, i quali sono 1. la politica delle crociate, 2. i vari tipi di umorismo – dei quali non tutti accettabili e decorosi –, e 3. un illustre personaggio femminile della storia degli Ungari. Per ognuno di questi tre passi ora si descrive il rimando, contestualizzandolo e spiegandone il significato, suggerendo, inoltre, le motivazioni che potrebbero aver spinto l'autore a sopprimerlo.

1. Originariamente nelle prime versioni del *Libro del cortegiano* il re Mattia appariva non semplicemente quale termine di paragone per la consorte, come accade nella vulgata, bensì come modello per eccellenza nella politica europea delle crociate. E tale rappresentazione originaria aveva anche una collocazione preminente, non nascosta in un elenco di persone distinte, ma piuttosto esaltata all'apertura dell'opera in uno dei primi proemi che il Castiglione aveva redatto.⁵ In tale avantesto, composto verso il 1515–16 – epoca in cui il terzo libro completo sulle donne non era stato ancora formulato –, l'autore (a C 2r) si rivolgeva al re francese Francesco I («re christianissimo»), presunto committente dell'opera,⁶ esortandolo – tramite la mediazione del dedicatario Alfonso Ariosto – con un'invocazione altamente passionale, ad intraprendere una crociata religiosa contro «gli perfidi infideli» (C 3r–v) allo scopo di «rimovere dal mundo una così inveterata e potente setta come la maumethana» (C 2v). Si trattava di una santa guerra che avrebbe avuto come fine anche il recupero del luogo dove era sepolto Cristo. Come esempio da seguire l'autore inneggiava il re ungherese che aveva sconfitto i Turchi. Nella bella copia ese-

guita dallo scriba, il passo in questione – pubblicato prima da Serassi e da Baudo di Vesme e anche in tempi recenti da Quondam e Motta⁷ – si legge come segue:

(C 3v)⁸ Potria adunque per questi et per altri rispetti, una così honorata preda movere l'animo di qualch'altro potente principe, come già videro i patri nostri Mathia Corvino de Ungaria, il qual con dodici milia ungarì ruppe et disfece sessantamilia turchi, et entrato nel lor paese con foco et ferro in gran parte lo ruinò, et con essi sempre mantenne mortal guerra, et così spesso (C 4r) li vinse et con tanta uccisione che non osavano pur accostarsi al Danubio.

Ma una prima versione del passo, che si trova nei frammenti mantovani autografi, contiene i ripensamenti dell'autore – revisioni inedite non citate dagli studiosi menzionati:

(A, ser. 1, c. 3v) potria adonche per questi e per altri rispetti, una così honorata preda mover l'animo di qualche altro potente principe, come già (a di) videro i padri nostri Mathia Corvino (c. 16r) (ma che bisogna rivolgendosi ma senza gir cercando l'antiche historie non) vider i nostri padri el re Mathia Corvino de Ongaria, el quale con dodice milia ungar ruppe e disfece sesantamilia turchi, et entrato nel loro paese con foco e ferro in gran parte (di esso) lo ruinò, (di modo che non si vergognò el gran turcho subito a mandarli ambasciatori e pregarlo de la pace, et acordo perpetuo, la qual cosa però non poté ottenere, perché Mathia) e con essi sempre mantenne (con essi) mortal guerra, e così spesso lo vinse con tanto (p...[illeg.] danno) occisione, che li turchi non osavano pur acostarsi, (né guardar) al Danubio

Mentre alcune correzioni apportate a questo brano sono di carattere esclusivamente linguistico-sintattico, altre invece sono più sostanziali: nelle formulazioni originarie il Castiglione aveva sottolineato l'idoneità del modello recente ungherese, che rendeva superflua la ricerca di esempi illustri più antichi, e aveva incluso più dettagli circa la vittoria del re ungherese, non solo notando la sproporzione fra le forze militari sue (che ammontavano a 12.000) e quelle dei nemici (che constavano di 60.000 soldati), ma segnalando, inoltre, che nonostante tale differenza era riuscito a sconfiggere i nemici e ad ottenere la loro umiliante arresa – particolari che in seguito avrebbe ommesso, forse in parte per motivi di diplomazia. Le fonti cui il Castiglione attinse questi dati potrebbero essere le varie cronache ungheresi dell'epoca scritte in latino. Ma da un controllo di alcuni di questi testi (e di storie più moderne che si basano sui documenti) si constata che i dettagli circa le vittorie realizzate anche con un numero di soldati inferiore si accordano meglio con le gesta non di Mattia, bensì di suo padre Giovanni (János) Hunyadi⁹ – anomalia che forse si riallaccia al culto diffuso di Mattia Corvino.

Le spiegazioni tradizionali per l'eliminazione di questo proemio incentrato sul tema delle crociate, a cominciare da quelle avanzate da Serassi nel '700,¹⁰ e continuando con i giudizi di Ghinassi¹¹ e Guidi¹² ai tempi nostri, indicano soprattutto fattori storico-politici. Il Castiglione avrebbe ridotto l'elogio dei francesi, si pensa, poiché i suoi rapporti con la Chiesa e la Spagna stavano diventando più stretti. Poi la questione della crociata, che era stata sollecitata da diversi papi nel tardo '400 e

anche da Leone X nel 1516–17,¹³ non era più vista come necessità impellente negli anni 1520, in parte per via delle nuove alleanze che si stavano formando fra le nazioni europee. Seppure si fosse intensificata la paura nei confronti dei Turchi nel 1518 a causa delle manovre di Selim che avevano indotto il papa a ordinare preghiere speciali,¹⁴ c'erano anche interessi contrari. La Francia, per esempio, per controbattere il potere della Spagna, aveva stabilito legami di amicizia con i Turchi nel 1519, di modo che l'idea di una guerra tra di loro non era più attuale. Sebbene nella sua corrispondenza personale il Castiglione continuasse a parlare di una crociata e ad auspicarne la ripresa,¹⁵ avrà deciso di adottare pubblicamente una posizione meno polemica e più moderata. Ancora più tardi, inoltre, quando aveva finito di comporre il suo capolavoro, cioè dopo la sconfitta di Mohács nel 1526, non era più il caso di rispolverare in termini ottimisti il progetto della guerra santa. Un'ulteriore spiegazione politica che vede il Castiglione togliere il riferimento al re francese perché questi era stato indirettamente responsabile per la cacciata del Della Rovere da Urbino nel 1516, viene suggerita da Motta.¹⁶ E poi ci potrebbero essere delle motivazioni più culturali, in quanto, eliminando il proemio, il Castiglione indicava anche il suo rifiuto di valori più medioevali e la sua indifferenza verso la tematica cavalleresca — tendenze manifestate in altre revisioni apportate al testo.¹⁷ Sebbene nella prima versione del proemio parli, come si è visto, della gloria che il re francese si poteva acquistare, più tardi nella vulgata farà dire che la gloria si ottiene, non tramite le crociate o la lealtà feudale o altri ideali cavallereschi, bensì per mezzo di attività più intellettuali e forse più tipicamente rinascimentali:¹⁸ «la vera gloria», scrive, «[è] quella che si commenda al sacro tesoro delle lettere» (I, 43: 92). Inoltre, Serassi, e più recentemente Quondam, hanno segnalato criteri stilistici, osservando che la lunghezza eccessiva del paratesto, che era di ben tre carte intere nel manoscritto, può aver contribuito ad indurre l'autore ad espungerlo.¹⁹ E si può suggerire un'altra motivazione: sempre in base a criteri letterari l'autore, mentre stava trasformando la sua opera in un testo sempre più metaletterario («writerly text»²⁰), avrà deciso di spostare la perorazione retorica dall'avantesto al punto culminante dell'opera occupato nella vulgata, come si sa, dall'inno all'amore di Bembo.

Infatti nell'ultima versione della prima redazione e poi nella seconda redazione (a C 219r e a D 258v [= SR 224–5]), fino alla vulgata, il riferimento alle crociate è molto breve e di tono meno perentorio. Si tratta di un breve passo nella sezione del quarto libro dedicata alla politica, dove si dichiara, in modo pseudo-profetico, che la crociata si sarebbe realizzata con il massimo successo se Monsignore d'Angolem fosse diventato, com'era già diventato naturalmente, re di Francia. Le parole enunciate dall'interlocutore testuale Ottavian Fregoso suonano come segue: «qual più nobile e gloriosa impresa e più giovevole potrebbe essere, che se i Cristiani voltasser le forze loro a subiugare gli infideli? Non vi parrebbe che questa guerra, succedendo prosperamente ed essendo causa di ridurre dalla falsa setta di Maumet al lume della verità cristiana tante migliaia di omini, fosse per giovare così ai vinti come ai vincitori?» (IV, 38: 408–9). In base a questa radicale riduzione testuale, Francesco I perde terreno e Mattia Corvino scompare del tutto. Forse il Castiglione, oltre a voler essere meno polemico e più moderato, può aver concesso uno spazio ridotto al re Mattia anche allo

scopo di eliminare l'errore di avergli attribuito gesta militari che non gli appartenevano, di modo che, quando il re ungherese riapparirà nel testo definitivo, il suo nome sarà citato solo accanto a quello della moglie e in un contesto non bellico.

2. Un secondo riferimento, questa volta al popolo magiario, e che, a quanto mi risulta, non è stato segnalato finora, si trova nella sezione molto ampia del *Libro del cortegiano* che, fin dalle prime fasi di composizione, il Castiglione aveva dedicato all'umorismo, sottoponendola in seguito a numerosissime revisioni. Il riferimento in questione, omissso poi nelle versioni successive del testo (C e D), appare per la prima ed unica volta in una carta sciolta che si trova nei frammenti mantovani autografi (a A[>B] 54r). Come indica il simbolo all'inizio del passo, era destinata ad essere inserita nel primo manoscritto vaticano (B) subito dopo il racconto del contadino bergamasco che ingannò le gentili signore della corte e che, dopo essere stato modificato, divenne parte di II, 85. Quindi si tratta di un'aggiunta, fatta verso il 1515, alla conversazione a proposito della convenienza di alcune beffe che toccavano le donne. Uno dei personaggi principali critica gli scherzi indecorosi praticati a tavola dagli Ungheresi, i quali vengono abbinati in ciò ai Polacchi.²¹ L'esempio di tali popoli era stato suggerito da un interlocutore a cui l'autore, come avveniva spesso in questa fase dell'evoluzione del testo, non aveva ancora attribuito un'identità precisa. Il passo, autografo e pieno di cancellature che ne rendono difficile la lettura e soprattutto individuare l'ordine delle parole, è come segue:

[A[>B], c. 54r] [simbolo per l'inserzione] Hor vedete come questa sorte di burla [quella del contadino bergamasco] ha del buono, come è dolce e conveniente a donne e per (essere) insuportabile che non li intervenir cosa (troppo) aspera né fiera, ché a questo anchor bisogna (haver rispetto assai perché spesso discreto si po supportar una cosa beffa contra un hom, che contra una donna sarebbe troppo aspera. Ma quelle burle al parer mio sono piacevoli.) Disse alhor messer _____ «(piacevoli) gentil burle e piene d'umanità conveniente a donne, sono quelle che tra sé fanno li Ungari, e li Pollacchi, e massimamente a tavola». Soggionse messer Bernardo, «Dio ce ne guardi», poi seguitò «ma quelle al parer mio sono (gratissime) piacevolissime [B 55r] (Di questa sorte burle ogni dì ne veggiamo, ma tra l'altre quelle sono) piacevole che al principio spaventano et poi riescono in cosa sicura, perché il medemo burlato si ride di se stesso ...».

Sebbene non sia ben precisato, è evidente che il tipo di burle praticato dagli Ungari a cui si accenna non avrebbe potuto essere approvato, per cui il portavoce nella discussione, vale a dire cardinal Bibbiena, prorompe spontaneamente nell'esclamazione-esortazione «Dio ce ne guardi». Riflette così la condanna generale di immoderatezza e il principio fondamentale di sprezzatura e armonia che avevano indotto l'autore ad operare delle omissioni e revisioni a molte parti dell'opera, compreso un passo che si riferiva a pratiche indecorose avvenute alla corte francese.²² L'allusione agli Ungari e Polacchi fu espunta insieme ad altri riferimenti a gruppi etnici che in un primo momento il Castiglione aveva giudicato e comparato in termini quasi antropologici, specie in un primo proemio in cui paragonava popoli bellici e miti, liberali e gelosi, e così via. Trovandosi il rifiuto degli scherzi degli Unghere-

resi nel contesto della discussione a proposito delle differenze tra le beffe che sono accettabili se puntate contro gli uomini, ma non se prendono di mira le donne, il passo che si sta esaminando si ricollega anche alla questione delle donne.

3. Nell'ultima stesura della prima redazione della sua opera, in preparazione per la seconda redazione e quindi verso il 1518–20, il Castiglione elaborò il libro dedicato alle donne, costruendo non solo le argomentazioni più filosofiche, ma aggiungendo molti esempi di donne famose.²³ Le vicende dei nomi inseriti, modificati e soppressi sono assai complesse. Ma di interesse, in questa sede, è il fatto che nel manoscritto C una regina ungherese di nome Gilla viene prima lodata insieme a varie regine e contesse del Medioevo per poi essere omessa del tutto. Il riferimento in questione si trova nel passo seguente:

(C 252v) Disse messer Camillo, se in ogni tempo volete misurare el valore delle donne con quello de li homini, troverete che esse non sonno mai state né anchor sonno adesso di virtù punto inferiori alli homini, ché lassando quelli primi antichi se venete al tempo che li Gotti regnorno in Italia troverete tra loro essere stata una regina Amalasunta che governò lungamente con maravigliosa prudentia. Dipoi Teodeclinda [sic] regina de Longobardi de singular virtù, Teodora greca imperatrice, in Ungheria la regina Gilla, in Italia tra molte altre fu singularissima madonna la contessa Matilda

Anche se nel manoscritto successivo (a D 294r–v [= SR 255]) il passo è uguale (seppure il nome di Teodelinda venga modificato, probabilmente per correggere un errore da parte del copista), nella terza e ultima redazione, testimoniata dal manoscritto laurenziano, il nome di Gilla regina di Ungheria non appare più.²⁴

L'identificazione della regina Gilla, nominata esclusivamente nella fase intermedia di composizione, potrebbe essere problematica. Il nome, forse non capito dai copisti dei due manoscritti (C e D) e nemmeno corretto dall'autore, deve essere quello della beata Gisella vissuta a cavallo dei secoli decimo e undicesimo (985–1065). Figlia di Enrico II di Baviera e moglie di Stefano il santo, primo re d'Ungheria, di lei la voce nella *Bibliotheca Sanctorum* riporta che «collaborò con il marito all'opera di conversione degli ungheresi, fondando ed arricchendo con magnifici doni i monasteri e le chiese del paese».²⁵ Ma come spiegare la forma *Gilla* di suo nome che appare nei manoscritti del Castiglione? Mentre Gisella veniva indicata come *Keysla* nelle cronache ungheresi – nella *Chronica Hungarorum* del 1473, per esempio, prima opera uscita a stampa in Ungheria,²⁶ va notato, e molto elogiata nei riguardi della regina —, il suo nome veniva riportato nella forma *Gysla* nelle *Rerum Ungaricarum decades tres* di Antonio Bonfini (1427–1502).²⁷ La trasformazione di *Gisla* in *Gilla* in Castiglione, come mi è stato suggerito,²⁸ sarà da addebitarsi a una lettura sbagliata, da parte del copista, del nesso *-sl-* scritto con la *-s-* lunga.

Risolto il problema di ortografia, rimane il dubbio circa le fonti a cui il Castiglione possa aver attinto i dati pertinenti a Gisella, in quanto non risulta che le cronache ungheresi facessero parte della collezione della famiglia Castiglione, la cui biblioteca²⁹ non sembra aver contato fra i suoi titoli nessun libro che trattasse della storia dei magiari. Ma un'altra fonte, segnalatami di recente,³⁰ si individua nel trattato di Cornelius Agrippa, intitolato *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*,

in cui *Greisilla* viene elencata insieme a Theodelina, come nel passo nel manoscritto del Castiglione in esame. Anche se questo opuscolo fu stampato solo nel 1529, e quindi dopo la pubblicazione del *Libro del cortegiano*, si sa che circolava in forma manoscritta. Eppure bisogna tener presente che nemmeno questo testo risulta essere stato in possesso del Castiglione.

Una terza possibilità, però, è che il Castiglione fosse venuto a conoscenza di Gisella (e forse di altre notizie circa i reali ungheresi, compresi i particolari delle guerre contro i Turchi, se non del tipo di umorismo praticato dagli Ungheresi), consultandosi con altri studiosi. Difatti nella minuta autografa di una lettera, che si trova nella Biblioteca Civica di Bergamo, aveva chiesto ragguagli sulle donne importanti della storia, comprese le Sibille, dicendo che si sarebbe accontentato anche semplicemente delle indicazioni bibliografiche. La sua richiesta veniva formulata come segue:

Oltra ciò vorei sapere q[ual]che donne antiche, venendo anchor fin a la età nostra, che fossero state clare in qual si voglia cosa, o in lettere, o in arme, o in castitate, o in constantia, o qualche atto generoso, o greche o romane, o externe, e me seria caro de intendere de queste poco superiori a nui de cento, ducento o trecento anni, non pretermettendo qualche Spartana recondita; basterami sapere li auctori, per poter cum min[or] faticha vostra satisfarmi.³¹

L'esempio di Gilla rientrerebbe nella categoria delle figure esterne di più di tre secoli prima su cui chiedeva informazioni.

La lettera in questione è indirizzata a un certo «Paolo», che, come afferma il curatore Gorni, dev'essere stato un umanista erudito.³² Sull'identità di Paolo, Ghinassi aveva avanzato l'ipotesi che si trattasse di Paolo Canal, un amico umanista del Bembo che morì giovane nel 1508, e in base a questa ipotesi, lo studioso aveva dedotto che il Castiglione avesse iniziato a lavorare sul tema della difesa della donna molto presto.³³ Ma potrebbe trattarsi di un altro Paolo a cui il Castiglione si rivolgeva in un'epoca più tarda. Come il Ghinassi stesso constata, il riferimento alle Sibille nel *Cortegiano* si incontra per la prima volta nella prima redazione, ma, bisogna aggiungere, nella versione *finale* di essa (a C 244v) – in un manoscritto che fu redatto e riveduto nel periodo 1515–20, e quindi molto tempo dopo la morte di Paolo Canal. Altra ragione per posticipare la data della lettera è il fatto che in essa il Castiglione manda gli auguri al magnifico messer Nicolò Tiepolo, nobile veneziano e amico oltreché figlioccio del Bembo e più tardi governatore dell'Università di Padova. Poiché, come dimostra la Cartwright, il Castiglione conobbe Tiepolo a Venezia nella primavera del 1517,³⁴ una datazione della lettera dopo questo incontro sarebbe più convincente. Per quel che riguarda l'identità di Paolo, si potrebbe congetturare, inoltre, che si trattasse di un suo amico, vale a dire, Paolo (nato Tommaso) Giustiniani (1476–1528), che aveva studiato filosofia a Padova e aveva tenuto una corrispondenza con Bembo.³⁵ Veneziano conosciuto per la sua erudizione, Paolo Giustiniani era entrato nell'ordine dei monaci camaldolesi nel 1510, ma si fece prete solo nel dicembre del 1518 ed eremita nel 1520. Il Castiglione avrebbe potuto consultarlo per lettera dopo l'incontro del 1517 con il loro amico in comune e mentre stava rivedendo il manoscritto C.

In conclusione, seppure non si riesca ad appurare le fonti precise delle informazioni tramandate dal Castiglione, i riferimenti iniziali al popolo ungherese e ad alcuni suoi monarchi, e la successiva omissione o trasformazione di tali citazioni, riflettono emblematicamente alcune delle tendenze fondamentali delle procedure seguite dallo scrittore nella composizione della sua opera. Il commento sulle usanze in fatto di umorismo risaliva all'epoca in cui il Castiglione non aveva ancora escluso tutti gli elementi più spinti fra le facezie, per esempio, e alla fase della composizione in cui non era ancora stato eliminato l'indirizzo più antropologico alla sua opera, quando nel proemio originario dichiarava i popoli nordici (come i Fiamminghi) liberali, gli orientali gelosi, gli Elvezi coraggiosi, i Tedeschi bellici e i Mori effeminati, per esempio – qualifiche che non si troveranno più quando, al momento della stampa, il Castiglione anteporrà alla sua opera la lettera proemiale a De Silva di taglio precipuamente letterario. Per i nomi dei reali d'Ungheria invece si osserva che nell'ultimo manoscritto, quello laurenziano, a L 173v (= III, 36 della vulgata), il Castiglione salvò i nominativi che avevano un legame con l'Italia. Beatrice di Aragona continua ad essere ricordata – tramite l'indicazione del titolo di regina ungherese (come lo era stata a C 254v e a D 296v [= SR 257]), ma ora paragonata al marito Mattia Corvino, il cui nome viene recuperato seppure senza accenni alle sue gesta nelle crociate.

In ultima analisi il Castiglione dimostrò di voler mettere in risalto una cultura che aderiva ai principi fondamentali di sprezzatura e moderatezza su cui veniva costruito il suo progetto culturale, e che, nonostante le sue relazioni personali con la Spagna o i suoi primi interessi per altre culture o anteriore accettazione di elementi meno decorosi, doveva restare prettamente italiana ed ineccepibilmente raffinata.

NOTE

¹ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. 2, Einaudi, Torino 1966, p. 601, descrive *Il libro del cortegiano* «quasi un finissimo compendio della visione della vita rinascimentale».

² *La seconda redazione del «Cortegiano»*, a cura di G. Ghinassi, Sansoni, Firenze 1968.

Va notato che nel presente articolo si adopera la sigla A[>]B per indicare le carte di A che avrebbero dovuto essere incluse con B.

Si ringraziano i conti Baldassarre e Ludovico Castiglioni, la dottoressa Daniela Ferrari, direttrice dell'Archivio di Stato di Mantova, e i bibliotecari della Vaticana e della Laurenziana per aver facilitato la consultazione di questi manoscritti.

³ L'evoluzione dell'opera del Castiglione viene esaminata in una monografia di chi scrive in corso di stampa presso la casa Edizioni Scientifiche Italiane di Napoli dal titolo *Castiglione's «The Book of the Courtier» (Il libro del cortegiano): A Classic in the Making*.

⁴ Si cita da B. CASTIGLIONE, *Il libro del cortegiano*, Introduzione di A. Quondam, Note di N. Longo, Garzanti, Milano 1981. In questo caso e da qui innanzi l'indicazione del libro, del capitolo e delle pagine verrà inclusa in parentesi nel testo.

⁵ Il proemio in questione si trova a C 1r–6r⁶ e, in una stesura anteriore, ad A, ser. 1, cc. 3r–v, 15r–17r.

⁶ Come ha spiegato C. H. CLOUGH, *Francis I and the Courtiers of Castiglione's Courtier*, in: *European*

- Studies Review, Nr. 8, 1978, pp. 24–6, quando il Castiglione conobbe il re nel tardo 1515, la composizione dell'opera era già ben avviata.
- ⁷ B. CASTIGLIONE, *Lettere del conte Baldessar Castiglione...con annotazioni storiche illustrate dall'abate Pierantonio Serassi*, vol. 1, Giuseppe Comino, Padova 1769, pp. 181-6. B. CASTIGLIONE, *Il cortegiano del conte Baldessar Castiglione*, a cura di C. Baudi Di Vesme, Felice Le Monnier, Firenze 1854, pp. 307–12. A. QUONDAM, 'Questo povero Cortegiano': Castiglione, il libro, la storia, Bulzoni, Roma 2000, p. 495; U. MOTTA, *Castiglione e il mito di Urbino. Studi sulla elaborazione del 'Cortegiano'*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 45–50.
- ⁸ Nelle citazioni dai manoscritti le abbreviazioni vengono sciolte, si distinguono *u* e *v*, e si modificano la punteggiatura, l'uso delle maiuscole e la divisione delle parole. Le parti cancellate vengono riportate fra parentesi rotonde e in corpo minore.
- ⁹ Nella storia d'Ungheria di István BARTA *et al.*, si segnala che nel 1442 Giovanni Hunyadi con 15.000 soldati sconfisse i Turchi che erano in 100.000 e nel 1456 fece altrettanto con 10.000 militari contro 100.000 Turchi (*A History of Hungary*, a cura di E. Pamlényi, Collet's, London e Wellingborough 1975, pp. 97 e 99). A. BONFINI, *Rerum Ungaricarum decades tres ...*, ex Roberti Winter officina, Basileae 1543, p. 450, parla dei 10.000 soldati ungheresi di Giovanni Hunyadi che si scontrarono con 30.000 Turchi. Simili dati, oltre a una narrazione a proposito dei Turchi che non osavano attraversare i confini nel 1441, e che offrivano di fare la pace nel 1444, si trovano in D. VARGA, *Hungary in Greatness and Decline: The 14th and 15th Centuries*, trad. M. Szacsvey Lipták, Corvina Kiadó, Budapest 1982, pp. 67, 70, 75, 80, 85. Di re Mattia si dichiara invece che, sebbene combattesse tutta la vita, non acquistò fama sui campi militari, bensì in base al fatto che spesso riusciva a vincere senza molto spargimento di sangue (p. 106). Si racconta pure che, in un'altra occasione, la sola memoria di lui fece trattenere i Turchi (p. 129). Anche gli epigrammi di Janus Pannonius dimostrano che il padre di Mattia lo superava come guerriero.
- ¹⁰ *Lettere*, a cura di Serassi, p. 181n.
- ¹¹ G. GHINASSI, *Fasi dell'elaborazione del «Cortegiano»*, in: Studi di filologia italiana, Nr. 26, 1967, p. 59: «A ragioni politiche contingenti va ascritta l'eliminazione della dedica al Cristianissimo».
- ¹² J. GUIDI, *Le Jeu de cour et sa codification dans les différentes rédactions du «Courtisan»*, in: *Le Pouvoir et la plume: Incitation contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1982, p. 102.
- ¹³ J. R. Hale, *Renaissance Europe 1480–1520*, Collins, London 1976, pp. 101–4.
- ¹⁴ F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, vol. 2, Mondadori, Milano 1975, p. 628.
- ¹⁵ Per esempio, in una lettera scritta a sua madre da Roma il 16 ottobre 1521, e pubblicata in V. CIAN, *La lingua di Baldassarre Castiglione*, Sansoni, Firenze 1942, pp.125–6, il Castiglione annuncia che i Turchi avevano preso Belgrado, avvenimento ritenuto da lui «cosa di tanta importanza quanto altra che ne sia in tutta Christianitate; et le chiese fatte moschee et le campane artigliarie; et posto le leggi et la iustitia a modo suo; et gli Nostri si rompeno il Cervello tra loro,» e si lamenta della mancanza di unità che rende debole l'Europa.
- ¹⁶ MOTTA, *op. cit.*, p. 313.
- ¹⁷ Una discussione più ampia di questo tema si trova in O. ZORZI PUGLIESE, *Castiglione's «The Book of the Courtier»*, nel capitolo sulle culture nazionali a pp. 160–4.
- ¹⁸ O. ZORZI PUGLIESE, *Renaissance Ideologies in «Il libro del cortegiano»: From the Manuscript Drafts to the Printed Edition*, in: Studi rinascimentali: Rivista internazionale di letteratura italiana, Nr. 1, 2003, pp. 35–42. MOTTA nel suo libro, seppur non tratti questo tema, sottolinea a pp. 432, 442, e *passim* la tendenza alla modernità che caratterizza *Il libro del cortegiano*.
- ¹⁹ *Lettere*, a cura di Serassi, p. 181. QUONDAM, *op. cit.*, p. 83. Infatti, nell'*Institutio oratoria*, IV, i, Quintiliano, i cui insegnamenti venivano seguiti di prammatica dal Castiglione, raccomanda che i proemi non siano troppo lunghi, dettagliati o ornati.

- ²⁰ La frase è di J. BERNARD, «*Formiamo un cortegian*»: *Castiglione and the Aims of Writing*, in: MLN, Nr. 115, 2000, p. 36.
- ²¹ QUONDAM, *op. cit.*, p. 392, afferma che «Polacchi e Moscoviti compaiono soltanto nell'episodio delle parole ghiacciate ...».
- ²² O. ZORZI PUGLIESE, *Castiglione's «The Book of the Courtier» cit.*, pp. 151–2.
- ²³ *Ivi*, p. 348, contiene solo un breve cenno a Gilla nel capitolo sull'evoluzione del libro sulla donna di palazzo. La monografia in corso di stampa è stata scritta prima che si svolgesse la presente ricerca sui riferimenti agli Ungari.
- ²⁴ QUONDAM, *op. cit.*, pp. 357, 358, e 364, nota l'eliminazione di Gilla e l'aggiunta del nome del marito di Beatrice, senza offrire spiegazioni.
- ²⁵ E. PÁSZTOR, «Beata Gisella», in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 6, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965, col. 1149.
- ²⁶ *Chronica Hungarorum*, Budaë, per Andream Hess, 1473 (ristampa: Gustavo Ranschburg, Budapest 1900), senza numerazione delle pagine o signature.
- ²⁷ ANTONII BONFINII, *Rerum Ungaricarum decades tres ...*, ex Roberti Winter officina, Basileae 1543, pp. 185, 176 e *passim*.
- ²⁸ Ringrazio calorosamente il professor Rienzo Pellegrini dell'Università degli Studi di Trieste per il prezioso e convincente chiarimento della questione prima ancora che, per questa ricerca, si raccogliessero tutti i dati dalle cronache. Si constata che l'unica parola con il nesso *-sl-* nel *Libro del cortegiano*, vale a dire *dislegata* (II, 40: 180), è scritta dal copista a B 143r con la *-s-* lunga.
- ²⁹ Gli inventari della biblioteca sono stati pubblicati da G. REBECCHINI in *The Book Collection and Other Possessions of Baldassarre Castiglione*, in: *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Nr. 61, 1998, pp. 17–52 e in *Further Evidence about the Books of Baldassarre Castiglione*, in: *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Nr. 63, 2000, pp. 271–6.
- ³⁰ Sono grata a Éva Jakab per aver suggerito questa fonte durante il convegno di Budapest e, in seguito, in un messaggio elettronico del 21 febbraio.
- ³¹ B. CASTIGLIONE, *Lettere inedite e rare*, a cura di G. Gorni, Riccardo Ricciardi editore, Milano-Napoli 1969, pp. 109–10.
- ³² *Ivi*, p. 109n.
- ³³ G. GHINASSI, *Postille sull'elaborazione del «Cortegiano»*, in: *Studi e problemi di critica testuale*, Nr. 3, 1971, pp. 172–3.
- ³⁴ J. M. CARTWRIGHT, *Baldassare Castiglione: The Perfect Courtier. His Life and Letters 1478–1529*, vol. 2, John Murray, London 1908, p. 13.
- ³⁵ Una discussione più completa corredata di ulteriori rimandi bibliografici sulla questione dell'identità di Paolo si trova in O. ZORZI PUGLIESE, *Castiglione's «The Book of the Courtier» cit.*, a pp. 357–8.

Il mito del re ungherese nella letteratura religiosa del Quattrocento

DÁVID FALVAY

SIN DALLA METÀ DEL DUECENTO LA FAMA DI SANTI UNGHERESI E CENTRO-EUROPEI ERA DIFFUSA IN TUTTO L'OCCIDENTE CRISTIANO, IN PARTICOLAR MODO IN ITALIA. Nella letteratura religiosa basso-medievale, e soprattutto in opere scritte in volgare, la santità e l'origine dinastica ungherese erano strettamente legate, e questo attributo diventò un topos letterario che si diffondeva in vari generi letterari, spesso senza alcun fondamento storico, solo per «colorire» generi popolari dell'epoca (leggende, romanzi agiografici, raccolte di miracoli, exempla etc.). In questo articolo ho l'intenzione di analizzare come questi testi, formati nel Due- e Trecento, sopravvivono e si modificano nel periodo che ci interessa in questa sede, in alte parole, come era presente questa tradizione ereditata dai secoli precedenti in un ambiente culturale rinascimentale-umanistico, nell'età di Mattia Corvino.

All'inizio del presente articolo presenterò brevemente le caratteristiche di questo mito nella letteratura due-trecentesca, poi cercherò di illustrare come cambia l'aspetto di questi testi nel Quattrocento. Mi concentrerò specialmente su due aspetti particolari della modifica quattrocentesca di questa tradizione: per prima cosa analizzerò come l'esigenza della filologia da ispirazione umanistica modificava il carattere di questi scritti, per secondo cercherò di indagare come la persona di Mattia Corvino e le sue relazioni italiane potevano influire su questo corpus.

Il numero elevato di santi e beati dinastici ungheresi (Stefano, Emerico, Ladislao, Elisabetta e Margherita) fu un fenomeno particolare, in base al quale nel Basso-medioevo si parlava addirittura di «beata stirpe» in relazione alla dinastia Arpadiana. Le varie famiglie europee che erano in rapporti di parentela con gli Arpadiani erano interessate a diffondere il culto di questi santi anche per motivi di rappresentazione politica.¹

Nel Due- e Trecento l'essere d'origine dinastica ungherese diventò un topos quasi automatico che si usava in connessione alla santità. L'origine panonica di San Martino (che nella letteratura medievale si figurava come discendente della famiglia regale d'Ungheria),² e al negativo anche l'immagine di Attila, il flagello di Dio come «figlio del re d'Ungheria» (la leggenda era particolarmente diffusa nel territorio veneto, e l'editio princeps della versione in prosa volgare risale al 1472), possono esser ritenuti la base letteraria di questo mito.³ Inoltre la canonizzazione quasi immediata della principessa ungherese e langravia di Turingia, Santa Elisabetta nel 1235 a Perugia, costituiva la base del suo culto intenso in Italia, e delle altre principesse sante della famiglia Arpadiana che cercavano di seguire il suo modello (come sappiamo dagli studi di Gábor Klaniczay), e diventavano anche esse conosciute in Italia (per esempio la cugina di Elisabetta, Agnese di Boemia era in corrispondenza con Chiara d'Assisi).⁴

Un altro fenomeno che contribuiva alla fama della santità dinastica ungherese è legata agli angioini di Napoli nel Trecento che usavano il culto dei santi arpadiani per la loro propaganda dinastica. Ne è un monumento specialmente importante la chiesa di Donnaregina di Napoli, ricostruita per volere della regina Maria d'Ungheria. La chiesa conserva affreschi dei santi ungheresi (Stefano, Emerico e Ladislao) e uno dei cicli d'affreschi più notevoli di Santa Elisabetta. Dobbiamo inoltre menzionare il ruolo degli ordini mendicanti che usando la loro rete internazionale contribuivano alla fortuna dei santi dinastici ungheresi legati al proprio ordine, soprattutto Elisabetta d'Ungheria e Margherita d'Ungheria.⁵

Oltre agli aspetti sopraccitati dobbiamo parlare anche del fenomeno che André Vauchez (l'esperto più rinomato della santità basso-medievale) ha osservato: «quando non si avevano notizie sulla vita di un personaggio a cui veniva tributato un culto e si sentiva il bisogno di assegnargli una biografia, quasi sempre nelle leggende gli si attribuivano ascendenti illustri, se non regali.»⁶ L'esempio offerto dall'autore è il caso di un certo Sebaldo di Norimberga (eremita del XI sec.), di cui nel Trecento in un inno viene scritto: «stirpe regali natus», mentre in una vita del 1380 diventa addirittura figlio di un re di Danimarca.

Tenendo dunque presente l'automatismo descritto di Vauchez, che tende a trasformare i santi d'origine sconosciuta possibilmente in sovrani, e molto spesso di re dei paesi alla periferia del Cristianesimo da un lato, e la presenza multiforma di santi ungheresi in Italia dall'altro canto, non si può meravigliarsi che conosciamo tante tradizioni letterarie e agiografiche in Italia, dove i santi protagonisti sono nominati re, regina, principe o principessa ungheresi anche senza alcun fondamento biografico.

Per esempio su Guglielma di Milano – una donna venerata come santa alla fine del Duecento a Milano (i cui seguaci vennero condannati però come eretici nel 1300) – i suoi seguaci pensavano che lei fosse stata principessa boema, e nipote di Elisabetta d'Ungheria.⁷ Possiamo menzionare la leggenda di un principe ungherese, che diventò patriarca d'Aquileia (di cui ultimamente si è occupato Levente Seláf), che in una versione italiana del Trecento venne nominato Enrico, come Santo Emerico, o la leggenda del re Salomone legata alla città di Pula (secondo la quale il re, dopo aver perso il trono divenne pellegrino o addirittura eremita).⁸

Un'altra leggenda che era particolarmente diffusa in tutto l'Occidente, è la leggenda della donna innocente e perseguitata. In molte versioni la protagonista è una regina o principessa ungherese⁹. Ne conosciamo una versione sopravvissuta esclusivamente in italiano volgare del 14-15. secolo dove la protagonista porta il nome di Guglielma ed è regina d'Ungheria.¹⁰

Per il nostro discorso dobbiamo sottolineare due caratteristiche di questa tradizione Due-Trecentesca: per primo in questi scritti volgari popolari lo sfondo storico, e la biografia precisa dei santi non hanno importanza, i dati personali (date, nomi propri e geografici) sono pochissimi, e si trasformano gradualmente in topoi schematici e romantici: «la figlia del re d'Ungheria», o «il re di questo reame», o «visse una volta un re, che aveva due figli» ecc.

L'altro aspetto importante sta nel fatto che gli ungheresi vengono spesso rappresentati in questi testi come un popolo pagano-barbarico, o appena convertito, che può essere una reminiscenza della memoria delle incursioni degli ungari, ma a mio avviso in queste opere ha la funzione di rafforzare la santità del protagonista, per esempio con l'uso del topos «la figlia santa di un re pagano.»

Vediamo a questo punto come sopravvivono e cambiano carattere questi testi nell'età di Mattia Corvino, cioè nel Quattrocento. In questa sede mi occuperò in particolare di due aspetti specifici: la mia prima domanda da rispondere è quanto le nuove esigenze letterarie e filologiche di ispirazione umanistico-rinascimentale del Quattrocento abbiano modificato l'aspetto di questi generi (leggenda, miracoli, romanzo agiografico, sacra rappresentazione) e le informazioni relative all'Ungheria. Per secondo vorrei dimostrare come cambia quest'immagine nel periodo di una monarchia e un monarca ungheresi reali e forti come lo stato e la persona di Mattia Corvino, il quale come è ben risaputo aveva degli ottimi rapporti con l'Italia soprattutto con gli Aragonesi di Napoli e i Medici di Firenze. A mio avviso può essere significativo vedere come la vicina presenza concreta e letteraria di un re d'Ungheria modifica la formazione di questo topos del santo re, un figlio/figlia del re d'Ungheria.

Si è menzionato di sopra che le leggende nel Trecento parlavano di santi e sante dinastici ungheresi con sempre meno dati biografici, dove l'origine ungherese si trasforma in un topos letterario; però nelle versioni quattrocentesche delle stesse tradizioni letterarie, e spesso degli stessi testi quest'attributo cambia aspetto, e troviamo delle informazioni più dettagliate e precise sullo sfondo storico della vita del santo o della santa in questione.

Vediamone alcuni esempi concreti: nel caso di Margherita d'Ungheria (figlia del re Béla IV, morta nel 1270, canonizzata nel 1943) i domenicani italiani nella loro campagna per la canonizzazione di Caterina da Siena all'inizio del Quattrocento chiesero informazioni e documenti ai domenicani ungheresi per assicurare anche con – possiamo dire – mezzi filologici l'autenticità o meno della leggenda delle stimmate di Margherita (che era un elemento centrale nel caso di Caterina). Dopo aver ricevuto la *legenda vetus* cioè il documento più autentico della vita di Margherita d'Ungheria (scritta probabilmente dal suo confessore, Marcellus) che non conteneva affatto questo episodio, il promotore del caso di Caterina, il dome-

nicano Tommaso da Caffarini modificò la sua campagna, e non usò più l'esempio di Margherita come un predecessore di Caterina in quanto donna stigmatizzata, ma incluse nella sua raccolta la vita della Beata Elena d'Ungheria che anche secondo le fonti contemporanee era stata stigmatizzata. È una curiosità filologica che entrambi i testi – cioè la leggenda vetus di Margherita, e la vita della Beata Elena – siano sopravvissuti esclusivamente in queste copie quattrocentesche copiate su richiesta dei domenicani italiani.¹¹ Per il nostro argomento è importante sottolineare che la conoscenza delle fonti autentiche di una tradizione religiosa-devozionale da parte dei diffusori del culto modificò notevolmente il «dossier agiografico» di sante ungheresi nel '400, rispetto alla tradizione letteraria del secolo precedente.

Un manoscritto italiano quattrocentesco conservato a Budapest testimonia questo cambiamento in un modo particolare. Come è conosciuto (dagli studi di Florio Banfi, e di Tibor e Gábor Klanicay) la leggenda delle stimmate di Margherita si diffondeva in italiano insieme a un altro elemento non-biografico, visto che in due codici italiani questa leggenda si trova in allegato a un'opera intitolata lo *Specchio delle anime semplici*, scritto da Margherita Porete all'inizio del Trecento, per la quale sia l'opera che l'autrice vennero condannate e bruciate a Parigi nel 1310. Questo trattato in tre manoscritti italiani è attribuito a Santa Margherita d'Ungheria. Il manoscritto di Napoli e quello di Vienna contengono, oltre a un prologo, il testo italiano dello *Specchio delle anime semplici*, e alla fine la storia della stigmatizzazione di Margherita. Dal codice di Budapest però manca l'allegato con la leggenda delle stimmate: questo fatto – tenendo presente che questo manoscritto è datato alla metà del Quattrocento – può essere spiegato una certa «critica delle fonti» da parte dei domenicani italiani.¹²

Anche nel caso di Santa Elisabetta possiamo notare un processo simile. Nel Trecento anche la sua agiografia italiana si arricchisce di nuovi elementi nuovamente formati, come il famoso miracolo delle rose, oppure un trattato mistico intitolato *Rivelazioni della Vergine* a lei attribuito, mentre i dati biografici originali perdono terreno, sono sempre in minor numero, e da informazioni concrete si trasformano in topoi generici come: «la figlia del re d'Ungheria (...) maritò un duca (...) devotissima della madonna (...) aiutava ai poveri (...)». Conosciamo addirittura una redazione volgare della vita di Santa Elisabetta del Trecento dove si leggono quasi esclusivamente gli elementi popolari, formati in Italia (miracolo delle rose, rivelazioni), mentre la sua biografia venne riassunta in una sola frase d'introduzione, senza alcun nome proprio tranne quello della santa.¹³

In un'altra redazione del secolo seguente (conservata in due manoscritti fiorentini quattrocenteschi, di cui uno è datato al 1473–74), si leggono quasi tutti questi elementi, nello stesso volgarizzamento, con l'unica differenza che il compilatore ritornò alla «fonte originale» e ampliò la narrazione con lunghi brani tratti (e volgarizzati) dalla biografia duecentesca più autentica, il *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (fatta in base alle testimonianze del processo di canonizzazione negli anni 1230') che è piena di nomi, dati e luoghi precisissimi.¹⁴

Il caso dell'agiografia quattrocentesca di Santa Elisabetta ci fa dunque vedere che gli autori (o redattori o volgarizzatori) anonimi sentivano il bisogno di «ri-

tornare» alla fonte più autentica (anche secondo la storiografia moderna) della santa, per presentarla come modello devozionale al pubblico dell'epoca.

Nel caso della leggenda di Santa Guglielma, regina d'Ungheria, la «revisione filologica» della tradizione testuale è meno vistosa ma è similmente presente. Come si è menzionato di sopra, questa leggenda è una versione del romanzo agiografico diffusissimo in tutto l'Occidente, indicato tradizionalmente come «La leggenda della donna innocente perseguitata.» La versione legata al nome di Guglielma è conosciuta solo in lingua italiana, e i primi manoscritti appaiono alla fine del Trecento. Anche questo testo è paragonabile ai casi trecenteschi sopracitati visto che contiene pochissimi dati personali o geografici (in tutto il testo si leggono solo tre nomi geografici: Inghilterra, Ungheria, Francia, e un solo nome di persona, quello di Guglielma).¹⁵

In un manoscritto inedito della leggenda – che è datata al terzo quarto del Quattrocento (l'autore probabile, Andrea Bon morì nel 1466¹⁶), ed è conservato nella Biblioteca Marciana di Venezia – una seconda mano ha aggiunto delle note interlinee e marginali al testo, che indicano la stessa esigenza di precisare il testo e di aggiungere dei dati concreti: in questo codice infatti, quando il testo, dopo l'incipit: «quando nuovamente s'erano convertiti gli ungheresi alla fede cristiana», parla del «re di quel reame», la seconda mano scrisse sopra queste parole il nome «Stephano»; quando il testo narra che i cavalieri andarono a trovare una moglie per il re d'Ungheria e giunsero in Inghilterra, la stessa seconda mano cancella «Inghilterra» e la sostituisce al margine con «Saxonia», e viene aggiunto anche il nome di Ottone, come padre della protagonista.¹⁷ Il motivo di queste «correzioni» poteva essere il fatto che il nome di Guglielma (in questa versione Guielma) assomiglia a quello di Gisella, che era in realtà la moglie d'origine germanica di Santo Stefano, il re ungherese dei tempi della nostra conversione al cristianesimo.

L'annotazione particolare del codice finisce dopo le prime pagine, ma conosciamo dei casi paralleli che ci possono essere d'aiuto per capire questo meccanismo filologico: Sándor Eckhardt scrisse su una versione francese della stessa leggenda di una regina ungherese perseguitata (che porta però un nome diverso). Alla metà del Quattrocento fu scritta una nuova variante di questa storia che specifica anche il nome del re ungherese: Salomone, la data del suo regno (attorno al 1075), il fatto che aveva lottato contro l'imperatore Enrico, e che fu il terzo re d'Ungheria, dopo Stefano e Pietro. Questi dati – anche se non precisissimi – trasmettono conoscenze storiche realistiche dell'Ungheria del 11-o secolo. La particolarità del caso sta nel fatto che dal testo è chiaro che tutti questi elementi mancavano dalla fonte diretta della leggenda, e furono aggiunti dal compilatore quattrocentesco (un certo Jean Wauquelin) che ammette di aver usato altri documenti: «*come potevo immaginare in base ad altre storie.*»¹⁸

Abbiamo dunque visto che anche in questi generi a prima vista lontani dal gusto rinascimentale, le esigenze filologiche di ispirazione umanistica si presentavano, in alcuni casi, con l'utilizzo di una certa «critica delle fonti», eliminando delle tradizioni non-autentiche (nel caso della cancellazione delle stimate false di Margherita dai testi), in altri casi con il ritorno a documenti autentici (il caso di Elisa-

beta e il ritorno alla sua prima biografia), mentre nel caso di Guglielma abbiamo notato una certa «filologia ingenua» che in base ad altri scritti (possiamo forse dire «fonti di controllo») cercava di dare uno sfondo storico più dettagliato alle storie devozionali trecentesche.

L'altro aspetto che intendo di esaminare è l'influenza della persona di Mattia Corvino sulla formazione di questo mito del re ungherese nella letteratura italiana. Questo fenomeno sembra più complesso. Per primo vorrei solamente accennare al fatto che il culto dei santi dinastici ungheresi era un fenomeno notevole anche nell'autorappresentazione politica di Mattia Corvino, anche se non ne era l'elemento centrale. Comunque è da menzionare che il sovrano ungherese riprese il caso della canonizzazione di Margherita d'Ungheria, che non si era concluso nei secoli precedenti. Ciononostante non erano sufficienti neanche gli sforzi di re Mattia a questo proposito, e Margherita venne canonizzata solo nel 1943.¹⁹

Sappiamo bene dagli studi precedenti, e anche da alcuni saggi del presente volume che la figura di re Mattia era fortemente presente in alcune opere di umanisti italiani del Quattrocento, conosciamo degli scritti a lui dedicati, con lo scopo di adulazione, o all'incontrario di propaganda contro di lui.²⁰ Tra i motivi presenti anche nella letteratura religiosa sui santi ungheresi che possono essere paragonati alle opere su Mattia Corvino dobbiamo senz'altro menzionare quello dell'origine unnica, o in altre parole barbarica degli ungheresi. Abbiamo menzionato di sopra che nella letteratura religiosa trecentesca, accanto alla santità dei membri della famiglia regale ungherese appare spesso il topos degli ungheresi barbarici, o con la formula del «nel tempo che novemente s'eran convertiti gli ungari alla fede cristiana», oppure con il topos della figlia santa di un re pagano.

Dall'altra parte è ben risaputo che l'origine unnica è presente anche nella letteratura su Mattia Corvino, sia come elemento della storiografia ufficiale del re (Bonfini nelle sue *Rerum Ungaricarum Decades*, o János Thuróczy nella sua *Chronicon Hungarorum* parla di *Huni sive Hungari*, e di Mattia come secondo Attila). L'origine unnica di Mattia è presente in un altro modo nell'opera intitolata 'Attila' dell'umanista italiano, Callimaco Esperiente (Filippo Buonacorsi). Lui conosceva anche personalmente re Mattia, e secondo l'opinione della maggioranza degli studiosi (sin da Tibor Kardos che ne fece l'edizione nel 1932 attraverso László Szörényi che se n'è occupato alcuni anni fa, fino a István Bitskey che l'ha trattato ultimamente) quest'opera è un'invettiva indiretta contro Mattia. L'unica studiosa che argomentava che il carattere anti-propagandistico dell'opera era stato esagerato è stata Magda Jászay nel suo saggio del 1994, ma non negava neanche lei l'influenza di Mattia su quest'opera.²¹

Abbiamo dunque un elemento che nel caso della letteratura religiosa è un motivo complementare della santità dei sovrani ungheresi, mentre nel caso di Mattia l'origine barbarica (romantica e eroica allo stesso tempo) da un lato ha un ruolo similmente complementare (ovvero l'origine presunta unnica degli ungheresi complementa l'origine presunta romana di Mattia Corvinus), oppure lo stesso motivo fu usato come uno strumento letterario contro il sovrano carismatico degli ungheresi.

Un ultimo fenomeno che vorrei trattare brevemente è il fatto che una delle leggende sopra menzionate venne rielaborata nell'età di Mattia, proprio nella Firenze di Lorenzo de' Medici, cioè nell'ambiente italiano con il quale Mattia Corvino aveva dei rapporti strettissimi, anche per quanto riguarda la produzione letteraria (basta a pensare agli umanisti fiorentini e la loro presenza o influenza nell'Ungheria di Mattia, o alle corvine provenienti da Firenze.)

L'opera in questione è la Sacra Rappresentazione di Santa Guglielma, scritta da Antonia Pulci durante la vita di Mattia Corvino, probabilmente negli anni 70' del Quattrocento, che rielaborò la leggenda della santa regina d'Ungheria, innocentemente perseguitata.²² Il dramma ebbe un successo notevole, e – come è stato recentemente analizzato nella tesi di laurea di Anna Pullia, discussa all'Università di Firenze nel 2004²³ – la prima edizione fu stampata ancora nell'anno della morte di Mattia Corvino, e venne seguita da ben 33 edizioni tra il 1490 e il 1640. La ripresa di questa leggenda medievale è emblematica per il nostro discorso, visto che Antonia fu moglie di Bernardo Pulci e cognata del famoso Luigi Pulci, entrambi membri – almeno per un periodo – della cerchia personale di Lorenzo il Magnifico.

Anche se non possiamo verificare un legame diretto tra la persona del re Mattia Corvino e la diffusione di questa sacra rappresentazione, a mio avviso non era una scelta casuale da parte dell'autrice fiorentina di occuparsi proprio di un tema nel quale il re d'Ungheria e la sua sposa straniera si presentano come i protagonisti positivi, proprio negli anni del famoso matrimonio tra Beatrice d'Aragona e Mattia (1476), e sicuramente la fama della corte rinascimentale ungherese contribuì alla popolarità di questo pezzo teatrale.

In conclusione possiamo dunque affermare che il mito del re ungherese nella letteratura religiosa, formatosi alla fine del Duecento che giunse alla massima diffusione nel Trecento non perse la sua popolarità neanche nel Quattrocento, solo che i testi cambiavano aspetto, e si trasformavano secondo le esigenze dell'età nuova. Inoltre il mito dei santi sovrani ungheresi si arricchì di nuove connotazioni relative alla persona e agli attributi del re d'Ungheria più importante del Rinascimento, Mattia Corvino.

NOTE

¹ Sul concetto della beata stirps si veda «Beata stirps: santità e nobiltà in Occidente nei secoli XIII e XIV» In A. VAUCHEZ, *Il soprannaturale nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 69–80. E soprattutto gli studi di G. KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, (Past and Present Publications), Cambridge University Press, Cambridge 2002. Sono da considerare anche le principesse arpadiane sposate in altri paesi nel Due-Trecento che cercavano di seguire il modello offerto da Santa Elisabetta. Su questo si veda G. KLANICZAY, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa Centrale e in Italia*, in: AA. VV. *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di Sante Graciotti – Cesare Vasoli, Olschki, Firenze 1995, pp. 75–109.

- ² I. KIRÁLY, *Szent Márton magyar király legendája*, Bibliothèque de l'Institut Français à l'Université de Budapest, Budapest 1929; A. ECKHARDT, *De Sicambria à Sans-Souci: Histoires et légendes Franco-Hongroises*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1943.
- ³ AA.VV. *Attila, The Man and his Image*, a cura di F. H. Bauml – M. D. Birnbaum, Center for Medieval and Renaissance Studies, Univ. of California, Los Angeles-Budapest 1993, AA.VV. *Attila, flagellum dei*, a cura di S. Blason Scarel Bretschneider, Roma 1994. Gy. DOMOKOS, *Riferimenti ungheresi in una cronaca veneziana anonima del secolo XV*, In: AA.VV. *Con dottrina e con volere insieme: Saggi, studi e scritti vai dedicati a Béla Hoffman*, a cura di A. Sciacovelli, Szombathely, 2006, pp. 173–17C. PAGLIARULO, *Testimoni della leggenda italiana di Attila presso la Országos Széchenyi Könyvtár*. Tesi di laurea Università Cattolica, Milano 2005/2006 (ringrazio il prof. Domokos che mi ha fatto conoscere questa tesi).
- ⁴ G. KLANICZAY, op. cit. e idem, *Il processo di canonizzazione di Santa Elisabetta: Le prime testimonianze sulla vita e i miracoli*, in: AA.VV. *Il culto e la storia di Santa Elisabetta d'Ungheria in Europa*, in: *Annuario 2002–2004*, Accademia d'Ungheria in Roma – Istituto Storico «Fraknoi», Roma 2005, pp. 220–232.
- ⁵ AA. VV. *The Church of Santa Maria Donna Regina in Naples: Art, Iconography and Patronage in Fourteenth-Century Naples*, a cura di J. Elliot – C. Warr, Aldershot Ashgate 2004, e G. KLANICZAY, *I modelli cit.*
- ⁶ A. VAUCHEZ, op. cit., 70, n. 2.
- ⁷ Alcuni scritti recenti: M. BENEDETTI, *Io non son Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Ed. Biblioteca Franceseana, Milano 1998. B. NEWMAN, *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate*, in: *Church History*, 74:1 2005, pp. 1–38, D. FALVAY, *Santa Guglielma, regina d'Ungheria: Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia*, in: *Nuova Corvina: Rivista di Italianistica*, Nr 9, 2001, pp. 116–122.; IDEM, *A Lady Wandering in a Faraway Land: The Central European Queen/princess motif in Italian Heretical Cults*, Annual of Medieval Studies at CEU Nr. 8, 2002, pp. 157–179.
- ⁸ L. SELÁF, *Egy exemplum változatai. A magyar királyfi mint Mária jegyese és aquileiai patriarcha* in: *Irodalomtörténeti közlemények* (in stampa). P. ROKAY, *Salamon és Póla*, Újvidék 1990.
- ⁹ N. B. BLACK, *Medieval Narratives of Accused Queens*, University Press of Florida, Gainesville 2003, L. KARL, *Erzsébet és az üldözött ártatlan nő mondája*, in: (1908) [estratto].
- ¹⁰ Il nome è probabilmente legato alla memoria di Guglielma da Milano (a cui si è accennato di sopra), si veda D. FALVAY, *Santa Guglielma*, cit. Ma non tutti gli studiosi accettano questo legame, cfr. ad esempio: L. KATONA, *Egy magyar vonatkozású olasz legenda*, in: *Egyetemes Philológiai Közöny*, 1909; Zs. KOVÁCS, *Szent Vilma (Santa Guglielma) antifóniája*, in: AA. VV., *A Stollwerk: Stoll Béla 70. születésnapjára*, MTA Irodalomtudományi Intézet – Balassi, Budapest 2008, pp. 52–55.
- ¹¹ F. BANFI, *Le stimmate dell B. Margherita d'Ungheria*, in: *Memorie Dominicane*, Nr. 50–51, 1934, pp. 297–312; T. KLANICZAY, *La fortuna di Santa Margherita d'Ungheria in Italia*. in: AA. VV., *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, a cura di S. Graciotti – C. Vasoli. Olschki, Firenze 1995, pp. 3–28 e V.H. DEÁK, *Szent Margit és a domonkos hagiográfia*, Kariosz, Budapest 2005.
- ¹² T. KLANICZAY, op.cit. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito: I) Dalle origini al secolo XVI. II) Il 'Miroir des simples ames' di M. Porete III) Appendici*, in: *Archivio italiano per la storia della pietá*, Nr. 4, 1965, pp. 351–708., F. BANFI, *Specchio delle anime semplici dalla Beata Margarita d'Ungheria scripto*, in: *Memorie Dominicane*, Nr. 57, 1940, pp. 3–10, 133–140, D. FALVAY, *Il libro della beata Margherita*, in: *Nuova Corvina. Rivista di Italianistica*, Nr. 5, 1999, pp. 35–46.
- ¹³ D. M. MANNI, a cura di, *Vite di alcuni Santi*. Firenze 1735. Ristampa, In: G. DE LUCA, a cura di, *Scrittori di religione del Trecento: Volgarizzamenti.*, Einaudi, Torino 1977². 4. vol., pp. 705–726;
- ¹⁴ F. BANFI, *Santa Elisabetta di Ungheria: Langravia di Turingia*, S. Maria degli Angeli, Assisi, 1932.

- ¹⁵ Si vedano le note 8 e 9 di sopra.
- ¹⁶ *Leggenda di S. Guglielma, regina d'Ungheria*. In *Vite di alcuni santi e sante in volgare*. Biblioteca Marciana MS. IT. V. 68. ff. 84–110v. Sull'autore probabile: «Andrea Bon», in: *Dizionario Biografico degli Italiani*. vol. 11. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1969, pp. 409–411.
- ¹⁷ *Leggenda di S. Guglielma*, cit., f. 84.
- ¹⁸ «...l'ay peult ymaginer par autres histoires...» S. ECKHARDT, *Salamon magyar király lányának históriája*, in: *Magyar Könyvszemle* Nr. 33. 1926 (33), pp. 24–30
- ¹⁹ G. KLANICZAY, *Bevezető*, in: *Árpád-házi Szent Margit legrégebbi legendája és szentté avatási pere*, Balassi, Budapest 1999, pp. 5–25.
- ²⁰ Per i risultati più recenti, vedi l'articolo di László SZÖRÉNYI nel presente volume.
- ²¹ CALLIMACHUS EXPERIENS [Filippo Buonaccorsi], *Attila. Accedunt opuscula Quintii Aemiliani Cimbriaci ad Attilam pertinentia*, a cura di T. Kardos, Lipsiae 1932, L. SZÖRÉNYI, *Callimaco Esperiente e la corte di re Matthia*, in: AA. VV. *Callimaco Esperiente, poeta e politico del 1400 (Convegno internazionale di studi, San Gimignano 1985)*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1987; M. JÁSZAY, *Callimaco Esperiente e il parallelo Mattia Corvino – Attila*, in: AA. VV. *Matthias Corvinus and the Humanism in Central Europe*, a cura di T. Klaniczay – J. Jankovics, Balassi, Budapest 1994, p. 161. I. BITSKEY, *História és politika (Leonhardus Uncius verseskötete a magyar történelemről)*, in: *Idem, Mars és Pallas között. Múltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyar irodalomban*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 2006.
- ²² L'edizione del testo: G. PONTE, *Sacre Rappresentazioni fiorentine del Quattrocento*, Marzorati Milano 1974, pp. 69–98. cfr. J. W. COOK – B. COLLIER COOK, a cura di, *Florentine Drama for Convent and Festival: seven Sacred Plays by A. Pulci*, University of Chicago Press, Chicago 1996; V. DE BARTHOLOMAEIS, cura di., *Laude drammatiche e rappresentazioni sacre*. Le Monnier, Firenze 1943
- ²³ A. PULLIA:, *Due Guglielme per una drammaturga: Guglielma d'Ungheria e Guglielma la Boema nell'ottica teatrale di Antonia Pulci*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 2003–2004.

Antonio di Sánkfalva e il primo missale all'uso della Chiesa ungherese¹

NORBERT MÁTYUS

LA RICERCA SULLE CIRCOSTANZE DELLA NASCITA DEL PRIMO MESSALE A STAMPA SECONDO IL RITO UNGHERESE, IL *MISSALE AD USUM DOMINORUM ULTRAMONTANORUM* (C 4125; CIH 2320), PA-RE TUTTORA UNA SFIDA PER GLI STORICI DEL LIBRO. Dal *colophon* si desume che i fascicoli hanno lasciato i torchi a Verona il 27 agosto 1480, mentre in forza dei tipi usati per l'impressione l'edizione è attribuita allo stampatore normanno, Pierre Maufer, attivo però soprattutto a Padova.² I problemi relativi al Messale sono stati egregiamente riassunti da Dennis Rhodes nel 1971, che definì l'incunabolo il «most intriguing volume» stampato a Verona nel Quattrocento.³ Le questioni poste da Rhodes sono dunque le seguenti: il «padovano» Maufer perché stampa questo libro a Verona? Come è possibile che quasi tutti gli esemplari superstiti di un'edizione veronese siano ora ritrovabili in biblioteche di Budapest? Infine è da chiarire chi fu il committente del lavoro.

Per quanto attiene al primo problema, non ci sono più grandi dubbi. In una recente pubblicazione – che ha segnato il punto di partenza anche di questa scheda – Francesco Piovan avanza un'ipotesi, direi molto forte, sul motivo della stampa veronese.⁴

La seconda questione segnalata da Rhodes va subito modificata. Lo storico inglese, basandosi soprattutto sul catalogo Sajó-Soltész (CIH), ci informa che gli esemplari rimasti dell'edizione sono conservati quasi esclusivamente (9 su 11) nelle biblioteche di Budapest. In verità, dopo lo studio bibliografico, risalente al 1975, di Erzsébet Soltész ora siamo a conoscenza di 18 esemplari e di un'emissione, di cui solo 10 sono catalogati a Budapest.⁵ È vero però che anche gli altri superstiti arricchiscono biblioteche del territorio dell'Ungheria storica, cioè rimane giusta l'os-

servazione di Rhodes, in quanto sul luogo dell'*impressio* non sono rimaste tracce dell'edizione. Ma, basandosi sulla logica, ciò non è poi tanto curioso: le caratteristiche intrinseche, il contenuto del messale certifica che è stato allestito per la chiesa ungherese, mentre il fatto che a conservarlo fino ad oggi sono prevalentemente delle biblioteche ungheresi ci dice semplicemente che appena finiti di stampare, gli esemplari sono stati trasportati efficacemente e velocemente al luogo di destinazione.

Ma l'oggetto vero e proprio di quest'intervento è l'identificazione del committente dell'edizione. Sono però costretto a sottolineare che l'identificazione è stata già tentata pochi anni or sono da Gedeon Borsa,⁶ che rendendo pubblica una lettera personale speditagli da Ennio Sandal nella quale lo storico del libro italiano gli segnalava che la stampa del messale è stata voluta e finanziata da un certo «Antonius de Hungaria, canonicus strigoniensis», ha potuto, in base alla comunicazione informale, ritrovare un canonico di Esztergom, Antonio di Komját, originario di Győr, studente a Vienna, a Padova, nonché a Ferrara, quale possibile committente dell'edizione.⁷ Poiché tale identificazione si basa su un dato la cui attendibilità non è certificata, ho ritenuto possibile e doverosa la ricerca per altre vie.

In verità è da tempo che si poteva sospettare che il committente della stampa del primo messale stampato per l'uso ungherese fosse un canonico di nome Antonio. Nel 1959 Antonio Sartori ha pubblicato la trascrizione di alcuni documenti riguardanti l'arte tipografica padovana nell'epoca eroica del Quattrocento. Uno di questi documenti preziosi è il contratto del 1 dicembre 1479, stipulato dal notaio padovano Francesco Giusti in cui il già citato cartaiò Scalabrino Agnelli si prende la responsabilità di vendere e trasportare a proprie spese a Verona 260 risme di carta sull'ordine appunto dello stampatore normanno e di uno studente di diritto canonico, nonché canonico di Vác dell'Ungheria, tutti e due abitanti in via dei Colombini a Padova: «vir ser Scalabrinus de Toscolano de Agnelis... promisit Venerabiles Decretorum scolari domino Antonio canonico Vaciensi de Ungaria... nunc habitatori Padue in contrata Columbinorum et magistro Petro Franciosio stampatori... habitatori nunc Padue in dicta contrata ibi presentibus... eisdem dare et vendere rismas ducentas sexaginta conductas in civitate Verone pensis ipsius ser Scalabrini.»⁸

Nel concludere il contratto Agnelli si presenta con due fogli di campione perché i contraenti possano assicurarsi della qualità adatta della carta da lui commercializzata.

In base a questo documento, nel 1995, Daniela Fattori e Ennio Sandal hanno tratto la logica conclusione che il contratto sulla vendita e sul trasferimento della carta è la prima tappa della nascita del nostro incunabolo.⁹

Rimane comunque da chiarire l'identità del dominus Antonius. È infatti Francesco Piovan che nel suo articolo sopramenzionato ha tentato di indagare sulle tracce del chierico ungherese. È riuscito a stabilire che il 20 ottobre 1479, un mese e mezzo prima del contratto un «miser Antonio, canonico vaciensi» ha affittato una casa a Padova in contrada della Ca' di Dio. Ha subito cominciato la ristrutturazione dell'abitazione, e durante i lavori risiedeva in contrada dei Colombini, dove aveva co-

me inquilino lo stampatore normanno.¹⁰ Ma le ricerche di Piovan ci offrono un documento più significativo: si tratta di un nuovo contratto, in cui Antonio non compare tra i contraenti, eppure l'accordo pare di gran lunga il più importante dal nostro punto di vista. Il 13 gennaio 1480 Maufer e Zaccaria Zaccarotto firmano un contratto annuale a partire dalla Pentecoste dell'anno corrente per stampare «messali al modo de Italia», e forse altri libri che potrebbero promettere un profitto discreto. Ci interessa l'introduzione del contratto: «Cum zò sia cossa che m(aestr)o Piero Franzosso stampadore, habitta al presente a Padoa in la contrà di Collumbini in caja de miser Antonio Ungaro, vada a Verona a stampar i mesalli al modo de Ungaria a miser Antonio Ungaro, ed abia intention de lavorar a Verona e altro, è venutto cum miser Zacharia de Zacharoti, citadin de Padoa..., a questi patti, convention e acordi: fornitto che serano i ditti mesalli del ditto miser Antonio, nui debiamo stampar a bona compagnia i mesalli al modo de Italia...»¹¹

Il documento conferma la congettura, logica ma non certa, di Fattori e Sandal, secondo cui l'acquisto della carta toscolana è avvenuta in mira della stampa del missale ungherese. Possiamo essere inoltre certi che nel gennaio del 1480 Maufer è ancora a Padova, e indipendentemente dal contratto appena stipulato ritiene suo compito principale l'impressio del Messale del «miser Antonio».

Dopo tali risultati bisogna trovare un chierico ungherese, canonico della diocesi di Vác, studente a Padova che da un lato sia abbastanza agiato per poter comperare 260 risme di carta di qualità, dall'altro sia dotato di una certa possibilità economica da ospitare a casa sua uno stampatore.

Sfogliando il repertorio – come ha fatto anche il Piovan – pubblicato nel 1915 da Endre Veress, sugli Atti e matricole degli studenti ungheresi nello Studio padovano, ci si imbatte subito nel nome di Antonio di Sánkfalva, canonico di Vác, che nel gennaio del 1478, due anni prima dunque della stipulazione dei citati contratti, è a Padova, quale testimone al dottorato di diritto canonico di un connazionale, il prete Martino di Nádasd.¹² La cedola di mano registra il nostro come «ecclesiarum Bachiensis et Waciensis canonicus».

Sulla vita di Sánkfalvi il documento contemporaneo più rilevante è la lettera di Mattia Corvino, stesa nella cancelleria reale il 16 novembre 1489, nella quale il sovrano gli concede il diritto di usare uno stemma.¹³ Lo stemma ora compare su un esemplare, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Budapest (Inc. 720), della «Summa Angelica» di Angelo Carletti (Angelo de Clavasio), stampato da Giorgio Arriabene a Venezia nel 1487 (BMC V 383; CIH 194).

La lettera di donazione dello stemma elenca i meriti del nostro presso il re: nel 1463 ha accompagnato János Vitéz a Graz, dove il vescovo è riuscito a convincere l'imperatore Federico a ridare al re Mattia la corona ungherese. Del cedimento dell'imperatore fu Sankfalvi a riportare la notizia al sovrano. Nel 1472 Sankfalvi fa parte, accanto al Imre Nifor, barone di grande prestigio, della delagazione ungherese presso la corte polacca. Inoltre, a cominciare da 1486 lo troviamo, non più come accompagnatore al servizio di un ambasciatore, ma capo della delegazione presso diverse corti italiane (Napoli, Venezia, Milano) e il re francese.¹⁴ Dopo la morte di Mattia rimane un diplomatico importante di Vladislao II, prima come preposito di Po-

sonio, poi quale vescovo di Nyitra.¹⁵ Una delle sue ambasciate più delicate è appunto il viaggio a Roma e a Napoli per convincere il Papa e la corte napoletana di considerare invalido il matrimonio segreto del re ungherese con la vedova Beatrice d'Aragona, per poter così vincere la mano della milanese Bianca Sforza.¹⁶

Comunque per noi sono più interessanti gli anni prima e intorno al 1480; della sua attività in questo periodo, oltre alle due ambasciate menzionate dalla lettera di donazione, sappiamo purtroppo ben poco. Ecco tutto ciò che sono riuscito a ricavare: comincia gli studi a Vienna, dove nel 1454 si iscrive alla Nazione Ungherese dell'Università.¹⁷ Il suo nome compare poi in una lettera, sempre di Mattia, del 1468 in cui il sovrano gli concede il diritto reale su due località (Harkács e Luta) vicine al paese di nascita di Antonio. Interessante notare che il documento lo definisce quale «notarius cancellarie regie», cioè lavora come notaio della cancelleria.¹⁸ Non sappiamo quando riceve il canonicato di Vác: il primo dato a questo riguardo è la cedola di mano padovana del 1478, già citata. Con ogni probabilità rimane a Padova, proseguendo gli studi e controllando la stampa del missale. E pare che non torni in patria neanche dopo l'*impressio*. Abbiamo visto che affitta una casa per due anni, inoltre lo troviamo a Roma nel 1482. Il 21 giugno entra nella Confraternità dello Spirito Santo, firmando la cedola di iscrizione come canonico di Vác: «Ego Anthonius de Sankfalva canonicus ecclesie Vaciensis...»¹⁹

A forza di testimonianze di tali documenti possiamo, credo, affermare che il committente della stampa del *Missale ad usum dominorum ultramontanorum* è il chierico di Vác, personaggio di primo rilievo nella diplomazia corviniana, Antonio di Sankfalva.²⁰

NOTE

¹ Questo breve contributo non presenta delle vere novità agli addetti ai lavori. Mira piuttosto ad approfondire una ricerca che in verità è tutta da percorrere.

² Per il repertorio più attendibile che elenca gli esemplari e le emissioni dell'edizione cfr.: SOLTÉSZ Erzsébet, *Missalia Hungarica*, Beiträge zur Inkunabelkunde 3. Folge. 6 (1975), 58–62, I. e Ia; cfr. inoltre: HUBAY, Ilona, *Missalia Hungarica. Régi magyar misekönyvek*. Budapest, A Magyar Nemzeti Múzeum Országos Széchényi Könyvtára és a Magyar Bibliofil Társaság, 1938. 23., (Az Országos Széchényi Könyvtár kiadványai 5.)

³ Dennis E. RHODES, *Studies in early Italian printing*, London, The Pindar Press, 1982, 238–239.

⁴ Piovano da un lato ricorda il privilegio monopolistico padovano della cartiera Battaglia il cui proprietario era Federico Corner, podestà attuale della città. Visto che il nostro messale è stato stampato sulle carte prodotte – su ciò bisognerà presto tornare – da Scalabrino Agnelli, editore-cartaiolo di Toscolano, sarebbe stato poco prudente da parte di Maufer introdurre di contrabbando delle carte a Padova. D'altro canto la città è battuta da una specie di «peste», una specie di epidemia che comporta per esempio l'abbandono dello Studio da parte di un numero elevatissimo (80%) di studenti. Le condizioni sanitarie dovevano influenzare negativamente anche la possibilità di reclutamento della manodopera specializzata nell'arte tipografica. Verona invece pare libera dal contagio. Ecco dunque le due principali motivazioni di Maufer a trasferirsi nella città scaligera, dove comunque poteva contare anche su alcuni agganci personali. Cfr. Francesco PIOVANO, *i. m.*, 212–214.

- ⁵ Per l'emissione cfr.: Imrich Kotvan, *Missale Strigoniense – H 11428*, Beiträge zur Inkunabelkunde 3. Folge, 3 (1967) 189.
- ⁶ BORSA Gedeon, *Ki volt Antonius de Hungaria, az első esztergomi misekönyv megrendel je?*, Magyar Könyvszemle 117 (2001), 204–205.
- ⁷ BORSA Gedeon, *Op. cit.*, 205.
- ⁸ ANTONIO SARTORI, *Documenti padovani sull'arte della stampa nel sec. XV = Libri e stampatori in Padova. Miscellanea di studi in onore di mons. G. Bellini, tipografo editore libraio*, ed. ANTONIO BARZON, Tipografia Antoniana, 1959, 178–179. (LII.) In verità nel testo pubblicato da Sartori non si legge «canonicus Vaciensis» ma «Brisiensis», ovvero il chierico ungherese, collaboratore di Maufer sarebbe di Brescia. Ma Piovan, consultando l'originale del contratto (Padova, Archivio di Stato, Archivio notarile, 1595, f. 105rv), il testo del documento va corretto come l'ho riprodotto sopra. Cfr. FRANCESCO PIOVAN, *i. m.*, 211.
- ⁹ DANIELA FATTORI, *Nuove ricerche sulla tipografia veronese del Quattrocento*, La Bibliofilia 97 (1995), 13–16.
- ¹⁰ FRANCESCO PIOVAN, *Op. cit.*, 211–212. Il documento citato: Padova, Archivio di Stato, Archivio notarile, 1983, f. 573rv, f. 574r.
- ¹¹ Il testo intero del contratto è in: FRANCESCO PIOVAN, *Op. cit.*, 215–216. Fonte: Padova, Archivio di Stato, Archivio notarile, 1741, f. 10rv.
- ¹² VERESS Endre, *A páduai egyetem magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai.*, Budapest, Stephaneum Nyomda, 1915, (Fontes Rerum Hungaricum I.), 17.
- ¹³ Per il testo della lettera armale cfr.: NAGY Gyula, *Lázói János címere*, Turul 8 (1890), 208–209.
- ¹⁴ Sulla vita di Sánkfalvi v.: FRANKNÓI Vilmos, *Mátyás király diplomatái. X. Sánkfalvi Antal*, Századok 32 (1898), 871–875; inoltre BÓNIS György, *A jogtudó értelmiség a Mohács előtti Magyarországon*, Budapest, Akadémiai, 1971, 236–237, soprattutto la nota 93 alla p. 237; per i dati bibliografici cfr.: *Magyar Katolikus Lexikon XI.* szerk. VICZIÁN János, Budapest, Szent István Társulat, 2006, 860 (voce Sánkfalvi Antal).
- ¹⁵ Cfr.: KNAUZ Nándor, *A pozsonyi káptalannak kéziratjai*, Magyar Sion 4 (1866), 772.
- ¹⁶ Cfr.: FRANKNÓI Vilmos, *Erdődi Bakócz Tamás élete*, Budapest, Franklin-társulat, 1889, (Magyar történeti életrajzok 14.), 49–50; I testi relativi alle ambasciate sono pubblicati in: BERZEVICZY Albert, *Aragóniai Beatrix magyar királyné életére vonatkozó adatok. Okiratok*, Budapest, MTA, 1914. (Monumenta Hungariae Historica, Diplomataria 39.) CLXVII, CLXXXIX, CXCV, CCXIV. Delle ambasciate di Sánkfalvi quale ambasciatore di Vladislao II. ci informa anche Bonfini: ANTONIO BONFINI, *Rerum Ungaricarum decades I–IV*, ed. FÖGEL József, IVÁNYI Béla, JUHÁSZ László, Leipzig, Taubner (I–III), Budapest, Egyetemi nyomda (IV), 1936–1949, 5.2.120; 5.3.120; 5.5.85; 5.5.110. Riporto qui la frase che serve a Bonfini a caratterizzare il nostro: «Antonius episcopus gravitatis et prudentie studiosissimus». (1.1.404.)
- ¹⁷ SCHRAUF Nándor, *A Bécsi Egyetem Magyar Nemzetének anyakönyve 1453-tól 1630-ig*, Budapest, MTA, 1902, (Magyarországi tanulók külföldön 4.), 92.
- ¹⁸ Magyar Országos Levéltár, Diplomáciai Levéltár, 16742. La donazione però segna l'inizio di un lungo processo, secondo i documenti durati almeno fino al 1489: DI 16923.
- ¹⁹ *Liber confraternitatis S. Spiritus de Urbe. A római Szentlélek-társulat anyakönyve 1446–1523*. Budapest, 1889. (Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia I/5), 8. Due anni dopo ecco un altro documento emanato dalla cancelleria papale: il 12 settembre 1484. Innocenzo VIII conferma la licenza firmata già da Sisto IV nel 1482, che ha autorizzato Sánkfalvi a usufruire due redditi ecclesiastici: Czaich Á. GILBERT, *Regeszták VII. Imre pápa korából*, Századok 2 (1902), 511.

²⁰ L'identificazione, anticipata già dallo studio di Francesco Piovan, comunque non risolve i problemi relativi al Missale. Pare infatti che la stampa non è un'iniziativa di Sánkfalvi che è fisso in Italia in questi anni. Per adesso si può forse affermare che tutto l'affare rientri in un progetto di Mattia Corvino o di un prominente della Chiesa ungherese (forse Miklós Báthory, vescovo di Vác), che proprio in questi anni sta(nno) a commissionare diverse edizioni di libri liturgici all'uso del clero ungherese. A titolo di esempio cfr.: KÖRMENDY Kinga, *Studentes extra regnum 1183–1543*, Budapest, Szent István Társulat, 2007.

La corte e la biblioteca di Mattia Corvino: i rapporti con gli umanisti italiani

GIANNA GARDENAL

IN QUESTO BREVE PANORAMA SUI RAPPORTI TRA GLI UMANISTI ITALIANI E MATTIA CORVINO, ACCENNERÒ DAPPRIMA AGLI AUTORI CHE HANNO TRATTATO SOLAMENTE DELLE IMPRESE DEL SOVRANO, QUINDI AGLI UMANISTI ITALIANI CHE HANNO OPERATO DIRETTAMENTE ALLA SUA CORTE E A COLORO CHE PIÙ HANNO CONTRIBUITO ALL'INCREMENTO DELLA SUA BIBLIOTECA E HANNO POTUTO NEL CONTEMPO UTILIZZARE I TESTI CHE IN ESSA SI TROVAVANO OPPURE CHE ERANO ACQUISITI DAGLI ERUDITI DI CORTE.

Nel primo gruppo spiccano Ludovico Carbone e Alessandro Cortesi: entrambi scrissero l'elogio del sovrano nel momento nel quale questi andava legando sempre più le sorti della sua corona alla dinastia aragonese. Ludovico Carbone (1430-1485) si recò a Napoli intorno al 1473 per scortare Eleonora d'Aragona: in tale occasione il sovrano d'Ungheria lo invitò alla sua corte per fondarvi una scuola d'impostazione umanistica; egli lasciò un *Dialogus de Matthiae regis laudibus*, conservato in un manoscritto originale della Biblioteca Corviniana.¹

Alessandro Cortesi, fratello del più giovane e più famoso Paolo, scrisse un libello in esametri, *De laudibus bellicis Mathiae Corvini Hungariae regis*,² per ingrziarsi il suocero di re Mattia, il quale, giusto in quegli anni, forse al fine di rinsaldare i legami politici con gli stati italiani, sposava Beatrice d'Aragona, figlia di Ferdinando re di Napoli³ Alla giovane età si deve probabilmente la tipologia del panegirico, costruito per lo più con tessere tratte dagli antichi poeti (il Cortesi nacque nel 1460 e scrisse il poemetto intorno al 1477 al 1478). Ma questo, è noto, era una modalità che si riscontra anche nelle opere degli umanisti che esibirono i loro prodotti in età più matura e rientrava probabilmente nelle caratteristiche di quel "genere" letterario. Non va dimenticato tuttavia che proprio in quegli anni il Polizia-

no si cimentava in un'opera assai più complessa quale era la traduzione dell'*Iliade* dal greco al latino.

Dopo un esordio nel quale sono invocate le Muse, Apollo e ambo i gioghi di Parnaso,⁴ il Cortesi dichiara che le imprese del sovrano sono tali da spingerlo al canto "quamquam absens"⁵ e muove innanzitutto dalla presunta duplice origine del sovrano, l'elezione del quale era spesso posta in discussione dai nobili ungheresi, poiché non era di stirpe regia: si trattava di un'origine romana – dalla *gens Valeria*, e di un'altra dagli antichi unni, addirittura da Attila, utilizzando la pseudo-etimologia: Hunniadae = Unni.

Nam quid principio referam, unde exordia sumam?
Maiorumne prius repetens exempla tuorum
Messalas atavos memorem stirpemque togatam,
Unde tuum magnis genus est auctoribus ortum?
An patris Hunniadae tot bella exhausta tot annos
Persequar, ut saevos totiens disiecerit hostes [...]⁶
[...] Romuleae decus, Humniade, memorabile gentis
Quo Duce Pannonium pulsavit sidera nomen,
Non ulla pro laude, pater, nullisque triumphis ?
Plus tibi res Italiae debent, quam pignore tanto,
Fulmina quod belli populo rediviva Latino
Et tanta eversis peperisti commoda rebus.⁷
.....Atque equidem nasci Romano semine multum est,
Matthia, armipotens, auctorum fortibus actis
Et genus et famam renovare et fata suorum.⁸

Tutto l'armamentario mitologico è utilizzato per cantare le gesta del sovrano e per far sì che la sua fama giunga sino alle stelle.

Se Alessandro Cortesi e prima di lui, Ludovico Carbone scrissero delle imprese belliche del Corvino, Naldo Naldi, su invito di Taddeo Ugoletto, ne celebrò i fasti come protettore degli umanisti e fondatore della biblioteca che, proprio al sovrano, prese il nome di Corviniana.⁹

* * *

Mattia Corvino non si limitava, nel suo desiderio di rendere Buda una novella Atene, o meglio una seconda Firenze, alla raccolta di volumi che andavano via via impazzendo la sua biblioteca, ma volle anche ricreare alla sua corte, sembra proprio nei luoghi dove sorgeva la Corviniana, i simposi sul modello di quelli che si tenevano nell'Accademia platonica di Firenze.¹⁰ Non era tuttavia alieno da improvvisarne dovunque si trovasse: egli era infatti ghiotto di queste dispute, specialmente durante i pranzi, poiché le numerose occupazioni gli lasciavano assai poco tempo a disposizione.¹¹

Galeotto Marzio ce ne dà una vivace descrizione nel libello dedicato al figlio del sovrano:¹² ma chi era questo Galeotto Marzio (1423–1495), quest'inquieto viaggiatore che si spostava sovente dall'Italia all'Ungheria?

Innanzitutto egli era medico, oltre che raffinato e colto umanista¹³ e animato da questa fede umanistica nel capitolo quinto del *De incognitis vulgo* suggerisce che «i grandi spiriti dell'antichità, oltre a praticare le virtù cardinali, furono salvi per la fede, qualunque fosse l'oggetto di essa. Si manifesta in questa concezione audace la generosa aspirazione umanistica[...] che tenta il recupero dell'amata classicità in una dimensione integralmente cristiana, annullando il confine tra storia profana e storia della Redenzione».¹⁴ Per questo e non per altri motivi, sostiene Pastore Stocchi, sulla base di testimonianze manoscritte tuttora inedite, il Marzio fu processato e imprigionato dall'inquisizione veneziana e liberato in seguito all'intervento di due protettori, Lorenzo de' Medici e Mattia Corvino (siamo intorno al 1476–1477).

Tuttavia il motivo per il quale egli godette dei favori del re Mattia sono forse da ricercarsi nella sua sapienza astrologica, nella sua fiducia che gli atti degli uomini siano condizionati dalle combinazioni celesti.

Cesare Vasoli compie un'accurata disamina del *De doctrina promiscua*, dedicata a Lorenzo de' Medici,¹⁵ e composto intorno agli anni 90 del Quattrocento. Poiché è molto probabile che Mattia Corvino non abbia conosciuto quest'opera vorrei solo menzionarne uno dei punti principali rilevati dal Vasoli e che, seppure con toni più sfumati, riprende quanto il Marzio aveva scritto nel *Incognitis vulgo*. Il Marzio: «manterrà sempre ferma la distinzione tra la *ratio* e la *fides*, – come poi farà Galileo – tra la conoscenza scientifica acquisita con gli strumenti del senso e i procedimenti dimostrativi e argomentativi e l'accettazione di una verità rivelata fondata, invece sulla credenza in una suprema *auctoritas*».¹⁶

Della sua fiducia nel potere decisivo degli influssi astrali ai quali spetta di regolare gran parte della vita umana, il medico-umanista lascia ampia traccia nel libello *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis Regis Mathiae ad ducem Iohannem eius filium liber*, dedicato al figlio del re Mattia.¹⁷

Nella dedica l'umanista così si esprime: «Volui iam diu, inclite dux Iohannes, aliquid tuo nomine componere ut intelligeres Galeottum regi Mathiae genitori tuo tibique deditissimus. Et cum animo voverem quidnam tua puerili aetate dignum esset, quod te ad virtutem excitaret, occurrerunt quaedam genitoris tui regis dicta ac facta egregie, sapienter et iocose»,¹⁸ fatti e imprese dei quali il Marzio sembra essere stato diretto testimone.

Nel I capitoletto, intitolato *De fide in hostes dictum egregie*,¹⁹ narra come il sovrano, trovatosi per un colloquio segreto con il re di Boemia, suo avversario e del quale poi conquistò il regno, non seguì il consiglio del legato pontificio che gli suggeriva di catturare i figli del nemico, poiché, avendo garantito che li avrebbe trattati con lealtà, volle mantenersi fedele alla parola data e invita il legato pontificio a guardarsi dal persuaderlo a compiere azioni dettate dalla mala fede.

A volte il Corvino usa un'ironia assai pungente ad esempio nei confronti di un uomo, del quale era nota l'avarizia, che circolava con la barba lunga e con gli abiti scuri, come si conviene a una persona in lutto. Mattia finge di ignorare il motivo di

tale atteggiamento e gli chiede il perché del suo abito e quello gli risponde: «la morte dei fratelli». Soggiunge allora il sovrano: «perché questa morte è avvenuta troppo presto o troppo tardi?». Egli sapeva infatti che i fratelli dell'uomo avevano sofferto a lungo: «Troppo tardi» risponde l'uomo e Mattia di rimando aggiunge: «Immaginavo che tu avresti desiderato che fossero morti da tempo poiché così avresti usufruito più a lungo dei loro beni».²⁰

Ma il tono faceto e malizioso si manifesta nel testo di Galeotto Marzio, quando egli, riporta, forse sulla traccia delle *Facezie* di Poggio, nella satira contro i preti, i quali mentre tentano di sfuggire all'inferno, sono vittime dei sette peccati capitali, dei quali il re fa un dotto elenco.²¹

Il re si dimostra inoltre sapiente nella dottrina teologica, quando confuta l'opinione di un domenicano, di nome Giovanni Gatti, che dibatteva la complessa questione del perché Pietro - e non Giovanni - fosse stato scelto - per fondare il papato.²² Costui aveva un'estrema fiducia in se stesso e nella propria dottrina, ma il sovrano ribatte ai suoi argomenti utilizzando il testo di Gerolamo *Contra Iovinianum*, traendolo probabilmente dalla sua biblioteca allora già assai fornita.²³

Proprio per arricchire la Biblioteca Corviniana, Mattia intensificò i suoi rapporti con Firenze e il suo signore, Lorenzo de' Medici: se ne fece tramite l'umanista di Parma, Taddeo Ugoletto, vissuto alla sua corte tra il 1480 e il 1490.²⁴ A questo umanista si devono innanzitutto due reperti di codici in Germania, le *Egloghe* di Calpurnio e Nemesiano e alcune opere di Ausonio.²⁵ Egli poi fece tornare alla corte del sovrano d'Ungheria Bartolomeo della Fonte (1446-1513), che aveva dapprima deprecato l'eliminazione da parte del re, in seguito al complotto ordito nel 1472 da Giovanni Vitéz, del suo amico Giano Pannonio, il campione dell'umanesimo ungherese. Giovanni Vitéz era zio di Pannonio e aveva seguito la carriera ecclesiastica sino a diventare arcivescovo di Strigonia. Ora il Della Fonte condivide l'entusiasmo dell'Ugoletto per il re e per la sua biblioteca: «Verum ex quo Tadeus Ugolettus hanc in urbem concessit ad tuam bibliothecam perficiendam, tum vero mirificus ardor musarum et divina mens tua ista innotuit. Quotiens enim Fiorentina civitas eum de tua benignitate in homines studiosos deque rectissimarum artium reparandarum immortali voluntate loquentem audivit, toties est erga maiestatem tuam incredibili amore et magnitudinem animi admirata».²⁶

Nel 1489 scrive nuovamente a Mattia: «Studiosi quidem et boni viri et artium rectissimarum per cupidi bibliothecae istius fama ad tuum nomen celebrandum una mecum scriptis perpetuis convertuntur [...] Ego tamen affermare locis omnibus non desisto: maiestatem tuam quemadmodum, vel pace vel bello, rerum fortiter ac sapienter gestarum magnitudine ceteros antecellat, ita etiam in hac bibliotheca superaturam».²⁷

Durante gli anni della sua permanenza a Firenze, il Della Fonte si era dedicato al commento di autori classici; di particolare interesse sono le cure che egli dedicò al testo di Valerio Flacco (sul testo di questo autore si tornerà in seguito, poiché il Poliziano lo emenderà sulla base di un manoscritto procuratogli da Taddeo Ugoletto) e lo collazionò anche con il Vat. lat. 3277.²⁸ Infatti per lungo tempo si era pensato che il codice concessogli in visione dall'Ugoletto fosse questo Vaticano, e pro-

tabilmente questa convinzione, rivelatasi poi errata,²⁹ fu dettata proprio dal fatto che un altro fiorentino avesse tale codice a disposizione..

Ma fu soprattutto grazie all'opera dei due Dioscuri della cultura fiorentina, Marsilio Ficino e Angelo Poliziano, che il Corvino poté dotare di nuovi testi la sua biblioteca: il filosofo fiorentino era entrato in contatto con Giano Pannonio già nel 1469, ma all'epoca della congiura del Vitéz i rapporti tra il filosofo e l'Ungheria rallentarono, per riprendere nel 1477 quando un neoplatonico, Francesco Bandini³⁰ accompagnò a Budapest la futura sposa di Mattia, Beatrice d'Aragona. Nel 1480 il Ficino mandò a Mattia l'*Exortatio ad bellum contra barbaros* (propri in quegli anni i Turchi avevano occupato Otranto)³¹ e inoltre i libri III e IV del suo epistolario e prometteva l'invio anche di altre opere.³²

Il filosofo declinò più volte l'invito a recarsi a Buda e caldeggiò invece la candidatura di Sebastiano Salvini.³³ Tuttavia egli mantenne ottimi rapporti con il sovrano e gli dedicò parte del commento a Plotino che andava allora componendo, con il titolo di *De vita coelitus comparanda* «che è incentrata su una concezione che tendeva a vedere il mondo come un tutto animato astri compresi –, che costituiva poi il presupposto di ogni seria forma di magia e di astrologia»; il re tuttavia morì prima di poterlo ricevere. Questo testo era quindi destinato a trovare il plauso del sovrano e dei suoi cortigiani, amanti di opere “esoteriche”: si pensi solo al già ricordato Galeotto Marzio.

Anche il Poliziano inviò numerose opere alla Corviniana:³⁴ ma egli riuscì a rendere particolarmente fruttuosi per la sua ricerca filologica i rapporti con l'Ungheria e in particolare con Taddeo Ugoletto. In una lettera del 1488 (IX, 1)³⁵ egli rivolge parole di grande elogio alla munificenza del Corvino: l'umanista fiorentino, da intellettuale da par suo, non poteva che elogiare la biblioteca: «*Bibliothecam video, iam pridem comparas omnium (sicut expectamus) non ornatissimam solum, sed etiam copiosissimam. Possumus igitur multa (si res postulet) e greco vertere in latinum tibi multa que rursus quasi nova cudere, quae nec ab eruditissimis forsitan respuantur. Regiam construis idem longe magnificentissimam, forumque tuum simulachris omne genus vel aeneis, vel marmoreis exornas [...]. Ut autem gustum sumere aliquem iam nunc vigiliarum nostrarum possis, in poema tibi multo lima cruciatum, quod laudes poeticae, quod historiam continet omnium fere vatum.*³⁶ Sed et mittam commentarios paulo post in id opus copiosissimos, in quibus quicquid de varia multiplicique lectione condidimus, explicabitur».³⁷

Forse per il filologo è più interessante cogliere le modalità con le quali nelle due *Centurie* l'umanista fiorentino utilizza i codici che sono forniti dall'Ugoletto:³⁸ gli autori ai quali ricorre per suffragare per sue interpretazioni e le eventuali congetture ai manoscritti che gli provengono dall'umanista di Parma sono sostanzialmente due: Marziale e Valerio Flacco.

Per Marziale il filologo rammenta, al fine di suffragare la sua lezione *Non aliter ridetur Atlas cum compare Mulo, non gibbo* ((Mart. VI 77);³⁹ di aver avuto a disposizione vari codici: ne ricordo soltanto quattro, che hanno maggior rilievo ai fini del nostro discorso: quello della biblioteca pubblica dei Medici (cioè quella di san Marco), un «*codex vetustissimus, Langobardis literis, quem et Domitius olim Flo-*

rentie pellegit. [...] Neque non Romae quoque volumen item Martialis, Langobrdis characteribus ostendit, legendumque nobis indulxit Bernardinus Valla.⁴⁰ [...] Neque autem diffitear etiam illam superiorem in uno alteroque non plane novo exemplari vidisse me, sicuti in eo quod Romae in Palatina bibliotheca, mediae antiquitatis et item altero tum quidem quum legebamus Francisci Saxeti Florentini negotiatoris, nunc autem Taddei Ugoleti Parmensis, humani doctique viri, qui regi Pannonum Matthiae, regii prorsus animi principi libros ornamentaque alia Florentiae nobis ista prodentibus procurabat»⁴¹.

Il manoscritto in possesso di Taddeo Ugoletto sarebbe da identificare con il Vat. lat. 3294.⁴² Nel cap. X della *Centuria Secunda* ritorna, in modo più preciso, la descrizione dei codici già ricordati nel cap. XXIII della *Centuria prima* a proposito di Mart. X, 4, 11-12⁴³: «Quos autem adhuc antiquos vidi Martialis codices, hi certe adhuc omnes 'Aetia' retinent non 'Ethea'. Nam et qui litteris Langobardorum conscriptus est in divi Marci florentini bibliotheca, quem etiam ego adulescens Domitio ipsi legendum dedi, et quem pervetustum Taddeus Ugoletus parmensis a Francisco Saxetto enit florentino civi, et qui mediae forte antiquitatis in bibliotheca palatina est et quem Bernardinus Valla romanus iurisconsultus habet item langobardicis notatum characteribus, et alii plane quos quidem equidem omnes vidi hactenus 'Aetia' retinent, hoc est idem ipsum quod et vulgatissima quaeque exemplaria».⁴⁴

Ma forse più curiosa è la congettura che il filologo fiorentino compie nel libro ottavo di Valerio Flacco: egli aveva meditato a lungo su questo testo del quale identificava l'archetipo proprio nel codice di Taddeo Ugoletto. A proposito del passo II, 572, dichiara: «Sed et codicem proxime nobis Argonauticon Valerii Flacci perveterem Taddeus Ugoletus Parmensis Matthiae Pannoniorum sapientissimi et invictissimi regis aulicus, homo literatissimus ostendi e quo fluisset opinor et ceteros, qui sunt in manibus, cuius in secundo sic est: "Manet immotis nox durica satis", non vulgo legitur, 'dorica'».⁴⁵

Infine nel cap. II della *Centuria Secunda* l'ipotesi avanzata nel capitolo V della prima diviene per il Poliziano una certezza tanto che egli corregge il libro VIII (vv. 135-386), ipotizzando da parte di un copista poco diligente lo scompaginamento di alcune carte, contenenti ciascuna cinquanta righe: per questo era possibile procedere nella congettura con multipli di cinquanta: «Sed quid hoc est quod nunc .l. versus discrimen faciunt, nunc ex .l. producti, nunc ducenti scilicet, nunc rursus .cc. et .l.? nempe quia liber unicus, ex quo, puta, reliqui emanarunt, quinquaginta versuum singulas habuit paginas (carta), quas videlicet praeposteras indiligens bibliopola conglutinavit. Eumque mihi librum, tunc quoque sic perversum, Taddeus Ugoletus parmensis olim commodavit, cuius in marginibus Nicolai Nicoli florentini manus agnoscitur. Qui tamen ita deceptus in exscribendo est, sicuti codex ipsius ostendit qui nunc in florentina divi Marci bibliotheca conspicitur. Atque in omnibus codicibus idem hactenus erratum reperies».⁴⁶ Infatti egli ritrovava in tutti i codici i vv. 136-185 collocati dopo il v. 385.⁴⁷

In questa breve esposizione si è tentato di dare un quadro, seppure non esaustivo, delle diverse attività che gli umanisti italiani, legati in qualche modo alla ricerca di Mattia Corvino: dai poemi encomiastici di Ludovico Carbone e di Alessan-

dro Cortesi, al ritratto sovente spiritoso che ce ne lascia Galeotto Marzio, alle più approfondite ricerche di codici da parte di Bartolomeo della Fonte e soprattutto di Taddeo Ugoletto e infine l'utilizzo di questi manoscritti da parte di un filologo della levatura di Angelo Poliziano.

NOTE

- ¹ L. PAOLETTI, *Carbone Ludovico*, DBI, XIX, 1976, pp. 699–703; cfr. C. CSAPODI, *The Corvinian Library. History and Stock*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, (Hungarian Academy of Sciences Institute for Literary Studies: "Studia Humanitatis", Publications of the Centre for Renaissance Research, 1), p. 173, num. 152.
- ² A. CORTESIUS, *De laudibus bellicis Matthiae Corvini Hungariae regis*, edidit I. FIGEL, Lipsiae, Teubner, 1934 (Biblioteca Medii Recentisque Aevorum, 7), Saeculum XV. Il Cortesi si prefiggeva anche di comporre un libello che celebrasse le opere di pace del sovrano, ma di tale opera non rimane alcuna traccia. Per il *De laudibus bellicis*...cit., cfr. CSAPODI, *The Corvinian Library*...cit., pp. 104–105, numm. 206–207.
- ³ G. BALLISTRERI, *Cortesi, Alessandro*, in DBI, XXIX, 1983, pp. 750–54, a p. 753
- ⁴ DANTE, *Par.* I 17–18.
- ⁵ A. CORTESIUS, *De laudibus bellicis Matthiae Corvini*...cit., v. 16.
- ⁶ ID., *ivi*, vv. 58–63.
- ⁷ ID., *ivi*, vv. 71–76.
- ⁸ ID., *ivi*, vv. 83–85.
- ⁹ N. NALDI, *Epistola de laudibus augustae bibliothecae atque libri quattuor in versibus scriptis de eodem argomento ad Matthiam Corvinum*; cfr. C. C. CSAPODI et K. CSAPODI-GÁRDONYI, *Biblioteca Corviniana*, Békéscsaba, Atelier Dürer de l'imprimerie Kner, 1967; Cfr. C. CSAPODI, *The Corvinian Library*...cit., p. 291, num. 435.
- ¹⁰ K. PAJORIN, *La rinascita del simposio antico e la corte di Mattia Corvino*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano*. Atti del Seminario italo-ungherese tenuto alla 'Fondazione Giorgio Cini' nel 1990, a cura di S. GRACIOTTI e C. VASOLI, Firenze, Olschki, 1994, (Civiltà veneziana. Studi, 45), pp. 133–78.
- ¹¹ GALEOTTUS MARTIUS NARNENSIS, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis Rgis Mathiae ad ducem Iohannem eius filium liber*, edidit L. JUHÁSZ, Lipsiae, Teubner, 1934 (Biblioteca Scriptorum Medii recentisque Aevorum, 9) Saeculum XV, cap. 30, p. 30- 33, a p. 31; il Marzio descrive il sovrano come persona «memoriae validae, benignus in audiendo, in respondendo promptus et facundus [...]»: ID., *ivi*, cap. 28, pp. 27–9, a p. 28; cfr. C. CSAPODI, *The Corvinian Library*...cit., p. 277, num. 283.
- ¹² ID., *ivi*, pp. 1–2, a p. 1.
- ¹³ M. PASTORE STOCCHI, *Profilo di Galeotto Marzio umanista eretico*, in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo*, Atti del III Convegno di Studio, Narni 8-11 novembre 1975, Narni, 1983 (Pubblicazioni del Centro di Studi Storici. Atti di Congressi, 1), pp. 15–50.
- ¹⁴ ID., *ivi*, pp. 44–45: cfr., anche, il cap. 27 del *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis Rgis Mathiae ad ducem Iohannem eius filium liber*, pp. 26–27.
- ¹⁵ C. VASOLI, *L'immagine dell'uomo e del mondo nel «De doctrina promiscua» di Galeotto Marzio*, in *L'eredità classica in Italia e Ungheria tra tardo medioevo e primo rinascimento*. Atti dell'XI Convegno italo-ungherese, Venezia, Fondazione Cini, 9–11 novembre 1998, a cura di S. GRACIOTTI e A. DI FRANCESCO, Roma, Il Calamo, 2001 (Media et orientalis Europa, 2), pp. 185–205.
- ¹⁶ ID., *ivi*, p. 195.

- ¹⁷ Cfr. n. 11.
- ¹⁸ GALEOTTUS MARTIUS NARNENSIS, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis Rgis Mathiae...*cit., p.1.
- ¹⁹ ID., *ivi*, pp. 2–3.
- ²⁰ ID., *ivi*, num. 8, p. 8.
- ²¹ ID., *ivi*, num. 11, pp. 10–11.
- ²² ID., *ivi*, num. 30, pp. 30–33; Giovanni Gatti era venuto in Ungheria al seguito di Galeotto Marzio.
- ²³ Cfr. C. CSAPODI, *The Corvinian Library...*cit., p. 174, n. 326.
- ²⁴ Per la bibliografia su Taddeo Ugoletto rinvio a V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria, in Venezia e Ungheria nel Rinascimento*, Atti del Convegno di Studi promosso e organizzato dalla Fondazione Giorgio Cini dall'Accademia delle scienze, dall'Istituto per le relazioni culturali di Budapest (Venezia 11–14 giugno 1970), a cura di V. BRANCA, Firenze, Olschki, 1973, pp.335–51, in particolare 344–51; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti e la collaborazione per la libreria di Mattia Corvino in Poliziano e l'umanesimo della parola*, Torino, Einaudi, 1983, pp.125–33, in particolare, pp.125–129 e n. 3.
- ²⁵ V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria...*cit., p. 344. Di questi autori l'Ugoletto ci ha lasciato le edizioni: in quella di Calpurnio e Nemesiano (Parma, 1493–1494) le egloghe sono attribuite ai due diversi autori, mentre sino ad allora erano attribuite al solo Calpurnio: cfr. C. CSAPODI, *The Corvinian Library...*cit., p. 172 n. 148. L'edizione di Ausonio è stampata a Parma nel 1499, per Angelus Ugoletum: cfr. C. CSAPODI, *The Corvinian Library...*cit., p. 149, n. 4; cfr. anche, A. CIAVARELLA, *Un editore e umanista filologo: Taddeo Ugoletto detto della Rocca*, in «Archivio Storico per le province Parmensi», s. IV, IX, 1957, pp. 133–73, a pp. 160–61 e 167–68. Un fatto curioso: mentre il Poliziano faceva rivivere il mito di Esculapio, dio della medicina (A. POLITANUS, *Miscellaneorum Centuria Secunda*, edizione a cura di V. BRANCA e M. PASTORE STOCCHI, Alinari, Firenze, 1972, cap. I, *De divinatione*, rr. 3–4), l'Ugoletto nella lettera dedicatoria all'edizione di Ausonio si augura che: «Nam, ut spero, Sigalion – dio egiziano del silenzio – ora recludat nostra nec in tenebris scripta iacere sinat». Cfr. A. CIAVARELLA, *Un editore e umanista filologo...*cit., p.145.
- ²⁶ C. MARCHESI, *Bartolomeo della Fonte. Contributo alla storia degli Studi classici in Firenze nella seconda metà del Quattrocento*, Catania, Giannotta, 1900, pp. 77–87, a p. 82); B. DELLA FONTE, *Epistolarum libri III*, edidit L. JUHÁSZ, Budapest, K. M. Nyomda, 1931 (Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum, 21), pp. 34–35. Cfr., anche, R. ZACCARIA, *Della Fonte, Bartolomeo*, in *DBI*, XXXVI, 1988, pp. 808–14.
- ²⁷ C. MARCHESI, *Bartolomeo della Fonte...*cit., p. 86–87; B. DELLA FONTE, *Epistolarum libri III...*cit., p. 36.
- ²⁸ Cfr. R. ZACCARIA, *Della Fonte* cit., pp. 811–12; sul codice Vat. Lat 3277 cfr.
- ²⁹ V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento...*, cit., pp. 350–351; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti...*cit., pp. 128–9.
- ³⁰ C. VASOLI, *Bandini, Francesco*, in *DBI*, v, 1963, pp. 709–710.
- ³¹ S. GENTILE, *Ficino e l'Ungheria di Corvino...*cit., p. 97; Gentile precisa inoltre che l'*Exhortatio* subì delle modifiche e fu collocata come proemio dei libri III e IV dell' *Epistolario*: ID., *ivi*, pp. 97–8.
- ³² GENTILE, *Ficino e l'Ungheria di Corvino...*cit., pp. 98–100, 106.
- ³³ Cfr. C. VASOLI, *Brevi considerazioni su Sebastiano Salvini*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano...*cit., pp. 111–32.
- ³⁴ V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento...*, cit., pp. 350–351; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti...*cit., pp. 128–9.
- ³⁵ ID., *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento...*, cit., p. 345; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti...*cit., p. 126.

- ³⁶ Si può ipotizzare, pur con tutte le cautele del caso, che il Poliziano alluda alla selva dei poeti, cioè alla *Nutricia*, terminata nel 1486; cfr. CSAPODI, *The Corvinian Library...*cit., p. 329, num. 535; dalle indicazioni di Csapodi risultano essere state presenti anche altre *Sylvae* (*Manto e Rusticus*) e la *Miscellaneorum Centuria prima*: cfr. CSAPODI, *The Corvinian Library...*cit., p. 330, numm. 536–38.
- ³⁷ A. POLITIANUS, *Opera omnia*, a cura di I. MAÏER, scripta in edizione Basilensi anno MDLIII collecta (= Bottega d'Erasmus, Torino, 1971), pp. 117–18. Per i testi inviati dal Poliziano al Corvino cfr. V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento...*cit., pp. 345–46 e n.12; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti e la collaborazione per la libreria di Mattia Corvino...*, cit., p. 126 e n. 3.
- ³⁸ V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento...*, cit., pp. 346–49; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti...*cit., pp. 127–28; per la *prima Centuria* cito dall'edizione anastatica: A. POLITIANUS, *Opera omnia*, a cura di I. MAÏER...cit., capp. V, XXIII, LXXXIX, pp. 230, 245–46, 289; per la *Miscellaneorum Centuria Seconda* rinvio all'edizione citata alla n. 28, capp. II e X, pp. pp. 6–7; pp.21–23.
- ³⁹ POLITIANUS, *Miscellaneorum Centuria prima*, in *Opera omnia*, a cura di I. MAÏER...cit., cap. XXIII, p. 245; cfr. S. TIMPANARO, *Atlas cum compare gibbo*, in «Rinascimento», a. II, fasc. 3–4, 1951, pp. 311–18.
- ⁴⁰ Cfr. V. BRANCA, *Ricercatore alla Biblioteca Vaticana*, in *Poliziano e l'umanesimo della parola...*cit., pp. 91–107, in particolare a pp. 91, 97.
- ⁴¹ Per il manoscritto san Marco 947, ora perduto, cfr. B. ULLMAN-P:A: STADTER, *The public Library of Renaissance Florence*, Padova, Antenore, 1972, p. 236.
- ⁴² V. BRANCA, *Ricercatore alla Biblioteca Vaticana...* cit., p. 107, n. 40; il Poliziano trovava la lezione *mulo* in un codice della famiglia.
- ⁴³ Mart. X, 4 11–12: Sed non vis, Mamurra, tuos conoscere mores / nec te scire: legas Aetia Callimachi.
- ⁴⁴ *Miscellaneorum Centuria Seconda...*cit., cap. X, rr. 14–22.
- ⁴⁵ A. POLITIANUS, *Centuria prima*, in *Opera omnia*, a cura di I. MAÏER...cit., cap. V, p. 230.
- ⁴⁶ *Miscellaneorum Centuria Seconda...*cit., cap. II, rr. 34–42. Si tratta del codice Laur. Plut. 39, 38; per ulteriori precisazioni sulla congettura del Poliziano e sull'identificazione del codice da lui utilizzato, cfr. V. BRANCA, *Mercanti e librai fra Italia e Ungheria*, in *Venezia e Ungheria nel Rinascimento...*, cit., pp. 347–52; ID., *I rapporti con Taddeo Ugoletti...*cit., in *Poliziano e l'umanesimo della parola...*cit., pp. 127–29.
- ⁴⁷ Riporto qui la disposizione dei vv. 134–137, 185–187 e dei vv. 385–387 *Argonautiche* di Valerio Flacco che il Poliziano ritrovava nell'archetipo (num. 1) e quella che egli riuscì a emendare mediante la congettura e alla quale i filologi moderni sono pervenuti tramite lo *stemma codicum* (num. 2). Num. 1: vv. 134–35 e 186–87.: Interea patris saevus venit horror ad aures / Fata domus luctumque ferens fraudemque fugamque / Fundere non uno tantum quem fulmina cornu / Accepimus: septem exit aquis, septem ostia pandit; il verso 185: Haud procul hinc ingens Scythici ruit exitus Histri. / si trova prima dei vv. 386–87: Urguent et precibus cuncti fremituque fatigant / Aesonidem. Num. 2: nel testo i Valerio Flacco il testo nelle edizioni critiche è così riportato: vv. 134–137: Interea patris saevus venit horror ad aures / Fata domus luctumque ferens fraudemque fugamque / virginis. Hinc subitis frater in armis [...]; vv. 185–87: Haud procul hinc ingens Scythici ruit exitus Histri. / Fundere non uno tantum quem fulmina cornu / Accipimus. Septem exit aquis, septem ostia pandit e infine i vv. 385–87: At Mynae tanti reputantes ultima belli / Urgent et precibus cuncti fremituque fatigant / Aesonidem [...].

La filosofia di Marsilio Ficino tra Italia e Ungheria

MICHELE SITÀ

PARLARE DI FILOSOFIA RINASCIMENTALE SIGNIFICA INNANZITUTTO ANDARE ALLA BASE DI UN LUNGO PERCORSO DI INFLUENZE E CONTAMINAZIONI TRA LE PIÙ VARIE E DISPARATE DISCIPLINE, DALLA LETTERATURA ALLA FILOLOGIA, DALLE VARIE ESPRESSIONI ARTISTICHE ALLA STORIA, DAL TEATRO ALLA SCIENZA, ALLA RELIGIONE E VIA DICENDO. In altre parole, se la *rinascita* è principalmente una *rinascita* dell'uomo in tutte le sue molteplici espressioni, ebbene tale rinascita non può avvenire se non tramite la filosofia.

Marsilio Ficino fu proprio un personaggio chiave di questo processo, oserei dire una figura indispensabile nella creazione di un nuovo concetto di vita spirituale. La prima cosa che viene in mente è senza dubbio l'importante traduzione di tutta l'opera di Platone, alla quale egli lavorò per più di vent'anni. Tale importanza è dovuta non tanto alla traduzione in sé quanto allo sforzo ermeneutico da lui compiuto, anche perché se è vero che il pensiero europeo è una continua riflessione e rivisitazione di dottrine platoniche, dovremmo anche tener conto che il Platone su cui poggiano tali riflessioni è il Platone visto con gli occhi di Ficino. Il Rinascimento rappresenta quindi l'inizio di questo processo, una fase delicata ed importante che, senza dubbio, coinvolge l'Ungheria di Mattia Corvino ma, senza voler esagerare, giunge praticamente, pur attraversando momenti bui, fino all'Ungheria dei nostri giorni.

La corte di re Mattia offriva ospitalità soprattutto alle novità culturali provenienti dall'Italia, fu quello il periodo in cui l'Ungheria s'inserì in maniera forte all'interno di un processo evolutivo di straordinaria portata, un processo di rinnovamento che trovava linfa vitale proprio nel neo-platonismo. Ficino incarnava la figura del nuovo intellettuale, di colui che sarebbe stato in grado di riportare l'uomo alla sua centralità e che, grazie anche ai suoi protettori, riuscì ad abbattere le distanze

e a creare una fitta rete di relazioni europee. I presupposti per un incontro fecondo tra Italia e Ungheria si erano ormai creati, potremmo anzi dire che fu proprio l'Ungheria il Paese in cui le idee di Ficino si diffusero maggiormente. Com'è ben noto la biblioteca corviniana aveva raggiunto una mole tale da poter essere equiparata a quella vaticana; tra l'altro, anche l'idea di un'Accademia platonica, sullo stile di quella presumibilmente fondata da Ficino, era sicuramente uno degli obiettivi di Mattia. Sulla effettiva esistenza di tale Accademia e sul ruolo che Ficino occupava in essa, vi sono tuttavia contrapposizioni e fondati dubbi, in particolare è qui inevitabile il riferimento alle importanti riflessioni di James Hankins.¹

Da questi brevi accenni si può già notare come gli influssi tra i due Paesi non si limitassero a dei semplici scambi epistolari, ma comportassero un comune e profondo desiderio di recuperare i valori della civiltà greco-romana, non a caso tramite un re che, secondo Antonio Bonfini, poteva vantare proprio origini romane.

Ma esistono delle teorie filosofiche di Ficino che, più di altre, si sono sviluppate in Ungheria? Come sappiamo alla base del pensiero di Ficino vi era il desiderio di riavvicinare religione e filosofia, un avvicinamento che egli riteneva indispensabile per la *rinascita* vera delle due discipline. Affinché ciò potesse avvenire era necessario un ritorno al platonismo che desse alla religione nuova linfa vitale; un platonismo che parve farsi nuovamente strada non solo in Italia ma anche in Ungheria. Ficino, fin dal 1477, cominciò ad inviare le sue opere in Ungheria, in particolare a Francesco Bandini, giunto con Beatrice d'Aragona alla corte di Mattia: fu proprio in questo periodo che l'Ungheria dimostrava un interesse ed un'apertura senza eguali agli influssi culturali provenienti dall'Italia, in particolare dalla Firenze dei Medici. Bandini aveva ricreato a Buda una sorta di circolo neoplatonico, dando così vita non solo ad un periodo di intense collaborazioni ma anche ad un interesse non irrilevante per la filosofia, una disciplina che in Ungheria ottenne la sua prima grande fioritura proprio in quell'epoca. L'Ungheria, precedendo molti Paesi europei, s'inserisce quindi all'interno di tutti quei processi culturali che stimolarono sempre più lo sviluppo delle arti e, d'altro canto, rese sempre più fruttuosa e costante la collaborazione italo-ungherese. Altro personaggio da ricordare è Taddeo Ugoletto, bibliotecario di Mattia Corvino cui si deve, com'è noto, il grande ampliamento della Bibliotheca Corviniana, reso possibile principalmente grazie all'acquisto di un grande numero di codici greci. In molti casi fu lo stesso Ugoletto ad ordinare ai miniatori fiorentini dei lussuosi codici, alcuni dei quali provenienti dalla bottega di uno dei più famosi miniatori dell'epoca, si tratta naturalmente di Attavante degli Attavanti, tra l'altro ricordato nelle celebri *Vite* del Vasari. Mattia Corvino aveva quindi al suo servizio dei miniatori che lavoravano per lui sia in Italia che in Ungheria e, senza dubbio, il loro lavoro si inserì in quel percorso di innovazione culturale. A tal proposito vorrei ricordare il *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, un trattato didattico di Marziano Capella che ebbe grande importanza nel Medioevo e giunse fino al Rinascimento, per poi cadere pian piano nell'oblio. Il motivo per cui mi riallaccio a questo prosimetro riguarda il fatto che quest'opera andò oltre le influenze prettamente letterarie e filosofiche: ad essa furono ispirati² affreschi, pergamene, miniature, e tra queste ve n'è una di Attavante, commissionata proprio da re Mat-

tia. In questa miniatura vengono raffigurate le Arti, ma la parte superiore della pagina viene riservata alla Filosofia, rappresentata con la cornucopia e considerata quindi come la più importante tra le altre discipline. A questo punto l'affermazione iniziale secondo cui la filosofia rappresenterebbe il fulcro di una *rinascita* reale sembra trovare concretezza, soprattutto se si tiene conto di tutta una serie di intrecci, per esempio del fatto che Ficino conosceva il trattato di Capella³, che quest'ultimo fu suggerito ad Attavante da Mattia e che il re d'Ungheria, come ben sappiamo, avrebbe voluto alla sua corte proprio Marsilio Ficino.

La *Theologia platonica* di Ficino, come ci suggerisce il nome stesso, vuol modificare quel che era stato l'oggetto della teologia medievale, costituito da Dio, rendendo in tal modo sempre più centrale l'uomo. Fin dall'infanzia Re Mattia fu indirizzato verso uno stile umanistico, in particolare da János Vitéz (che diede vita al primo gruppo scientifico ungherese) e da Janus Pannonius. Il concetto neoplatonico di uomo virtuoso fu una delle prerogative di Mattia che, ispirato agli esempi del passato, volle ricreare nel presente lo spirito di un tempo. Si deve inoltre tenere conto dell'impegno cristiano di Mattia, dedito non solo alle teorie teologiche ma, come si è detto, anche alla teologia che potremmo definire pratica. Oltre a ciò si ricordi che Ficino inviò in Ungheria le sue riflessioni sulla teologia e, proprio facendo riferimento all'impegno pratico e civile di Mattia, considerava quest'ultimo un sostenitore del cristianesimo, soprattutto per la strenua difesa dalla minaccia turca. Marsilio Ficino era un filosofo che credeva fortemente in questa nuova rinascita, ma era anche convinto del fatto che, per parlare e diffondere le sue teorie a tutti i ceti della società, fosse necessario sia il latino che il volgare.

Si potrebbe qui continuare adducendo molti altri esempi, chiara ed evidente dimostrazione di come la filosofia avesse pian piano creato un sottile filo conduttore tra Italia e Ungheria all'epoca del Rinascimento; tuttavia vorrei esulare, pur se solo in parte, da questo discorso, per riprendere un'altra affermazione esplicitata all'inizio, ovvero quella secondo cui il processo filosofico, che vide l'avvio in Ungheria nel periodo del Rinascimento, si protrasse, in certo qual modo, fino ai giorni nostri. Per far ciò vorrei riproporre la domanda di una filosofa ungherese contemporanea, Ágnes Heller, che si chiede proprio se esista un ideale umano rinascimentale. Risale al 1963 il suo libro intitolato *L'uomo del Rinascimento*, testo in cui viene subito messa in evidenza la dinamicità dell'uomo rinascimentale. Secondo la Heller «il Rinascimento è la prima tappa del lungo processo di transizione dal feudalesimo al capitalismo⁴». L'affermazione è abbastanza forte, tuttavia la Heller vuol mettere l'accento non solo sulla centralità dell'uomo del Rinascimento, ma proprio sulla dinamicità del processo. Già abbiamo avuto modo di notare quale e quanta dinamicità vi fosse nella corte di Mattia Corvino, ma quali furono i lasciti di questo fermento culturale? Le risposte potrebbero essere molteplici, sia dal punto di vista artistico che sociale ma, tornando allo specifico problema portato avanti da Ficino, tornando al suo desiderio di riunire filosofia e religione per far sì che rifiorissero dandosi forza vicendevolmente, possiamo trovare al giorno d'oggi qualche conseguenza derivata da quel periodo? Secondo la Heller il dinamismo del Rinascimento investì inevitabilmente anche la religione, almeno nel senso in cui divenne possibile la scelta

relativa alla professione di fede. Il ragionamento della Heller va tuttavia oltre, la filosofa finisce con l'affermare che il cristianesimo crea un inestricabile dualismo: da un lato l'essere umano con i suoi peccati, dall'altro l'ideale della misericordia umana, giungendo finanche a sostenere che il Rinascimento «non è in nessun modo un 'ritorno all'antichità'⁵». Queste affermazioni possono essere discutibili, ma fanno senza dubbio riflettere su come si sia venuta a sviluppare una concezione nuova di tolleranza religiosa che portò, nel periodo dell'Illuminismo, alla 'libertà di culto'. Secondo la filosofa ungherese Ficino, con la sua *Theologia platonica*, avrebbe inventato «un sistema filosofico che sta fuori della religione, che sostituisce la religione⁶»; in tal senso potrebbe essere considerato un rivoluzionario.

Per quanto riguarda invece l'Italia, anche se molte potrebbero essere le possibilità, credo sia interessante riprendere brevemente Giovanni Gentile, in particolare il discusso terzo capitolo de *Il pensiero italiano del Rinascimento*. In questo capitolo Gentile, che capì subito l'importanza e il respiro europeo del pensiero di Ficino, parla proprio del concetto dell'uomo del Rinascimento. In pratica viene attuata la riscoperta nel Rinascimento italiano del valore dell'uomo, della sua superiorità sulla natura. Gentile non a torto distingueva due diverse e anche opposte risposte: da un lato una soluzione naturalistica che offre all'uomo ed alla sua espressione di vita un fine immanente, con la negazione dell'immortalità dell'anima; dall'altro lato rinveniamo invece una soluzione contraddittoria, che si potrebbe definire mistico-cristiana, che trasporta l'uomo verso una posizione privilegiata, ponendolo al di sopra della natura, a livello divino. Ci troviamo qui di fronte alla pretesa di una sorta di autonomia dell'essere umano, già osservata e chiaramente riscontrabile in Ficino e, in genere, nel 'platonismo fiorentino'. Non si dimentichi che Gentile è anche considerato il filosofo dello spirito immanente, pur senza voler giungere a quella particolare divinizzazione filosofica alla quale, in certi casi, pareva essere condotto l'uomo.

Il discorso meriterebbe qui un maggiore approfondimento, tuttavia questi ultimi accenni si propongono, per il momento, di abbozzare quella sorta di sottile legame che porterebbe alla moderna e contemporanea ripresa e rivisitazione di Ficino e, per suo tramite, dell'età rinascimentale. Le ultime frasi che richiamano, quasi accostano Giovanni Gentile ed Ágnes Heller, vorrebbero non tanto mostrare un'affinità di pensiero quanto delineare le due vie, quella italiana e quella ungherese, che hanno riportato in auge la filosofia di Ficino ed hanno indirizzato verso un nuovo percorso che, sottraendo qui un termine gentiliano, definirei l'*attualizzazione* del Rinascimento e di una delle figure più rappresentative della filosofia rinascimentale, ovvero quella di Marsilio Ficino.

In conclusione, vorrei riportare il discorso a quanto si diceva inizialmente, considerando non solo Ficino una figura centrale del Rinascimento ma ergendo la filosofia in sé come una disciplina che, grazie alle varie implicazioni da essa presentate, è riuscita a riunire buona parte dei Paesi Europei in un comune dialogo, portando avanti anche uno straordinario sviluppo delle varie forme d'arte. Ripercorrere poi alcune idee di Ágnes Heller rispetto all'età rinascimentale significa anche notare come quella filosofa veda il passato del proprio Paese attualizzandolo al gior-

no d'oggi e mostrando, tuttavia, una sorta di continuità. La filosofia non è più tenuta in considerazione come un tempo, ma in fondo fa piacere sapere che, anche nella corte di Mattia Corvino, la Filosofia sia stata rappresentata come la più importante delle discipline, una scienza non esatta che porta in grembo, tuttavia, il dono dell'abbondanza.

N O T E

¹ Cfr. J. HANKINS, *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, «Renaissance Quarterly», XLIV, 3, 1991, pp. 429–473; ID., *The invention of the Platonic Academy in Florence*, «Rinascimento», XLI, 2001, pp. 3–38.

² Secondo alcuni persino la *Primavera* di Botticelli avrebbe tratto ispirazione da quest'opera.

³ Un richiamo piuttosto chiaro lo abbiamo nella *Lettera a Domenico Beniveni sui principi della musica*.

⁴ ÁGNES HELLER, *L'uomo del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 3.

⁵ *Ivi*, p. 81.

⁶ *Ivi*, p. 107–108.

La vita attiva e la vita contemplativa nel commentario del Cantico dei cantici di Andreas Pannonius

KERTÉSZ BALÁZSNÉ BÍRÓ CSILLA

DELLA VITA DI ANDREAS PANNONIUS¹ CONOSCIAMO VARI DATI PROVENIENTI DALLE SUE OPERE² E DA FONTI A LUI COEVE. NACQUE PRESUMIBILMENTE ATTORNO AL 1420 IN UNGHERIA E BASANDOCI SU ALCUNE ESPRESSIONI TROVATE NELLE SUE OPERE POSSIAMO RITENERE CHE LA SUA LINGUA MADRE FOSSE L'UNGHERESE. Fece il servizio militare sotto János Hunyadi, a suo dire fra i due c'era un buon rapporto personale. Nel 1444 partecipò al battesimo di Mattia Hunyadi a Kolozsvár; nel 1445, non molto tempo dopo la battaglia di Várna, entrò nell'ordine dei certosini a Venezia. La ragione della sua decisione potrebbe essere stata un'esperienza religiosa, oppure la disillusione³ provata per l'inganno della pace di Várad e il giuramento di Szeged a lungo dibattuti e spesso menzionati nello *specchio del principe* scritto per Mattia ventitre anni dopo l'accaduto⁴.

Trascorse il periodo successivo della sua vita in diverse città italiane: Venezia, Bologna, Ferrara; lo perdiamo di vista nella Certosa di Pavia nel 1471. Dalle fonti emerge che in Italia godeva di pubblica stima: a Venezia fu in rapporti con la famiglia patrizia Bollani, a Bologna con Bornio da Sala, famoso giurista, a Ferrara con Borso d'Este e appartenne presumibilmente al circolo dei consiglieri del principe. Dal suo *specchio del principe* possiamo rintracciare importanti conoscenze che egli aveva in Ungheria: un intero capitolo è dedicato alla *laudatio* a János Vitéz, nella parte successiva elogia invece l'arcivescovo di Kalocsa István Várdai. Nell'ultimo capitolo raccomanda all'attenzione del governatore come suoi possibili lettori Benedek⁵, vescovo di Bosnia, Janus Pannonius, vescovo di Pécs, Miklós Nyújtódi, vescovo di Knin, e tre cugini di Mattia che studiavano a Ferrara. Dal testo possiamo desumere che non si trattava affatto di conoscenze alla lontana. Aveva conosciuto Vitéz, che ricopre di metafore caratteristiche delle orazioni di un umanista, nel circolo di Já-

nos Hunyadi in Ungheria. Aveva incontrato Várdai durante gli studi giuridici in Italia e il capitolo a questi dedicato è pieno di frasi encomiastiche. Oltre alla solida fede, alla moralità, alla capacità oratoria, alle qualità interiori ed esteriori di Várdai, fa menzione anche dei sostenitori politici di Mattia, i baroni ungheresi che essendo suoi parenti e amici gli erano accanto con i loro immensi possedimenti.

Le opere rimaste ci offrono l'immagine di uno scrittore di ampie vedute, nei cui scritti troviamo vari temi per i quali vale la pena fare una ricerca più approfondita.

In questo studio vorrei offrire un'interpretazione della *vita activa* e della *vita contemplativa* di Andreas Pannonius effettuata sulla base del commentario del Cantico dei cantici. Il manoscritto *Expositio super Cantica canticorum* è conservato in un esemplare custodito nella Sezione Manoscritti della Biblioteca Nazionale Széchényi⁶. Il codice è una copia realizzata intorno al 1505–1506. Non possiamo desumere dall'unico esemplare rimasto quanto il commentario potesse essere noto ad esempio nei monasteri cistercensi italiani, ma è certo che l'opera venne copiata circa quaranta anni dopo la sua nascita nel monastero cistercense di Ferrara.

Il testo, che consta di 111 pagine, è un lavoro di minuziosa esegesi, procedendo con rigore logico lungo un filo conduttore speculativo corredata di spiegazioni l'intero Cantico dei cantici. Dalla prefazione veniamo a sapere che il fine principale del commentario è la tutela dell'immacolata concezione della Vergine Maria. Il punto di partenza di Andreas Pannonius è che il Cantico dei cantici dell'Antico Testamento, letteralmente un epitalamio dell'amore di re Salomone per la Sulamita, rappresenti in realtà l'incarnazione di Gesù Cristo. Le figure del promesso sposo e della sposa nel testo rappresentano Gesù e Maria. L'autore, con grande capacità d'invenzione, pone in parallelo il Cantico dei cantici con quanto è scritto nel vangelo di Luca, capitolo I, versetti 26–38: : «(26) *In mense autem sexto missus est angelus Gabrihel a Deo in civitatem Galilaeae cui nomen Nazareth* (27) *ad virginem desponsatam viro cui nomen erat Ioseph de domo David et nomen virginis Maria* (28) *et ingressus angelus ad eam dixit have gratia plena Dominus tecum benedicta tu in mulieribus* (29) *quae cum vidisset turbata est in sermone eius et cogitabat qualis esset ista salutatio* (30) *et ait angelus ei ne timeas Maria invenisti enim gratiam apud Deum* (31) *ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius Iesum* (32) *hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius* (33) *et regnabit in domo Iacob in aeternum et regni eius non erit finis* (34) *dixit autem Maria ad angelum quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco* (35) *Et respondens angelus dixit ei Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbravit tibi ideoque et quod nasetur sanctum vocabitur Filius Dei* (36) *Et ecce Elisabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senecta sua et hic mensis est sextus illi quae vocatur sterilis* (37) *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum* (38) *dixit autem Maria ecce ancilla Domini fiat mihi secundum verbum tuum et discessit ab illa angelus.*»⁷

Lo sfondo ideologico ed emozionale dell'avvenimento del saluto dell'angelo e del miracoloso concepimento di Maria si dischiude nella scrittura di Andreas Pannonius con grande originalità. La scansione dell'interpretazione in otto capitoli si conforma bene alle otto parti del Cantico dei cantici, nell'esposizione dell'autore permane la forma dialogica del testo biblico. I personaggi dei dialoghi sono Maria,

Gesù, le schiere degli angeli e la Santa Trinità. Secondo Andreas Pannonius il nucleo delle azioni del Cantico dei cantici è la chiamata di Maria al compito di metter al mondo il Redentore. La Vergine Beata, che dinanzi all'annunciazione dell'angelo ha dedicato la propria vita a Dio, non comprende esattamente quale progetto il Signore abbia per lei. Vacilla, inizialmente crede di dover sacrificare il proprio voto di castità per cose terrene, e cioè per allevare un figlio. Viene a sapere infine che il Salvatore si incarna in lei e accetta così la sua chiamata.

L'elemento che ricorre più spesso nel commentario è la *contemplatio* e il relativo paragone fra le due forme di vita, la *vita contemplativa* e la *vita activa*. La riflessione cristiana modifica e arricchisce di nuovi elementi l'insegnamento presente nelle tradizioni pagane antiche e in particolare nel *Fedro* (243E–257B) e nella *Repubblica* (VII libro) di Platone e nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (I. 3, 6, 13.; VI. 1–3.; X. 7–9.)⁸. Nel concetto di monachesimo l'accento si sposta sulla *vita contemplativa*. La vita meditativa, rivolta a Dio, ha come obiettivo quello di avvicinarsi gradualmente nel corso delle contemplazioni all'ideale della *visio Dei*, della visione di Dio. La vita attiva, vissuta nell'amore fraterno e nel servizio cristiano, è solamente una fase preparatoria alla forma di vita contemplativa vissuta nella preghiera. Questa diversificazione, invece, necessariamente si ricompone nella vita di Cristo. Anche Andreas Pannonius vi aspira nel suo commentario. Ripercorre le orme dei due padri della chiesa Sant'Agostino e San Gregorio Magno. Le opere di entrambi hanno definito la tradizione medievale delle due forme di vita, nondimeno il nostro autore, nel suo personale commentario, ha elaborato e attualizzato le loro dottrine con grande sicurezza e originalità.

Fra le opere di Sant'Agostino i dialoghi n. 103 e 104⁹ e i capitoli 2 e 19¹⁰ del libro 19 del *De civitate Dei* trattano il tema nella maniera più dettagliata. La pericope di Luca nei due dialoghi di Marta e Maria ne dà un'interpretazione allegorica. Le due donne sono l'incarnazione delle due forme di vita: Marta che si affaccenda attorno a Gesù simboleggia la *vita activa*, Maria che siede ai piedi di Gesù e ascolta il suo verbo rappresenta la *vita contemplativa*. Secondo la spiegazione di Sant'Agostino entrambe hanno scelto correttamente con le loro azioni, ma Maria ha fatto la scelta migliore. Nel *De civitate Dei* leggiamo di tre forme di vita: la prima è nel segno della tranquillità (*in contemplatione otiosum*), la seconda è nel segno dell'azione (*negotiosum*) e la terza è una mediazione fra le prime due (*ex utroque temperatum*). Nella tradizione basata sulla ripartizione di Sant'Agostino l'ultima delle tre forme di vita è la cosiddetta *vita mixta*, anche se lo stesso Agostino non la definì con un concetto a parte. La denominazione compare nel commentario di Andreas Pannonius in relazione all'interpretazione del versetto 7 nel capitolo 8 del Cantico dei cantici¹¹. Le tre parabole che parlano di Dio hanno origine dai versetti 44–47 del capitolo 13 del vangelo di Matteo.

Altra importante fonte è San Gregorio Magno, che espone la sua dottrina sulle due forme di vita in maniera più dettagliata nella seconda omelia scritta su Ezechiele¹². L'insegnamento di Gregorio sulla vita attiva e sulla vita contemplativa si basa su esperienze personali: egli stesso sperimentò inizialmente la *vita contemplativa* come religioso e la *vita activa* in seguito come papa. Riassumendo la sua dottrina¹³, Gre-

gorio prova a risolvere la tensione fra le due forme di vita: nel Cristo incarnato le pone a confronto, poiché in Lui esse formano un'unità. La *vita activa* è condizione preliminare della *vita contemplativa* (anche se nella vita di Gregorio queste si susseguirono nell'ordine esattamente contrario) e sono in rapporto dialettico l'una con l'altra: chi giunge alla *vita contemplativa* torna spesso alla *vita activa* e agisce in essa con rinnovata forza. Andreas Pannonius riporta alla lettera la concezione della successione delle due forme di vita. Secondo Gregorio la vita attiva è buona, ma quella contemplativa è migliore e chiarisce la sua posizione con l'aiuto della parabola di Marta e Maria. Dal momento che la vita attiva si protende verso il prossimo, finisce con la vita terrena; la vita contemplativa, al contrario, si realizza nel regno dei cieli.

I commenti di Andreas Pannonius sulle due forme di vita si riallacciano con precisione punto per punto al Cantico dei cantici. Nella tavola sottostante possiamo vedere l'interpretazione data dall'autore dei vari passi biblici.

Cantico dei cantici¹⁴	Andreas Pannonius: Expositio super Cantica canticorum
Ct.1.6. «Indica michi, quem diligit anima, ubi pascas, ubi cubes in meridie.»	1.cap. «...ubi pascas me et alios tuos electos in vita activa, et ubi cubes in meridie in cetu contemplativorum. Duplicem siquidem vitam, scilicet activam et contemplativam se edoceri Virgo gloriosa postulat, ut perfecte Christum, qui utranque et comendavit et habuit, imitari queat.»
Ct.1.9. «Pulchre sunt gene tue sicut turturis.»	1.cap. «Turtur preterea est avis solitaria, quia Virgo beata in contemplatione divinorum solitaria erat. (...) Turtur gemitum habet pro cantu, solitaria est et pudica, et dum sociam amisit, nunquam ramo insidet viridi. Quisquis itaque contemplationis arcem attingere voluerit, a gemitu ante omnia turturis more inchoet. (...) Turtur ex natura est solitaria, ex qua aliud pernecessarium elicitur exordium ad contemplanda celestia. (...) Dixi etiam tertium naturale turturis fore pudicitiam, ex qua tertius contemplationis gradus elicitur, qui est castimonia.»
Ct.2.7.; «Adiuro vos filie Ct.3.5.; Ierusalem per capreas Ct.8.4. cervosque camporum, ne suscitatis neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit.»	2.cap. ; «...possunt etiam hec applicari, ut per filias Ierusalem 3.cap. ; consodales Virginis gloriose intelligantur, cum quibus 8.cap. in templo morabatur, quas divina vox adiurat, ne ipsam exsuscitent a contemplationis quiete ad activam vitam, donec ipsa velit.» (2.cap.) «... id est ne a studio divinarum propheticarumque scripturarum, quibus Virgo benedicta ... intentissime incumbibat, neque evigilare faciatis a quiete contemplationis mee dilectam, scilicet Virginem matrem meam, donec ipsa velit, scilicet studium lectionis divine et prophetarum ac otium contemplationis mee intermittere et actioni vacare exteriori.» (3.cap) «Iamiam ad maiorem veritatis confirmationem versus iste tertio repetitus est, quod scilicet vita activa contemplativa potior est.» (8.cap.)

- Ct.2.8.** «Ecce iste venit saliens in montibus et transiliens colles.»
- 2.cap.** «Ecce iste venit saliens in montibus id est in cordibus contemplativorum, qui per montes iuste accipiuntur propter vite eminentiam et supercelestium rerum contemplationis refulgentiam. Per colles vero possunt et activi intelligi, qui propter occupationem rerum exteriorum ita eminentes et virtutibus refulgentes non existunt.»
- Ct.3.1.** «In lectulo meo per noctes quesivi, quem diligit anima mea.»
- 3.cap.** «Virgo siquidem gloriosa media nocte ad orationem et contemplationem surgere consueverat.»
- Ct.4.1.** «Capilli tui sicut greges caprarum que ascenderunt de monte Galaad.»
- 4.cap.** «Dominus Jesus ... Virginis matris sue pulchritudinem laudare non cessat, pulchritudinem dico in operibus virtuosus scilicet tam activis quam contemplativis. Capilli tui ... id est opera tua activa.»
- Ct.5.5.** «Manus mee distillaverunt mirrhā et digiti mei pleni mirrhā probatissima.»
- 5.cap.** «Vel manus mee distillaverunt mirrhā, id est opera mea activa, opera virtuosa quamvis moralia effecerunt. Duplex etenim actio a viris distinguitur contemplativis, una que consistit in exercitatione moralium virtutum et ista disponit ad contemplationem rerum divinarum et supercelestium. Secundum quod Gregorius in sexto *Moralium* tradit: Qui contemplationis inquit arcem desiderant necesse ut primum in campo actionis se probent.»
- Ct.5.11.** «Come eius sicut elate palmarum nigre quasi corvus.»
- 5.cap.** «Possunt autem et hec verba premissa ad membra Christi id est ad viros contemplativos referre, qui per come capitis id est Christi ex adherentia ad caput recte intelleguntur.»
- Ct.8.7.** «Aque multe non potuerunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam.»
- 8.cap.** «Concordat iis divinus sermo in tribus parabolis. Videlicet sagene misse in mari. Secundo thesauri in agro absconditi. Tertio pretiose margarite, in quibus caritatis tres gradus innuuntur. Per sagenam quippe in mari infimus gradus significatur, que in hominibus secularibus vitam activam ducentibus viget. ... Secundus vero gradus per thesauros in agro absconditos, qua habent ii, qui mixtam ducunt vitam, scilicet religiosi predicatorum, qui habent partim activam, partim contemplativam. Tertius gradus caritatis est altior et exprimitur per pretiosam margaritam, quam habent viri contemplativi, qui non per accidens, sed immediate adherent Deo per contemplationem, quorum conversatio iam non in terris, sed in celis est.»

Nella sua visione entrambe le forme di vita fanno parte organicamente della vita cristiana: la Vergine Maria supplica Gesù di insegnarle entrambe. La stessa gradualità è riscontrabile in Andreas Pannonius. La *vita contemplativa* è il coronamento della vita cristiana, a cui si può arrivare attraverso l'esercizio della *vita activa*. Nelle spiegazioni annesse al versetto 6 del primo capitolo del Cantico dei cantici com-

paiono anche le figure allegoriche di Marta e Maria¹⁵. Non è un caso che la parabola compaia subito in un passo biblico nella *Expositio* che l'autore mette in relazione alle due forme di vita: Andreas Pannonius come autore esperto in teologia si appoggia spesso alle autorità, e soprattutto ad Agostino, nei temi più importanti toccati nella sua opera.

Secondo le spiegazioni di Andreas Pannonius esiste un passaggio fra le due forme di vita. Benché la *vita contemplativa* sia superiore, nella vita del credente essa si alterna spesso alla *vita activa*. Nel Cantico dei cantici appare tre volte «*Adiuvo vos filie Ierusalem per capreas cervosque camporum, ne suscitatis neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit*» nel significato secondo cui non si svegli Maria dalla quiete della *contemplatio* finché ella stessa non voglia tornare ai doveri della *vita activa*. Secondo Andreas Pannonius la ripetizione per tre volte del passaggio sottolinea che la *vita contemplativa* è superiore alla *vita activa*.

L'autore interpreta il versetto 8 del capitolo 2 del Cantico dei cantici parlando così della vita attiva e di quella contemplativa: «*Ecce iste venit saliens in montibus et transiliens colles.*» Le montagne rappresentano le persone contemplative, dal momento che si ergono sugli altri con l'eccellenza della loro vita e la meditazione sulle cose celesti. Nei loro cuori compare Gesù, fino a scavalcare le colline, e cioè coloro che conducono la vita attiva, che a causa degli impegni terreni non sanno occuparsi delle cose di Dio. A loro consolazione cita il versetto 18 del salmo 103: «*Montes excelsi cervis petra refugium erinacis.*» Cristo è rifugio anche per coloro che conducono la *vita activa*, che possono raggiungere la *vita contemplativa* meditando sulle proprie sofferenze.

Che nella visione di Andreas Pannonius le due forme di vita si alternino nel corso della vita cristiana è rivelato dai passaggi in cui si parla della vita della Vergine Maria¹⁶. Nel Cantico dei cantici vari brani sono da lui spiegati attraverso la vita contemplativa e la vita attiva della Madre di Dio. La parte della vita contemplativa di Maria consiste nella *contemplatio*, la preghiera e lo studio approfondito delle Sacre Scritture. La forma esplicitamente attiva della sua vita è l'insegnamento: l'autore in più punti del commentario ricorda che Luca scrisse l'intero suo vangelo sulla base dell'insegnamento di Maria. Nella Bibbia non è presente alcun riferimento all'eventuale predicazione della Vergine Madre, la congettura di Andreas Pannonius si basa probabilmente sui versetti 19 e 51 del capitolo 2 del vangelo di Luca.

Nelle spiegazioni che rimandano al versetto 9 del primo capitolo del Cantico dei cantici vengono esposte dettagliatamente le circostanze esteriori e interiori della *contemplatio*. Il testo biblico recita così: «*Pulchre sunt gene tue sicut turturis.*» Secondo l'interpretazione di Andreas Pannonius viene lodata la vita contemplativa della Beata Vergine. Attraverso il paragone con la tortora il commentario espone suggestivamente tre tratti della Vergine Madre in contemplazione: la penitenza, i cui sospiri possono essere assimilati ai versi della tortora; la solitudine, poiché la natura della tortora è solitaria e si sceglie un compagno una sola volta; la purezza, che corrisponde alla timidezza della tortora. Una caratteristica del metodo esegetico di Andreas Pannonius è il ricorso, con richiami espliciti e non, alla famosa opera *Etymologiarum libri* di Isidoro di Siviglia nelle spiegazioni che si riferiscono agli ani-

mali e alle piante che compaiono nel Cantico dei cantici. All'inizio, secondo l'esempio di Isidoro, presenta le proprietà delle creature che compaiono nella Bibbia per poi interpretare, con l'ausilio di queste, i capitoli delle Sacre Scritture. Procedo così anche nel caso in questione. Le tre premesse della *contemplatio* sono pertanto la *compunctio* (la penitenza), la *solitudo* (la solitudine) e la *castimonia* (la purezza). Espone dettagliatamente le circostanze ideali della loro realizzazione: quale momento bisogna scegliere per la contemplazione? La notte è il momento più appropriato, ma l'organismo ha bisogno di una misurata ma adeguata quantità di riposo e di nutrimento: Andreas Pannonius non crede in nessun estremismo religioso. Era abitudine della Beata Vergine alzarsi di notte per pregare e meditare, lo sappiamo dal versetto 3 del capitolo 1 del commentario di Andreas Pannonius («*In lectulo meo per noctes quesivi, quem diligit anima mea.*»). Il nostro autore porta anche diversi esempi sull'ambiente più adatto, a cominciare dalla solitudine degli anacoreti nel deserto fino al bosco silenzioso scelto come *locus amoenus*.

Il commento al versetto 4 del capitolo 8 del Cantico di cantici potrebbe intitolarsi *laus vitae contemplativae*: il religioso presenta una sua giornata tipica, a partire dal salmodiare nel cuore della notte e procedendo via via per tutte le fasi della giornata. La calda intonazione del testo poetico si discosta dallo stile erudito della maggior parte del commentario. La figura dello «*speculator noster*» che compare in un brano non è un'invenzione di Andreas Pannonius, il suo *modus vivendi* e le sue attività mostrano una somiglianza rilevante con il «*solitarius*» del *De vita solitaria* di Petrarca. Non si tratta di pura coincidenza: Andreas Pannonius conosceva bene l'opera di Petrarca. Il brano suddetto fu redatto attraverso la rielaborazione e la ripresa letterale in più punti della parte 2 del I libro del *De vita solitaria*. Nel citato passo di Petrarca procedono parallelamente una giornata del «*solitarius*» e una del «*negotiosus*».

Il testo di Andreas Pannonius, in contrapposizione alla minuziosa descrizione della vita contemplativa, presenta anche uno studio sistematico della *vita activa* con una serie di topoi a partire da esempi che hanno origine nell'antichità fino al cristianesimo. La *vita activa* ha diversi livelli a cui corrispondono attività diverse, eppure esse hanno in comune il fatto che nessuna è immune dalle prove e dalle preoccupazioni. La serie di esempi inizia con la persona di cui più di tutti bisogna avere compassione al mondo, il papa di Roma. Il passo può essere ricondotto a San Gregorio Magno, che come papa in più scritti lamentò di aver perduto la propria vita contemplativa. E che cosa possiamo dire di coloro che brancolano fra le sventure del mondo? A questo proposito l'autore ricorda una personalità nota a tutti, Giulio Cesare, di cui riassume brevemente la vita. Dopo Cesare compaiono le figure di un mercante che percorre mari e monti e di un ricco cittadino, create proprio sull'esempio del *De vita solitaria* sintetizzando le descrizioni fatte da Petrarca.

Nella tavola sotto riportata sono solo alcuni gli esempi che presentano concordanze testuali fra Andreas Pannonius e Petrarca. Rimangono da condurre ricerche dettagliate grazie alle quali sarà possibile tracciare con esattezza l'utilizzo da parte dell'autore delle opere di Petrarca nel suo commentario e come esse abbiano influenzato il suo pensiero.

A.P. 8.cap.

«...modica quiete recreatus somnoque
brevi non fracto sed expleto surgens
psalere incipit Trinitatem sanctam...»
«Demum diversis votis exoptata lux
advenit, et iubare iam solis exorto in
diurnas Dei laudes pio letus ore
prorumpens innocentiam in primis, linge
frenum litis nescium, visus tegimen, ne
vanitatibus pateat, puritatem cordis,
vecordie absentiam et domitricem carnis
abstinentiam precatur a Deo.»
«Sedet liber intrepidusque. Non cavet
insidias, scit se bona sua amari, qui
pauper est in Christo. Non timet mori,
cum sciat se peregrinum et hospitem in
hoc exilio esse, sed cupit dissolvi et esse
cum Christo atque cum angelis in patria
epulari eterna.»

Petrarca:

De vita solitaria
I.2.2. «Surgit solitarius atque otiosus, felix, modica
quiete recreatus, somnoque brevi non fracto
sed expleto ... psallere incipiens...»
I.2.3. «Diversis votis expectata lux adest. (...)»
Iste ... iubare iam solis exorto in diurnas Dei
laudes pio letus ore prorumpens ...
innocentiam in primis, lingue frenum litis
nescium, visus tegmen vanitatibus obiectum,
puritatem cordis, vecordie absentiam et
domitricem carnis abstinentiam
deprecatur.»
I.2.5. «...sedet intrepidus, nullas truit aut cavet
insidias, scit se amari et non sua. Scit
mortem suam nulli utilem, nulli damnosam
vitam, neque multum interesse arbitrat
quam diu, sed quam bene vivat, nec ubi et
quando moriatur magni extimat, sed
qualiter: in id unum summo studio intentus,
ut bene actam vite fabulam pulcro fine
concludat.»

NOTE

- ¹ *Letteratura su Andreas Pannonius*: FRAKNÓI VILMOS: *Andreas Pannonius*. MKsz 1879. 113–118.; HUSZTI JÓZSEF: *Andreas Pannoniusnak egy ismeretlen kézirat munkájáról*. MKsz 1929. 137–138.; RÉVÉSZ MÁRIA: *Andreas Pannonius és Bornio da Sala*. Egyetemes Philológiai Közöny 1935. 79–81.; HUSZTI JÓZSEF: *Andreae Pannonii Expositio super Cantica canticorum*. MKsz 1939. 97–104.; IEF. HORVÁTH JÁNOS: *Andreas Pannonius Cantica canticorum kommentárjának forrásai*. Egyetemes Philológiai Közöny 1942. 257–287.; DÁM INCE: *A szeplőtelen fogantatás védelme Magyarországon a Hunyadiak és a Jagellók korában*. Róma, 1955. 39–46.; DÁM INCE: *Andreas Pannonius ferrarai priorságának viszontagságai*. Civitas Dei 1956. 101–110.; NYILAS MÁRTA: *Raffaello festménye II. Gyula pápáról és Andreas Pannonius*. MKsz 1971. 324–326.; BENE SÁNDOR: *Középkor és reneszánsz határán (1467/1471: Megszületnek Andreas Pannonius királytükrei)* In: *A magyar irodalom története, I, A kezdetektől 1800-ig*, szerk. JANKOVITS LÁSZLÓ, ORLOVSZKY GÉZA, Bp., Gondolat, 2007, 118–132. (A magyar irodalom története, főszerk. SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY)
- ² ANDREAS PANNONIUS: *Libellus de virtutibus Matthiae Corvino dedicatus; Libellus de virtutibus Herculi Estensi dedicatus*. In: *Két magyarországi egyházi író a XV. századból: Andreas Pannonius, Nicolaus de Mirabilibus*. Kiad. Fraknói Vilmos, Ábel Jenő. Bp. 1886. A Mátyáshoz írt mű fordítása: ANDREAS PANNONIUS: *Könyvecske az erényekről Korvin Mátyásnak ajánlva (1467)*. Ford. BORONKAI IVÁN. In: *A magyar középkor irodalma*. Kiad. V. Kovács Sándor. Bp. 1984. 371–529.; *Expositio super Cantica canticorum*. OSZK, Cod. Lat. 443.
- ³ ENGEL PÁL: *A szegedi eskü és a váradi béke. Adalék az 1444. év eseménytörténetéhez*. In: *Mályusz Elemér Emlékkönyv*. Szerk. H. BALÁZS ÉVA, FÜGEDI ERIK, MAKSAJ FERENC. Bp. 1984. 77–96.
- ⁴ ANDREAS PANNONIUS: *Könyvecske az erényekről* i. m. 396.
- ⁵ Non conoscoamo questo personaggio. Lo studio di Erik Fügedi sui vescovi del XV secolo non comprende i vescovati di Szerémi, Nándorfehérvár e di Bosnia. Dal saggio risulta che il vescovato bo-

sniaco fosse ricoperto spesso dai francescani. FÜGEDI ÉRIK: *AXV. századi magyar püspökökről. Történelmi Szemle* 1965. 477–498.

⁶ Cfr. Nota 2.

⁷ *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem. Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber.* Stuttgart, 1994. 1606–1607.

⁸ Letteratura sull'argomento: THOMAS CAMELOT OP: *Action et contemplation dans la tradition chrétienne.* In: *La vie spirituelle 78 (1948)*, 273–301; DIETMAR MIETH: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler.* Regensburg, 1969.; *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur vita activa und vita contemplativa.* Ed. BRIAN VICKERS. Zürich, 1985.

⁹ PL 38. 613–617.

¹⁰ PL 41. 647.

¹¹ Cfr. pag. 6, tavola.

¹² PL 76. 953A

¹³ KURT RUH: *A nyugati misztika története I. A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája.* Ford. Görfföl Tibor. Budapest, 2006. 175–182. (A továbbiakban: RUH: *A nyugati misztika története I.*)

¹⁴ I passi sono tratti dal commentario di Andreas Pannonius.

¹⁵ «Duas siquidem nobis vitas Dominus Iesus, scilicet activam et contemplativam commendavit per duas illas mulieres, scilicet Martam et Mariam, que ipsum hospitio receperunt. Activam quippe per Martam, contemplativam per Mariam significavit, que in hoc differunt, quia activa intendit occupationem exteriorem, contemplativa vero spiritualiter charitatis speculationem.» (1.cap.)

¹⁶ Spiegazioni relative ai passi Ct.1.5.; 1.9.; 2.7.; 3.5.; 4.11.; 7.13.; 8.4.

Tibor Kardos e gli studi sull'Umanesimo

JÓZSEF TAKÁCS

L'OPERA DI TIBOR KARDOS, E IN PARTICOLARE I SUOI STUDI SULLE QUESTIONI RELATIVE ALL'UMANESIMO E AL RINASCIMENTO, SI COLLOCANO NELLA STORIA DELLA SCIENZA CON PUNTI DI VISTA PROPRI E POSIZIONI AUTONOME; CI SI RITIENE SEMPRE SAGGI NEL GIUDIZIO DELLE ATTIVITÀ SCIENTIFICHE DEL PASSATO. NEGLI ULTIMI TEMPI SONO STATI PUBBLICATI LAVORI CHE «SQUARCIANO IL VELO» DI PERSONALITÀ SIGNIFICATIVE DEL PASSATO RECENTE, DEL TUTTO DIMENTICHI DELL'AUTORE E PRIVI DI DISCREZIONALITÀ. È possibile che non sia ancora giunto il momento, che non ci sia ancora la distanza necessaria, per una valutazione oggettiva: qui di seguito tenterò un esperimento per ricostruire la formulazione di una questione importante.

Il 1934, anno della pubblicazione di *A virtuális Magyarország (L'Ungheria virtuale)*, non appartiene certamente agli anni più felici della politica europea. Neanche per noi. Il consolidamento di Bethlen in Ungheria non mise fra parentesi il risentimento nazionale derivante dal trauma di Trianon; il corso della cristianità invece già allora guardava al passato in maniera selettiva: le due direzioni di orientamento crearono una consonanza felice con ciò che accadeva in Germania.

Il saggio di sedici pagine di Tibor Kardos, pubblicato sul numero 29 di *Magyar Irodalmi Ritkaságok (Rarità letterarie ungheresi)*, rappresenta un punto di vista completamente diverso. Nello stile e nel suo modo di avvicinarsi alla storia del pensiero esso mostra una parentela con l'opera di grande successo *L'autunno del medioevo* di Johan Huizinga; da una parte si rifà alla direzione più attuale, dall'altra rende difficilmente assimilabile quella parte della problematica dell'umanesimo-rinascimento dell'Ungheria che ha direttamente origine dalle relazioni con l'Italia. Nella ricerca sull'Umanesimo ungherese anche negli studiosi più tardi fu presente, con

strane conseguenze, la visione che teneva presente prevalentemente la letteratura specialistica tedesca, dal momento che i fenomeni risultanti dall'urbanizzazione dell'epoca erano più difficilmente gestibili e la sopravvivenza della cultura cavalleresca e clericale, esperibile più a nord, si poteva raccordare più difficilmente con le esperienze degli studenti che si trovavano in Italia.

Ritengo sia necessario provare con citazioni più lunghe la concezione sorprendente e originale di Tibor Kardos sulla situazione ungherese dei secoli XV e XVI. Negli anni Trenta secondo il canone rappresentato prevalentemente da János Horváth e che si richiamava a Ernő Fináczy «l'umanesimo ungherese fu un movimento esclusivo e aristocratico, che si estese appena oltre le corti regali e pontificali e che non penetrò in strati più ampi, nei circoli della nobiltà minore e del clero più basso[...], non diede forma alla mentalità della nazione. È possibile pertanto parlare di un umanesimo ungherese, ma non di un rinascimento ungherese. [...] L'umanesimo ungherese è stato un arbusto trapiantato da una terra straniera.». Il saggio *A virtuális Magyarország* già nei suoi primi riferimenti allude a quello che la letteratura specialistica successiva fonderà sull'importanza della presenza laica: «Vogliono portare la bibbia nelle mani dei laici e, come leggiamo nella pubblicazione di Jacobus de Marchia, criticano le regole della chiesa secondo il punto di vista del 'rectum iudicium', immaginando nel complesso una qualche ripresa primitiva della vita.»

È possibile che la scoperta dello scambio di lettere fra il cancelliere di Firenze (C. Salutati) e la corte ungherese, di cui si occupa Armando Nuzzo, accresce di nuovi dati il corso delle cui conseguenze Kardos scrive nel '34: «Quanto più abile fu il regno, tanto più grande fu la forza della letteratura umanistica organizzata attorno ad esso, come nel caso di Alfonso d'Aragona o di Mattia Hunyadi. Ma questo non è un merito umanistico. Essi vengono catturati dallo stile, dagli ideali romani, dalla vita letteraria. Per questo muoiono tutte le volte della realtà. Fu necessario che il singolare libro di Pierio Valeriano *De litteratorum infelicitate* nascesse in questo periodo. Tuttavia, l'inclinazione virtuale dell'uomo di gusto umanista non ha solamente svantaggi. Era talmente infelice la realtà che rappresentarono, che alla fine non la riconoscevano più: tuttavia seppero trovarne un conforto. Bisogna valutare a parte l'attività letteraria dell'umanista attivo, che nelle sue azioni è realistico, ma che nell'attività letteraria è caratterizzato soprattutto da una mentalità virtuale. Il pensiero umanistico da noi creò una visione virtuale della vita. Il punto di partenza fu la morte di Mattia, che con forza apocalittica diede una scrollata a tutta la nazione. Presero consapevolezza di chi fosse nel momento in cui lo seppellirono. Sulla gente comune si abatterono sofferenze inaudite. Non c'era più chi li proteggeva. L'aristocrazia media povera osservò impotente l'avvicinarsi del pericolo: non c'era più il loro capo. I grandi della nazione, i tanti figli di Mattia, dilaniarono la nazione in principati: non c'era più chi li fermasse. Ulászló giocava alla ruzzola con il fratello minore per mezzo fiorino: non era degno di un re. Il cancelliere Tamás Bakócz, invece, governava con le misure e i metodi di Mattia. Come disse l'ambasciatore di Venezia, «Papa e re in una sola persona». Voleva diventare papa e come il patriarca di Costantinopoli radunò un esercito contro i turchi. Nella sua cancelleria, all'om-

bra di Bakócz cresceva la nuova generazione dei politici ungheresi: Ferenc Forgách, Miklós Oláh, István Brodarich. Il giovane György Fráter nella corte del suo signore, il principe János Corvin, portava il ricordo perpetuo di re Mattia.»

Dal momento che Tibor Kardos non vide una ragione valida (eccetto le variazioni ortografiche) per apportare modifiche al testo del saggio dato alle stampe nel 1972, l'*Élő humanizmus (L'umanesimo vivente)*, possiamo credere che ritenesse validi i pensieri fondamentali di tutta la sua opera. L'udito raffinato del lettore di oggi è incline a percepire una qualunque nota di «divulgazione» di un testo storicamente autentico, soprattutto nelle due frasi che riportano le parole degli umanisti: «Essi vengono catturati dallo stile, dagli ideali romani, dalla vita letteraria. Per questo muoiono ogni volta della realtà.». Forse questa è la chiave della rappresentazione di quella realtà completamente virtuale di cui solamente attraverso gli occhi di oggi possiamo affermare con coraggio che nel secolo in questione, nel Ventesimo, in realtà non vi è stato cambiamento.

Nell'analisi storica della strutturazione della «Sodalitas Litteraria Danubiana», Kardos attribuisce una maggiore importanza al ricordo dei movimenti laici e della cultura di corte. «Se osserviamo fino alla fine le manifestazioni letterarie del periodo,» scrive, «possiamo renderci conto che esse si raggruppano attorno a tre concetti: la religione, l'amore e la politica. Il nostro rinascimento fin dall'inizio era scisso, aveva due poli: il movimento laico e l'umanesimo di corte. Nel segno di questo dualismo sorsero i grandi dell'umanesimo ungherese: János Vitéz proveniente dal frizzante meridione, Janus Pannonius e re Mattia, fondatore della vita moderna ungherese. Si provò a ricondurre l'ussitismo nel movimento del terzo ordine francescano, la religiosità laica continuò a vivere in attesa di un nuovo momento in cui potesse fratturarsi. Alla corte del re invece sbocciò la tradizione della cancelleria. Attraverso lettere, libelli, opere storiche, tradizioni orali, spaventosa discesa della storia ungherese, nacque la leggenda di Mattia.» La tradizione orale è decisiva nella ricerca sul Medioevo, come riferiscono le ricerche di Zsuzsanna Erdélyi, condotte su un altro campo, e gli studi su Balassi di Amedeo Di Francesco. La leggenda di Mattia tuttavia non si basa solo su questo: accanto al parallelismo con Attila costruito da Confini, gioca un ruolo sempre più importante la penetrazione dell'Umanesimo in lingua popolare, come afferma Kardos richiamandosi a György Enyedi: «...dice che la vita pratica e quella spirituale sono sullo stesso livello. È un fatto che il rispetto della scienza e della letteratura abbia dato uno slancio alla questione della lingua ungherese scritta. La lingua diventerà una questione nazionale agli occhi di Bornemisza, Balassi, Rimay. L'enorme e polifonica vita linguistica comprende l'universalità del popolo ungherese. Questa è la base su cui viene costruita l'Ungheria virtuale, dai sassi della leggenda di Mattia.»

Questi esaltanti pensieri non ebbero la dovuta eco nella storia della letteratura ungherese, quando essi divennero oggetto di contesa Kardos si muoveva già verso altre conclusioni. In ogni caso qui troviamo le radici della ricostruzione di un «umanesimo plebeo» o «umanesimo popolare», così come della distinzione più tarda e meno fortunata di un «umanesimo teorico» e un «umanesimo pratico». Potrebbe condurci lontano seguire un altro ordine di idee del saggio, non meno significativo,

a partire dalle relazioni italo-ungheresi dell'Umanesimo documentabili sul campo teologico e filosofico; qui segnaliamo solamente che queste considerazioni non hanno avuto il minimo seguito.

Tanto nefasto fu l'anno 1934 che, come vediamo, la costellazione ideologica di nuovo non favorì la disputa delle *Questioni dell'umanesimo ungherese*. Questa volta scrissero «1953». Sarebbe un errore non ricordare che in Ungheria una dittatura forte opprimeva la vita spirituale grazie al grande condottiero del nostro popolo Mátyás Rákosi e al movimento operaio internazionale, ma in particolare grazie al suo principale insegnante dell'Unione Sovietica, Stalin. Per l'impegno verso la «scienza sovietica», come il trionfo nelle carte, si diffusero in città delle leggende, sui manuali di medicina, nel cui indice compariva il nome di Jozzip Visszarjonovics. Nel volume IV del 1953 della Sezione Lingua e Letteratura dell'Accademia Ungherese delle Scienze fu pubblicato il testo di Kardos e la documentazione del relativo dibattito. Il circolo del dibattito sull'Umanesimo si ampliò con punti di vista completamente nuovi, l'autore diede al terzo capitolo il titolo di *Il rinascimento alla luce del marxismo-leninismo*. È stato illuminante Fagyjev, di cui Kardos riporta: «L'umanesimo di Lenin e Stalin sul piano teorico si differenzia fundamentalmente non solo da ogni forma di umanesimo cristiano, ma anche da ogni tipo di umanesimo «classico» spirituale borghese-democratico. Il suo tratto più distintivo risiede nel fatto che l'umanesimo di Lenin e Stalin non è un umanesimo di sole buone intenzioni; no, questo umanesimo rispecchia le leggi oggettive dello sviluppo della società, esprime i desideri e i valori della classe operaia, di centinaia e centinaia di migliaia di lavoratori, i valori e i desideri della stragrande maggioranza dell'umanità che ha incondizionatamente diritto a considerarsi come l'umanità.».

Questa luce accecante rivela che l'umanesimo per certi aspetti fu rivoluzionario, che tecnici pratici (Leonardo) poterono diventare veri umanisti in grado di rappresentare i valori dell'umanità, e così via. In Ungheria, dopo la repressione dell'ussitismo, l'umanesimo plebeo sopravvisse nella più piccola cancelleria di Matia, ma la sua ultima corsa prese forma nel poema epico di Zrínyi.

Dal saggio di Tibor Kardos scaturisce un dibattito vivace, a cui presero parte Rabán Gerézdi, Imre Révész, Gábor Tolnai, Imre Trencsényi-Waldapfel, Endre Angyal, József Turóczi-Trostler. Vi fu chi ritenne minima l'appartenenza al partito da parte del relatore e pretese una critica più decisa contro l'erudizione borghese, aspettandosi una autocritica da parte di Kardos riguardo alle opere ispirate alla storia delle idee scritte prima della liberazione. Per la posterità ciò è utile perchè diede a Tibor Kardos l'occasione di collocare la problematica umanesimo-rinascimento in una dimensione di storia della scienza: sappiamo da qui che oltre alle letture di Burckhardt e Huizinga, chiaramente nozioni di base, oltre ai lavori di Michelet, Sismondi, Burdach, Thode, Voigt e altri, gli era noto anche Toffanin, mentre fra gli ungheresi a lui precedenti recuperò le ricerche di József Huszti. Risolse la propria autocritica in maniera magistrale: «Lo sviluppo del mio pensiero fino al 1935 è stato sempre esposto ai diversi influssi scientifici dell'idealismo, alla storia delle idee, al positivismo secondo l'interpretazione di Taine, allo storicismo e alla sociologia urbana di Max Weber. Sebbene questi influssi non siano scomparsi neanche più tardi dal mio pen-

siero eclettico, già dal 1934 circa, a partire dalla scrittura del mio lavoro intitolato *L'Ungheria virtuale*, l'umanesimo è stato una caratteristica della mia visione del mondo». In seguito scrisse: «Nei quindici anni e più della mia attività precedente la liberazione, sono giunto all'individuazione e alla dimostrazione di una tesi il cui nucleo non può essere condannato neanche sulla base della scienza marxista-leninista».

Anche entro la fraseologia del marxismo volgare, semplicistica e umiliante caratteristica dell'epoca, lo spirito trova a volte una via d'uscita: nel suo intervento Endre Angyal si fa difensore dell'individuazione dei fenomeni del protorinascimento. Così scrive: «La posizione della dottrina sovietica che pone il rinascimento nei secoli XIV, XV e XVI è indubbiamente esatta. Noi però dobbiamo gestire questa decisione non in maniera rigida e dogmatica, alla maniera dei talmudisti e dei biblisti messi alla berlina da Stalin, ma in maniera elastica, e non dobbiamo negare la portata della possibilità che certi fenomeni del rinascimento si manifestino anche prima. Se parliamo di fenomeni rinascimentali che emergono nel XII o nel XIII secolo, non cancelliamo la differenza realmente esistente fra il medioevo e il rinascimento.»

Rabán Gerézdi nel continuo dibattito con Tibor Kardos formula gli argomenti contrari nella maniera più tagliente. Nella presentazione della cultura umanistica risente della mancanza del dovuto equilibrio nel ruolo dell'antichità, solleva la questione riguardo a quanto l'ideologia dei movimenti antifeudali sorti in veste religiosa dipenda dall'Umanesimo. Ritiene che prima di János Vitéz si possa certamente parlare di un umanesimo di cancelleria, ma che l'essenza mondiale dell'Umanesimo sia rimasta fuori dalla Riforma. La risposta di Tibor Kardos forse non è troppo elegante anche se oggi nessuno troverebbe da ridire sull'espressione secondo cui «La concezione dell'umanesimo borghese del passato recente è stata riflessa soprattutto dall'analisi di Rabán Gerézdi.». Nel 1953 questo suonava in maniera diversa, oltretutto aveva aggirato la domanda essenziale sulle riserve riguardo alla concezione dell'umanesimo plebeo.

I redattori dello *spenót*¹ non chiesero il testo a Tibor Kardos, e formalmente ciò è comprensibile, dal momento che era l'Istituto della Scienza della Letteratura dell'Accademia Ungherese delle Scienze a pubblicare il manuale. I suoi scritti, le sue pubblicazioni tuttavia sono impossibili da evitare, sono presenti massicciamente in ogni nota bibliografica. Ricordiamo due sue opere, *L'Ungheria virtuale* e de *L'umanesimo ungherese*. Secondo una certa interpretazione, i due poli presenti all'interno della sua opera rappresentano l'uno un libro prezioso che con la sua straordinaria ricchezza di pensiero mostra le direzioni della ricerca; l'altro è un esperimento intrapreso nel periodo più buio dello stalinismo per salvare a ogni costo i valori dell'umanesimo. La decadente dittatura sembra che non vi abbia fatto riferimento.

L'ultima frase dell'opera scritta nel 1934 è una *consolatio* inequivocabile: «La vita virtuale è sogno, grandezza, è la parte più bella della storia dell'Ungheria».

NOTE

¹ Letteralmente «spinacio», denominazione attribuita al manuale pubblicato dall'Istituto di scienza della Letteratura per via della copertina di colore verde scuro.

BIBLIOGRAFIA

1. HORVÁTH János, *A magyar irodalom fejlődéstörténete (Storia dell'evoluzione della letteratura ungherese)*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, 99. l.

Letteratura e politica nella rivista «Corvina»

ILONA FRIED

LA FONDAZIONE DELLA SOCIETÀ MATTIA CORVINO RISALE AL 1920, UN PERIODO DI GRANDE INTERESSE PER LA CULTURA ITALIANA IN UNGHERIA. Il nome esatto era: Korvin Mátyás magyar-olasz tudományos, irodalmi, művészeti és társadalmi egyesület, Società ungherese-italiana «Mattia Corvino» di scienze, lettere, arti e relazioni sociali.»¹ Lo scopo della Società venne dichiarato nello statuto: «curare e sviluppare le relazioni scientifiche, letterarie, artistiche e sociali fra l'Ungheria e l'Italia; e specialmente: diffondere la conoscenza della lingua, della letteratura e dell'arte italiana in Ungheria, e contemporaneamente diffondere in Italia la conoscenza delle condizioni d'Ungheria e della lingua ungherese; cooperazione sociale, specie nel campo della beneficenza.»²

Si scelse dunque il nome emblematico di Mattia Corvino, re che divenne un simbolo del «buon governo», del regno di un'Ungheria forte, potente e indipendente. Il suo nome segnalava l'appartenenza della cultura ungherese alla cultura umanistica, rinascimentale, e per gli ungheresi la consapevolezza della propria identità, di far parte della cultura europea, ritenuta fondamentale per il loro presente. Tale concetto spicca anche nella recensione che Mihály Babits, uno dei maggiori poeti del Novecento ungherese, scrisse nel 1909 per il libro di Berzeviczy dedicato alla Regina Beatrice d'Aragona, seconda moglie di Mattia.

«Il libro di Albert Berzeviczy. E' un bel libro, e non appartiene interamente agli studiosi: ha diritto a usufruirne anche un pubblico più ampio che trae piacere dalla letteratura. La sua tematica è tra quelle che presentano maggior interesse per un ungherese colto. I fatti si svolgono in un'epoca che non ha pari nella storia del mondo, in paesi che costituivano, a quei tempi, le molle del futuro intellettuale e materiale dell'Europa: l'Italia rinascimentale e la giovane Ungheria nel pieno delle sue

forze, che aveva respinto trionfalmente i turchi e puntato lo sguardo sull'impero asburgico; e in quell'epoca quasi non esistono personaggi di una certa fama, dall'Italia alla Spagna, da Leonardo da Vinci a Ferdinando il Cattolico, con cui l'eroina del libro non si trovasse in collegamento. (...) Dal punto di vista di un'epoca e di una personalità colme di interesse, questo tema offre un'ampia vista su quello che rappresenta l'eterno problema della storia – e della vita – ungheresi: sul nostro rapporto con la cultura europea, sull'eterna battaglia pro e contro tale cultura. Da questo punto di vista, Beatrice può apparirci come colei la cui persona costituì per un certo periodo il punto di scontro tra i contrasti più tragici della storia ungherese, nell'eterna lotta contro se stessa dell'anima ungherese divisa in due tra Oriente e Occidente: come un moscerino tra le macine di un mulino. Con il suo tragico destino, l'ignara Beatrice, impegnata a tessere i suoi personali intrighi femminili, in realtà rappresenta la prima vittima innocente del tragico dissidio presente nell'anima ungherese: l'impopolarità di Beatrice è il simbolo dell'impopolarità della cultura occidentale; e il procedimento tutt'altro che cavalleresco con cui il popolo ungherese, distintosi in altre occasioni proprio per il suo spirito cavalleresco, si levò di torno questa donna regale, segnala lo stesso, tragico mutamento di carattere la cui rappresentazione ammiriamo nel Bánk Bán di Katona. E sin dai tempi del Rinascimento non è esistita quasi nessuna epoca – a parte, forse, quella di Kazinczy – in cui la stessa questione, con implicazioni ugualmente tragiche, abbia messo in agitazione gli animi così come accade oggi: un'epoca in cui la triste storia di Beatrice abbia potuto contare su lettori che fossero altrettanto colmi di interesse quanto lo sono oggi. La situazione dell'Ungheria rispetto alla cultura occidentale: ecco la grande questione sollevata da questo libro, ecco il motivo che lo rende attuale, talmente emozionante che non si riesce a interromperne la lettura, sebbene lo stile di Berzeviczy sia stentato più di quanto non sia artistico e non sia neanche tipicamente magiaro, riducendosi spesso a fraseggiare laddove ambisce ad esprimersi in modo poetico.»³

(Traduzione di Marinella D'Alessandro)

Albert Berzeviczy, nel suo discorso inaugurale, mise in rilievo l'importanza attribuita ai rapporti con l'Italia; dopo il trauma del Trianon, le aspirazioni irredentistiche e l'ammirazione per l'Italia erano legate anche al desiderio di trovare nell'Italia un alleato. La cultura italiana diventava un anello di congiunzione tra l'Ungheria e l'Occidente – l'Ungheria, come parte integrante dell'Occidente, poteva sperare in un eventuale recupero delle perdite subite:

«L'Italia è un poderoso, gran regno, per giunta ingrandito in seguito alla guerra, abitato da una nazione omogenea di più di quaranta milioni; una nazione che produsse la più antica cultura del mondo moderno: quella cultura che divenne la culla della civiltà europea, la maestra di tutte le genti, l'inauguratrice dell'epoca moderna.»⁴

Prima di concludere Berzeviczy sottolinea ancora: «Antichi ricordi, simpatie storiche, ed io credo: anche molti comuni interessi del futuro che noi in questo momento dividiamo e presentiamo più che non vediamo, ci incoraggiano a riunire le nostre forze per studiare il vasto terreno delle questioni che congiungono l'Italia e l'Ungheria.

Dopo tante sofferenze e perdite, dopo la vana lotta delle passioni sfrenate e la rottura di tanti legami morali, ci aspetta un'epoca di rinsavimento, di riconciliazione ed espiazione, l'epoca del ristabilimento e della ricostruzione...»⁵

Il discorso viene riportato nel primo numero della rivista della Società, pubblicata sotto il nome «Corvina», che uscì nel semestre gennaio-giugno 1921 e che continuò ad uscire regolarmente per più di venti anni - l'ultimo numero porta la data del 1944.⁶ Come viene ricordato da Paolo Ruzicska: «La «Corvina» nasce nel 1921 semestrale.[...] continua a uscire semestrale fino al 1925 compreso, mentre negli anni dal 1926 al 1930 esce ogni anno come volume doppio, nei bienni 1931-32 e 1933-34 e poi nel 1935 esce come volume unico ancora; nel 1936 muore il Berzeviczy e la rivista continua annuale nel 1936 e '37; nel 1938 inizia una nuova serie, nel 1939 ridiventa semestrale e nel 1940 mensile.»⁷

Il bollettino elenca i nomi di coloro che ricoprirono la presidenza della società «Mattia Corvino»: primo presidente fu Albert Berzeviczy,⁸ presidente dell'Accademia delle Scienze dal 1905 fino al 1936, anno della morte; era stato, all'inizio del secolo, anche ex-ministro della cultura, presidente della Società Kisfaludy, presidente del Pen Club Ungherese. Personaggio di spicco della politica culturale conservatrice ungherese, Berzeviczy era innamorato dell'Italia: oltre al libro citato su Beatrice d'Aragona, ne aveva, già nel 1898, pubblicato un altro relativo ad un suo viaggio in Italia.⁹

Vicepresidenti erano due rappresentanti della vita accademica: Tibor Gerevich, storico dell'arte, direttore dell'Istituto d'Ungheria in Roma (Római Magyar Intézet, in seguito Accademia d'Ungheria in Roma) e Luigi Zambra, docente d'italiano, cattedratico presso l'università di Budapest.¹⁰ Dopo la morte di Berzeviczy, nel 1936, divenne presidente Tibor Gerevich, il quale apportò nella conduzione della società cambiamenti di cui si trova indubbiamente traccia nella rivista.

La società intendeva tener vivo il ricordo del nome di Mattia; infatti, come viene riferito nel resoconto dell'attività nel 1920/21, già nel primo anno ne fu fatta una commemorazione: «Il 24 febbraio 1921 la *Mattia Corvino* commemorò solennemente l'onomastico del gran re ungherese Mattia Corvino. Dopo il discorso d'occasione del presidente Alberto Berzeviczy, il vicesottosegretario di stato Desiderio Csánki, direttore generale dell'Archivio di Stato a Budapest, parlò della Corte del Re Mattia. La dotta conferenza era illustrata da numerose proiezioni, venne poi riassunta in italiano dal segretario dottor Luigi Zambra. Alla seduta commemorativa assistevano il Governatore del Regno, S.A. Nicola Horthy, L'Arciduca Giuseppe colla famiglia, numerose autorità italiane ed ungheresi e sceltissimo pubblico.»¹¹

Il resoconto chiarisce ulteriormente il peso politico della società e della rivista (cosa del resto già evidente, conoscendone il presidente e i vicepresidenti): oltre all'Ambasciatore d'Italia in Ungheria e sua moglie, nel numero del 1925 troviamo come presidente onorario Benito Mussolini e il Primate d'Ungheria. La rivista era finanziata dai due governi. Un verbale riportato nella rivista attesta, per esempio: che «il R. Governo italiano aveva concesso alla «Mattia Corvino» un sussidio straordinario di quattromila lire» nel 1924,¹² e «il R. Ministero ungherese degli Affari Esteri ha concesso alla Società M. C. per l'esercizio finanziario 1925/26 un sus-

sidio di 20 milioni, e quello della PI. un sussidio di 9 milioni.»¹³. Paolo Ruzicska ricorda diversamente: «Sponsorizzata in principio solo dal Governo ungherese, dal 1940 ottiene anche una sovvenzione dal governo italiano, il quale chiede in cambio la pubblicazione in ogni numero di un «Bollettino» dell'Istituto Italiano di Cultura per l'Ungheria.»¹⁴

Fra i soci erano presenti alcuni dei personaggi di spicco della vita sociale, culturale ed economica interessati ai rapporti italo-ungheresi, come ad esempio il ministro della cultura, il Conte Kuno Klebelsberg, la contessa Hoyos-Wenkheim, il direttore di banca Antal Éber e altri. Tra i soci che pubblicano saggi sulla rivista troviamo anche Aladár Fest e Sándor Kőrösi, due studiosi ex-docenti del liceo-ginnasio di Fiume,¹ Antal Radó, noto italianista, vari membri della comunità italiana e dipendenti dell'Ambasciata, come Antonio Widmar, impiegato dell'ufficio stampa (è da notare la differenza di tono fra i suoi articoli pubblicati sulla rivista «Nyugat» e quelli usciti sulla rivista «Corvina»: i primi sono di ispirazione liberale, mentre sulla «Corvina» del 1927, in qualità di dipendente italiano, rimprovera alla cultura ungherese lo scarso interesse nei confronti della cultura fascista.)

La rivista predilige ricerche che portino avanti un confronto tra la cultura italiana e quella ungherese, con qualche riferimento diretto all'una o all'altra. Escono infatti vari saggi di alto livello scientifico. In accordo con il nome, e naturalmente con gli interessi scientifici dell'epoca, uno dei filoni principali della «Corvina» sono gli studi rinascimentali: sin dall'inizio esce un numero speciale sul Rinascimento. Il secondo numero speciale viene dedicato nel 1923, in occasione del centenario della nascita, a Petőfi, un'altra figura simbolica della storia e della cultura ungherese che, tra l'altro, era già conosciuto anche in Italia. Filoni principali della rivista sono: storia, politica, letteratura, storia dell'arte, archeologia, con saggi e recensioni nel campo del teatro, della musica¹⁶ e trafiletti anche sui rapporti cinematografici fra i due paesi. Si danno inoltre notizie di importanti visite di uomini politici o di conferenzieri. Gli articoli riassuntivi di relazioni diplomatiche si pubblicano in particolar modo nelle ultime annate, dopo l'arrivo in Ungheria dello storico Rodolfo Mosca.

C'è molto interesse per il Medio Evo e per i rapporti ufficiali italo-ungheresi, in particolare quelli relativi al periodo contemporaneo alla pubblicazione della rivista; anche alla letteratura contemporanea viene dedicato qualche scritto. Compariranno articoli di impostazione politica o, per meglio dire, di carattere politico-culturale ma, soprattutto dal 1927 in poi, anche qualche articolo di carattere squisitamente culturale che presentava solo spunti politici. Si prenda ad esempio il discorso tenuto dal ministro Kuno Klebelsberg in occasione della sua visita in Italia, volta a concludere accordi fra Italia e Ungheria (si trattava, del resto, di un uomo assai colto, di grande importanza nei rapporti italo-ungheresi); in seguito troviamo anche un saggio di Bálint Hóman, storico e ministro della cultura, intitolato «I rapporti culturali italo-ungheresi nel loro significato politico».¹⁷

In ambito teatrale, oltre ad alcuni drammi italiani presentati allora in Ungheria (spesso per propaganda politica), il lettore viene riportato alle grandi tradizioni del teatro italiano, alla commedia dell'arte, ai grandi attori italiani tra Otto e Novecento. Mancano, invece, alcuni drammaturchi ungheresi molto popolari in Italia in

quel periodo (sono probabilmente troppo liberali...). È invece presentato, più come scrittore e poeta che come drammaturgo, Ugo Betti. Molto probabilmente influiscono sulle pubblicazioni i gusti dei lettori e dei docenti italiani che scrivono sulla rivista.

Escono anche opere letterarie; fra gli autori figurano Kálmán Mikszáth, Ferenc Herczeg, Sándor Márai, nel 1938 anche Gabriele D'Annunzio e Dezső Kosztolányi. Per commemorare Kosztolányi dopo la morte, si pubblica il saggio di Dezső Keresztury,¹ appartenente ormai alla nuova leva di studiosi e critici che subentra nel 1936, quando diventa presidente della Società Gerevich. Con Gerevich, nei primi anni, la rivista mostra una nuova vivacità culturale (che poi, negli anni della guerra via via scompare). Vengono pubblicati articoli e notizie sul cinema, ci sono scambi di film tra l'Italia e l'Ungheria.

La rivista offre una panoramica delle attività della Società, spunti ricchi per capire un'epoca. Accennavo prima alla possibile commistione di cultura e politica nell'attività della Società e, talvolta, anche tra le pagine della rivista. Si noti, ad esempio, la scarsa presenza di letterati nella cerchia dei collaboratori della rivista «Nyu-gat», del resto molto interessati alla cultura italiana – basti citare la traduzione della *Divina Commedia* di Mihály Babits,¹⁹ che non merita neanche un saggio nel numero speciale su Dante.²⁰ Per chiarire il rapporto tra cultura e politica, proprio nel caso di Babits, porterò l'esempio del suo necrologio in onore di Berzeviczy, presidente e rappresentante di spicco della Società Mattia Corvino per 15 anni, nella traduzione di Marinella D'Alessandro.²¹ L'articolo porta la data del 1936, un periodo storico difficile; si trattava, poi, di ricordare un personaggio, come dice lo stesso Babits, con il quale non andava d'accordo e con cui aveva sostenuto, nel 1927, un dibattito fin troppo noto nella letteratura ungherese. (Berzeviczy aveva pronunciato un discorso il 16 febbraio, durante la seduta della Società Kisfaludy, parlando della «scissione della letteratura ungherese»; sulla rivista «Nyu-gat» gli avevano risposto Babits e Schöpflin», Babits aveva intitolato il suo articolo: «La letteratura ungherese scissa.»)²²

All'inizio del saggio Babits ricorda la sua recensione di *La Regina Beatrice*, scritta in un periodo in cui non aveva ancora conosciuto di persona Berzeviczy e, di conseguenza, leggendo il libro, non aveva pensato all' autore, che era rimasto in qualche modo nascosto dietro l'argomento trattato.

«Io lo conobbi in collegamento con le questioni attinenti alla Società Kisfaludy, in quanto presidente di tale associazione. Una volta che lo ebbi visto in questa sua qualità, non riuscii più a immaginarmelo in modo diverso. Come se egli fosse sempre e dappertutto un presidente, destreggiandosi in modo parimenti oggettivo e impersonale tra le relazioni umane e i dati storici. La sua personalità faceva capolino, al massimo, nel carattere un po' cerimonioso del suo impegno di presidente, il che, nel caso di questa carica, è una virtù piuttosto che un errore, poiché indica il rispetto per l'ordine rappresentativo e la sensibilità per le forme.

Questa sensibilità e questo rispetto erano presenti, in lui, nei confronti della collocazione e dei diritti di chiunque. La visione del grande, invisibile ordine formale della società viveva in lui con una forza gerarchica e una fede imperiosa che

ai nostri giorni caratterizzano ormai pochissime persone. La nostra epoca ama porre l'accento sul motto «il rispetto dell'autorità», ma in realtà rispetta unicamente il potere, che definisce come autorità. Il formalismo di Berzeviczy si fondava sul rispetto dei diritti morali e sul seguente principio legale e liberale: dare a ciascuno ciò che gli spetta. Questo principio lo aveva portato con sé da un'altra epoca, da un'epoca precedente, più bella e liberale, che lo riconosceva e lo professava ancora nel suo complesso. Il modo in cui l'anziano gentiluomo sopravvisse pian piano alla sua epoca, rimanendo sempre più solo nell'esercizio del vecchio principio, all'inizio sembrò configurarsi come un conservativismo pedante e formalistico, mentre più tardi si trasformò man mano in una virtù e in un buon esempio degno di lode. Perché era proprio questo che stava cominciando a mancare più di tutto dall'ambito della nostra vita spirituale! Il rispetto reciproco, sia pure soltanto di stampo formale, e l'onesto impegno a dare a ciascuno ciò che gli spetta. Certo che oggi neppure i presidenti sono molto formalistici, e il più delle volte non sono affatto disposti a mettere da parte le loro opinioni in merito a qualcosa. C'è veramente un gran bisogno di un po' di formalismo, altrimenti finiremo per negarci a vicenda persino il diritto all'esistenza.

Quel che io rispettavo in Berzeviczy era proprio questo formalismo che rappresentava, in realtà, l'oggettività di un gentiluomo, il rispetto dei diritti umani e della dignità umana, e al tempo stesso la politica migliore. In quanto alla letteratura, i nostri punti di vista erano totalmente contrapposti, abbiamo discusso parecchio con lui anche in questa sede, così come egli, a sua volta, usava spesso i propri organi per contrastarci e batterci con noi. Le nostre opinioni lo scandalizzarono più di una volta, e talvolta anche noi ci sentimmo alquanto offesi dai suoi punti di vista, che rispecchiavano un'opinione comune ingiusta e poco informata. Stranamente, tuttavia, ora che egli è morto ci sentiamo in lutto per un alleato più che per un nemico. Quando la «spaccatura della letteratura» sembrò essersi trasformata in un male totalmente incurabile, ci trovammo d'accordo sul fatto che questa spaccatura era priva di senso e doveva cessare. Ci trovammo d'accordo sul fatto che occorre rispettare i diritti dello spirito e sforzarsi di concedere a tutto, anche a ciò per cui non proviamo simpatia, il rango che gli spetta. E fummo alleati nel nostro credo liberale ungherese, incentrato sullo spirito e sul diritto, contrapposto a un intero nuovo mondo barbarico che giura unicamente sui partiti e sui poteri, mentre giudica debole lo spirito e antiquato il diritto.»²³

NOTE

¹ Cfr. Statuto della Società Mattia Corvino, in «Corvina», 1–1921, p. 125.

² Ibidem – Nel corso degli anni ci sono stati cambiamenti anche per quel che riguarda l'attività, gli indirizzi e la composizione della società. Il presente saggio, per mancanza di spazio, non si propone di fornire osservazioni dettagliate su tali cambiamenti.

³ Babits Mihály, *Beatrix királynő*, in «Nyugat», 1909. n. 10–11.

⁴ 1° numero 1921, p. 4.

⁵ Ivi, p. 12.

- ⁶ Il presente saggio non può occuparsi della continuazione della rivista in Italia nel secondo dopoguerra. – Per l'indice generale della rivista, cfr. Paolo Ruzicska, *Storia sentimentale di una rivista «Corvina» (1921–1955)*, in «Rivista di Studi Ungheresi», 4–1989, pp. 111–114, Indice a cura di Zsuzsanna Kovács, pp. 115–135, 5–1990, pp. 89–103. Ringrazio il Prof. Péter Sárközy, caporedattore della rivista, per avermi fornito tali indicazioni.
- ⁷ Cfr. Paolo Ruzicska, *Storia sentimentale*, op. cit. p. 114.
- ⁸ (Berzevice, 1853 – Budapest, 1936) oltre alle sue pubblicazioni in proposito aveva mostrato anche un certo interesse per l'educazione e la cultura fiumana: era stato lui, negli anni '80 dell'Ottocento, in qualità di Segretario di Stato, a togliere alla città di Fiume la giurisdizione del liceo-ginnasio, per metterlo sotto la giurisdizione diretta del Ministero dell'Educazione (Közoktatási Minisztérium); un provvedimento che aprì la strada alla magiarizzazione del ginnasio. Tornò poi a Fiume, ancora in qualità di Segretario di Stato, nel 1894. Cfr. Fried Iлона, *Emlékek városa. Fiume. 1867–1945*, Ponte Alapítvány, Budapest 2001, pp. 138–139. (Si vedano anche riferimenti a Aladár (Alfredo) Fest e Sándor Körösi.)
- ⁹ *Útirajzok. Tanulmányok*.
- ¹⁰ Luigi Zambra seguì il padre, Pietro, presso la cattedra di italiano dell'Università di Budapest. Pietro Zambra, di origine trentina, arrivò a Budapest per fondare la cattedra dopo l'attività svolta al liceo-ginnasio di Fiume, una delle ragioni dei rapporti con gli ex-docenti fiumani.
- ¹¹ Cfr. «Corvina», Gennaio–Giugno 1922. Vol. III.
- ¹² Cfr. «Corvina», Gennaio–Giugno 1924, p. 145.
- ¹³ Cfr. «Corvina», Luglio–Dicembre 1925. p. 123.
- ¹⁴ Cfr. Paolo Ruzicska, *Storia sentimentale*, op. cit. p. 114.
- ¹⁵ Béla Erődi-Harrach, un altro membro della Società e collaboratore della rivista, potrebbe essere invece parente di Béla Erődi, preside del liceo-ginnasio di Fiume fra il 1882–1889.
- ¹⁶ Ci sono articoli firmati da Sergio Failoni.
- ¹⁷ Febbraio 1938, pp. 109–113.
- ¹⁸ Desiderio Keresztúri: *Desiderio Kosztolányi*, Marzo 1938, pp. 195–204.
- ¹⁹ 1913–1923
- ²⁰ E' molto più presente, come abbiamo visto Dezső Kosztolányi.
- ²¹ Ringrazio sentitamente Marinella D'Alessandro per la traduzione delle citazioni dei testi di Babits.
- ²² *A kettészakadt irodalom*, il 1 aprile 1927.
- ²³ Babits Mihály, *Berzeviczy Albert*, in «Nyugat», 1936. 4.

*I rapporti
italo—ungheresi
durante
il Rinascimento*

Galeotto Marzio e la scelta di montagnana: Case, terre e libri

ALESSANDRO D'ALESSANDRO

DESIDERO RENDERE NOTO, IN APERTURA, IL MIO DEBITO DI GRATITUDINE VERSO PAOLO SAMBIN, POICHÉ QUESTO CONTRIBUTO È NATO DA UNA SUA RICERCA, INIZIATA NEL 1975 SULLA BASE DI UN'AMPIA DOCUMENTAZIONE DA LUI RINVENUTA NELL'ARCHIVIO DI STATO DI PADOVA. Nel dicembre 1989 incontrai a Padova Sambin, che mi propose di portare a termine quella ricerca, suo malgrado interrotta, mettendo generosamente a mia disposizione tutto il materiale archivistico da lui raccolto su Galeotto Marzio a Montagnana. Quel gesto di fiducia nei miei confronti nasceva unicamente dalla convinzione di Sambin che negli studi come nella vita ognuno può dare e ricevere, può essere insieme maestro e discepolo. Considero un privilegio e una grande fortuna aver potuto discutere e condividere con un maestro quale è stato Paolo Sambin l'impostazione di questa indagine biografica sul Marzio, cui egli teneva molto. Altre difficoltà hanno ulteriormente ritardato, nonostante i pazienti incoraggiamenti di Sambin, la conclusione di questo lavoro, che posso ora finalmente dedicare, omaggio modesto e purtroppo tardivo, almeno alla sua memoria.¹

1 – Vorrei presentare, in questa sede,² alcuni risultati emersi dall'esame di quei documenti notarili, relativi a un considerevole numero di proprietà immobiliari acquistate dal Marzio nei dintorni di Montagnana, la cittadina nei pressi di Padova, ove il filosofo aveva scelto di stabilirsi con la sua famiglia.³ Si tratta in gran parte di contratti di compravendita e di locazione, il cui contenuto appare del tutto convenzionale e circoscritto all'ambito puramente economico della vita del Marzio. Ma perfino «minuzie di cronaca biografica – scriveva Sambin a proposito di Nicoletto Vernia – possono indicare qualche tappa» di un percorso umano e intellettuale⁴.

Invero, questi documenti presentano un interesse che va oltre una consueta operazione economico-giuridica, assumono valore e significato in quanto testimonianze strettamente connesse alla intera trama biografica dell'uomo e dell'umanista, di cui rivelano tendenze e aspetti non secondari. La scelta di Montagnana sembra rappresentare nella vita di un tipico intellettuale apolide come il Marzio il tentativo di dare concretezza a un profondo e sempre perseguito bisogno di radicamento, di stabilità e di sicurezza: una famiglia, una casa e una terra definitive, un lavoro, una ben fornita biblioteca privata, un ambiente di persone e amici affidabili. In questo senso, «case, terre e libri» sembrano assumere nella sua biografia una specifica valenza emblematica e simbolica, evocativa di due componenti essenziali non solo della sua vicenda umana ma anche della sua identità intellettuale: la decisa rivendicazione del valore di tutti i beni terreni e la ferma difesa del diritto della mente alla libera ricerca razionale.

Nel suo complesso la biografia del Marzio si presenta oggi, grazie ai contributi di benemeriti studiosi ungheresi e italiani, sufficientemente delineata nelle tappe essenziali del suo sviluppo e, tuttavia, per molti aspetti, ancora incerta e frammentaria, soprattutto a causa di vistose lacune documentarie, che anche le più recenti ricerche non sono, purtroppo, riuscite a colmare. L'irreperibilità o la scomparsa di gran parte delle fonti d'archivio, rendono possibili solo ricostruzioni fondate sulle testimonianze letterarie, contenute sia negli scritti del Marzio che in varie opere e lettere dei suoi amici o avversari. Si tratta, comunque, di fonti preziose, sebbene non possano, ovviamente, sostituire i documenti e restituiscano tracce biografiche inevitabilmente approssimative e contraddittorie, lasciando spazio a dubbi e supposizioni, che solo più fortunate ricerche di archivio potranno col tempo chiarire.

Ma prima di entrare nel merito dell'argomento di questa relazione mi sia consentito di rendere nota una vicenda, legata ai documenti ritrovati da Sambin, che merita di essere conosciuta, soprattutto per l'interesse che essa presenta per la storia degli studi sul Marzio.⁵

Nell'ottobre del 1975 Sambin trascrisse di suo pugno i documenti in questione, in vista di un suo contributo al Convegno su Galeotto Marzio, programmato a Narni per il novembre di quell'anno, cui parteciperà anche una folta e qualificata rappresentanza di studiosi ungheresi. Circa una diecina di giorni prima dell'inizio di quel Convegno, Sambin apprese del tutto casualmente che la sua relazione su *Galeotto Marzio e l'Università di Padova*, precedentemente concordata, era stata cancellata e che il suo amico Giovanni Cecchini, membro del Comitato Scientifico e Promotore del Convegno, avrebbe invece presentato una comunicazione su *Galeotto Marzio a Montagnana*. Come spiegare questa imprevista e immotivata variazione di programma? Mentre Sambin stava lavorando nell'Archivio di Stato di Padova, Cecchini decise di recarsi a Montagnana e a Padova per compiere a sua volta ricerche di archivio sul Marzio, interpretando il silenzio dell'amico come una tacita rinuncia a intervenire al prossimo Convegno. Per difetto di reciproca informazione si era, di fatto, venuto a creare un increscioso malinteso, con la conseguente esclusione di Sambin dal Convegno. Tardivamente sollecitato a partecipare egli si scusò per la sua assenza e preferì, non senza rammarico, tirarsi indietro per evitare una inopportu-

na e imbarazzante sovrapposizione di relazioni, sia in sede di Convegno che di pubblicazione degli Atti.

L'equivoco, tuttavia, non turbò l'amichevole collaborazione tra i due studiosi e Sambin non mancò di inviare a Cecchini, con lettera da Padova del 29 ottobre 1975, la fotografia di due documenti sul Marzio, da lui trovati nell'Archivio di Stato di Padova, poi esposti a Narni nella *Mostra documentaria e bibliografica*⁶ che affiancò il Convegno. A proposito di uno di questi due documenti Sambin scriveva: «Trovì una novità: una polizza di estimo di Galeotto stesa di suo pugno e presentata nel 1482 da un suo procuratore. L'ho pescata insieme con altre due, 1472 e 1492, dopo il nostro ultimo colloquio». ⁷ Nella stessa lettera, Sambin informava l'amico dei risultati del suo lavoro e in breve indicava in quali direzioni avrebbe voluto sviluppare la sua ricerca, con espressioni che mi sembrano una efficace testimonianza del suo metodo di lavoro, della sua nota capacità di far parlare ogni minimo particolare di un documento⁸ e dell'entusiasmo con cui egli si accingeva a dare un contributo alla biografia del Marzio: «Ho lavorato intensamente e sono riuscito a trovare i protocolli, parte dei protocolli, di uno dei quattro notai montagnanesi dei quali si serviva Galeotto. Da questo notaio ho tratto 32 documenti (1465–1473), che, pur riguardando solo l'aspetto patrimoniale (un pulviscolo di «pecie» di terra comprate a Montagnana, Urbana, Merlara, Scodosia; interessanti contratti di locazione di terra e di soccida), permettono di inserire l'«eloquentissimus magister» (mai dottore né di arti né di medicina!) nella vivace società montagnanese del secondo Quattrocento, a contatto (che devo ancora chiarire nei suoi motivi e nel suo valore) con la vedova e gli epigoni del Gattamelata e altri narniesi (su Giacoma Gattamelata e discendenti e collaterali ho riunito una buona manatella di nuovi documenti); permettono anche, questi documenti di rettificare errori biografici che dall'Eroli passano al Frezza e a E.R. Briggs. Continuo la indagine e nei prossimi giorni affronterò l'inordinato archivio comunale di Montagnana, trasferendomi colà presso parenti». Sambin ignorava che in questo archivio era già passato poco tempo prima anche Cecchini, il quale aveva altresì ricevuto da Antonio Borin la segnalazione della presenza nell'Archivio Arcipretale di Montagnana di alcuni registi settecenteschi, relativi a 33 contratti stipulati dal Marzio.⁹ Si trattava degli stessi contratti già trascritti da Sambin dai protocolli quattrocenteschi, di cui si faceva menzione nella lettera ora citata.¹⁰

Nel corso del Convegno Cecchini tenne la sua comunicazione *su Galeotto Marzio a Montagnana* ma, pur utilizzando altre indicazioni della lettera di Sambin, non fece alcun cenno ai contratti trovati dall'amico, limitandosi ad esporre in sintesi il contenuto dei registi segnalati da Borin. Nove di questi registi furono anche esposti – ma senza alcuna indicazione archivistica – nella *Mostra Documentaria* a cura di Cecchini. Ricevuto l'*Indice-Guida* della Mostra, Sambin rispose all'amico con lettera da Padova del 13 dicembre 1975 per segnalargli, com'era in generale suo costume, alcuni errori di trascrizione, ivi contenuti, relativi a nomi di luoghi e di persone: «Mi permetto di segnalarti qualche menda dei tuoi registi: Merlaria (5 volte) è Merlara; scodossa (scheda n°10) è Scodosia; Bongiovanni (n°11) è Bonomo; Gropo (n°12) è Grompo; Scosanaca (n°14) è Scosavaca come «de Benacinis» (n°17) è «de

Bevacinis». E' poi errato (nn. 12, 14, 16) scrivere Galeotto «figlio di ser Stefano di Marco», come se Marco fosse il nonno del maestro narniese: il notaio Gabella, che è corretto e talvolta ha qualche movenza di classica eleganza e soprattutto roga sotto il dominio della repubblica di S. Marco, scrive sempre «f (ilius) ser Stephani Marcii, figlio di Stefano Marzio (cognome e non patronimico)».¹¹ Dalle parole conclusive di questa lettera apprendiamo, infine, che Sambin aveva progettato di estendere la sua ricerca anche ai discendenti del Gattamelata e in generale agli altri narniesi residenti a Montagnana e a Sanguinetto, sui quali aveva già raccolto materiale d'archivio.

L'improvvisa scomparsa di Giovanni Cecchini e la successiva pubblicazione negli Atti del Convegno (1983) della sua breve comunicazione, in una redazione, purtroppo, alquanto scorretta e provvisoria, determinarono la comprensibile decisione di Sambin di mettere da parte una ricerca in cui era comunque implicato un caro amico non più in vita.

Così, dal mancato Convegno di Narni del 1975 a questo Convegno di Budapest del 2008, le schede di archivio di Sambin su Galeotto Marzio a Montagnana hanno fatto un viaggio di 33 anni, ma alla fine sono arrivate alla giusta destinazione, quasi alludendo involontariamente ai travagliati itinerari italo-ungheresi del loro protagonista.

Questo è quanto ho ritenuto fosse utile sapere come antefatto di questa ricerca.

2. I contratti stipulati a Montagnana, in gran parte personalmente dal Marzio o da sua moglie Sofia, tra il 1465 e il '74, si collocano in un segmento particolarmente dinamico e fruttuoso della biografia dell'umanista, compreso tra i primi soggiorni in Ungheria e la condanna per eresia.¹² In poco più di un decennio, infatti, Galeotto riuscì a realizzare contemporaneamente sia le sue aspirazioni di ordine economico e familiare sia la parte più cospicua e significativa della sua produzione intellettuale, dalle *Invectivae in Franciscum Philelphum* del 1464, al *De homine* del 1470-71, frutto del primo soggiorno in Ungheria, alla *Refutatio in Georgium Merulam* e, infine, al *De incognitis vulgo* del 1477 ma la cui gestazione appare legata, per diversi motivi, al secondo soggiorno ungherese. Durante questo periodo la vita di Galeotto sembra manifestare, in modo più accentuato, due tendenze apparentemente contrastanti e contraddittorie, ma in realtà individuabili come componenti stabili e complementari della sua personalità. Da una parte, infatti, egli si dedica a costruire e consolidare la sua posizione familiare, professionale ed economica, mettendo radici ben solide nell'ambiente di Montagnana e ottenendo una cattedra allo Studio di Bologna, dall'altra non esita a lasciare ripetutamente famiglia e Università per affrontare alcuni viaggi in Ungheria, mosso certamente dal desiderio di una sua più fortunata collocazione nel mondo della cultura, ma più in generale da quell'ansia di ricerca e di scoperta che fu un dato costante e ineliminabile della sua vita. Se, infatti, i notevoli acquisti di terra, compiuti dal Marzio dopo il suo primo soggiorno in Ungheria (1462), confermano con chiarezza che la scelta di Montagnana, come sua dimora elettiva, aveva assunto il carattere di un radicamento stabile e definitivo, la sua decisione di partire nuovamente per l' Ungheria, dove soggiognerà perio-

dicamente tra il 1465 e il 1472, rivela in lui la contemporanea presenza di una rinascenza e mai sopita inquietudine. Montagnana sarà per Galeotto, fino alla fine della sua vita, il luogo della continuità e delle sicurezze materiali e affettive, ove egli aveva potuto assicurarsi uno *status* sociale rispondente alla sua condizione di intellettuale laico, ma sarà anche un ambiente troppo angusto e limitato per il suo orizzonte di umanista, una ristrettezza che rischierà, ad un certo punto, di trasformarsi in una trappola mortale. Per questo, l'Ungheria, o per meglio dire la cerchia di umanisti che si erano raccolti intorno a Mattia Corvino e a Iohannes Vitéz, rappresentò per il Marzio la concreta via di fuga dal pregiudizio religioso e dalla censura, dai preconcetti delle scuole filosofiche, dalle chiusure e dagli schieramenti accademici, la terra amica e ospitale capace di assicurare la libertà, sufficientemente protetta, di parlare, di scrivere e di esprimere opinioni, la possibilità di appagare l'aspirazione ad una ricerca libera in ogni campo del sapere.

In generale, si può affermare che nel loro complesso i documenti esaminati restituiscono, pur nella essenzialità convenzionale del linguaggio notarile, un quadro vivace e dettagliato di alcuni aspetti della vita sociale a Montagnana e nei piccoli centri del suo territorio, un quadro affollato di persone diverse per ruolo e livello sociale, che si avvicendano in case private e località di campagna. In questi ambienti Galeotto si muove, affiancato dalla moglie Sofia, con notevole disinvoltura e accortezza: tratta e contratta con notai, preti e colleghi, con testimoni, mediatori, proprietari e affittuari, affida e riceve procure, funge da testimone e da esecutore testamentario, concede piccoli mutui o prestiti senza interesse ai suoi affittuari e soccidari, visiona i confini e verifica l'esatta estensione delle terre che intende comprare, è informato sulla produttività delle vigne e sui raccolti dei terreni da arare, osserva con attenzione le caratteristiche e alcune particolarità delle terre, come la presenza di piante, conosce quali migliorie sono necessarie, sa come si allevano mucche e maiali, pecore e galline, sa anche quanta lana, latte e agnelli, quanta frutta e perfino quanti fichi gli spettano di diritto in quanto proprietario.

Ad alcuni contenuti vorrei però accennare brevemente più nel dettaglio.¹³

In tutti i contratti il nome di Galeotto compare sempre – com'è d'uso in questi documenti – con l'indicazione del luogo di nascita (Narni), della cittadinanza («*civis Padue*») e del luogo di abitazione (Montagnana). Una sola volta viene denominato cittadino e abitante di Montagnana. Una volta risulta abitante in una casa di sua proprietà a Merlara nei pressi di Montagnana. Per quanto riguarda il grado accademico il notaio attribuisce al Marzio costantemente il titolo di *magister* e di *grammaticae* o *eloquentiae professor*, mai quello di *doctor* né di arti né di medicina. Gli appellativi di cortesia lo definiscono *eloquentissimus*, *eximius*, *praeclarus*, *facundissimus*, *clarissimus* e *prestantissimus* che, per quanto convenzionali, testimoniano della considerazione e della rispettabilità di cui Galeotto godeva nel suo ambiente, anche in virtù del suo ruolo pubblico di docente dello Studio bolognese. Con altrettanto rispetto viene trattata, quale contraente e soccidante a nome del marito, anche la moglie dell'umanista, cui il notaio si rivolge con l'ossequioso appellativo di «*prudens mulier domina Sofia*», come si conveniva ad una saggia padrona di casa.

Da un sommario esame dei contraenti, testimoni, procuratori, fideiussori e affittuari è possibile farsi una idea generale – benché approssimativa – del vario tessuto sociale in cui Galeotto risulta perfettamente integrato, un ambiente costituito non solo e non prevalentemente da immigrati provenienti da Narni, ma anche da cittadini di Montagnana e dei centri minori del suo territorio, di Padova, di Venezia e di altre località.

Per quanto riguarda l'aspetto quantitativo e finanziario delle proprietà acquistate dal Marzio, i rogiti notarili sono molto precisi e permettono di stabilire ogni dettaglio delle transazioni effettuate: da chi, quanto e che cosa, dove e quando, a che prezzo, con quali testimoni e a quali condizioni egli compra, a chi affitta, cosa permuta, con chi e a quali patti costituisce società. Si tratta, complessivamente, di 33 contratti: 25 di compravendita, 5 di locazione, 2 di soccida, e 1 di permuta, tutti relativi a terreni situati nella fertile pianura delimitata dal corso del fiume Adige a sud-ovest di Montagnana, lungo l'asse Montagnana-Castelbaldo. Gran parte di queste «pecie» di terra acquistate si trovavano concentrate nei dintorni di Montagnana e nella campagna di Merlara, a sinistra del fiume Fratta, molte altre nei pressi di Castelbaldo a poca distanza dalla riva sinistra dell'Adige, altre ancora vicino a Urbana, a Casale di Scodosia e a Terrazzo, tutti Comuni, tranne l'ultimo, della Scodosia, l'antica giurisdizione longobarda (Sculdascia) di Montagnana e Casale. L'oculata scelta del Marzio cadde, non a caso, su un territorio molto fertile e ricco di acque, a prevalente economia agricola – con larga diffusione della viticoltura, della coltivazione di cereali ma anche dell'allevamento di bestiame – molto ambito sia dalla nobiltà terriera locale che dalla ricca aristocrazia veneziana, proprietarie di vaste estensioni di terra e di efficienti aziende agricole. A conti fatti ma stimati leggermente per difetto, Galeotto fu in grado di costituire – se le mie somme di campi, tavole, pertiche, quarte, e ducati non sono errate – una ragguardevole proprietà di oltre 33 ettari di terra e, inoltre, una casa a Merlara per la notevole somma di 600 ducati d'oro, cui si deve aggiungere la sua casa con orto a Montagnana, già acquistata in precedenza. La maggior parte di queste terre furono, a quanto pare, scelte dal Marzio in base ad una valutazione della immediata produttività: terreni lavorati e pronti per la semina di cereali oppure già alberati e con vigne produttive. Ma Galeotto acquista anche alcune terre prative da destinare, almeno in parte, al pascolo del bestiame da lui dato a soccida con due contratti: uno relativo all'allevamento di 32 vacche con vari vitelli e di una manza; l'altro per 30 pecore da tosare. Buona parte di queste terre vengono affidate dal Marzio a coltivatori di sua fiducia, con la stipula di interessanti contratti di locazione, contenenti norme molto dettagliate, che gli assicurano una discreta rendita di alcuni beni agricoli di largo consumo: cereali e frutta, latte e formaggi, uova e vino, carni di vario genere e lana. Dall'insieme di questi documenti e dal modo in cui amministra le sue proprietà, è possibile dedurre che il Marzio abbia acquistato terreni in notevole quantità con molta competenza e senso degli affari, mirando da una parte a soddisfare le esigenze di consumo in ambito familiare, dall'altra a garantirsi una rendita e un investimento sicuro nel tempo.

Resta aperta la questione delle fonti di reddito da cui Galeotto poté attingere il danaro per acquistare, in un tempo relativamente breve, case e terre in quantità

certamente non proporzionata alle reali possibilità finanziarie di un *magister*. È ragionevole, quindi, supporre che egli abbia avuto la disponibilità di altre fonti di finanziamento. A questo proposito sembra difficile considerare casuale che tutti gli acquisti effettuati dal Marzio si collochino cronologicamente tra il primo (1461) e il secondo soggiorno in Ungheria, ma soprattutto durante il secondo tra il 1465 e il 1472. Alcuni indizi e accenni inducono a indagare in questa direzione e a supporre che la generosità dei suoi amici e mecenati ungheresi – in primo luogo dello stesso Mattia Corvino, di Giano Pannonio, di Iohannes Vitéz, del suo discepolo Protasio vescovo di Olmuz e di altri – abbia potuto avere un peso rilevante nei massicci acquisti di terre, di case, di bestiame e di libri, effettuati in questo periodo da Galeotto. D'altronde, lo stesso Giano Pannonio, il suo più caro amico, non mancava di ricordargli i lusinghieri motivi dei suoi viaggi in Ungheria: «Semper tamen in memoria habeas ad quid huc veneris. Nempe, ut doceas indoctos, exhilares maestos, te ipsum locupletes». ¹⁴

In relazione al secondo soggiorno in Ungheria i contratti stipulati dal Marzio sollevano nuovi problemi cronologici. Si è finora ritenuto che questo soggiorno, considerato il più intenso e impegnativo dal punto di vista intellettuale, degli scambi e delle iniziative culturali, si fosse protratto continuativamente per sei o sette anni dal 1465 al 1472 circa. Ma l' esame dei documenti attesta che la parte più cospicua dei contratti fu stipulata proprio durante questo periodo, con ben 15 presenze del Marzio a Montagnana, che appaiono difficilmente compatibili con la supposta continuità della sua permanenza in Ungheria e tantomeno con frequenti, improbabili viaggi.

Durante questo soggiorno, il Marzio sarebbe stato coinvolto, a stretto contatto con Giano Pannonio, con Iohannes Vitéz e con Mattia Corvino, in alcune importanti iniziative culturali, in eventi politico-militari e in drammatiche vicende politiche: la progettata fondazione in Ungheria di un prestigioso *Studium* generale, che con ogni probabilità dovette sollecitare molto le aspettative del Marzio; il potenziamento della biblioteca del Vitéz a Esztergom; la collaborazione col Regiomontano per la revisione dell' *Almagesto* di Tolomeo; l'emendazione assieme al Vitéz dell' *Astronomicon* di Manilio, compiuta nel 1469; la partecipazione ai lavori per la costituzione della Biblioteca regia a Buda; il coinvolgimento, accanto a Mattia, nelle vicende politiche e militari boeme; la congiura del Vitéz e del Pannonio contro Mattia nel 1471 e infine la morte dei due ecclesiastici, che determinarono il rientro del Marzio in Italia e il suo ritorno allo *Studium* bolognese.

D'altra parte, una più attenta ricostruzione delle vicende ora accennate mi pare si renda necessaria in relazione alle numerose presenze dell'umanista a Montagnana in qualità di contraente: quattro nel 1465, una nel '66, quattro nel '67, sette nel '68, tre nel '69, cinque nel '70 e due nel '72.

Come si può dedurre da quanto finora esposto, i documenti notarili qui presentati consentono significativi rimandi e riferimenti ad alcune fasi e aspetti salienti della biografia del Marzio, su cui non sarebbe superfluo qualche approfondimento. Mi limito qui solo a qualche accenno. Esiste certamente una relazione plausibile tra la scelta di radicarsi stabilmente a Montagnana e Narni, il paese natale del-

l'umanista, una scelta che, alla luce dei contratti esaminati, appare non di rottura e non solo di natura economica ma di continuità con un suo modo di vivere e di essere. L'amore del Marzio per la terra era nato nelle campagne di Narni ed egli ne serberà un vivo e dettagliato ricordo, fino ad esaltare con nostalgia la bellezza, i colori e i sapori della frutta e dei prodotti tipici del suo luogo natale, di cui si mostrerà sempre molto fiero: «Quod autem Narniensem me vocas et Nequinatem in opprobrium, mihi certe rem gratissimam effecisti. Nam maxime glorior ex ea urbe originem traxisse, quae semper fuit fecunda mater virorum. (...) Accedit etiam, quod ea urbs tum variegata fructuum, tum copia, tum elegantia inter alias tantum caput extulit urbes, ut Perusini omnium mortalium et fortissimi et sapientissimi elegantiora et suaviora Persica duracina et flava Narniensia nominent (...) ac olivarum silvas tum ingentissimas tum copiosissimas (...) non referam in ficis summam esse et suavitatem et pulchritudinem et praesertim in albis cucurbitinis, asinastris biferis (...)».¹⁵ A Narni e in quelle campagne volle tornare in visita nel 1458 in compagnia di Giano Pannonio, per condividere una parte della sua vita con l'amico, che si mostrò affascinato dalla bellezza di quel luogo.¹⁶ La presenza a Montagnana di una laboriosa, intraprendente e integrata colonia di narnesi, accomunati dalla medesima identità di origine, fu certamente decisiva nel determinare la scelta di Galeotto, che dovette sentire quel luogo il più congeniale e rispondente alla sua storia personale. Vi si stabilì con la sua famiglia, acquistandovi casa e terre, riproducendo nella nuova terra quel che le circostanze storiche non gli avevano concesso di realizzare nel suo paese d'origine. Il legame mai interrotto con la cittadina umbra sarebbe stato poi rinnovato – secondo l'Eroli – da un figlio del Marzio, Stefano, che decise di ritornare a Narni e vi esercitò onorevolmente la professione di medico.¹⁷

Un altro aspetto interessante che merita una maggiore attenzione è quello relativo alla relazione molto stretta che si venne a creare tra i beni materiali del Marzio a Montagnana e la vicenda inquisitoriale, in cui si trovò coinvolto e in cui rischiò di essere travolto. L'inaspettato e improvviso intreccio tra la sfera intellettuale e quella economica della vita dell'umanista, prodotto dal sequestro di tutte le sue proprietà, come conseguenza della condanna per eresia, determinarono un trauma profondo e una cesura nella sua vita, con inevitabili effetti destabilizzanti per la sua famiglia e con conseguenze significative nel suo comportamento e nel suo atteggiamento intellettuale. Il sequestro dei beni, infatti, oltre a privare il Marzio e i suoi familiari dei mezzi primari di sostentamento, di fatto recideva anche quella rete di relazioni umane che intorno a quei beni si era venuta a formare, mirando così a ottenere il completo isolamento del reo dal suo contesto sociale. La svolta positiva assunta in seguito da questa vicenda – grazie soprattutto all'intervento di Mattia Corvino – e il successivo reintegro delle proprietà confiscate contribuirono a ripristinare gradualmente il legame del Marzio con Montagnana. Nella sua casa Galeotto non solo continuò ad amministrare i suoi interessi economici e a prendersi cura della sua famiglia ma riuscì anche a costituire, secondo la testimonianza del Sanudo, una sua biblioteca dotata di buoni libri e soprattutto a farne un luogo di incontri e di discussione.¹⁸

Una precisa testimonianza sulla continuità del rapporto del Marzio con l'ambiente di Montagnana e sulla sua capacità anche in età avanzata di provvedere al-

l'amministrazione dei suoi beni, ci viene offerta da due interessanti documenti, conservati nell' Archivio di Stato di Padova, generosamente segnalatimi, pochi giorni prima di questo convegno, da Francesco Piovan, studioso, fra l'altro, anche di 'cose' ungheresi.¹⁹ Mi limito per ora solo a un rapido accenno, in conclusione.

Dal primo documento, datato marzo 1492, apprendiamo che in quel mese il frate Marco da Bassano, dell'ordine dei Servi di Maria, davanti a due testimoni, consegnò a Giovanni Giacomo Can,²⁰ *uris utriusque doctor*, le carte di un processo montagnanese, già chiuso da una sentenza, dibattuto tra Galeotto Marzio e un ignoto Benedetto Sala o da Salla, poi defunto, affermando che gli erano state espressamente consegnate, «sub sigillo confessionis», affinché fossero affidate al Can. Il secondo documento, datato 11 maggio 1492, contiene l'atto di permuta di una casa del Can a Montagnana, «in contrata Corneduli», contro una malridotta «domus scholarum», sita a Padova in contrada del Borgo della Pieve, di proprietà di Francesco Telaroli. Negli accordi tra i due contraenti è previsto il caso di evizione della casa di Montagnana «de manibus dicti Francisci vigore certe litis vertentis inter prefatum dominum Ioannem Iacobum et magistrum Galeotum de Narni». Galeotto, dunque, si era trovato coinvolto in un misterioso processo montagnanese già concluso, forse a suo sfavore, e in una vertenza ancora in corso, entrambi, probabilmente, per sconosciute questioni economiche. Non può, tuttavia, non stupire la stranezza del percorso seguito da quelle carte processuali, consegnate a un religioso, sotto protezione del segreto confessionale, forse da quello stesso Benedetto Sala prima di morire, perché fossero recapitate al Can, come prova, così si suppone, a favore di questi e a carico del Marzio. Non risulta, comunque, del tutto chiara la relazione tra la lite di Galeotto col Can – in cui risultava impegnata anche una casa di Montagnana – e la materia del precedente processo. Soprattutto non risulta chiaro il motivo reale che indusse il proprietario di quelle carte a servirsi del segreto confessionale, per proteggere un documento relativo unicamente a una controversia economica. Resta, pertanto, legittimo il dubbio se quella estrema cautela avesse l'obiettivo di mantenere segreto il proprietario, il contenuto o il destinatario di quelle carte.

Mi pare, in conclusione, che i documenti qui utilizzati, di cui ho dato per ora solo una idea sommaria, consentono di aggiungere al profilo tradizionale e molto letterario del Marzio una componente, finora scarsamente riconosciuta, di equilibrio e di realismo. Una dimensione forse più prosaica e domestica, ma certamente più idonea a restituirci un uomo e un pensatore che, pur amando attribuirsi un animo inquieto e fluttuante, seppe anche stare, fino ai suoi ultimi anni, con i piedi per terra.

N O T E

¹ In memoria di Paolo Sambin è stato recentemente pubblicato il volume a cura di Francesco PIOVAN, *Insequimini Archivum*, Atti della giornata di studio in memoria di Paolo Sambin (Padova, 19 novembre 2004), Treviso, Antilia, 2007. Il volume contiene pregevoli e avvincenti contributi sul profilo umano e intellettuale di Sambin. Vorrei infine segnalare l'ottimo saggio di Francesco PIOVAN, *In memoria di Paolo Sambin*, «Italia medioevale e umanistica», XLV (2004), pp.1–47.

- ² Sono molto grato all'amica Concetta Bianca che mi ha offerto l'occasione, incoraggiando la mia partecipazione a questo Convegno, di portare a termine la presente ricerca e ha contribuito con i suoi consigli alla sua realizzazione.
- ³ Tra i vari documenti relativi al Marzio, trascritti ed esaminati da Sambin, ho selezionato per questo contributo solo quelli riguardanti le proprietà acquistate nei dintorni di Montagnana, tratti da uno dei tre protocolli del notaio Pietro Gabella, conservato a Padova, Archivio di Stato, *Archivio Notarile*, 8806. Si tratta di 32 documenti, ai quali Sambin aggiunse un contratto di compravendita del notaio Conte dalle Valli del 1461, relativo ad un altro terreno acquistato dal Marzio: Padova, Archivio di Stato, *Archivio Notarile*, 698, c.158 v.
- ⁴ Paolo SAMBIN, *Intorno a Nicoletto Vernia*, «Rinascimento», 3 (1952), (pp.261–268), p.264.
- ⁵ La presente ricostruzione dei fatti si fonda sul ricordo di un mio colloquio con Sambin avvenuto nel dicembre 1989 e su 10 lettere sull'argomento che Sambin mi consegnò in fotocopia in quella occasione.
- ⁶ Cfr. *Mostra documentaria e bibliografica*. Narni–Chiesa di S. Maria Impensole, 8–16 Novembre 1975. Indice Guida, a cura di Giovanni CECCHINI, (Tip. Valenti–Narni, s.d.), p.17.
- ⁷ Padova, Archivio di Stato, *Archivio Notarile*, Estimo,1418, busta 169 (=170), c.132v. (Polizza del 1482); *Ibid.*, c.135r–v. (Polizza del 1472); *Ibid.*, c. 129r–v. (Polizza del 1492). Nel 1933 Tibor Kardos aveva trovato a Padova ed esaminato per primo queste tre polizze di estimo e una quarta del 1487, pubblicando in un suo contributo quest'ultima e quella del 1472. Cfr. *Néhány adalék a magyarországi humanizmus történetéhez*, irta KARDOS Tibor, Pécs, 1933, (pp. 3–16), pp.5–6. Sono molto grato alla signora Ágnes Ritoók Szalay, che mi ha segnalato con grande cortesia questa notizia, procurandomi durante il Convegno la fotocopia del contributo di Kardos.
- ⁸ Cfr., per questo ed altri aspetti del metodo di lavoro di Sambin, Giorgio CRACCO, «*Ogni cosa è illuminata*»: Paolo Sambin e la storiografia del Novecento, in Insequimini Archivum, op. cit.. (pp.15–78), pp. 66–77.
- ⁹ Cfr. Giovanni CECCHINI, *Galeotto Marzio a Montagnana*, in *Galeotto Marzio e l'umanesimo italiano ed europeo*. Atti del Convegno di studio, Narni 8–11 Novembre 1975, Narni, Centro di studi storici, 1983, pp. 213–217.
- ¹⁰ E vedi, *supra*, n. 3.
- ¹¹ Cfr. *Mostra documentaria*, cit. pp. 2–4.
- ¹² Su questo periodo della biografia del Marzio, e per una ricostruzione complessiva della vita e delle opere dell'umanista, cfr. Gabriella MIGGIANO, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*. I, «Il Bibliotecario», 32 (1992), pp. 45–96; EAD., *Galeotto Marzio da Narni. Profilo bibliografico*. II, «Il Bibliotecario», 33-34 (1992), pp. 65–154; EAD., *Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*. III, «Il Bibliotecario», 35 (1993), pp. 61–108; EAD., *Galeotto Marzio da Narni. Profilo bibliografico*. IV, «Il Bibliotecario», 36–37 (1993), pp. 83–191.
- ¹³ E' in corso di preparazione, per la rivista «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», un contributo in cui mi propongo di presentare un regesto dei documenti notarili qui esaminati per sommi capi e una esposizione più completa e dettagliata del loro contenuto e in generale dei temi ad essi collegati.
- ¹⁴ GALEOTTUS MARTIUS NARNIENSIS, *Epistolae*, ed. László Juhász, Roma, 1930, III, p. 5, *Joannes, episcopus Quinqueecclesiensis Galeotto Martio*.
- ¹⁵ GALEOTTUS MARTIUS NARNIENSIS, *Invectivae in Franciscum Philelphum*, ed. László Juhász, Lipsiae, 1932, II, pp. 36–37.
- ¹⁶ Cfr. G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio da Narni. Profilo biobibliografico*. I, cit., p. 70.
- ¹⁷ Cfr. Giovanni EROLI, *Notizie sopra Galeotto Marzio*, in ID. *Miscellanea storica narnese*, Narni, Tipografia del Gattamelata, 1858–1862, 2 voll., I, p. 197

- ¹⁸ Cfr. G. MIGGIANO, *Galeotto Marzio da Narni*, cit., p. 89, ma vedi anche pp. 83 e 87.
- ¹⁹ Padova, Archivio di Stato, *Archivio notarile*, 2855, f. 34v e f. 65r–66r. Un amichevole ringraziamento a Francesco Piovan non solo per questa importante segnalazione ma anche per avermi saggiamente consigliato nella stesura di questo contributo. E cfr. Francesco PIOVAN, *Una società di stampa tra Pierre Maufer e Zaccaria Zaccarotto (con note per il Missale dominorum ultramontanorum : C 4125)*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 40 (2007), pp. 209–216.
- ²⁰ Sul Can, cfr. Francesco PIOVAN, , «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 26–27 (1993–1994) *Per Bernardo Bembo e Giovanni Giacomo Can (A proposito di una lettera edita-inedita a Lorenzo de' Medici)*, pp. 251–256.

La corvina albertiana di Olomouc

*Alla gentile memoria di
Gábor Hajnóczy*

GYÖRGY DOMOKOS

L CODICE CORVINIANO CONTENENTE IL TRATTATO *DE ARCHITECTURA* DI LEON BATTISTA ALBERTI, MINIATO DA ATTAVANTE DEGLI ATTAVANTI SI TROVA A OLOMOUC.¹ NELL'OTTO- E NOVECENTO DIVERSI STUDIOSI ERANO DEL PARERE CHE IL CODICE DOVETTE ARRIVARE NELLA CITTÀ MORAVA TRAMITE JAN FILIPEC, IL VESCOVO DELLA CITTÀ CHE GLI PRESTAVA SERVIZIO DIPLOMATICO A VARIE RIPRESE.² La personalità di Jan Filipec ebbe un ruolo importante nella politica di Mattia a partire dal 3 maggio 1469, la sua incoronazione a Re di Boemia che ebbe luogo ad Olomouc. Antonio Bonfini menziona il suo nome già un anno prima in connessione con il Principe Miklós Csopor della Transilvania e dopo l'annessione della Moravia spetta a lui l'organizzazione della cancelleria per conto del Regno d'Ungheria. Lo troviamo dal 1474 tra i canonici di Esztergom e poco dopo anche come prevosto di Felhéviz, vicino a Buda e nel 1476 viene designato a vescovo di Várad. Con ciò divenne prelado di una delle diocesi più ricche del paese. Anche gli incarichi diplomatici importanti cominciano a preferirlo: nello stesso anno 1476 viene incaricato di accompagnare la regina Beatrice d'Aragona da Napoli a Buda e negli anni successivi rappresenta Mattia in varie faccende in Moravia, ma aveva incarichi diplomatici anche nella Germania dove doveva procurare sostegno per le campagne militari contro i Turchi. Dopo la morte del vescovo Protasio di Olomouc viene designato anche alla cattedra vescovile di questa città. Dopo la morte di Mattia Filipec si ritira dall'attività politica ma comunque appoggiava l'elezione di Vladislao II dei Jagelloni. Lui stesso entrò nell'ordine dei Francescani che aveva appoggiato con la costruzione di ben due conventi.³

L'esame del codice da parte di Csaba Csapodi ha escluso quest'ipotesi ed è stato dimostrato che gli stemmi originali del frontespizio furono ridipinti: quello di Mat-

tia Corvino, sostenevano fino a venti anni fa, con il cervo di János Szapolyai, mentre gli altri stemmi (quello di Vienna, della croce apostolica e un terzo) vennero semplicemente coperti di colore unico: rosso, azzurro e argento.⁴ Quindi il libro si trovava ancora alla corte reale all'inizio del Cinquecento e non poteva appartenere al prelado moravo che dopo la morte di Mattia si era ritirato in un convento francescano nella cittadina di Uherské Hradiste, dove morì nel 1508.

Del codice albertiano, anzi dei codici albertiani⁵ di Mattia Corvino si è occupato a più riprese Professor Árpád Mikó. Prima di tutto è dovuta a lui l'identificazione del possessore, Augustinus Olomucensis, vicecancelliere alla corte di Vladislao II, tramite il quale il volume è approdato in Moravia ancora nel Cinquecento. La sua dimostrazione chiara e univoca si basa innanzitutto sulla prova araldica: lo stemma dipinto su quello di Mattia è quello di Augustinus e non, come gli scienziati precedenti ritenevano, quello di János Szapolyai. Così è stata tagliata ogni supposizione circa il legame del codice con la Transilvania e gli itinerari avventurosi del suo arrivo da lì a Olomouc.

In un secondo saggio dedicato al legame dell'opera albertiana con la corte di Mattia, Mikó ribadisce questi fatti ed esamina anche l'altro volume albertiano, quello modenese, con lo scopo di passare in rassegna gli effetti fisici del trattato nell'architettura della corte. La conclusione è spietata: l'opera di Alberti (forse a differenza da quella del Filarete, tradotta in latino da Bonfini proprio per Mattia) non sembra aver avuto un'applicazione diretta nelle costruzioni coeve. Ciò implica che l'effetto indiretto allo stesso tempo è innegabile ed attraverso la prassi sempre più diffusa degli architetti, costruttori e scalpellini italiani e dalmati si faceva strada anche in Ungheria.⁶

Un aspetto invece meno studiato dello stesso codice è, stranamente, lo stesso testo. Gli errori ed emendamenti, trattandosi di un copista poco noto, Franciscus Collensis presbiter, potrebbero essere anche di poca importanza, ma il miniatore del libro preparato a Firenze negli anni 1485–1490 su commissione di Mattia, è il grande Attavante degli Attavanti di cui Mattia possedeva più di trenta opere e che si firma anche sul foglio di guardia „attavantes pinxit” e nel decorare le lettere iniziali commette alcuni errori a dir poco spettacolari.

Che gli amanuensi commettessero errori che poi un emendatore oppure un più tardivo lettore doveva segnalare in margine, non è una novità.⁷ Anche questo codice contiene una serie di errori del copista (Presbyter Franciscus Collensis) di cui do soltanto qualche esempio tipico. Certamente non sorprende che quando il copista italiano sbaglia una sola consonante, scrivendo *colunna* invece di *columna*, nessuno sente il bisogno di correggere, ma vi sono casi più gravi.

I. Una mano che adopera inchiostro nero, uguale a quello del copista (forse lui stesso, in un secondo tempo), interviene sul testo togliendo ed aggiungendo sillabe o parole, a volte cambiando parole mal interpretate nella prima stesura:

f. 38r *insectioni*, sopra la riga viene inserita la sillaba mancante di *intersectioni*;

f. 90v *sub ariete humectat*, la parola *ariete* viene espunta e corretta in margine da *orie(n)te*;

- f. 117r *interfecta*, in margine viene corretta ad *infecta*;
- f. 149r *usque pedes*, in margine viene inserita la parola *petri*;
- f. 152r *venio ad specula*, sopra la riga viene inserita la sillaba mancante di *spectacula*;
- f. 158r *cuculi spatium*, sopra la riga viene inserita la sillaba mancante di *curriculi*;
- f. 167v *curia deberi diximus*, in margine viene inserito *ne* dopo la prima parola;
- f. 122r *singulas singulis*, in margine la seconda parola viene corretta ad *anulis*.

II. Un'altra mano che interviene sul testo con inchiostro rossastro, sembra essere posteriore: la stessa firma di *presbiter Franciscus Collensis* viene corretta in *presbyter* e *Franciscus* con rosso (f. 210v). Oltre a correggere qualche errore rimasto, fa anche segni di notabilia, cioè evidenzia qualche paragrafo del testo ritenuto importante o interessante, disegnando una piccola mano con l'indice puntato alla riga in questione o riassumendo l'argomento specifico con qualche parola:

- f. 21v (mano) ...*vetusta edificia demoliendo*...
- f. 34v (mano) ...*auges et ranas reperiri in solidis saxis*...
- f. 75v (mano) ...*arcem veteres urbibus*...
- f. 114r (mano) ...*dignum prestat bene moratam*...
- f. 140v (mano) ...*facundus iacebate liberius*...
- f. 144r inserisce in margine la parola *corpus* dopo *Cyri erat*, ed annota: *Epitaphium(m) Cyri*
- f. 197r (mano) ...*sunt qui putent si vitreum vas plenum sale bene obturaveris*...
- f. 202r (mano) ...*Alii mare suapte spirare et respirare predicant*...

III. Un terzo tipo di errore che troviamo nel codice deve essere stato commesso dalla persona che ha composto i fascicoli. Infatti, il sesto dei fascicoli ha due carte invertite, per cui ci sono tanti segni che rimandano all'utilizzo giusto del libro:

- f. 41v e f. 50v leggiamo in fondo alla pagina *verte una(m) charta(m)* ed una grande lettera A
- f. 42r e f. 51r recano in alto la lettera C
- f. 43r e f. 52r recano in alto la lettera B

Ciò richiama ovviamente alla lettura invertita del foglio mal inserito che può essere controllato anche con l'aiuto delle parole di richiamo di fine fascicolo, elegantemente vergato di traverso sulle ultime pagine dei fascicoli, in questo caso su f. 41v *est quidem* che ritroviamo puntualmente all'inizio del f. 43r.

IV. Infine, veniamo agli errori commessi dal miniatore. Il volume, come detto, contiene una bellissima copia del trattato albertiano sull'architettura. In verità non si conosce la ragione esatta per cui Mattia si fece preparare due copie dello stesso libro, (l'altra si trova nella Biblioteca Estense di Modena), si può solo supporre che una delle copie era destinata a diventare regalo. I dieci libri che formano il trattato meritano ciascuno un bellissimo frontespizio da Attevant che nasconde una certa simbologia negli ornamenti di queste pagine: il primo libro ha gli stemmi, le figure umane ed angeli, il secondo una noce, il terzo un anello, il quarto niente, il quinto una botte, il sesto un pozzo, il settimo una clessidra, l'ottavo due corone, il nono

una nocciola e il decimo forse un alveolare: secondo il parere di Csaba Csapodi tutti questi simboli rimandano alle qualità di Mattia e si ritrovano anche negli diversi elementi architettonici rimasti del suo palazzo di Buda. In base al testo di Bonfini Csapodi ha cercato di identificare le otto virtù attribuite a Mattia e rese con i simboli: fides (l'anello), sapientia (il pozzo), prudentia (il dragone), fortitudo (acciaio e pietra focaia), magnitudo (la botte), tolerantia (la clessidra), iustitia (il globo celeste), benignitas (alveolare). Il miniatore lavorava solo sulle figure e non conosceva necessariamente il contenuto del testo. Ciò viene rafforzato dal fatto che in alcuni punti le sue lettere iniziali non corrispondono per niente al testo, probabilmente non era stato segnato la lettere guida che doveva dipingere e quindi integrava la parola iniziale con una lettera falsa, frutto della sua cattiva interpretazione. Nel codice ho trovato cinque esempi di questa mancata collaborazione:

- f. 117 r invece di Templi leggiamo Aempli con la bellissima A di Attavante, perché il testo continua così: Templi partes sunt porticus...
- f. 150r invece di Trivium si legge Privium, e il testo vero sarebbe questo: Trivium et forum sola differunt...
- f. 172 r invece di Finitio abbiamo Hinitio, mentre il testo richiede chiaramente il primo: Finitio apud nos est correspondentia linearum...
- f. 182 v, proprio nel frontespizio del Libro X, Attavante ha sbagliato la prima lettera: ha scitto Vi invece di Si, mentre il testo del libro comincia così: Si de operum vitiis emendandis deinceps disputandum est...
- f. 187 v si legge Aedeo invece di Redeo: il testo vuole Redeo ad rem...

A conclusione della presenta scheda di lavoro non si può che augurarsi che si riesca a confrontare i testi dei due codici albertiani di Mattia per capire la ragione della doppia committenza. Inoltre, sarebbe più che interessante esaminare se anche gli altri codici di Attavante (o di Francesco del Colle) contengono errori di questo tipo. Naturalmente ultimo e non ultimo sarebbe importante trovare tracce dell'uso del codice e del suo contenuto nelle regioni dove il libro ha viaggiato, l'Ungheria e la Moravia.

N O T E

¹ Olomouc, Státní archiv, rukopis CO 330

² Zs. JAKÓ, *Erdély és a Corvina*, in: Id., AA.VV. *Írás, könyv, értelmiség. Tanulmányok Erdély történelméhez*. Bukarest 1976, pp. 176–177.

³ A. KALOUS, *Itinerář Jana Filipce (1431–1509)*, in: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica – Historica, Nr. 34, 2007; ID., *Spor o biskupství olomoucké v letech 1482–1497*, in: "Česky časopis historicky" Nr. 105, 2007, pp. 1–39.; ID., *Jan Filipec v diplomatických službách Matyáše Korvína*. In: Časopis Matice moravské, Nr. 125, 2006, pp. 3–32.

⁴ Cs. CSAPODI – K. CSAPODINÉ GÁRDONYI, *Bibliotheca Corviniana*, Budapest 1990 (4). Si veda anche: G. HAJNÓCZI, *Vitruvius öröksége. Tanulmányok a 'De architectura' utóéletéről a XV–XVI. században*. Budapest 2002.

- ⁵ Il codice albertiano di Modena reca questa segnatura: Modena, Biblioteca Estense Universitaria, Cod. Lat. 419.
- ⁶ Á. MIKÓ, *Az olomouci Alberti-corvina – Augustinus Olomucensis könyve*, in: *Művészettörténeti értesítő*, Nr. 34, 1985, pp. 65–72.; ID, *Il De re aedificatoria e la corte di re Mattia Corvino*, in: *Nuova Corvina*, Nr. 16, 2004, pp. 71–76.
- ⁷ Per la corretta lezione del testo ho preso come base l'edizione seguente: L.B. ALBERTI, *L'architettura* [De re aedificatoria], testo latino e traduzione a cura di G. Orlandi, introduzione e note di P. Portoghesi, Il Polifilo, Milano 1966.

Dall'agiografia alla mitografia: San Giacomo della Marca e gli Hunyadi

AMEDEO DI FRANCESCO

CÌÀ IL TITOLO DI QUESTO INTERVENTO INDICA I LIMITI ENTRO I QUALI DESIDERO OFFRIRE LE MIE ARGOMENTAZIONI. All'ormai non più esigua letteratura critica sulla varia attività in Ungheria¹ del Santo di Montepandone cercherò, quindi, di aggiungere ora solo alcune riflessioni che forse possono risultare utili dal punto di vista del tema non meno importante del mito di Mattia Corvino. Mi avvarrò a tal fine di tre domini certamente interagenti dal punto di vista del nostro argomento: la storiografia, l'agiografia, l'iconografia, la mitografia. Si tratterà naturalmente solo di spunti episodici, di idee più intuite che elaborate, di fruizioni culturali che meritano adeguate approfondimenti. E però mi sembra che sia doveroso suggerire e quasi imporre un'ipotesi di lavoro che poi non resta tale se inserita nel più ampio contesto delle singole civiltà letterarie dell'Europa centro-orientale, dal momento che – com'è noto – il mito di Mattia non riguarda soltanto l'Ungheria² e il carisma di San Giacomo della Marca pare non conosca limiti temporali sino ad interessare la narrativa contemporanea³.

1. LA STORIOGRAFIA

Erat diebus in eisdem Budensi in civitate frater quidam nomine Iacobus, homo devotus et religionis perfecte, natione Italicus, ordinis sancti Francisci, quem Hungari predicationis in doctrina haud parum sequebantur. Hic ingentibus excitatus clamoribus cum eidem facti innotuit series, arrepta divina crucifixi imagine medius nudus pedibus inter Hungaros cursitabat, et Christi imaginem illis ostendens ac illos, ut ab inceptis pro illo, qui pro eis ita crucifixus est, desisterent, voce querulosa pariter et lamentabi-

li rogabat. Illi eo magis clamoribus invalescentes dicebant: Deus etiam nobiscum est, direptionique rerum dediti de illius precibus curabant minime. Et, cum frater ille nil proficere, sed magis tumultum se facere agnovit, in claustrum sancti Iohannis evangeliste, unde exierat, reintravit. Hungari vero tali a Theutunis scelerati illorum facinoris exacta tallione, cum amplius res eorum invenire non valuerunt, a direptione eorundem cessaverunt⁴.

La costruzione retorica del passo è articolata in modo tale che riesce a dare il giusto e necessario rilievo alla violenta efficacia del gesto miracolosamente catartico: diremmo, cioè, che c'è un crescendo narrativo che poi si placa terminando in quel verbo *desisterent* che apoditticamente celebra il risultato portentoso di quell'atto prodigioso. Inoltre, il tutto sembra organizzato attorno ad un ossimoro non solo lessicale ma anche sintattico, che influenza ed arricchisce retoricamente l'intera esposizione dell'episodio: ed è un'altra scelta espressiva di una precisa volontà di creare il mito da inserire in un nuovo panteon tutto ungherese, ma di stampo europeo, da introdurre in una galleria di *viri illustres* anche e soprattutto composta da personaggi appartenenti al periodo europeo della storia dei Magiari. Intendo semplicemente dire che la Gloria Francescana d'ora in poi sarà parte integrante, e non secondaria, di questo nuovo Olimpo carpato-danubiano⁵. La storiografia che diventa mitografia letteraria del personaggio storico: e San Giacomo della Marca si presenta ed agisce allora come *figura Christi* all'interno di un Umanesimo non solo filologico. È stato giustamente osservato, infatti, che «l'Umanesimo non è tuttavia una semplice riproposizione della classicità pagana, avendo trovato una mediazione con il cristianesimo nel recupero della teologia greca, reso possibile alla fine del secolo dalla ripresa degli studi di greco e poi dalla venuta in Occidente, prima del concilio di Firenze e per il concilio, di teologi greci: basti un solo nome, quello del Bessarione»⁶. E inoltre: «L'uomo ha una capacità creativa che lo contraddistingue come uomo, è una persona, un soggetto, un'interiorità che è più grande dell'universo. [...]. C'è un momento problematico tra persona e società che l'Umanesimo non ha risolto. Giacomo della Marca si colloca in questo clima»⁷.

La *Chronica Hungarorum* del Thuróczy è stata una delle fonti più importanti delle *Rerum Ungaricarum Decades* di Antonio Bonfini⁸ anche relativamente alla trattazione dell'attività in Ungheria del nostro francescano osservante:

Erat ea tempestate Bude Iacobus vir sanctissimus ex agro Asculano natus, qui propagandi divi Francisci ordinis gratia ex Italia in Pannonias cum Ioanne Capistrano pari sanctitate predito paulo ante venerat. Miseratus barbare gentis immanitatem audita seditione sumpto salvatoris nostri patibulo cum universo sacerdotum collegio e Ioannis ede prodiit nunc misericordiam exclamans, nunc Iesu Christi opem ingeminans, nunc armatos per Christi passionem obtestans, arma deponant, Christiano et civili parcant sanguini, divinam iram reformident; quin etiam flexis sepe genibus obsecrans, ne ultra sevant, iniurias omnes presenti animo deo vendicandas remittant. Contra illi, veluti si deum in subsidium advenisse reputassent, eo crudelius seviunt, neminem ex illis deprehendunt, quin extemplo trucident, eorum furtunas, merces et bona cuncta di-

ripiunt item in publicum tracta plebi diripienda preponunt. Iacobus autem, cum in vesaniente turba se nec verbis nec divini salvatoris imagine quicquam proficere posse conspicaretur, in edem Ioannis, unde dudum exierat, se recepit. Ungari longa Alemanorum cede satiati tandem desiere. De his hactenus⁹.

Bonfini segue le orme del Thuróczy, ma qui la fonte viene arricchita di una retorica che del dato cronachistico dà un'interpretazione più complessa e stratificata, tesa a combattere la reticenza che la visione storiografica vorrebbe mostrare nei confronti del processo di mitizzazione. La storia diventa ambientazione letteraria e potremmo quasi insinuare che l'inevitabile imprecisione e/o mistificazione della storiografia è alla base della nascita della narrativa romanzata ungherese: il mito nasce e si nutre di condizionamenti ideologici e di narrazione autoreferenziale. E naturalmente l'evento portentoso non può non interessare anche i biografi del Santo¹⁰.

Ma il Bonfini si avventura abilmente anche nei meandri sempre interessanti della tradizione orale, che non necessariamente si distanzia dalla realtà storica¹¹, anche se forse sarà opportuno riprendere lo studio dei complessi intrecci imitativi – fra storiografia e tradizione orale – per poter arricchire adeguatamente i risultati sinora raggiunti sull'argomento¹²:

Quin et Ioannem Capistranum e Samnitibus editum ac divi Francisci sacris initiatum, preterea virum sanctissimum et ad excitandos ad id populos dicendi copia et vite probitate nimis indoneum in Alemanos, Ungaros Polonosque miserat, qui ad salutem expeditionem sacris declamationibus homines hortaretur. Hic ne minore quidem sanctitate peditum Iacobum Picentem eiusdem collegii sacerdotem sibi socium adscivit, qui in sacra peregrinatione, cum Padum ambo traicere vellent et a portitore pertinacissime repellerentur, quia interdicta e divo dogmate pecunia carerent, quam pro nauulo darent, in diffusum super undas pallium cum comitibus consedere et veluti quadam naufragii tabula in ripam alteram non sine avari stupore portitoris divina ope tuto translati sunt. Cum in Austriam et Germaniam venissent, imprimis divi Francisci religionem mirifice propagarunt. Multa in Noricis, Germanis, Sarmatis et Pannonibus huisc religionis collegia templaque fundarunt, languentem iam dei timorem cultumque divinum instaurarunt¹³.

Comunque sia, e com'è noto, la successiva vittoria di Nándorfehervár (Belgrado) fu avvenimento epocale. Dal 1456 tutto cambiò, anche nella storia e nell'immaginario popolare, e non solo. In particolare, piace rilevare – almeno sul piano della rappresentazione letteraria - che da una sorta di confessionalismo militante che ispirò un'acerrima disputa teologica sulla valenza salvifica del nome di Gesù nacque un grido di battaglia¹⁴ che tanta fortuna avrebbe avuto nella poesia epica popolare ungherese del XVI secolo, sino a divenire uno degli stereotipi più vivi di quello stile formulare che per tanti versi avrebbe informato sinanche la tecnica compositiva dell'*Obsidio Szigethiana* (1647–1648) di Miklós Zrínyi (1620–1664). Volendo esemplificare, riportiamo rispettivamente una strofa della *Egri históriájának summája* (1553, Summa della storia di Eger) di Sebestyén Tinódi

(1505/10–1556), il cultore più significativo dei canti storici del Cinquecento ungherese:

Jésust háromszor ók kiáltának,
Dobok, trombiták igen harsagnak,
Kétfelől puskák igen ropognak,
Fénös fegyverök villagnak, csattagnak.¹

e una strofa del già citato epos barocco:

No már, én jó szolgálaim, bátran induljunk,
Urunk JÉZUS nevét háromszor kiáltasuk,
Az pogány ebektül mi semmit ne tartsunk.
Mert Isten mi vezérünk s kemény paizsunk¹⁶. (III, 47)

Nel 1457–58 Giacomo della Marca si recò di nuovo in Ungheria su incarico di papa Callisto III. Continuò l'attività missionaria che caratterizzò gli anni 1436–37 e che nel 1439 portò a quella migrazione che diede origine o almeno rafforzò la consistenza dei *csángók* ungheresi di Moldavia¹⁷.

Importante sarà d'ora in poi il ruolo svolto in Ungheria dai francescani e il rapporto instauratosi fra essi e i sovrani ungheresi. Nessuna meraviglia, dunque, se quell'Ordine divenne il braccio religioso-spirituale della politica espansionistica di Mattia Corvino: già in precedenza, infatti, S. Giacomo della Marca, come anticipatore dell'attività di S. Giovanni da Capestrano, era servito alla politica di János Hunyadi contro il turco. Ed un quadro completo lo abbiamo se ai nomi dei due Santi testé citati aggiungiamo quello di Gabriele Rangone: questi tre personaggi sono importanti dal punto di vista della nascita del mito di Mattia Corvino perché con la loro attività anche inquisitoria sul terreno confessionale contribuirono a creare l'immagine del sovrano ideale non solo per le virtù militari ma anche per quelle civili e religiose.

I due elementi, quindi, della lotta al turco e della lotta agli eretici servono sin d'ora a porre in evidenza i due problemi che sono al centro della situazione politica d'Ungheria nei secc. XV, XVI e XVII, cioè da re Mattia a Zrínyi. La soluzione della questione confessionale è considerata condizione indispensabile per la saldezza del regno d'Ungheria. In altre parole, si può e si vuole indicare il binomio o meglio la duplice problematica che interessò l'età degli Hunyadi e poi il pensiero politico di Zrínyi. Vi è una sorta di schema che può aiutarci a comprendere questo nesso (unione politica e unità religiosa) fondamentale per la situazione storico-politica d'Ungheria. XV secolo: francescani contro ussiti (Boemia e non solo) e patareni (Bosnia); XVI secolo: la Riforma contro il cattolicesimo considerato una falsa religione, cioè un'eresia rispetto al cristianesimo autentico; XVII secolo: Zrínyi media fra Riforma e Controriforma, cioè mira a rifondare un regno sul modello di quello di Mattia Corvino, passando però attraverso l'intero apparato ideologico che scaturiva dal cosiddetto *bűnlejstrom*, cioè dall'elenco dei presunti mali della nazione ungherese che richiedeva, perché indispensabile, una catarsi etica di un intero popolo e il riscatto morale di un'intera vicenda storica.

2. L'AGIOGRAFIA

Sono consapevole del fatto che non pochi ed utili risultati sono stati acquisiti da quando si è affermato che «molti punti della vita di S. Giacomo restano ancora oscuri»¹⁸. Ma del conseguente spazio investigativo, che ovviamente e certamente necessita di ulteriori esplorazioni, tento ora di occupare solo un pezzettino, limitatamente al tema del contributo, magari indiretto, che il Santo ha offerto al processo di mitizzazione degli Hunyadi nel più ampio contesto della sua attività svolta in Ungheria. E proprio perché «noi oggi non possediamo una biografia critica di San Giacomo perché i suoi primi biografi, cioè Venanzio da Fabriano, Giovanni Battista Petrucci e Aurelio Simmaco de Jacobiti hanno volutamente modificato i dati di cui disponevano per offrire una biografia per così dire 'ideale' del Santo, una biografia intesa come l'«eroica peregrinatio» in Italia e fuori operata da un predicatore eccezionale, allievo di San Bernardino da Siena»¹⁹; proprio perché – aggiungo ancora – «la biografia di Giacomo è ricca di elementi fantasiosi, secondo i quali egli avrebbe girato la Germania, il Baltico, la Scandinavia, la Russia»²⁰: ritengo allora quanto mai opportuno riconsiderare quanto si è detto, a proposito dell'Ungheria, in ambito agiografico. Non solo: ma ridurrò qui le mie riletture al solo lavoro (1490) di Aurelio Simmaco De Jacobiti che, benché scritto «per commemorare la figura di San Giacomo che aveva guarito il biografo da una malattia»²¹, sembra voler superare – almeno per quel che qui c'interessa – i limiti dell'occasionalità:

Invano se affatiga ogni vivente
che pensa incomensare cosa alcuna
et non ricorre con tucta sua mente
ad quil che fece caelo, sole et luna
el mare conj la terra veramente
et li elementi et plancta ciascuna
con li animali, per sua gran bontate,
un Dio solo in vera eaternitate²².

L'afflato francescano di quest' *incipit* si estenderà all'intero poema, sino a determinare tutta la struttura compositiva, abilmente e volutamente disegnata secondo una regressione quasi epica che scandisce sempre, ad ogni avvio di canto, la scelta di un'invocazione non di maniera ma salda e militante. Quest'ultima sembra voler indicare e dettare un'interpretazione-comprensione che – pur non rifuggendo da sagaci riferimenti alla mitologia classica – vuole gestire la scrittura secondo le istanze di un Umanesimo ancor più esigente di quello a noi più noto. Siamo in un periodo di forte crisi della cristianità. La predicazione diventa anche politica e si rivolge ai problemi sociali. Storiografia ed agiografia promuovono l'insegnamento morale²³. «I santi dell'Osservanza sono sì dei riformatori, come sottolinea Sante Bonacore nella sua bioagiografia di Bernardino da Siena, ma sono soprattutto dei predicatori»²⁴. Il pensiero filosofico si ammantava di tematiche avvincenti: il rapporto fra virtù e fortuna, la necessità di conciliare, anzi di far convergere impegno po-

litico e impegno etico. In questa situazione così complessa ed anche incerta la storiografia si avvale dell'agiografia e viceversa:

Signori, stati actenti ad ascoltare
queto mio dire senza alcun fallire,
per che voglio per ordine contare
la vita et morti con molto desiri:
fra Jacobo biato, che chiamare
de la Marca fasse al volgare diri;
jn Napol jace lo suo corpo degno,
lo spirito posa nel celeste regno²⁵.

La novità dell'eleganza umanistica e l'esigenza di ricorrere a sperimentate forme arcaiche della tradizione orale si sostengono a vicenda in una sorta di strategia della predicazione che vuole inculcare nobili principi e odori di santità. Ne deriva un'accattivante serie di ricostruzioni che non può non giovarci nella comprensione di una temperie storico-culturale che sembra voler accomunare ben tre secoli – il XV, il XVI e il XVII – nella ricerca di una via di fuga dinanzi ad un inarrestabile male oscuro che coinvolge e travolge ogni individuo ed ogni storia. Il nostro Santo sembra gettare un ponte tra Italia e Ungheria anche relativamente a ciò ed al come si può e si deve riferire su di lui: nei due Paesi, nei secoli sopra ricordati, persone colte, profondamente impregnate di cultura classica, non salutano malvolentieri la possibilità, la necessità e la volontà di rivolgersi ad ogni uomo con gli strumenti retorici che più sembrano adatti alla bisogna. Filologi ed amanuensi, versificatori e cantastorie si pongono al servizio di una umanità stanca che deve essere rigenerata:

Come più volte ho dicto Signor cari,
li affandi se governa con misura.
Lassarò, quinci, quisti mei cantari,
nell'altro seguirò con bona cura,
et non serrando li mei versi avari,
de recontarne com mente sicura
che fece il nostro sancto jn Ungaria
Jn Apollonia Bosna et Valachia²⁶.

E così viene perentoriamente indicato il vero pericolo della cristianità, l'aspide che perfido e maligno s'insinuava nel suo seno sino a provocare poi il fenomeno dirompente della Riforma:

Quando ad Roma un messenger ne venne
al gran pastor de tucti christiani
da Pannonia et già se retenne
dicendo: Sancto patre, ora mattenne
ad Nicola papa jbj se presentanj
et volta qua i toi pinzer sovrani:
nel regno illirio et tucta la Valachia
regna semenza de falsa heresia²⁷.

Gli avvenimenti seguenti li conosciamo, o almeno possiamo immaginarli nella fantasia narrativa del biografo. Quel che invece appare ora più importante è la disinvolta rivisitazione della vittoria di Belgrado, che offre l'occasione di porre accanto a János Hunyadi («el vaivoda») la triade più zelante e significativa della Gloria Franciscana:

Ad respecto de can nulla era adiri
el vaivoda et fra Johan ch'io dissi
de Dio amico loro hebbe ad sequiri
con frati et clero et genti qual potissi
Jn spiritu raptu tucto hebbe ad vidiri
confortando la plebe chel sequisse
sperando jn Christo et la matre Maria
che vincitor serrà de lor boria.

Signori, questi fuoro tre compagni
vestiti frati quasi d'un volere:
el seraphin Franc esco senza lagni
de sequitare glie venne jn calere.
Lochi jn diversi et tempi molto magni
che fuoro tre colonne ad non mentere:
san Berardino et Johanni ad Capistrano
el nostro sancto, come qui ve sprano²⁸.

Ed ecco il momento e i luoghi in cui l'agiografia si pone apertamente al servizio della mitografia. La storia – o la sua narrazione idealizzata o, ancor meglio, la sua invenzione – ispira magie verbali e tecniche compositive semplici e fluenti. Oppure, a ben vedere, si può avvertire anche un'aggressività espositiva, un irrequieto nervosismo rappresentativo che non vuole o non riesce a frenare l'audacia dell'omaggio a chi è riuscito a cicatrizzare ferite che probabilmente non vorrebbero chiudersi:

Johan, Vayvoda dicto jn nostra lingua,
Biancho locutenente de Ungaria
che tridici anni come qui distingua,
l'Ungari resse et ancor la Valachia
jn pieno sceptro d'ogni honor se jmpingua
patre de Ladislao et de Mathia,
buon capitano jn arme et jn governo
magnanimo et gentil come ve scerno.

[...]

Or te conforta, Johan, mio valente,
che presto d'esta vita fai partita,
l'anima rendi ad Jesu omnipotente;
da quisto mondo tornj ad leta vita

el tuo Mathia cridi certamente
 serrà d'alta virtute et ben complita,
 qual vero re serrà de l'Ongaria
 et grandi facti farà senza busia.

[...]

Et per havere favore allo suo stato
 pensò Mathia voler liberare,
 lo quale stava allora jnpresionato
 presso tal re, ma primo de sposare
 sua figlia, glie promise et poi jurato,
 et cus'il fece et per tale operare
 fuo facto re de tucta Ungaria,
 non restando del Re altra genia²⁹.

Quest'ampia ed informata esposizione delle vicende interne ungheresi rivela l'interesse mitizzante dei francescani nei confronti degli Hunyadi. Anche la biografia di San Giacomo della Marca è testimonianza di questo processo di mitizzazione avviato appunto già nel XV secolo, cioè contemporaneamente alle fortune politiche del regno d'Ungheria. Nessuna meraviglia, del resto, dal momento che la politica del papato veniva strumentalizzata dagli Hunyadi: la lotta alle eresie serviva infatti a difendere anche gli equilibri politici dell'intera regione.

La severità dei francescani, nonostante il favore loro accordato dagli Hunyadi, veniva però considerata un ostacolo all'unione politica antiturca, perché il regno d'Ungheria aveva bisogno anche dell'apporto degli eretici e/o degli scismatici. Possiamo dunque pensare che anche a Zrinyi, due secoli dopo, dovette piacere questa moderazione degli Hunyadi in campo confessionale.

3. L'ICONOGRAFIA

Napoli è come la Pompei del Grand Tour. Una spessa coltre di dimenticanza ci conserva reliquie e cimeli di un glorioso e prezioso passato. Si potrebbe dire che anche qui ogni pietra ci parla della storia degli uomini, dell'arte professata, della cultura posseduta. Il senso della solitudine – che però qui non è abbandono - è forse l'elemento che più attira il ricercatore e/o il turista non superficiale o distratto. Nessuna critica di stampo giornalistico nelle mie parole, dunque, per carità! E del resto l'eventuale abbandono è più sentito che praticato, ché scienza e coscienza della responsabilità si avvertono negli «addetti ai lavori», e la memoria è insomma viva e presente. Eppure... Luoghi ove prima si pregava, ora, solo apparentemente ci appaiono inefficaci dal punto di vista liturgico: tuttavia ogni dipinto ed ogni affresco sono preghiere sempre attuali, ricordi sempre vivi nella coscienza di chi vede nella storia della cultura e nella bellezza delle forme artistiche uno dei beni supremi da cui l'umanità può attingere per poter continuare ad essere consapevole della pro-

pria identità culturale. È chiaro che tutto ciò è valido anche relativamente alla diffusione ed alla presenza a Napoli del culto di San Giacomo della Marca.

S. Maria La Nova è il luogo che conserva i ricordi più significativi della figura e dell'attività del nostro zelante pioniere dell'Osservanza³⁰. A sinistra è la maestosa cappella di San Giacomo della Marca, ampliata intorno al 1504 da Consalvo da Cordova e restaurata da Cosimo Fanzago fra il 1634 e il 1646. Gli affreschi nella volta della cappella sono di Massimo Stanzione (1585 ca. – 1658 ca.) e raffigurano *Scene dalla vita di san Giacomo della Marca* (1644–1646); l'altare maggiore custodisce le spoglie del Santo ed è sormontata da una tela (1626) di Francesco Guglielmo. In questa stessa chiesa, in una cappella laterale, vi è un grande dipinto – opera di Luigi Rodriguez (1592–1630) – dedicato a S. Elisabetta d'Ungheria, figlia di Béla IV Árpád, patrona del III Ordine francescano. Possiamo dedurre che questa chiesa di Napoli fu un centro di irradiazione del francescanesimo. L'altare principale, il ciclo degli affreschi del soffitto dedicati a San Giacomo della Marca e la cappella dedicata a S. Elisabetta d'Ungheria rappresentano un cliché, cioè uno stereotipo della iconografia francescana. Tutta la chiesa di S. Maria La Nova è allora un'icona del francescanesimo storico, che nel nostro caso ricorda l'Ungheria come uno dei luoghi più importanti dell'attività francescana. In altre parole, l'Ungheria è una delle icone del francescanesimo militante. Intendo dire che S. Elisabetta dovette costituire un precedente, nel senso che era quasi scontato che il francescanesimo avesse nell'Ungheria – grazie appunto all'alto valore simbolico della vita di quella Santa – un luogo privilegiato della predicazione di quell'Ordine. Per Mattia Corvino dovette risultare facile il privilegio accordato ai francescani perché il Regno d'Ungheria aveva dato persino una Santa a quell'ordine. Nel XV secolo questo stereotipo iconografico poteva essere considerato anche e soprattutto una sorta di giustificazione dell'attività anche inquisitoriale di San Giacomo della Marca e di San Giovanni da Capestrano. Era come se Santa Elisabetta chiedesse ai due santi del Quattrocento di intervenire in Ungheria e nei Balcani a difesa della Cristianità contro il pericolo turco e delle eresie (bogomilismo in Bosnia e ussitismo in Boemia). Questo stereotipo aveva una sua valenza sia all'interno del francescanesimo, sia all'interno del regno d'Ungheria. Che questa ipotesi interpretativa abbia una sua validità lo può confermare il fatto che l'«icona architettonica» di S. Maria La Nova (Elisabetta d'Ungheria + Giacomo della Marca e Giovanni da Capistrano) si ripete nell'icona pittorica del dipinto di Anonimo (Scuola del Solimena), del primo '700, che si trova nella Chiesa di Santa Maria Salome, a Veroli. Questa tela ha per titolo *S. Giacomo con la Vergine e Bambino nella Gloria Francescana*³¹. La «Gloria Francescana» è costituita dai santi e sante dei tre ordini istituiti da S. Francesco d'Assisi. Dunque:

- S. Maria La Nova come icona del francescanesimo storico e anche canonico (San Giacomo della Marca e «i massimi esponenti dell'Ordine Serafico») ³²;
- S. Maria La Nova come icona del rapporto tra francescanesimo e Regno d'Ungheria (Gloria Francescana (da essa: Santa Elisabetta, San Giacomo della Marca, San Giovanni da Capestrano³³) + San Giacomo della Marca che guarisce Ferdinando I d'Aragona³⁴, re di Napoli e padre di Beatrice d'Aragona, che nel 1475 sposa Mattia Corvino + San Giacomo della Marca con Pio II³⁵).

Alta può essere la simbologia del dipinto che ha per tema la guarigione di Ferdinando I da parte del Santo. Se Giacomo guarisce il suocero di Mattia, egli guarisce anche l'Ungheria dai suoi mali (eresie e turchi). Insomma Napoli – per il tramite di San Giacomo e di re Ferdinando guarito – viene in soccorso dell'Ungheria. Per le eresie la medicina è il francescanesimo, per i turchi la medicina è Ferdinando che invia Beatrice a Buda. Se è vera questa mia interpretazione, politicamente Mattia Corvino deve molto a Ferdinando d'Aragona; ma deve molto anche al francescanesimo per la pacificazione religiosa all'interno dell'Ungheria. Di qui il mito di Mattia Corvino: politica estera antiturca + politica interna di pacificazione religiosa → pensiero politico e progetto di Miklós Zrínyi.

Per quanto concerne la diffusione napoletana del culto di San Giacomo della Marca, occorre rilevare che esistono – oltre alla grandiosa icona di S. Maria La Nova – altri luoghi che in qualche modo conservano il ricordo del Santo in modo tale che non ci è difficile porlo in rapporto con la situazione storico-religiosa dell'Ungheria. Siamo a Capodimonte. Qui possiamo ammirare una tavola ad olio del XVI secolo, il cui titolo recita: *S. Giacomo tra due angeli in preghiera*³⁶. La figura del Santo qui rappresentata ci tramanda un ritratto molto probabilmente ispirato alla maschera che si trova a S. Maria La Nova e soprattutto alla miniatura che si trova nella biografia in versi di Aurelio Simmaco De Jacobiti. Dal nostro punto di vista, cioè dal punto di vista del mito di Mattia Corvino, questa tavola è interessante per due motivi: 1) il riferimento al poema del De Jacobiti che – come abbiamo visto – è una testimonianza importante dell'aspetto religioso del mito degli Hunyadi; 2) il libro aperto che il Santo sostiene con la sinistra poggiata al petto e dove possiamo leggere: «Pater manifestavi nomen tuum omnibus gentibus qui sunt super terram». Le genti e i territori qui evocati sono infatti – dopo aver espunto le non poche e fantasiose congetture storico-geografiche dei biografi – esclusivamente i Balcani e l'Ungheria. Quest'ultima viene implicitamente indicata come lontana e ignota periferia di un universo umano e culturale al contrario ben noto e del quale però essa Ungheria, ben presto ed anche e soprattutto attraverso i risultati ottenuti dall'attività del Santo, ne avrebbe fatto parte a pieno diritto. Siamo dinanzi ad una ulteriore prova del fatto che l'Ungheria sarebbe diventata davvero europea per opera dell'umanesimo filologico da una parte, dell'umanesimo cristiano dall'altra.

4. LA MITOGRAFIA

Giacomo della Marca è anche un esponente dell'Umanesimo napoletano. Egli non trova importantissimo il solo recupero erudito dell'eredità classica latina e greca, perché: 1) alcuni autori latini erano già conosciuti sin dal Medioevo; 2) nell'ambito delle nuove istanze culturali egli poneva l'accento non tanto sull'aspetto filologico, quanto piuttosto su quello etico. Il suo è quindi un umanesimo problematico, che colloca al centro dell'attenzione il mistero e il fascino dell'avventura umana. Laureatosi in giurisprudenza, si fece francescano perché convinto della bontà di quel progetto di rigenerazione morale dell'uomo. Tutto ciò ci aiuta a comprendere il ve-

ro significato della sua attività pastorale nei Balcani e in Ungheria. Certo, fu un inquisitore, ma la sua vera missione consistette non tanto e non solo nella conversione forzosa degli eretici, quanto piuttosto nell'investigazione e nella lotta al degrado morale del clero. Egli, cioè, fu un precursore della Riforma protestante perché pretese il rigore disciplinare e la correttezza morale pur all'interno dei vari ordini religiosi voluti dalla Chiesa di Roma. Sul piano dei generi letterari, importanti sono i suoi sermoni che anticipano le prediche di Girolamo Savonarola³⁷ e che portano in territorio ungherese un'attitudine retorica con la quale si sarebbe confrontata la lingua ungherese. Anche da questo confronto sarebbe scaturito il processo di ammodernamento della espressività letteraria magiara. Non a caso il 12 agosto 1624 egli venne beatificato da papa Urbano VIII Barberini, che ebbe rapporti importanti con Miklós Zrínyi, il maggiore poeta epico del Seicento ungherese. *L'Obsidio Szigethiana* offriva sul piano ideologico-militante il tema e la presunta soluzione della rinascita morale e politica della nazione ungherese, sul modello del mitico governo di Mattia Corvino. Questo impianto ideologico, anche se tipicamente ungherese, cioè corrispondente alle esigenze della situazione storico-politica d'Ungheria, era valido anche nel più ampio contesto europeo e certamente risentiva delle opinioni di Urbano VIII. Questo papa, infatti, del resto anch'egli poeta, ritenne opportuno utilizzare la concezione poetica della *Gerusalemme liberata* per finalità davvero cogenti sino ad ispirare e teorizzare l'epigonismo tassiano che nel Seicento ripropose in tutta la sua attualità la lotta concreta al Turco. Si trattava in sostanza di trasformare l'*inventio poetica* di matrice tassiana nella realtà concreta di una vera lotta al Turco per il tramite di una letteratura davvero e finalmente impegnata. In altre parole, l'arte doveva servire alla rigenerazione dell'uomo moderno: anzi, doveva fondare la modernità. Da tutto ciò possiamo dedurre che San Giacomo della Marca rappresentava certamente un modello di esemplarità nel contesto di questo progetto barocco di rifondazione della integrità morale e della dignità umana. In altre parole, la Controriforma mostrava di aver acquisito la lezione della Riforma, magari recuperando le figure più integre ed intransigenti di quel francescanesimo osservante che nella prima metà del XV secolo era stato una delle risorse più efficaci nella difesa della Cristianità e dell'Europa (e del regno d'Ungheria) in un momento in cui tutto faceva presagire un rapido declino della civiltà occidentale. Ma nel 1456, a Belgrado, János Hunyadi – validamente aiutato da San Giovanni da Capistrano che ebbe in San Giacomo della Marca uno stretto collaboratore e l'immediato successore – riportò una vittoria decisiva sui Turchi. E poco importa se in quello stesso anno muoiono ambedue i protagonisti di quella battaglia, dal momento che a Hunyadi sarebbe succeduto appunto il grande re Mattia (1458–1490) che riuscì a fondare – anche con l'apporto dell'ordine francescano cui egli non risparmiò privilegi adeguati – quel regno d'Ungheria che sarebbe poi stato il modello di riferimento per ogni pensatore politico successivo. La letteratura umanistica d'Ungheria, sia d'espressione latina sia d'espressione ungherese, quasi mai fu pertanto una letteratura di pura creazione artistica, laddove essa svolse soprattutto un ruolo pragmatico, ideologico e politico che non poteva non occuparsi anche dei problemi confessionali. Volendo schematizzare, potremmo pensare alla seguente linea evoluti-

va: San Giacomo della Marca → Mattia Corvino → Riforma protestante → Contro-riforma (Urbano VIII e Miklós Zrínyi). Lo scopo è sempre quello di difendere la Cristianità e l'Europa dal Turco, assegnando all'Ungheria la funzione di baluardo della civiltà occidentale: quell'Ungheria, però, anche nel pensiero politico di Miklós Zrínyi, doveva essere ricostruita sul modello di quel regno di Mattia Corvino al quale gli Osservanti assicurarono non poca forza e stabilità.

E non mancò l'occasione per cui il mito si trasformasse in apoteosi:

«Et quemadmodum veteres illi sancti quondam in lymbo iacentes Messiam, sic et hi sapientes Mathiam, quasi Messiam Mathiam miseri perpetuo clamore vociferantur, qui eos a lymbo, vel potius ab inferis, in lucem vitamque restituat³⁸.

L'onomatopea è al servizio del rafforzamento, anzi della esaltazione del ruolo del re ungherese nella difesa dell'Europa cristiana e anche della cultura europea, ambedue strettamente connesse. Questa «lettera» dell'ottobre 1480, inserita come proemio al terzo libro dell'epistolario di Marsilio Ficino, non era altro che una epistola esortatoria, cioè una sorta di invocazione sotto forma di trattato intitolata *Exhortatio ad bellum contra Barbaros*. E s'invoca la liberazione dal limbo per giungere alla salvezza: questo concetto religioso serve ora come metafora per rappresentare la situazione politica dell'Europa e della sua cultura. Religione e politica sono strettamente e reciprocamente connesse. Cioè il Ficino, con il suo neoplatonismo, mostra che l'umanesimo non è solo recupero «laico» o «laicista» degli autori classici, e pone il recupero dell'eredità classica al servizio di una nuova stagione culturale e politica dove l'aspetto morale non è disgiunto dall'aspetto filologico. Con perfetta simmetria, l'epistola raccoglie lo *status quaestionis* e lo restituisce all'enfasi retorica: per due volte, e nella stessa visione compositiva del passo, i due nomi vengono accostati: quello del Messia e quello di Mattia. Accostamento volutamente blasfemo, o cos'altro? Come fu possibile, nel XV secolo, in Italia e in Ungheria, questo intreccio di politica e religione? Il francescanesimo volle «trasformare la mistica in atto pubblico»³⁹: per i domenicani si trattava di portare l'uomo al livello dell'eternità attraverso la componente spirituale, cioè con una concezione religiosa più intimistica. Per i francescani osservanti, invece, la salvezza dell'umanità poteva avvenire solo portando l'eternità al livello dell'uomo. Ecco perché quello dei francescani fu considerato l'Ordine più adatto a sostenere e a realizzare l'idea di crociata contro i Turchi e contro gli eretici: questa era la doppia missione cui era chiamato anche il regno d'Ungheria. Ma, oltre al pericolo turco, v'era anche la coscienza di una cristianità ormai in crisi, soprattutto sul piano etico. Eresia, in Europa centro-orientale, non significava solo la devianza dall'ufficialità cattolica, ma anche il degrado della vita morale del clero e, più in generale ed anche per i laici, lo stravolgimento del modo di intendere l'osservanza della Scrittura. Vi fu un Umanesimo non solo di tipo filologico-culturale, ma anche di tipo «riformistico-morale», perché appunto si trattava di riportare l'uomo al centro dell'universo: ma quest'uomo doveva essere rigenerato nella cultura e nell'etica. Firenze e Buda. Questa *Exhortatio* del Ficino è la fonte più importante della letteratura umanistica concepita: 1) in funzione del ruolo di baluardo della cristianità e dell'Europa di fronte al turco; 2) in funzione del riconoscimento con-

tinente dell'importanza anche culturale della corte di Mattia Corvino; 3) in funzione della creazione del mito del sovrano ideale, capace di conciliare politica ed etica. Questi gli elementi che furono all'origine di uno degli stereotipi più duraturi nella storia del pensiero politico e dell'immaginario artistico d'Ungheria.

NOTE

- ¹ All'interno di due recenti, importanti e innovative miscellanee (*San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*. Atti del Convegno internazionale di studi, Monteprandone, 7–10 settembre 1994, a cura di Silvano Bracci, Padova, Centro di Studi Antoniani, 1997; *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*. Atti del Convegno Internazionale di studi, Monteprandone, 24–25 novembre 2007, a cura di Fulvia Serpico, Monteprandone-Firenze, Comune di Monteprandone – SISMEI, 2007) ed accanto ad esse segnalò i titoli qui utilizzati: Péter Kulcsár, *L'unione contro i turchi e l'unità religiosa nell'Ungheria quattrocentesca*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, a cura di Sante Graciotti e Cesare Vasoli, Firenze, 1995, pp. 319–328; György Galamb, *San Giacomo della Marca e gli eretici di Ungheria*, in *San Giacomo della Marca nell'Europa del '400*, cit., pp. 211–220; Claudio Leonardi, *Giacomo della Marca tra Medioevo e Umanesimo*, in *L'eredità classica in Italia e Ungheria fra tardo Medioevo e primo Rinascimento*, a cura di Sante Graciotti e Amedeo Di Francesco, Roma, Editrice «il Calamo», 2001, pp. 163–171; György Galamb, *S. Giacomo della Marca e gli inizi dell'Osservanza francescana in Ungheria*, in «Picenum Seraphicum», XXI (2002), pp. 11–31; György Galamb, «*In ultimis christianorum finibus*». *Due osservanti italiani nell'Europa Centrale e nell'area balcanica.*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit. pp. 11–28.
- ² Mi limito qui al dominio sloveno, per il quale rimando a István Lukács, *A megváltó Mátyás király színeváltozásai a szlovén néphagyományban és szépirodalomban* [Le trasfigurazioni di Mattia Corvino redentore nella letteratura e nelle tradizioni popolari slovene], Budapest, Lucidus Kiadó, 2001.
- ³ Cfr. Péter Szentmihályi Szabó, *Kapisztrán és Hunyadi*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 2007.
- ⁴ Johannes de Thurocz, *Chronica Hungarorum*, I, *Textus*, ediderunt Elisabeth Galántai et Julius Kristó, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1985, p. 233.
- ⁵ Anche in questo senso vedo l'utilità di quanto affermato in Daniele Solvi, *Predicazione e santità nell'agiografia osservante*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 67–83 [83].
- ⁶ Claudio Leonardi, *Giacomo della Marca e la crisi della cristianità*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 5–10 [8].
- ⁷ *Ivi*, pp. 8–9.
- ⁸ Péter Kulcsár, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése* [Le fonti e la genesi della storia ungherese di Bonfini], Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973, p. 107.
- ⁹ Antonius de Bonfinis, *Rerum Ungaricarum Decades*, ediderunt I. Fögel et B. Iványi et L. Juhász. (in IV tomis). Tomus III, Decas III, IV: 29–33, Lipsiae, Teubner, 1936, pp. 78–79.
- ¹⁰ Cfr. P. Silvestro Candela, *S. Giacomo della Marca (Schizzo biografico)*, Napoli, Edizione «Cenacolo Serafico», 1962, p. 75.
- ¹¹ Péter Kulcsár, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, cit., p. 107.
- ¹² Cfr. Péter Kulcsár, *Bonfini magyar történetének forrásai és keletkezése*, cit., p. 184, che giustamente rimanda a Giulio Amadio, *Antonio Bonfini e S. Giacomo della Marca*, Montalto Marche, 1936.

- ¹³ Antonius de Bonfinis, *op. cit.*, Tomus III, Decas III, VIII: 14–15, p. 182.
- ¹⁴ Francesco Santi, *I nemici dell'Osservanza. Il conflitto tra i mistici nella crisi spirituale dei secoli XIV–XV*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 29–47 [34 e 38].
- ¹⁵ Cito e traduco da *Régi magyar irodalmi szöveggyűjtemény II. A 16. század magyar nyelvű világi irodalma*, a cura di József Jankovics, Péter Kőszeghy, Géza Szentmártoni Szabó, Balassi Kiadó, Budapest, 2000, p. 587: «Gesù tre volte essi gridavano, / Tamburi e trombette certo risuonano, / D'ambidue le parti i fucili scoppiettano, / Le armi lucenti brillano e schioccano».
- ¹⁶ Cito e traduco da *Zrínyi Miklós összes művei* [Tutte le opere di Miklós Zrínyi], a cura di Sándor Iván Kovács, Budapest, Kortárs Könyvkiadó, 2003, p. 53: «Orsù, miei bravi fedeli, muoviamoci con coraggio, / Il nome di Gesù, nostro Signore, gridiamo tre volte, / Noi non abbiamo affatto paura dei cani pagani, / Perché Dio è nostra guida e nostro scudo possente».
- ¹⁷ Cfr. János Karácsonyi, *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig* [La storia della Chiesa in Ungheria dal 970 al 1900 nelle sue linee principali], Veszprém 1929, p. 43, che rimanda (p. 380) a János Karácsonyi, *A moldvai csángók eredete* [L'origine dei csángók di Moldavia], in «Századok», 1914. In qualche modo danno contezza di quell'esodo anche János Horváth, *Az irodalmi m veltség megoszlása. Magyar humanizmus* [La divisione della cultura letteraria. Umanesimo ungherese], Budapest, Magyar Szemle Társaság, 1935, p. 37; Hermann Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, [La storia della Chiesa cattolica in Ungheria fino al 1914], München, Aurora Könyvek, 1973², p. 187; Péter Kulcsár, *L'unione contro i turchi e l'unità religiosa nell'Ungheria quattrocentesca*, cit., p. 322; György Galamb, *San Giacomo della Marca e gli eretici di Ungheria*, cit., p. 219; Id., *S. Giacomo della Marca e gli inizi dell'Osservanza francescana in Ungheria*, cit., pp. 22–23; Ferenc Pozsony, *The Hungarian Csángó of Moldova*, Buffalo – Toronto, Corvinus Publishing, 2006, p. 35; György Galamb, «*In ultimis christianorum finibus*». *Due osservanti italiani nell'Europa Centrale e nell'area balcanica*, cit., p. 21.
- Tibor Klaniczay, *A keresztshad eszméje és a Mátyás-mítosz* [L'idea della crociata e il mito di Matia], in Id., *Hagyományok ébresztése* [Il risveglio delle tradizioni], Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1976, pp. 166–190 [182]; Id., *Egyetem és politika a magyar középkorban* [Università e politica nel Medioevo ungherese], in Id., *Pallas magyar ivadéka* [La progenie ungherese di Pallade], Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985, pp. 67–76 [75].
- A quest'affermazione contenuta in P. Silvestro Candela, *S. Giacomo della Marca (Schizzo biografico)*, cit., p. 10, sono seguiti importanti contributi, fra i quali si vedano almeno Edoardo D'Angelo, *Agiografia latina su Giacomo della Marca: la Iacobeis di G.B. Petrucci (BHL 4109)*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 49–66;
- ¹⁸ Errico Cuozzo, *San Giacomo e la nuova crociata*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 1–4 [3].
- ¹⁹ György Galamb, «*In ultimis christianorum finibus*». *Due osservanti italiani nell'Europa Centrale e nell'area balcanica*, cit., p. 16.
- ²⁰ Fulvia Serpico, *L'«Oriente» nei codici di San Giacomo della Marca*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 135–155 [140].
- ²¹ Qui e in seguito cito da Aurelio Simmaco De Jacobiti, *Beatus Jacobus de Marchia (Poema inedito napoletano – 1490)*, a cura di Pino da Prati, Napoli, Edizioni Glauk, 1968. Questa prima strofa è a pag. 7.
- ²² Paul Oskar Kristeller, *Il pensiero morale dell'umanesimo rinascimentale*, in Id., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma, Donzelli editore, 1998, pp. 23–74 [30].

- ²³ Luigi Pellegrini, *Conclusioni*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 265–274 [274].
- ²⁴ Aurelio Simmaco De Jacobiti, *op. cit.*, p. 9.
- ²⁵ *Ivi*, p. 33.
- ²⁶ *Ivi*, p. 35.
- ²⁷ *Ivi*, p. 51. Ancor più esplicitamente saranno rappresentati i tre santi a p. 76: «Fra Jacobo, Berardino et fra Johanni, / che tucti tre foron poi de granni».
- ²⁸ *Ivi*, pp. 83–84.
- ²⁹ L'importanza del luogo non era sfuggita naturalmente a Florio Banfi, *Ricordi ungheresi in Italia*, in «Studi e documenti italo-ungheresi della R. Accademia d'Ungheria in Roma», IV, Annuario 1940–41, Roma, Cremonese libraio–editore, 1942, pp. 102–303 [201]. In questo mio lavoro mi avvalgo – in attesa di ulteriori ricerche sulla storia e il restauro degli affreschi su episodi della vita del Santo – di P. Daniele Capone o.f.m., *Iconografia di S. Giacomo della Marca nell'ambiente napoletano lungo i secoli*, Napoli, 1976.
- ³⁰ Capone, *op. cit.*, pp. 258–259.
- ³¹ *Ivi*, pp. 216–217.
- ³² *Ivi*, pp. 218–219.
- ³³ *Ivi*, pp. 156–157 e 198–199.
- ³⁴ *Ivi*, pp. 148–149.
- ³⁵ *Ivi*, pp. 52–53.
- ³⁶ Cfr. anche László Pete, *Girolamo Savonarola, a prédikátor és a politikai gondolkodó* [Girolamo Savonarola, il predicatore e il pensatore politico], in Girolamo Savonarola, *Prédikációk Aggeus profétjáról – Értekezés Firenze város rendjéről és kormányzatáról* [Prediche sul profeta Aggeo – Trattato sul reggimento e il governo della città di Firenze], a cura di László Pete, trad. di Orsolya Száraz e László Pete, Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2002, pp. 293–321 [297].
- ³⁷ Citato in TIBOR KLANICZAY, *A keresztihad eszméje és a Mátyás-mítosz*, cit., p. 1, che lo trae da *Analecta nova ad historiam renescentium in Hungaria litterarum spectantia*, ed. EUGENIUS ÁBEL, STEPHANUS HEGEDÜS, Budapest 1903, p. 272; ma anche in Luigi Russo, *La crociata pensata nel XV secolo*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII–XV)*, cit., pp. 233–263 [248]. Si veda anche Amedeo Di Francesco, *L'antemurale ungherese: splendori e miserie della storia*, in *Guerra e pace nel pensiero del Rinascimento*. Istituto Studi Umanistici Francesco Petrarca, Atti del XV Convegno Internazionale, Chianciano–Pienza, 14–17 luglio 2003. A cura di Luisa Secchi Tarugi, Firenze, Franco Cesati Editore, 2005, pp. 693–701.
- ³⁸ Francesco Santi, *op. cit.*, p. 42.

Mattia Corvino

tra cronaca contemporanea
e storiografia moderna /
1. *La leggenda Corvina*

Tale fu il nostro buon re Mattia, con il quale possono stare alla pari ben pochi, se non nessuno dei re cristiani venuti dopo di lui, dato che il loro talento scomparirebbe di fronte a quello di Mattia, il loro splendore si offuscherebbe come accade con le stelle al sorgere del sole.¹

ANTONIO DONATO SCIACOVELLI

VORREI INNANZITUTTO RINGRAZIARE L'ISTITUTO ITALIANO DI CULTURA, ED IN PARTICOLARE IL DIRETTORE MARIANACCI E IL SUO STAFF DI COLLABORATRICI E COLLABORATORI, PER AVER RESO POSSIBILE UN CONVEGNO CHE UNIFICASSE LE ENERGIE DI VARI DIPARTIMENTI E ISTITUTI DI RICERCA, OFFRENDO AGLI STUDIOSI QUI PRESENTI E A COLORO CHE ASCOLTERANNO QUESTE RELAZIONI E LE LEGGERANNO NEGLI ATTI DEL SIMPOSIO, un quadro unitario della ricerca internazionale sul tema della storia culturale dell'Ungheria al tempo di Mattia, evitando la frammentazione in mille piccoli convegni che, altrimenti, avrebbero inevitabilmente privilegiato un singolo aspetto delle numerose tematiche che in questa sede vengono analizzate. Il mio contributo *all'Anno Corviniano* vuole offrire una chiave di lettura di come è stata recepita la figura di Mátyás Hunyadi presso i contemporanei e poi nella storiografia del Novecento, in una serie di letture tematiche di singole questioni legate alla fortuna di uno dei monarchi più interessanti e contraddittori della storia europea.

P R E M E S S E

Parlare della figura, della reputazione di un monarca, è sempre difficile, soprattutto in questi ultimi tempi, in cui le monarchie stanno fatalmente estinguendosi – e non solo come forme di governo –, ma è d'uopo occuparci della testa coronata che, proprio in virtù della sua ascesa al trono avvenuta 550 anni fa, rappresenta il pretesto per queste giornate di studi: pensiamo a quali impressionanti differenze passano, in generale e nello specifico a proposito di re ed imperatori, tra il giudizio dei

contemporanei su alcune grandi figure della nostra storia passata, e la prospettiva dei secoli seguenti (per non parlare del sempre contraddittorio Novecento), e ci riferiamo a «fenomeni» che hanno portato con sé svolte epocali, come Ottaviano Augusto, Gengis Khan, Carlo Magno, Federico II, Carlo V, Napoleone Bonaparte, fino ai tanto chiacchierati ultimi reali delle case di Borbone, Asburgo o Savoia. Finiremo inevitabilmente per accorgerci di quanto sia volubile la «fortuna» dei principi, senza necessariamente coinvolgere Machiavelli – che piuttosto ne considerava la reputazione in vita.

Re Mattia, primo – e in fondo ultimo – della dinastia da lui stesso fondata, viene in questa circostanza ricordato soprattutto per l'apporto culturale, per la spinta data dal e al suo entourage in direzione di un'apertura alle correnti artistiche, filosofiche, letterarie, politiche che, provenendo da un Occidente nient'affatto lontano, si opponevano ad una cultura altrettanto imperante, forte di un potere politico territorialmente in avanzata e che avrebbe fatalmente finito per investire proprio l'Ungheria di Mattia, subito dopo la sua morte ma ineluttabilmente a partire dalla disfatta di Mohács, condannando inevitabilmente la sua indipendenza nazionale fino al 1848²!

Le passate letture di questo «passaggio» storico, che in qualche modo fanno coincidere la scomparsa di Mattia con la fine dell'autonomia statale del Paese, con la riapparizione di «tempi bui» assai simili a quelli che avevano preceduto la sua elezione a *rex Hungariae*, e quindi – non sempre a ritroso, però – identificano il suo regno (dal 1458 al 1490) con il periodo di massima – e inattesa – espansione del territorio ungherese in direzione di Boemia, Slesia ed Austria viciniore, di più evidente arricchimento culturale, architettonico ed urbanistico (ovvero della massima fioritura dell'espressione visiva, tangibile, della crescita territoriale dello Stato); queste letture, se da un lato conservano condizionamenti personali e suggestioni collettive, d'altro canto sono un'espressione forte di come l'immaginario coevo considerasse nel suo complesso il lungo trentennio di dominio «corviniano», e di come la politica stessa di Mattia riuscisse ad apparire diversa da quello che era – o era stata – in verità. L'immagine di Mattia «re giusto³», unico depositario di verità e giustizia, contrapposto alla venalità, all'instabilità, allo spirito tirannico dei grandi feudatari, re-soldato impegnato in soventi sortite nel mondo degli umili, monarca amante della cultura raffinata ma anche gran compagno di bevute e spregiudicato condottiero, è sicuramente viva, ai nostri occhi disincantati e benevolmente critici, come la testimonianza di un vero e proprio processo di gestione della propria immagine, che passa attraverso una serie di operazioni culturali ad hoc, anche se non tutte congregate come parte di un unico progetto.

MATTHIAS CORVINUS (LA LEGGENDA CORVINA)

Uno dei nodi essenziali di tutta la questione è il nome latino (romano, latineggiante) di Mattia, che ancora oggi costituisce, per gli studiosi dei rapporti italo-ungheresi, un argomento di grande rilievo per dimostrare la creazione cosciente di un rap-

porto privilegiato tra la cultura italiana (romana) e quella ungherese. Non è un caso che Péter E. Kovács apra la sua monografia apparsa nel 1990 (a cinquecento anni dalla morte di Mattia), con una considerazione di forte simbologia retorica:

*Matthias Corvinus – Corvin Mátyás. Il latino, lingua scritta dell'Ungheria medievale, offre a Mátyás la possibilità di racchiudere in una sola parola l'ambizione di una vita intera: un Hunyadi diventa un Corvino, ecco il fine.*⁴

Come sappiamo, è caratteristica non secondaria del nuovo pensiero umanista e rinascimentale questo processo di ridenominazione, di conquista di alte valenze individuali, che forse ravvisiamo per la prima volta nella sua intrezza di operazione culturale con *l'invenzione del nome* del Petrarca⁵, vera e propria estrinsecazione dell'Io intellettuale nella creazione di un *nomen-omen*, ricco di richiami all'antichità, un *nome d'arte* che auspica a divenire modello, come sarà inevitabilmente per gli altri componenti della repubblica delle lettere, per i membri delle accademie, che conquisteranno l'universalità (e non di rado l'immortalità) in forme assai diverse da quelle prosaicamente anagrafiche. Resta però da dimostrare se ciò fosse vero anche nel caso del nostro Mattia, conosciuto in quel tempo, soprattutto grazie alla indiscutibile fama internazionale del padre János, come Hunyadi: questo toponimo familiare (di Hunyad, con riferimento a *Hunyadvár*) aveva già diffuso tra i contemporanei di Mattia, per semplice deduzione, la supposizione che padre e figlio (János e Mátyás) fossero originari del feudo in virtù del quale la famiglia sarebbe entrata nel novero della nobiltà ungherese, mentre l'autorità di uno storico «italiano», Antonio Bonfini, aveva vieppiù complicato la questione genealogica, con la ricostruzione assai fantasiosa delle origini «romane» dei Corvino/Hunyadi:

*Come abbiamo già ricordato, il padre di re Mattia era Giovanni Corvino, figlio del valacco But, nato al tempo del regno di Sigismondo nel paese di suo padre, che ancora oggi si chiama Corvino. (...) Lo stesso Giovanni Corvino in gioventù, sulla base di quanto raccontatogli dai genitori, dichiarava di essere di origini romane, di discendere dalla gens Corvina, illustre ed antica famiglia romana.*⁶

Non contento di questa cosciente dichiarazione di romanità, Bonfini calca la mano, presentandoci un breve profilo della rapida ascesa di János Hunyadi che potremmo situare, per l'invenzione letteraria che colora la descrizione biografica, a metà tra Boccaccio e Dumas:

Infiammato dalla nobiltà del suo sangue, Giovanni passò nella vicina Transilvania, dove fu in ottimi rapporti con la famiglia Csáki dopo di che, preso il coraggio a due mani, passò in Ungheria al servizio di Francesco Csanádi. (...) Poi entrò alla corte di Demetrio, vescovo di Zagabria: sentendo la notizia che l'imperatore Sigismondo stava per dirigersi in Italia,

stanco di perdere tempo nell'ozio della corte, lo seguì, per poter vedere da vicino i suoi avi, quei Romani che avevano dominato il mondo. (...) Prima di essere ordinato cavaliere, fece con i suoi uomini delle incursioni in Misia, dove conquistò ricco bottino: si dice che si fosse arricchito proprio con le perle e le pietre preziose trovate in un convento da lui distrutto in quei luoghi.⁷

Dopo la completa illustrazione del percorso tortuoso che aveva portato da Roma in terra di Pannonia e poi in Dacia la gens Valeria/Corvina (nei capoversi seguenti a quelli da noi citati), Bonfini precisa che mentre il governatore János Hunyadi era nato nel villaggio che ancora a quel tempo si chiamava *Corvino*, suo figlio Mattia, futuro re d'Ungheria, aveva visto la luce a Kolozsvár⁸ (*Mathias eius filius in Transylvania ad Colosvarum natus est*⁹). Terminata qui la narrazione genealogica, l'umanista mette a parte il lettore della sua visione particolare della questione:

Abbiamo voluto qui ricordare tutto questo [la genealogia di Mattia], forse anche più ampiamente di quanto sia necessario. Sono in molti a criticare lo zelo di chi scrive, ma il nostro modo di agire non è casuale: lo stesso Mattia, conoscendo bene le proprie nobilissime origini, è oltremodo turbato dal comportamento di quegli invidiosi che gli rimproverino le origini poco chiare del suo casato.¹⁰

Il ragionamento e la narrazione di Bonfini, che fino a questo momento si erano svolti con il grande respiro delle genealogie illustri, cominciano ad entrare in un circolo vizioso di autoriferimenti, di pettegolezzi indecorosi, che ci fanno comprendere la problematicità di una questione che probabilmente non era stata sempre al centro delle attenzioni di Mattia. Molto più preciso, soprattutto per le deduzioni filologiche successive, è Pietro Ransano¹¹, che, pur parlando nei suoi primi approcci di una fantomatica isola danubiana – *Corvina* appunto¹² –, finalmente, in corrispondenza cronologica con la morte di Mattia (1490), nomina il *castello* di proprietà degli Hunyadi, *Covinum*, come ha dimostrato nella sua ricostruzione filologica Péter Kulcsár¹³, che illustra chiaramente questi passaggi toponomastici (dal primitivo toponimo ungherese *Keve*, lat. *Covinum*, discende l'attuale *Kovin*, in ungherese *Kubin*¹⁴), e ricorda come tutta la questione della romanità, ben conosciuta in Occidente dove non pochi umanisti avevano preso per buone queste discendenze per l'impressione fatta dalle imprese antiturche di János Hunyadi, non fosse così ben accetta a Mattia, come potrebbe invece sembrare anche a noi dopo secoli di grandi entusiasmi *italo-ungheresi*. Sintetizzando quanto sostenuto dallo studioso ungherese, sono più che credibili le testimonianze secondo le quali fino al 1483–84 negli ambienti di Buda *era meglio non parlare di romanità e di Corvini*¹⁵.

Ciò può essere attribuito da un lato al desiderio di non forzare la mano sulle questioni legate al matrimonio con Beatrice ed alle possibilità di successione sul trono napoletano, dall'altro alla concezione stessa che Mattia (e la sua famiglia, che non diminuì di potenza sotto il suo regno) aveva del *proprio essere monarca*: pro-

veniendo da una schiatta in fondo non nobilissima, sia János che Mátyás si informavano alla concezione rinascimentale della *nuova nobiltà*, quella che si conquista con le gesta illustri e magnifiche più che con l'altezza dei natali (pensiamo, in Italia, ai coevi Sforza e Medici).

Ci sono poi altri fattori importanti a confermare questa teoria, almeno fino al già citato 1484:

1) le testimonianze di Ludovico Carbone e Filippo Buonaccorsi (Callimaco Esperiente) sul disdegno dimostrato dal re ungherese nei confronti di queste discendenze romane¹⁶;

2) la lettera (1480) del re al sultano Maometto II, in cui Mattia si riferisce al sovrano turco chiamandolo *fratello*, e non per semplice formalità, se poi, continuando, ricorda la *consanguineità* che tra i due interlocutori esiste (*poiché nelle nostre vene scorre lo stesso sangue*¹⁷);

3) la simbologia del corvo in funzione antimperiale (anche di questo parla Buonaccorsi in stile epigrammatico), inconciliabile con il richiamo alla gloria romana (l'aquila sarebbe stata la stessa, perché allora il corvo avrebbe dovuto combatterla?).

I fattori che invece ebbero il potere di determinare un cambiamento nell'interessamento di Mattia alla questione della romanità possono essere da un lato la ventilata possibilità di un matrimonio del figlio Giovanni con Bianca Sforza, dall'altro l'isolamento politico internazionale cui Mattia venne sottoposto proprio negli ultimi anni di regno, dopo aver perso le speranze di realizzare il suo sogno imperiale¹⁸. Questi due elementi individuano chiaramente non solo l'attività più generale di mecenatismo che già da tempo caratterizzava la corte di Buda, ma quel *mecenatismo mirato* nei confronti, per esempio, della storiografia e del panegirico, che maggiormente viene favorito dalla stessa Beatrice. È interessante che la funzione di *comecenata* acquisita dalla regina sia sovente ricordata come una sorta di omaggio agli interessi letterari del coniuge, da cui scaturisce – ad esempio – l'idea dell'opera portata a termine da Pietro Ransano. Ma non possiamo dimenticare che proprio il massimo esaltatore della *romanità* di Mattia, Antonio Bonfini, si fosse fatto convincere dal suo committente a dedicare una parte notevole dell'opera alla storia degli Unni, che ben poco avevano di conciliabile con la storia dei Romani. Da questo pur contraddittorio quadro della situazione politica e propagandistica degli ultimi anni del regno di Mattia emerge chiaramente come l'argomento della discendenza illustre, degli avi romani e della predestinazione ad un destino ben più etereo del Regno fino a quel momento energeticamente ricostituito da Mattia, appartenesse ad una sorta di immaginario secondario, all'aspettativa di casate legate ad una visione tradizionalista del potere, mentre il progetto portato avanti da János Hunyadi in funzione antiturca e da Mátyás Hunyadi in funzione non sempre velatamente antimperiale, era destinato inevitabilmente a fallire quando fossero venuti a mancare il controllo degli equilibri internazionali, l'appoggio papale, la capacità di creare forti alleanze alternative nel modello di difesa dell'Occidente nei confronti del Turco: Mátyás di Keve, ad ogni modo, sarebbe passato alla storia come Mattia Corvino.

NOTE

- ¹ M. ZRÍNYI, *Mátyás király életéről való elmélkedések*, in: *Zrínyi Miklós prózai művei*, a cura di S. I. Kovács, Zrínyi, Budapest 1985, p. 179 (traduzione di chi scrive).
- ² La storiografia in lingua ungherese è fatalmente negata alla gran parte dei lettori che non conoscono la lingua dei conterranei di re Mattia: per un approccio generale ed esaustivo alle questioni fondamentali della storia d'Ungheria si consiglia il volume di A. PAPO e G. NEMETH PAPO, *Storia e cultura d'Ungheria. Dalla preistoria del bacino carpato-danubiano all'Ungheria dei giorni nostri*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2000. Al lettore italiano ricordiamo inoltre che molte delle tematiche relative al periodo da noi considerato, sono state argomento di saggi, convegni e quindi pubblicazioni miscelanee miranti alla disanima dei rapporti storici italo-ungheresi, come il volume curato da T. KLANICZAY, *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, Akadémia, Budapest 1975, oppure il numero IV della Rivista di Studi ungheresi, apparso nel 1989.
- ³ Il riferimento è alla notissima frase, passata in proverbio, secondo cui *Morto re Mattia, è morta anche la Giustizia*, di cui troviamo ampia chiosa nella *Cronica delle Cose Ungheresi* di Gáspár Hel-tai, sia nel panegirico (*Az Mátyás Királynak nagy dicséreti*) che nel capitolo in cui si disquisisce delle conseguenze nefaste della morte di Mattia sulla politica del Regno (*Mátyás Király halála után mennyi veszédés volt a magyar koronáért...*), per cui si veda G. HELTAL, *Krónika az magyaroknak dolgairól*, a cura di P. Kulcsár, Magyar Helikon, Budapest 1981, pp. 392–404. A proposito del mito e del culto di Mattia Corvino è illuminante il saggio di A. DI FRANCESCO, *Il mito di Mattia Corvino nei canti storici ungheresi del XVI secolo*, in Id., *Ungheria letteraria*, D'Auria, Napoli 2004, pp. 47–62.
- ⁴ P. E. KOVÁCS, *Matthias Corvinus*, Officina Nova, Budapest 1990, p. 5 (traduzione di chi scrive).
- ⁵ Si vedano a questo proposito le considerazioni di chi scrive, contenute nel saggio *Petrarca e la (ri)scoperta dell'Io*, in: *AMBRA*, Nr. V., 2005, pp. 124–137.
- ⁶ ANTONIUS DE BONFINI, *Rerum ungaricarum decades* (ediderunt I. Fögel, B. Iványi, L. Juhász), Teubner, Lipsiae 1936, Decas III, lib. IX, cv. 192–3 (sottolineature e traduzione di chi scrive).
- ⁷ BONFINI, op. cit., cv. 194–8 (sottolineature e traduzione di chi scrive).
- ⁸ Oggi Cluj-Napoca, Romania.
- ⁹ BONFINI, op. cit., cv. 289 (traduzione di chi scrive).
- ¹⁰ BONFINI, op. cit., cv. 290 (traduzione di chi scrive).
- ¹¹ Autore degli *Annales omnium temporum* e dell'*Epithoma rerum Hungararum* opera, quest'ultima, compilata anche sulla scorta delle informazioni apprese dai lavori di Thuróczy e Bonfini.
- ¹² Negli *Annales omnium temporum*. Cfr. P. RANSANO, *Minden idők évkönyvei*, in: *Humanista történetírók*, a cura di P. Kulcsár, Szépirodalmi, Budapest 1977, p. 48.
- ¹³ P. KULCSÁR, *A Corvinus-legenda*, in: *História*, Nr. 1993/1, pp. 15–17
- ¹⁴ Attualmente in Serbia Montenegro.
- ¹⁵ P. KULCSÁR, *A Corvinus-legenda*, cit.
- ¹⁶ Cfr. il lavoro di K. PAJORIN, *Humanista irodalmi művek Mátyás király dicsőítésére*, in: AA. VV. Hunyadi Mátyás. Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. évfordulójára, a cura di Gy. Rázsó e L. V. Molnár, Zrínyi, Budapest 1990, pp. 333–361.
- ¹⁷ Cfr. AA. VV. *Janus Pannonius – Magyarországi Humanisták*, a cura di T. Klaniczay, Szépirodalmi, Budapest 1982, p. 616.
- ¹⁸ Cfr. A. KUBINYI, *Mátyás király*, Vince, Budapest 2001, p. 133.

L'immortalità dell'anima e *Ad animam suam* di Giano Pannonio

JÓZSEF PÁL

NEL 1458, IL VENTIQUATTRENNE NEO-DOTTORE UNGHERESE, DOPO GLI STUDI A FERRARA (1447–1454) E POI A PADOVA, SI PREPARAVA AL DEFINITIVO RITORNO IN UNGHERIA. Prima di partire visitava alcune città. Secondo Vespasiano da Bisticci Giano Pannonio, nel corso del suo primo soggiorno a Firenze, incontrò Cosimo de' Medici ed alcuni umanisti italiani (forse anche il giovane protetto del Signore, Marsilio Ficino) e greci. Ma non era questo il momento in cui nacque l'amicizia tra l'Ungherese e Marsilio Ficino. Il vescovo di Pécs, nel 1465, andò di nuovo a Firenze, stavolta in ambascieria. I due umanisti ora certamente si conobbero. Quell'anno, Ficino aveva già completato la sua traduzione di Ermete Trismegisto e continuava ad occuparsi della tradizione ermetica greca ed egiziana come radici di Platone e del platonismo. Oltre al comune entusiasmo per il primo e per Plotino, il poeta ungherese non dimostrava particolare interesse per i temi orfici, ermetici, pitagorici, anche se qualche volta alludeva alle idee provenienti da questa fonte. Nell'epigramma *De Marsilio Ficino* (1465), sul concetto della migrazione delle anime, ci sono quattro persone: Platone, Ficino, Pitagora e l'io poetico. La scena si svolge nell'*Elysium*: l'anima di Platone che, come Marsilio, si trova sulla terra, incontra il saggio Pitagora che è iniziato al mistero e sa rispondere alla domanda del poeta. Durante questa visita Giano Pannonio, leggendo le opere di Plotino, s'immergeva tanto nella lettura, che gli venne un'*abstractio mentis*, di cui poi parlò Vespasiano da Bisticci: «Se voi volete sapere quello che fa il vescovo di Cinque Chiese in Ungheria, sappiate ch'egli tarduce Plotino platonico, e attende alle cure del vescovado, non attende ad altro». ¹

Janus (non Johannes, come dal nome di battesimo) sin dalla sua infanzia è cosciente di stare tra due mondi, e ne è prova anche il nome da lui scelto. Secondo Fici-

no, Janus può essere il simbolo dell'animo stesso: «animus ... Iani bifrontis instar utrunque respiciat, corporeum scilicet et incorporeum...»² (anima: immagine di Giano bifronte, guarda in due direzioni, verso il corporeo e verso l'incorporeo). Tra barbarie (il nome di sua madre era Barbara) e civiltà, tra filosofia-poesia e politica (in quest'ultimo caso: fra il potere spirituale e quello laico, e da qui nasce la sua ambiguità nei confronti del re Mattia), tra l'Italia e la Pannonia, fra l'inverno e la primavera (*De amygdalo in Pannonia nata*), tra il passato e il futuro, fra la malattia e la salute (*Blasio militanti Janus febricitans*, 1458, *Ad Somnum*, 1466). Il dualismo si presenta qualche volta come complementarità o alternanza, ma più spesso come opposizione o contrasto e nella dolorosa presa di coscienza dell'assenza di una cosa di fondamentale importanza dell'esistenza umana. Ci sono vari documenti che dimostrano la sua ardente nostalgia per l'Italia durante i lunghi anni in Ungheria, e che danno un senso particolare al concetto dell'attesa. Questa posizione «di messaggero» e «di intermedio» divide tutta la realtà in tre elementi: i due «regni», tra cui si colloca l'io poetico.

Dopo il suo secondo rientro in Ungheria, Giano Pannonio scrive alcune elegie e le raccoglie, insieme ad altre poesie già scritte prima, in un volume. Il libro si chiude con *Ad animam suam* (1466), dedicata a Ficino. Sappiamo che il destinatario volle ricambiare il dono del suo amico, sodale platonico, e gli mandò una copia del *Commentarium in Convivium Platonis de amore*. Nella lettera di dedica (l'epistola è datata 5 agosto 1469), Ficino rivela un legame di amicizia e il riconoscimento di una comune militanza sotto il segno di Platone. Lo pregava anche di diffondere in Ungheria le dottrine del *Convivium* e, in generale, le idee platoniche. *L'apprime Platonicus* precisa anche il compito che conferisce al vescovo ungherese: Ita qui primus ad Histrum redegit Musas, eodem primus redegit et Platonem (chi per primo ha ricondotto le Muse al Danubio, riconduca là anche Platone).

L'elegia³ non segue *sic et simpliciter* le dottrine platoniche dell'accademia fiorentina. Janus, in quel periodo, non poteva conoscere né le traduzioni, né la filosofia dell'amore di Ficino. Oltre alle poesie erotiche del periodo padovano, l'amore è quasi assente dall'opera del poeta-vescovo. Così, un tema importante come quello dell'immortalità dell'anima, che può essere ottenuta tramite l'amore, viene escluso quasi totalmente dall'ispirazione poetica. La vera e diretta fonte era invece il commento di Macrobio al sesto libro del *De re publica* di Cicerone (*In somnium Scipionis*). Gli elementi costitutivi dell'antropologia dei neoplatonici fiorentini si presentano, però, in maniera indiretta: Janus non parla dell'Anima prima (Mente, Ragione) e dell'Anima seconda (potentia generationis, nutritionis, augmenti)⁴, ma distingue in due gruppi gli elementi della sua realtà fisica: i corpi matematici, caratterizzati positivamente (*statura, forma decoris habet*, qualche eleganza aver), e i miserabili corpi materiali, che sono in patologica *dyskrasia* (*pituita cerebro, effervent renes, sub stomacho calidum frigidiore iecur*, reni in subbuglio, stomaco di ghiaccio, ecc.). I primi, più vicini alla ragione; gli ultimi, in forma negativa, all'anima seconda.

Una struttura ternaria organizza tutti gli elementi della poesia (passato-presente-futuro, mens-anima-corpo). Il tema: la storia dell'anima dell'autore nel passato (*preesistenza*), nel presente (*abitare nel corpo*) e, dopo la morte del corpo (*postesistenza*, migrazione dell'anima), nel futuro ipotetico. In questa dimensione tem-

porale Giano, come sola unione degli elementi spirituali e materiali, cioè come anima, incontra due confini. La sua anima partì dall'alto, dalla mente: la prima unità della poesia è l'appellativo *mens* (*nous*) che comincia la sua discesa. La *mens* comunica soltanto con l'anima, non con il corpo. L'altro «vicino» dell'anima, verso il basso, è il corpo. (Qui non si avverte nessuna differenza tra la natura e la materia, distinzione presente in Ficino⁵.) L'anima (del poeta) ha un'esistenza al di sopra del tempo, l'unione con l'attuale corpo è provvisoria, e possono venire anche varie unioni con altri corpi naturali (ape, cigno). L'origine dell'anima è nella mente che parte dall'immateriale (aeriforme) verso lo stato liquido (*fluxisti*). Similmente, anche le varie forme della materia hanno un'origine comune, che è in perfetta opposizione alla mente. L'ultima parola della poesia è *petris*. Le pietre sono all'altra estremità, in basso: e sono inorganiche, solide, dure e pesanti. La vita umana eternamente oscilla tra questi due poli (ambedue le forme grammaticali corrispondenti sono al passato).

La discesa della *mens* come anima verso la terra comprende 14 versi. Secondo Macrobio-Cicerone (I.14.3), la parola *anima* può designare, in senso particolare, anche la mente che è più divina. Quando l'anima parla alla mente, usa la prima persona plurale, vale a dire si rivolge ad essa insieme al corpo. Nel primo verso non c'è verbo. Nel secondo e nel terzo ci sono due verbi che si riferiscono alla mente e due costrutti (*nostri corporis, nil querimur, nulla ti rimprovero*), al plurale, che descrivono lo stato fisico della nascita e il sentimento fondamentale dell'anima (insieme al corpo). Dal 4° all'8° si parla del viaggio del *tu* o del *voi* durante il quale *mens* (pur rimanendo integra e immobile nei più alti regni) diventa *anima*, ma che non dimentica la sua origine. Prima passa i segni zodiacali (Cancro, porta estiva del Sole), poi le sei sfere celesti governate da varie capacità: Saturno (ragione), Giove (attività), Marte (animosità, entusiasmo), Sole (sensi), Venere (affetti pii), Mercurio (Cyllenius, arti). La Luna (Cynthia, nome per tre volte menzionato), che separa il mondo translunare, immateriale, da quello sublunare e corruttibile, ha tre capacità: aumentare e moltiplicare il corpo; essere padrona della vita e della morte, sia per la Mente che non scende al di là della Luna sia per il corpo che non può più salire; sottoporre la terra al cielo stellato. La *Mens* non partecipa direttamente ai conflitti, e i problemi di un essere materiale toccano l'*Anima*. Per Ficino questa è esclusivamente umana e, sia pur partecipe della mente divina, usa il corpo. La sua posizione è sublime e problematica: «l'anima immortale è sempre miserabile nel corpo», «tornerà là donde è venuta».

Mentre la prima e la terza parte della poesia possono essere considerate giustamente come dialoghi, la seconda è piuttosto un monologo o, meglio, una confessione. Al limite fra la prima e la seconda c'è una frase di due versi (15–16) che constata la situazione, e il poeta cambia il soggetto dal *tibi placebat*, tu preferisci, al (*me*) *poenitet* (17, 19). Da qui tutto si riferisce all'*io* ed al *mio*, allo stato miserabile della sua anima che abita nel suo corpo. La monotonia dei lamenti per le varie malattie comprende ben 15 versi. Durante l'enumerazione dei gravi problemi della salute, cambiando un po' l'argomento, si rivolge all'anima nella forma del *tu* e, quando il poeta riflette sull'autonomia e sugli alti valori dell'anima, la saggezza (*saperes, sapientia*, 28–29), alla fine, risulta insufficiente rispetto agli insopportabili dolori nella prigione del corpo.

Nell'ultima parte, si tratta dello stato futuro dell'uomo dopo la morte, quando l'anima verrà sciolta dal corpo. Dal 33° verso fino al penultimo tutto parla del *tu*, dell'anima che una volta era la sua. Dopo tante discordie tra la parte corruttibile e quella non corruttibile del poeta, l'integrità della personalità è distrutta, l'anima ha lasciato il corpo. Nei primi versi, la potenziale unione sembrava buona, ma il doloroso presente convinceva il poeta del contrario e l'anima, rimasta sola, va cercando un altro corpo. Negli 11 versi ci sono 12 riferimenti (verbi o forme pronominali) alla seconda persona singolare. L'anima, distaccata dalla mente, commise un certo tipo di peccato originale quando si unì al corpo (*noi*) e diventò così, arrivando al regno sublunare, un soggetto unico (*io*) pieno di problemi e di *dyskrasia* tra gli elementi compositivi. L'immateriale è quindi diventato «sporcato» dal materiale. Dopo la liberazione (la morte fisica) l'anima deve purificarsi (*purgata*, farsi più pura, 35) nelle stelle per mille anni e dopo può scendere un'altra volta, in altra forma fisica, se il fato ve la costringe. Quando Giano parla della sua anima migrante (vagabonda) usa sempre e conseguentemente il *tu*. Ritorna il *tu* che indicò all'inizio la mente: l'anima è la particella di quest'ultima e, nello stesso tempo, la parte migliore, espriante, di Giano Pannonio dopo le dolorose e peccaminose esperienze del *noi* e dell'*io* con il corpo.

Giano Pannonio parla dei vari stati e dei vari rapporti dell'anima, ma non offre una descrizione chiara della morte, poiché infatti lì si trova soltanto il consiglio all'anima (a se stesso): lascia il corpo e torna alle stelle. Il punto di trapasso tra qua e là non viene messo in rilievo, come in molti casi nella poesia neoplatonica sul tema morte-amore. L'immagine del ritorno dell'anima staccata dal corpo come forma pura è comunemente presente nella fantasia dei poeti e dei filosofi alla fine del Quattrocento ed all'inizio del Cinquecento. Solo la morte fisica rende possibile una conoscenza autentica della realtà vera: Socrate, nella *Phaidon* (66–68) di Platone si lamenta che con il corpo non è possibile «conoscere qualcosa completamente... ma solo dopo la morte; perché soltanto nella morte si avvererà il distacco dell'anima dal corpo, prima non». I veri sapienti si dedicano infatti a studiare come liberare l'anima, come separarla dal corpo.

Le espressioni contrarie come «mondo cieco», «misera vita», «terrestre mole», «dolce riposo» sono elementi importanti della poesia di Lorenzo de' Medici. In modo particolare i dialoghi filosofici in versi l'*Altercazione* e le *Laudi spirituali* esprimono le idee conosciute del neoplatonismo (ficiniano), come il contrasto fra cielo e terra e il pensiero sulla morte felice.

La nostalgia neoplatonica per la vera esistenza che si apre dopo la vita miserabile, viene espressa in maniera suggestiva in questi versi delle *Laudi*:

Muoia in me questa mia misera vita,
 acciò ch'io viva, o vera vita, in te;
 la morte in moltitudine infinita,
 in te sol vita sia, che vita se',
 muoio, quando te lascio e guardo me;
 converso a te, non morirò giammai...⁶

La prefigurazione del mistero cristiano del ritorno del Figlio, che unisce il divino e l'umano, al Padre, sembra essere presente, in dimensioni personali, anche nei miti pagani. Un dio celeste bacia la sua amante terrena la quale, per la sua morte terrestre, diventa partecipe dell'impero eterno degli dei. Mentre per il cristianesimo, in cui l'anamnesi individuale si è mutata in coscienza collettiva umana, questo pensiero nella sua totalità si realizza solo nell'atto della resurrezione di Cristo, i miti pagani raccontano invece in più variazioni, e con più figure, la storia dell'amore fra un essere divino ed un altro terreno. Nell'amore fra Bacco e Arianna, tra Marte e Rea, fra Zeus e Ganimede, tra Diana e Endimione, e in parte anche nell'amore fra Orfeo ed Euridice, l'immortalità diventa raggiungibile appunto per la morte fisica. Per questo sui sepolcri antichi è più volte rappresentata la scena dell'unione di Leda con un cigno (Giove). (Il portamento e gli attributi della figura di Notte sul sepolcro dei Medici seguono fedelmente i bassorilievi antichi e le prime rappresentazioni di Leda dello stesso Michelangelo⁷.) Il bacio è l'atto d'amore come referenza a qualche avvenimento del mistero sopraddetto, e venne interpretato dagli scultori antichi come simbolo dell'immortalità.

Oltre agli esempi greci e romani, citiamo anche esempi ebraici: nel *Cantico dei Cantici* dice il re Salamone: *osculetur me osculo oris sui*. Il tema della *mors osculi*, della morte per bacio serve a Pico della Mirandola come testimonianza per affermare il sincretismo tra i miti pagani, l'Antico Testamento, la Cabala e il mistero della Resurrezione di Cristo. Secondo l'*Oratio elegantissima* (de hominis dignitate), Dio diede a Mosè non soltanto i cinque libri, ma anche la vera e segreta spiegazione della creazione e delle leggi. Questa conoscenza però fu nascosta alle masse, e i preti, per volontà divina, solo in pieno segreto comunicavano ai pochissimi iniziati il vero significato delle parole di Dio e delle cose. «Mantener dunque tali cose nascoste al volgo, da comunicare soltanto ai perfetti, tra quali soltanto, dice Paolo che la sapienza parla, non fu provvedimento umano, ma divino precetto.»⁸. Le cose mistiche vennero chiuse alla folla tramite gli enigmi.

La strettissima cerchia dei perfetti: Ermete Trismegisto, Mosè, Pitagora, Dionigi Areopagita e, anzi, lo stesso Cristo, parlano per simboli, parabole ed enigmi ai discepoli, i quali non conservano in forma scritta queste conoscenze. Pico analizza il vero significato della *mors osculi* in un commento alla canzone di un poeta fiorentino, Girolamo Benivieni (*Commento sopra una canzone d'amore composta da Girolamo Benivieni*). La prima morte è solamente la separazione dell'anima dal corpo, e per questo l'amante può vedere la «Venere celeste». Gli occhi purgati si nutrono con piacere della contemplazione del divino, però, se l'anima vuole stare più vicina al divino, deve morire anche per la seconda volta e staccarsi completamente dal corpo. Il rapporto tra l'amante terrestre e l'essere divino diviene più completo, più intimo, quando essi si uniscono con il bacio; appunto per questo affermano i cabalisti che molti dei padri morirono in una simile estasi spirituale. Per la *mors osculi* divennero immortali Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè ed altri.

L'enigma della morte per bacio che, secondo Pico, risale alla Cabala e a Platone⁹, viene ripetuto da molti: da Leone Ebreo, da Calcagnini («...ad celestium rerum contemplationem ita rapti sunt ... ut in se mortui, extra se viverent, non alia

morte quam brassicae, id est osculi deperisse¹⁰), da Giordano Bruno («quella morte d'amanti, che procede da somma gioia, chiamata da' cabalisti *mors osculi*¹¹).

Nel commento di Lorenzo de' Medici la vita amorosa comincia con la morte in quanto colui che veramente vuol vivere per l'amore, deve rinunciare ad ogni altra cosa. Il vero saggio, il vero amante muore per tutte le cose e persone imperfette, e in tal modo si apre per lui l'oltremondo. Questa regola è seguita da Omero e da Virgilio, i quali mandavano il protagonista all'aldilà. La vera felicità, però, è preclusa ad Orfeo, perché lui non morì veramente, non seppe rinunciare totalmente al mondo fisico. «Ma Orfeo...venne escluso dall'Ade senza aver fatto nulla, gli mostrarono solo la sagoma di quella donna per la quale Orfeo scende nell'Ade...E per questo Orfeo fu punito e fu così che Orfeo morì per mani di donne¹²» Non questa era la sorte di Alceste: la donna fu pronta a morire per suo marito, per il suo amore che riempie di meraviglia gli dei.

La morte è *dulce amarum*, non è quindi soltanto dolce, perchè la vita terrestre non è una valle di lacrime, come affermava anche Janus, ma è permeata anche dai valori celesti, e perciò non è soltanto amara: idea assolutamente non presa in considerazione dal poeta ungherese. Come dice Ficino-Platone: «Orfeo chiama l'Amore un pomo dolce amaro. Essendo l'Amore volontaria morte, in quanto è morte, è cosa amara: in quanto volontaria, è dolce»¹³. L'amore di per se stesso è morte (per ogni altra cosa), ma è seguito da due risurrezioni; nello stesso tempo l'amore addolcisce la scomparsa fisica. Lorenzo de' Medici accenna a quest'ultimo aspetto.

Natura insegna a noi temer la morte,
ma Amor poi mirabilmente face
suave a'suoi quel ch'è ad ogni altro amaro¹⁴.

Giano Pannonio non arrivava a questa idea ottimistica della morte. Non poteva conoscere lo sviluppo e la posizione definitiva del neoplatonismo in questo proposito di fondamentale importanza. La sua concezione, presentata nelle poesie che parlano delle sue malattie, associa la morte non all'Amore ma, pure in base alla mitologia greca, al sogno (*Ad Somnum*¹⁵, 1466). La famosa coppia, i gemelli Thanatos e Hypnos dell'*Iliade* (canto 16), poteva alleggerire, anzi rendere bella la morte, come l'aveva fatta nei vari periodi della storia (dalle statue e rilievi greci fino al Goethe, Kazinczy, Csokonai¹⁶), ma non poteva aprire quella dimensione d'immortalità e rinascita che da l'altra, dell'Amore e della Morte.

Janus Pannonius

Alla sua anima

O mente, dalla luce sorta nella Via lattea,
prigioniera sei delle nequizie del mio corpo.
Nulla a te rimprovero, che tanto in probità rifulgi,
Tanta nobil semenza in te si sparse.
Dalle fiamme del Cancro partisti.
L'oscuro Lete mai ti infangò coi segni dell'oblio.
Al crocevia fra il misterioso Acquario e il Leone dai ferì slanci
là in curva nacque tua strada.
A Saturno devi l'intelletto, a Giove l'energia,
Febo sensibilità ti diede, Marte ti empì di coraggio,
da Venere avesti gli affetti, Mercurio ti donò le arti.
Infine, Cinzia, ti diede forza di crescere.
Al crocevia tra vita e morte Cinzia sta,
la celeste Cinzia, madre delle terrestri leggi.
Ma, se tu al cielo preferisci il peso di carne ed ossa,
perché mi scegliești come sacco di polvere?
Certo, in genere son soddisfatto:
mi par d'esser ben grande e qualche eleganza aver,
Solo, ho corpo malaticcio, con membra sì gracili.
Il creator mi fece d'assai povera argilla,
e sparse febbri nei miei malfermi arti,
sì che di mal diversi io son preda.
I miei occhi spesso pieni son di ignoti pianti.
I reni in subbuglio tanto sangue perdon,
Il mio stomaco è di ghiaccio, roventi le mie viscere.
Forse lieta sei di tal debole compagno,
perché sai tenue la tua prigionia?
Ma a che prò saggezza in corpo malato?
Non voglio esser Pittaco, se così male sto,
Non il gigantesco Atlante, né il sì forte Milone.
Mio desiò: star bene, anche se misero.
Allor a lungo ben proteggi le mie membra,
o non star qui e torna alle stelle.
E nel cercare, nel tuo millenario vagar,
di farti più pura, evita l'acqua dell'oblio.
Ah!, non torni or il tuo passato di terrene cure.,
Deh, evita tal vecchio giogo!
Se mai cruda sorte ancor qui ti portasse,
Io sarò più di miserabil uomo.
Scegli l'ape che feconda i fiori nei campi

e i dolci e odorosi mieli ,
o il cigno che dolcemente canta sulle acque.
In foreste o mari làtita. Ricorda solo
Che un tempo l'uman corpo da roccia nacque.

Traduzione di Alessandro Rosselli

N O T E

- ¹ VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, a cura di A. Greco. Firenze 1970–1976, p. 75. S. GENTILE, *Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino*, in: AA.VV., *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Olschki, Firenze 1994, pp. 89–110.
- ² Del problema vedi, L. JANKOVITS, *Accessus ad Janum. A műértelmezés hagyományai Janus Pannonius költészetében*, Balassi, Budapest 2002.
- ³ La bibliografia di Janus Panninius comprende ben 670 titoli, molte opere critiche si occupano di questa poesia, ritenuta forse la più importante del rinascimento ungherese. Qui si riferisce soltanto al libro di L. Jankovits, *op. cit.* pp. 141–221.
- ⁴ I versi 12–14 menzionano tre volte il soggetto Cynthia (Luna) con costrutti «*augendi corpus ... vim tribuib*»; «*mortis tenet*».
- ⁵ <http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/>
„Centrum unum omnium deus est, circuli quatuor circa deum, mens, anima, natura, materia. Mens stabilis circulus. Anima per se mobilis. Natura mobilis in alio, non ab alio. Materia ab alio et in alio mobilis.»
- ⁶ LORENZO DE' MEDICI, *Laudi spirituali*, in: *Storia e antologia della letteratura italiana*, II, a cura di Enzo Palmieri, Firenze 1942, p. 275. http://xoomer.alice.it/ilmagnifico/ilmagnifico_laude.html
- ⁷ E. WIND, *Amor as a God of Death*, in: Id., *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Oxford 1980, pp. 152–170.
- ⁸ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, Firenze 1942, p. 83.
- ⁹ L'epigramma di Platone: «Baciando Agathon la mia anima era già sulle labbra, La povera era pronta a volare» *Görög költők antológiája*. Budapest 1959, p. 363.
- ¹⁰ WIND, *op. cit.*, p. 155.
- ¹¹ WIND, *op. cit.*, p. 155.
- ¹² PLATONE, *Simposio*, VII. 179, in Id., *Összes művei*. I. Budapest 1942, p. 605.
- ¹³ MARSILIO FICINO, *Sopra lo amore*, a cura di G. Rensi, Lanciano, p. 37. «Platone chiama l'amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama amando muore; e Orfeo chiamò l'amore uno pomo dolce amaro; essendo lo amore volontaria morte, in quanto è morte è cosa amara, in quanto volontaria è dolce» (II, VIII). Qual è dunque questa morte dell'amante ?
Dal momento in cui ama, l'amante non pensa più a sé, ma all'amata, e di conseguenza non pensa più in sé. Ma allora non agisce più in sé stesso in quanto «la principale operazione dell'Animo» (II, VIII) è pensare, e non agendo più in sé, non è più in sé: «Colui che non adopera in sé, non è in sé, perché queste due cose, cioè l'essere e l'operare, insieme si ragguagliano: non è l'essere senza l'operare, l'operare non eccede l'essere; non adopera alcuno dove e' non è, e dovunque egli è adopera» (II, VIII). Ora l'amante, non pensando più in sé, non opera più in sé: non è dunque più in sé. Ma se egli non è più in sé, «non vive in sé medesimo; chi non vive è morto e però è morto in sé qualunque ama» (II, VIII). Così, l'amata ha ucciso l'amante: ora dipende solo dal suo arbitrio lasciarlo morto o risuscitarlo. Se ella non l'ama affatto, e l'amore non è reciproco, allora «interamente è morto el non amato amante» (II, VIII). Egli non vive in sé, perché non è più in sé. Non

può vivere nell'aria, nell'acqua, nel fuoco, in terra o nel corpo di un animale privo di ragione, giacché «l'animo umano non vive in altro corpo che umano» (II, VIII). Non vive neppure nel corpo di un'altra persona non amata, in quanto «se non vive dove veementemente vivere desidera, molto meno vivrà altrove» (II, VIII). No, non vive in alcun luogo colui che ama senza essere riamato. E' completamente morto, il «non amato amante, e mai non risuscita, se già la indegnazione no 'l fa risuscitare» (II, VIII). http://www.bibliomanie.it/ficino_amore_festugiere_monda.htm

¹⁴ LORENZO DE' MEDICI, *Opere*, Bari 1939, p. 87.

¹⁵ Quod nisi tu nostros claudas paullisper ocellos,
Aeternum claudet mox tua furva Soror.
Huc ades, o hominum, simul et rex, Somne, Deorum!
Huc ades, et placidus languida membra leva! (vv. 91-94)

¹⁶ *Az álom*: „Mikor száll testemre a végnyugalom/.... Oh halál, a szelíd álomnak testvére.» (Quando posso riposare il mio corpo Morte, fratello del placido Sogno.

Giano Pannonio nell'educazione umanistica: la fortuna del Panegirico di Guarino Veronese a Vienna

FARKAS GÁBOR KISS

DOPO LA MORTE DI GIANO PANNONIO, AVVENUTA NEL 1472, SEGUIVANO QUATTRO DECENNI DI SILENZIO. Solo tre sparsi versetti (*L'Epitafio di Andreola*, il *Torneo di Galeotto*, e la *Feronia*) erano pubblicati in vari incunaboli prima dell'anno 1500,¹ e i poemi, che poi sono stati definiti come tra i più eleganti della poesia latina rinascimentale da Beato Renano, da Erasmo o da Lilio Gregorio Giraldi, sono rimasti nel buio delle copie manoscritte.² Stefano Brodarić, nel 1505, tentava invano di convincere Aldo Manuzio a pubblicare i testi,³ e la situazione cambiava solo nel 1512 con l'apparizione della prima edizione del Panegirico di Giano su Guarino Veronese a Vienna. I motivi di una rinnovata presenza di Giano nelle officine tipografiche di Vienna, Bologna o Basilea nel secondo decennio del Cinquecento, sono stati finora spiegati tenendo conto, principalmente, della fierezza nazionale associata alla rinnovazione della poesia latina al di là delle Alpi: il primo vero poeta latino tramontano del Rinascimento doveva essere il simbolo della creazione di una cultura umanistica sia in Ungheria, sia dopo in Germania. Quest'aspetto è innegabile se consideriamo che, delle nove edizioni delle opere di Giano Pannonio, uscite dalle stampe tra il 1512 e il 1523, otto sono state curate o organizzate da ungheresi, e anche l'unico editore tedesco, Beato Renano, nel suo prologo all'edizione di Basilea nel 1518 si appropriò di Giano, definendolo come il primo poeta tedesco. Vorrei però mettere in rilievo, nel presente contributo, un altro motivo che aveva portato alla rinascita tipografica di Giano: il ruolo dell'educazione universitaria.

Adesso è ben noto che la letteratura umanistica giocava un ruolo importante nella formazione degli *studia humanitatis*. I testi latini del Petrarca (p.e. i *Sette salmi penitenziali* o i *Carmina in laudem Mariae Magdalenae* estratti dal Senili 14, 17) sono stati stampati molte volte per motivi pedagogici. La rinnovazione cristiana di

un Battista Spagnuolo Mantuano, negli anni '80 del Quattrocento, significava che nuovi testi dovevano esser inseriti nei programmi degli *studia humanitatis*: il linguaggio deve essere latino umanistico, ma il messaggio cristiano e morale. Non possiamo dimenticare che il Poliziano scrisse la sua *Lamia* per l'educazione universitaria e le sue poesie latine vennero inserite nei curricula scolareschi nel secolo XVI.⁴ I poemi epico-agiografici o moralizzanti di Battista Spagnuoli Mantuano erano stampati parecchie volte in Francia e in Germania come testi universitari, e i poemetti cristiani di Marcantonio Sabellico, le storie boccaccesche e le declamazioni di Filippo Beroaldo il Vecchio, le poesie di Giovanni Pontano godevano di gran popolarità nei primi decenni del secolo presso le università del Nord. Allora non ci dovrebbe sorprendere che anche le opere di Giano potessero diventare letture scolastiche, analizzate e commentate da professori – è questo che vorrei dimostrare nel caso della prima edizione del *Panegirico su Guarino*.

Il *Panegirico su Guarino* di Giano è un componimento fondamentale per la storia dell'educazione umanistica in Italia, e oltre al *De ordine docendi et studendi* di Battista Guarino e l'elogio funebre di Lodovico Carbone è un'importante fonte per il metodo pedagogico di Guarino Veronese.⁵ La pubblicazione di quest'opera era tuttavia giustificata dal punto di vista pedagogico, ma i paratesti dell'edizione ci rivelano che anche il motivo di fiera nazionale e della salvazione dell'eredità culturale giocava un ruolo importante.⁶ Paulus Crosnensis, professore di retorica e poetica all'università di Cracovia, dedica questa edizione a Gabriele Perényi, ciambellano reale d'Ungheria e patrono di Paulus durante il suo viaggio in Ungheria. Paulus Crosnensis afferma di aver trovato il manoscritto dell'opera solo per fortuna («Venit diebus pauloante transactis in manus meas opusculum»), e accorgendosi del valore del *Panegirico* lo voleva salvare per i lettori colti, anche emendando gli errori del manoscritto. Qui possiamo scoprire anche un altro motivo dietro la pubblicazione: la dichiarazione fiera alle genti lontane, che le Muse soavi sono già arrivate in Ungheria.⁷ L'edizione è accompagnata dai versi di Adriano Wolfardo e Gioacchino Vadiano, che probabilmente cooperavano ai lavori della redazione.

Adesso sono conosciute ben quattro copie di questa pubblicazione, due conservate nella Biblioteca Nazionale di Budapest, e le altre due nella Biblioteca Nazionale di Praga. Finora solo il primo esemplare di Budapest (chiamiamolo A) è stato esaminato, e forse perciò nessuno attribuiva alcuna importanza al fatto che le pagine di questa edizione fossero piene di note minuscole, scritte con lettere piccolissime fino al verso del foglio settimo.⁸ Ma c'è una strana coincidenza: anche le altre tre copie sono annotate in un modo simile: nella seconda copia di Budapest (che segnalerò con la sigla B)⁹ i commenti terminano al sesto foglio, in una delle copie di Praga tutto il poema è commentato (C¹⁰), mentre nel secondo esemplare (D¹¹) i commenti cominciano al foglio a4v e finiscono al foglio b3r. Stranamente questi commenti manoscritti sono molto simili o quasi identici, ciò può indicare che qualcuno li preparava e li dettava in una classe. La relazione dei commenti tra loro può essere illuminata con alcuni versi, ai quali tutte e quattro le copie offrono una spiegazione. Qui Giano descrive la gioventù di Guarino e narra il modo in cui lui abbia scelto lo studio della poesia anziché la medicina ignobile o la logica:

*Post ubi creuerunt sensus crescentibus annis
Non medicina tibi, scitu pulcerrima quamquam
Actu foeda tamen, logicae aut placuere proteruae...* (f. a4v, ll. 52–54)

A: «Unde Hypocrates in libro de flatibus ait medicinam artem esse sordidam cum medicus res fedas sordidas et graueolentes tractare cogitur»

B: «describit guarini studium et in eo diligentiam in sua adolescentia que ad quartum decimum usque annum post 7m lege censorinum»

C: «Unde hyppartes (!) in libro de flatibus ait: medicinam artem esse sordidam: cum medicus res fedas sordidas et graueolentes tractare cogitur»

D: «describit Guarini studium infantiamque et in eo diligentiam in sua adolescentia que ad 14m usque annum post 7m ducat lege Censorinum de nati.»

Ovviamente, da una parte A e C, dall'altra parte B e D hanno una stretta relazione tra loro, i commenti sono quasi identici. Un altro esempio, in cui Giano parla di Manuele Crisolora, il maestro di Guarino, dimostra la stessa relazione:

*Vir fuit hic patrio Chrysoloras nomine dictus
Candida Mercurio quem Calliopaea creatat* (A6r, ll. 145–146)

A: «eloquentissimus et sapientissimus erat», «non modo grecarum literarum erat peritus sed omnium eciam scienciarum plenus», «Est enim mare ad Bisancium vrbem que nunc Constantinopolis dicitur angustissimum que a Constantino Imperatore in maius aucta Gloriosissimi Romani Imperii et totius [??]ntis caput erat»

B: «Chrysoloras interpretatus auro cinctus crisis enim aurum scilicet loron cingulum. ops grece oculum uel faciem scilicet callos pulchritudinem in calliopea id est pulcra» (!)

C: «Est enim mare ad Bisancium vrbem que nunc Constantinopolis dicitur angustissimum que a Constantino Imperatore in maius aucta Gloriosissimi Romani Imperii et totius orbis caput erat»

D: «Chrysolora interpretatur auro cinctus chrysos enim aurum significat loron cinctum»

Tutte le parole dei versi sono commentate in note poste tra una riga e quella successiva. C'è anche un terzo tipo di commento nel testo, che potremmo chiamare 'strutturale' o 'riassumente': in questo caso le parole sono scritte con lettere più grandi e si riferiscono a una figura retorica speciale, o segnalano l'inizio di un'unità strutturale nuova:

Iure Guarine tibi nos carmina nostra dicamus: «Applicacio» (l. 5 – nelle prime 4 righe Giano menziona l'antico rito secondo il quale si offrivano le primizie come sacrificio a vari dei – e questo costume è applicato alla situazione di Guarino e del giovane Giano Pannonio),

ma troviamo anche riassunti come «Laus guarini a virtute» (lode di Guarino alla virtù) o «Comparat Baptistam guarini filium Cigno» (la comparazione di Battista, il figlio di Guarino a un cigno).

Questi tre tipi di commento (l'interlineare con sinonimi, la spiegazione tramite elementi di cultura umanistica, e lo strutturale) sono caratteristici di un certo tipo di stampe di quest'epoca, che Jürgen Leonhardt identifica come 'humanistische Vorlesungsmitschriften', testi universitari da affiancare ai corsi di studi.¹² Quali sono esattamente le caratteristiche delle 'Vorlesungsmitschriften'? Il Prof. Leonhardt ha studiato le stampe della tipografia di Lipsia e di Erfurt dei primi due decenni del Cinquecento, e ha trovato molte copie di testi classici (p.e. il *De legibus* di Cicerone) e umanistici ricchi di note e commenti. Questi libri furono pubblicati per un corso universitario e commentati dal professore di retorica o di poesia all'università nel periodo tra il 1490 e il 1520 cca. I luoghi della stampa delle 'Vorlesungsmitschriften', come Leonhardt ha stabilito, sono Lipsia, Colonia, Strasburgo, Erfurt, Francoforte sull'Oder, Wittenberg, Cracovia, Vienna, Deventer e Zwolle, e moderatamente Parigi; questo tipo di pubblicazioni, invece, non sembra essersi diffuso in Italia. Secondo le stime possono essere almeno mille le stampe in circa 4000 esemplari, che contengono i ricordi dell'educazione relativi all'epoca della pre-Riforma. Finora purtroppo solo le lezioni degli intellettuali più importanti sono state studiate in dettaglio, come quelle di Lutero o Melantone, ma ci è rimasto un immenso materiale da decifrare.

Il nostro caso è speciale, perché abbiamo lo stesso testo nella stessa edizione con due commenti diversi, inoltre di entrambi i testi ci sono pervenute due copie. Emerge la questione: chi erano i professori che commentavano Giano all'università di Vienna? Possiamo rispondere a questa domanda con sicurezza almeno in uno dei casi, quello in cui il commentatore parla alla prima persona plurale:

*Aequarit Cypro nec quod Cato vexit opima: «Catho Uticensis ex Cypro insula quam ipse subegerat ingentes in urbem Romam diuicias reportavit Lege quos citavimus li 4to ca. 2o Flori»;*¹³ cioè «Catone Uticense riportava da Cipro occupato immensi tesori alla Città. Leggi che abbiamo citato nel quarto libro, capitolo secondo di Floro.»

Per fortuna l'opera storica del romano Floro non era così popolare da far in modo che le annotazioni su Floro, preparate un anno prima da Giovanni Camers a Vienna, potessero sfuggire alla nostra attenzione. In questo piccolo volume di commenti floriani in verità ritroviamo, citate nel testo, le tradizioni parallele di questo evento storico.¹⁴ Giovanni da Camerino (1448–1546) o, utilizzando il nome umanistico, Joannes Camers, era un francescano osservante di Camerino che, già nel 1497, era stato chiamato «ad lecturam theologiae» da Padova all'università di Vienna, probabilmente personalmente dall'Imperatore Massimiliano I.¹⁵ Il suo nome (originariamente Joannes Lucas Ricutius Vellinus) è diventato ben noto nei circoli umanistici viennesi e, quando Giovanni Eck, famoso oppositore di Lutero, descrive le posizioni dell'umanesimo a Vienna nel 1515, lo menziona come uno che ha importato per primo le dottrine di Duns Scotus nella città imperiale.¹⁶ Tradizionalmente, l'università di Vienna, negli ultimi decenni del Quindicesimo secolo, era considerata come un centro dell'occamismo, della scuola nominalista.¹⁷ Quando Conrad Celtes arrivò in questa città, nel 1497 (nello stesso anno in cui vi giunse Camers), forse cercava alleati per combattere quel bastione di teologia speculativa, e ne poteva trovare uno nella persona

di Camers, che essendo scotista e realista, aveva un nemico comune con Celtes, – la «secta stoica», come loro erano soliti chiamare i filosofi scolastici. La lunga guerra di Celtes e Cuspiniano contro il *Dottrinale* medievale di Alessandro di Villadei finiva in alleanza ed amicizia, e il teologo minorita di Camerino pubblicava edizioni dei testi classici anziché tesi teologiche.¹⁸ La sua edizione di Floro del 1512 meritava grande attenzione, anche se la critica moderna lo incolpa per la sua ipercorrettezza.¹⁹ Mi sembra inoltre importante che, nel 1510, solo due anni prima dell'edizione del *Panegirico su Guarino*, il Camers pubblicò i panegirici di Claudiano presso la tipografia viennese. Alcune annotazioni della sua edizione sono molto simili alle note marginali manoscritte che riassumono il contenuto dei versi o richiamano l'attenzione su una figura retorica o elemento strutturale.²⁰ L'interesse vivo per il genere del panegirico è palpabile anche nel Panegirico all'Imperatore Massimiliano di Adriano Wolfardo (1512)²¹, e non è da escludere che esista una relazione fra i panegirici di Claudiano e quello di Valentino Eck scritto in onore di Augustino Moravo nel 1511.

Si rilevano alcune differenze caratteristiche tra i metodi dei due commentatori. La tecnica utilizzata più spesso è la citazione di tante tradizioni parallele dell'evento storico o del motivo descritto da Giano, quante ne sono note al commentatore. Per esempio, quando Giano descrive i viaggi del suo maestro e lo paragona a Platone, Pitagora e Apollonio Tianeo per i suoi viaggi, il Camers prima annota che questi tre esempi derivano dal prologo di San Girolamo alla Bibbia, e poi cita tre luoghi in cui troviamo descritta la storia di Apollonio.

Multi hanc extremum uestigauere per orbem. / Sic Plato Memphitas, Samius sic quae sit exul / Assyrios, sic quos vocitant Brachmanas adiuit / Multiuagus Thyaneus Indi mirator Iarchae. 1. «Pro hac historia lege Soli: ca. 21o Laticum (Tacitum?) li. 8vo Iustinum 18mo» 2. «In his tribus exemplis Platonis Pithagore et Thianeus Apollonij imitatur autor diuum Hier. in prologo Bible pro historia Thiane et Iarhe lege Philostratum li. 3o de vita Appollonij»²²

Gli autori più citati da Camers sono i compilatori e gli enciclopedisti antichi: Aulo Gellio, Plinio il Vecchio, Solino, Giustino, Valerio Massimo. Anche negli anni seguenti egli continuava ad occuparsi di loro: preparava un'edizione della traduzione latina del *De situ orbis* di Dionisio il Periegeta con un commento (Vienna, Vietor-Singrenius, 1512), compilava un immenso indice alla *Storia naturale* di Plinio (*Plynianus index*, Vienna, Vietor, 1514; poi riedito insieme al testo di Plinio a Hagenau nel 1518) e un'edizione della silloge storica di Solino (Vienna, Singrenius, 1520). Queste sue attenzioni mostrano come egli fosse un appassionato collezionista e compilatore di luoghi comuni, utilizzando un metodo pedagogico che era considerato molto utile ed era consigliato, tra gli altri, anche da Erasmo e da Guarino.²³

L'interesse storico è invece meno palpabile nell'altro commento, che cita anche i filologi e le autorità moderne, come Filippo Beroaldo il Vecchio o Raffaele Volterrano. Per esempio nel commento allo stesso passaggio, possiamo leggere:

Sic Plato Memphitas: «Est enim Memphis urbs egipcij de quo Valerius libro octavo capite 1mo de studiis et industria»

Multivagus Thyaneus: «Apolonius qui princeps erat philosophorum eo tempore quo apolonius thyaneus discendi uisendique studio ad illos se contulerat: de quo copiose philostratus et philippus beroaldus in appendice svetoniana capite primo»²⁴

È molto probabile che anche il secondo commentatore fosse un professore di retorica o poesia dell'università di Vienna: ciò lo si può dedurre dal punto in cui Giano descrive la folla degli studenti che si riversavano presso la scuola di Guarino:

Germani argutam pro te liquere Viennam: «loquacem, propter logicam», cioè «anche i tedeschi hanno lasciato l'arguta Vienna per te: la Vienna loquace, a causa della logica».
(C, c1v)

Mentre l'attributo «arguto» non ha nessuna connotazione negativa in latino, il commentatore dice: «loquacem, propter logicam», cioè Vienna è lasciata dagli studenti, perchè l'istruzione teologica segue una forte tendenza logica, e probabilmente qui dobbiamo pensare alla corrente nominalista. Mi sembra che solo uno che conoscesse bene le controversie teologiche del primo decennio del '500 a Vienna, potesse interpretare i versi di Giano come una frecciata ironica contro gli occamisti.²⁵

Il commentatore anonimo adopera molto di più le citazioni poetiche (Orazio, Virgilio, Ovidio) e ha una sensibilità poetica superiore a quella di Camers. L'imitazione poetica è da lui considerata non come un semplice processo di trascrizione, ma in un modo tale che gli permette di riconoscere le imitazioni nascoste sotto sinonimi: tutte le parole del testo originale sono sostituite da sinonimi.

Axe sub arctoo positi uenere Poloni: «luxta illud vergilij: et penitus tot diuisus ab orbe britannos» (C, c1v)

Un altro esempio forse dimostra ancora meglio questa sensibilità: quando gli altri dormono, il Guarino si rinchioda nella sua camera per lavorare ma, come dice Giano, si rode solo le unghie e fa la punta alla matita invece di scrivere. Il nostro commentatore spiega il perché: coloro che con gran zelo s'impegnano a ricercare le proprie parole, s'indignano nel momento in cui non riescono a trovare quelle appropriate, ovvero quelle parole che corrispondano alle cose ed alle proprie intenzioni. Viene inoltre indicata, com'è naturale, anche la frase originale di Persio, dalla quale il verso di Giano veniva ripreso tramite l'utilizzazione di un sinonimo.

Cum stertunt reliqui, cella tu clausus in alta / Abrodis digitos, pluteum uel cedis: «qua utuntur qui literis dant operam percuciant autem cogitabundi pluteum et occupati toto animo in inueniendis propys uocabulis indignabundi quo verba rebus non respondeant. Sumptum ex illo persij nec pluteum cedit nec demorsa (!) sapit unguis» (cf. Pers. 1, 106: nec pluteum caedit nec demorsos sapit unguis) (C, d1r).

Proprio per questi motivi ritengo plausibile l'ipotesi che Gioacchino Vadiano, il più ingegnoso poeta latino del circolo umanistico viennese, l'autore del *De poetica et carminis ratione* (1518), sia da considerarsi come un probabile commentatore.

NOTE

- ¹ Per un elenco dell'edizioni vedi *Janus Pannonius: válogatott bibliográfia*, a cura di E. Békés, Balassi, Budapest 2002, pp. 7–10.
- ² R. GERÉZDI, *Der Weltruf des Janus Pannonius und die deutsche Vermittlung*, = *Studien zur Geschichte der deutschen-ungarischen literarischen Beziehungen*, Berlin, 1969, pp. 32–43; L. MEZEY, *Janus Pannonius XVI. századi utóéletéről*, in: AA.VV. *Janus Pannonius tanulmányok*, a cura di T. Kardos, S. V. Kovács, Budapest, pp. 523–533; I. KOMOR, *Janus ille Pannonius tantum laudis meruit in carmine...*, *Annales Univ. Scient. Budapest., Sectio Classica* 1974, pp. 91–97; T. KARDOS, *Janus Pannonius reneszánszkori értékelése...*, = *Iani Pannonii [...] antiquis vitibus comparandi, recentioribus certe antepoenendi, quae uspiam reperiri adhuc potuerunt, omnia*, ed. Joannes Sambucus, Vienna 1569 (ed. facsimile 1972).
- ³ R. GERÉZDI, *Aldus Manutius magyar barátai*, = id., *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, Akadémiai, Budapest 1968, pp. 204–266 (originariamente in *Magyar Könyvszemle* 1945, 38–98).
- ⁴ A. COROLEU, *Some teachers on a poet: the uses of Poliziano's Latin poetry in the sixteenth-century curriculum*, in: *Kleos*, Nr. 4, 1999, pp. 167–182.
- ⁵ L'edizione più recente è di I. THOMSON, *Humanist pietas: the Panegyric of Ianus Pannonius on Guarinus Veronensis*, Research Institute for Inner Asian Studies, Bloomington 1988, pp. 68–251.
- ⁶ J. ERNUSZT, *Adrianus Wolphardus*, Pázmány Péter Tudományegyetem, Budapest 1939, 29 e A. GORZKOWSKI, *Pawelz Krosna. Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*, Księgarnia Akademicka, Cracovia 2000.
- ⁷ «exterisque et remotissimis declararem gentibus ad Pannonios etiam ipsas humaniores, et suauiore migrasse musas»
- ⁸ Országos Széchényi Könyvtár, RMK. III. 177/1, fino a b1v.
- ⁹ Országos Széchényi Könyvtár, RMK. III. 177/2, fino a a6v.
- ¹⁰ Praga, Národní knihovna, 9 B 62.
- ¹¹ Praga, Národní knihovna, 65 D 2961, a4v–b3r. (Dalla Biblioteca Lobkovic)
- ¹² J. LEONHARDT, *Exegetische Vorlesungen in Erfurt von 1500–1520*, in: AA.VV. *Humanismus in Erfurt*, a cura di G. Huber-Rebenich, Walther Ludwig, Rudolfstadt–Jena 2002, pp. 91–110; J. LEONHARDT, *Eine Leipziger Vorlesung über Ciceros De legibus aus dem Jahre 1514*, in: *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* Nr. 26, 2002/1, pp. 26–40; J. LEONHARDT, *Gedruckte humanistische Kolleghefte als Quelle für Buch- und Bildungsgeschichte*, in: *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, Nr. 29, 2004, pp. 21–34.
- ¹³ D (=Praga, 65 D 2961), b2v. Questo commento appare solo nella versione di Praga, perchè l'utente della copia di Budapest aveva già finito le note a a6v.
- ¹⁴ *Adnotationum in Lucium Florum Ioannis Camertis ordinis Minorum sacrarum litterarum doctoris eximii libellus*, Viator-Singrenius, Vienna 1511, G2v–H1r, contiene una silloge delle fonti sul «Bellum Caesaris et Pompei». Le annotazioni sono state riedite insieme all'edizione del testo di Floro in 1518 (Vienna, Singrenius).
- ¹⁵ «Doctor Joannes de Camerino ordinis Minorum, ad lecturam theologiae vocatus ex Italia», forse all'istigazione di Corrado Celtis. V. G. BAUCH, *Die Reception des Humanismus in Wien*, Marcus, Breslau 1903, p. 101. Aschbach, chi lo chiama «Giovanni Ricuzzi Vellini», ci offre una biografia breve di lui: J. ASCHBACH, *Geschichte der Universität Wien*, Braumüller, Wien 1877, vol. 2., pp. 172–184, 452–455. Vedi anche C. BURSIAN, *Geschichte der classischen Philologie in Deutschland*, München-Leipzig 1883, p. 171 (n.2.). A. MANUZIO nella sua lettera a Conrad Celtes in 1501 lo caratterizza come «homo officiosus et summa fide»: *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*, a cura di H. Rupprich, C.H. Beck, München 1934, p. 568.

- ¹⁶ In 1503, il Camers ha curato un'edizione delle *Conclusiones CCCLXXVIII* di Duns Scotus sopra la Metafisica di Aristotele apparsa nei *Commentaria Doctoris Subtilis Ioannis Scoti in 12 libros Metaphisicae Aristotelis scripta recollecta & ordinata ab ipsius discipulo Antonio Andreae, Simone da Lovere, Venezia 1503.*
- ¹⁷ Vedi, p.e., BAUCH, *op.cit.*, pp. 3–4; A. L. GABRIEL, «*Via antiqua*» and «*via moderna*» and the migration of Paris students and masters to German universities in the 15th century, in *Antiqui et moderni*, a cura di A. Zimmermann, , de Gruyter, Berlin 1974, pp. 439–483, qui p. 443. (Miscellanea Mediaevalia 9): «The moderni, at such nominalistic universities as Vienna or Erfurt, followed the tradition of the great 14th century Paris nominalists, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen, Henry of Langenstein, and Johannes of Prussia, who made great progresses in the fields of natural sciences and economy.» Ma, come ammonisce A. LHOTSKY (*Die Wiener Artistenfakultät 1365–1497*, Böhlau, Wien 1965, p. 184) ci manca ancora l'analisi equilibrata della produzione scientifica dei professori 'nominalisti' di Vienna nel secolo XV. Per l'arbitrarietà della denominazione 'nominalista' o 'occamista' nel tardo Medio Evo, vedi W. J. COURTENAY, *Was there an Ockhamist school?*, in: AA.VV. *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, a cura di M. J. F. M. Hoenen – J. H. J. Schneider, G. Wieland, , Brill, Leiden 1995, pp. 263–292.
- ¹⁸ Almeno così ricostruisce la storia della ricezione dell'umanesimo a Vienna G. BAUCH (*op.cit.*, 94–114.) La ricerca più recente – in mancanza di documenti definitivi – non trova un vero conflitto tra Celtis e la facoltà vecchia delle arti (p.e. LHOTSKY, *op.cit.*, pp. 199–203, o L. W. SPITZ, *Conrad Celtis: the German Arch-humanist*, Harvard University Press, Cambridge 1957, pp. 3, 65.)
- ¹⁹ L. HAVAS, *Textgeschichte des Florus von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*, in: Athenaeum, Nr. 80, 1992, pp. 433–469.
- ²⁰ Pe. Le annotazioni marginali al primo libro del *In Rufinum* di Claudiano sono: Superi an curent terrena (1), Infernae sedis descriptio (25), Alecto allocutio (45), Megaera socias alloquitur (86), Megaera ad Rufinum (140), Ruffini scelera (178), Auaritiae exprobratio (196), Crudeles plures (252), Stiliconis laudes (269), Herculis labores (278), Stiliconis ad Martem deprecatio (334), Megaerae et Iusticiae altercatio (357), Aureae aetatis descriptio (380). Vedi: CLAUDIANI *Opera* novissime per D. Jo. Camertem accuratissime recognita, Vienna, Vietor-Singrenius, 1510. Si può comparare queste note all'annotazioni manoscritte come «laus guarini a uirtute» (commento C, d3r).
- ²¹ WOLFHARDI ADRIANI TRANSYLVANI, *Panegyris Ad Invictissimum Caesarem Maximilianum semper Augustum*, Vietor et Singrenius, Vienna 1512, tertio idus Augusti.
- ²² D, a5r. Nella versione B: «pro hac historia lege solinum ca. vicesimo primo»; «In his 3ibus exemplis platonis, pithagore et thianeis imitatus diuum iheronimum in prologo biblie, pro historia thianeis iarche lege philostratum li 3o.»
- ²³ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *De ratione studii*, a cura di J.-C. Margolin, in: *Opera omnia*, ord. I. vol. 2., North-Holland Publishing, Amsterdam 1971, pp. 118–119. Sull'importanza degli autori enciclopedici (Plinio, Macrobio, Gellio) v. *ibid.*, p. 120. Giano descrive la prassi della preparazione di zibaldoni nei vv. 337–338 («Verborum pars nulla perit, sed cuncta citatis / Excipiunt calamis et longa in saecula recondunt»). Vedi THOMSON, *op.cit.*, pp. 13, 126–127 e sui zibaldoni W. H. WOODWARD, *Vittorino da Feltre and other humanist educators*, , University Press, Cambridge 1897, pp. 168, 173.
- ²⁴ C, a5r.
- ²⁵ Cf. BAUCH, *op.cit.*, p. 97. Il tema dei sofisti verbosi e dialettici garruli è presente già dal tempo di Petrarca nella letteratura umanistica, o più tardi nell'*Elogio della follia* di Erasmo o nell'*Utopia* di Tommaso Moro, ma qui il commentatore si riferisce specificamente alla logica, e così forse non pensiamo infondatamente alla critica del nominalismo. Per la storia del dibattito tra il scolasticismo e l'umanesimo in Germania vedi E. RUMMEL, *The humanist-scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1995.

La teoria dell'imitazione nel Quattrocento

BEÁTA TOMBI

I. IL CONCETTO DELLA *MÍMESIS*

Il concetto di mimèsi è molto diffuso nel corso del Rinascimento. Si manifesta come plagio, come riproduzione passiva della natura, come imitazione degli antichi. Nelle poetiche quattrocentesche invece non è raro trovare una nuova dottrina dell'imitazione. In tale visione moderna la mimèsi quattrocentesca esalta il fare creativo dell'artista con particolare attenzione alla libertà assoluta della facoltà superiore della produzione. Concretamente ciò si realizza nell'associare l'imitazione all'impulso creativo. In tale senso l'artista non riproduce o meglio dire *rispecchia* il macrocosmo, cioè la natura, ma dà corso alla capacità della propria immaginazione creatrice. Quest'idea del tutto originale dell'imitazione resta invece legata al concetto della mimèsi come semplice ripresa esteriore. Per questo l'imitazione costituisce un problema critico.

Da questo punto di vista il Quattrocento è in una condizione di mezzo fra la *mimesis* dell'antichità e la contemporaneità. Nell'antichità l'imitazione è il fine dell'arte: si riferisce agli aspetti irrazionali dell'attività poetica, all'arricchimento, alla trasposizione, alla rappresentazione artistica. Nel ricco panorama dei filosofi e retori antichi che trattavano il problema dell'imitazione risalta il nome di Aristotele e quello di Platone. Nei dialoghi platonici il termine *mimesis* richiama due accezioni differenti. Da un lato si lega alle attività rituali del culto di Dioniso e dall'altro alla mera riproduzione della realtà. Il primo significato del concetto, testimoniato dal *Fedro* e dalle *Leggi*, si sofferma sugli aspetti irrazionali della poetica. Il poetare viene visto come «divina mania», ispirato dalle Muse. Nella *Repubblica* invece la poe-

sia si riduce a livello di mera riproduzione. Nello spiegare il valore di quest'attività meccanica dell'artista l'autore passa in rassegna tutte le arti coinvolgendo sia la danza che il canto per giungere al carattere menzognero dell'imitazione.¹

In un contesto molto diverso prende risalto la definizione di Aristotele della mimèsi come creazione ossia riproduzione attiva del reale. Nelle pagine della *Poetica* e della *Retorica* il filosofo definisce l'imitazione come un'operazione razionale che procura piacere. Il termine mimèsi si affianca quindi al piacere, il che nasce da un canto dal riconoscimento del modello attraverso la copia e dall'altro dalla capacità imitativa, come conquista della conoscenza tecnica. Per di più si deve tener presente che Aristotele parla di mimèsi in un contesto teatrale, cioè in riferimento alla tragedia, là dove la figura centrale del mimo deve imitare sempre secondo verosimiglianza. In tale maniera l'imitazione diventa fine dell'arte.² Come si vede le fonti aristoteliche si contrappongono a quelle platoniche e stimolano un nuovo modo di intendere la *mimesis* nella sua funzione creatrice.

Nel XV secolo la grande fortuna del tema della *imitatio* è certamente testimoniata dalla rinascita degli *studia humanitatis* e dal ritorno ai classici. Gli autori antichi infatti costituivano una base sicura e infallibile per gli umanisti, rispondente alle loro proposte innovatrici. Ad esempio il recupero dei testi ciceroniani offriva ai poeti quattrocenteschi l'idea assoluta delle perfette composizioni letterarie. Gasparino Barzizza³, a cui si attribuisce il ruolo di iniziatore dell'imitazione ciceroniana nel Quattrocento, celebrava nel retore antico il modello di eloquenza, mentre Paolo Cortese esaltava la ricchezza espressiva e lo stile chiaro e organico. Non bisogna invece dimenticare che la prosa quattrocentesca, formata sulle tracce dei modelli antichi, prevede una nuova immagine alla letteratura e definisce sempre meglio i criteri fondamentali del discorso poetico. L'idea della nuova letteratura quattrocentesca, insomma, consta del criterio di giustizia, di misura e di armonia.

2. LA TEORIA DELL'IMITAZIONE SECONDO FRANCESCO PETRARCA

Per comprendere a fondo il valore determinante della polemica scoppiata fra Paolo Cortese e Angelo Poliziano intorno all'importanza o meno dei modelli, è necessario soffermarsi su due epistole trecentesche scritte da Francesco Petrarca⁴ che servono come pretesti per una riflessione intorno alla teoria dell'imitazione.

La prima riflessione petrarchesca sull'imitazione nasce come ragionamento moderno e funzionale, all'interno di una meditazione sui grandi autori antichi. Dunque, è il risultato di un'elaborazione testuale in cui vengono rispettati dei modelli e delle regole. L'autore partendo da un elenco breve dei classici arriva alla capacità intellettuale del singolo individuo, esaltando l'importanza di rilettura dei frammenti: «Ho letto Virgilio, Orazio, Boezio, Cicerone, non una volta ma mille, né li ho scorsi ma meditati e studiati con gran cura; li divorai la mattina per digerirli la sera, li inghiottii da giovane per ruminarli da vecchio, ed essi entrarono in me con tanta familiarità, e non solo nella memoria ma nel sangue»⁵. Secondo la meditazione pe-

trarchesca nelle letture moltiplicate si apprezzano più dettagli, livelli e significati. Questo significa che la rilettura di un libro spinge l'individuo di ritrovare quei contenuti e sostanze che fanno parte dei meccanismi interiori e di cui si era già dimenticata l'origine. La rilettura, insomma, porta la traccia non solo delle letture precedenti ma anche quella della memoria individuale e collettiva. Per tale motivo scrive Petrarca certi argomenti entrano nella parte più intima della sua anima, e non ricorda più se questi siano i suoi o degli altri. Come si vede a questo punto l'autore introduce un'idea completamente nuova d'imitazione: oltre alla lettura diretta e la passione cieca per gli autori antichi evidenzia l'idea di un rapporto personale e intimo tra scrittore e modello. Ne risulta che l'imitazione *a posteriori* si trasforma in un'imitazione creativa, legata alla maturazione interiore dell'autore.

Il momento più rivoluzionario dell'epistola invece si lega all'importanza della capacità tecnica e stilistica, dando luogo a una certa maniera individuale. Petrarca riconosce il valore e il peso significativo dello stile. Dice che gli autori moderni devono essere in grado di subordinare i modelli alla loro capacità creativa e di contrapporsi al passato. Ne risulta il cambiamento del lavoro artistico. Da questo momento i poeti solidali o in opposizione ai modelli antichi devono sviluppare il loro stile personale e riconoscere il loro posto nella genealogia: «Io intendo seguire la via dei nostri padri [...] Voglio una guida che mi preceda, non che mi tenga legata a sé, e che mi lasci libero l'uso degli occhi e dell'ingegno [...]»⁶ È chiaro che anche Petrarca riconosce l'influenza particolare se non indimenticabile degli antichi ma sottolinea l'importanza della prospettiva individuale proponendo l'idea della diversità nell'eguaglianza, del passato nell'attualità. In tale prospettiva gli autori possono ormai confermare la centralità della ricerca letteraria e della sperimentazione stilistica.

Più concreta e polemica è la seconda epistola petrarchesca in cui il poeta riconosce l'eccellenza del suo segretario Giovanni Conversini. Petrarca, infatti, si è accorto che il segretario in modo quasi del tutto autonomo, inseriva passi virgiliani nelle proprie composizioni. Il poeta invece non rimprovera il suo copista perché riconosce l'armoniosa corrispondenza fra i frammenti virgiliani e i brani di Conversini: «l'imitatore deve cercare di esser simile, non uguale, e la somiglianza deve esser tale, non qual'è quella tra l'originale e la copia [...] ma quale è tra il padre e il figliolo.»⁷ In questa metafora efficacissima si manifesta un rapporto di similarità tra il padre e il modello e tra il figlio e la copia. La struttura molto complessa della metafora presente legittima un rapporto così forte tra la copia e l'originale come fra il figlio e il padre. La stessa metafora invece, oltre che un rapporto di somiglianza, implica un rapporto di diversità in quanto distacco: come il figlio lascia la casa paterna sperando nuove avventure anche la copia deve distinguersi dall'originale. Questo è l'unico modo della creazione autonoma. Tuttavia l'epistola seconda di Francesco Petrarca giustifica la funzione imitativa, ma solo se compiuta dal lavoro individuale dell'autore moderno. Si tratta di una dimostrazione efficace del principio dell'estetica rinascimentale come valore assoluto.

L'altro momento importante dell'epistola è la metafora delle api, introdotta sulle tracce di Orazio e ripresa molte volte dagli scritti anticiceroniani nel corso del Quattro e del Cinquecento. «Bisogna insomma seguire il consiglio di Seneca, che fu

prima dato da Orazio, che si scriva così come le api fanno il miele, in modo da fondere vari elementi in uno solo, e questo diverso e migliore»⁸ – sostiene Petrarca. Secondo questo frammento, come le api producono miele preparando il polline da diversi fiori del prato, così i poeti devono utilizzare più fonti per l'operazione poetica. La letteratura non è il prodotto né della spontaneità, né di un lavoro meccanico: è invece un'elaborazione varia se non eclettica. Nel nostro caso l'ecletticismo equivale alla prassi del metodo integrativo. Questo significa che le parole degli antichi trovano ancora terreno fertile nei testi degli autori moderni. L'integrazione dell'orizzonte del passato in quello del presente si svela appunto nella formazione di un significato rinnovato o *migliore*.

Con Petrarca l'imitazione assume un valore diverso, in quanto la ripetizione delle parole degli antichi concorre a formulare un nuovo contenuto. L'attività poetica insomma presuppone studi precedenti che servono a spingere i moderni oltre la mera servitù dei classici. Ne deriva la pratica dell'imitazione che è rimasta nella tecnica della letteratura quattrocentesca ed è assunta anche dallo stesso Poliziano.

3. LA POLEMICA DI ANGELO POLIZIANO E DI PAOLO CORTESE

3.1. L'EPISTOLA DI POLIZIANO A CORTESE

Come abbiamo visto le epistole di Francesco Petrarca segnano profondamente il concetto dell'imitazione che viene visto non come una duplicazione meccanica ma come un'operazione creativa. Mentre erano numerosi coloro che non volevano attribuire senso al rapporto tra passato e presente, sta di fatto che una massa notevole di intellettuali, isolandosi nello studio e nella contemplazione, insisteva proprio sull'autenticità assoluta dei modelli antichi. L'opposizione aperta fra i due gruppi degli intellettuali provocava delle dispute clamorose nel Quattro- e nel Cinquecento. Tra le polemiche del XV secolo dobbiamo soffermarci su una disputa feroce fra Angelo Poliziano e Paolo Cortese. La polemica muove da un favore amichevole. Cortese aveva messo insieme una raccolta di epistole di uomini illustri, e le aveva inviate all'amico per sapere se la silloge fosse degna di pubblicazione. La risposta si rivela aspra: Poliziano in una breve epistola ha rivelato schiettamente a Cortese che leggendo la raccolta aveva perso il suo tempo e che le lettere non meritavano di essere stampate.⁹ Dopo le prime frasi lo stile dell'epistola cambia registro e scende a una diretta polemica contro i sostenitori dell'imitazione di Cicerone: «Io non sono Cicerone – afferma Poliziano – io esprimo me stesso.»¹⁰

La reazione così impetuosa di Poliziano è dovuta senz'altro alla sua poetica, fondata sulla *varietas*, e non sul disprezzo della letteratura antica. Anzi il poeta quattrocentesco si sentiva particolarmente attratto da Omero, da Stazio, da Virgilio e da Seneca.¹¹ Dalla lettera è chiaro che quando condanna l'assunzione dei modelli assoluti, in realtà difende il senso dell'originalità e la formazione di uno stile individuale e personale.

A me sembra più rispettabile l'aspetto del toro o del leone che non quello della scimmia, anche se la scimmia rassomiglia di più all'uomo. [...] Orazio condanna coloro che sono imitatori e nient'altro che imitatori. Quelli che compongono solamente imitando mi sembrano simili ai papagalli che dicono cose che non intendono. Quanti scrivono in tal modo mancano di forza e di vita; mancano di energia, di affetto, di indole; sono sdraiati, dormono, russano. [...] Coloro i quali stanno attoniti a contemplare solo codesti vostri ridicoli modelli non riescono mai, credimi, a renderli, e in qualche modo vengono spengendo l'impeto del loro ingegno e mettono ostacoli davanti a chi corre, e pur usare l'espressione plautina, quasi remore. Come non può correre velocemente chi si preoccupa solo di porre il suo piede sulle orme altrui, così non potrà mai scrivere bene chi non ha il coraggio di uscire dalla via segnata.¹²

Il nucleo essenziale della prima parte della lettera di Poliziano, sulle tracce delle epistole petrarchesche, si raccoglie intorno all'immagine di vari animali, là dove il simbolismo espressivo dell'autore quattrocentesco è più concreto del rapido elenco di Petrarca. La sequenza ben disposta delle figure di animali favorisce un'interpretazione netta e precisa del frammento. Ne deduciamo che, se alle immagini del toro e del leone si contrappongono quelle della scimmia e del papagallo, è implicito che alla forza naturale della creazione si opponga l'impotenza povera dell'imitazione.

Lo schema sintetico non è nuovo: si tratta di un modello largamente diffuso nella narrativa antica e medievale. Il toro è il simbolo di una forza poderosa, collegate alla fertilità, alla morte e alla resurrezione. Mentre il leone significa vittoria e eternità. Già nella tradizione medievale si assume come motivo frequente di emblemi come incarnazione di virtù guerriere e di potenza. La scimmia, invece, in quanto caricatura dell'uomo, è considerata negativamente come qualcosa che assomiglia all'uomo ma che non è umano. Questo animale sin dall'antichità simboleggia un aspetto malvagio e mostruoso. È inoltre il segno dei dubbi, dell'insicurezza personale e del grottesco. Si ricordi la famosa *scimmia* nel romanzo *Le due zittelle* di Tommaso Landolfi.¹³ Si deve a questo carattere bizzarro e ridicolo il fatto che fino ad oggi le scimmie siano protagonisti molto applauditi di rappresentazioni pubbliche. In modo simile alle scimmie, anche i papagalli erano molto spesso impiegati in diverse esibizioni teatrali. I papagalli sono considerati i simboli di coloro che chiaccherano in modo insulso. Gli antichi li proteggevano per la loro capacità di riprodurre le parole.¹⁴

È chiaro che anche in questo caso, in modo simile all'epistola petrarchesca, la simbologia animale contrassegna l'idea dell'imitazione creativa opposta a quella sterile e meccanica. Fra la lettera petrarchesca e quella di Poliziano si può dunque rilevare una certa distanza. La differenza consta soprattutto nello stile pacato e sereno di Petrarca e in quello impetuoso e incisivo di Poliziano. La profonda conoscenza degli antichi, il fermento linguistico e l'uso abituale delle figure retoriche stanno a confermare l'attitudine del poeta umanista che rifiuta il limite dell'incapacità letteraria. La complessiva dinamica della lettera di Poliziano, infatti, affida il puro meccanismo petrarchesco a una rete retorica in cui il gioco di parole rivela l'attributo principale degli animali simbolici.¹⁵ Così questo breve frammento attraverso il contrasto di due posizioni ben precise ben delineate offre la netta distinzione di due prospettive sull'imitazione.

La seconda parte della lettera è più radicale. Lo stile dell'epistola viene plasmato dal sarcasmo eccitante e dall'ironia profonda dell'autore quando lui stesso mette allo stesso livello l'atto imitativo come pratica legittima e il plagio. A questo punto Poliziano è già lontano da Petrarca. Secondo il poeta quattrocentesco, infatti, non è legittimo riprendere letteralmente i brani degli antichi anche se questi passi sono rielaborati in modo personale e reintegrati in un linguaggio diverso. Ma c'è qualcosa di più. Nel verificare i risultati sfavorevoli della ricalcatura l'autore mette in rilievo le conseguenze negative del furto letterario e prevede la degenerazione della letteratura: «Se [i seguaci di Cicerone] non hanno innanzi un libro da cui rubacchiare, non sanno mettere assieme tre parole; ed anche quelle che le contaminano con nessi rozzi e con vergognosa barbarie.»¹⁶ Tuttavia l'imitazione è dannosa in quanto ostacola la capacità creativa degli autori, frena l'espressione libera e impone gli schemi tradizionali ai moderni.

3.2. LA REPLICA DI CORTESE A POLIZIANO

La risposta di Cortese non è pervasa da un sentimento di forza. Il cardinale ha organizzato la sua epistola in una struttura compatta e serrata con un timbro meno provocatorio e offensivo di quello di Poliziano. Il principio della lettera di Cortese non era quello del rigetto delle accuse fredde di Poliziano, quanto quello della presentazione molto seria di una proposta in positivo dell'imitazione letteraria. L'autore insomma rielabora la propria teoria sull'imitazione, in quanto l'epistola mira a un insegnamento chiaro e sincero.

Cortese subito all'inizio sente l'esigenza di proporre la pratica dell'imitazione, che procede verso il superamento della scrittura originale: «[...] non era possibile ai nostri giorni parlare in modo elegante e variato se non si imitasse un qualche modello»¹⁷. In quest'affermazione l'autore argomenta il suo dubbio sulla mancanza di una dimensione linguistica. Era convinto infatti che per la sua scarsa elevatezza la lingua contemporanea fosse inadeguata all'impegno letterario. Con altre parole, se la lingua quattrocentesca si fosse liberata delle sue forme astratte e artificiose, sarebbe stata adatta all'uso diretto. Tuttavia Cortese vede l'assunzione così frequente della pratica dell'imitazione nella perdita della «nativa parola». Ovviamente l'uso e il riuso dei passi poetici non si manifesta come libera manipolazione della tradizione letteraria.

In base a quello che abbiamo detto si capisce che l'epistola sia fornita di riscontri letterari. Cortese rielabora con creativa libertà fonti precedenti della tradizione, in particolare gli esempi di Marco Tullio, Livio, Quintiliano, Lattanzio, Curzio e Cicerone. Questi esempi servono all'autore a stabilire una relazione sostanziale fra il passato e il presente. In realtà tutta la riflessione si riconosce su questa linea: per approfondire la propria teoria dell'imitazione l'autore richiama una ricca materia psicologica che va dall'esperienza interiore e dalla registrazione degli stati d'animo alla conoscenza in generale. Se vogliamo, il ragionamento di Cortese in un certo senso precede la teoria della conoscenza di John Lock: «Ogni sapere – scrive Cortese – si fonda su una precedente cognizione; nulla v'è nella mente che prima

non sia stato afferrato dai sensi. Si comprende così che ogni arte è imitazione della natura [...]»¹⁸. Le idee che si basano su diverse sensazioni provengono da esperienze precedenti, radicate nel mondo e in una rete di rapporti affettivi e pratici. Questo riconoscimento del ruolo della cognizione precedente porta Cortese ad approfondire la teoria dell'imitazione. Ne risulta che non basta la mera conoscenza degli antichi. Ci vuole il superamento degli schemi artificiali e l'elaborazione di un proprio immaginario introspettivo. Come si vede a questo punto Cortese è molto vicino a Poliziano perché fornisce la pratica dell'imitazione come pratica stessa dell'ispirazione. La pratica letteraria insomma diventa il momento espressivo di una comunicazione interiore. In questo modo l'intenzione poetica va affidata all'orizzonte della tradizione letteraria. Ancora una volta, secondo il concetto cortesiano l'imitazione è «misura» perché costituisce l'unità fra originale e di copia.

Per rispondere alle degradanti immagini zoomorfe di Poliziano, Cortese riprende e approfondisce la metafora filiale dell'epistola petrarchesca. Questa scelta è certamente ben calcolata:

Io voglio [...] che la somiglianza non sia quella della scimmia con l'uomo, ma quella del figlio col padre. La scimmia imita in modo ridicolo soltanto le deformità e i vizi del corpo in un'immagine deformata; il figlio rende il volto, l'andatura, il portamento, l'aspetto, la voce, la figura del padre, eppure in tanta somiglianza ha qualcosa di proprio, di naturale, di diverso, che quando si paragonano sembrano tra loro dissimili.¹⁹

Nel frammento presente Cortese sottolinea il problema della somiglianza nella diversità. Il figlio è diverso dal padre ma in realtà è il veicolo dei geni paterni. La diversità si rivela quindi impossibile perché proprio la stessa distanza segna la vittoria della somiglianza. Va detto che soltanto il superamento di questo contrasto fra simile e diverso fa riconoscere il figlio come un individuo autonomo e del tutto indipendente.

In breve: il passo di Petrarca richiama Cortese al valore della tradizione, segnalando l'imitazione fine a se stessa della letteratura. L'autore ritiene che l'imitazione sia l'unica forza, l'unico termine fisso in cui la parola ma soprattutto la nobiltà dello stile consegnano il valore della letteratura alla posterità. L'imitazione è la vera risposta alla degenerazione della letteratura, nella sua continua ricerca della perfezione. Tuttavia ora non può che esser chiaro che Cortese ritiene l'imitazione non come difetto ma come uno stratagemma letterario che consente di garantire il *continuum* del linguaggio testuale.

Con una forte rappresentazione retorica Cortese riprende il contrasto di somiglianza e dissomiglianza e lo approfondisce nella seconda parte dell'epistola. Questa volta invece il discorso risulta più concreto perché i pensieri concorrono a formare il concetto stilistico dell'autore: «Così gli uomini, pur essendo fra loro dissimili, sono anche congiunti da una qualche somiglianza [...] Così unica è l'arte dell'eloquenza, unica l'immagine, unica la forma.»²⁰ Risulta chiaro che l'autore sottopone la molteplicità tematica e formale alla compattezza e uniformità stilistica.

Cortese va avanti: «Di necessità cibi vari vengono mal digeriti insieme; analogamente parole troppo diverse contrastano in così eterogenea mescolanza. L'aspro incontro di tanto corrotti discorsi ferisce le orecchie come il fragore e lo stre-

pito di una frana o di una corsa quadrighe.»²¹ Come gli alimenti di qualità diversa non possono esser digeriti bene, così la mescolanza dei diversi registri stilistici risulta debole, e incerto il testo letterario. Quest'affermazione giustifica nel modo più evidente e deciso la formazione del concetto stilistico di Cortese. L'autore ritiene che soltanto lo stile, basato su un unico e irripetibile modello può formare e plasmare la caratteristica dominante del testo letterario. In questa prospettiva si vede bene che tutte le componenti linguistiche, formali, tematiche ecc. sono costrette entro la disciplina severa di un unico modello stilistico. Se vogliamo, l'autore riconosce il rapporto di necessità tra significato e significante. Ne risulta che i significanti differenti lavorino in funzione dello stesso significato, in quanto equivalente è la loro forza espressiva. In pratica l'unicità dello stile non può consistere altro che nell'identità della funzionalità comunicativa.

Come abbiamo visto Poliziano è di parere contrario: egli vede nell'orizzonte chiuso e ridotto di un unico modello la fine della letteratura e la limitazione della capacità creativa. L'epistola cortesiana consegna una definizione concreta. Concludendo, si può dire che proprio quest'argomentazione erudita conferma l'autonomia e il valore della pratica dell'imitazione e la necessità di sciogliere il confine fra la copia e l'originale.

Nella teoria di Poliziano e in quella di Cortese si fa esplicito un momento comune, legato alla fantasia immaginativa. Lo scopo dell'operazione letteraria deve essere il superamento creativo dei modelli, e cioè l'imitazione feconda. In realtà tutti e due gli autori sostengono che la pratica imitativa deriva dall'inclinazione alla perfezione. Sia Poliziano che Cortese mettono in evidenza l'affinità tra copia e originale solo che Cortese nega la pluralità dei modelli. È questa una disputa davvero interessante, che del resto riguarda un momento fondamentale per la cultura europea che si amplia nell'arco del Quattro-Cinquecento fino a coinvolgere Piero della Francesca, Leon Battista Alberti, Pietro Bembo ed Erasmo da Rotterdam.

B I B L I O G R A F I A

- Abbagnano, Nicola, *Storia della filosofia* I., UTET, Torino 2003.
Antologia della letteratura del Quattrocento, Éva Vígh–Judit Tekulics (a cura di), JATE Press, Szeged 2005.
 Auerbach, Erich, *Mimesis – Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956.
 de Robertis, Domenico, *Carattere del Poliziano, Formazione del Poliziano, La lezione del Poliziano in Storia della Letteratura Italiana III. vol.*, Emilio Cecchi–Natalino Sapegno (diretto da), Garzanti, Milano ed. 1965.
Enciclopedia dei Simboli, Garzanti, Milano ed. 2003.
 Franzini, Elio–Mazzocut, Maddalena, *Estetica*, Mondadori, Milano 1996.
 Petrarca, Francesco, *Familiarum rerum libri*, Padova 1994.
 Vasoli, Cesare, *A humanizmus és a reneszánsz esztétikája* [L'estetica dell'Umanesimo e del Rinascimento], Akadémiai Kiadó, Budapest 1983.
 www.italica.rai.it

NOTE

- ¹ Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia* I., UTET, Torino 2003, pp. 116–117.
- ² Elio Franzini – Maddalena Mazzocut, *Estetica*, Mondadori, Milano 1996, pp. 248–525.
- ³ Gasparino Barzizza in *De compositione* (1420?) raccoglie i principi di retorica e di stilistica ricavati da Cicerone e da Quintiliano. È la prima opera che dà inizio alla tradizione fondata sul primato dell'oratore latino. Cicerone tuttavia viene proposto come l'unico modello dell'imitazione degli antichi e come maestro di umana saggezza.
- ⁴ Le epistole datate ottobre 1359 e 1365, sono dedicate a Giovanni Boccaccio (cfr. Francesco Petrarca, *Familiares*, XXII 2 e XXIII 19).
- ⁵ Francesco Petrarca, *Familiarum rerum libri*, Padova 1994.
- ⁶ *ivi.*
- ⁷ *ivi.*
- ⁸ *ivi.*
- ⁹ Angelo Poliziano, *Angelo Poliziano al suo Paolo Cortese*, in *Antologia della letteratura del Quattrocento*, Éva Vigh–Judith Tekulics (a cura di), JATE Press, Szeged 2005, p. 41.
- ¹⁰ *ibid.*
- ¹¹ cfr. Domenico de Robertis, *Carattere del Poliziano, Formazione del Poliziano, La lezione del Poliziano* in *Storia della Letteratura Italiana III. vol.*, Emilio Cecchi–Natalino Sapegno (diretto da), Garzanti, Milano ed. 1965, pp. 400–410, 428–435.
- ¹² Angelo Poliziano, *op. cit.*, p. 41.
- ¹³ cfr. il cap. 6 del volume di Luigi Tassoni, *Il viaggiatore visibile, la lettura del romanzo*, Carocci, Roma 2008.
- ¹⁴ cfr. le voci adatte di *Enciclopedia dei Simboli*, Garzanti, Milano ed. 2003.
- ¹⁵ La scimmia e il papagallo sono animali privi di forza, di vita, di energia che dormono e russano.
- ¹⁶ Angelo Poliziano, *op. cit.*, p. 41.
- ¹⁷ Paolo Cortese, *Lettera ad Angelo Poliziano*, in *Antologia della letteratura del Quattrocento*, *op. cit.*, p. 42.
- ¹⁸ *ivi.*, p. 43.
- ¹⁹ *ivi.*, p. 42.
- ²⁰ *ivi.* p. 43.
- ²¹ *ibidem.*

La diffusione dei culti ungheresi tra i domenicani di Dubrovnik (Ragusa) nel tempo di Mattia Corvino

ANA MARINKOVIĆ

NELLA SECONDA METÀ DEL QUINDICESIMO SECOLO, O PIÙ PRECISAMENTE, NEI ULTIMI DECENNI DEL REGNO DI MATTIA CORVINO, SI OSSERVA UNA COSPICUA CONCENTRAZIONE DELLE OPERE D'ARTE CONNESSE AL CULTO DI SANTI UNGHERESI NEL CONVENTO DOMENICANO DI RAGUSA. Si tratta di un fenomeno isolato sulla sponda orientale dell'Adriatico, ed ancor più eccezionale visto che Ragusa riconosceva la sovranità della Corona di Santo Stefano nel lungo periodo tra il 1358 e il 1526.¹ Per capire il fenomeno della comparsa apparentemente improvvisa dei culti ungheresi è necessario capire i particolari legami esistenti tra i domenicani ragusei e la corte di Buda.

Sono le tre commissioni per il convento che si riferiscono in particolare ai culti ungheresi (qui con *culti* si intende una nozione di venerazione più ampia del senso liturgico): il pulpito che si trova ancora oggi nella chiesa dei domenicani di Ragusa; uno dei medaglioni sui serragli dei volti nel chiostro – entrambi raffiguranti santa Margherita d'Ungheria; e l'altare, andato perso, dedicato ai santi re ungheresi e fatto erigere dai fratelli Gozze nella sala capitolare dello stesso convento.

Il rilievo del pulpito rappresenta i quattro santi (e beati), cominciando da sinistra: santa Margherita d'Ungheria, san Vincenzo Ferrer, san Tommaso d'Aquino e san Pietro martire. Il culto di Margherita, figlia del re Béla IV, monaca domenicana, si diffuse in Italia durante il basso medioevo per mezzo degli scritti degli agiografi domenicani. In Italia la leggenda di Margherita venne ampliata da un nuovo episodio relativo alla presunta stigmatizzazione della santa, episodio che ebbe anche parecchie rappresentazioni iconografiche.²

Ci sono due possibili (e compatibili) percorsi per cui il culto della santa ha potuto raggiungere Ragusa: da una parte tramite gli intensi contatti diplomatici

con l'Ungheria durante il Quattrocento, dall'altra attraverso l'attività di artisti italiani. In questo periodo Ragusa era ancora sottoposta al dominio ungherese e quindi provava a mostrare la sua fedeltà alla Corona a livello ufficiale includendo, come si vedrà, anche la venerazione dei culti dinastici ungheresi.³ D'altra parte, Ragusa coltivava legami artistici con le città italiane e così subì influssi tanto iconografici quanto stilistici, e quindi non sorprende che i modelli della rappresentazione ragusea della santa ungherese siano quelli sviluppati sull'altra sponda dell'Adriatico. Comunque, la concentrazione delle testimonianze di venerazione dei culti ungheresi nell'ultimo quarto del Quattrocento nel convento domenicano di Ragusa, indica un contatto diretto e forte tra l'Ungheria e Ragusa in questo periodo particolare, ed è proprio questo che cercherò di dimostrare nelle pagine che seguono.

Il rilievo di Ragusa rappresenta Santa Margherita – a questo punto va sottolineato che all'epoca era soltanto *beata* (fu canonizzata nel secolo scorso) – in abito monacale, con i raggi intorno alla testa e la corona ai piedi che significa la rinuncia alla vita privilegiata di principessa. La figura torta della santa, con gli occhi e i palmi volti verso il crocifisso, si manifesta come tipica raffigurazione della santa e si riferisce alla stigmatizzazione, basandosi sull'iconografia francescana. Il rilievo raguseo è paragonabile agli affreschi delle chiese domenicane di Perugia e di Città di Castello che risalgono rispettivamente alla seconda metà del Trecento e alla prima metà del Quattrocento, e alla rappresentazione sulla predella della chiesa di sant'Agostino a San Gimignano della fine del Quattrocento.⁴

Il pulpito raguseo è stato attribuito, in base all'analisi stilistica, al maestro Pietro di Martino da Milano, attivo in Ragusa dal 1431 fino al 1452, quando partì per Napoli per assumere la carica regale sulla costruzione dell'Arco trionfale di Alfonso d'Aragona.⁵ Benché l'aspetto stilistico del rilievo sia piuttosto congenere all'opera di Pietro di Martino, l'aspetto iconografico mette in dubbio questa datazione. San Vincenzo, canonizzato nel 1455 (cioè tre anni dopo Pietro), aveva ormai lasciato Ragusa, qui è raffigurato – dall'aureola di un santo canonizzato anziché dai raggi che simboleggiano un beato. Quest'immagine solleva la questione della distinzione pittorica dei santi dai beati e lo sviluppo storico di tale distinzione.

Il problema era stato discusso sin dalla fine del Duecento, quando il francescano Salimbene da Parma si era opposto a che persone non canonizzate venissero rappresentate con gli stessi attributi dei santi.⁶ Questi culti, discussi, nuovi e non ufficiali, assunsero i propri simboli – cioè i raggi – nel corso del Trecento, e fu proprio nell'ambiente domenicano che si sviluppò la nuova iconografia riguardante la raffigurazione delle persone con culto non autorizzato.

Nonostante le incoerenze nel Trecento, la regola della raffigurazione differenziata dei santi dai beati ha messo le radici nella prassi artistica fin dall'inizio del Quattrocento, ed è stato il domenicano beato Angelico ad avere la parte più importante in questo processo. La regola è esposta in modo più chiaro da Troilo Malvitio nella seconda metà del Quattrocento nel trattato *De canonizatione sanctorum*: «l'immagine del beato si dipinge con i raggi, quella del santo invece con l'aureola intorno alla testa, affinché si crei la differenza tra di loro.»⁷

Tuttavia, in questo periodo esistevano ancora delle eccezioni, le quali comunque non significavano ignoranza o rifiuto della regola, ma appunto lo sforzo di far assurgere un particolare culto a un livello superiore nella gerarchia delle rappresentazioni. Se teniamo presente le notizie della costruzione dell'altare di san Vincenzo nella chiesa di San Giovanni e Paolo (Zanipolo) a Venezia nel 1454,⁸ sembra che in certe circostanze già durante il processo di canonizzazione si procedesse alla costruzione degli altari dei futuri santi. Perfino i documenti suggeriscono che la fratellanza veneziana di San Vincenzo fosse stata già nel 1450, cioè ben cinque anni prima della conferma ufficiale del culto.⁹ Comunque, la chiesa di San Giovanni e Paolo fu uno dei più importanti centri domenicani della penisola appenninica ed ebbe priore fino al 1434 come Tommaso Caffarini da Siena, promotore zelante della canonizzazione della sua concittadina, Caterina Benincasa. Anzi, il culto di Caterina iniziò in un modo non autorizzato nel convento veneziano appunto con il cosiddetto *Processo Castellano* in cui Caffarini cercava di dimostrare la santità di Caterina prima dell'apertura formale del processo di canonizzazione stesso. In tale contesto, la commissione dell'altare di San Vincenzo, immediatamente prima della conclusione del processo di canonizzazione, potrebbe significare un'eccezione anticipata in uno dei centri di promozione dei nuovi culti.¹⁰ Comunque, la commissione della pala d'altare di San Vincenzo viene collocata nel periodo intorno al 1465,¹¹ e quindi può essere considerata un risultato della conclusione del processo di canonizzazione.¹²

Nel rilievo del pulpito raguseo San Tommaso, San Pietro e San Vincenzo sono rappresentati con l'aureola, mentre la *beata* Margherita conformemente ha i raggi intorno alla testa. Benché le raffigurazioni della santa nel Quattrocento non rispettino regolarmente questa norma (per esempio la predella di San Gimignano), non sembra verosimile che la regola fosse applicata soltanto a una delle due figure di beati.

Tutto considerato, la possibilità che i domenicani di Ragusa, peraltro estremamente conservatori riguardo alle novità agiografiche e iconografiche, promuovessero un'iconografia del genere, prima dell'autorizzazione papale del culto, risulta improbabile.¹³ D'altra parte, la possibilità che Pietro di Martino fosse tornato a Ragusa da Napoli dopo il 1455 ed avesse eseguito allora il pulpito sembra allettante, soprattutto considerando che in quel periodo in Italia esisteva già un esemplare della leggenda delle stimmate di Santa Margherita (come appendice al manoscritto «Specchio dell'anime semplici», erroneamente attribuito a Margherita) e che nella vicina Puglia esistevano parecchi dipinti delle stimmate¹⁴, mentre il culto di San Vincenzo, nativo di Valenzia, era certamente favorito alla corte aragonese di Napoli.¹⁵ Così, l'accostamento di Santa Margherita e San Vincenzo nel rilievo raguseo ci conduce ad un contesto più ampio della diffusione dei culti domenicani alla fine del Quattrocento, e ci spinge a cercare gli eventuali modelli di tale combinazione iconografica. A mia conoscenza, non ci sono pervenute le raffigurazioni di origine napoletana della santa, mentre di San Vincenzo esistono alcuni dipinti a Napoli e in Sicilia della seconda metà del Quattrocento.¹⁶

A questo punto, sarà utile rilevare che le vite di un gruppo di beati domenicani – Vincenzo e Margherita compresi, come anche Roberto da Napoli e Marcolino da Forlì, i fondatori leggendari del convento raguseo¹⁷ – appaiono nell'appendice

agiografica alla *Chronica Magistrorum generalium Ordinis fratrum Praedicatorum* di Girolamo Albertucci Borselli, scritta intorno al 1495.¹⁸ Quindi, per adesso senza rintracciare la diffusione di questo gruppo, sarebbe opportuno stabilire il periodo dell'introduzione del culto di San Vincenzo a Ragusa perché questo potrebbe riguardare anche il culto di santa Margherita, vista la loro comparsa contemporanea e probabilmente anche coordinata.

La prima menzione del culto di San Vincenzo a Ragusa appare in un contratto del 1470 stipulato tra il maestro Bartolommeo Graziano e Giovanni Sparterio, mercante di Siracusa con la carica di console della Catalonia, per la costruzione di una cappella dedicata al Santo accanto alla sagrestia della chiesa di San Domenico.¹⁹ Comunque, questa comparsa di un nuovo culto può essere spiegata con il fatto che il committente proveniva dal regno d'Aragona, cioè, dalla patria di San Vincenzo.

Era soltanto negli anni 1486–7 che il culto ebbe uno slancio forte con la commissione della statua di legno in grandezza naturale e della sontuosa pala d'altare del Santo con le *hystorie*, cioè, raffigurazioni dei miracoli – purtroppo andata persa.²⁰ La serie continua negli anni Novanta, prima con una commissione della statua del Santo per la chiesa domenicana di San Nicola a Cattaro nel 1490, e dopo con quella della pala per l'altare di San Vincenzo nello stesso convento nel 1495 che, com'era formulato nel contratto, doveva essere simile a quella di Ragusa.²¹ A questo punto va sottolineato che tutte e due le commissioni delle pale d'altare erano state fatte dai priori, cioè, riflettevano le scelte e le preferenze ufficiali dei conventi.

Benché la statua ragusea di san Vincenzo possa essere interpretata anche come un voto collegato all'epidemia della peste del 1486–7 (come nel caso della già accennata pala d'altare di San Vincenzo nella chiesa di San Zanipolo), senza alcun dubbio la statua si integra all'ondata di venerazione dei nuovi culti introdotti nel momento in cui i domenicani di Ragusa ottennero la loro indipendenza. Appunto, la sontuosa commissione del polittico certamente doveva segnare l'emancipazione dei conventi riformati esistenti nel territorio della Repubblica di Ragusa dalla giurisdizione della Provincia domenicana di Dalmazia, politicamente dipendente dalla Repubblica di Venezia.²²

L'emancipazione dei conventi nel territorio raguseo e il loro associarsi alla nuova Congregazione ricevette l'autorizzazione del Capitolo generale che si tenne a Venezia nel luglio del 1486. Fu subito eletto, e nell'anno seguente confermato, il primo vicario generale della Congregazione, Tommaso de Basilio²³ – lo stesso che negli anni Settanta, invitato dal re Mattia, insegnò quattro anni nello *studium* di Buda. Alla legazione ragusea a Venezia partecipò anche Luca de Martinussio, un altro ex insegnante a Buda.

La strategia dell'emancipazione dalla provincia di Dalmazia – che causò l'allontanamento di ogni tipo di controllo ed autorità veneziani – fu messa in atto dai domenicani ragusei, insieme ai conventi domenicani della futura Congregazione di Segna, anticipata già nel 1479 e fondata ufficialmente nel 1508.²⁴ In queste vicende, i domenicani ricevettero il sostegno chiave dal re Mattia, che risultò in un legame ancor più stretto con Buda, ed è proprio in questo contesto che la diffusione dei culti dinastici ungheresi a Ragusa è indicativa della costellazione politica nella regione.

L'introduzione del culto di San Vincenzo, tanto in Ragusa quanto in Dalmazia, sembra essere legata alle attività dei conventi domenicani riformati, come quelli di Ragusa, Gravosa, Cattaro, o delle isole di Bue e Lesina (Città Vecchia). La comparsa concatenata delle raffigurazioni del santo a Ragusa e Cattaro è conforme all'affiliazione del convento cattarino al gruppo dei conventi riformati sotto la guida dei domenicani ragusei, prima della fondazione della *Congregatio ragusina*. Anche se questo argomento dovrebbe essere trattato in esteso altrove, bisogna accennare altresì al fatto che la comparsa del culto di Santa Margherita a Ragusa poteva essere indirettamente legata alla riforma dell'ordine, visto che la fondazione della Congregazione ragusea di conventi riformati fu sostenuta dal re Mattia.

D'altra parte, anche i domenicani ragusei offrirono il loro aiuto al re. Nel 1474 Mattia invitò dall'università di Padova due professori, domenicani ragusei, affinché aiutassero a fondare oppure a consolidare lo *studium generale* a Buda.²⁵ Ci sono pervenute le autorizzazioni (*licentiae*) del generale dell'ordine per il trasferimento di Serafino de Bona e Tommaso de Basilio in Ungheria.²⁶ I due frati invece rinviarono il loro trasferimento a Buda per ritornare a Ragusa, dove nei due anni seguenti alternativamente tennero le cariche di priore del convento e di vicario regionale dei conventi riformati.²⁷ Nel 1474 Serafino venne nominato *vicarius conventuum reformatorum Dalmatie*, mentre nell'anno seguente Tommaso fu eletto *vicarius generalis super conventibus Sancti Dominici de Ragusio, Sancte Crucis de Gravosio, Sancti Nicolai de Catharo et super monasterio Sancti Michaelis de Ragusio* cioè il gruppo nel territorio raguseo, ben undici anni prima dell'emancipazione dei conventi ragusei. Questo cambiamento anticipa le vicende degli anni 1486/7 e delinea un progetto più ampio che si svolgeva tra i domenicani di Ragusa e la corte di Buda, coinvolgendo, come si vedrà, anche la corte di Napoli.

Passarono il periodo dal 1475 al 1479 a Buda dove Serafino, conformemente alla decisione del Capitolo generale, divenne il preside, cioè reggente, dello *studium generale* nel 1478.²⁸ Dopo esser ritornato a Ragusa, Tommaso divenne il capo del movimento per l'emancipazione della Congregazione ragusea, sostenuto ed aiutato dal re Mattia. Tra i domenicani ragusei che dimoravano a Buda verso il 1480, c'erano anche Luca de Martinussio e Martino de Bona. Il Martinussio, *magister* e *biblicus* nello *studium generale* nel 1479-1481, successivamente eletto vicario regionale dei conventi riformati del territorio raguseo nel 1483, e poi vicario generale della Congregazione sei volte, iniziando dal 1488.²⁹ Martino de Bona, un parente di Serafino, fu mandato a Buda insieme al Martinussio per ottenere il dottorato di teologia.³⁰

In tale contesto, la datazione della seconda raffigurazione di Santa Margherita – il rilievo sul serraglio nel chiostro domenicano – è di grande importanza. La mezza-figura della Santa è raffigurata secondo l'iconografia tipica: a mani giunte, in mezzo-profilo, volta verso il crocifisso che si scorge, nonostante i notevoli danni subiti, al bordo destro superiore del medaglione. Il braccio del chiostro a nord dove questo rilievo si trova fu costruito tra il 1479 e 1482/3, proprio nel periodo dopo il ritorno di Baseglio e Bona dall'Ungheria.³¹

A questo punto va fatto cenno al ruolo che la corte aragonese e la comunità domenicana di Napoli giocavano nelle vicende del convento raguseo e nella for-

mazione dei suoi frati prominenti. Anzitutto, c'era proprio il re Ferdinando a mediare la designazione di Serafino de Bona (oppure Tommaso de Basilio) per il vicario generale dei conventi riformati della provincia di Dalmazia nel 1474.³² Entrambi Martino de Bona e Luca de Martinussio avevano compiuto gli studi elementari di teologia a Napoli nel 1474-76 e 1476-79 rispettivamente.³³ Dopo un breve periodo trascorso a Roma, Martino tornò a Ragusa con la *licentia praedicandi*.³⁴ Per quanto riguarda il Martinussio, a conclusione del suo incarico a Buda nel 1481, lui era tornato a Napoli per ottenere il dottorato nel 1483, prima di entrare in carica di vicario generale raguseo.³⁵

Poiché l'episodio di stigmatizzazione di Santa Margherita appare in testi di origine italiana, e anche le sue rappresentazioni si trovano nell'arte italiana e non in quella ungherese, si può supporre che i legami dei domenicani ragusei con Napoli ed altre città italiane avessero un certo ruolo nella trasmissione dei culti ungheresi a Ragusa.

Sebbene questi legami offrano un retroscena convincente per spiegare la trasmissione del modello iconografico dall'Italia, l'essenziale scelta agiografica sembra prendere stimolo dai legami con l'Ungheria. Va aggiunto che era appunto Mattia che si impegnava a rinforzare il culto di Margherita, preparando il nuovo tentativo della sua canonizzazione. Comunque, visti gli strettissimi legami dinastici tra le due corti, i loro rapporti con i domenicani di Ragusa vengono esaminati nella loro totalità.

La più notevole testimonianza della venerazione dei santi dinastici ungheresi è l'altare che si trovava nella sala capitolare del convento domenicano, dedicato ai tre re ungheresi: i santi Stefano, Ladislao ed Emerico. L'altare fu eretto dalla famiglia Gozze, più precisamente, dai figli del cavaliere Alvise de Gozze, una tra le figure più autorevoli del Quattrocento raguseo. Alvise fu cavaliere e diplomatico alla corte di Buda al tempo dei re Alberto e Ladislao Postumo, ed ottenne la spada e gli speroni aurei dal re Alberto; diede addirittura in sposa le sue due figlie a cavalieri e diplomatici ragusei di Buda.

Ci è pervenuto il testamento – finora inedito e trascurato - di Dragoe Gozze, figlio di Alvise, composto nel 1498 con il quale lascia 300 perperi per erigere l'altare dei santi Stefano, Ladislao ed Emerico nella sala capitolare.³⁶ Non solo l'ambiente familiare, ma anche i suoi propri rapporti con il re ungherese, spinsero Dragoe a fare un voto del genere. Infatti, durante l'assedio ottomano della città di Jajce in Bosnia, negli anni Sessanta, per aiutarne la difesa, Dragoe diede in prestito la somma di ben 1500 ducati a Mattia Corvino.³⁷ In un'altro documento del 1505, sottoscritto dal priore del convento, Marino, uno dei fratelli di Dragoe, viene nominato il primario testatore dell'altare.³⁸ Questo documento attesta che ormai agli inizi degli anni Ottanta – Marino morì nel 1483 – esisteva l'idea di erigere un'altare dedicato ai re ungheresi entro le mura del convento domenicano. L'iniziativa familiare, inoltre, ha una conferma nella futura cura per l'altare da parte degli eredi di Dragoe: due dei suoi figli, Luca e Benedetto, lasciano nei loro testamenti una certa somma per celebrare le messe all'altare.³⁹

* * *

Nonostante le incontestabili influenze provenienti dall'altra sponda dell'Adriatico, (soprattutto i legami napoletani che potrebbero chiarire le questioni più concrete della trasmissione dei culti a Ragusa), sullo sfondo del programma iconografico di questi culti si osserva l'indiscutibile influsso ungherese sul santorale dei domenicani di Ragusa.

Il sostegno offerto da Mattia agli sforzi dei domenicani ragusei per fondare una loro congregazione aprì le porte alla diffusione dei culti ungheresi, inducendo anche i diplomatici ragusei a manifestare i loro legami con la corte di Buda in un nuovo modo. Così, la venerazione dei santi ungheresi riflette i molteplici rapporti tra il Regno e la Repubblica: i diplomatici erano inclini a scegliere i culti dei santi re, mentre i monaci hanno optato per il culto della monaca domenicana.

NOTE

- ¹ Bisogna accennare ad un trittico lapideo proveniente dalla cattedrale di Traù, attribuito alla bottega di Niccolò di Giovanni Fiorentino dalla fine del Quattrocento, rappresentante la Vergine col bambino, san Girolamo e san Ladislao; *Tesori della Croazia* – catalogo della mostra, ed. Virginia Brown et al. (Venezia: Edizioni multigraf, 2001), 71–72 (cat. 19). Escludo da questa analisi le testimonianze tratte dai libri liturgici e le reliquie vista la sua complessa provenienza, e mi concentro piuttosto sulle commissioni dirette. Vorrei ringraziare Dóra Bobory, Gábor Klaniczay, Igor Fisković, Dávid Falvy, Otto Gecser e Franko Dota per i loro preziosi suggerimenti ed aiuto.
- ² Sulla leggenda delle stimmate di santa Margherita vedi Florio Banfi, «Le stimmate della b. Margherita d'Ungheria terziaria di s. Domenico», *Memorie domenicane* 5 (1934): 297–312; Tibor Klaniczay e Gábor Klaniczay, *Szent Margit legendái és stigmái* (Budapest: Argumentum, 1994); Gábor Klaniczay, «Le stigmatate di santa Margherita d'Ungheria: immagini e testi», *Iconographica* 1 (2002): 16–31. Cfr. anche Viktória Hedvig Deák, *Árpád-házi szent Margit és a domonkos hagiográfia* (Budapest: Kairosz, 2005).
- ³ Ottimi esempi delle manifestazioni ufficiali del genere sono le orazioni scritte da Filippo Diversi, il maestro della scuola a Ragusa, in occasione della coronazione e morte dei re ungheresi; Zdenka Janeković Römer, ed. *Dubrovački govori u slavu ugarskih kraljeva Sigismunda i Alberta* (Dubrovnik: Zavod za povijesne znanosti HAZU, 2001); e soprattutto quella scritta dall'umanista raguseo Elia Cerva nell'occasione della morte di re Mattia; Darinka Nevenić Grabovac, «Posmrtni govor kralju Matiji» *Živa antika* 28/1–2 (1978): 259–295. Inoltre, per i rapporti tra Ragusa e l'Ungheria nel Quattrocento vedi: Dušanka Dinić-Knežević, «Dubrovčani u službi ugarskih vladara tokom srednjeg veka», *Zbornik Matice srpske za istoriju* 21 (1985): 7–18; e eadem, *Dubrovnik i ugarska u srednjem veku* (Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu – Vojvodanska akademija nauka i umetnosti, 1986). La particolare venerazione dei re ungheresi è testimoniata anche dai reliquiari dei santi Stefano e Ladislao nelle tesorerie della cattedrale e dei conventi dei frati mendicanti, che risalgono al periodo dalla seconda metà del Trecento (cioè dopo la Pace di Zara) fino alla prima metà del Cinquecento.
- ⁴ Cfr. Klaniczay, «Le stigmatate», fig. 3, 6 e 11.
- ⁵ Igor Fisković, «Dodatak dubrova kom opusu Petra Martinova iz Milana», *Peristil* 46 (2003): 29–48.
- ⁶ Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. Giuseppe Scalia, vol.2 (Bari: Laterza, 1966), 733–736; cfr. André Vauchez, *La santità nel Medioevo* (Bologna: Mulino, 1999), cap. *Santi e beati*.

- ⁷ Troylus Malvitiu, *Tractatus illustrium iuris consultorum de censuris ecclesiasticis*, vol. XIV (Venezia, 1584), f. 97; citato in: Kafal, *Saints in Italian Art – Iconography of the Saints in Tuscan Painting* (Firenze: Le Lettere, 1986; 1st ed. Firenze: Sansoni, 1952), XXXI.
- ⁸ Rona Goffen, *Giovanni Bellini* (Milano: Federico Motta Editore, 1990), 274; *eadem*, «Giovanni Bellini and the Altarpiece of St. Vincent Ferrer.» In: *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, vol. 2, ed. Andrew Morrogh et al. (Firenze: Giunti Barbera, 1985), 277–296.
- ⁹ Goffen, *Giovanni Bellini*, 274, n.3 alla pag. 329.
- ¹⁰ Per esempio, la fondazione della fratellanza di santa Caterina da Siena e san Tommaso d'Aquino presso la chiesa di san Giovanni e Paolo è stata confermata il 3 giugno 1461, soltanto due settimane prima della pronuncia ufficiale di canonizzazione di Caterina, mentre la pala d'altare è stata commissionata intorno al 1465–70; Peter Humfrey, «Competitive Devotions: The Venetian *Scuole Piccole* as Donors of Altarpieces in the Years around 1500,» *The Art Bulletin* 70/3 (1988): 405–406. Sul ruolo dell'iconografia nella propaganda per le canonizzazioni, vedi Rona Goffen, *Spirituality in conflict: Saint Francis and Giotto's Bardi Chapel* (University Park, Penn. – London: Pennsylvania State University Press, 1988), cap. 2; *eadem*, *Piety and Patronage in Renaissance Venice: Bellini, Titian, and the Franciscans* (New Haven – London: Yale University Press, 1986), 78–79.
- ¹¹ Per la contestazione della datazione di Rona Goffen nel c.1455, vedi Humfrey, «Competitive devotions,» 406, n.29.
- ¹² La pala padovana di sant'Antonio di Bastiani, con san Bonaventura raffigurato senza aureola immediatamente prima della canonizzazione nel 1482, indica la differenza tra l'immagine eseguita per la celebrazione di un santo nuovo, e l'altra, destinata alla promozione delle canonizzazioni; cfr. Humfrey, «Competitive devotions,» 408–409. Comunque, già nel 1442, fra Angelico dipinse san Vincenzo con l'aureola ben tredici anni prima della canonizzazione nel fregio dei ritratti domenicani nella sala capitolare del convento di San Marco a Firenze. Visto il suo precedente rigore nella differenziazione dei santi dai beati (per esempio la cosiddetta Pala da Fiesole oppure la Pietà da San Marco), a questo punto fra Angelico fece una ovvia e deliberata promozione del culto.
- ¹³ Sull'iconografia pretridentina nel convento domenicano di Ragusa vedi Ana Marinković, «Kultovi dominikanskih svetaca i njihova ikonografija do tridentskog koncila,» in: *Dominikanci u Hrvatskoj* – catalogo della mostra (Zagreb: Klovičevi dvori, 2008) (in corso di pubblicazione).
- ¹⁴ Eugenio Koltay-Kastner, «La leggenda della beata Margherita d'Ungheria alla corte angioina di Napoli,» *Studi e Documenti Italo-ungheresi della R. Accademia d'Ungheria di Roma* 3 (1938–1939): 174–180. Cfr. Florio Banfi: *Specchio delle anime semplici dalla Beata Margarita d'Ungheria scripto* In: *Memorie Dominicane* 57 (1940), 3–10, 133–140, Klaniczay, *Szent Margit*. Klaniczay, *Le stigmate*.
- ¹⁵ Inoltre bisogna accennare al fatto che Pietro Ransano, autore della *Vita S. Vincentii Ferrerii* (1455–6) che faceva parte del *dossier* per la canonizzazione del santo, era legato di Ferdinando I nella corte di Mattia Corvino nel 1488–90; Thomas Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 3 (Roma: Istituto Storico Domenicano, 1980), 253–254, con la bibliografia.
- ¹⁶ Va accennato il politico di san Vincenzo di Niccolò Antonio Collantonio (1460) per la chiesa di San Pietro Martire a Napoli (oggi nel Museo di Capodimonte).
- ¹⁷ Serafino Razzi, *La Storia di Ragusa* (Ragusa: A. Pasarić, 1903; prima edizione: Lucca, 1595), 206.
- ¹⁸ Albano Sorbelli, «Una raccolta poco nota d'antiche vite di santi e religiosi domenicani,» *Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali*, ser. II, 6 (1921–1922): 79–103; Gábor Klaniczay, «Borselli és Taeggio Margit-legendája Bánfi Florio apparátusával,» in: *Miscellanea fontium historiae Europae. Emlékkönyv H. Balázs Éva történészprofesszor 80. születésnapjára*, ed. János Kalmár (Budapest: ELTE BTK, 1997), 11–18. Elenco dei beati in: Deák, *Árpád-házi szent Margit*, 190.

- ¹⁹ Cvito Fisković, *Naši graditelji i kipari XV. i XVI. stoljeća u Dubrovniku* (Zagreb: Matica Hrvatska, 1947), 146–147.
- ²⁰ Stjepan Krasić, «Djela likovne umjetnosti u Dominikanskom samostanu u Dubrovniku u XV. i XVI. stoljeću», *Dubrovnik* 2/3 (1998), 242, 249; Jorjo Tadić, *Grada o slikarskoj školi u Dubrovniku (XIII–XVI v.)*, vol. 1 (Beograd: Srpska akademija nauka, 1952) 303.
- ²¹ Niko Luković, *Bł. Ozana Kotorka* (Kotor: Biskupski ordinarijat, 1965), 39; Tadić, *Grada o slikarskoj školi*, 332–333.
- ²² Sui rapporti di re Mattia coi domenicani Croati vedi lo studio di Stjepan Krasić, «Uloga hrvatskih dominikanaca u kulturnim planovima kralja Matije Korvina», *Mogućnosti* 37/1–2 (1990): 198–217.
- ²³ «Magister Thomas de Ragusio fit vicarius generalis super conventibus, locis et monasterio in districtu Ragusino nostri ordinis cum potestate omnia faciendi que magister ordinis potest ... Venetiis 10 iulii 1486.» Stjepan Krasić, «Regesti pisama generala dominikanskog reda poslanih u Hrvatsku (1392–1600)» *Arhivski vjesnik* 17–18 (1974–1975): 213, no. 530; «Magister Thomas de Ragusio de Basillis(!) fit vicarius generalis in districtu Ragusino cum auctoritate omnia faciendi, que magister ordinis etc. ... Venetiis, 4 iulii (1487)» *ibidem*, 216, no. 556.
- ²⁴ Stjepan Krasić, *Dominikanci: povijest Reda u hrvatskim krajevima* (Zagreb: Hrvatska dominikanska provincija - Nakladni zavod Globus, 1997), 29–30.
- ²⁵ Sullo studio domenicano di Buda vedi Florio Banfi, «Antonio da Zara O.P., confessore della regina Beatrice d'Ungheria (sec. XV)», *Archivio storico per la Dalmazia* 26 (1938): 7–8; e Tibor Klaniczay, «Egyetem Magyarországon Mátyás korában», *Irodalomtörténeti Közlemények* 5–6 (1990): 604–607, comunque senza riferimento ai frati ragusei.
- ²⁶ «Magister Seraphinus de Ragusio habuit licentiam ire ad provinciam Ungarie cum libri set rebus suis e tuno socio sibi grato ad legendum et predicandum et alia opera laudabilia exercendi. 29. iunii. Nullus inferior molestet.» Krasić, «Regesti pisama», 173, no. 112; «Magister Thomas de Ragusio habuit licentiam ire in Hungariam et quocumque voluerit, et predicare, confessiones audire, elemosinas et bona recipere, socium assumere et mutare, super quem habet auctoritatem priorum conventualium. Nullus inferior. 20 iulii.» *ibidem*, 173, no. 115. L'importanza del ruolo dei due frati, probabilmente come i consulenti del re, è attestata nei documenti del Senato raguseo dai quali si vede che Mattia e il legato papale nell'Ungheria hanno intervenuto in favore di Bona e Basoglio nei alcuni loro affari privati; cfr. Krasić, «Uloga hrvatskih dominikanaca», 215, no. 55.
- ²⁷ Vedi Krasić, «Regesti pisama», 173, no. 117, 119 e 120; 177, no. 156 e 157; 181, no. 198.
- ²⁸ «Conventui Budensi provincie Ungarie damus in regentem magistrum Seraphinum de Ragusio pro primo anno; pro secundo et tertio providebit reverendus provincialis», *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum ab anno 1380 usque ad annum 1498*, vol. 3. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, vol. 8. Ed. Benedictus Maria Reichert (Roma: Istituto storico domenicano, 1900), 348. Cfr. Krasić, «Uloga hrvatskih dominikanaca», 205.
- ²⁹ Krasić, «Regesti pisama», 200, no. 402; *idem*, *Congregatio Ragusina Ord. Praed. (1487–1550)* (Roma: Istituto storico domenicano, 1972), 148–149, 185.
- ³⁰ Krasić, «Regesti pisama», 200, no. 404.
- ³¹ La datazione del braccio è tratta da: Serafino Cerva, *Monumenta Congregationis Sancti Dominici de Ragusio Ordinis Fratrum Praedicatorum* (manoscritto del 18. sec. nella biblioteca del convento di San Domenico a Ragusa), citata in: Frano Kovačević, *Dominikanski samostan u Dubrovniku* (Dubrovnik: Tiskara Ivo Čubelić, 1956), 44.
- ³² «Magister Seraphinus de Ragusio ad instantiam regis Ferdinandi et dominorum cardinalium et aliorum et ex iustis causis fuit factus vicarius conventuum reformatorum Dalmatiae, ita tamen quod nullum preiudicium fiat vicariatus fratris Bartholomei de Bergamo. Si autem magister Seraphinus non acceptaret dictum officium vel resignaret, tunc factus est vicarius magister Thomas de Ragusio loco sui.» Krasić, «Regesti pisama», 173, no. 117.

- ³³ Krsić, «Regesti pisama,» 170, no.91; 180, n. 181; 185, no.231; Krsić, *Congregatio Ragusina*, 185.
- ³⁴ Krsić, «Regesti pisama,» 188, no. 272; 189, no. 277.
- ³⁵ Krsić, *Congregatio Ragusina*, 185.
- ³⁶ «...uno altar ad honor de Dio et de la gloriosa Vergene et de li tre sancti de Hungaria Stephano, Vladissavo et Emercio,» Archivio di Stato di Ragusa, *Testamenta Notariae* 28, 11r.
- ³⁷ Dušanka Dinić-Knežević, *Dubrovnik i Ugarska*, 182.
- ³⁸ «...quondam ser Marinus de Ragusio domini Alvisii de Goze et eius fratres (...) expenderunt iperperos trecentos in faciendo et fabricando unum altare in Capitulo conventus sancti Dominici in Ragusio ad honorem Dei et gloriose virginis Marie et trium sanctorum Ungarie Stephani Vladissavi et Henrici...» Archivio di Stato di Ragusa, *Distributiones testamentorum* 23, 241v.
- ³⁹ Testamento di Luca del 1518 («altare nostro in capitulo del convento») nell'Archivio di Stato di Ragusa, *Testamenta Notariae* 32, 84rv; testamento di Benedetto del 1539 («altare delli tre re ungari»), *ibidem*, *Testamenta Notariae* 38, 46r–47v.

L'idea della monarchia ideale

TÍMEA FARKIS

DALLA MORTE DEL RE MATTIA CORVINO NACQUERO NUMEROSE LEGGENDE RIGUARDANTI LA SUA STRAORDINARIA PERSONA ALLE QUALI QUASI OGNI STUDIO FA UN RIFERIMENTO. Oggi, nel 2008, sarebbe difficile trovare un bambino in Ungheria che non abbia sentito delle favole il cui protagonista è il re Mattia, il Giusto. Ormai il re è membro del mausoleo nazionale ungherese. L'interpretazione della sua attività politica e culturale è talmente elaborata¹ quanto le contraddizioni nascoste della sua personalità.

Nel 1863, alla vigilia del concordato austro-ungherese del 1867, venne pubblicata l'opera² di Galeotto Marzio dedicata a Giovanni Corvino con introduzione di Gábor Kazinczy che scrisse un vero e proprio panegirico in onore del re Mattia Corvino: «Lui fu il regno, la potenza a la gloria.»³ Parole forse esagerate, prese addirittura dalla ben nota preghiera, ma sicuramente fondate sulla convinzione che la figura del re Mattia sta al di sopra di ogni personaggio della storia ungherese, è impareggiabile ed irripetibile. Gli studiosi di diverse epoche si sentirono quasi obbligati a richiamare l'attenzione sulla singolarità del personaggio, cercando di paragonarlo alle figure illustri contemporanee. L'opera di Béla Küffer⁴ pubblicata nel 1904 si avvicina all'epoca del re dal punto di vista giuridico facendo un'analisi dettagliata della «congregatio generalis» funzionante in Ungheria. Ma alla fine del volume si legge un articolo intitolato Mattia e Beatrice in cui l'autore, sia pur scrupoloso, non riuscì a resistere alla tentazione di paragonare la figura di Mattia a quella di Francesco Giuseppe, e anche le due regine Beatrice ed Elisabetta sono inquadrare in quest'analisi. Sarebbe impossibile in questa sede elencare gli studi, le ricerche della storiografia ungherese che si occuparono di Mattia: ne sono testimonianze i volumi pubblicati nel corso dei secoli passati in occasione dell'anniversario della na-

scita o della morte. Sarebbe molto interessante dedicare un'analisi tutta separata a queste opere fra le quali io in questa sede ne vorrei menzionare solo alcune. La dissertazione di Lajos Juhász⁵ del 1938 è un'analisi di comparazione testuale fondata sullo studio delle cronache di Thuróczy e Bonfini. Secondo Juhász la differenza più importante fra i due autori sta nella loro oggettività: siccome Bonfini, essendo cortigiano alla corte di Mattia, strettamente legato al re, come straniero non poteva conoscere così perfettamente i fatti della storia ungherese, come invece Thuróczy che era piuttosto giurista che scrittore. Il merito più grande di Bonfini sta nel suo intento umanistico e nel fatto che fece conoscere la storia d'Ungheria all'estero.

Non è trascurabile il saggio di József Huszti⁶ che analizza le poesie di Callimachus Experiens dedicate al grande re, del cui contenuto adesso basterà dire che ovviamente servono a rappresentare la grandezza del sovrano ungherese, quindi fanno parte della propaganda reale. Ma sono molto interessanti le circostanze nelle quali queste poesie nacquero. Callimaco non fu di certo amico della politica del re Mattia, anzi è considerato un vero e proprio avversario del sovrano ungherese, essendo ambasciatore alla corte del re polacco Casimiro. Nelle sue legazioni del 1478 a Venezia e del 1479 in Polonia combatté con la penna e con le parole contro la politica del re Mattia ma poi, nonostante il suo atteggiamento così avverso nei confronti del re, nel 1483-84 compose poesie panegiriche, addirittura durante il suo soggiorno a Buda. «É cosa conosciuta, e facile a provare, che Callimaco Experiens, diplomatico del Re di Polonia nemico di Mattia, anche prima ed anche dopo di questa data fu sempre un nemico delle tendenze ed aspirazioni politiche di Mattia e che soltanto in questi due anni le relazioni politiche fra Polonia ed Ungheria furono così pacifiche, che Callimaco, il 'Mazzarino polacco', senza difficoltà sia di sincerità personale sia inerenti al suo ufficio poteva scrivere poesie di carattere panegirico a Mattia Corvino.»⁷ Quindi Callimaco, le cui teorie politiche chiaramente repubblicane erano formate ancora all'Accademia di Pomponius Laetus a Roma, in Polonia divenne sostenitore e difensore del potere forte del sovrano e così precursore di Machiavelli.

Péter Kulcsár sottolinea l'importanza della mancanza del principio d'origine del re nelle poesie di Callimaco cioè «durante l'inverno degli anni 1483-84 dei Corvinus ancora non si parlava.»⁸ Insomma, la leggenda-Corviniana era ancora nella fase di preparazione, aspettava ancora di essere diffusa presso le corti reali europee.

Estremamente interessante è il volume⁹ che abbraccia il periodo che va dal 1932 e finisce nel 1941, e in cui sono raccolti i discorsi dei membri della Corona e della Catena Corviniana. Purtroppo non abbiamo il tempo di entrare nei dettagli di questi discorsi, ma fra essi vorrei citare alcuni pensieri di Bálint Hóman riguardanti una questione molto importante dal punto di vista del diritto pubblico: «Il principio formatosi storicamente e giuridicamente della *suverenitas* nazionale ottenne la sua realizzazione nell'elezione di Mattia Hunyadi al trono reale, erede del nimbo del padre.»¹⁰ «Divenne re 'legibus solutus'.» Dice Gábor Barta.¹¹ «L'incarnazione della sovranità del regno medievale nella maggior parte dei casi era il re, il cui potere ricevette la sanzione ecclesiastica tramite l'incoronazione. (...) Il re non è una persona privata, ma una persona pubblica che venne creata per il bene pubblico, – di-

ce un teologo francese, Jean Gerson nel 1390. Ma c'era un altro principio che venne diffuso allo stesso modo dai giuristi, il famoso principio 'quod omnes tangit'.¹² Quindi il regno di Mattia era fondamentale ed anche dal punto di vista legislativo, un regno medievale. Come sottolinea András Kubinyi: «L'idea della centralizzazione all'epoca di Mattia, cioè i tentativi di centralizzazione – come la storiografia di oggi vuole – secondo il nostro parere – è un'esagerazione. Mattia non fece altro che usufruire di tutti quei mezzi di cui un re medievale ungherese poteva servirsi.»¹³ Quindi la propaganda, come abbiamo visto, ebbe un ruolo indiscutibilmente grande nelle idee di Mattia Corvino. La fondazione dell'università a Presburgo si inserì in questo quadro, in questa struttura, poiché seguendo il modello degli Studi di Bologna volle che presso la facoltà di Legge fosse insegnato il diritto romano, il che in Ungheria sarebbe stata una vera e propria rivoluzione della legislazione. «Volle ottenere la trasformazione del diritto ungherese sulla base della recipiazione di quello romano.»¹⁴

C'è da menzionare per esempio il volume curato da Imre Lukinich, che è stato pubblicato appunto per il quinto centenario della nascita del re Mattia Corvino nel 1940, anno molto problematico, in cui si poteva già sentire il vento tragico della seconda guerra mondiale. Nel discorso introduttivo di Gróf Pál Teleki, del presidente, naturalmente si sente il senso dell'incertezza, emergono i dubbi che sono propri degli intellettuali di quell'epoca. Ma lui si avvicina alla figura del re dal punto di vista politico: «Quando la politica del re Mattia diventa politica ambiziosa e imperialistica, diventa politica europea, anzi più specificamente centro-europea»¹⁵, «la forza imperialistica di Mattia deriva dalla grande potenza medievale degli Arpadi e degli Angiò, la sua concezione imperialistica, nonostante gli scopi ungheresi, dal punto di vista ideologico e politico, è influenzata dalle idee europee e si occupa attivamente delle soluzioni europee. Tiene a mente una confederazione dei principi europei.»¹⁶

Fra i saggi pubblicati degli scienziati più illustri dell'epoca si trova quello di Tibor Kardos che parlando degli umanisti italiani alla corte di Mattia, sottolinea l'importanza della coesistenza dei due miti legati alla personalità del re: è presente sia il mito di Attila sia quello dell'imperatore Augusto.¹⁷ Ambedue i miti servono a rappresentare la grandezza del sovrano che con grande intelligenza riconobbe anche l'importanza della propaganda. Kardos dice, facendo riferimento al saggio puntuale di Vilmos Fraknói¹⁸ che «la cancelleria maggiore si occupava della propaganda del re. Il re Mattia si interessò di informare, secondo i suoi scopi l'opinione pubblica delle grandezze d'Europa.»¹⁹ Vennero diffusi fogli volanti a Strasburgo per la volontà del re i quali esaltavano l'assedio di Vienna del 1485. L'uso della stampa è chiaramente segno della sua straordinaria intelligenza. Oltre alle decisioni nettamente diplomatiche che servirono la sua politica europea, possiamo dire che anche le opere letterarie possono essere usate per manipolare l'opinione pubblica – che in Ungheria in quel periodo significava l'opinione dei nobili –, per diffondere la sua idea imperialistica: gli intellettuali delle sue cancellerie erano istruiti quasi tutti presso le università italiane e facevano carriere diverse. Si può tranquillamente concordare con Kardos che dice: «Re Mattia diede attenzione particolare proprio dal punto

di vista della propaganda all'attività panegirica degli umanisti.»²⁰ Anche Ferenc Szakály nella sua analisi dedicata alla mecenatura presso la corte del re Mattia afferma: «Molti segni si riferiscono al fatto che Mattia – che era più sensibile ai fattori propagandistici dei suoi contemporanei – riconobbe le possibilità propagandistiche nascoste all'interno della letteratura umanistica, delle nuove forme architettoniche, quindi: nello splendore della corte reale.»²¹ Il volume curato da Jen Ábel² contiene quelle opere scritte in onore del re Mattia, che rappresentano le sue virtù sia belliche che intellettuali. L'opera di Aurelius Brandolinus Lippus intitolata *De comparatione reipublicae et regni* scritta in forma dialogica non poteva essere letta dal re perché questi morì prima che Brandolini l'avesse teminata. Così l'autore la dedicò a Lorenzo de' Medici. Nell'opera ovviamente fra le due forme di stato vinse quella della monarchia lodata dal re Mattia, e si esaltano le virtù militari, ma anche quelle altre legate alla personalità del sovrano: il successo in diverse situazioni, la capacità di cogliere le occasioni.

«Rex enim ante omnia disciplinae militaris atque imperatoriae facultatis peritissimus sit necesse est, ita ut eam rem non domi tantum atque in ocio voluminibus legendis didicerit, sed in castris quoque et apud hostes pugnando exercendoque perseperit, ad eam porro nisi auctoritas nominis et foelicitas quaendam egregiis suis virtutibus et rebus gestis comparata accesserit, nihil eum iuvabit militaris scientia.»²³

In questo discorso si trovano già quelle parole «magiche», termini propri di Machiavelli, del fondatore della scienza politica. Fra i seguaci ungheresi di Machiavelli bisogna menzionare la persona di Miklós Zrínyi, la cui attività letteraria viene analizzata da Tibor Klaniczay, esperto studioso della letteratura rinascimentale. Nel suo saggio intitolato *Un machiavellista ungherese: Miklós Zrínyi*²⁴ analizza l'opera di Zrínyi *Considerazioni sopra la vita di re Mattia*, nei cui dettagli non possiamo entrare, ma anche qui appare la figura ideale del principe: «La figura ideale del principe desiderato si svela nelle pagine dell'opera che tratta di re Mattia: è qui che Zrínyi presenta il principe capace di togliere il suo popolo dalla 'macula' dell'otium. La meditazione sulle gesta di Mattia offre nel contempo occasione a Zrínyi di circoscrivere ancora più precisamente il contenuto della 'vitéség', cioè della virtù.»²⁵

Quindi, come si è visto, la storiografia, la letteratura ed anche la politica si sono occupate continuamente (e continuano tuttora a farlo) della personalità di Mattia, segno evidente del successo della propaganda ideata e promossa dallo stesso re. Ne è testimone un'opera seicentesca intitolata: *Cerimoniale storico e politico*, di un autore italiano, Gregorio Leti²⁶: informatore dei principi, grafomane, pettegolo del suo secolo, nato in Italia, educato da suo zio gesuita, ma vissuto a Ginevra dove si dedicò allo scrivere. Giuseppe Ferrari afferma: «Tutta la forza di Gregorio Leti sta nella narrazione semiseria, nell'arte quasi poetica colla quale domina il sistema ispanico, imperiale e pontificio, senza perdersi nella pesante enumerazione degli *instrumenta regni*, senza smarrirsi nel labirinto delle stentate allusioni, senza preoccuparsi di fare o disfare la Ragion di Stato e i suoi pedanteschi congegni. Egli procede in modo positivo, concreto, facile, allegro; simile ad un viaggiatore, egli prende le sue note percorrendo con negligente rapidità cento regioni stranissime; poco

vemente, la storia d'Ungheria. Oltre alla rappresentazione dei sovrani del nostro paese, parla ovviamente del pericolo turco, delle coalizioni antottomane del Cinque e del Seicento. Che la macchina propagandistica ideata da Mattia Corvino abbia avuto un enorme successo lo testimoniano le pagine dell'opera di Leti dedicate al nostro re. Dopo la rappresentazione dei duchi di Urbino e prima della descrizione della morte di Cosimo de' Medici arriva a parlare di re Mattia:

«Georgio Roggebrach Re di Bohemia, venne scomunicato da Pio II. per essersi dato a difendere la dottrina di Giovanni Hus, e nella quale continuando sempre più Paolo II. successore á Pio radoppiate le scomuniche, e dechiararo Heretico, e scismatico, lo privò del Regno havendo nel medesimo tempo, trasferito questa Corona à Mattias Re d'Ungheria, il quale con buon esercito, ottenuto prima il beneplacito dell'imperador Federico intraprese à conquistarlo, che gli riuscì facile à causa che i popoli di Bohemia che odiavano la dottrina dell'Hus, e che gli dispiaceva d'essere scomunicati, tutti s'armarono in favore, di Mattias contro Georgio, che se ne morì privo del Regno. Morì in questo anno (1464) con lagrime universali il più savio, il più prudente, & il più fortunati Cavalire, trà quanti mai vedesse il uo Secolo nell'universo tutto. Questo fu il gran Cosimo di Medici potente, e d'antica nobiltà.»³

B I B L I O G R A F I A

Ábel Jenő, *XV. századbeli írónak Mátyás királyt dicsőítő művei*, Budapest, 1890.

Franco Barcia, *Bibliografia delle opere di Gregorio Leti*, Angeli, Milano, 1982., *Un politico dell'età barocca: Gregorio Leti*, Angeli, Milano, 1983., *Gregorio Leti: informatore dei principi italiani*, Angeli, Milano, 1987.

Csapodi Csaba, *A Janus Pannonius-szöveghagyomány*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981.

Császár Mihály, *Az Accademia Istropolitana, Mátyás király pozsonyi egyeteme*, Pozsony, Eder István Könyvnyomdája, 1914.

Luigi Fassò, *Avventurieri della penna del Seicento*, Firenze, Le Monnier, 1924.

Fraknói Vilmos, *Mátyás király magyar diplomatái*, Századok, 1898.

Fraknói Vilmos, *Mátyás törekvései a császári trónra*, Budapest, MTA, 1914.

Galeotto Marzio könyve Mátyás király találó, bölcs és tréfás mondásairól és cselekedeteiről.

Budapest, Lampel Róbert, é.n.

Hunyadi Mátyás. Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. évfordulójára. Budapest, Zrínyi Kiadó, 1990.

Hunyadi Mátyás. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi nyomda, 1941.

Huszt József, *Callimachus Experiens költeményei Mátyás királyhoz*, Budapest, MTA, 1927.

Ipolyi Arnold, *Gróf Prokesch-Osten Antal emlékezete és Mátyás király könyvtára maradványainak felfedezése*, Budapest, MTA, 1878.

Juhász Lajos, *Thuróczy és Bonfini krónikájának összehasonlítása Zsigmondtól Mátyásig*. Szeged, 1938.

Kardos Tibor, *Ki volt Mátyás király*, Budapest, Magvető, 1983.

Gregorio Leti *Il cerimoniale storico e politico. Opera utilissima A tutti gli Ambasciatori, e ministri publici, e particolarmente a quei che vogliono pervenire a tali Carichi e Ministeri* Amsterdamo, (Per Giovanni & Edigio Janssonio a Waeseberge Nel MDCLXXXV)

Naty Krivatsy, *Bibliography of the works of Gregorio Leti*, Oak Knoll Books, New Castle, 1982.

Mátyás a kortársak között. Szerkesztette, H. Balázs Éva, Budapest, Bibliotheca Kiadó, 1957.

- Mátyás király. 1458–1490.* Szerkesztette, Barta Gábor, Budapest, Akadémia Kiadó, 1990.
- Mátyás király. Kortársai tanúsága szerint.* Közli: Kazinczy Gábor. Pest, Ráth Mór, 1863.
- Mátyás király emlékkönyv születésének ötszázéves fordulójára.* Szerkesztette Lukinich Imre. Budapest, Franklin-Társulat, 1940.
- Dr. Küffer Béla, *Vándorbíráskodás Mátyás király alatt.* Budapest, Ráth Mór, 1904.
- Magyar Történeti életrajzok.* Budapest, Franklin-Társulat, 1890.

N O T E

- ¹ M. TARNÓC, *Mátyás király és a magyarországi reneszánsz (1450-1541)*, Balassi, Budapest 1994.
- ² *Mátyás király. Kortársai tanúsága szerint*, a cura di G. Kazinczy, Ráth Mór, Pest 1863.
- ³ «Ő volt az ország, a hatalom és a dicsőség.» Ivi, p.IX.
- ⁴ B. KÖFFER, *Vándorbíráskodás Mátyás király alatt*, Ráth Mór, Budapest 1904.
- ⁵ L. JUHÁSZ, Thuróczy és Bonfini krónikájának összehasonlítása Zsigmondtól Mátyásig. Szeged 1938.
- ⁶ J. HUSZTI, *Callimachus Experiens költeményei Mátyás királyhoz*, MTA, Budapest 1927.
- ⁷ Ivi, p. 322.
- ⁸ «(...) az utolsó időszak, amelyben Budán Corvinusokról még nem esett szó, 1483/84 tele.» in: AA. VV. *Mátyás király. 1458–1490*, a cura di G. Barta, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, p.31.
- ⁹ AA. VV. *Hunyadi Mátyás*, Királyi Magyar Egyetemi nyomda, Budapest 1941.
- ¹⁰ «(...) a nemzeti szuverenitás történetileg kialakult közjogi elve jutott gyakorlati megvalósuláshoz az apja nimbuszát csorbítatlanul átöröklő Hunyadi Mátyás királlyá választásakor.» Ivi, p.60.
- ¹¹ G. Barta, op. cit., p.12.
- ¹² «A középkori állam szuverenitásának megtestesítője a legtöbb esetben a király volt, akinek hatalma koronázása által egyházi szentesítésben is részesült. (...) A király nem magánszemély, hanem közszemélyiség, melyet az egész közösség javára létesítettek. Jean Gerson francia teológus 1390-es megjegyzése. (...) Volt azonban egy másik fontos tétel, amelyet ugyancsak a jogászok terjesztettek el, a híres 'quod omnes tangit...' elve». A. KUBINYI, in: G. Barta, op. cit., p.53.
- ¹³ «Végezetül csak annyit szeretnénk megjegyezni, hogy az újabb történetírásban elterjedt nézet a Mátyás-kori centralizációról, illetve centralizációs kísérletről, nézetünk szerint túlzásnak tekinthető. Mátyás nem tett mást, csak kihasználta mindazt az eszközt, amellyel egy középkori magyar király rendelkezhetett.» In: AA. VV. *Hunyadi Mátyás. Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. évfordulójára*, Zrínyi Kiadó, Budapest 1990, p. 119.
- ¹⁴ «Bologna jogi egyetemének mintájára kívánta szervezni a római jog oktatását. Nem kevesebbet akart elérni, mint a hazai jognak a római jog recipiálása alapján való gyökeres átalakítását.» M. CSÁSZÁR, *Az Accademia Istropolitana, Mátyás király pozsonyi egyeteme*, Eder István Könyvnyomdája, Pozsony 1914, p. 88.
- ¹⁵ «Mátyás király politikája amint nagyratörő, nagyhatalmi politikává lesz, európai politikává lesz, sőt speciálisabban közép-európaivá.» *Mátyás király emlékkönyv*, op. cit., vol. I, p. 5.
- ¹⁶ «Mátyás nagyhatalmi ereje az Árpádok és Anjouk középkori magyar nagyhatalmából származik, nagyhatalmi koncepciója magyar célkitűzése dacára ideológiailag és politikailag az új európai gondolatvilág hatása alatt áll és aktívan európai megoldásokkal foglalkozik. Eszében járhatja az európai fejedelmek egy konföderációjának gondolatát is.» Ivi, p. 7.
- ¹⁷ *Mátyás király emlékkönyv*, op. cit., vol. II, p. 40.
- ¹⁸ V. FRAKNÓI, *Mátyás király magyar diplomatái*, in: Századok, 1898.
- ¹⁹ «A nagyobbik kancellária intézte a király propagandáját. Mátyás királynak érdekében állott céljainak megfelelően tájékoztatni Európa hatalmasainak közvéleményét.» Ivi, p.73.

- ²⁰«Mátyás király az őt dicsőítő humanisták tevékenységét éppen propaganda szempontjából külön figyelemben részesítette.» In: T. KARDOS, *Ki volt Mátyás király*, Magvető, Budapest 1983.
- ²¹«Számos jel utal azonban arra, hogy Mátyás – akinek általában is fejlettebb érzéke volt a propagandafogások iránt, mint kortársai java részének – felismerte a humanista irodalomban és az új építészeti formák alkalmazásában, röviden: az udvar fényében rejlő propaganda lehetőségeket.» in: F. SZAKÁLY, *Királyi mecenatúra, államháztartás és politika Corvin Mátyás Magyarországnán*. In: Hunyadi Mátyás, op. cit., p. 324.
- ²²J. ÁBEL, *XV. századbeli íróknak Mátyás királyt dicsőítő művei*, Budapest 1890.
- ²³Ivi, p. 181.
- ²⁴In: AA. VV. *Italia ed Ungheria. Dieci secoli di rapporti letterari*, a cura di M. Horányi e T. Klaniczay, Akadémia Kiadó, Budapest 1967.
- ²⁵Ivi, p. 195.
- ²⁶L. FASSÒ, *Avventurieri della penna del Seicento*, Le Monnier, Firenze 1924.
- F. BARCIA, *Bibliografia delle opere di Gregorio Leti*, Angeli, Milano 1982; AA. VV. *Un politico dell'età barocca: Gregorio Leti*, Angeli, Milano 1983; *Gregorio Leti: informatore dei principi italiani*, Angeli, Milano 1987.
- N. KRIVATSY, *Bibliography of the works of Gregorio Leti*, Oak Knoll Books, New Castle 1982.
- ²⁷*Corso sugli scrittori politici italiani*, Manini, Milano 1862; nuova edizione completa a cura di O. Olivetti, Monanni, Milano 1929 (pp. 505–527).
- ²⁸*Il Catalogo delle opere di Gregorio Leti e trascritto per intero*, in: F. BARCIA, *Bibliografia delle opere di Gregorio Leti*, Angeli, Milano 1981 («Saggi e ricerche dell'Istituto di Scienze Politiche 'Gioele Solari' – Università di Torino», 27), pp. 51–59.
- ²⁹G. Leti *Il cerimoniale storico e politico. Opera utilissima A tutti gli Ambasciatori, e ministri pubblici, e particolarmente a quei che vogliono pervenire a tali Carichi e Ministeri* Amsterdamo, (Per Giovanni & Edigio Janssonio a Waeseberge Nel MDCLXXXV).
- ³⁰G. Leti, *Il cerimoniale storico e politico*, Waesberg, Amsterdam 1685. Parte III, Libro IV, pp. 344–345.

Monumento al Principe

Il dialogo di Aurelio Lippo Brandolini intitolato *De comparatione rei publicae et regni*

ISTVÁN PUSKÁS

LA BIBLIOTECA LAURENZIANA DI FIRENZE CUSTODISCE UN CODICE TARDOQUATTROCENTESCO CHE CONTIENE IL TESTO IMMERTAMENTE SCONOSCIUTO DELL'UMANISTA FIORENTINO AURELIO LIPPO BRANDOLINI¹; IL DIALOGO IN LINGUA LATINA PORTA IL TITOLO «*DE COMPARATIONE REI PUBLICAE ET REGNI*»². La trama dell'opuscolo è ambientata nella corte magiara del re Mattia Corvino e mette in scena un colloquio tra il re, suo figlio Giovanni Corvino ed un cavaliere fiorentino, Dominicus Junius. Probabilmente si tratta di una scena inventata, di una messinscena umanistica che serve come situazione base, contesto per poter ragionare sulla forma più favorevole del governo. I colloqui si svolgono in tre giorni, nel periodo del Carnevale (Saturnalia), quando la corte è impegnata con i divertimenti – si tratta di una situazione di festa, quando ogni singola persona, anche il re, riesce ad uscire dai ruoli, impegni sociali quotidiani, e quando si offre la possibilità di guardare la propria vita, situazione esistenziale da fuori. Usando l'allegoria frequentissima del discorso umanistico si esce dalla selva e si sale sulla cima del monte. Del resto la situazione – il re pare dia istruzioni al figlio, lo prepara, lo educa per l'impegno del governare – è una situazione legittimata dalla tradizione letteraria, anzi per vari motivi. Le radici si ritrovano nella trattatistica politica medioevale (anzi in quella antica); ma anche nella tradizione novellistica (che prende la situazione narrativa, la cornice narrativa di raccontare novelle, dalle letterature orientali, non è difficile arrivare alla storia del principe Sidharta).

La cornice con questa invenzione assume un carattere strettamente letteraria, ma per il lettore di allora ebbe sicuramente un forte richiamo sulla politica reale magiara. Il fatto stesso che gli interlocutori siano il re e suo figlio illegittimo, Giovanni Corvino, le ripetute frasi del sovrano sulla persona del suo erede, che viene nomina-

to più volte e altro non è che il Giovanni stesso, è una presa di posizione nelle lotte politiche della corte di Buda – a favore del partito del figliastro contro il gruppo radunato attorno alla regina Beatrice d’Aragona, per non parlare degli altri gruppi (favoreggiatori degli Asburgo, dei Jagello) che si attivarono dopo la morte del re.

Dobbiamo tener però presente che quest’ambientazione politica ebbe un valore e peso solo nella corte ungherese, ma il testo viene completato in Italia e viene dedicato alla famiglia Medici. (Un’ipotesi: forse proprio la posizione politica di Brandolini è il motivo che lo costringe a tornare in patria.). Leggendo il testo troviamo infatti numerosi luoghi che fanno riferimento alla vita politica italiana dell’ultimo decennio del Quattrocento. Un’opera letteraria, un testo che fa parte dell’universo virtuale delle *humanae litterae* ma che nello stesso tempo ha legami strettissimi con la società, con il contesto politico – sociale in cui nasce, e su cui ragiona, riflette.

Il ricercatore, il lettore posteriore, dall’orizzonte del terzo millennio, ha subito una domanda: se tutto ciò è vero, perché è rimasto un testo quasi del tutto sconosciuto, del tutto ignorato come quello di Brandolini? Perché non ebbe un’edizione di stampa, perché non ebbe una diffusione nell’ambito degli umanisti italiani ed ungheresi, o addirittura nelle varie corti italiane oltre quella ungherese? Perché non diventò un punto di riferimento (o almeno di partenza) per il discorso sul buon governo, sulla monarchia, che furono temi maggiormente trattati dei secoli successivi nel discorso letterario, culturale sia in Italia che oltre le Alpi?

La risposta forse sta nella dedica, anzi nelle dediche al testo, più precisamente nelle persone a cui è dedicato il dialogo. Originalmente questa persona fu sicuramente il re magiaro; lo scopo originale dell’opera poteva essere quello di sostenere l’idea della monarchia «assoluta», ereditaria, che nella tradizione politica ungherese non era un fenomeno, una procedura, del tutto naturale dato che erano i nobili ad eleggere il sovrano; o perlomeno senza il loro consenso non si poteva salire al trono. Pertanto la politica di Mattia che mirava a costruire uno stato centralizzato nelle mani del re, non poteva essere benvista dall’aristocrazia locale. Il ragionamento a favore della monarchia contro la repubblica, cioè contro il governo dei molti, in Ungheria ebbe una collocazione ben diversa da quella italiana. La forma repubblicana poteva riferirsi allo Stato in cui il potere politico sta nelle mani dell’aristocrazia pur mantenendo la forma di regno. (Basta pensare allo Stato polacco dove i nobili costruirono la «repubblica nobile», anche se per rappresentare l’unità nazionale venne sempre eletto un re, quasi come nel sistema democratico moderno l’istituzione del Presidente.) Alla sfortuna di Brandolini – che fu molto vicino al re, fece parte di quegli stranieri sui quali Mattia contava per governare evitando l’appoggio all’aristocrazia ungherese che in compenso avrebbe chiesto troppo potere indipendente – ed alla sfortuna del suo testo, contribuì la morte del re prima di aver potuto consolidare il suo potere, e aver potuto garantire la successione del figliastro sul trono. Subito dopo la morte scoppiò la guerra per il trono, e Brandolini preferì tornare in patria piuttosto che soggiornare in un ambiente assai ostile, anzi addirittura pericoloso.

Il fatto che il dialogo venne però continuato, anzi completato, indica che si trattava di un tema, di un’opera cara all’autore, che non perse la sua importanza e validità neanche a Firenze. Dal momento del ritorno non abbiamo alcuna testimo-

nianza di eventuali legami, rapporti vivi con l'Ungheria; insomma, non si tratta di un'opera portata a termine con l'intenzione di influenzare le battaglie politiche di Buda. L'assoluta mancanza di riferimenti alla sorte di Giovanni Corvino può significare che il dialogo non fu più indirizzato ai lettori d'Ungheria. Se fosse stato così il narratore proprio per costruire il mito dei Corvino, per argomentare a favore di Giovanni, oppure per commemorare la sua malasorte, avrebbe fatto sicuramente qualche accenno. Sarebbe stato un metodo frequente degli umanisti che avrebbe rafforzato il valore di modello del testo, presentando uno stato non più esistente, un'epoca d'oro come punto di riferimento, come esempio positivo, come faro per i protagonisti attuali della battaglia politica.

Ma la dedica e l'introduzione del dialogo dimostrano, evidentemente, che con il ritorno a Firenze anche il dialogo cambiò destinatario, cambiò pubblico. Il lettore ideale costruito non fu più la comunità ungherese ma quella italiana, anzi più precisamente la comunità formatasi attorno ai Medici. Aurelio Brandolini dedicò questa sua opera a Lorenzo il Magnifico. Una situazione molto delicata: l'autore dedica il suo trattato, a favore della monarchia, al principe della repubblica fiorentina! Offre un manuale a lui su come ottenere e mantenere il potere – vent'anni prima di Macchiavelli. Perché anche se nel dialogo si ragiona dello stato perfetto, numerando tutti i vantaggi e svantaggi dei due grandi sistemi, per la persona a cui viene dedicata l'essenza del testo, l'insegnamento che può trarne sta nella strategia giusta da seguire da parte del sovrano se vuole consolidare a conservare il suo potere – questa è l'intenzione di Mattia nel testo quando condivide le sue esperienze, le sue idee con il figlio proprio per ammaestrarlo, educarlo in questo campo.

La storia sfortunata del testo non finisce con il ritorno a Firenze; la politica fiorentina, italiana, negli anni Novanta porta una serie di tragedie e sconfitte dure per la casa Medici: nel 1492 morì il Magnifico, nel 1497 muore anche Brandolini – senza ancora presentare il suo dialogo al pubblico. Quest'ultimo compito venne eseguito dal fratello minore Rafaele che fece scrivere il codice da cui ora conosciamo il testo, e lo dedica al Giovanni de' Medici, il futuro papa Leo X. Questo fatto rende ancora più difficile la ricostruzione del *curriculum vitae* del dialogo. Perché riprenderlo, perché farlo copiare, decorarlo, e perché appunto al Giovanni? Quali sono le intenzioni, le motivazioni, anzi gli interessi del fratello? Non conoscendo l'autografo di Aurelio, come stabilire se il testo subì delle modifiche, ristrutturazioni?

Una risposta forse la possiamo dare: forse possiamo trovare una spiegazione nella persona del destinatario, il cardinale Medici. Le sue ambizioni politiche furono sicuramente ben evidenti per i contemporanei, Lorenzo lo destinò a carriera ecclesiastica proprio per farlo Papa, pontifex maximus della Chiesa, e sovrano dello Stato papale. Non ci fu altro uomo a Firenze che avrebbe potuto utilizzare meglio il sapere raccolto nel *De comparatione*. La non pubblicazione del dialogo forse è legata alla sua importanza, preziosità; perché contiene un sapere non destinato alla comune conoscenza. Ma la causa può anche essere il pericolo che poteva adombrare: un trattato a favore della monarchia che viene dedicato ai protettori della repubblica, ai Medici?! Avrebbe subito svelato le intenzioni reali nascoste dietro la retorica filorepubblicana – anche se per tutti poteva essere ben chiaro lo scopo reale

della politica medicea da decenni. Quando invece le intenzioni divennero pubbliche, svelate, assunte dichiaratamente con la nascita del Granducato nel 1535, il dialogo brandoliniano poteva essere del tutto scordato – ci fu anche l'ombra di Machiavelli a tenerlo in oscurità³. Ma anche perché il modello letterario e culturale umanista, il discorso della cultura umanistica con i suoi valori, con le sue idee sulla verità, anzi sulle verità e sulla modalità di trattarle con amplissima tolleranza, vennero superate dal nuovo discorso dominato dall'atmosfera della Controriforma, da un discorso culturale più rigido, più prescrittivo, più autoritario.

La mentalità umanistica si rispecchia non solamente nella forma del ragionare, ma proprio anche nella figura del re Mattia, che pur essendo un sovrano, non è il monarca dell'assolutismo. Le sue motivazioni nell'agire, le sue idee sul potere, sono ben diverse da quelle che sarebbero entrati in vigore nel secolo successivo.

Nel primissimo momento della nascita, cioè ancora nella corte corviniana, l'intenzione, il valore del testo poteva essere ben chiaro quando creò il personaggio letterario, mitizzato, del re Mattia: lo collocava ottimamente nella strategia politica (politica culturale) del sovrano magiaro in cui la letteratura, l'attività degli umanisti chiamati a Buda, raccolti, accumulati attorno al re servirono a propagare questa politica stessa, trasmettendo anche una certa immagine del datore di lavoro. Con il metodo del parlar in immagini, cioè in storie di valore esemplare, si perseguiva il compito di insegnare (communicare, far accettare) una dottrina politica di cui fece parte integrante, anzi centrale, la figura del re in cui si incarnò, si manifestò, come in una allegoria, questa politica.

Fin quando in questo contesto l'allegoria è un mezzo letterario per afferrare, per rendere comunicabile un'idea, nell'ambito fiorentino, dopo la morte, anzi dopo il fallimento dell'eredità politica di Mattia, si assunse un valore strettamente ed esclusivamente allegorico. Non serviva più a trasformare, nell'universo delle belle lettere, un essere vivente, realmente esistente, ma prendeva il valore di modello (di un personaggio mitologico, che fa parte di un mondo non esistente, che è costruito puramente di lettere). Una figura astratta che vive non nel suo aspetto fisico ma come un'allegoria, rappresentante di idee, di valori, fatto presente dall'autore per richiamare il lettore a seguirlo, a mettersi i panni suoi, per entrare nella sua pelle, per dargli corpo fisico dal e nel lettore stesso (per ottenere lo scopo: il potere). Il compito, la sfida dello scrittore (del retore, del maestro e praticante della retorica, come fu il Brandolini stesso) è di creare una figura che abbia abbastanza forza, autorità di assimilare il lettore.

La scelta (*L'inventio* con il termine della retorica) di Mattia da questo punto di vista sembra ottima: per il lettore italiano di allora fu ben conosciuta, ben conosciuta la sua attività, la sua politica praticata. Da lontano i conflitti, i problemi forse non furono così evidenti come nella comunità dei suoi compaesani – grazie anche all'ottimo lavoro svolto dagli umanisti. L'aspetto problematico da un lato fece parte della realtà politica; fu più importante il modo con cui si provava a gestire, maneggiare, dominare il re, e naturalmente il risultato. Dall'estero si vedeva una monarchia stabile, dinamica, anzi aggressiva, in continua crescita, con abbastanza forza economica e politica da non solamente espandersi e difendersi ma anche da ma-

nifestarsi via un'attività culturale molto notevole. Una vera storia di successo convalidata non dalla tradizione culturale, dalla mitologia, come gli idoli, gli eroi mitologici (anche se storici) dell'eredità classica, ma dai fatti reali seguiti dagli occhi propri; insomma convalidati da una esperienze diretta, personale – ma dopo la morte (e per la distanza fisica, geografica e din parte culturale) si creó anche la distanza che è fondamentale per il percorso della mitizzazione, il fenomeno abbandonó totalmente e definitivamente l'esistenza fisica, per sopravvivere, per trasferirsi del tutto nell'universo virtuale delle lettere; diventa il monumento creato dalla lingua (dalla scrittura), un monumento non solo e non principale funebre, ma uno che serve a manifestare idee, pensieri astratti.

Lo scultore del monumento (topos ben conosciuto sin da Orazio) è lo scrittore, l'umanista che lo esegue con l'arte della retorica⁴, l'oggetto ritorvato dall'inventio viene formato dal procedimento dell'*elocutio*. La situazione in cui, per cui il testo nasce, lo posiziona nel *genus deliberativum* perché intende influenzare le azioni future del lettore, aiutandolo offrendo degli esempi, oppure, offrendogli modelli di comportamento, di azione tramite degli *exempla*; con questo mezzo il discorso organizzato in forma di dialogo presenta una serie di argomenti pro e contro i valori posizionati e interpretati positivamente – confrontandoli anche con gli esempi contrari, posizionati come negativi.

Nella costruzione dell'*exemplum* primario del dialogo presente (cioé Mattia) il rettore umanista Brandolini usa le prove intrinseche, cioè intraretoriche: non fa riferimento a fatti accaduti, conosciuti dal lettore (come fa *Galeotto Marzio* nella suo «*De egregie, sapienter, iocose dictis et factis regis Mathiae liber*») ma crea una situazione fittizia (letteraria, retorica) in cui lo mostra in azione, lo fa parlare, ed intraccia questi due metodi in tale maniera che i gesti, le azioni del personaggio corrispondono perfettamente alle parole, siano la dimostrazione di esse, formando così una figura coerente, ma vivente solo in azioni (in gesti e parole) ma non vivendo in un corpo fisico, fisicamente definito, circoscritto (manca la descrizione dell'aspetto fisico del re, delle figure). Gli elementi che lo individuano e individualizzano sono il nome proprio (prova naturale, extraretorica) e le azioni (prova artificiale, intraretorica). Ma le sue azioni (parole) fittizie sono citate dalla traduzione culturale, corrispondono perfettamente ad un'immagine viva del Principe, del principe perfetto, dell'immaginario comune portato dalle *humanae litterae*, cioè dal *corpus* di testi fondamentali della comunità culturale. Le parole che pronuncia e le parole con cui viene formato non sono parole proprie, la figura non nasce dal nulla, dall'inesistenza, ma da questa tradizione, una figura tutta artificiale, 'solamente' un'opera retorica.

Parla dei fatti del passato sì, ma la valutazione dei fatti passati non è in discussione, il compito non é di convincere il lettore sulla validità, sulla verità delle tesi presentate; non deve insomma usare il discorso giuridico, il *genus iuridicum*. Tramite i fatti ben conosciuti dal lettore ha l'intenzione di persuadere, ma non chiama a decidere immediatamente (perché la decisione del lettore ideale è già ferma) ma a influenzare le azioni del futuro.

L'umanista con questa sua attività di 'scultore' trova la propria funzione e posizione, trova lo status esistenziale nella società della corte, la sua presenza viene

giustificata nell'ambiente del sovrano. Da Petrarca in poi, prima di tutto dagli ultimi decenni del Quattrocento in questo sta l'argomentazione principale degli umanisti quando difendono la propria presenza nella corte⁵.

Certo che la creatura di Brandolini assume i segni di un carattere che rispecchia quest'ideologia degli umanisti. Per il Mattia brandoliniano la somma virtù, movente primario delle azioni diventa la gloria, la volgia di ottenere la gloria. Ma prima di valutare duramente, prima di accusare gli umanisti ed i loro signori dobbiamo ricordarci che per quella cultura la gloria, cioè la fama o quello che resta dell'uomo dopo la morte, cioè la sopravvivenza nella memoria comune della comunità, delle comunità future, è un mezzo, anzi l'unico mezzo di vincere la morte, di vincere il destino dell'uomo, di tutte le esistenze del mondo fisico e superare in questo modo i limiti (divini, metafisici) dell'esistenza.

NOTE

¹ Aurelio Brandolini naque in una famiglia nobile di Firenze nel 1448 o nel 1449 e ancora bambino per una malattia perdé la vista. Divenne oratore famoso, ottenne la cattedra di retorica nella città natale, attorno 1483 venne chiamato a Buda, dove viveva e lavorava alla corte del re. Nel 1490 fu il Brandolini a tenere il discorso funebre sopra Mattia morto. Quindi tornò in Italia, entrò nell'ordine agostiniano, soggiornò a Firenze e a Roma, dove muore nel 1497. Oltre ad essere un ottimo oratore fu autore di varie opere letterarie notevoli. Si presentò alla corte corviniana con un trattatello intitolato «*De humanae vitae conditione et tolleranda corporis aegritudine ad Matthiam Corvinum Hungariae et Bohemiae Regem et Beatricem Reginam Dialogus*», che venne pubblicato in forma stampata varie volte nel corso del secolo XVI (Basilea, 1541, 1543; Vienna, 1541; Parigi, 1562), inoltre autore del trattato sulla retorica intitolato «*De ratione scribendi*» (Basilea, 1543), varie opere oratorie, e di tematica religiosa, teologica. Rimasero finora inedite le seguenti sue opere ritrovabili in manoscritti nella Biblioteca Laurenziana: «*La storia sacra dei Ebrei*», la poesia «*De laudibus musicae*» e il dialogo ora esaminato. Sulla biografia di Brandolini in italiano: Tiraboschi, Girolamo, *Storia della letteratura italiana*, Tomo V, Parte IV, Venezia, 1823, pp. 1275–1282; *Nuova Enciclopedia Italiana*, vol. XII Torino, 1881, p. 875; Gandolfo, Domenico, Antonio, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus ex illis qui obierunt post magnam unionem ordinis eremetici usuque ad finem tridentini concilii*, Roma, 1704, pp. 85–89. L'unica pubblicazione stampata del testo naque nel da Jenő Ábel in *Irodalomtörténeti Emlékek* vol. II, Budapest, 1890. Nel 1928 venne pubblicata anche una traduzione in ungherese di Pál Angyal, con il saggio introduttivo che finora rimane lo studio più dettagliato del dialogo e del suo autore in lingua ungherese. Nella storiografia della letteratura italiana si trovano pochissimi studi dedicati al De comparatione. Vedasi il saggio di Lynn Thorndike. *Lippus Brandolinus*, in *Political Science Quarterly*, Vol. 41, No. 3 (Sett., 1926), pp. 413–435. Ultimamente in Ungheria gli dedica qualche pagina Márton Kaposi, Mátyás király és a közép-európai premachiavellizmus, in *magyarok és olaszok az európai kultúrában*, Budapest, 2007, pp. 55–60.

² Biblioteca Laurenziana, plut. 77., cod. 11., è un codice di dimensioni 20 x 13,5 cm, legato in pelle rossa scura, composta da 164 fogli, su ogni pagina si leggono 19 righe, certe pagine sono decorate da miniature, tra cui si vede lo stemma della casa Medici, ed immagini che ritraggono il fratello minore dell'autore, Rafaele Brandolini (p.1) che pubblica il testo, ed ancora Giovanni Medici (p. 1), Lorenzo Medici (p. 8) ed i tre protagonisti, interlocutori del dialogo in atto del colloquio (p. 18).

- ³ Uno dei pochi studiosi che si occuparono del perensente dialogo, Lynn Thorndike, afferma che ne 'Il Principe' di Machiavelli non si trova alcun segno della conoscenza del testo brandoliniano, op. cit. p. 413.
- ⁴ Questa volta intendo semplicemente accennare le vie da percorrere durante un'analisi retorica del dialogo di Brandolini.
- ⁵ Sono famose le parole di *Petrarca* su questo tema nelle lettere raccolte nel volume «*Familiares*» (VII,15; XVI.11; inoltre *Seniles* VI.2; *Rerum senilium liber XIII ad magnificum Franciscum de Carraria Padue dominum*. Epistola I. Come saggio critico fondamentale del tema vedasi: Gaeta, Franco, *Dal comune alla corte rinascimentale*, in Letteratura italiana, Il letterato e le istituzioni, Torino, 1982, pp. 204–215. Come esempio dell'opinione comune sul tema degli umanisti tardoquattrocenteschi: *Collenuccio*, Pandolfo, *Specchio d'Esopo*, in Apologhi in volgare, Roma, 1998.

La politica espansionistica di Mattia Corvino nell'Alto Adriatico

GIZELLA NÉMETH – ADRIANO PAPO

AL TEMPO DELL'ASCESA AL TRONO DI MATTIA CORVINO LA REGIONE ALTOADRIATICA APPARE ESTREMAMENTE FRAZIONATA DATA LA CONTEMPORANEA PRESENZA DI PICCOLE SIGNORIE PATRIMONIALI E DI GRANDI POTENTATI TERRITORIALI¹. Dal 1420 la Repubblica di Venezia esercitava la propria giurisdizione sulla 'Patria del Friuli', che si estendeva fino a Monfalcone; Muggia era la porta dell'Istria veneta, che apparteneva allo 'Stato da Mar'. La Contea d'Istria era invece passata sotto la giurisdizione dei duchi d'Austria dopo la morte dell'ultimo conte Alberto III di Eberstein (1374). Tra il Friuli e l'Istria si estendeva il territorio del Comune di Trieste, che nel 1382 aveva proclamato la dedizione al duca d'Austria ma che avrebbe mantenuto a lungo un'ampia autonomia. Nella Carsia c'erano i beni dei signori di Duino-Walsee, che avevano anche dei possedimenti nell'entroterra fiumano, mentre tra il Friuli e la Carniola e nell'alta valle della Drava, con centro la città di Lienz, avevano sede i beni dei conti di Gorizia. Dei conti di Duino-Walsee e di quelli di Gorizia, considerata la posizione dei loro possedimenti, si può non a torto parlare d'una duplice dipendenza: dalla Repubblica di Venezia da una parte, dal duca d'Austria e quindi dall'Impero dall'altra. I possedimenti di entrambi i conti sarebbero stati però ben presto inglobati nei domini della Casa d'Austria.

Nella Croazia marittima e nella Dalmazia settentrionale si trovavano i beni dei conti di Modrussa e Segna, che con Niccolò il Grande (1393–1431) avevano assunto il nome di Frangipane; anche i Frangipane erano soggetti a una duplice dipendenza, questa volta però da Venezia da una parte, dal re d'Ungheria dall'altra.

Un discorso a parte va riservato ai possedimenti della dinastia dei Cilli. L'assassinio del potente conte Ulrico II di Cilli (Celje)-Zagorje, avvenuto a Belgrado il 9 novembre 1456 per mano di Ladislao Hunyadi e dei suoi uomini², aveva aperto il ca-

pitolo della successione dei beni dei Cilli, dal 1399 anche conti di Zagorie e dal 1420 conti di Ortenburg e Sternberg. Il conte Ulrico era stato per lungo tempo il dominatore della scena politica dell'Europa centrale, l'arbitro delle relazioni tra l'Impero e il Regno d'Ungheria. L'eredità cilliana fu contesa un po' da tutti i potentati, piccoli e grandi, della regione. La disputa fu infine vinta dall'imperatore e duca di Austria e Stiria, Federico III d'Asburgo, il quale incamerò i possessi dei Cilli, lasciando però uno strascico di contese insolute.

L'area altoadriatica era dunque, nella seconda metà del XV secolo, sotto l'influenza di tre grandi potentati: la Repubblica di Venezia, il Sacro Romano Impero e il Regno d'Ungheria, allorché fece la sua apparizione nella regione una quarta grande potenza: quella ottomana.

La politica condotta da Venezia nei confronti di Mattia Corvino aveva al centro il possesso della Dalmazia, vecchio motivo di scontro tra la Repubblica e i re magiari fin dal tempo di Colomanno il Bibliofilo. Sennonché, Mattia Corvino non pensò mai sul serio all'espansione in Dalmazia, essendo maggiormente impegnato nella sua politica occidentale, che mirava all'Austria e alla Boemia. «La sua azione contro i Frangipane e la sua aspirazione alla conquista dei possessi imperiali adriatici – osserva Zsuzsa Teke – facevano piuttosto parte della guerra contro l'imperatore che contro la Serenissima. Ma Venezia considerava questi passi come la premessa d'una politica diretta all'affermazione della sovranità magiara in Dalmazia»³. D'altro canto, la politica filoasburgica di Venezia indusse il re Mattia ad avvicinarsi a Milano, a Napoli e a Firenze, anche se il Corvino non poteva contare sulle instabili alleanze italiane né nella guerra contro Venezia, né tanto meno in quella contro Federico III. Nelle mène per la conquista della Boemia, Mattia non poteva invece privarsi dell'appoggio finanziario e diplomatico del papa, e quindi non poteva allearsi con stati che fossero in contrasto col pontefice.

Dopo i primi anni di alleanza e amichevole collaborazione, nacque nei rapporti tra Venezia e il Corvino una certa diffidenza reciproca che più volte sarebbe stata sul punto di degenerare in vera e propria guerra. La Repubblica vedeva quasi dappertutto la mano del re Mattia: nelle rivolte interne dei domini asburgici, nella destabilizzazione dei territori dei Frangipane, nelle mire su Trieste, addirittura nelle incursioni turche, e non a torto se si considera l'accordo segreto di non belligeranza stipulato tra il Corvino e gli ottomani nel 1464⁴. I turchi intanto erano arrivati alle porte di Zara e di Sebenico, costringendo i sudditi veneziani a rifugiarsi nelle isole dalmate; la Repubblica non esitò pertanto a garantire al conte di Segna, Stefano Frangipane, protezione e collaborazione per la difesa dalle incursioni ottomane, disponibile com'era sempre stata «pro commodo omnium christianorum»⁵. Segna era infatti la porta d'Italia «qua occupata, nulla amplius Turcis resistentia, nisi in ipsa Italia fieri poterit»⁶. Ma Venezia era disposta ad aiutare anche il conte Carlo di Corbavia, che il Corvino considerava invece un ladrone e un furfante che usava i soldi dei veneziani per razzare le terre dei vicini⁷. Dunque, la Serenissima non si esimeva dall'occuparsi della difesa dei suoi possessi dalmati e della Dalmazia in generale, con grave disappunto però del re Mattia, che mal tollerava l'ingerenza veneziana nei territori della Corona di Croazia.

Venezia vedeva dunque dappertutto la lunga mano del Corvino: così anche nella rivolta stiriana, scoppiata improvvisamente il 2 febbraio 1469 con l'occupazione di alcuni castelli e città da parte di Andreas Baumkirchner, un alleato di re Mattia. La rivolta stiriana, che faceva seguito a quella triestina del 15 agosto 1468⁸, spinse l'imperatore ad accordarsi con lo stesso re d'Ungheria (11 febbraio 1470), cui avrebbe concesso in isposa la figlia Cunegonda dandole in dote «quello paese che sua Maestà ha ultra li monti verso venetiani, zoe Triesto, Castelnovo, Mocho, Portonovo [*cioè Trieste, Castelnuovo, Moccò, Pordenone, n.d.a*] e alcuni altri, li qual cosa se crede serà gratissima a lo prefato Re per pexima disposizione se conclude che ha verso dicti vinitiani e la prefata Maestà se venne asecurare in quele parte, de le quali non ha si non spesa e affanno»⁹.

La Repubblica non paventava l'occupazione da parte dell'Ungheria né di Segna né di Trieste, ma temeva che l'occupazione di queste località diventasse il trampolino di lancio per ulteriori espansioni nell'area altoadriatica; perciò, Venezia temeva che scomparisse al suo confine orientale «quell'antemurale – *scrive il Cusin* – costituito dai possessi austriaci»¹⁰.

La Serenissima ora più che dal Corvino doveva però guardarsi dai turchi, che nel giugno del 1469 devastarono la Carniola e giunsero davanti a Castelnuovo, a venti-trenta miglia da Trieste¹¹. Venezia cominciò a preoccuparsi delle scorrerie osmaniche, delle razzie, delle rapine, degl'incendi e degli svariati atti di crudeltà che «continue dicti Turci faciunt per loca, qua pervadunt sine ullo obstaculo»¹². Venezia aveva fino ad allora provveduto ad allestire un valido esercito per lo più basato sulla cavalleria pesante – e quindi incapace di misurarsi con la veloce cavalleria ottomana costituita dagli *akinci*¹³ – piuttosto che una rete di valide fortificazioni terrestri ai suoi confini orientali. All'inizio, gli stati italiani non si erano preoccupati più che tanto della minaccia ottomana ai confini orientali d'Italia e perfino in Pregadi l'incursione osmanica del 1469 era ritenuta provvisoria e volta soltanto a far bottino; tuttavia, si era certi ch'era dovuta alle discordie scoppiate tra i conti di Segna nel loro seno e che dietro di essa c'era la mano del Corvino, sospetto questo condiviso dallo stesso imperatore:

Prefata Maestà ha in queste cose grandamente suspecto lo Re de Ungheria parendo, che el consenta, che alcuni suoi subditi diano favore a deto Panchierchier et ultra ciò, perché le tregue ha facto in questo tempo col Re de Boemia, senza saputa de Sua Maestà, che contribuendo lei ala spesa dicta impresa gli pariva dovessi essergliene significato alcuna cosa¹⁴.

Il «Panchierchier» non era altri che uno dei figli del ribelle stiriano Andreas Baumkirchner, già alleato del re Mattia. In effetti, i sospetti di Venezia non erano tutti infondati: Mattia Corvino aveva delle precise mire sulla costa adriatica, anche se ridotte rispetto a quelle dei suoi predecessori. Nell'agosto 1469¹⁵, infatti, un capitano del re magiaro, Balázs Magyar, occupò Segna, feudo dei conti Frangipane, per proteggerla dai turchi secondo lui, per sventare i piani austriaci – e anche quelli veneziani – che tendevano a legare a sé i Frangipane, secondo l'opinione dell'ambasciatore milanese¹⁶.

L'azione del «Panchierchier», anticipava quella di Balázs Magyar che portò alla conquista magiara di Segna. Venezia protestò vivacemente presso la Curia romana, consigliandola di indirizzare il re magiario contro i turchi e di accogliere sotto la propria protezione i conti di Segna («quod Sanctitas prefata dirigat eum ad faciendum contra Turcos; et etiam habituri sumus carissimum, quod Beatitudo sua efficiat, ut a Maiestate prefata accipiantur in devotionem suam Comites Segne, sicut iam scripsimus»)¹⁷. La Serenissima accusò il Corvino di essere la causa dei mali della cristianità in quanto che avrebbe spinto i conti Frangipane nelle braccia del Turco, che, a suo dire, preferivano al re magiario e che ben volentieri si alimentava dei dissidi che scoppiavano tra i cristiani:

Et insuper imminens periculum, quid hinc sequi posset ex vicinitate Turcorum, et dispositione dictorum Dominorum, qui potius, quam occupentur loca sua ab Hungaris, ea dabunt Turcis. Et ea verborum efficacia, que summe sapientie Beatitudinis Suae videbitur, cum Maiestate prefata agere et scribere in commendationem dictorum Dominorum, et enim remedio opus est, efficax, et presentanea medicina est adhibenda, ne Turci, qui vicini sunt et dissensionibus christianorum aluntur, de medio rapiant, cum pernicie et ruina rerum christianarum¹⁸.

Venezia rassicurò i sudditi dalmati ch'era pronta a fare tutto il possibile «pro eorum conservatione»¹⁹ e promise la sua protezione al conte di Segna²⁰, che tentò di aiutare con abili maneggi diplomatici a riacquistare la propria città (anche tramite il rifornimento di polvere per bombarde, di munizioni varie e di vettovaglie)²¹. Sennonché, la Repubblica non voleva infierire più che tanto contro il re d'Ungheria, ma soltanto tenerlo sotto pressione; dal canto suo, il re magiario non intendeva legarsi con nessun potentato italiano contro Venezia, con cui, anzi, dopo essersi riappacificato con l'imperatore, desiderava concludere un buon trattato di amicizia e collaborazione²².

Anche Venezia si dimostrò molto remissiva nei confronti del re d'Ungheria, rinnovandogli amicizia e fedeltà, ammonendolo a non credere alle voci false e mendaci che avrebbero potuto inficiare i loro reciproci rapporti e rassicurandolo di non aver mai mirato alle terre ch'erano sotto la sua giurisdizione²³.

Sennonché, il capitano Balázs Magyar continuava imperterrita nelle sue scorriere lungo la costa dalmata, irretendo con ciò la Repubblica e contribuendo a raffreddare gli apparentemente buoni rapporti col Corvino²⁴; pertanto, il Senato veneto pretese da parte del re magiario, da cui dipendevano i mercenari del capitano, il risarcimento dei danni subiti dai propri sudditi²⁵. I turchi, nel frattempo, scorrazzavano nei pressi dei confini dei territori imperiali: l'ambasciatore del duca di Modena a Venezia, ben informato delle cose di Croazia e Dalmazia, non dubitava che minacciati dalle incursioni ottomane erano Venezia e i domini asburgici, non certo l'Ungheria, che s'era accordata con gl'invasori («Heri sera venne nova per la via del conte Stephano et anche per altra come quelli Turchi che erano qua oltre apresso le confine del Imperadore e di costoro comenci ad mettersi insieme per correre ali danni de qualchesia. La sorte ha ad tocchare a questa Signoria [Venezia, n.d.a.] o al Imperatore o ad quelli Signori da Segna; di che il conte Stephano non sta senza dubio et suspitione»)²⁶.

Nel gennaio 1470 si sparse a Venezia la voce d'un imminente colpo di mano ungherese su Trieste. Ma Venezia non aveva interessi diretti su questo comune: non intendeva conquistarlo per non dispiacere all'imperatore; purtuttavia, aveva bisogno di crearsi una difesa nei confronti degli ungheresi, molto più temuti degli austriaci. La Repubblica comunicò la notizia del presunto colpo di mano magiaro su Trieste sia alla corte imperiale, sia al capitano di Trieste²⁷. La notizia non era inverosimile: molti fuorusciti triestini, ostili o respinti dalla Repubblica, avrebbero trovato un interlocutore «nel potente ungherese – *scrive il Cusin* – del cui intervento a Trieste si era già parlato e delle cui ambigue relazioni con l'imperatore si conosceva l'importanza». La politica di Mattia Corvino era infatti sempre meno orientata al fronte balcanico-ottomano, avendo preso in maggior cura gl'interessi occidentali: «Re nazionale, – *continua il Cusin*²⁸ – non più legato come i suoi predecessori agli interessi austriaci o boemi²⁹, egli svolgeva una politica essenzialmente ungherese, che doveva respingere definitivamente le pretese austriache sul trono di Santo Stefano e possibilmente risolvere a proprio favore le mille congiunture coi paesi confinanti verso occidente. Implicita a tutto ciò era non solo una politica boema e polacca, ma anche una politica adriatica con importanti relazioni nel mondo italiano».

Nel corso del 1470 Venezia continuava però a essere seriamente impegnata contro i turchi sul versante della Morea³⁰. L'esito della guerra, che si protraeva dal 1463, fu disastroso: la conquista di Negroponte (12 luglio 1470) da parte degli ottomani rappresentò un duro trauma per la Repubblica, che cominciò a ripensare alla pace col Turco³¹ e mandò l'ambasciatore Giovanni Emo dall'imperatore perché questi, spaventato dall'incombente pericolo osmanico, inducesse gli altri potentati cristiani a far barriera comune contro la dirompente potenza ottomana³².

Il 21 dicembre 1470 fu stipulata una lega antiottomana tra tutti gli stati italiani (Milano ne era però esclusa); la lega era promossa e guidata dal papa. Venezia fu sollecitata nell'informare della firma del patto d'alleanza sia il re d'Ungheria che l'imperatore³³: i senatori veneziani erano dell'avviso che tale notizia avrebbe indotto il re Mattia a farsi più attivo nella lotta antiottomana³⁴. Il re Mattia pensava invece alla guerra contro il re di Boemia, Giorgio Poděbrad, creando con ciò più d'un grattacapo all'imperatore, il quale, dopo la morte del Poděbrad (9 marzo 1471), temendo un nuovo e più motivato tentativo del Corvino di impadronirsi di quel regno, avanzò e sostenne per esso la candidatura del figlio del re di Polonia, Vladislao Jagellone³⁵. Nel frattempo i turchi non erano rimasti inerti: nel 1470 devastarono nuovamente le terre del Regno d'Ungheria e costruirono la fortezza di Šabac sul Danubio, cui il Corvino invano cercò di opporsi³⁶. Nello stesso anno, 8000 *akinci* arrivarono nel territorio di Trieste e proseguirono per Duino e Monfalcone, razziano, uccidendo e incendiando tutto ciò che si presentava lungo il cammino³⁷. Nella primavera del 1471 gli ottomani compirono una nuova incursione in Bosnia e si ripresentarono in Carniola e nella Stiria meridionale³⁸: corse nuovamente voce a Venezia che a guidare i turchi contro la Stiria fosse il figlio del giustiziatore Baumkirchner, anche lui alleato del Corvino («[...] perché si dubitava, che'l Capitanoo [*il capitano di Lubiana, n.d.a.*] fuse d'acordio con turchi, maxime che uno figlolo de Panichier he sta quello glia conducti insieme con li forusciti de Trieste; digando poi, che

si li turchi pigliarono questa volta de Frioli, un pochi anni seriano fin in Lombardia [...])»; fatto sta che i territori della Repubblica vennero questa volta risparmiati dalle scorrerie ottomane³⁹. Alla fine del 1471 insorsero nuovamente i signori stiriani, che si erano accordati col Corvino, il quale era invece alle prese con una congiura nobiliare e con il conflitto contro Vladislao Jagellone⁴⁰.

Il 7 novembre 1471 i turchi si ripresentarono sotto le mura di Trieste⁴¹: Venezia intravedeva anche dietro quest'azione la mano di alcuni fuorusciti triestini, ma anche quella del re d'Ungheria. 6000 *akinci* comparvero davanti a Monfalcone il 21 settembre 1472⁴², altri raggiunsero invece l'Isonzo senza però attraversarlo⁴³. E tornarono ai confini del Friuli in 15.000, tra turchi e bosniaci, anche nel 1473⁴⁴.

Tuttavia, la posizione del Corvino a riguardo del confine orientale italiano fu di attesa per tutto il corso del 1473, pur rimanendo sempre interessato alle cose triestine. Alla fine di aprile un gruppo di triestini occupò la bastita veneta di San Servolo; Venezia si attivò subito per riconquistarla, rigettando però l'idea di occupare la città di Trieste, che l'avrebbe messa in rotta di collisione con l'imperatore⁴⁵. La bastita di San Servolo fu ripresa a metà giugno; Venezia dovette però giustificarne la riconquista anche al Corvino, adducendo la motivazione della difesa antiturca⁴⁶.

Sconfitto in Anatolia il turcomanno Uzun Hasan nel luglio 1473, Maometto II si rivolse nuovamente contro l'Europa⁴⁷. La diplomazia di tutti i potentati cristiani mostrava perciò in questo periodo una fremente attività. In occasione della convocazione della Dieta di Augusta del giugno 1474, lo stesso re d'Ungheria sollecitò l'intervento dell'Impero per frenare l'avanzata osmanica⁴⁸. Il Corvino, quindi, fatta la pace col re di Polonia⁴⁹ e pacificata la Boemia, era pronto a riprendere le armi contro gli 'infedeli'. A ogni modo i turchi non angariarono le terre veneziane⁵⁰, ma tornarono ad attaccare i territori ungheresi, nonché la Stiria e la Carniola, scendendo poi da Postumia fin quasi a Vipacco e a Gorizia⁵¹.

Nell'autunno del 1475 il re Mattia entrò finalmente in campagna per conquistare Šabac⁵², che si arrese dopo un mese di strenuo assedio (15 febbraio 1476)⁵³. Fu un ritorno effimero alla politica antiottomana, perché da questo momento in poi Mattia si sarebbe nuovamente rivolto verso l'Europa centrale. L'ambasciatore milanese Leonardo Botta aveva visto bene: il re d'Ungheria non nutriva grande interesse di offendere il Turco: a suo parere il Corvino faceva di tutto per estorcere denaro alle potenze italiane, ma solo Dio sapeva come lo avrebbe impiegato⁵⁴.

La politica italiana di Venezia fu negativamente segnata dal matrimonio di Mattia con Beatrice d'Aragona, celebrato il 22 dicembre 1474, che ovviamente legò strettamente il Corvino al blocco delle potenze italiane cui apparteneva il suocero Ferdinando: in questo periodo il re di Napoli era l'alleato del papa contro la lega stipulata tra Venezia, Milano e Firenze⁵⁵.

Nel 1477 Mattia riprese le armi contro l'eterno rivale Federico III, che il 10 giugno dello stesso anno aveva concesso l'investitura del regno di Boemia e il titolo di principe elettore allo Jagellone. Sennonché, Vladislao Jagellone rinunciò al trono, che passò quindi al Corvino (pace di Gmunden-Korneuburg, 1° dicembre 1477) insieme con un tributo di 100.000 fiorini (ma Mattia aveva preteso dall'imperatore la somma di 752.000 fiorini)⁵⁶.

Alla fine di ottobre del 1477 i turchi tornarono a vessare la Dalmazia e il Friuli, oltre alla Carniola e alla marca vendica. Il Bonfini ricondusse l'irruzione osmanica in Dalmazia e quindi in Friuli al fatto che il Corvino aveva alleggerito la difesa della Dalmazia:

Itaque ex Illyrici finibus quos dispositis oppidatim stationibus tuebatur, legiones, ob impensarum gravitatem et Itolorum ignaviam avaritiamque revocavit, suas tantum provincias curavit. Ferus hostis, ubi remissas Dalmatie custodias esse Pannonisque animum deferuisse novit diffusas per Illyricum, Mysiam Macedoniamque turmas ad Dalmatie fines convenire iubet⁵⁷.

Le fortificazioni veneziane erette lungo l'Isonzo, a Gradisca e a Fogliano, non servirono ad arginare la scorreria turca: le orde osmaniche dilagarono nella pianura friulana⁵⁸. L'instabilità delle regioni al confine orientale italiano (altre incursioni ottomane in Friuli e in Istria ebbero luogo nel 1478⁵⁹) aumentava pertanto la possibilità d'intervento del Corvino. Un'altra volta si riteneva a Venezia che il re Mattia avesse qualche accordo col Turco avendo proibito a tutti i suoi sudditi dalmati di segnalare con qualsivoglia mezzo il transito dei corridori osmanici⁶⁰. L'ipotesi dell'accordo del Corvino col Turco poteva essere invece un espediente veneziano per incrinare qualsiasi eventuale rapporto di amicizia e alleanza tra il re magiaro e gli altri potentati italiani, e in specie tra Mattia e il duca di Milano. Comunque sia, il Corvino stava prendendo in seria considerazione l'opportunità di sottoscrivere la pace col sultano⁶¹ e – la notizia è dell'ambasciatore del duca di Milano, Fabrizio Eifebo – si preparava altresì a muover guerra a Venezia. Tuttavia, non avrebbe avuto a disposizione più di 20.000 uomini, insufficienti per battere la Serenissima. L'imperatore mal considerava questo progetto del re d'Ungheria perché le sue truppe sarebbero dovute transitare attraverso le sue terre e far «capo in Friuoli, non senza danno del Imperatore et de soi subditi». Mattia stava anche per accordarsi col re di Napoli per la cessione di Milano al figlio Ferrante⁶². Infatti, dopo essersi accordato a Olomouc con Vladislao Jagellone (7 dicembre 1478), trattò con l'imperatore sia la cessione di Milano al cognato Ferrante, sia il permesso di attraversare le sue terre per la guerra contro Venezia. Ciò indusse la Repubblica a concludere rapidamente la pace col Turco (gennaio 1479) sacrificando gran parte dei suoi possessi in Morea. Il Corvino occupò invece le terre carinziane della Chiesa di Salisburgo, minacciando direttamente i territori veneziani⁶³. Venezia, dal canto suo, era sempre più preoccupata della sua politica espansionistica in Dalmazia (il Corvino stava ora dirigendo le sue mire all'isola di Veglia), che tentava di ostacolare con i mezzi della diplomazia, contribuendo con ciò a inasprire i rapporti veneto-magiari.

Ma anche il Corvino era turbato dall'ingerenza veneziana in Croazia e in Dalmazia, come risulta dalle parole molto aspre che rivolse al doge di Venezia, Giovanni Mocenigo, alla fine del 1478⁶⁴. Il re magiaro intendeva affermare una volta per tutte i propri diritti sulla Dalmazia e la Croazia, che molto spesso Venezia usurpava dimenticando d'aver a suo tempo riconosciuto la sovranità magiara su queste regioni:

[...] tametsi multa forent, que nos contra vos et communitatem vestram cohortarentur, et promissam predecessoribus nostris et corone nostre amicitiam et bonam vici-

nitatem in nulla sua parte observastis, sed potius sub specie amicitie omnem contra nos hostilitatem exercere studuistis, et regnum nostrum Dalmatie, quod predecessores vestri olim recognoverunt pleno iure ad reges et coronam regni Hungarie pertinere, vos indebite et preter omne ius fasque, in magna sua parte usurpastis et plures egregias civitates, oppida, terras et territoria eiusdem regni nostri sub vestra tyrannide et iugo detinetis, tributaque insolita et gravissimas impositiones eiusdem regni nostri incolis pro libito vestro infigitis, et septem millia florenorum, que pro buccis fluminum gulphi et inscriptione vestra quotannis solvere obligati estis, et penas tamdiu neglecte solutionis, ad quas nobis exsolvendis strictissimis cautionibus commune vestrum obligatum existit, solvere non curastis, et non contenti iuribus corone nostre iniuste et immaniter per vos usurpatis et detentis [...]»⁶⁵

Venezia non aveva nemmeno rispettato la clausola del trattato di pace di Torino del 1381 che la obbligava al pagamento d'un tributo annuo di 7000 fiorini, perché voleva mettere le sue mani avide sulla Croazia assumendo sotto la sua protezione alcuni principi ribelli come il conte di Corbavia («manus avidas tandem adusque confinia regni nostri Croatiae insolenter extenditis, et plerosque subditos nostros de regno nostro Croatiae, alios in protectionem vestra, suscipitis, aliis presidia et favores in detrimentum nostrum impenditis, rebellesque nostros et exules in vestra contubernia suscipitis»). Insomma, Venezia curava soltanto i propri interessi, non quelli della cristianità («commoda vestra saluti totius christianitatis preponitis, et seva dominandi libidine accensi sic privati rebus intenditis, ut vel universam fidem christianam subvertere curetis»)»⁶⁶.

La tensione era aggravata dal fatto che dopo la pace che Venezia era stata costretta a concludere con la Porta dopo 16 anni di guerra, Mattia doveva nuovamente affrontare gli ottomani, i quali avevano ripreso ad assalire con maggior impeto e frequenza le province meridionali del suo regno. Questa volta fu il Corvino ad accusare i veneziani di incitare i turchi ad attaccare l'Ungheria («Significaveram etiam posterioribus litteris de incursu Turcorum, quem in mea extra hoc regnum absentia, sub conductu Venetorum, per terras imperatoris ad hoc regnum per talem viam et ad tales regni mei partes fecerant, ad quas nescivissem de eorum incursionibus vel nunquam suspicari»)»⁶⁷. E con orgoglio informò il re di Napoli, tutti i cardinali e perfino il principe elettore Guglielmo di Sassonia del trionfo delle sue truppe contro gli ottomani a Kenyérmező per opera del voivoda di Transilvania, István Báthori, e del *comes* di Temes, Pál Kinizsi⁶⁸.

Ad aggravare ulteriormente le divergenze tra Venezia e l'Ungheria sopravvenne nel gennaio del 1480 un conflitto per la sovranità sull'isola di Veglia, possesso di Giovanni Frangipane: un corpo di spedizione ungherese, guidato da Balázs Magyar, s'impadronì dell'isola⁶⁹. Il Senato veneto incaricò subito un suo ambasciatore d'incontrarsi col capitano magiaro per ricordargli l'antica amicizia che Venezia teneva col re d'Ungheria e la volontà da sempre manifestata dalla Repubblica di non voler molestare i territori sotto la giurisdizione ungherese. Secondo il Senato veneto, l'impresa di Balázs Magyar danneggiava invece la giurisdizione di Venezia sopra il 'gulfo Venetiarum', che la Repubblica aveva sempre cercato di tenere «pacatum et quietum»⁷⁰. Un ambasciatore nella persona del segretario Antonio Vinciguerra fu inviato

al cospetto di re Mattia perché gli esponesse il disappunto veneziano sull'indebita occupazione magiara di Veglia⁷¹. Il Senato comandò al 'capitano generale da mar', Vittorio Speranzio, di portarsi sul posto con tre triremi e di invitare il capitano Balázs a desistere dall'occupazione dell'isola, su cui il doge veneziano esercitava una giurisdizione diretta da vecchia data («subiunge et declara nostrum Dominum in illa insula directum et antiquissimum habere ius, quod compertum tenemus Regiam Sublimitatem nolle neque minuire, neque ledere»). Qualora non fosse stato possibile raggiungere alcun accordo col capitano magiario, Vittorio Speranzio era autorizzato a difendere e conservare l'isola con tutte le sue forze⁷². La Repubblica volle mostrare al re magiario, esibendo documenti della Cancelleria veneta, le prove del lungo possesso della Dalmazia, che le era stata sottratta indebitamente e con la forza dal re Luigi I d'Angiò ma che aveva riacquistato a caro prezzo dal suo legittimo e naturale successore, Ladislao⁷³. Seguirono lunghe trattative per il possesso di Veglia. Alla fine Mattia fu costretto a rinunciare provvisoriamente all'isola contesa.

L'influenza del Corvino si faceva sentire anche sulla contea di Gorizia; fu a lui che si rivolse il conte Leonardo per far valere i propri diritti sulla cittadella di Gradisca eretta dai veneziani sul territorio della sua contea per far fronte alle incursioni osmaniche. La cittadella di Gradisca e le altre fortificazioni dell'Isonzo avevano verosimilmente anche la funzione di baluardo contro gli ungheresi oltreché contro gli ottomani. Tuttavia, anche in questa circostanza Mattia non intervenne contro Venezia in difesa del suo protetto.

Mattia non diede ascolto nemmeno alle suppliche della moglie Beatrice, sorella della duchessa di Ferrara, Eleonora d'Este, perché si aggregasse alla lega anti-veneziana ch'era stata costituita da Ferrara, Napoli, Firenze, Milano, Mantova, Bentivoglio e Urbino: il Corvino non intendeva impegnarsi a fondo in un conflitto contro la Repubblica finché non fosse stato certo del pieno successo; pose perciò agli stati italiani delle condizioni inaccettabili per il suo ingresso nella lega⁷⁴. Non sembra inoltre verosimile che il re magiario abbia pensato seriamente alla guerra contro Venezia, perché prima doveva far la pace con l'imperatore, contro il quale era sceso nuovamente in campo nella primavera del 1482⁷⁵. Mattia si limitò quindi a promettere al duca Ercole d'Este 500 cavalieri, che, dovendo attraversare i domini asburgici, difficilmente si sarebbero potuti congiungere con le truppe del cognato⁷⁶.

Intanto, il regno di Federico III sembrava giunto al capolinea: bisognava pensare all'eredità dei territori altoadriatici, che sarebbe stata motivo d'un nuovo scontro tra la Repubblica e il re d'Ungheria. Ma anche in questa circostanza Mattia evitò la guerra; anzi, verso la metà del 1484 propose alla Serenissima una nuova alleanza⁷⁷ e nel 1485 addirittura esortò la Signoria ad aiutarlo nella guerra contro l'imperatore⁷⁸. Venezia respinse la proposta di alleanza col Corvino⁷⁹, come rifiutò altresì l'invito dell'imperatore ad aderire alla sua parte contro il re d'Ungheria: la Repubblica cercava di conservare la neutralità di fronte a entrambi i sovrani, pur avendo cura di difendere i propri interessi impedendo qualsiasi espansione ungherese ai suoi confini.

Il 1° giugno 1485 Mattia Corvino entrò in Vienna. Federico III si rifugiò a Costanza, da dove sollecitò la Serenissima a rifornire di vettovaglie le terre adriatiche

che potevano essere interessate dall'attacco magiaro⁸⁰. Lo scontro tra il Corvino e Venezia sembrava di nuovo imminente, in ispecie attorno alle due città di Trieste e Pordenone. Soprattutto a Pordenone c'era un gran fermento, allorché la comunità locale, senza privilegi e vessata finanziariamente, continuava ad opporsi al capitano austriaco. Il Senato veneziano accettò la richiesta dell'imperatore: avrebbe rifornito Pordenone e Trieste di biade, vettovaglie e quant'altro fosse stato necessario «pro uso locorum imperialium» e «pro usu et necessitate Tergesti et aliorum locorum imperialium»⁸¹. Il Senato ordinò altresì al luogotenente della Patria del Friuli di provvedere alla difesa di Pordenone e di vigilare che la città, privata di ogni aiuto materiale, non si concedesse al re d'Ungheria; dispose pertanto l'intervento a Pordenone in difesa dell'imperatore:

Hodie scripsimus ad vos quantum necessarium iudicavimus circa nostram intentionem conservationi loci Portusnaonis, quod per nuntios vestros declarari faceretis illi vicecapitano et potestati et ulterius vobis significavimus adventum Illustrissimi domini Roberti Sanseverinati et aliarum copiarum nostrarum in magno numero, quod in presentiarum etiam vobis replicamus subiungendo quod cum primum excellentia sua istuc appulerit vobis in mandatis dabimus id quod agere habebitis sed quoniam magnopere nobis est cordi conservatio dicti loci Portusnaonis, quem nolemus interim dubitans se omni presidio destitutum devenire ad deditioem⁸².

Venezia era oltremodo interessata alle sorti di Pordenone, dov'era attivo un forte partito filoungherese; richiamò pertanto Roberto di San Severino, che aveva comandato l'esercito veneto nella guerra di Ferrara, e mandò in difesa della città friulana delle milizie sotto la bandiera dell'Impero⁸³.

Il re Mattia chiese ufficialmente alla Repubblica il permesso di transito attraverso i suoi domini per portare guerra alle terre dell'imperatore (dicasi Trieste e Pordenone): Venezia ovviamente non acconsentì a concedere il permesso di transito né a permettere la vendita di polvere da sparo agli ungheresi⁸⁴. Il Senato ordinò invece di fortificare il Friuli, alla cui difesa incaricò Roberto di San Severino con dieci squadre, e mandò uomini a Capodistria⁸⁵. Il 19 settembre 3-5000 ungheresi si presentarono davanti alle mura di Trieste, pronti per l'assedio: corse anche qualche voce di connivenza di alcuni triestini con gli ungheresi (si parlò d'una porta lasciata aperta nelle mura della città)⁸⁶. Gli ungheresi bloccarono a Prosecco i rifornimenti di vettovaglie provenienti dalla valle del Vipacco e li respinsero fino a San Giovanni di Duino. La Serenissima, invece, provvedeva a rifornire Trieste per via mare⁸⁷. L'assedio magiaro di Trieste non ebbe però luogo. I tentativi ungheresi per impadronirsi di Trieste e di Fiume si sarebbero ripetuti nel febbraio del 1486⁸⁸.

Mentre Mattia era impegnato nell'assedio di Wiener Neustadt, la guerra tra gl'imperiali e gli ungheresi nei domini asburgici meridionali si spostò nella valle della Sava e nei dintorni di Fiume, dove gl'imperiali riconquistarono il castello di Tersatto⁸⁹.

La fine degli anni Ottanta fu testimone del riavvicinamento tra il re Mattia e gli Asburgo, o meglio tra il Corvino e il nuovo re dei Romani Massimiliano, il quale intendeva recuperare i domini austriaci dall'occupazione magiara. Nel frattempo, l'af-

fare Cem rappresentava l'ultimo motivo di scontro tra il Corvino e Venezia: il re Mattia s'indignò col pontefice che, su pressione di Venezia, non voleva consegnargli il fratello del sultano Bayazet II⁹⁰, il quale, uscito sconfitto dalla lotta per la successione, era stato preso da Mattia sotto la sua protezione. La Repubblica temeva che il Corvino si valesse dell'illustre ostaggio per indurre il sultano a muoverle guerra. A Venezia, anche l'avvicinamento tra Mattia e Massimiliano, mediato dal duca di Milano, destava grandi preoccupazioni. Sulle trattative tra il Corvino e il re dei Romani circolarono svariate voci: verso la metà d'agosto si diceva a Milano che il Corvino avrebbe ottenuto, in cambio della restituzione delle sue conquiste austriache (con l'esclusione di Vienna), Trieste, Fiume e Pordenone⁹¹. Ma la morte di re Mattia fece naufragare queste trattative, casomai siano state effettivamente avviate, e soprattutto liberò la Repubblica da una fastidiosa spina nel fianco mettendo la parola fine alla politica espansionistica ungherese in Dalmazia e in Friuli, mentre permise agli Asburgo di insediarsi stabilmente nelle regioni dell'Alto Adriatico, che paradossalmente erano state salvate proprio dalla Serenissima dalle mani degli ungheresi.

NOTE

¹ Sulla situazione geopolitica dell'area altoadriatica si rimanda alla consultazione del saggio di F. CUSIN, *Il confine orientale d'Italia nella politica europea del XIV e XV secolo*, Trieste 1977 (1^a ed.: Milano 1937).

² Cfr. J. THURÓCZY, *A magyarok krónikája* [La cronaca dei magiari], Budapest 1986, p. 305.

³ Zs. TEKE, *Venezia e Mattia Corvino: da alleati ad avversari nella lotta antiottomana*, in: AA. VV. *I Turchi, gli Asburgo e l'Adriatico*, a cura di G. Nemeth e A. Papo, Duino Aurisina (Trieste) 2007, pp. 93–100.

⁴ Cfr. P.E. KOVÁCS, *Mattia Corvino*, Cosenza 2000, p. 111.

⁵ Il Senato veneto all'ambasciatore del conte di Segna, 28 febbraio 1469, in *Magyar diplomáciai emlékek Mátyás király korából. 1458–1490* [Documenti diplomatici dell'epoca di re Mattia. 1458–1490 (in seguito: DDM)], a cura di I. Nagy e A. Nyári, vol. II, Budapest 1877 (*Monumenta Hungariae Historica, Magyar történelmi emlékek IV*), n. 62, pp. 96–8.

⁶ Id. a Francesco Sanudo, ambasciatore a Roma, 15 aprile 1469. Ivi, II, n. 67, pp. 104–5.

⁷ Il doge di Venezia, Cristoforo Moro, ai conti di Segna e Corbavia, 15 aprile 1469. Ivi, II, n. 66, pp. 101–4.

⁸ Sulle vicende triestine cfr. C. BUTTAZZONI, *Nuove indagini sulla rivoluzione di Trieste del 1468*, in: *L'Archeografo Triestino*, n.s., vol. III, 1872, pp. 101–226.

⁹ Lettera dell'ambasciatore milanese Cristoforo da Bollate al duca di Milano, Graz, 28 giugno 1469 o gennaio 1470, in F. CUSIN, *Documenti per la storia del Confine Orientale d'Italia nei secoli XIV e XV*, Trieste 1936, n. 71, pp. 98–9. Castelnuovo e Moccò erano due bastite del Carso triestino, che Venezia aveva conquistato nel 1463; Castelnuovo era strategicamente importante perché controllava la via commerciale tra la Carniola e l'Istria [cfr. A. PREDELLI, *I libri commemoriali della Repubblica di Venezia, Regesti*, 1901, XV, n. 96, pp. 151–2 (c. 86v), e anche CUSIN, *Il confine orientale d'Italia cit.*, p. 381].

¹⁰ CUSIN, *Documenti cit.*, n. 69, pp. 96–7.

¹¹ Cfr. A. da Marliano al duca di Milano, Venezia, 24 giugno 1469. Ivi, n. 63, p. 91; e anche M. de Collis al duca di Milano, Venezia, 3 luglio 1469, ivi, n. 64, pp. 91–2.

- ¹² Il Senato veneto a F. Sanuto, 25 luglio 1469, in DDM, II, n. 77, p. 118; cfr. anche la lettera direttamente indirizzata al pontefice e datata Venezia tra il 6 e il 10 luglio 1469, *ivi*, II, n. 82, pp. 127–8.
- ¹³ Gli *akinci* erano dei cavalieri irregolari, che si autostipendiavano col bottino raccolto e che provenivano per lo più dai domini ottomani della Rumelia. Cfr. M.P. PEDANI FABRIS, *I Turchi e il Friuli alla fine del Quattrocento*, in: Memorie Storiche Forogiuliesi, Nr. LXXIV, 1994, pp. 203–24.
- ¹⁴ C. da Bollate al duca di Milano, Venezia, 1° luglio 1469, in DDM, II, n. 80, pp. 125–6.
- ¹⁵ Cfr. il Senato veneto a Niccolò Michele, ambasciatore a Segna, 7 agosto 1469. *Ivi*, II, n. 89, pp. 135–7.
- ¹⁶ M. de Collis al duca di Milano, Venezia, 27 luglio 1469, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 67, pp. 93–5.
- ¹⁷ Il Senato veneto a Francesco Giustiniani, ambasciatore a Roma, 16 settembre 1469, in DDM, II, n. 92, p. 139.
- ¹⁸ *Id.* a *Id.*, 28 novembre 1469. *Ivi*, II, n. 101, pp. 149–50.
- ¹⁹ *Id.* a N. Michele, 22 ottobre 1469. *Ivi*, II, n. 96, pp. 144–5.
- ²⁰ *Id.* a *Id.*, 10 novembre 1469. *Ivi*, II, n. 98, pp. 146–7.
- ²¹ *Id.* a *Id.*, 28 novembre 1469. *Ivi*, II, n. 102, pp. 150–1.
- ²² Dispaccio dell'ambasciatore milanese C. da Bollate, 9 marzo 1470. *Ivi*, II, n. 112, p. 162.
- ²³ Il Senato veneto a Giovanni Emo, ambasciatore a Buda, 17 marzo 1470. *Ivi*, II, n. 116, pp. 168–9.
- ²⁴ *Id.* a *Id.*, 17 aprile 1470. *Ivi*, II, n. 118, pp. 172–3.
- ²⁵ Risposta del Senato veneto a un ambasciatore di Balázs Magyar, 5 maggio 1470. *Ivi*, II, n. 119, pp. 173–4.
- ²⁶ Giovanni da Lud a Borso d'Este, Venezia, 21 giugno 1470, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 74, p. 102.
- ²⁷ G. CESCO, *Venezia e la rivolta di Trieste del 1468. Quattro documenti inediti tratti dal R. Archivio Generale di Venezia*, Arezzo 1888, doc. IV, Venezia, 12 gennaio 1470, pp. 15–6.
- ²⁸ CUSIN, *Il confine orientale* cit., p. 420.
- ²⁹ Il Cusin fa qui riferimento a Sigismondo di Lussemburgo (1387–1437) e ad Alberto I d'Asburgo (1437–39), che furono anche re dei Romani e di Boemia.
- ³⁰ Cfr. il saggio di R. LOPEZ, *Il principio della guerra veneto-turca nel 1463*, in: Archivio Veneto, Nr. XII, 1934, XV, pp. 45–131.
- ³¹ Cfr. le istruzioni per l'ambasciatore veneto Vittorio Sperancich [Speranzio] presso il re di Sicilia, Venezia, 12 ottobre 1470, in DDM, II, n. 132, pp. 188–9.
- ³² Il Senato veneto a G. Emo, 16 ottobre 1470. *Ivi*, II, n. 133, pp. 189–90.
- ³³ *Id.* al re d'Ungheria, 30 dicembre 1470. *Ivi*, II, n. 137, pp. 194–5.
- ³⁴ *Id.* ai suoi ambasciatori a Roma, 30 dicembre 1470, in DDM, II, n. 138, pp. 195–6.
- ³⁵ Vladislao Jagellone, figlio del re polacco Casimiro IV, eletto re di Boemia dagli Ordini cechi fu incoronato a Praga il 22 agosto 1471; Mattia si rivolse prontamente al nunzio pontificio Lorenzo Roverella per ricevere la conferma della sua elezione a re di Boemia già avvenuta il 3 maggio 1469. La guerra tra Mattia e il quindicenne Vladislao era dunque inevitabile. Cfr. KOVÁCS, *Mattia Corvino* cit., pp. 90 e 93.
- ³⁶ A. BONFINI, *Rerum ungaricarum decades*, a cura di I. Fögel, B. Iványi, L. Juhász, t. IV, Lipsiae 1941, dec. IV, lib. II, p. 38.
- ³⁷ Cfr. C. DE FRANCESCHI, *L'Istria. Note storiche*, Parenzo 1888, p. 263.
- ³⁸ Lo sappiamo dal dispaccio dell'ambasciatore milanese G. de Collis datato Venezia, 24 giugno 1471, in DDM, II, n. 157, pp. 219–20.
- ³⁹ G. de Collis al duca di Milano, 14 giugno 1471, *ivi*, II, n. 157, pp. 219–20.
- ⁴⁰ Sulla congiura cfr. Zs. TEKE, *Mátyás, a győzhetetlen király* [Mattia, il re invincibile], Budapest 1990, pp. 77–93.
- ⁴¹ Cfr. DE FRANCESCHI, *L'Istria* cit., p. 263.
- ⁴² Cfr. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797. La storia politica e sociale*, Udine 1998, pp. 51–2.

- ⁴³ Lettera di anonimo da Trivignano, 21 ottobre 1472, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 77, pp. 106–8.
- ⁴⁴ Cfr. il dispaccio dell'ambasciatore milanese Leonardo Botta, Venezia, 14 novembre 1473, in DDM, II, n. 171, pp. 245–6.
- ⁴⁵ Cfr. il dispaccio dell'ambasciatore milanese, Aloisio de Marliano, Venezia, 12 giugno 1473, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 78, pp. 108–9.
- ⁴⁶ Sui fatti di San Servolo cfr. CUSIN, *Il confine orientale d'Italia* cit., pp. 438–9.
- ⁴⁷ Sulla guerra tra il Turco e Uzun Hasan si veda il diario anonimo riportato in DDM, II, n. 170, pp. 239–44. Venezia aveva invano cercato di allearsi con Uzun Hasan, il quale era sposato con Despina Hatun dei Comneni di Trebisonda, che a sua volta era zia di Peronella Crispo, sposa del patrio veneziano Pietro Zeno.
- ⁴⁸ Mattia Corvino ai principi tedeschi, Levoča, 14 marzo 1474, in V. FRANKÓI, *Mátyás király levelei* [Le lettere di Mattia Corvino], vol. I, Budapest 1893, n. 212, pp. 297–9.
- ⁴⁹ L'8 dicembre 1474 Mattia aveva sottoscritto una tregua con Vladislao e quindi anche con Casimiro Jagellone. Cfr. KOVÁCS, *Mattia Corvino* cit., p. 94.
- ⁵⁰ Dispaccio dell'ambasciatore milanese L. Botta, Venezia, 23 giugno 1474, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 79, p. 109.
- ⁵¹ Cfr. BONFINI, *Rerum ungaricarum decades* cit., dec. IV, lib. III, p. 61.
- ⁵² Cfr. Mattia Corvino al papa Sisto IV, Pétervárad, 3 novembre 1475, in FRANKÓI, *Mátyás király levelei* cit., n. 224, pp. 317–8.
- ⁵³ Cfr. BONFINI, *Rerum ungaricarum decades* cit., dec. IV, lib. III, p. 61. Cfr. le lettere del re Mattia al papa Sisto IV, dal campo di Šabac, 16 gennaio, 3 e 16 febbraio 1476, in FRANKÓI, *Mátyás király levelei* cit., n. 229, pp. 324–31, n. 231, pp. 333–4 e n. 232, pp. 334–5.
- ⁵⁴ Dispaccio di L. Botta, Venezia, 7 ottobre 1475, in DDM, II, n. 294, pp. 278–9.
- ⁵⁵ Cfr. il dispaccio di L. Botta, Venezia, 13 luglio 1475, ivi, II, n. 189, p. 271.
- ⁵⁶ Cfr. FRANKÓI, *Mátyás király élete* cit., p. 268. Mattia giurò solennemente come re di Boemia davanti all'imperatore a Korneuburg il 13 dicembre 1477.
- ⁵⁷ BONFINI, *Rerum ungaricarum decades* cit., dec. IV, lib. V, p. 94.
- ⁵⁸ Cfr. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797* cit., pp. 54–6.
- ⁵⁹ L. Botta al duca di Milano, Venezia, 4 aprile 1478, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 84, pp. 114–6 e Matteo da Cantalupo al duca di Milano, Fogliano, 28 luglio 1478, ivi, n. 87, p. 119.
- ⁶⁰ L. Botta al duca di Milano, Venezia, 24 marzo 1478, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 83, pp. 111–4.
- ⁶¹ Cfr. Mattia Corvino a Maometto II, Buda, 3 luglio 1478, in FRANKÓI, *Mátyás király levelei* cit., n. 259, pp. 381–2.
- ⁶² F. Eifebo al duca di Milano, Graz, 1° luglio 1478, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 86, pp. 117–8.
- ⁶³ A. Bosso al duca di Milano, Venezia, 20 ottobre 1479, ivi, n. 90, p. 120. Il Bosso parla dell'occupazione da parte del Corvino di alcune terre in prossimità di Gorizia, riferendosi invece, molto probabilmente, alle terre del Salisburghese.
- ⁶⁴ Mattia Corvino al doge di Venezia, Giovanni Mocenigo, Buda, 20 ottobre 1478, in FRANKÓI, *Mátyás király levelei* cit., n. 266, pp. 391–2. Cfr. anche la lettera dello stesso giorno inviata al Senato della Repubblica, ivi, n. 267, pp. 392–3.
- ⁶⁵ Mattia Corvino al doge Giovanni Mocenigo, s.l., fine 1478, ivi, n. 283, pp. 420–5.
- ⁶⁶ *Ibid.* Sulla pace di Torino cfr. G. WENZEL, *A turini békekötés* [La pace di Torino], in: Magyar Történelmi Társ., 1862, pp. 3–124; sulla pace di Zara menzionata *supra* nella citazione cfr. J. GELCICH (a cura di), *Raguza és Magyarország összeköttetéseinek oklevéltára* [Archivio diplomatico delle relazioni tra Ragusa e l'Ungheria] (*Diplomatarium Ragusanum*), Budapest 1887, n. 1, pp. 3–8.
- ⁶⁷ Mattia Corvino al papa Sisto IV, Buda, 22 ottobre 1479, in FRANKÓI, *Mátyás király levelei* cit., n. 303, pp. 449–51 e anche in DDM, II, n. 267, pp. 394–5.

- ⁶⁸ Id. al re di Napoli, ai cardinali, a Guglielmo di Sassonia, Buda, 22 ottobre 1479, ivi, II, nn. 304–307, pp. 451–5.
- ⁶⁹ L. Botta al duca di Milano, Venezia, 5 febbraio 1480, ivi, II, n. 275, p. 411. Sulla conquista di Veglia da parte magiara cfr. anche FRAKNÓI, *Mátyás király élete* cit., p. 304.
- ⁷⁰ Delibera del Senato veneto, 28 gennaio 1480, in DDM, II, n. 273, pp. 407–10.
- ⁷¹ Il Senato veneto ad A. Vinciguerra, 25 febbraio 1480, ivi, II, n. 276, pp. 412–4.
- ⁷² Il doge di Venezia a V. Speranzio, 6 marzo 1480, ivi, II, n. 277, pp. 414–7.
- ⁷³ Il Senato veneto ad Alvise Lando, ambasciatore a Buda, 22 giugno 1480. Ivi, II, n. 285, pp. 428–33.
- ⁷⁴ Cfr. le lettere della regina Beatrice al re di Napoli, Győr, 30 aprile 1482, in DDM, vol. III, Budapest 1877, n. 9, pp. 10–2, nonché quelle alla sorella Eleonora, duchessa di Ferrara, datate Pozsony, 31 maggio 1482. Ivi, III, n. 10, pp. 13–4 e 8 luglio 1482. Ivi, III, n. 12, pp. 16–7. Cfr. anche FRAKNÓI, *Mátyás király élete* cit., pp. 304–5.
- ⁷⁵ Sulla nuova guerra contro l'imperatore cfr. KOVÁCS, *Mattia Corvino* cit., pp. 104–6.
- ⁷⁶ Il re Mattia al duca di Ferrara, Pozsony, 1° giugno 1482, in DDM, III, n. 11, pp. 14–5.
- ⁷⁷ Il Senato veneto agli ambasciatori del re Mattia, 30 maggio 1484, in DDM, III, n. 29, pp. 32–3 e 7 giu. 1484, ivi, III, n. 30, pp. 33–5.
- ⁷⁸ Proposta di alleanza presentata al Senato veneto dagli ambasciatori del re Mattia, 22 settembre 1485, in DDM, III, n. 41, pp. 47–50.
- ⁷⁹ Risposta del Senato veneto agli ambasciatori del Corvino, 22 settembre 1485, in DDM, III, n. 42, pp. 51–3.
- ⁸⁰ Il Senato veneto a Federico III, 20 settembre 1485, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 92, pp. 122–3.
- ⁸¹ *Ibid.*
- ⁸² Il Senato veneto al luogotenente della Patria del Friuli, 29 settembre 1485, in CUSIN, *Documenti* cit., n. 94, pp. 123–4.
- ⁸³ *Ibid.*
- ⁸⁴ Risposta del Senato veneto al re Mattia, 22 settembre 1485, in DDM, III, n. 42, pp. 51–3, n. 43, pp. 53–4. Cfr. anche FRAKNÓI, *Mátyás király élete* cit., pp. 306–8.
- ⁸⁵ Delibere del Senato veneto del 24 e 26 settembre 1485, in DDM, III, nn. 44 e 45, pp. 54–5.
- ⁸⁶ Il Senato veneto al segretario veneziano a Milano, s.d., ivi, III, n. 46, p. 55.
- ⁸⁷ Cfr. CUSIN, *Il confine orientale d'Italia* cit., p. 477.
- ⁸⁸ Cfr. FRAKNÓI, *Mátyás király élete* cit., p. 308.
- ⁸⁹ Cfr. CUSIN, *Il confine orientale d'Italia* cit., p. 483.
- ⁹⁰ Sull'affare Djem cfr. la risposta del Senato veneto al papa, 9 aprile 1487, in DDM, III, n. 168, pp. 277–8; e anche la lettera dello stesso per il segretario romano A. Vinciguerra, 26 maggio 1487, ivi, III, n. 181, p. 299, la lettera dello stesso per l'ambasciatore veneto in Francia, Girolamo Giorgio, 4 giugno 1487, ivi, III, n. 183, pp. 302–2, la lettera dello stesso al doge, 13 settembre 1487, n. 209, pp. 339–42; nonché FRAKNÓI, *Mátyás király élete* cit., p. 365. Cfr. anche M.P. PEDANI, *Breve storia dell'Impero Ottomano*, Roma 2006, pp. 47–50.
- ⁹¹ Dispacci dell'ambasciatore ferrarese da Milano, 11, 13, 18 agosto 1489, citati in FRAKNÓI, *Mátyás király élete* cit., p. 378.

La partecipazione militare ungherese a Otranto (1480)

LÁSZLÓ NYERGES

VORREI FARE ALCUNI RIFERIMENTI DI POLITICA ESTERA E MILITARE CIRCA LE ATTIVITÀ DI MATTIA LEGATE A UNO DEI PREPARATIVI BELLICI DELL'EUROPA. La personalità di Mattia può essere analizzata da varie prospettive; fu governante, politico, diplomatico, mecenate nel campo della scienza, della cultura e dell'arte, nonchè militare, realmente appassionato della storia e delle questioni di scienza militare della nazione. Proprio in questa pluralità risiede il suo carattere rinascimentale, che secondo Aurelio Brandolini, umanista che visse presso la sua corte, lo avvicina alla figura di Lorenzo de' Medici. Possiamo dire che anche Mattia fu «magnifico». Mi piacerebbe fare qualche annotazione riguardo alla sua figura di stratega militare a sostegno del fatto che il rinascimento ungherese, nella persona di Mattia, ebbe un carattere fortemente nazionale. Il suo interesse nei confronti del passato lo spinse a commissionare a Bonfini, Pietro Ransano, Galeotto Marzio e ad altri cronisti che vivevano presso la sua corte la redazione della storia del paese. Queste opere possono essere considerate nel contempo umanistiche e ungheresi; esse aiutarono la nobiltà ungherese nel processo di formazione della coscienza nazionale e nell'approfondimento dell'autoconsapevolezza. Vale la pena ricordare che Mattia non proveniva da una famiglia illustre di governatori, ebbe pertanto bisogno di conquistare un prestigio internazionale di fronte all'opinione pubblica europea. Si fece una fama, avvalendosi dei servigi di umanisti e cronisti italiani che vivevano nella sua corte. Quanto alla sua figura di stratega militare, bisogna ricordare due fatti fondamentali: come comandante militare in capo creò la cosiddetta armata nera, che dipendeva dal capo dello Stato; scelse inoltre una squadra di capitani esperti, fra cui István Bátori, Balázs Magyar, Pál Kinizsi, Mátyás Geréb, i Szapolyaiak e altri, che conoscevano bene il modo di

combattere dei turchi, le loro tattiche di attacco e di difesa nell'assedio. Fra questi furono prescelti i bani militari, responsabili governativi a difesa dei confini meridionali. Tale fu Balázs Magyar, di età avanzata, che si era distinto al servizio di János Hunyadi per le sue capacità di comandante. Tempo addietro era stato comandante in capo delle truppe ungheresi nell'Alta Ungheria e in Moravia; in Slovenia aveva poi fermato l'avanzata turca e aveva reso difficile l'avanzata dei veneziani sulle coste della Dalmazia; negli anni 1470–80 fu voivoda di Transilvania e bano di Bosnia, Slavonia, Croazia e Dalmazia. Oltre alle tecniche di combattimento turche conosceva bene anche le tattiche di assedio italiane; quest'ultimo, condotto da una notevole distanza, presentava lo svantaggio per cui i pezzi di artiglieria non riuscivano a danneggiare le mura di cinta, mentre il blocco d'assedio lasso non ostacolava le incursioni della cavalleria leggera turca. Mattia divise la sua attenzione fra il pericolo turco e la sua personale aspirazione in Occidente: la conquista della corona imperiale di Boemia e Austria. Fu accusato di aver trascurato la guerra contro i turchi, di non aver impiegato le imposte belliche nella guerra contro il nemico principale. Nello stesso tempo a sud nacque un regime da baluardo di difesa grazie al quale fino al 1521, anno della caduta di Nándorfehérvár, il paese visse un periodo di ordine interno. Jajca, Szabács, Szörény, Nándorfehérvár, il castello di Vajdahunyad, la vittoria a Vaslui (Moldavia) e a Kenyérmező segnarono l'efficacia di questa strategia militare. I cronisti italiani del tempo, fra cui Antonio Costanzi, Alessandro Cortesi, Ugolino di Vieri e soprattutto il ferrarese Ludovico Carbone, lodarono la sua abilità e le sue virtù di stratega. Mattia monitorava continuamente i movimenti dell'esercito turco e ne annunciò l'imminente pericolo per via diplomatica. Nel 1465 rese noto all'ambasciatore romano che i turchi progettavano la conquista di Ungheria, Boemia ma anche di Dalmazia e Italia. Il sovrano ungherese nell'estate del 1480, sulla base del rapporto spionistico dalla corte di Istanbul, comunicò a Ferdinando d'Aragona che i turchi stavano pianificando l'attacco all'*Apulia* via mare e che pertanto si preparasse a respingere l'attacco. Mattia non fu l'unico a segnalare l'attacco turco alla Puglia. A metà del 1480 San Francesco di Paola, fondatore dell'Eremo di Paterno Calabro e capo della comunità dei frati minori, parlò di una sua visione mistica al delegato del re a Cosenza. Riferendosi a Otranto disse: «Oh città infelice, migliaia di cadaveri ricopriranno le tue strade, il sangue di migliaia di cristiani bagnerà i tuoi lastricati». Non fu ascoltato, la corte aragonese lo qualificò come disfattista e minimizzò il pericolo che invece venne confermato anche dalle notizie di Ragusa provenienti da Valona. Attraverso il matrimonio contratto con Beatrice d'Aragona Mattia si imparentò con una delle più illustri dinastie d'Europa. Dopo aver stabilito un legame politico fra il regno d'Ungheria e il regno di Napoli, si conformò ai preparativi bellici generali europei. Agli occhi di Mattia, contro i turchi apparve utile l'alleanza con Napoli, comprovata in seguito nel corso dell'impresa di Otranto. La battaglia contro i turchi rese famoso il nome del re ungherese in tutta Europa, accrescendo il prestigio internazionale di Mattia e del suo paese. La memoria storica e l'identificazione con il passato eroico sono un tratto caratteristico pugliese, bene esemplificato da Otranto, dove un monumento, l'altare della chiesa che custodisce le reliquie, parla dei tragici avvenimenti del 1480–81, a cui riman-

dano da una parte il castello aragonese, dall'altra il nome della Via dei Martiri Ungheresi a cui si accede da Piazza Garibaldi. È inevitabile chiedersi: chi furono quei martiri ungheresi? Prima di rispondere, citiamo qualche fatto storico. Otranto è l'ultima città italiana a est, durante il medioevo era il punto di incontro di commercianti veneziani, genovesi e fiorentini. Gli ottomani, premendo a ovest, non avendo ottenuto risultati sul fronte ungherese ed essendo stati informati che le truppe napoletane combattevano in Toscana contro i Medici, dopo un assedio senza esito a Rodi, nel luglio del 1480 con una flotta di 150 galeoni, 18.000 soldati marinai e sotto il comando del pascià Ahmed Gedik attaccarono Otranto. In due settimane, dopo un assedio costato la vita a più di 12.000 uomini, occuparono la città. Gedik era un cristiano apostata, in origine si chiamava Jacometto; forse questa circostanza spiega in parte le sue azioni efferate. Dopo l'assedio condusse 800 cittadini rimasti in vita presso la collina di Minerva nei pressi della città e li ordinò loro di convertirsi all'islamismo, pena la decapitazione. Dal momento che nessun otrantino volle rinnegare la propria fede cristiana, i marinai turchi tagliarono tutte le 800 teste. Essi diventarono i beati martiri di Otranto, dei quali papa Clemente XIV annunciò la canonizzazione nel 1771. Alfonso d'Aragona, dietro ordine del padre, lasciò il fronte toscano dove continuava la lunga campagna contro Firenze in accordo con le armate papali, motivo per cui i fiorentini impiccarono l'arcivescovo di Pisa Salviati che aveva preso parte alla congiura dei Pazzi. Lorenzo persuase re Ferdinando a staccarsi dal papa; dopo la notizia dello sbarco dei turchi anche il papa sospese le ostilità e rivolse tutte le sue energie alla costituzione di un'alleanza militare cristiana. Alfonso partì alla volta della riconquista di Otranto, ma non riuscì a sfondare il fronte nemico perché non conosceva le tattiche belliche dei turchi. Su richiesta del suocero, Ferdinando d'Aragona, Mattia mandò a Otranto una truppa ausiliare comandata da Balázs Magyar che constava di mille fucilieri a piedi e cavalieri corazzati. La truppa ausiliare ungherese riconquistò le sorgenti sulla collina di Minerva, difese dalla fortezza, a un esoso prezzo di vite umane. I turchi, tormentati dalla fame e ancor di più dalla sete, dopo numerosi tentativi vani di sortita dal castello, nel settembre 1481 chiesero un ritiro libero, si arresero e lasciarono Otranto. Gli otrantini, grati, chiamarono la fonte della Minerva la «fontana degli ungheresi», mentre il nome della Via dei Martiri Ungheresi ricorda i soldati ungheresi caduti nel corso della riconquista. Vale la pena misurare il significato della liberazione di Otranto da un punto di vista ungherese ed europeo. L'enorme concentrazione per mezzo della frantumazione del potere dei baroni, così come la politica estera equilibratrice di Mattia resero possibile che il sovrano ungherese su richiesta estera inviasse dapprima una truppa ausiliare per la liberazione di Otranto e poi nel 1486 altri 1700 soldati per la risoluzione del conflitto fra Napoli e la Santa Sede. Egli invece, a fronte delle numerose promesse, non ricevette alcun aiuto significativo. Nel 1488 criticò il papa e le potenze occidentali per non averlo sostenuto nella lotta contro i turchi. Contemporaneamente così ricordò Otranto: «Quando i turchi hanno invaso l'Italia e occupato Otranto non ho lesinato sul mio aiuto. Nel ricevere la lettera di Sua Santità papa Sisto mandai, immediatamente e a mie spese, delle truppe scelte per la riconquista di Otranto e le richiamai solamente quando era stata assicurata la pace

dell'Italia. Se invece non avessi strappato Otranto dalle mani del nemico e se soprattutto non ci fosse stata la morte del sultano, l'intera Italia e la Santa Sede ne avrebbero subito le perniciose conseguenze». La pace conclusa da Ferdinando e Lorenzo de' Medici fu un evento di politica internazionale che fece nascere un'alleanza militare cristiana con la partecipazione del papa, di Napoli, Puglia, Firenze, Spagna, Portogallo e Ungheria, e contro Venezia, che rivaleggiava da sempre con Napoli nel controllo del Mediterraneo. Il significato di Otranto, al di là degli eventi e del destino delle vittime, è dato da quello che non successe. Il piano militare turco, dopo la conquista di Lecce e Brindisi, prevedeva l'occupazione dell'Italia meridionale e, procedendo verso la Francia, una ricongiunzione con i musulmani arabi di Spagna. Fu questa la strategia che la coalizione cristiana, all'interno della quale era presente l'armata di Balázs Magyar, riuscì a sventare e che fece in modo che i turchi lasciassero definitivamente l'Italia meridionale. Concause di questo sviluppo degli eventi furono la contesa sorta attorno alla successione nella primavera dell'anno successivo alla morte di Mehemednek II, così come le molte occupazioni di una parte dell'esercito ottomano a est, nel Turkestan e in Caramania.

Le mattonelle maioliche del Castello di Buda e le loro origini italiane

GABRIELLA FÉNYES

NELLA SECONDA METÀ DEL QUATTROCENTO I PAVIMENTI DI MAIOLICA ERANO FAVORITI IN ITALIA.¹ Mattia Corvino che chiamò artigiani e maestri italiani alla ricostruzione del castello di Buda (fig. 1), seguiva la moda italiana anche nella pavimentazione. Ne fa testimonianza anche Antonio Bonfini, secondo la cui descrizione nel suo libro *Rerum Hungaricarum Decades* cito «...tesselata vermiculataque ubique pavimenta teruntur, nonnulla encaustica sunt.»² L'esistenza dei pavimenti di maiolica è giustificata anche dalle mattonelle le quali furono ritrovate negli scavi del Castello di Buda.

In Italia Alfonso il Magnanimo, il re di Napoli, il nonno di Beatrice d'Aragona, la moglie di Mattia Corvino portò nella moda il pavimento ispano-moresco. Secondo le fonti storiche fra il 1446 e il 1447, nel 1449 e nel 1456 lui ordinò piastrelle smaltate e dipinte al ceramista valenzano di origine araba, Joan Almurçì per lavori di ricostruzione del Castel Nuovo di Napoli. In base alle mattonelle le quali furono ritrovate lì e nell'altro castello, nel Castel dell'Oro, sappiamo che le mattonelle sono esagonali allungate e quadrate su cui erano dipinti gli stemmi Aragona-Sicilia ed Aragona-Napoli e le imprese alfonsine del «libro aperto», del «miglio» e del «trono periglioso». Queste mattonelle erano caratterizzate dalla rigorosa bicromia data dall'azzurro di cobalto sullo smalto stannifero.³

Questa moda della decorazione della pavimentazione fu seguita subito a Napoli: così nel palazzo di Diomede Carafa, nella chiesa di San Giovanni a Carbonara (nella cappella di Sergianni Caracciolo), nella chiesa Santa Maria Donnaregina, nella cappella Crocifisso della chiesa San Pietro a Maiella, nella cappella Brancaccio della chiesa di San Angelo a Nilo, nel convento San Lorenzo Maggiore e nella cappella San Tommaso.⁴ In questi casi la pavimentazione veniva eseguita secondo le



1. fig. Il castello di Buda alla fine del XV. sec.
(Hartmann Schedel: *Liber cronicarum*. 1493)

pavimentazioni valenzane. Un modulo ottagonale era composto da quattro esagoni allungati attorno ad un tozzetto quadrangolare centrale. Tutte le mattonelle formavano una unità decorata autonoma. I motivi caratteristici erano il tralcio fiorito di origine ispano-moresca, la foglia gotica la quale si era sviluppata nell' arte ceramica italiana, il motivo cosiddetto occhio di penna di pavone di origine orientale, la palmetta persiana e la rosetta. Le mattonelle erano decorate spesso con motivi araldici, figurazione di animali e di persone. Il colore dominante è l'azzurro di cobalto e gli altri colori caratteristici erano su base bianca : il giallo, il verde, il bruno, e il viola.⁵ La stessa struttura e lo stesso repertorio si diffusero presto anche nell' altra parte dell' Italia, per esempio nella cappella Mazzatosa della chiesa Santa Maria della Verità a Viterbo intorno al 1470, nelle cappelle laterali della Certosa di Pavia, e nella cappella Bichi in Sant' Agostino di Siena del 1488. Si ritrovano lo stesso stile e lo stesso schema della pavimentazione, ma di spiccato gusto iberico, nel Castel Sant' Angelo a Roma e nella cappella Giustiniano nella chiesa di Sant' Elena a Venezia. Un esempio tardivo di questo stile delle pavimentazioni è nei territori d' Oltraalpe la pavimentazione della Abbazia di Herkenrode del 1532.⁶

La maggior parte delle mattonelle di Buda corrisponde allo stesso tipo, benchè formino più gruppi in base ai loro motivi decorativi. Una parte delle mattonelle è senza bordatura, in cornice blu, con il tralcio di stile cosiddetto italo-moresco (fig. 2). Sui tralci ci sono dei fiori e bocci dipinti con i colori giallo, verde, bruno e violetto. Ci sono pezzi bicolori, in blu e in bianco. Ci sono pezzi sui quali i colori sono dipinti posteriormente dopo la cottura. In base alla qualità, ai colori e allo stile

classifico delle piastrelle con figure di animali in questo gruppo (fig. 2). Queste mattonelle sono di ottima qualità, con lo smalto grasso e luminoso. I motivi sono dipinti con i colori ocra, bruno chiaro ed azzurro con i contorni blu. Le figure sono disegnate da mano sicura, e corrispondono alla fisiognomia degli animali, intorno a loro la terra e i vegetali sono segnalati dai tratti di pennello.

2. fig. 1. gruppo delle mattonelle del Castello di Buda



Le piastrelle con figure di animali furono prodotte a metà del Quattrocento per la chiesa San Giovanni a Carbonara di Napoli.⁷ Le raffigurazioni delle mattonelle di Buda somigliano a quelle del cosiddetto «Maestro della cappella Brancaccio di Napoli», ma le loro analoghe si trovano anche sulla pavimentazione della cappella Vaselli in San Petronio a Bologna.⁸ Con tali raffigurazioni sono decorate le piastrelle sparse nei musei di tutto il mondo, e che appartennero alla chiesa Santa Maria del Riposo di Fano. Figure di animali simili sono sulla pavimentazione della cappella Lando della chiesa San Sebastiano a Venezia datata al 1510.⁹ Si possono classificare in questo gruppo un frammento di Buda con la figura umana e due piccoli frammenti con la decorazione geometrica (fig. 2).

Nel centro di altre mattonelle di Mattia c'è un'impresa con intorno una bordatura. Su alcune mattonelle di questo gruppo ci sono anche figure di animali, ma più semplici del tipo precedente, senza raffigurazione di muscoli e mantelli, senza ombra. Sulla maggioranza di questo gruppo si possono vedere in parte le imprese della famiglia Aragona (fig. 3): il trono periglioso, il libro aperto, il miglio, il monte

3. fig. 2. gruppo delle mattonelle del Castello di Buda



di diamanti e il fascio di lancia. Altre sono decorate con le imprese di Mattia Corvino, con la clessidra e con il pozzo (fig. 3). L'origine del calderone sul rogo fiammante non è determinata.¹⁰ I simboli aragonesi risalgono alla prefigurazione napoletana. Le bordature sono decorate con l'occhio di penna di pavone caratteristico nel Quattrocento, con fascia che si avvolge intorno a una verga, con treccia conosciuta dall'arte romana, o con fascia piegata, la quale è anche presente sulla pavimentazione della cappella Vaselli di Bologna.

Un gruppo separato è formato dalle mattonelle sulle quali si possono osservare i motivi decorati adottati dall'arte romana, i motivi cosiddetti all'antica (fig. 4). Intorno alle imprese d'Aragona si vedono le bianche ghirlande delicate, legate dai nastri di color arancione, i bianchi corni dell'abbondanza ed i bianchi larghi festoni di foglie sul fondo blu. Nel centro delle due mattonelle si vede un simmetrico motivo vegetale. Questi motivi si trovano anche nel repertorio grottesco del pavimento della Cappella Vaselli di Bologna e sono, come i loro precursori della decorazione di maiolica, dell'epoca del Cinquecento la quale è diventata popolare particolarmente dopo il 1500 sull'influsso dei monumenti ritrovati dell'arte romana.

4. fig. I motivi cosiddetti all'antica sulle mattonelle del Castello di Buda



Le mattonelle ottagonali e i piccoli quadrati costituiscono l'altro gruppo delle piastrelle di Buda (fig. 5). Il loro smalto stannifero è sfumato e sbiadito, è di qualità peggiore del tipo posteriore. Neanche la loro colorazione è fresca ed intensa. I motivi erano disegnati dal pennello grosso sul fondo bianco sporco ed erano colorati con l'ocra, con il blu e con il bruno. Le piastrelle ottagonali hanno due variazioni. Secondo una delle variazioni nel circolo concernente i lati del poligono è disegnata la bordatura di parecchie fasce nel cui centro c'è una rosetta o l'animale di stemma della famiglia Hunyadi, il corvo che tiene un anello in bocca. Nell'altra variazione c'è uno scudo con il quadro ottagonale nel quale si vede il corvo o il leone con la corona. Il corvo decora anche le piccole mattonelle quadrate.

Le mattonelle poligonali regolari apparivano nella pavimentazione della Cappella Gaetani del Duomo di Capua la quale fu fatta dopo 1466, probabilmente in una bottega napoletana.¹¹ Un esempio bellissimo per questo modo della decorazione della pavimentazione si trova nella Cappella Vaselli della Basilica di San Pe-

5. fig. 3. gruppo delle mattonelle del Castello di Buda



tronio di Bologna che fu fatta verso il 1488 come un lavoro del maestro Pietro Andrea di Faenza e dei suoi compagni.¹² Queste pavimentazioni erano costruite con piastrelle esagonali regolari, ma il modo della loro costruzione era uguale alle piastrelle di Buda. Il motivo principale era disegnato nel circolo che tocca i lati del poligono o nella bordatura poligonale. La produzione delle mattonelle ottagonali con motivi analoghi a Faenza alla fine del XV. secolo è giustificata da un frammento ritrovato insieme a scarti di forno.¹³ Le mattonelle ottagonali erano usate nel primo Cinquecento a Mantova e nella cappella Lombardini-Monsignani della chiesa San Francesco a Forlì.¹⁴

Le mattonelle di Buda si collocano bene negli ambiti dell'arte della maiolica del Quattrocento. È difficile definire le loro prefigurazioni poiché i motivi trovavano larga diffusione generalmente nei centri italiani della produzione di maiolica nella seconda metà del Quindicesimo secolo. Eppure le piastrelle esagonali ed allungate e poi la costruzione della pavimentazione formata da queste e l'uso delle imprese aragonesi alludono a Napoli. All'arte della maiolica napoletana non è estra-

6. fig. *Le mattonelle rovinate di Buda*



nea neanche la raffigurazione di animali, sebbene questi motivi si trovino anche sui prodotti delle botteghe di altri centri dell'arte della maiolica, per esempio sulla pavimentazione della Cappella Vaselli della Basilica di San Petronio a Bologna, fra i cui motivi si trovano anche i paralleli di altri motivi delle mattonelle di Buda. Nelle botteghe di Faenza la produzione delle piastrelle poligonali regolari con il quadro dell'immagine simile alle mattonelle di Buda è giustificata. D'altra parte, le analogie dei motivi di alcune mattonelle di Buda si vedono anche sui piatti decorati con gli stemmi di Mattia Corvino i quali sono definiti dalla ricerca nuova come prodotti di Pesaro.¹⁵ Benché la letteratura speciale non consideri probabile che le mattonelle fossero trasportate in Ungheria via terra dall'Italia, non si può escludere che una parte delle mattonelle di Buda fosse ordinata in una bottega italiana. Sebbene di botteghe di maiolica non se ne siano ancora trovate a Buda, i pezzi rovinati dimostrano la produzione locale (fig. 6). Si può anche immaginare, che un maestro italiano facesse le mattonelle a Buda con l'argilla locale ma le dipingesse con la materia di smalto portata dall'Italia. C'è un documento che dimostra la presenza di un ceramista italiano a Buda secondo cui un membro di una famiglia vasaria importante pesarese, il De Figulis partì per l'Ungheria all'inizio del 1488.¹⁶

B I B L I O G R A F I A

BALLARDINI 1933.

BALLARDINI G. (a cura di), *Corpus della maiolica italiana. I. Le maioliche datate fino al 1530*. Roma 1933.

BERTALANNÉ 1952.

BERTALAN, V., *Budavári majolika padlótéglák*, in: *Archeológiai Értesítő*, Nr. 79, 1952, pp. 186–189.

BETTINI 1997.

BETTINI, A., *Sul servizio di Mattia Corvino e sulla maiolica pesarese della seconda metà' del XV secolo*, in: *Faenza*, Nr. 83, 1997, pp. 169–174.

CIARONI 2004.

CIARONI, A., *Maioliche del Quattrocento a Pesaro*. Con i testi di M. Moretti, P. Piovaticci. Firenze 2004.
DE MARINIS, T., *La biblioteca dei Re d'Aragona*. Vol. I. Milano 1952.

DONATONE 1994.

DONATONE, G. *La maiolica napoletana del rinascimento*. Pozzuoli 1994.

DUMORTIER 2000.

DUMORTIER, C., *Pavements en majolique anversoise au temps de Marguerite d'Autriche*, in: AA. VV. *Images du pouvoir, pavements de faïence en France du XIIIe au XVIIe siècle*, Bourg-en-Bresse 2000, pp. 98–105.

LIVERANI 1960.

LIVERANI, G., *Five Centuries of Italian Majolica*. New York–Toronto–London 1960.

LIVERANI 1962.

LIVERANI, G., *Mattonelle da pavimentazione a Saluzzo*, in: Faenza Nr. 48, 1962, pp. 102–105.

MAZZUCATO 1985².

MAZZUCATO, O., *I pavimenti pontifici di Castel Sant' Angelo XV–XVI. sec.* Roma 1985².

MIDDIONE 1979.

MIDDIONE, R., *Importazioni di azulejos valenziani a Napoli negli anni di Alfonso il Magnanimo*, in: Faenza, Nr. 65, 1979, pp. 71–77.

OZZOLA 1953.

OZZOLA, L., *Mattonelle Isabelliane.*, in: Faenza, Nr. 39, 1953, p. 5.

PAOLINELLI 2006.

PAOLINELLI, C., *Inedite mattonelle dai depositi del MIC. Un nuovo contributo per la storia dei Piattelli di Fano*, in: Faenza, Nr. 92, 2006, pp. 31–39.

RACKHAM 1940.

RACKHAM, B., *Catalogue of Italian Maiolica*. London 1940.

RAVANELLI GUIDOTTI 1988.

RAVANELLI GUIDOTTI, C., *Il pavimento della cappella Vaselli in San Petronio a Bologna*. Bologna 1988.

RAVANELLI GUIDOTTI 1998.

RAVANELLI GUIDOTTI, C., *Thesaurus di opere della tradizione di Faenza nelle raccolte del Museo Internazionale delle Ceramiche in Faenza*. Faenza 1998.

ZENTAI 1973.

ZENTAI L., *A Mátýás-emblémák értelmezéséhez*, in: Építés–Építészettudomány, Nr. 5, 1973, pp. 365–371.

N O T E

¹ Sono grata alla Prof.ssa Júlia Nyerges che ha corretto il mio testo e al Sig. Bence Tihanyi che ha fatto le fotografie.

² Antonius Bonfinius, *Rerum Hungaricarum Decades*. Posonii 1744, Libr. VII. 495.

³ MIDDIONE 1979. 71–74, tav. XXb; DONATONE 1994. 18–19, fig. 4d, e, f, tav. 93b.

⁴ DONATONE 1994. 19, fig. 5a, 20–21, 42, tav. 1, 5–8, 83–85a, 91, 92, 96a–b.

⁵ BALLARDINI 1933. 13; LIVERANI 1960. 18–24; RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 47; DONATONE 1994. 19–20; RAVANELLI GUIDOTTI 1998, 118–121, 131, 153, 169.

⁶ RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 47–48, tav. 1–5. Le mattonelle del Castel Sant' Angelo a Roma: MAZZUCATO 1985. 16–18, tipo D fig. 1–3; tipo F. La pavimentazione della Abbazia di Herkenrode: DUMORTIER 2000. 101, fig. 3. In questo caso sorge la domanda se non era Maria von Habsburg, la vedova di Lodovico II, del re d'Ungheria e da 1531 la governatrice dei Paesi Bassi, da ispirare la costruzione della pavimentazione. Maria von Habsburg poté vedere delle pavimentazioni simili nel Castello di Buda.

⁷ DONATONE 1994. tav. 86a–c.

- ⁸ Gli esempi napoletani: DONATONE 1994, tav. 5–8. Sulla pavimentazione della cappella Vaselli di Bologna: RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 257–263, 276–278.
- ⁹ PAOLINELLI 2006. fig. 2, 12; LIVERANI 1962. tav. XLVI; CIARONI 2004. 70–72.
- ¹⁰ Le imprese aragoni: DONATONE 1994. 40, fig. 4 e, f, tav. 93b. DE MARINIS 1952, 131–133. I simboli di Mattia Corvino: BERTALANNÉ 1952. 188; ZENTAI 1973, 370.
- ¹¹ DONATONE 1994. 22–23, tav. 87–88; RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 48, tav. 7a–c.
- ¹² RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 25, tav. 1, 31, scheda 292.
- ¹³ RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 38, tav. 10b. Altri frammenti ottagonali da Faenza: 37–38, tav. 10a, 10c, nel Museo Internazionale delle Ceramiche di Faenza 37, tav. 8b.
- ¹⁴ OZZOLA 1953. 5, tav. 1; CIARONI 2004. 54–55; RAVANELLI GUIDOTTI 1988. 51, 16a–f; RACKHAM 1940. Pl. 47–48, No. 279.
- ¹⁵ BETTINI 1997. 170–172; CIARONI 2004. 74.
- ¹⁶ BETTINI 1997. 171–173.

L'importanza della tavola nel Rinascimento. La cucina rinascimentale in Europa e in Ungheria

MARIA ATTILIA FABBRI DALL'OGLIO

L'ARTE DELLA TAVOLA NEL PRIMO RINASCIMENTO

Se vogliamo pensare ad un momento magico della nostra vita in cui l'uomo ha iniziato a trovarsi al centro dell'universo nella pienezza delle sue capacità creative, dobbiamo ritornare con la mente a quel periodo sfolgorante che si è espresso dagli inizi del Quattrocento alla fine del Cinquecento e che prende il nome di Rinascimento. Parlare della tavola rinascimentale vuol dire entrare in un mondo complesso e affascinante ed è impossibile in questo contesto descriverlo in tutte le sue sfumature. Nel Rinascimento l'uomo ha saputo esprimersi all'insegna dell'eleganza, del rigore geometrico, valorizzando al massimo il senso estetico in ogni sua espressione in un connubio vivificante in cui l'arte e la vita si laicizzano. L'evoluzione del pensiero e del modo nuovo di affrontare la cultura che si affacciava all'orizzonte agli inizi del Quattrocento per merito dei nuovi pensatori figli di quell'importante espressione culturale che fu l'Umanesimo, portò arte e scienza al ritorno della classicità. Ogni espressione della vita era pervasa da un tripudio di fantasia creativa in un armonioso equilibrio fra le varie discipline in cui la tavola rappresentava la punta dell'iceberg del rinnovamento prodotto dalla cultura umanistica. Lo stesso linguaggio e la stessa gestualità impregnate di cultura che artisti come il Verrocchio, Donatello, Botticelli, Raffaello, Leonardo, tanto per citarne solo alcuni celebri esempi, esprimevano nelle loro opere d'arte, si manifestavano nella realizzazione dei vari decori e nella presentazione delle vivande dei grandiosi banchetti dove tutto si ispirava ai modelli dell'antichità classica. Si può dire che dal Quattrocento in poi saranno

gli dei dell'Olimpo e le pitture ritrovate nelle ville romane delle prime importanti scoperte di reperti classici, i protagonisti dei banchetti.

Sarà in questa cornice di cultura e munificenza che l'Italia presenterà il suo stile e sarà protagonista indiscussa per oltre due secoli ponendosi al centro di questo fenomeno culturale di rinnovamento per merito del suo genio creativo che l'ha portata alla scoperta e al maturarsi di espressioni artistiche fra le più alte che l'uomo abbia mai manifestato. Tutta l'Europa guarderà all'Italia come esempio da imitare. Se anche in passato si era puntato a fare del banchetto uno spettacolo con soluzioni strabilianti non sempre raffinate, ora, invece, la genialità dei mezzi tecnici, la fantasia degli architetti italiani, serviranno da supporto all'inventiva più sfrenata. I commensali restavano rapiti dallo spettacolo del quale erano spettatori e attori al contempo, perché il banchetto era uno spettacolo, un teatro delle meraviglie che suscitava stupore e ammirazione in tutti soprattutto presso gli ambasciatori stranieri che, tornando nei loro paesi, riportavano e illustravano le meraviglie che l'Italia era capace di produrre.

In questo periodo nasce in Italia, prima che altrove, la vera arte della tavola che si mostra con una ricchezza ed un raffinato senso estetico un tempo sconosciute.

Nelle eleganti corti italiane, i Signori, grandi mecenati, amanti della cultura e del bello faranno della tavola e della cucina un momento creativo all'insegna del lusso e dello sfarzo. I loro cuochi saranno stimolati ad essere sempre più creativi e raffinati nella ricerca di un'autentica cucina di corte che non sia solo abilità tecnica, ma anche artistica. Le corti italiane come Firenze, Ferrara, Milano, Napoli, e Roma, andavano a gara nel realizzare feste strabilianti.

Il momento conviviale diverrà, quindi, l'espressione di un nuovo costume sociale all'insegna della fantasia, dell'eleganza e della sontuosità.

L'organizzazione di questi banchetti necessitava di strutture tecniche avanzate, di personale di servizio e di supporto altamente specializzato: quindi oltre al Maestro cuciniere che era il re in cucina, in sala operavano lo scalco organizzatore del banchetto e del menù, il credenziere, il bottigliere, il coppiere, tutta la serie infinita di valletti, poi il trinciante che con un acrobatico gioco di coltelli e forcine «trinciava in aria» ogni tipo di carni, di cacciagione, di pasticci, di verdure come i carciofi, le zucche, la frutta e agiva come un ballerino dalle movenze attente e studiate; era ammirato da tutti per la sua professionalità.

Numerose sono le cerimonie che animano i conviti del Quattrocento per celebrare matrimoni, per festeggiare l'arrivo di personaggi illustri, per commemorare vittorie militari tutte ricche di momenti fastosi che precedevano il banchetto e rientravano nel quadro completo delle cerimonie: tornei, giostre, balli e spettacoli, tutto per onorare gli ospiti ed esaltare la ricchezza, la munificenza e il potere del Signore. Nel loro svolgimento queste feste potevano seguire degli schemi anche ripetitivi, ma ciò che le distingueva era la sorpresa, la straordinaria creatività di chi le organizzava. Dovevano distinguersi in molti aspetti l'una dall'altra con soluzioni grandiose e fantasiose.

Per la realizzazione di ogni festa e di ogni convito prima di tutto si pensava ad ornare il luogo del banchetto. Venivano messi in mostra alle pareti arazzi, panni ri-

camati, broccati e cuoio trapuntato d'oro; sulle credenze brillavano arredi in argento e oro, brocche, bacili, mesciacqua, candelabri e tutto il tesoro della casata. Le tavole erano ornate di tovaglie in lino preziosi ricamati oppure intarsiate di raffinati merletti sulle quali brillavano i cristalli e i calici evanescenti di raffinata e trasparente fattura in una magia di colori prodotti soprattutto a Venezia; anche le ceramiche erano in maiolica invetriata con decorazioni più raffinate di quelle arcaiche d'epoca medievale. In Italia, sin dalla fine del Trecento, compare in tavola la forchetta a due rebbi, usanza che si consoliderà nel XV e XVI secolo, mentre questo arredo non era considerato presso le altre corti europee. Come piatti nel Quattrocento sulle tovaglie comparivano dei taglieri di pane o di legno dette anche quadre. Le minestre e le zuppe si prendevano dal piatto centrale e si versavano in scodelle e si portavano alla bocca con il cucchiaino. Nel Cinquecento l'evoluzione della maiolica sarà tale che verranno creati piatti da tavola in maiolica lavorata molto raffinati.

Mille modi di piegar i lino si trasformavano sulle tavole in animali, in castelli, in archi decorati con le armi del Signore.

Trionfi in zucchero con figurazioni fantasmagoriche dalla magica trasparenza si imposero sulle tavole rinascimentali, anche se già sul finire del Medioevo sia in Italia, che in Inghilterra e in Francia si trovano degli esempi interessanti. Ma sarà a partire dal XV secolo in poi che questo tipo di decorazione raggiungerà vette di alta professionalità e senso artistico e con lo zucchero si riprodurrà qualunque oggetto, qualunque divinità, torri, castelli, arredi vari; erano vere sculture che sfilavano armoniose sulle tavole.¹

Per festeggiare il matrimonio di Eleonora d'Aragona con Alfonso d'Este, a Roma nel 1473², il cardinale Pietro Riario aveva fatto costruire dai maestri credenzieri una varietà straordinaria di decori in zucchero: aquile impeiali, saliere, navi da tavola, grandi figure di uomini come fossero sculture in cristallo, torri e castelli «pure in zucchero». Le pietanze giungevano in tavola portate da tutti gli dei dell'Olimpo e, in altri casi, le divinità potevano anche scendere dall'alto su nuvole dorate mosse da congegni meccanici nascosti e poi prendevano le pietanze e le offrivano ai commensali, queste scenografie mobili servivano a rendere più spettacolare il banchetto. Durante la festa conviviale in onore di Eleonora, giungevano Perseo e Andromaca, Cerere su un carro meraviglioso tirato da due tigri, Venere e Atlante e tutti porgevano le pietanze cantando versi inneggianti agli sposi e l'arrivo di ogni pietanza era accompagnata dal suono di melodiose musiche, perché la musica faceva parte della scenografia del banchetto.

Nel Cinquecento la perfezione delle sculture e decorazioni in zucchero raggiunse espressioni di alta professionalità. Basta ricordare la colazione tutta in zucchero che Venezia offrì, dopo il banchetto nel 1574, a Enrico III di Valois re di Francia³; le decorazioni in zucchero stupirono il sovrano perché quando entrò nella sala tutto era perfetto e grandioso, ma poi si accorse che ogni cosa era stata costruita in zucchero oltre alla decorazione anche i piatti, i cucchiaini, i coltelli e le forchette. A Bruxelles, Margherita d'Austria, figlia naturale di Carlo V che nel 1538 aveva sposato Ottavio Farnese, per le nozze del figlio Alessandro con Maria del Portogallo, fece realizzare nel 1565 alla fine del banchetto, secondo l'usanza del tempo, dai cre-

denzieri di corte delle Fiandre una grandiosa colazione in zucchero⁴ articolata in due sale che riproduceva, nei minimi particolari, tutto il viaggio della nuora da Lisbona a Bruxelles. Questa colazione è considerata la più importante e sontuosa colazione in zucchero della storia della tavola.

I menù di questi lussuosi banchetti prevedevano un altro spettacolo sorprendente per i convitati, quello della presentazione delle pietanze. Prima di tutto una profusione incredibile di carni: vitelli, montoni, cinghiali, capretti, agnelli, cacciagione, uccellazione d'ogni tipo tutti ricoperti della loro pelle o delle loro piume dipinte in oro e in argento in un tripudio di colori, disposti come fossero vivi. Gli animali da pelo erano spesso ornati anche con decori, drappi, gioielli e perle false che donavano lucentezza e preziosità agli animali presentati in tavola. Molti animali erano offerti in grandi pezzi posti su vassoi, in conche di zucchero decorate, laminati con foglie d'oro e il Platina ci informa che anche le pastiglie di pinoli confetti e il pavone arrosto dovevano essere ricoperti di foglie d'oro⁵. L'oro non era solo importante come decorazione esterna, ma polvere d'oro era spesso inserita anche nella composizione delle pietanze stesse perché si pensava donasse vigore e forza.

Nel 1473 nel citato banchetto dedicato ad Eleonora d'Aragona, ad un certo punto arrivò in sala una costruzione raffigurante «un grande monte circondato da tre pavoni arrosto rivestiti del loro piumaggio e con la ruota montata, una pavoncella, due fagiani, due cicogne, due gru, un cervo, un orso con un bastone in bocca, un daino, un capriolo» ... «tutti cotti... rivestiti... che pareano vivi»; giunse anche un «pasticcio volante» contenente quaglie vive che svolazzavano fra il gaudio di tutti.. Ai grandi piatti di carne si alternarono pietanze in umido, in sapore con salse particolari; vanno ricordati: fegatini di capponi, animelle, biancomagiare, conigli con salsa camellina di medievale memoria, pesci d'ogni tipo in brodetto, arrosto allo spiedo. In conche grandi in zucchero dalle forme più estrose e d'argento erano posti capponi, «pignoccate indorate», teste di vitello «in forma di aliocorno», minestre varie, pasticci di carne, gelatina...».

Stupefacente è rimasto nella storia il banchetto offerto a Pesaro nel 1475 per il matrimonio di Camilla d'Aragona con Costanzo Sforza⁶. La scenografia fu straordinaria, l'aura mitologica avvolgeva l'atmosfera nel suo manto irrealistico. Anche qui tutti gli dei dell'Olimpo furono mobilitati per portare in tavola le portate. Il convito era costituito da due banchetti che si svolsero uno dietro l'altro: quello «del Sole» e quello «della Luna». I decori in zucchero furono grandiosi, sorprendente fu la colazione in zucchero; le fantasie dei lini piegati ad arte non furono da meno, stupirono le fontane da cui uscivano acque profumate, vini speziati e d'ogni altro tipo e la lunga lista delle vivande. La festa fu talmente sontuosa che le cronache ne parlarono a lungo.

Altro banchetto da ricordare fu quello realizzato a Firenze nel 1466 per il matrimonio di Nannina de' Medici (sorella di Lorenzo) con Bernardo Rucellai. Nel 1469 suscitò grande interesse il lussuoso banchetto per le nozze di Lorenzo de' Medici con Clarice Orsini che durò tre giorni.

L'arte della tavola si esprimeva in forma così strabiliante per il merito di artisti famosi come il Verrocchio, il Pollaiuolo, Botticelli, che offrivano i disegni dei decori che poi i credenzieri realizzavano in zucchero, in marzapane o in pastigliaggi

vari. Il grande Leonardo da Vinci fra le tante sue meraviglie ideò e creò a Milano per Ludovico il Moro nel 1490 per il matrimonio di Gian Galeazzo Sforza e Isabella d'Aragona, un Paradiso che riproduceva l'Olimpo con scene, figure, pannelli mobili dove gli dei si muovevano con meccanismi sorprendenti⁷ e sempre di Leonardo è rimasta famosa la costruzione di un grande leone meccanico in argento che per mezzo di un meccanismo si apriva nel petto e ne uscivano gigli che poi si trasformavano in aquile. Questo leone meccanico per molti decenni fu imitato da altri architetti per la preziosità dell'invenzione. Grande divertimento suscitavano le figurazioni meccaniche che per mezzo di ingranaggi si muovevano sulle tavole o intorno alle tavole stesse. L'automatismo ha sempre interessato l'uomo fin dai tempi antichi e nel Rinascimento non fu solo un fenomeno italiano, ma costruzioni meccaniche erano amate e adottate anche dalle varie corti europee, basta pensare ai banchetti del Duca di Borgogna alla fine del Quattrocento dove per mezzo di meccanismi nascosti seppero realizzare delle soluzioni straordinarie.⁸

LA CUCINA DEL XV SECOLO IN ITALIA, IN EUROPA E IN UNGHERIA

L'influenza araba nella composizione delle pietanze nell'Italia e nell'Europa del Quattrocento, era molto presente e lo rimarrà ancora a lungo. Si notava una sovrapposizione abbondante di ingredienti, una predilezione per le pietanze fortemente speziate a cui facevano seguito i sapori dolci e agro-dolci.

Le magiche spezie erano conosciute dai Greci, dai Romani, dai popoli orientali. Provenivano dall'estremo Oriente, dalla Cina, dalle isole Molucche, dall'Indocina. Le polveri d'oro erano costosissime, rappresentavano per l'uomo europeo «gli ingredienti preziosi comprati a caro prezzo»⁹ come l'emblema della ricchezza e del potere appannaggio delle classi aristocratiche e della ricca borghesia. Fra le spezie vi era la più costosa, lo zucchero; abbondavano il cumino, la cannella, lo zafferano usato sia per insaporire che per colorare, perché il colore aveva una funzione esorcizzante per l'uomo rinascimentale, tutto doveva essere colorato, vivace luminoso. Un posto importante lo occupavano i costosi chiodi di garofano; da non dimenticare la galanga, la noce moscata, il pepe normale, il pepe lungo, i grani del paradiso, il coriandolo, l'anice stellato, il muschio e l'ambra grigia¹⁰. Va evidenziato che in Francia l'uso dello zucchero nella composizione dei cibi era più misurato che in Italia e in Spagna. Il sapore agro era costituito dall'aceto normale o speziato, dall'agresto ovvero il succo dell'uva acerba, da aranci e limoni. Il dolce era determinato dall'uso dello zucchero, del miele, da ogni tipo di frutta, dall'acqua rosata, dall'uva, dall'uva appassita, dalle mandorle, dai pinoli, dalle mele cotogne, dai fichi, dai datteri, dal mosto, dai biscotti di ogni tipo. L'influenza della cucina spagnola e arabo-spagnola era molto evidente e la notiamo nelle preparazioni alla catalana, nel miraus, nella ginestrata, nel Biancomangiare, nelle marinate come lo escabeche spagnolo derivato dal sikbaj arabo ed è proprio dall'escabeche che in Italia troveremo il termine scapece, e scabeccio, ecc¹¹. Come condimenti si usavano molto i grassi di maia-

le, e di altri animali, lo strutto in abbondanza, il burro e in Italia anche l'olio d'oliva con un uso maggiore al Sud d'Italia. La cucina inglese e tedesca si manterranno molto legate alla cucina medievale, la Francia continuerà a ristampare in edizione leggermente aggiornata l'antico *Viandier* attribuito ad un grande cuoco di corte del Medioevo: Guillaume Tirel detto Taillevent. *Il Viandier* più che un'opera creativa dell'autore, risulta essere una raccolta di ricette ricavate da fonti più antiche. Anche altre opere francesi anonime del Trecento continueranno a sopravvivere nel XV secolo come *Le Menagier de Paris*. In Polonia l'amore per i sapori acidi era evidente e ancor più marcato questo sapore si manifestava nella cucina russa¹². In Italia l'eco della cucina medievale si manteneva ancora presente, però bisogna evidenziare che fra il Quattrocento e il Cinquecento il panorama gastronomico italiano si presentava molto più diversificato, fantasioso e creativo rispetto al resto d'Europa. E' nel ricettario «*Il Libro de arte coquinaria*» del cuoco Maestro Martino de Rossi¹³ scritto intorno al 1460 che notiamo i segni evidenti del passaggio da una tecnica culinaria grezza ad una più evoluta attraverso la quale si maturerà un nuovo metodo compositivo che poggerà le sue basi su una maggiore analisi dei prodotti utilizzati per ottenere degli accostamenti più equilibrati degli ingredienti. E' nel XV secolo che in Italia ha inizio il primo processo di razionalizzazione del metodo compositivo con una chiara apertura verso un ventaglio più ampio di possibilità che si approfondiranno nel Cinquecento con l'arrivo di novità alimentari dal Nuovo Mondo e sempre nel Cinquecento vedrà la luce un nuovo impasto che rivoluzionerà la tecnica nella preparazione di dolci e torte. Un impasto più leggero, delicato e friabile dove era incluso il burro o lo strutto, quello che il Messisburgo e lo Scappi chiameranno *Tortiglione sfogliato*. La sua realizzazione è simile a quella dello strudel, dove la pasta si farciva con elementi dolci o salati e si arrotolava più volte come lo strudel, terminandolo a forma di chiocciola. Questa torta forse trae le sue origini dall'area boema, austriaca e ungherese, comunque è una delle pietanze, insieme agli gnocchi, che presentano delle relazioni strette fra Italia, Ungheria e Austria.

Con i menù del Quattrocento notiamo che saranno sempre più apprezzati gli antipasti saporiti, soprattutto in Italia dove abbondavano l'uso dei canditi, dei biscotti, delle verdure, delle insalate, dei pasticci freddi d'ogni sorta. Presso gli altri paesi europei, al contrario, le verdure crude e cotte erano poco considerate. Nella lista delle vivande troveremo un aumento delle minestre e l'Italia sarà all'avanguardia: minestre di carne, di pesce, di carne e verdure o solo di verdure varie. Mentre in Francia ed in altri paesi le paste erano poco utilizzate, in Italia, al contrario, erano un cibo importante e lo dimostra la ricca varietà di tipologie: tagliatelle, lasagne, maccheroni sia nel senso di gnocchi che di pasta in generale, la serie di paste farcite; tortelli, tortelletti, schinchinelli; la altrjia araba, cioè le paste essiccate, allungate e forate di origine araba come ci testimoniano testi arabi del X, XII e XIII secolo quali la tria, i vermicelli, i fidelini, paste realizzate con strumenti. Gli arrostiti erano sempre in prima fila, seguivano una miriade di pietanze in brodetto, in umido, allo spiedo. Nello stesso menù non si seguiva l'ordine odierno pesce-carne, sia i pesci che le carni varie potevano essere servite in qualunque momento del pasto e tranquillamente ripetute. In questo periodo nasce il *consumato*, *la panna montata* in Italia chiamata

neve di latte. Cuochi e scalchi nel XVI secolo daranno fama e celebrità alla cucina italiana anche se quelli dei quali abbiamo le opere sono pochi perché altri sono rimasti sconosciuti, comunque voglio ricordare alcuni fra i più interessanti. Oltre a Maestro Martino con il suo *Libro de arte coquinaria* che ebbe molto successo al punto da essere in parte ricopiato da altri cuochi anonimi che lo pubblicarono con nomi diversi¹⁴, agli inizi del Cinquecento abbiamo la presenza a Udine di una figura eclettica che ci ha lasciato un interessante testo di scalcheria con alcune note sul modo di trinciare e il suo libro ci fornisce un interessante squarcio sulle usanze a tavola nella Venezia dell'epoca; si tratta di Celebrino da Udine con l' *Opera nova che insegna apparecchiare una mensa a uno convito e etiam a tagliar in tavola de ogni sorte carne... Refetorio apresso aggiuntovi alcuni secreti apertimenti al cucinare...* edito a Venezia nel 1526. Ci fu un altro cuoco che illuminò con la sua arte la cucina del Cinquecento: Bartolomeo Scappi che nel 1570 pubblicò *L'Opera*, un testo che può essere considerato una enciclopedia culinaria che fa di lui il più grande cuoco del Rinascimento⁵. Seguono lo scalco vissuto a Ferrara presso la corte estense Cristoforo di Messisburgo che scrisse uno dei più interessanti testi dell'epoca: *Banchetti compositioni di vivande et apparecchio generale* pubblicato dopo la sua morte nel 1549, ristampato, in seguito, con il titolo di *Libro novo nel qual s'insegna a far ogni sorta di vivanda*: Interessante è *La Singolar dottrina* del cuoco e scalco di papi Domenico Romolo, *Il Trinciante ampliato a perfettione ridotto dal Cavalier reale Fusoritto da Narni*, Roma 1593 scritto da Vincenzio Cervio, *Il Libreto de tute le cose che se manzano* del medico di Borso d'Este Michele Savonarola del 1505, *L'Herbario novo* del 1565 e *Il tesoro della sanità* dello studioso Castor Durante. Da non dimenticare il significativo testo che esalta l'importanza che le verdure e le insalate ebbero nell'alimentazione italiana del Rinascimento scritto da Giacomo Castelvetro con il titolo di *Brieve racconto di tutte le radici, di tutte l'erbe e di tutti i frutti che crudi e cotti in Italia si mangiano*, stampato a Londra nel 1614 e il testo di scalcheria di Giovan Battista Rossetti: *Lo Scalco*, della seconda metà del Cinquecento.

In questa atmosfera colta, ricca e variata, improntata al lusso e alla raffinatezza che si esprime nell'Italia del Quattrocento, non poteva restare insensibile un sovrano come Mattia Corvino. I rapporti fra Italia e Ungheria in questo secolo sono molto stretti, intensi gli scambi commerciali e le influenze sulle abitudini alimentari, della tavola e della cucina. Mattia Corvino si propone come un sovrano non solo guerriero e abile condottiero, ma rivela anche una natura sensibile, affascinato dalle arti e dalla cultura italiana. Nella sua vita di re venne molto spesso in Italia per visitare le corti italiane e conobbe Lorenzo il Magnifico di cui fu amico. Nel XV secolo l'Ungheria visse un periodo di splendore e il merito va anche alla seconda moglie del re, Beatrice D'Aragona, figlia di Ferrante re di Napoli. Beatrice fu donna colta, nutrita alla cultura umanistica, elegante, amante di feste e conviti raffinati; amava la cucina di Maestro Martino e conobbe probabilmente non solo il primo manoscritto, ma anche il *Bulher 19* ovvero *L'Anonimo Napoletano* dove sono riportati vari banchetti dai quali si comprendono chiaramente le usanze culinarie e della tavola alla corte napoletana. Conobbe anche un altro cuoco napoletano, Roberto da Nola, che scrisse un suo importante ricettario in catalano dedicandolo a Re Ferrante: *Libre de doc-*

trina per ben servir de tallar y de l'art de coch. Compost per lo diligent mestre Robert, coh del serenissimo senyor Don Ferrante, rey de Napolis che nel 1520 fu stampato in castigliano. Questo testo risente delle sovrabbondanze della cucina medievale, ma unisce due tradizioni: quella italiana e quella catalana aragonese, quindi vi si trovano indicate sia ricette italiane come alcune paste, sia alla catalana quali il mirauste, la zuppa all'Aragonese, piatti alla catalana, la capirotata ecc

Beatrice d'Aragona quando giunse in Ungheria si portò al seguito cuochi e pasticceri napoletani. Ho potuto rintracciare all'Università di Budapest, per merito del Direttore dell'ICE – Istituto Nazionale per il Commercio Estero dr. Alessio Ponz De Leon nonché Delegato della Delegazione di Budapest dell'Accademia Italiana della Cucina che ringrazio per la premura e gentilezza, una serie di ricette originali dell'epoca, dalla lettura delle quali ho potuto notare che in alcune sono messe in evidenza le tradizioni locali, mentre in altre le influenze italiane nella composizione sono evidenti. La considerazione degli ungheresi per la cucina italiana era molto sentita al punto da riportare per esteso nei loro testi alcune ricette italiane, come ho potuto constatare fra quelle che ho esaminato. Infatti ne ho trovata una scritta in ungherese la *Magyar torta* che è la trascrizione esatta della *Torta ungherese per XII persone* della ricetta del *Libro per cuoco* dell'Anonimo Veneziano. La principale caratteristica della cucina ungherese del Quattrocento era l'uso di molte qualità di carne, in particolare di cacciagione e una presenza massiccia di spezie secondo le usanze dell'epoca. Fra le polveri dai sapori inebrianti ricordiamo lo zafferano in notevoli quantità, poi la cannella, i chiodi di garofano, lo zenzero, la galanga, il pepe; i grassi animali d'ogni tipo condivano i cibi, poco era il burro utilizzato e come olio ho notato un raro uso d'olio di noce. Per i sapori agri dominavano l'aceto e il vino, per quelli dolci il miele, lo zucchero e tutti i tipi di frutta. Fu Beatrice a far arrivare dall'Italia le paste, ricette arabe e spagnole, l'utilizzo delle verdure, i canditi, il giulebbe, i pignoccati, la predilezione per le eleganti decorazioni delle tavola ed altre sontuosità italiane.

Mattia Corvino personalmente amava i sapori forti, quindi molte spezie, il Pimento, vino italiano forte e ricco di spezie, le carni, soprattutto la cacciagione. In modo particolare era ghiotto di fichi che si faceva inviare dall'Italia, infatti fra le pietanze preferite vi era *L'oca grassa con succo di frutta*, cioè un umido di carne d'oca tagliata a pezzi cotti con acqua, birra di api, vino, pezzetti di pane bianco, aceto e miele. Dopo aver passato il sugo venivano aggiunti vari tipi di frutta fra cui i fichi. Come dolce la sua preferita era la *Torta di fichi*.

Questo sovrano portò le buone maniere a tavola. Le cronache raccontano che stava a tavola con grande garbo e di lui si diceva che, pur mangiando con le mani, e, quindi, senza forchetta, sapeva non sporcarsela mai, mentre i suoi commensali di solito avevano gli abiti macchiati del forte colore delle spezie che colavano dalle loro mani e le mani stesse sempre macchiate. I conviti erano allietati dalla presenza dei musicisti che intrattenevano i commensali con canti e musiche tradizionali. A creare un'atmosfera educata contribuì non poco la regina Beatrice la quale ben conosceva le regole del galateo. A Napoli aveva avuto contatti con Dionede Carafa, conosceva le dissertazioni del Pontano. Beatrice si rammaricava di non poter usa-

re la forchetta e di dover portare i cibi alla bocca con una crosta di pane e con l'aiuto di un sottile spiedino. Sarà solo più avanti che in Italia verrà approfondito l'argomento galateo e verranno alla ribalta testi come quello del Guazzo: *La civil conversazione*, di Baldassarre Castiglione: *Il cortegiano* e di Mons. Della Casa *il galateo*. Mattia Corvino contribuì a fare dell'Ungheria una delle nazioni più vicine all'Italia. Numerosi furono gli artisti italiani che hanno lasciato loro opere in terra magiara. Ricordiamo Leonardo da Vinci, il Pollaiuolo, Raffaello, il Ghiberti e molti altri. Con la sua morte per l'Ungheria si concluse un periodo d'oro e indimenticabile. Le luci e gli splendori si spensero e il paese, purtroppo, attraversò un lungo periodo di contrasti, di difficoltà e di rimpianti.

N O T E

- ¹ Per una panoramica e la storia delle decorazioni in zucchero e di altri tipi di decorazione compresi quelli in pasta e l'arte di piegare di lini, cfr di M. A. Fabbri Dall'Oglio *Il trionfo dell'effimero, Lo sfarzo e il lusso dei banchetti nella cornice fastosa della Roma Barocca, viaggio sull'evoluzione del gusto e della tavola nell'Italia fra Sei e Settecento*, Ricciardi Editore, Roma, 2002. Primo premio internazionale Gourmand World Cookbook Award 2002 per la categoria «Best Culinary History Book in Italian» da p. 77 a 121, da 128 a 142. Cfr C. Bemporad, *Appunti di Gastronomia* n. 30 – Ottobre 1999, Codeco, Milano
- ² Stefano Infessura, *Diario romano*, a cura di Oreste Tommasini, Roma Istituto Storico Romano, 1890, pp. 77–78.
Cfr anche Costantino Corvisieri, *Il trionfo romano di Eleonora d'Aragona*, Archivio della Società Romana di Storia Patria, 1878, pp. 475–491 – Fabrizio Cruciani, *Teatro nel Rinascimento, Roma 1450* Bulzoni, Roma 1983 p. 156 e segg.
- ³ Angelo Solerti–Piero De Nolach, *Il viaggio in Italia di Enrico III Re di Francia*, Ed. L. Roux, Torino 1890
- ⁴ De Marchi Francesco, *Narratione particolare delle gran feste e tirionfi fatti in portogallo et in Fian-dra nello sposalitio dell'Illustrissimo e Eccellentissimo Signore Alessandro Farnese Principe di Parma e Piacenza e la Serenissima Donna Maria di portogallo, Bologna Alessandro Benacci, 1556* trascritta in *Trionfo dell'effimero* di M. Attilia Fabbri Dall'Oglio *op. cit.* da p. 89 a 94, cfr anche C. Bemporad in *Appunti di Gastronomia* n. 30 – Ottobre 1999 Codeco, Milano
- ⁵ Bartolomeo Sacchi detto il Platina, *De onesta voluptate et valetudine... 1474*, che riporta quasi per intero il *Libro de arte coquinaria*, ricettario di Maestro Martino de Rossi da Como.
- ⁶ *Descrizione del convito e delle feste fatte in Pesaro per le nozze di Costanzo Sforza e Camilla D'Aragona nel marzo 1475*, nuovamente stampate a cura di M. Tabarrini, Firenze, 1870
- ⁷ Giacomo Trotti, *Relazione della Festa del Paradiso*, in Edmondo Solmi, *Scritti vinciani*, raccolti a cura di Arrigo Solmi, Firenze, Soc. Anon. Editrice «La Voce», 1924. Per una dettagliata descrizione cfr. anche in Tristano Calco: *Nuptiae Mediolanensium Ducum sive Johannis Galeacij cum Isabella Aragona*, Milano, 1644 p. 75–77.
- ⁸ Per una sintesi sulla storia di *Automi e congegni per rallegrare banchetti e festini*, cfr. in *Trionfo dell'effimero* di M. Attilia Fabbri Dall'Oglio, *op. cit.* da pag. 121 a 128 e sulle Tavole trasformabili da 142 a 146.
- ⁹ Come afferma Jacques Le Goff ne *La civiltà dell'occidente medievale*, Einaudi, Torino, 1964.
- ¹⁰ Il muschio e l'ambra grigia sono due spezie profumate che saranno utilizzate in cucina in Italia e in Europa fino a tutto il Seicento. Il loro uso diminuirà notevolmente nel Settecento per poi scom-

parire e restare relegate solo in profumeria e in medicina. Il muschio è prodotto da un animale il *mosco*, che si trova in Tibet e in Siberia. Questa sostanza si raccoglie in una sacca che il mosco ha sotto la pelle del ventre ed è in grani. L'ambra grigia è una sostanza animale prodotta da alcuni cetacei fra cui il capodoglio, che viene raccolta, essicata e utilizzata.

- ¹¹ Per notizie sul *sikbaj*, *scapece* e *scabeccio* cfr in M.A.Fabbri Dall'Oglio: *I sapori perduti, Itinerario gastronomico europeo dal XIV secolo alla Belle époque. La storia, le ricette*, Garamond Editore, Roma, 1993, Premio Orio Vergani 1994, ristampa 1996 a p. 17 e sempre di M.A.Fabbri Dall'Oglio: *Dallo sikbaj allo scapece*, in *Civiltà della Tavola, Accademia Italiana della Cucina*, mese di settembre 2007. Cfr anche A.Martellotti: *Aspic, scapece e gelatina* in *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari*, 1999 e Lilia Zaouali: *L'Islam a tavola, dal Medioevo a oggi*, Ed. Laterza, Bari, 2004.
- ¹² Per una breve rassegna sul come si presentavano nel Rinascimento alcune cucine europee: francese, inglese, tedesca, ceca, e russa, cfr in M.A. Fabbri Dall'Oglio: *I sapori perduti, op. cit.* da p.45 a 53.
- ¹³ Esiste un ricettario manoscritto del *Libro de arte coquinaria* presso la Library of Congress di Washington e un manoscritto presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. – Cfr. anche la trascrizione del testo di Martino in *Arte della cucina* a cura di Emilio Faccioli, Milano, Il Polifilo, 1966. Va anche assimilato come testo di Martino il manoscritto Bulher 19 che ora si trova alla Pierpont Morgan Library di New York e che è noto come *Anonimo Napoletano*; sono venuta in possesso di una copia di questo manoscritto perché me l'ha inviata il Dr. Claudio Bemporad che ringrazio per la premura e gentilezza. L' *Anonimo Napoletano* è stato trascritto da un copista d'area napoletana e lo si capisce dalle inflessioni dialettali che si notano nel testo; questo manoscritto fa pensare alla presenza di Martino a Roma e a Napoli probabilmente durante il regno di Ferrante d'Aragona. Per un esame delle ricette cfr. in Carmelo Spadaro Passanitello, *Il codice Bruler 19 della Pierpoint Morgan Library*, in *Appunti di Gastronomia*, Milano, Codeco, N. 9, 1992. Un quarto manoscritto è stato ritrovato a Riva del Garda e pubblicato a cura di Aldo Bartoluzza, *Il libro di cucina del Maestro Martino De Rossi*, Edizioni U.C.T., Trento, 1993. Cfr. anche C. Bemporad, *La cucina italiana del Quattrocento*, Leo Olschki, Firenze, 1996.
- ¹⁴ Altri testi del Cinquecento hanno riportato il libro di Martino de Rossi, basta pensare *All'Opera nova chiamata Epulario di Giovanne de Rosselli* edito a Venezia nel 1516, considerata un vero plagio. L'autore ha trascritto quasi tutto il testo di Maestro Martino, si cita come Giovanne de Rosselli, ma in realtà si tratta del francese Jean Duval che fu cuoco anche di Paolo III Farnese. Nel 1530, sempre Jean Duval, pubblica un altro testo privo di interesse perché ricalca una cucina ormai superata, ricopiando a tratti e senza nessun rispetto, ancora il libro di Maestro Martino con il titolo *L'Opera degnissima e utile per chi si diletta di cucinare..... composto per il valente Maestro Giovane dela Cucina dela Santità di nostro Summo Pontefice* pubblicato a Milano. – Cfr. anche di C.Bemporad *La cucina italiana del quattrocento, op. cit.*
- ¹⁵ Bartolomeo Scappi autore de *L'Opera*, pubblicata a Venezia nel 1570 da Michele Tramezzino. Solo recentemente è stato effettuato uno studio approfondito su questo cuoco che mette in luce non solo il suo luogo di nascita, ma tutto l'iter della sua gloriosa carriera e lo si deve a June di Schino e Furio Luccichenti con *Bartolomeo Scappi cuoco della Roma del Cinquecento*, Roma 2004., studio citato anche da C. Bemporad, *Bartolomeo Scappi, il mistero svelato* Appunti di Gastronomia, N.46, Milano, Codeco, 2005 e in *Cucina e convivialità del Cinquecento*, Leo Olschki, Firenze, 2007

Recensioni

Empirismo eretico

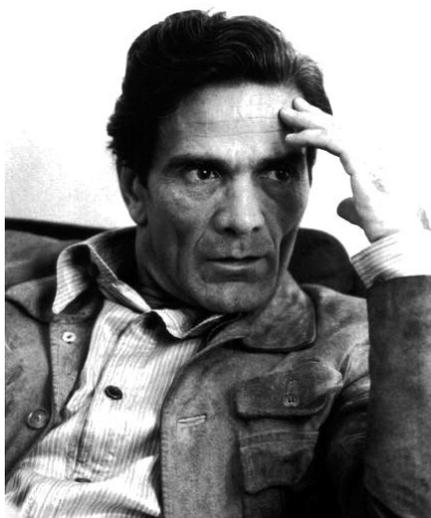
PIER PAOLO PASOLINI
Empirismo eretico
Eretnek empirizmus
Osiris, Budapest 2007, pp. 382

JUDIT BÁRDOS

Pasolini ha segnato il proprio nome nella cultura italiana ed europea del secondo Novecento come regista, come teorico del film, come scrittore di novelle, come poeta, come critico, come semiologo, e come un intellettuale impegnato. Ciononostante, varie dimensioni della sua opera così multiforme sono tutt'ora sconosciute in Ungheria. L'edizione ungherese dell'opera intitolata *Empirismo eretico*, a cura della casa editrice Osiris, presenta il volto del Pasolini sconosciuto in Ungheria. I lettori ungheresi effettivamente incontrano per la prima volta la maggior parte degli scritti teorici di Pasolini sulla letteratura, sulla lingua e sul film, testimonianti che l'autore anche in questi campi è paragonabile solo ai più grandi.

C'è una stretta connessione tra la pratica artistica e l'attività teorica di Pasolini: ciò si spiega col fatto che Pasolini, guidato innanzitutto dall'interesse per la lingua, ha investigato in modo originale le possibilità potenziali dei diversi mezzi d'espressione. Le sue ricerche teoriche erano ispirate dalle sperimentazioni rivolte al rinnovamento del linguaggio del film e del linguaggio poetico, dalle sue esperienze connesse all'applicazione letteraria dei dialet-

ti e dei linguaggi particolari – in una parola dall'esperienza del «plurilinguismo». È evidente che in ogni suo studio si identifica la stessa idea fondamentale: una originale concezione linguistica e linguistico-filosofica. Il nucleo di tale concezione è formato dalle tesi di Pasolini



sulla determinatezza sociale della lingua, ossia dalle sue tesi *sociolinguistiche* con riferimento alla stretta connessione tra i fatti linguistici e quelli sociali. Si tratta di una filosofia del linguaggio marxista, che identifica l'aspetto fondamentale *sociale* della lingua col fatto che le relazioni di potere e di classe sono codificate nella stessa lingua. Pasolini però non era un marxista volgare e non ha avuto nulla a che fare col marxismo sovietico contemporaneo. Nel marxismo vedeva lo strumento della critica, dell'innovazione e della scoperta; inoltre in esso vedeva il pegno per la conquista della libertà dell'autoespressione a livello sociale-linguistico e anche a livello individuale – di conseguenza utilizzava i concetti del marxismo in armonia coi suoi scopi e con grande libertà. Proprio in questo modo poteva Pasolini essere simultaneamente marxista e cristiano, e pure da cristiano, sostenendo la propria fede in ciò che riteneva come la verità dei Vangeli, faceva la propria strada ed era disposto ad affrontare dei gravi conflitti. Come lui stesso diceva in un'intervista, non era interessato nelle ricerche sul linguaggio cinematografico in sé, ma gli sembravano molto più importanti le conseguenze *filosofiche* che scaturivano da tali ricerche.

Una delle concezioni più originali di Pasolini, l'idea del «discorso indiretto libero», è stata formulata in connessione all'analisi delle opere letterarie e di quelle cinematografiche, considerate come strutture linguistiche. Il discorso indiretto libero infatti è una mimesi: è l'imitazione delle parole di un parlante, le quali appartengono ad una lingua diversa da quella dell'autore. La mera forma grammaticale può celare tale fatto, giacché molte volte il discorso citato è formulato nella lingua propria dell'autore – ossia (in tale caso) il mondo linguistico dello scrittore e quello dell'eroe coincidono. Ma in realtà in tutti i casi analoghi si tratta di «monologhi interni». Il discorso indiretto libero – in senso autentico – può essere scritto solo in una lingua diversa da quella dell'autore; questo però presuppone delle ulteriori differenze psicologiche, culturali, storiche, e sociali tra l'autore e il proprio eroe. Da questo con-

segue che l'applicazione del discorso indiretto libero è sempre di rilevanza sociale – ossia include il problema del rapporto tra l'opera letteraria, come struttura linguistica, e la società. Il discorso indiretto libero esiste pure nel film, e anche nella pittura d'avanguardia. Pasolini analizzava per primo l'arte cinematografica a lui contemporanea (tra l'altro i film di Antonioni, di Bertolucci, e di Godard) come delle «creazioni di sequenze (di immagini) indirette libere», ossia come dei «film poetici». Tale possibilità artistica libera il regista dalle tradizionali convenzioni narrative, e rende possibile la formazione di un linguaggio cinematografico – come diceva Pasolini – nuovo, barbaro, irregolare, visionario.

Fino all'inizio degli anni Sessanta nell'arte cinematografica classica la regola fondamentale era quella di non far sentire la presenza della camera. Il linguaggio del film doveva essere trasparente, doveva essere subordinato al significato. In cambio nel film moderno, ossia nel «film poetico», cominciando dai diversi new waves, la regola – formulata per primo da Pasolini – è quella di far sì sentire la presenza della camera. I registi operano con una determinata coscienza stilistica, e pure il pubblico diventa cosciente del fatto che ciò che vede è un film. La storia – ossia la storia narrata per mezzo del linguaggio del film, per mezzo dell'immagine – è un'immagine mostrata da una particolare angolazione della camera.

Si ringraziano i curatori del presente volume, ossia Júlia Csantavéri e Vince Zalán, per aver offerto al pubblico lettore ungherese non semplicemente una specie di antologia di testi selezionati, ma un'opera intera – scontando così i nostri debiti nei confronti del Pasolini teoretico. Il materiale è stato raccolto e ordinato in tre capitoli («Lingua», «Letteratura», «Cinema») dallo stesso autore, dai suoi lavori teoretici scritti tra il 1964 e il 1974, e dai suoi dibattiti documentati (effettuati con Eco e con Moravia). Questi scritti rispecchiano da una parte la logica del progresso intellettuale e dall'altra la coerenza fenomenale dei problemi formulati da Pasolini. - - - (Traduzione in italiano di József Nagy)

Radici – Il cinema di István Gaál

Radici

Il cinema di István Gaál

A CURA DI JUDIT PINTÉR E PAOLO VECCHI

INTRODUZIONE DI MIKLÓS JANCsó

EDIZIONI LINDAU

Trieste Film Festival

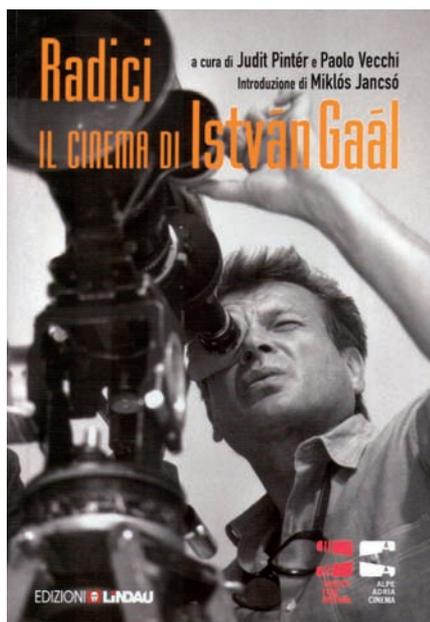
Alpe Adria Cinema

Torino 2008

MICHELE SITÀ

Ricordare il cinema di István Gaál significa ripercorrere una strada carica di fascino, un tragitto ricco di emozioni, di sensazioni suggerite e di stati d'animo fotografati con cura, è quasi come se si risalisse un fiume traboccante di immagini, come se si cercasse di capire quale via seguano e quanto profonde siano le radici degli alberi. *Radici*, è proprio questo il titolo di uno dei suoi capolavori cinematografici, un titolo che viene simbolicamente assegnato anche a questo libro curato da Judit Pintér e Paolo Vecchi. Questo testo fa rivivere le opere di un artista che amava definirsi uno «scriba di immagini», uno di quegli artisti rari che, dopo aver raccolto con cura quel che il mondo gli poneva di fronte agli occhi, lo ridonava agli spettatori trasformandolo in un messaggio ricco di significato. Sono queste le atmosfere che si rivivono all'interno di questo volume, già nell'introduzione, affidata ad un altro grande del cinema ungherese, Miklós Jancsó, il lettore sembra essere trasportato in un tempo che oltrepassa se stesso: «È arrivato il nuovo gigante – scrive Jancsó ricordando il primo incontro con Gaál – Non uno qualunque. Uno che ha aperto una strada nuova¹».

Questo libro ha il pregio di essere percorso, pagina dopo pagina, da un brivido interiore, ogni intervento suggerisce qualche frammen-



to di vita, delle idee nuove, come se una sottile linea poetica tenesse insieme i vari pezzi, le varie sfumature dell'anima. A riunire il tutto ci pensa, strano a dirlo, proprio Gaál, recentemente scomparso ma sempre presente con le sue parole e con le sue immagini. Il libro comincia proprio con un'intervista di Judit Pintér che interroga István sul significato della morte, vista dal regista come un evento che apre la strada a qualcosa di nuovo. Gaál amava ricordare il suo passato per raccontarsi, spesso ritornava alla sua infanzia e descriveva i suoi pensieri per immagini, come altro avrebbe potuto fare se non così, magistralmente? Già nel suo primo film (*Sodrásban*, in italiano *Nella corrente*, 1963) la morte ha un ruolo centrale, è come se Gaál volesse mostrarci cosa potrebbe accadere se qualcosa avvenisse in luogo di un'altra, come se trasformasse le nostre paure e le nostre fantasticherie in immagini visibili. In fondo egli stesso, in quest'intervista, ammette che «per l'uomo il modo condizionale rende possibile un gioco spirituale di alto livello²», un gioco che ci fa vedere quel che a volte osiamo solo immaginare. Il suo rapporto con l'Ungheria era di un amore profondo e, nello stesso tempo, di una malinconia talvolta lacerante, un sentimento forte che mostra anche come i suoi film nascano dalla sua terra e, per una strana magia, si trasformino in qualcosa di universalmente valido.

Dopo questa prima auto-presentazione del regista ci si immerge sapientemente nell'arte vera e propria, in quella che è stata e continua ad essere la sua forma d'espressione più vera. Seguono quindi alcuni saggi che ripercorrono le sue opere e la sua poetica, ogni saggio porta avanti aspetti diversi e presenta interessanti approcci e vari punti di vista, e così che Gábor Gelencsér mostra la continuità ed il filo conduttore della produzione cinematografica di Gaál. Gelencsér riprende una metafora cara al regista ungherese, considerando quindi il percorso artistico di Gaál come quello di un giavellotto, caratterizzato dall'ascesa lenta, dal vertice e, infine, da una chiusura veloce. Giacomo Gambetti ci riporta invece al suo primo decennio del lavoro

cinematografico, ovviamente il discorso va oltre i film e si parla anche di quel suo primo arrivo in Italia, della sua voglia di conoscere Roma, la gente, la storia dell'arte italiana e, con vivace curiosità, di avvicinarsi a tutto ciò che caratterizzava la quotidianità. Gambetti ci fa inoltre notare la sorpresa che Gaál talvolta provava nel constatare che, inevitabilmente, i suoi film erano andati oltre le sue aspettative, procedendo in un cammino proprio che, senza dubbio, continueranno a percorrere. Gaál quando parlava dei suoi film era come se li coccolasse con orgoglio, accarezzandoli fino a permettergli, appunto, di poter proseguire da soli la loro via. Paolo Vecchi nel suo saggio approfondisce il tema relativo ad un film di cui già si è accennato in precedenza, *Sodrásban*, definendolo fin da subito come un capolavoro epocale. Anche Vecchi aggiunge importanti tasselli relativi alle idee cinematografiche di Gaál, in particolare la sua attenzione concentrata sull'uomo, l'importanza fondamentale che per lui ricoprivano la musica e la musicalità, il tutto arricchito da una profondità di accenni più o meno velati che, in maniera quasi impercettibile, permettono allo spettatore di scoprire sempre nuovi elementi e, cosa non meno importante, di poter stabilire un dialogo tra se stesso e le immagini che si susseguono sullo schermo. Altra caratteristica importante nei film di Gaál è senza dubbio il paesaggio, ce ne da una prova il saggio di Teréz Vincze, soprattutto nel mostrare come il paesaggio assurga spesso a personaggio vero e proprio, elemento fondamentale che accompagna e talvolta veicola scene e personaggi, anche allorquando, già nel titolo, viene definito come *Holt vidék* (ovvero *Paesaggio morto*, 1971). Un titolo significativo ha anche il saggio di Judit Vajda, le sue parole richiamano alla mente l'attività ludica tipica dei bambini, in effetti Gaál amava giocare e Vajda mostra come questa sua attività sia rimasta intatta col passare degli anni. In un'intervista Gaál raccontava come, poco prima del 2000, avesse comprato una videocamera e si divertisse ad andare in giro per il Paese in treno: «Registro cose di ogni genere. Gioco³».

Questo era sicuramente un altro suo punto di forza, Gaál si divertiva a riprendere la realtà, a trasformarla, a plasmarla, talvolta a renderla ancora più reale. Judit Vajda fa riferimento ai cosiddetti film di città, non si possono non citare qui la sua *Római szonáta* (*Sonatina romana*, 1995) e il *Rendhagyó párizsi leltár* (*Inventario irregolare di Parigi*, 2004). Anche qui Gaál giocava, si divertiva, passeggiava ed osservava, con l'aria curiosa di chi ama scoprire le novità. Come si sarà già capito stiamo parlando di un artista in tutti i sensi, un artista completo, a ribadirlo sono due brevi saggi, uno di Károly Csala, che mostra come egli sia stato un regista ma anche un fotografo di un certo livello; l'altro è il saggio di Judit Várbíró che, parlando di Béla Bartók, ci riporta al forte legame con l'espressione musicale.

La parola non poteva quindi che tornare a lui, a István, alle sue *passeggiate italiane*, un'Italia da lui considerata, a ragione, come la sua seconda Patria, a lui, che parla del suo arrivo a Roma, della sua Venezia, a lui che ripercorre la sua infanzia, che si racconta nelle sue lettere, alcune immaginarie, come quella inviata a Federico Fellini. Il libro è impreziosito da varie foto, alcune ritraggono lo stesso Gaál, altre sono immagini riprese dai suoi film,

altre ancora sono infine foto scattate proprio da lui, dal suo occhio curioso e vigile, senza dimenticare la testimonianza di amicizia di Angelo Bernardini ed il commiato di Sándor Sára, amico e compagno di lavoro.

Vorrei concludere affermando che un libro su István Gaál lo potremmo considerare necessario, certo quando si scrive una recensione bisognerebbe mantenere un certo distacco, ma stavolta vorrei fare un'eccezione, anche perché il presente testo ha un valore aggiunto: non si tratta soltanto di un testo valido che, in maniera chiara e precisa, ripercorre la vita e l'opera di un grande regista, ma anche di un volume ricco di umanità. I vari saggi sono stati scritti da persone molto vicine a István, amici e colleghi che lo conoscevano bene, che apprezzavano il suo valore artistico ma anche la grande statura umana di un pregevole *scriba di immagini*.

NOTE

¹ *Radici – il cinema di István Gaál*, a cura di Judit Pintér e Paolo Vecchi. Edizioni Lindau, Torino 2008, p. 9.

² *Ivi*, pp. 12–13.

³ *Ivi*, p. 90.

Tomasi di Lampedusa ed Esterházy

LUIGI TASSONI

La memoria familiare

Due letture incrociate:

Giuseppe Tomasi di Lampedusa e Péter Esterházy

Carocci editore, Roma 2007, pp. 118

ISTVÁN NACCARELLA

Il saggio di Luigi Tassoni è un percorso tra i sentieri interpretativi offerti da due letture che tra loro presentano numerosi aspetti affini, ma delle quali un attento commento evidenzia prospettive psicologiche, sociali ed esperienze assai peculiari: *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa e *Harmonia Caelestis* di Péter Esterházy. L'attenzione alle prospettive di cui sopra e alle esperienze dei due scrittori impone all'autore il riferimento ad ulteriori opere degli stessi. Questo ha facilitato il compito di cogliere una prima grande scissione durante l'indagine della *memoria* che impregna le pagine dei due capolavori: se la sola lettura dei due testi è sufficiente a trasmettere al lettore la memoria storica del narratore (che è storia familiare e, per suo tramite, anche storia collettiva), bisogna affrontare ben più ampie letture per riconoscere la memoria dello scrittore che è storia personale, ma anche vissuto e interpretazione di quella collettiva. Tassoni ci aiuta a comprendere limiti e spazi in comune dei diversi stadi della memoria, comprese quella trasmessa e quella inventata, quella volontaria e quella involontaria.

La memoria familiare è sempre memoria privata, ma la sua narrazione può spesso in-



NC
4.2008

vedere il campo di quella collettiva. Cioè la storia del racconto nel suo intreccio può abbracciare quella di un'intera comunità, popolo, nazione: la Storia con la s maiuscola.

Non è un caso che sia Tomasi di Lampedusa, sia Esterházy concentrino l'essenza del racconto sul declino del prestigio familiare (almeno quello riconosciuto) e lo ambientino in un arco di tempo compreso tra la formazione delle rispettive identità nazionali e il declino di cui si parlava (nel complesso quantificabile nel secolo che va dal 1860 al 1960). Tassoni sottolinea sin da subito la relazione tra la personalità dei protagonisti e la Storia attraverso la ricostruzione di eventi collettivi nella prospettiva delle emozioni personali. L'analisi ci aiuta a distinguere la memoria del narratore che può essere «io» oppure «egli» in quella dei personaggi, dalla memoria dello scrittore che è definitivamente, ma quasi mai esplicitamente, «io» in quella complessiva del romanzo. Esiste un impercettibile avvicendamento tra l'incarnazione in forma di racconto della memoria altrui (quella trasmessa) e il dare voce alla propria memoria attraverso quella dei personaggi, che secondo quanto afferma Tassoni fanno de *Il Gattopardo* e di *Harmonia Caelestis* dei «romanzi genealogici» ancor più che dei «romanzi storici». Per *romanzo genealogico* l'autore intende un genere che attraversa l'arco storico-temporale di una famiglia di generazione in generazione, dipendente dal punto di vista sancito dal narratore, colui cioè che dà voce alla storia nel racconto ma che non necessariamente coincide con la figura/personaggio dello scrittore. Ne consegue che la differenza principale tra il romanzo storico tradizionalmente inteso e quello genealogico è che la memoria trasmessa da quest'ultimo non è la memoria della Storia. Ne *Il Gattopardo* narratore e personaggio principale (Fabrizio di Salina) sono pressoché coincidenti. Il primo abbandona il secondo solo nei passaggi del racconto che si discostano o addirittura cozzerebbero con la figura del Principe, ma che l'autore avverte comunque la necessità di riferire. In *Harmonia Caelestis* il narratore è sempre il figlio di un pa-

dre, che a sua volta fu padre, nonno, avo di scrive.

Prolessi e analessi sono formule narrative a cui entrambi gli scrittori fanno frequente ricorso. Tassoni spiega quali distanze (non solo temporali) esse servono a coprire o, in altri casi, a produrre. I «salti nel tempo», che siano in avanti o indietro rispetto all'epoca in cui si ambienta il racconto, sono per il lettore un incentivo al richiamo storico: la familiarità con la Storia (quella con la s maiuscola) a sua volta agevola la sensazione di familiarità con la storia raccontata. Nel caso di Tomasi di Lampedusa, questa specie di esca sembra quasi rappresentare un'attenuante allo iato tra il ricordo personale e la memoria familiare. Una rinuncia «*all'io psicologico che soggettivizza troppo la memoria personale e familiare*» (p. 15). Il coinvolgimento della memoria/conoscenza storica del lettore affranca l'autore dal far coincidere il suo pensiero con quello del narratore attraverso quello che Tomasi stesso definisce «*diritto alla menzogna per omissione*». Ne emerge una seconda distanza: quella tra ricordo e memoria: «*da l'iniziale fiducia nella qualità del ricordo, tanto entusiasticamente abbracciata da incoraggiare memorie collettive fra le generazioni [...], si passa alla grande iperbole della memoria come decomposizione della realtà, come menzogna, come testimonianza di passaggio...*» (p. 16). Per Tassoni il ricordo è mera *percezione sensoriale, fotografia mentale*, qualcosa di biologico prima di tutto, che solo l'*estrema imprecisione dell'io* trasformerà in memoria. Infatti quest'ultima è facoltà individuale, entità responsabile di quanto si ricorda ma anche di quanto si dimentica: l'oblio è determinato dalla non codificabilità di alcuni eventi, i quali sono trattati come insignificanti, oppure dalla volontà di inibirli. Nel romanzo esso è rappresentato dagli angoli reconditi della casa, che solo due «esterni» al ramo dei Salina andranno ad ispezionare. La *memoria familiare* è il prodotto della trasmissione per generazioni del ricordo (e dell'oblio), avvenga essa attraverso un racconto o attraverso le sensazioni prodotte da una fotografia, un'abitazione, un odore, una

musica. In tal senso il saggio ci indica un percorso al contrario che dalla morte di chi nel racconto è custode della memoria (il Principe di Salina) ci riconduce a quei simboli che forse furono motivo di ricordo per lo scrittore.

La necessità di mantenere l'equilibrio tra ordine e disordine pone spesso la figura del Principe di Salina in contrasto sia con la storia, di cui sembrerebbe essere l'immagine dominante, sia con la Storia, che invece ne proclama il declino. Ancora una volta, per sanare tale contraddizione, il testimone viene passato a Tancredi che lo illumina con quella sentenza già così pregnata di opportunismo borghese: «*Se vogliamo che tutto rimanga com'è, bisogna che tutto cambi*». Ma più tardi lo stesso Principe, in una sorta di testamento morale che vorrebbe lasciare l'ombra del Gattopardo in eredità a tutta l'isola, invertirà quanto enunciato dal nipote durante il discorso col delegato piemontese Chevalley: «*Se volete che tutto cambi, fate in modo che tutto rimanga com'è*».

Il raffronto con Esterházy è più esplicito nella seconda parte del volume. L'ordine non è casuale, non solo per riguardo cronologico ma perché la critica di *Harmonia Caelestis* è fatta alla luce de *Il Gattopardo* più di quanto non avvenga al contrario. Nella prima parte - quella dedicata al romanzo siciliano - i riferimenti a Esterházy sono poco espliciti e si contano sulle dita di una mano. Al contrario, dopo aver impiantato le linee guida per una profonda lettura dell'opera di Tomasi di Lampedusa, Tassoni vi fa spesso richiamo nel proseguo del suo lavoro, sin da quando sottolinea la prima grande differenza nell'impostazione delle due opere: «A differenza di Tomasi di Lampedusa che elabora un proprio spazio adattandolo al tempo e ai tempi del suo *Il Gattopardo*, Péter Esterházy (classe 1950) mantiene insieme l'ampia cornice storica entro cui si muove la più illustre famiglia d'Ungheria e in essa innesta parti di un'invenzione narrativa come trasgressione intermittente (un po' vera un po' falsa) della memoria familiare, comunque riconoscibile (p. 80)».

L'autore parla di *trasgressione* intermittente facendo riferimento al *filo non logico della*

narrazione che si tende e ripiega su se stesso nell'instancabile walzer della memoria che sono i frammenti da cui è costituito il romanzo. Abbiamo già accennato come entrambi i romanzi facciano ampio ricorso all'uso dell'*analessi* e della *prolessi*; tuttavia se in Lampedusa esse dettano i tempi della sospensione, in Esterházy costituiscono *veri e propri epicentri dell'intreccio*, isolabili (e per questo definibili come «frammenti») ma anche gregari nell'economia complessiva del romanzo. Per lo scrittore ungherese, come per quello siciliano, la Storia costituisce la cornice che racchiude la memoria del personaggio narratore che a sua volta costituisce lo sfondo di tutto l'intreccio di colori che è la storia narrata. Ma se le «pennellate» di Tomasi di Lampedusa esprimono una coerenza figurativa, quelle di Esterházy si concedono un astrattismo la cui libertà sembra voler andar oltre la cornice che fa della storia un contenitore: «Il narratore non vuole raccontare di questo o quel tale Esterházy perché la cosa è in sé storicamente rilevante; intende invece mettere insieme le tessere del mosaico, nel gioco familiare che a piacimento mostra e nasconde delle identità. Non è l'identità *vera* quella che interessa al romanzo contemporaneo, bensì un'identità complessa, non lineare, riguardante tanto la famiglia quanto ogni singolo individuo che la compone o la compone, riguardante un insieme relazionale che non può essere pensato come unità certa [...], ma tutto sommato risulta essere un tracciato in movimento rispetto al quale [...] l'identità dell'io si forma e impara a essere attore e insieme spettatore ironico del quadro d'insieme» (p. 88).

A tratti per Esterházy diventa persino illecito parlare di Storia, ma semplicemente di *scenari* (spesso *originariamente favoloso e metaforico*, p. 88); in altri casi la Storia compare come semplice intersezione dell'intreccio; infine quale simbiosi coi personaggi del racconto. Quello che più di tutto sembra mancare è, come si diceva, la Storia come involucro. Tassoni lascia intendere che la memoria storica di *Harmonia Caelestis* raggiunge il massimo livello di tangibilità attraverso un salto genera-

zionale che pone il nonno quale fonte privilegiata di narrazione. Privilegiata perché solo ad essa si concede il credito della Storia e quindi, come in Tomasi di Lampedusa, della storia raccontata. Il tema della memoria diventa il tema della sopravvivenza: *solo ciò di cui si narra esiste*. Quest' assunto, che va oltre la «filosofia» dello struzzo che nasconde la testa nella sabbia, in Tassoni si rinnova in «*il silenzio spegne la Storia*» e non è azzardato ipotizzare, tra gli altri, il riferimento alla censura che tanto da vicino ha riguardato l'esperienza di Esterházy.

In *Harmonia Caelestis* il passaggio generazionale dal nonno al padre è la circostanza

emarginante la Storia. In quel momento la storia del racconto diviene storia prettamente familiare: è quello il momento in cui la memoria dello scrittore si fa individuale, per la provata coesistenza dei tre soggetti nonno, padre, figlio. Il momento in cui il narratore prende a guardare gli episodi con *gli occhi da bambino*. Un po' come il testimone lasciato da don Fabrizio alla memoria diretta (o lievemente differita) dello scrittore. Ma dopotutto il Principe di Salina, al vertice della piramide familiare raccontata, non potrebbe forse essere paragonato alla somma di ogni *buon padre* di Esterházy?

L'unda mi cunta

ACHILLE CURCIO
L'unda mi cunta
Edizione trilingue
a cura e con la traduzione
di Eszter Rónaky
I Seminari di Pécs, 2007, pp. 90.

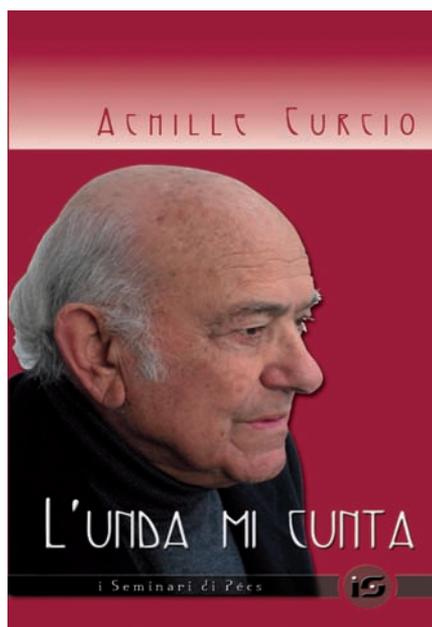
JUDIT JÓZSA

Circa un anno fa scrivendo una recensione su un volume di poesie di Achille Curcio, poeta contemporaneo in dialetto catanzarese, abbiamo espresso il desiderio di poter vedere un giorno l'edizione di un'antologia trilingue, catanzarese, italiano, ungherese.

Sogni di questo genere da queste parti raramente si avverano. Ma questa volta è andata diversamente ed a maggio del 2007, abbiamo potuto leggere un sottile volume uscito dal cantiere di Pécs che presenta, oltre che nella lingua di origine e in traduzione italiana, anche le versioni ungheresi di diciassette poesie di Achille Curcio.

Il Dipartimento di Italianistica di Pécs ha sempre dimostrato una particolare attenzione verso lo studio della letteratura dialettale. Ormai da una decina di anni inserisce nel proprio programma di studi corsi di specializzazione dedicati allo studio della letteratura in dialetto e del plurilinguismo letterario in generale. Una serie di saggi e un numero nutrito di tesi di laurea dedicati all'argomento sono la prova di quest'interesse, il cui frutto più recente è il volumetto pubblicato.

L'antologia è tradotta e curata da Eszter Rónaky, che è la prima voce ungherese di Achille Curcio.



NC
4.2008

Il poeta Achille Curcio non ha certo bisogno di essere presentato al pubblico di lettori in Italia. La sua opera ha ricevuto riconoscimenti da parte di molti studiosi e poeti; molti suoi testi sono inclusi in importanti antologie, e la sua poesia è ampiamente studiata nei volumi delle storie della letteratura (sia a livello regionale che nazionale). Grazie ai contributi di studiosi come Luigi Tassoni che dalla metà degli anni Settanta si occupa di «curciologia» (Fra gli ultimi si citano *I linguaggi del dialetto: il fonoritmo di Achille Curcio, Il mosaico della poesia contemporanea in dialetto, Il dialetto come memoria della poesia*) la sua conoscenza è diffusa, meritatamente, oltre i confini dell'Italia.

E altresì vero che questa è la prima volta che le sue poesie possono esser lette in una lingua diversa da quella italiana, anzi che escono addirittura dal dominio delle lingue romanze per avventurarsi in un mondo sconosciuto, per aprirsi verso un altro pubblico di lettori.

Una grande sfida (angoscia, responsabilità, ecc.) anche per il curatore / traduttore, senz'altro. Le poesie tradotte per il volume «*L'unda mi cuntat*» sono diciassette, scelte con grande attenzione e competenza, tra quelle più belle ed importanti della vasta opera del poeta. In più il volume ha accolto anche qualche poesia inedita. (*Fici u poeta, Per diventare un'omu*)

Sfogliando il volume trilingue il nostro punto di vista è quello linguistico-traduttologico, i tre codici e il rapporto fra essi. Non si tratta di cose ovvie, molti contributi sulla poesia dei neodialettali iniziano con la presentazione della situazione linguistica, citando linguisti, spiegando la differenza fra dialettalità tradizionale e quella moderna.

Innanzitutto, il linguaggio della poesia è lingua poetica reinventata nella dialettalità di area catanzarese. Achille Curcio, come è noto, appartiene a quella schiera di poeti in cui un dialetto dal sapore arcaico si sposa con la modernità delle forme. (I contenuti sono in parte tradizionali, in parte nuovi.) La sua lingua è per metà esistente e per metà inventata da lui, lingua senza tradizione letteraria, co-

me tante altre esperienze simili, come lo è il gradese di Biagio Marin, il tursitano di Albino Pierro, ecc. Una «lingua speciale, di per sé creativa e originale rispetto alla matrice linguistica vera e propria, come avviene naturalmente per tutti i poeti». (Tassoni, Luigi: *Achille Curcio il dialetto come memoria della poesia*, in *'U poeta nun rida*, Edizioni La Forgia, Catanzaro, 2005, p. 9.)

Le lingue poetiche così create, al confine dell'esistente / dell'inventato, lingue che sono più idioletti che dialetti, pongono alcune domande: «Forgiare un dialetto personalissimo, se dal punto di vista stilistico può essere una carta vincente, in altra istanza connota un esacerbato individualismo ed un sentimento di non appartenenza ad una comunità reale di parlanti con cui volersi riconoscere confrontare, in altre parole: crearsi una madrelingua per darsi un'identità». (Nacci, Luigi: *Trieste allo specchio*, Battello Editore, Trieste, 2006 pp. 44).

La traduzione della poesia in dialetto in qualsiasi lingua, pure in italiano, non è compito facile. Sarebbe interessante in altra sede soffermarsi su alcuni punti, a cominciare dalla figura del traduttore dei dialettali in italiano. Sfogliando antologie della poesia in dialetto vediamo che le possibilità sono tre: nel primo caso si tratta di poeti che traducono i loro colleghi-dialettali (come aveva fatto Pasolini, per Giotti, Marin, Costa ed altri). Nel secondo la versione italiana è preparata da qualche filologo esperto nel dialetto in cui è stata scritta la poesia, nel terzo i poeti dialettali traducono se stessi.

Achille Curcio ha sperimentato tutte le possibilità: nei primi volumi (*Lampari Hjumara*) non traduce affatto, contando sulla comprensione dall'italiano. La versione italiana della satira *'U populu* è stata affidata al curatore del libro, Luigi Tassoni. Negli ultimi volumi appaiono le versioni in prosa dell'autore, in calce, o al termine del libro, seguite da glossari. Non sceglie – almeno finora non ha mai scelto – la tecnica del testo a fronte, soluzione che suggerirebbe un'autonomia dei due testi. Le versioni in italiano per lui sono

un elemento accessorio, un aiuto che offre al lettore non catanzarese. Per alcuni poeti autotradursi è un'avventura, come dice Quadri è ulteriore sforzo di comprensione, è illuminazione, equivale ad un sorta di psicoanalisi, vuole un distacco netto «dal proprio testo e dalla propria visione del mondo per «oggettivizzarsi e rimettersi in discussione». (Renato Martinoni, in *Cento anni di poesia nella Svizzera italiana*, 1999, Armando Dadò editore, Locarno, pp. 357-360.) Le versioni d'autore, siano in prosa o poesia, pongono poi parecchi interrogativi sul processo creativo, collegato alla priorità e all'interdipendenza dei testi.

Per quello che concerne le versioni in ungherese nel campo della traduzione bisogna fare i conti anche con certe tradizioni. Se qualcuno si mette a tradurre poesia in dialetto in ungherese, sicuramente tradurrà il testo in poesia e in lingua ungherese comune. I nostri traduttori non prendono neanche in considerazione l'alternativa di un testo in prosa, nonostante l'invito a farlo da parte di alcuni critici-poeti che confessano che, a volte, per capire se si tratta di grande poesia serve più una versione in prosa (magari in una lingua straniera conosciuta) che una traduzione poetica in lingua ungherese. I tentativi poi per trovare qualche dialetto «simile», in grado di restituire qualcosa del sapore e della funzione dell'originale (ad eccezione di Belli, che è stato tradotto nel dialetto di Szeged) non hanno avuto buona accoglienza da parte della critica ungherese.

Quanto alla scelta della lingua, la poesia italiana in dialetto viene tradotta in una koiné comune anche dai traduttori delle altre culture linguistiche. Ma non si tratta di una scelta ovvia. Mladen Machiedo scrive a proposito della traduzione delle poesie di Biagio Marin «Quasi – quasi non riesco a perdonarmi di aver tradotto sempre il *corsal* mariniano col termine letterario croato *galeb* = *gabbiano*, mentre oggi la sostituierei con il più arcaico e semidialettale *kaukor* con cui otterrei un effetto analogo» (Mladen Machiedo *Problemi di interpretazioni e di traduzione della poesia*

di Biagio Marin Studi Mariniani, 4/5 1996, pp. 56.)

Nell'introduzione alle versioni ungheresi Rónaky riflette su alcuni di questi punti:

Sulla difficoltà che deriva dalla non corrispondenza della realtà linguistica nelle due culture, sul problema della difficoltà di competenza linguistica al livello connotativo, di chi vuol cimentarsi con traduzioni da un dialetto italiano. Altrettanto interessanti sono le domande tecniche sollevate, come quella della traduzione delle filastrocche e dei modi di dire, inseriti nella loro forma intatta o reinventati che siano.

Nel valutare un'impresa del genere, la domanda, obbligatoria, è questa: «che cosa rimane nella versione della poesia originale? Le perdite non si contano, già nella traduzione tra lingue simili come lo sono l'italiano e il dialetto si perde molto, appunto dal punto di vista fonico, così fondamentale anche nella poesia del nostro poeta.

Ricreando le poesie di Curcio in una lingua che pur essendo ricchissima, dispone di mezzi totalmente diversi, la traduttrice facendo i suoi dovuti compromessi, ha optato visibilmente per conservare soprattutto la poeticità dei testi. Sulla scia dei migliori traduttori ungheresi, ha creato poesie ungheresi. Roberto Ruspanti, parlando della traduzione della poesia ungherese distingue tre tipi di traduttore, fra cui il migliore è il traduttore filologo con sensibilità poetica. Ruspanti Roberto, *La traduzione della poesia ungherese in Italia*, in: *Dal Tevere al Danubio*, Rubettino, Catanzaro 1997, pp. 371. La nostra traduttrice senza dubbio appartiene a questo ultimo gruppo. Che altri traduttori avranno adottate altre soluzioni, avranno avute altre priorità nel rimanere fedeli al testo originale, non ha molta importanza. Eszter Rónaky con coraggio e audacia ha svolto un lavoro molto delicato.

Il libro può esser letto, apprezzato da molti che si interessano a diversi aspetti delle lingue, letterature e culture dell'Italia. Certamente ha colmato una lacuna (ce ne sono rimaste ancora non poche). Il volume potrebbe esser adottato come testo di riferimento

presso varie istituzioni in Ungheria ed in Italia, in qualsiasi posto in cui si studia letteratura, dialettologia, traduttologia; potrebbe servire come stimolante punto di partenza per una serie di attività di lavori sul testo. Il lettore non italofono troverà senz'altro queste poesie molto familiari e molto moderne, per forma, linguaggio, contenuti.

Ma dopo tanto ottimismo mi sia permesso di esprimere un tono di preoccupazione: chissà quale sarà il fato di questo libricino? Riuscirà mai a trovare i suoi lettori ideali o giacerà inutilizzato in fondo a qualche magazzino? Augurandoci che ciò non accada, aspettiamo piuttosto una seconda edizione, completata e arricchita di altre poesie.

Parole di giorni lontani

TULLIO DE MAURO,
Parole di giorni lontani
Bologna, Il Mulino, 2006; pp. 160.

ORSOLYA KARDOS

Nato nel 2003 come un volumetto in cui raccogliere i ricordi delle esperienze infantili, da stampare in poche copie destinate agli amici, il libro delle avventure linguistiche di Tullio De Mauro è stato pubblicato nel 2006 nella collana «Intersezioni» dell'editore Il Mulino con il titolo *Parole di giorni lontani*. Tramite le parole della sua infanzia vissuta a Napoli fra il 1930 e il '40, De Mauro rievoca i primi anni della sua vita, segnati dall'insorgere del fascismo. Il suo lessico casalingo, caratterizzato da fraintendimenti ed influssi dialettali, serve, similmente alle madeleine proustiane, come punto di partenza per le riflessioni di tipo etimologico, sociale e soprattutto personale.

Ciascuno dei 47 capitoli è dedicato ad una certa parola o espressione di cui l'autore ricostruisce la storia. Uno dei brani più divertenti è sicuramente la scoperta che l'espressione «*perbenito*» in una delle canzoni patriottiche popolari dell'epoca non era il participio passato del verbo «*perbenire*» con un significato equivalente più o meno a «lodare», come il linguista pensava all'età di quattro anni, ma il mancato riconoscimento dei confi-

ni lessicali tra il nome del Duce, Benito, e la preposizione.

Altre volte l'aneddoto nasce da strani accostamenti di termini o da fenomeni di fraintendimento linguistico. È veramente spassosa la storia che lega la formula religiosa «*il seno tuo Gesù*» con il seno e il coseno che De Mauro sentiva citare da sua madre che impartiva lezioni di matematica.

Altro racconto divertente è quello in cui si parla delle «*torride steppe della Russia*». La sbagliata associazione di significati scaturiva dal fatto che il piccolo De Mauro, guardando l'insegna del vicino bar (CAFFÈ GELATERIA TORREFAZIONE), in cui veniva mandato dalla casa per comprare sigarette, lo interpretava come una scala ascendente: al banco si faceva il caffè, nell'altra sala si vendevano ottimi gelati, e, culmine supremo, in una terza sala i gelati venivano *torrefatti*, ovvero ghiacciati. Imparato quindi l'aggettivo *torrido*, lo aveva giustamente legato al sostantivo mal interpretato.

Ma lo scrittore sentiva ripetere, soprattutto dalla madre, anche molte frasi di autori letterari, Dante, Pascoli, Leopardi ed altri, da cui

attingeva un lessico casalingo assolutamente ai limiti del gergo.

L'insigne linguista non manca di sottolineare più volte che i suoi genitori, appartenenti alla classe della piccola borghesia, parlavano un italiano medio con i figli, riservando il dialetto per conversare tra loro. In quell'epoca, infatti, la stragrande maggioranza della popolazione parlava il proprio dialetto, e vi era solo un piccolo strato di borghesia istruita che d'abitudine parlava italiano. Espressioni di base dialettale più o meno italianizzate sono però entrate nel suo lessico grazie ad alcune citazioni della madre: quando si disperava diceva che «*si dava o si era data al diavolo*» o se si sentiva colpevole «*si dava la testa al muro*». Quando la sorella aveva commesso qualcosa di grave, sua madre utilizzava un crescendo di epiteti: «*maleducata, vassalla, vassallona e, infine, vaiassa*». Di qualcuno che muoveva troppo disordinatamente le mani, facendo danni, la madre diceva «*tiene l'artetica nelle mani*». Il padre invece amava commentare i fatti del giorno con delle espressioni tipicamente napoletane, tra cui la più frequente era: «*E va bene, disse Donna Lena*.» L'autore da bambino si chiedeva inutilmente chi fosse questa donna Lena che d'abitudine diceva 'va bene'. L'integrazione del wellerismo si trova nella postfazione del libro, insieme a numerose altre precisazioni dovute a lettori e lettrici che lo scritto di De Mauro ha spinto a reagire e a raccontare le proprie avventure linguistiche. Il seguito della sentenza è dunque: «*quando vide la figlia prena*» e ancora «*che non era maritata ma zita*.» Donna Lena è una tipica donna del Sud capace di affrontare ogni sorta di problema, compreso quello della figlia 'prena', della figlia che aspetta un figlio.

Interessanti riflessioni socioculturali scaturiscono dalla storia del verbo «*spedire*». Il padre di De Mauro, farmacista, ogni mattina «*spediva ricette*»: preparava medicinali secondo quanto un medico aveva scritto sulla ricetta. Questo senso della parola è sparito dai dizionari correnti, è presente però nel *Grande dizionario italiano dell'uso* (Torino, UTET,

1999) come termine farmaceutico obsoleto. Questa obsolescenza, riflette il linguista, sarà cominciata tra gli anni cinquanta e sessanta, quando è andata in crisi la tradizionale farmacia «galenica»; i farmacisti sono diventati semplici rivenditori di prodotti preconfezionati e non c'era più bisogno di sapersi destreggiare tra le dosi di sostanze diverse e *spedire* i medicinali.

Un delizioso esempio di lessico famigliare è il «*cozzetto*». Si racconta che il cozzetto, (o il cozzo), è la parte terminale del filone di pane che veniva tagliato, scavato all'interno della sua mollica. L'interno veniva cosparso con un po' di sale e un filo d'olio e poi veniva 'ritapato' con la mollica: era una splendida merenda che si offriva ai bambini più agiati, perché la fame era grande. L'olio era merce preziosa...

Molte parole provengono dalla realtà esterna, da quel mondo fascista di cui si osserva l'apogeo e lo sfracello attraverso l'insorgere di nuovi termini come «*antifascista*», «*l'oscuramento*», «*cessato allarme*», «*carro armato*», «*la borsa nera*», «*fortezza volante*» e «*bombardamento a tappeto*». Particolare è l'aneddoto sulla «*consolatrice*», una signora, nel nostro caso la portiera Maddalena, nominata per dare conforto nelle ordinarie paure dentro il rifugio, una buia cantina di casa in cui si sono assiepati gli inquilini.

Memorabile rimane l'espressione «*coltivare ciclamini*», utilizzata da un ufficiale, amico dei fratelli maggiori, che portava notizie dai fronti. La guerra si faceva sempre più dura e le truppe italiane si ritiravano sempre più spesso sulle «*posizioni prestabilite*». L'amico, dopo aver sperimentato le vicissitudini della guerra diceva sconcolato: «*Noi non dobbiamo fare guerre. Noi possiamo solo coltivare ciclamini*.» Solo più tardi De Mauro ha capito che il soldato nel suo commento alludeva a fiori che crescono liberamente nei boschi, senza che nessuno li coltivi.

Durante la guerra cambiò significato anche la parola «*scheggia*». La scheggia fino a quel momento per lui era la fastidiosa scheggia di legno che s'infilava sotto le unghie. Con la

guerra, invece, la scheggia è diventata una parola per indicare le schegge dei proiettili e delle bombe che i bambini andavano a recuperare subito dopo i bombardamenti.

Costruito sul modello di eccezionali opere come il *Lessico Familiare* di Natalia Ginzburg e *Libera Nos a Malo* di Luigi Meneghello, il volume di De Mauro diverte non solo perché dimostra che lo studio della storia della lingua può passare anche tramite esperienze di questo genere, ma anche perché, a ben pensarci,

ognuno ha avuto un proprio vocabolario infantile, un modo personale di descrivere la realtà che lo circondava. E molte di queste parole che risuonano nella nostra memoria sono cariche non solo di conoscenze, ma appunto di affetti, di volti delle persone da cui o con cui per la prima volta le abbiamo apprese. Le parole dei giorni dell'iniziazione costituiscono anche la storia della famiglia, della scuola, delle amicizie, delle conoscenze, delle tante cose da imparare.

Il mio teatro

«Non perché tutti siano artisti
ma perché nessuno sia schiavo»

Gianni Rodari:
La grammatica della fantasia

Il mio teatro
Dal teatro del «Pioniere» a *La storia di tutte le storie*
Gianni Rodari; a cura di Andrea Mancini e Mario Piatti
Titivillus, 2006, pp. 292.

KINGA SZOKÁCS

L'autrice della presente recensione non può fare a meno di riportare il motto del libro dedicato a Gianni Rodari perché esso rispecchia concisamente lo spirito e la vocazione dello scrittore che è forse uno dei più conosciuti e stimati scrittori fra gli italianisti e gli insegnanti d'italiano anche in Ungheria. I suoi racconti, le sue poesie e filastrocche compaiono in quasi tutti i testi scolastici per l'apprendimento della lingua italiana. Il suo senso dell'umorismo, la sua capacità di scrivere in un linguaggio in cui ognuno riconosce la propria visione del mondo infantile, fanno parte della letteratura per l'infanzia di tutta l'Europa. Ai lettori ungheresi è invece meno conosciuta la sua opera nel campo del teatro, della quale ci offrono un quadro panoramico le Edizioni Titivillus con un volume apparso nel 2006: *Il mio teatro dal teatro di «Pioniere» a La storia di tutte le storie*, a cura di Andrea Mancini (professore di Iconografia Teatrale all'Università di Siena) e Mario Piatti (docente di Pedagogia musicale al Conservatorio «G. Puccini» di La Spezia). Il volume affronta in modo sistematico una parte molto interessante del lavoro creativo di Gianni Rodari, quella dedicata al

teatro per/con/dei bambini. Il volume è, a grandi linee, suddivisibile in tre parti. Nella prima sono riportati i testi finora inediti della rivista *Pioniere* preceduti da due scritti di Rodari stesso, segue poi una sezione comprendente una raccolta delle fotografie di alcuni pezzi teatrali da *Storie di re Mida* a *La storia di tutte le storie*, illustrazioni e bozzetti, copertine dei vari libri dello scrittore, infine, nella terza parte troviamo cinque saggi e sette interviste sull'opera teatrale ed educativa di Rodari. La presente recensione mira soprattutto a questa parte, perché i testi di Rodari meritano un'analisi più approfondita. Da ultima troviamo una bibliografia, un catalogo in progress del materiale relativo al rapporto tra Gianni Rodari e il teatro. Che il rapporto tra lo scrittore e il teatro sia stato molto intenso, lo testimoniano sia la sua collaborazione agli spettacoli del Teatro di massa guidati da Marcello Saltarelli, sia gli spettacoli di teatro istituzionale, come *Le storie di re Mida*, andato in scena al Teatro Stabile di Torino, fino alle esperienze del progetto di *La storia di tutte le storie*.

Nel saggio che precede i testi inediti del *Pioniere*, periodico per ragazzi, *Scuola, teatro e so-*

cietà si delinea il concetto principale che spinge Rodari a lavorare con i ragazzi. Lo scrittore riferisce l'esperienza teatrale realizzata a Beinasco dal maestro Rostagno e dai suoi scolari, il cui scopo era quello di usare il teatro come strumento per la scoperta di se stessi e del mondo. I ragazzi facevano delle fotografie del loro ambiente, il cui risultato, secondo Rodari, non era solo una raccolta di immagini, ma «un vero salto quotidiano nella capacità del bambino di vedere e comprendere, di scoprire e osservare un mondo di relazioni e di problemi che sta nella fotografia». Il risultato sta nel fatto che un normale compito scolastico diventa spettacolo, anzi non solo spettacolo, ma una vera e propria azione. Un esperimento «che ha maturato nei ragazzi un vero senso di partecipazione alle cose, un diverso rapporto col mondo e con gli adulti», la cui conquista pedagogica è quel «valore universale» che permette ai ragazzi di diventare membri di una società. Per quanto riguarda il maestro invece – e in questo punto Rodari usa un termine molto simpatico – la sua funzione di educatore è quello del liberatore. Il «valore universale» bisogna cercarlo nella connessione fra l'interesse dell'uomo di teatro che rifiuta il teatro come mondo artificioso e quello del bambino che rifiuta la scuola come mondo artificioso.

I pensieri e le considerazioni sopracitati possono essere punti di riferimento anche nei saggi e nelle interviste che costituiscono la terza parte del volume. Nel primo – introduttivo – saggio Andrea Mancini traccia l'ambiente storico, spirituale e ideologico (facendo riferimento all'opera di Claudio Meldolesi: *Fondamento del teatro italiano*), in cui Rodari cominciò a lavorare, accenna alla sua formazione politico-culturale, mette in rilievo il suo ruolo imprescindibile nel campo dell'educazione, nonché quello in ambito teatrale. Chiarisce come «il bambino protagonista» diventi il suo titolo e la bandiera del suo impegno negli ultimi anni. Ada Mareschini Goberti (il cui scritto fu pubblicato per la prima volta nel 1967 nei Quaderni del Teatro Stabile di Torino) scrive di Rodari: «Dotato d'una grande

sensibilità poetica radicata nella realtà infantile d'ogni giorno e animata dal soffio d'una luminosa e pacata fantasia, sa accostarsi al fanciullo col giusto atteggiamento, incontrandolo sul piano infantile, non con bamboleggiante accondiscendenza, ma con quella conoscenza sicura delle sue qualità e delle sue esigenze ch'è poi l'unica via per poterlo guidare ed educare.» Avendo analizzato le favole, le poesie e gli altri racconti dello scrittore (fra i quali, secondo l'autrice spicca *Il libro degli errori* perché è quello in cui la fusione della vena poetica e di quella pedagogica assume maggior rilievo) trae la conclusione che «era naturale» (...) «che Rodari volesse cimentarsi col teatro e che portasse anche qui la sua sensibilità e il suo estro originale».

Molto informativa e concisa è la relazione di Giorgio Diamanti che inizia le sue considerazioni con alcune citazioni di Rodari fra le quali una – più volte ribadita – riguardante le marionette: «E invece noi siamo del parere che le cose che non servono a niente sono preziose e vanno salvate ad ogni costo: sono il controveleno a una civiltà che, con il suo utilitarismo, ci logora e ci inaridisce (a tutto vantaggio dei burattinai nascosti che manovrano i centomila fili cui siamo legati così bene che non ce ne accorgiamo neppure)». Diamanti sottolinea in seguito tre aspetti del teatro di Rodari: il teatro di massa a sfondo sociale, la produzione teatrale per bambini e il teatro inteso come animazione teatrale, come sviluppo della teatralità del bambino. Per Rodari sceneggiare con i bambini non vuole dire «fare il saggio» alla fine dell'anno scolastico, ma divertirsi. Non era il risultato che gli interessava ma il cammino da percorrere, il modo di procedere nel fare teatro. Altrettanto inutile è fare distinzioni di importanza tra le preposizioni «per», «con», e «dei» che collegano la parola «teatro» alla parola «bambini», perché tutti e tre i binomi sono importanti per il bambino. Il primo lo è perché, in quanto ascoltatore (delle fiabe), anche il bambino spettatore è autoriflessivo, esercita un'attività dell'immaginazione. Si parla di teatro con i bambini, quando questi imparano le diverse tecniche

e le utilizzano anche nella scuola. Il terzo binomio «teatro dei bambini» è uno strumento di educazione, che a differenza del gioco – dove si fa uso della realtà in modo spontaneo – fa un uso *consapevole* della realtà.

Prendendo in considerazione il rapporto fra Rodari e il teatro, anche Mafra Gagliardi, come molti degli altri collaboratori, fa riferimento a una passione precoce di Rodari, manifestata già nell'infanzia, ovvero al suo gioco preferito: fare teatrino con i burattini. Evocando il modo di leggere, di recitare di Rodari, Gagliardi colloca la sua figura e la sua opera nella narrativa popolare – «gli piaceva andare a novellare» –, sottolinea l'uso frequente del tempo presente nelle sue narrazioni, il fatto che implicitamente intenda il teatro come «una successione di presente» (P. Szondi). Per rimanere alle terminologie scientifiche e citare «La storia di tutte le storie» del 1977, Rodari riuscì, secondo Gagliardi, a creare un «circolo ermenutico» mettendo in rapporto produttori e consumatori di un evento artistico. Evocando e quasi riassumendo le considerazioni degli altri autori del libro sulla concezione del teatro di Rodari, la studiosa cita lo scrittore secondo il quale quello che veramente conta nell'esperienza del teatro è «la molteplicità di esperienze» e «una grande varietà» di stimoli. La tesi di Rodari secondo la quale «il teatro deve nascere a teatro» è un punto di riferimento anche per le pratiche del successivo teatro per ragazzi dove la rielaborazione delle improvvisazioni porta ad uno spettacolo finale. Le maschere e i burattini della Commedia dell'Arte hanno una vitalità primaria nel lavoro di Rodari, anche perché secondo il parere dell'autrice, «conservano un'indistruttibile vocazione alla comicità» (il riso è indispensabile anche nella formazione di un bambino, lo aiuta a sviluppare capacità critica ed autocritica). Per quello che riguarda gli influssi rodariani nel Teatro di/per Ragazzi di oggi, Gagliardi sostiene che conti di più la sua opera narrativa rispetto ai suoi testi teatrali, e il denominatore comune sarebbe il tentativo di «rendere particolare contiguità fra parola e musica dello stile rodaria-

no, con la frequente introduzione sulla scena di attori-cantanti e di musicisti».

Le interviste (fra gli altri, a Luciano Leonesi, regista, a Mariano Dolci, burattinaio, a Maria Teresa Ferretti Rodari, moglie dello scrittore, a Giugliano Scabia, regista, a Emanuele Luzzati, scenografo e illustratore, scomparso recentemente) raccolte nel libro sono molto particolari in quanto, per esplicita scelta del curatore Andrea Mancini, non sono state rilette dagli intervistati. Forse, deriva anche da qui il loro tono spontaneo che riesce ad avvicinarci molto alla figura di Rodari. Luciano Leonesi per esempio evoca gli anni '40 e i primi incontri con «questo omino fantastico, con un baschetto in testa, all'indietro, con una faccia di una simpatia da morire», le esperienze con il *Pioniere*, il seminario nel '50-51, dove Rodari era l'uomo di punta e dove cercavano di lavorare facendo ricorso all'improvvisazione. L'entusiasmo evocato delle manifestazioni del teatro di massa viene forse offuscato perché suscita nel lettore ungherese il ricordo dell'entusiasmo provocato e falso delle feste popolari del primo maggio. Il dettagliato ricordo degli intervistati ci offre invece un quadro veramente vivo delle microstorie del recente passato.

Attraverso la conversazione con il «burattinaio comunale», Mariano Dolci ci fa conoscere la vita di un intellettuale i cui genitori vengono da realtà sociali molto diverse, il cui padre si divertiva a fare il reazionario nell'ambiente di Gramsci, che possedendo uno spiccato senso dell'umorismo, non lo sospettava. Ricordando Rodari, Dolce riferisce che era molto competente, conosceva i testi sacri di Kleist e di Obratsov, e il suo atteggiamento era molto simile a quello indicato da Walter Benjamin, che sosteneva che i registi e gli attori dovrebbero andare a scuola per vedere i giochi dei bambini e trovare convenzioni teatrali molto efficaci (come accadeva per esempio a Reggio Emilia, sede di uno dei centri di libera educazione più importanti e vivaci, intriso di uno straordinario spirito di socializzazione).

L'intervista alla moglie, Maria Teresa Ferretti Rodari, è molto personale in quanto ri-

corda i difficili anni '50 e l'inizio della carriera di Rodari. Alla domanda: quanto la scrittura di Rodari fosse occasionale e quanto rispondesse invece ad un progetto, lei dice: aveva «un obiettivo preciso, che poi era quello di scrivere qualcosa di valido, di più legato all'oggi delle tante storielle che si leggevano e che si insegnavano a scuola». «... bisognava dare qualcosa di più all'infanzia, vedere le cose in maniera diversa da come si vedevano prima. Così ha parlato di cose che non venivano mai menzionate, ma soprattutto ne ha parlato con un linguaggio nuovo, molto semplice, molto reale.»

Il tono spontaneo lo si nota molto bene nella conversazione con Giuliano Scabia, che non può fare a meno di parlare anche dei rimorsi che prova quando, ricorda i suoi incontri con Rodari (cita per esempio l'episodio in cui quello era andato a far visita al gruppo di Scabia, isolatosi per tre giorni nell'Appennino modenese per scrivere il libro del Gorilla Quadrùmano, e loro non lo avevano poi neppure menzionato nel libro. Circa la personalità di Rodari, Scabia scrive che era una persona curiosissima: l'aveva colpito la sua capacità di mettersi in ascolto per dire poi cose semplici, ma precise, raffinate. Fra l'altro possiamo leggere del teatro di stalla, del progetto Gutemberg e degli altri cortei teatrali che a quel tempo erano di moda a Bologna (anzi, Scabia ci fornisce qualche suggerimento sulle origini del teatro).

Mara Baronti, dirigente dell'animazione di *La storia di tutte le storie* messa in scena nel 1977 a Genova, ci dà una dettagliata descrizione delle prove, del lavoro straordinario che

facevano tutti insieme, dall'Assessore alla Pubblica Istruzione al Sindaco, fino ai cittadini e ai genitori. Durante le prove erano in contatto quotidianamente con Rodari, di cui Baronti parla in un modo simile agli altri autori del libro: era un tipo che ascoltava, prendeva appunti, se sentiva un modo di dire, se lo annotava subito. «Stare vicino a Gianni era una lezione continua: ci ha insegnato la modestia e ci ha insegnato che si possono fare ottime cose lavorando con quel che c'è.»

L'ultima intervista del volume è quella a Emanuele Luzzati. Quello che di nuovo rende affascinante la conversazione è il tono intimo e spontaneo con cui l'illustratore e scenografo racconta le esperienze vissute insieme a Rodari, soprattutto quelle di *La storia di tutte le storie*. Luzzati considera Rodari un maestro, confessa di aver imparato molto dallo scrittore-narratore, lavorando con il quale, senza voler fare il bambinesco, ha scoperto il tesoro dei bambini, trovando quella parte di se stesso rimasta, come in tutti, un po' bambino.

Spetta comunque grande merito ai curatori e a tutti quelli che hanno contribuito alla realizzazione di questo volume che, dal punto di vista non soltanto artistico, ma anche storico, sociologico e prima di tutto umano ha provato ad avvicinare al pubblico dei lettori l'opera teatrale di Rodari, richiamando l'attenzione sulla ricchezza di fantasia e di spontaneità che può nascere dal lavoro teatrale con i bambini, dando loro nel contempo la possibilità di sviluppare la propria sensibilità critica – che, al giorno d'oggi, assume forse più importanza che mai.

Nuovo Progetto italiano 1. Supplemento per studenti ungheresi

*Nuovo Progetto italiano 1.
Olasz–magyar szószerdet
Supplemento per studenti ungheresi
Roma, Edizioni Edilingua, 2006
a cura di Studio Italia, Budapest*

ORSOLYA KARDOS

Progetto italiano 1 è il primo livello di un corso multimediale d'italiano, realizzato dall'editore Edilingua. Dopo la prima pubblicazione nel 2000, la nuova edizione del 2006 è frutto di una revisione, resa possibile dal feedback fornito da numerosi insegnanti da ogni parte del mondo. Il nuovo *Progetto italiano 1* si rivolge a studenti adolescenti e adulti, fornendo circa 90-100 ore di lezione in classe, e si compone di un *Libro dello studente* e un *Quaderno degli esercizi*, articolati entrambi in 12 unità didattiche, e di un cd-rom interattivo. Il manuale è integrato, fra l'altro, da supplementi in varie lingue con la traduzione del lessico e brevi note grammaticali.

Oggetto di questa rassegna è il supplemento per studenti ungheresi, pubblicato nel 2006 a cura di Studio Italia, senza indicazione dell'autore. Come tutti i supplementi delle varie lingue, anche la versione ungherese conserva la struttura del glossario predisposto da Edilingua, scaricabile dal sito dell'editore (www.edilingua.it). Il documento elettronico, destinato ad un pubblico internazionale, include un primo elenco con le parole e le espressioni del manuale, senza però i rispet-

tivi traducenti e schede grammaticali, che sono specifiche ogni volta dei supplementi nelle varie lingue; la seconda è una pura lista alfabetica con rinvii alla sezione in cui la parola è stata usata nel manuale.

Nella premessa del supplemento ungherese si precisa che esso fornisce i corrispondenti di tutte le parole ed espressioni che si trovano nei due volumi del manuale (*Libro dello studente* e *Quaderno degli esercizi*), e che i traducenti ungheresi corrispondono ogni volta al contesto in cui la parola è stata usata. Si pone in rilievo l'importanza di utilizzare il glossario come una specie di ausiliare che ovviamente non può sostituire il dizionario. La struttura del supplemento ricalca quella del glossario elettronico: la prima lista, organizzata per unità, fornisce i traducenti ungheresi e riassunti grammaticali alla fine di ciascuna unità (pp. 5–65); la seconda lista include tutte le parole ed espressioni, corredate da rinvii alla fonte in cui sono state utilizzate (pp. 66–84).

Nella prima lista le parole e le espressioni, suddivise per unità, sono elencate secondo l'ordine d'apparizione e sotto l'indicazione del

volume e della sezione in cui compaiono. I vocaboli, appartenenti ai brani audio non stampati, sono preceduti da un asterisco. Questa prima lista ha alcune caratteristiche di un dizionario: la vocale accentata è indicata con un trattino quando la sillaba tonica non è la penultima e in tutti i casi dubbi (ad es. *farmacia*); per alcuni nomi si precisa il genere e/o l'articolo; nel caso dei verbi si danno i participi passati irregolari e la prima persona singolare presente dei verbi in *-isc*; s'indicano sistematicamente gli avverbi; infine per alcuni verbi si precisano le reggenze.

Il supplemento si basa sul glossario scaricabile dal sito dell'editore, tuttavia non c'è una corrispondenza perfetta tra il glossario disponibile on-line e il supplemento ungherese. Le discrepanze riguardano l'esclusione e l'immissione di alcuni lemmi da parte degli autori ungheresi: nel supplemento mancano, ad esempio, il sostantivo *dolce*, la congiunzione *altrimenti*, i verbi *annunciare* e *localizzare* ecc.; di contro, sono stati inseriti, rispetto alla lista originale, il sostantivo *rata*, l'aggettivo *diffuso* o il verbo *fondare*. L'esclusione di alcuni lemmi risulta problematica, perché essi continuano ad essere presenti nel secondo elenco globale che ha la funzione di facilitare il reperimento delle parole nella prima lista. L'apprendente cercherà quindi invano la traduzione di queste voci nella sezione indicata. D'altro lato, alcune voci lemmatizzate separatamente nel glossario originale, sono state riunite in sintagmi. Il fatto che gli autori abbiano evitato di lemmatizzare le preposizioni, riunendoli ogni volta al sostantivo o al verbo con cui appaiono nel contesto, è una scelta spiegabile con le peculiarità della lingua ungherese, che, come noto, non dispone di preposizioni. Ad esempio, invece di riportare autonomamente le preposizioni *a* ed *in*, come avvenuto nel glossario originale, per facilitare la traduzione, si è preferito riportarle all'interno dell'espressione in cui compaiono: *in coppia*, *a queste parole*.

Non tutte le soluzioni adottate sono però riconducibili a ragioni linguistiche. Oltre a una serie di errori tipografici (come l'assenza del

carattere ungherese *ő* ed altri, caratteri strani nelle parole ungheresi, cfr. pp. 28, 35, 41, 42, 44) possiamo rilevare non pochi errori di ortografia ungherese (*cappuccino* p. 5, *nyitvatartás* p. 11, *mobil telefon* p. 23, *Dél Olaszország* p. 24, *quiz* p. 27, *juice* p. 31, *Budha* p. 47, *Pó Síkság* p. 51, *Földközi tenger* p. 59 ecc.) e perfino di traduzione. Quanto ai termini grammaticali, *partitivo* in ungherese non si traduce *névmás* (p. 24), né *l'articolo partitivo* è *részel névmás* (p. 24), così come *pronome partitivo* non è *részes névmás* (p. 49). In più, *analisi* non è *esszé* e a *tesi* non corrisponde la parola *elemzés*, bensì viceversa (p. 9); *professore* nella maggioranza dei contesti non significa *professor* (p. 10), ma semplicemente *tanár* (del resto a *professoressa* si fa corrispondere sia *tanárnő* che *professzor asszony*, p. 26); *infanzia* significa *gyermekkor*, ma non *gyermekkorúak* (p. 26); *spuntino* non è *villásreggeli* (p. 42), *sottocultura* non è *alacsony színvonalú* (p. 58) ecc. Altre volte il significato è corretto, e la classe grammaticale è sbagliata: al sostantivo *personale* non corrisponde l'aggettivo *személyi* (p. 38), al sostantivo *comportamento* non corrisponde il verbo *viselkedni* (p. 40), all'aggettivo *psicologico* non risponde il sostantivo *pszichológus* (p. 45) ecc.

Forse ancora più preoccupante è la mancata congruenza nella rappresentazione delle informazioni grammaticali: mentre all'inizio si tende ad indicare l'articolo dei sostantivi, sia in casi dubbi (*cinema*, *il*) sia in quelli regolari (*alfabeto*, *l*), verso la fine del glossario, l'articolo non compare nemmeno quando a ragione ce lo potremmo aspettare (*condizionale*, *serie*, *sede*). Poco sistematica, e per lo più assente, è l'indicazione del genere grammaticale: per *ospedale*, *arte* si precisa il genere, per *amore*, *ascensore*, no. Analogamente nell'unità 4 per i verbi si riportano, accanto all'infinito anche i participi passati irregolari (a volte nella prima, altre volte nella terza persona singolare), nelle unità successive questa pratica viene meno. Nell'unità 7, ad esempio, pur trattandosi di una forma irregolare, non si specifica il participio passato del verbo *porre*.

Dal punto di vista didattico, invece, la soluzione più discutibile è quella di lemmatizzare le voci nella stessa forma in cui occorrono nel testo. Gran parte dei sostantivi e degli aggettivi è lemmatizzata al plurale e/o al femminile, senza qualsiasi contesto, e solo casualmente compare, tra parentesi, la loro forma singolare. A volte la traduzione ungherese dei termini riportati al plurale è al singolare: a *rose* si fa corrispondere *rózsa*, *prodotti* si traduce *termék* (p. 44), *oneste* diventa *őszinte* (p. 64); altre volte le voci al plurale sono tradotte al plurale: *ricordi: emlékek* (p. 45), *esigenti: igényesek* (p. 60). La mancata coerenza nella rappresentazione può far pensare all'apprendente che la forma riportata nel glossario sia il singolare del termine (quindi si avrebbe *rose* al singolare e al plurale *rosi*, *oneste* al singolare e al plurale *onesti*). Questo procedimento è fuorviante non solo perché l'apprendente può ricavarne conclusioni errate, ma anche perché, riportando le voci al plurale, lo studente non incontra, quindi non impara la forma base delle voci, di conseguenza non sarà capace di usarle in modo corretto.

I verbi compaiono per lo più all'infinito, quelli coniugati figurano all'interno di espressioni che apparentemente hanno la funzione di illustrare il contesto d'uso (*non è che non voglio*, p. 18). Non si è riusciti a decidere se dare come corrispondente ungherese l'infinito oppure la terza persona singolare dei verbi. Accanto ai verbi riflessivi troviamo tendenzialmente quest'ultima soluzione (*coprirsi: betakarózik*, p. 64), in altri casi figura l'infinito (*sperare: remélni*, p. 19). Infine, anche l'indicazione delle reggenze verbali è affidata al caso: si ha *abituarsi (a)* ed *innamorarsi (di)*, ma non si precisano le reggenze di *arrabbiarsi, fidarsi, preoccuparsi* e di tanti altri verbi; anzi, sembra che la maggior parte delle volte la reggenza sia del tutto assente. Lo stesso discorso vale per le reggenze degli aggettivi.

Sia nell'elenco elettronico, sia in quello cartaceo sono registrate anche espressioni ad hoc, come *in coppia, a Roma, al binario, cioc-*

colata in tazza che, in effetti, non sono locuzioni fisse. In base a quali criteri queste espressioni siano state lemmatizzate come entrate autonome, non è chiarito dagli autori, si può solo pensare che, trattandosi per lo più di sintagmi preposizionali, essi possano causare particolari difficoltà per lo studente, perciò gli si propone di apprendere il sostantivo insieme alla preposizione con cui nella maggioranza dei casi co-occorre.

Le note grammaticali, collocate alla fine di ogni unità, hanno la funzione di dare una breve spiegazione in lingua ungherese e alcuni esempi per il fenomeno grammaticale trattato nel *Libro dei testi*. In una chiave contrastiva a pp. 22–23, ad esempio, si classificano i possibili significati di alcune preposizioni italiane.

Nella seconda parte del glossario i vocaboli sono presentati in ordine alfabetico, senza i traduttori ungheresi, con rimando all'unità, al volume e alla sezione in cui figurano. Quest'elenco alfabetico è destinato ad agevolare il reperimento delle singole voci, tuttavia, essendo privo di traduttori, per trovare il corrispondente ungherese l'utente è costretto a sfogliare anche la prima lista, organizzata per unità. Si tratta di una soluzione poco adeguata che, da un lato permette di ridurre il glossario di qualche pagina, d'altro lato invece richiede la consultazione di due liste diverse, ovvero un doppio impegno da parte dell'utente. Di contro, una lista alfabetica comprensiva di tutti i termini e dei loro corrispondenti ungheresi, avrebbe potuto facilitare notevolmente l'uso del glossario. La scelta di dare i traduttori ungheresi solo nella prima lista, organizzata per unità, è sorprendente soprattutto in vista del fatto che l'obiettivo dichiarato del supplemento è di far «risparmiare» tempo prezioso allo studente e all'insegnante.

In sintesi, possiamo affermare che, pur trattandosi di una iniziativa lodevole, le incongruenze della rappresentazione tolgono molto del valore a questo strumento.