



L'Epistola 26.01 di Francesco Filelfo. I classici come strumento di contesa

Daniele Santapaola¹

Recibido: 20 de marzo de 2021 / Aceptado: 10 de septiembre de 2021

Resumen. L'epistola oggetto di studio di questo lavoro rappresenta la missiva più ampia di tutto l'epistolario latino del Filelfo –un noto ed ambiguo personaggio del Rinascimento italiano– che in modo acuto, sarcastico, e a tratti persino violento qui si scaglia contro Lodrisio Crivelli utilizzando la propria erudizione come strumento d'invettiva. La disputa tra i due dotti si trasforma così in un'occasione preziosa per considerare il ruolo chiave che ricopri la classicità durante il Rinascimento e per riflettere sui processi della sua assimilazione non solo nella ristretta dimensione letteraria, ma anche all'interno delle dinamiche proprie della società.

Palabras Clave: Francesco Filelfo; Lodrisio Crivelli; Rinascimento italiano; Erudizione; Eredità classica.

[en] The *Epistle* 26.01 of Francesco Filelfo. Classics as an instrument of contention

Abstract. The epistle object of study of this work represents the most wide letter of all latin epistolary of Filelfo –a well-known and ambiguous figure of the Italian Renaissance– who in an acute, sarcastic, and sometimes even violent way here inveighs against Lodrisio Crivelli using his own erudition as an instrument of contention. The dispute between the two intellectuals becomes a precious occasion to consider the key role which classicism played during the Renaissance and reflect on the processes of its assimilation not only in the narrow literary context, but also into the dynamics proper to the society.

Keywords: Francesco Filelfo; Lodrisio Crivelli; Italian Renaissance; Erudition; Classical legacy

Sumario: Introduzione. 1. Un lungo excursus tra erudizione e invettiva. 2. Disquisizioni dotte di carattere linguistico. 3. Filelfo e la questione turca. Bibliografia.

Cómo citar: Santapaola, D. «L'Epistola 26.01 di Francesco Filelfo. I classici come strumento di contesa», *Cuad. Filol. Clás. Estud. Lat.* 42.2 (2021), 303-315.

¹ Correo electrónico: dsantapa@ucm.es

Introduzione

Filelfo fu un uomo che, con il proprio ingegno e con il proprio acume, seppe imporsi –spesso in modo non poco sfrontato– sulla scena sociale e politica del suo tempo, presentandosi come mediatore culturale cioè come una sorta di ‘ponte’ tra il mondo orientale e quello occidentale, tra la grecità e la latinità, tra l’antichità di un passato solo apparentemente lontano e l’attualità di un presente imperniato sulle tracce evidenti di un tempo ormai trascorso.

Questo lavoro, tralasciando una descrizione dettagliata delle motivazioni che avrebbero spinto Filelfo a inviare questa missiva² –datata 1 agosto 1465 e nata dalla volontà di confutare le accuse rivoltegli dal suo destinatario all’interno delle turbinate contestazioni che alla morte di papa Pio II coinvolsero numerose personalità di spicco dell’epoca³–, si propone dunque di mettere in evidenza i passi più significativi dell’epistola in cui emerge chiaramente come la classicità e l’indiscutibile dominio delle fonti letterarie antiche vengano utilizzati da Filelfo per poter dimostrare, attraverso raffinati ragionamenti, la sua superiorità culturale e morale sull’avversario. Le numerose citazioni di opere antiche e le continue allusioni alla tradizione classica, che sembrano rappresentare materiale sempre disponibile per le più svariate argomentazioni, costituiscono inoltre per noi una fonte d’inestimabile valore che rende evidente come nel Rinascimento le disquisizioni e le animate discussioni tra dotti si rivelassero un raffinato gioco letterario all’interno di un mondo che aveva fatto dei valori dell’antichità i punti saldi di un nuovo paradigma culturale e sociale.

1. Un lungo *excursus* tra erudizione e invettiva

L’epistola, che, nella sua dura invettiva contro il Crivelli, non si riduce mai ad una mera contestazione polemica, si arricchisce anche di preziosi e raffinati *excursus*, che non solo conferiscono al testo un sapore profondamente erudito, ma permettono inoltre di affacciarsi, in maniera privilegiata, sulle considerazioni dotte di un umanista che ci mostra la significativa e massiccia pervasività della penetrazione della cultura e della tradizione classiche all’interno della società colta Rinascimentale e il loro relativo processo di ricezione.

È possibile incontrare un esempio lampante di questo procedimento argomentativo alle righe 286-291, dove Filelfo, per rispondere alle contestazioni che Lodrisio gli avrebbe mosso in merito ai concetti di *uirtus* e *prudencia*, sfoggiando un’eccellente conoscenza della cultura e della filosofia greco-latina, riporta quanto descritto in *EE*.1214a30-b5 e in *MM*.1184b5-6 ed elenca i *triplicia bona* che per Aristotele risiederebbero nell’anima e che caratterizzerebbero quindi la condotta delle persone, le loro indoli e i loro comportamenti.

Continuando, poi, il suo ragionamento, con la precisa intenzione di corroborare il concetto per cui non è possibile considerare la virtù morale priva della *prudencia*, poco dopo, alle righe 294-297, Filelfo cita anche un passo tratto da *M*.9.161 di Sesto

² Per il testo dell’epistola è stata presa in considerazione l’edizione recentemente curata da De Keyser (2017, 3, 1137-1163).

³ Per una ricostruzione degli eventi che videro coinvolti anche i due umanisti cf. De Vincentiis (2002, 27-56) e Vismara (1900, 81-85).

Empirico, uno dei maggiori esponenti dello scetticismo, nonostante qui Filelfo lo definisca *uir Peripateticae disciplinae acutissimus* (r. 295).

Nelle righe immediatamente successive (rr. 297-306) questo excursus di carattere didattico si arricchisce con la rassegna di altri ‘testimoni’, che possano sostenere la tesi già precedentemente espressa. Nello specifico Filelfo chiama ora in causa un passo tratto da *Cic.off.* 1.15, aggiungendo subito dopo che quest’ultimo ha tratto le sue riflessioni proprio a partire da *Pl.Lg.* 631c, il cui testo greco, qui tradotto in latino, recita così: ὁ δὲ πρῶτον αὖ τῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἢ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σόφρων ψυχῆς ἕξις. E infine per concludere questa prima parte di riflessione filosofica, incentrata sui concetti di *scientia* e *prudencia*, e per passare alla sezione didascalica successiva, il Tolentinate fa un ultimo riferimento ad Aristotele –nello specifico il riferimento è da far risalire a *EN.* 1140b25-30–, da cui per altro era partito, chiudendo questa prima parte in maniera circolare con alcune considerazioni che non lasciano dubbi sul fatto che lo sfoggio della propria cultura, oltre ad essere un modo per dimostrare le proprie abilità retoriche e le proprie conoscenze, rappresenti per Filelfo anche un’arma straordinariamente affilata con cui colpire il proprio avversario costantemente tacciato di ignoranza e di inferiorità secondo i ben noti canoni dell’invettiva.

A partire da alcune riflessioni relative alla struttura dell’anima, la disquisizione prosegue poi con nuove riflessioni di carattere filosofico, la cui trattazione morale sembra far riferimento al sesto libro dell’*Etica Nicomachea* di Aristotele, opera che, peraltro, il Tolentinate aveva letto e commentato nel corso di filosofia morale che aveva tenuto nello Studio fiorentino alla fine del 1431.

Nella sezione dell’opera in questione il filosofo approfondisce il tema delle virtù dianoetiche proprie della parte razionale dell’anima, che, a sua volta, è caratterizzata da due differenti facoltà: quella scientifica (ἐπιστημονικός) e quella calcolativa (λογιστικός), che Filelfo, seguendo la tradizione classica e medievale, traduce rispettivamente *tum contemplatiua*, *tum intellectiua*, *tum scientifica*, la prima, e *et ratiocinatiua et actiua et opinatiua*, la seconda. In termini di virtù, il filosofo attribuisce così alla prima la scienza, l’intelligenza e la sapienza, e alla seconda l’arte e la saggezza o prudenza. Nella sua trattazione, tuttavia, vengono considerate con maggior attenzione la sapienza (σοφία) e la saggezza (φρόνησις) che costituiscono le due virtù in cui si compiono con maggior forza le rispettive facoltà e che vengono qui indicate rispettivamente con i termini *sapientia* e *prudencia*. Considerando, dunque, che la prima riguarda l’indagine teorica, mentre la seconda ha come prerogativa la gestione delle azioni, Aristotele definì la saggezza come la virtù che conferisce all’uomo la capacità di saper giudicare sempre quale sia il mezzo giusto di cui servirsi in relazione a noi e alla specifica situazione in cui ci troviamo. In questo senso, quindi, la saggezza si configura come la virtù che offre la possibilità di deliberare efficacemente riguardo a quali siano i mezzi migliori, cioè quelli più efficaci e più abordabili, per raggiungere i fini desiderati. In generale, dunque, specifica Aristotele, è bene tener presente che sapienza e saggezza aprono a due differenti generi di vita felice: alla prima –come peraltro osserva anche Filelfo alle righe 312-313– possono accedere tutti i cittadini che abbiano la ragione e la utilizzino correttamente, alla seconda, invece, solo i filosofi, coloro cioè che dedichino la propria vita alla teoria e alla conoscenza. In altri termini, se volessimo individuare la differenza tra saggezza e sapienza potremmo anche dire che «la prima è condizione necessaria per giungere alla felicità, mentre la seconda costituisce essa stessa, nel suo esercizio, la felicità, e perciò è superiore alla

saggezza» (Berti 1992, 90). La specifica che, in questo rapido *excursus* filosofico, viene fatta alle righe 313-316, sembra far riferimento, invece, alla dottrina del giusto mezzo aristotelico, posta subito dopo in antitesi con la rilettura plutarchea di questo stesso concetto presente nei *Moralia*.443c, nella sezione denominata *Intorno alla virtù morale* - Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς, *De uirtute morali*. Secondo lo Stagirita, infatti, la disposizione virtuosa dell'animo non determina la conseguente eliminazione dei desideri e delle passioni poiché 'il provare desiderio' e 'il volere qualcosa' sono funzioni affini che si collocano nella sfera dell'eccellenza solo quando spingano l'uomo ad agire secondo la regola del giusto mezzo. Tali considerazioni appartengono quindi all'etica la cui virtù, tanto nel campo dei desideri quanto in quello delle passioni, è saper scegliere sempre la medietà (μεσότης), quel giusto mezzo che non può essere definito a priori, una volta per tutte, ma che va sempre e continuamente riconsiderato alla luce delle circostanze in cui ci si trova a dover agire.

Nelle righe successive (rr. 317-323) giungono nuove conferme di quanto già espresso poco prima alla riga 317, per cui *prudencia vero ipsa sub imperio sapientiae constituta est*. Con l'idea di fornire un esempio delle ben note teorie aristoteliche espresse nel paragrafo precedente, infatti, Filelfo cita in questo punto Verg. *Aen.*2.390 (*dolus an uirtus, quis in hoste requirat?*), il passo relativo al momento in cui Enea, giunto alla corte della regina Didone, su richiesta di quest'ultima, incomincia a raccontare i drammatici istanti della conquista di Troia da parte degli Achei e le peripezie che, dopo lungo peregrinare, lo condurranno sulle coste cartaginesi. Nel ripercorrere i gesti e le parole di alcuni suoi concittadini, Enea, dal verso 386 al verso 391, cita le parole di Corebo, un giovane guerriero troiano, che suggerisce ai compagni di scambiare i propri scudi e le proprie insegne con quelli degli Achei perché possano confondersi tra i nemici (v. 389: *mutemus clipeos Danaumque insigna nobis aptemus*). La domanda retorica di Corebo, qui riportata dal Tolentinate, vale a sostenere l'ipotesi per cui la *prudencia*, posta sotto il dominio della sapienza, rappresenta la virtù che rende l'uomo accorto e capace di agire in modo opportuno a seconda delle circostanze. In questo caso, infatti, Filelfo intende sottolineare che, seguendo la teoria del giusto mezzo aristotelico, ingannare qualcuno, così come suggerisce di fare Corebo, non è un male di per sé, ma sono le circostanze a stabilire se e in che termini si sia agito bene: ingannare i propri amici o i propri alleati è il peggiore dei torti, ma ingannare i propri nemici per aver salva la vita non può che essere un atto d'astuzia, non un'ingiustizia.

Proseguendo il filo dell'argomentazione, Filelfo introduce poi, alle righe 326-333, all'interno della sua riflessione filosofica, anche il contributo di Cicerone che in *Part.*23.81 mette in evidenza il fatto che esistono dei vizi che imitano le virtù. In questo caso, continuando il ragionamento, la citazione sembrerebbe essere indirizzata a sostenere l'idea per cui è possibile distinguere diversi tipi di *prudencia*. L'accortezza, infatti, quando non viene utilizzata in modo onesto e per fini legittimi, diventa *malitia*, una furberia che non aiuta, ma danneggia chi se ne serve.

È interessante notare che la seconda parte di questa sezione "ciceroniana", da *et prudentiam malicia ad et verecundiam timiditas* (rr. 329-333), rappresenta una vera e propria citazione del testo delle *Partitiones oratoriae* inserita all'interno del testo dell'epistola. Questo fatto sembrerebbe dimostrare non solo una fruizione diretta dei testi da parte del Tolentinate, ma anche la natura letteraria di questa stessa epistola, che a tratti si rivela quasi una discussione letteraria e filosofica tra dotti che, come è già stato accennato, si sfidano esibendo la propria cultura e le proprie conoscen-

ze. Filelfo in questo caso, infatti, non solo non indica al suo interlocutore in modo scoperto la citazione, ma la inserisce tra le righe del testo, intervenendo in essa con l'aggiunta di *ac item lentitudo* (r. 333). Per certi aspetti Filelfo ci dimostra, dunque, una certa fiducia nel fatto che il proprio destinatario, così come tutti i dotti dell'epoca, indirettamente sfidato a individuare la fonte letteraria velatamente citata, avrebbe potuto essere in grado di riconoscerla veramente, una precondizione irrinunciabile senza la quale il gioco letterario avrebbe perso il suo significato.

I riferimenti letterari continuano ancora alle righe 334-335 in cui, con la citazione di Plaut.*Aul.*215, Filelfo, tornando sulla questione *malitia*, intende sottolineare che non sempre tutte le azioni condotte con scaltrezza sono da considerarsi viziose e corrottrici. Tuttavia, in questo caso, la citazione sembra inserirsi in questo punto in maniera ironica. Nel passo dell'*Aulularia*, da cui questo verso è stato estrapolato, infatti, *Megadorus* si rivolge a *Euclio* definendolo come un *ciues sine mala omni malitia* (v. 215), un cittadino onesto, privo di qualsivoglia cattiveria, ma le sue parole vengono interpretate dal suo interlocutore come sospette, quasi che *Megadorus*, ironicamente e allusivamente, voglia far comprendere a *Euclio* di essere venuto a conoscenza della sua pentola piena d'oro. Il sospetto di quest'ultimo, allora, nei versi successivi si rivela così in un atteggiamento fortemente connotato da quella stessa *malitia*, di cui prima era stato considerato privo. Il tono irridente della commedia plautina sembra penetrare anche nel testo dell'epistola, in cui la citazione sembra ancora una volta rivelare la vera natura di Lodrisio, un uomo che proprio come *Euclio* agisce per interesse e per interesse sarebbe pronto anche a mentire.

A conclusione di questa lunga digressione filosofica, alle righe 338-341 torna ancora una volta il concetto tale per cui i beni del corpo rappresentano lo specchio dello stato di salute dell'animo: un animo corrotto non può risiedere in un corpo sano così come un animo sano non potrebbe mai dimorare in un corpo malato. Per sostenere quanto ha appena detto, Filelfo sottolinea che le stesse affermazioni sarebbero state fatte anche da Eustazio di Tessalonica, che nel XII secolo era stato arcivescovo di questa stessa città e autore di un commento a Pindaro e degli scolii all'*Iliade* e all'*Odissea*. Tuttavia tra gli scritti di Eustazio che ci sono giunti non compare alcun commentario all'*Etica Nicomachea*: questo dato sembra dischiudere due possibili scenari. Nel primo caso potremmo ipotizzare che Filelfo, nonostante non appartenessero a lui, considerando la sua autorevolezza e il suo prestigio, abbia comunque deciso di attribuire questi scritti a Eustazio. Nella seconda ipotesi, resa comunque problematica per la presenza dell'aggettivo *Thessalonicensis*, invece, potremmo considerare il termine *Eustachius* come un errore generatosi in una qualche fase della produzione del testo e, al suo posto, potremmo ipotizzare di inserire il nome di *Eustrazio*, il celebre commentatore bizantino degli inizi del XII secolo, noto proprio per i suoi commenti all'*Etica Nicomachea* e alle *Analitiche posteriori* di Aristotele. Seguendo l'analisi condotta da Bianchi (2003, 11-39), infatti, gli studi di Eustrazio e il suo commento all'opera aristotelica sarebbero stati una fonte di straordinaria importanza per i vari *expositores* italiani che in epoca Rinascimentale si occuparono di Aristotele. Tra i vari commentatori ebbe un ruolo di primo piano Donato Acciaiuoli⁴ che, nel 1463/1464, su richiesta di Cosimo de' Medici, si era occupato di trascrivere e di redigere il suo *Donati Acciaiuoli Florentini expositio super libros ethicorum Aristotelis in nouam traductionem Ioahannis Argyropyli Bisantii*, opera che rappre-

⁴ Cf. Garin (1954, 211-287).

sentava la sintesi delle lezioni tenute dall'Argiropulo nel periodo in cui, dal 1456 al 1471, insegnò a Firenze dando particolare attenzione alla morale aristotelica e alla tradizione 'civile' della città fiorentina, che aveva avuto in Coluccio Salutati uno dei suoi massimi esponenti⁵. L'interpretazione dell'Argiropulo, grazie alla trascrizione dell'Acciaiuoli, ebbe un successo straordinario e si impose come l'interpretazione di riferimento per gli studi sulla morale aristotelica tanto che dell'*expositio* stessa verranno realizzate diciannove differenti edizioni. Come fonti della sua opera, oltre a Walter Burley e Alberto Magno⁶, troviamo proprio Eustrazio di Nicea, un aristotelico greco, della cui presenza si erano già accorti i critici cinquecenteschi, come Bernardo Segni, Paolo Giovio e Simone Simoni. Da Eustrazio l'Acciaiuoli sembra aver tratto non solo gli aspetti più significativi della filosofia aristotelica, ma in alcuni passi sembra addirittura aver parafrasato o copiato il testo di partenza. La presenza di Eustrazio, quale fonte dell'*Expositio*, e la sua difesa della dottrina platonica delle idee potrebbero giustificare il platonismo spesso molto discusso dell'Acciaiuoli e dell'Argiropulo. Secondo alcuni studiosi, infatti, l'Argiropulo avrebbe avuto un ruolo significativo nella rinascita dell'interesse per il platonismo che si verificò a Firenze nel Quattrocento. Secondo altri, invece, l'Argiropulo si sarebbe semplicemente limitato a trasmettere il platonismo già presente nelle riflessioni degli aristotelici bizantini e sarebbe stato piuttosto l'Acciaiuoli ad aver accentuato gli aspetti di natura platonica. Tuttavia, comunque stiano le cose, come sottolinea Bianchi (2003), il debito nei confronti di Eustrazio e della sua prospettiva aristotelica non estranea alle influenze platoniche sembra piuttosto significativo⁷. Considerando, dunque, l'influenza e la diffusione dell'*Expositio* dell'Acciaiuoli, la natura del suo testo, il contenuto dell'opera e la prospettiva filosofica di Filelfo, non estranea ad influenze di stampo platonico⁸, non sembra fuori luogo ipotizzare che al posto di *Eustachius* Filelfo avrebbe in realtà voluto scrivere *Eustratius*, per altro simile a livello grafico e fonetico.

2. Disquisizioni dotte di carattere linguistico

In numerosi punti dell'epistola, lungo tutto l'arco della discussione, si incontrano piccole sezioni in cui Filelfo si sofferma a disquisire su sottili questioni di carattere linguistico, dimostrando una profondissima conoscenza non solo delle tradizioni, delle letterature e delle culture antiche, ma anche della lingua, strumento imprescindibile non solo per la formulazione corretta del pensiero, ma anche veicolo irrinunciabile in una società che aveva fatto della comunicazione, tanto scritta quanto orale, uno strumento per stringere relazioni sociali stabili e durature.

Di seguito verranno presentati dunque alcuni passaggi in cui possiamo vedere una significativa mostra di queste riflessioni di carattere erudito.

⁵ Cf. Garin (1961, in particolare, 60-71).

⁶ Per ulteriori approfondimenti sull'apporto ricavato dall'opera di questi due autori rimando a Bianchi (2003, 28-29).

⁷ Per eventuali approfondimenti relativi al platonismo di Eustrazio di Nicea rimando a Giocarinis (1964) e a Lines (2002, 119-120), mentre per approfondimenti più generali sulle questioni qui riportate rimando a Frati (1917), Garin (1951) e Schmitt (1984, 87-112).

⁸ Cf. Bianca (1986).

A) Alle righe 103-112 Filelfo sembra voler dimostrare che Lodrisio, assumendo posizioni discutibili in merito ad alcune questioni grammaticali, spesso banali, riveli da sé tutta la sua incompetenza. Dopo aver apostrofato in modo ironico il suo avversario con l'appellativo di *Prisciane*⁹, Filelfo introduce, quindi, i termini della questione. Lodrisio, secondo il Tolentinate, non avrebbe rispettato una norma piuttosto semplice e nota della grammatica latina che prevedeva che gli aggettivi della seconda classe¹⁰ formassero l'ablativo in *-i* per evitare che si creasse confusione con la forma dell'ablativo dei sostantivi della terza declinazione che terminavano in *-e*. L'apostrofe finale, caratterizzata dalla movenza interrogativa e retorica, chiude questo breve *excursus* chiarendone l'intento volutamente denigratorio.

B) Alle righe 126-131, invece, sfruttando come punto di partenza l'etimologia del nome della città di Tolentino, Filelfo ripercorre l'assetto geografico della città stessa e le innumerevoli risorse che essa offre ai suoi abitanti. L'etimologia qui ricostruita sembrerebbe far riferimento alla collocazione della città in relazione allo spazio geografico e naturale nel quale essa si situa. Il termine *rotundum* starebbe ad indicare la circolarità della pianta urbana, mentre *intensum*, l'aggettivo di origine participiale derivato dal verbo *intendo*, indicherebbe lo sviluppo verticale e progressivo della città, che da una base ampia e circolare si stringerebbe fino ad una sorta di rocca¹¹. Per essere precisi quella che viene qui presentata da Filelfo non è propriamente la ricostruzione di un'etimologia, ma piuttosto di una paretimologia incentrata sulla parola di origine greca *θόλος* che avrebbe dato vita al nome *Tolentino*. Con questo termine, in generale, veniva indicato un padiglione con la volta a cupola (cf. *Od.22.442*), mentre ad Atene indicava, in modo più specifico, l'edificio in cui risiedevano i pritani e che verrà occupato successivamente come loro sede anche dai Trenta Tiranni (cf. *Pl.Ap.32c*). Il valore di questo termine rende quindi evidente il ragionamento di Filelfo, che, suggestionato dalla conformazione geografica della sua terra natia, mettendo a paragone quest'ultima con un edificio ben preciso della struttura urbanistica greca, tenta di nobilitarla tracciando un filo rosso che la unisca in modo illustre alla cultura greca.

La fortuna di questa etimologia trova delle conferme in alcuni scritti settecenteschi e ottocenteschi che, delineando le caratteristiche della città di Tolentino, riportano la descrizione elaborata dal Filelfo, nei confronti della quale esprimono opinioni non sempre del tutto concordanti. Tra le altre ricordiamo l'opera di Giuseppe Colucci del 1786; quella di Carlo Santini del 1789; e infine quella di Benaducci del 1892.

C) Alle righe 235-241, in cui riprende l'invettiva contro Lodrisio, la polemica sembra assumere i caratteri di una disquisizione dotta relativa a quale sia il modo corretto di scrivere l'aggettivo *παράκλητος*, epiteto attribuito dalla Chiesa allo Spirito Santo e reso nella Vulgata con l'aggettivo *paracletum* (cf. *Eu.Io.14.16-15.26-16.7*). Secondo quanto afferma Filelfo, Lodrisio avrebbe avuto, infatti, l'abitudine di scrivere *paraclytum* anziché *paracletum*, abbreviando la *η* originaria del termine greco con una *v*. La genesi dell'errore potrebbe forse essere riconosciuta nel fatto che nella pronuncia tarda e bizantina del greco l'*eta* veniva pronunciata come se fosse una

⁹ Il riferimento è sicuramente da attribuire al grammatico originario di Cesarea in Mauritania, che visse a cavallo tra il V e il VI secolo e che per lo più operò a Bisanzio presso la corte dell'imperatore Anastasio come insegnante di latino. Scrisse in diciotto libri la *Institutio de arte grammatica*.

¹⁰ In questo caso l'aggettivo viene definito soltanto dal termine *nomen*, ma la dicitura completa sarebbe *nomen adiectivum*.

¹¹ Per il valore di *intensum* come indicatore di un progressivo sviluppo cf. Curtis (1953).

iota, secondo il ben noto meccanismo dell'itacismo. Tuttavia l'errore ben più grave starebbe nel fatto che, se l'aggettivo *paracletum*, derivato dal verbo παρακαλέω, assume significati quali 'protettore', 'intercessore' e 'confortatore', l'aggettivo *paraclytum* ha ben altri valori. Tale aggettivo, infatti, pur derivando, in linea di principio, da παρακλύω, dal momento che questo verbo è attestato solo alla seconda persona singolare in AP.16.255.6 (ὄς κἀμὲ θῆκεν· ἦν δέ μιν παρακλύης), sembrerebbe preferibile farlo risalire al verbo παρακούω, considerato, dal punto di vista semantico, identico al verbo precedente. Il termine παρακούω, dunque, se all'attivo significa 'ascoltare con trascuratezza', al passivo, come nel nostro caso, assume invece il valore di 'non essere ascoltato', 'non essere considerato'. Per questi motivi Filelfo traduce l'aggettivo *paraclytum*, utilizzato da Lodrisio, con il termine latino *infamis* da intendere probabilmente come 'infame', 'disonorato' e 'screditato'¹². A questo punto risultano evidenti i motivi per i quali Filelfo è così interessato a spiegare i meccanismi dell'errore commesso da Lodrisio. Esso, infatti, come viene affermato all'inizio di questo paragrafo (rr. 235-236: *cum neque animum se habere neque Deum aliquem esse credat homo nequam*), parrebbe confermare che non solo costui è malfidato nei confronti degli altri, ma lo è persino nei confronti di Dio stesso, verso il quale, in maniera inconsapevole –ma non per questo meno colpevole– pronuncia addirittura delle bestemmie.

D) In un passaggio successivo, partendo dalle accuse che Lodrisio pare avesse mosso a Filelfo in merito all'uso di un verbo di cui si sarebbe servito alla riga 32 dell'epistola 23.01¹³, il Tolentinate, alle righe 396-423, si sofferma su una questione di carattere morfologico e sintattico che ruota attorno ai preverbi da utilizzare in *praeuideo* e *prouideo*. Secondo Lodrisio, il primo di questi verbi reggerebbe l'accusativo (*praeuidemus omnia*), mentre il secondo il dativo (*prouidemus omnibus*). Secondo Filelfo, invece, il verbo *praeuidere* non sarebbe mai stato utilizzato dai Latini che, al suo posto e con lo stesso significato, avrebbero utilizzato, invece, il verbo *prouidere*. E a sua volta quest'ultimo, che ha la stessa radice del termine *prouidentia*, il cui corrispettivo greco sarebbe riscontrabile nella parola πρόνοια, corrisponderebbe al verbo greco προνοῶ e al latino *praeintellego*. A fronte di questa spiegazione, Filelfo attraverso un gioco linguistico spiega che ciò che i latini chiamavano *prouidentia* presso i greci sarebbe stato definito *praeintelligentia*, termine che viene volutamente affiancato ad *anteuidencia*, un calco del termine greco. Per corroborare le spiegazioni appena terminate, Filelfo esemplifica i contenuti del suo discorso attraverso le citazioni di alcuni autori latini. Per due volte cita l'*Andria* di Terenzio: nel primo caso (Ter.*Andr.*183b) per dimostrare il valore di *prouidere* nell'accezione che vede questo verbo assumere il significato di "pensar prima", mentre nel secondo (Ter.*Andr.*208) per mettere in evidenza come lo stesso verbo può assumere anche il significato di 'fare attenzione', 'evitare'. Cita dunque anche due passi di Cicerone: il primo tratto da Cic.*Manil.*20 e il secondo estrapolato da Cic.*fin.*2.17. In entrambi i casi l'accezione del verbo *prouidere* è relativa al 'pensar prima', al 'prevedere in anticipo' qualcosa che si è certi avverrà. La

¹² La stessa questione viene affrontata da Filelfo in altre due epistole: più in generale, alle righe 20-22 dell'epistola 48.25, indirizzata a Benedetto da Padova (De Keyser 2017, 4, 1923-1924) e, in maniera più specifica, alle righe 14-35 dell'epistola 13.54, indirizzata a Giacomo Mozzanica (De Keyser 2017, 2, 677-679).

¹³ Si veda De Keyser (2017, 2, 1030), rr. 32-34: *nam quoniam prouidebis omnia diligenter et in omnem casum strenue armaberis, nunquam frangeris animo, nunquam debilitabere, sed idem semper eris et inuictus et constans*.

carrellata di autori si chiude infine con la citazione di Sall. *Catil.* 51.2, dove il verbo *providere* assume il valore di ‘distinguere’.

Come spiega Filelfo stesso alla fine di questa lunga lista di esempi, in latino il verbo *providere*, come si accennava poco sopra, sarebbe stato utilizzato con due differenti costruzioni a seconda del valore che si intendeva attribuirgli: con l’ accusativo avrebbe assunto il significato di *anteuidere* o di *cauere*, mentre con il dativo quello di *consulere*. Il verbo *praeuidere*, invece, non sarebbe mai entrato nell’uso scritto, ma sarebbe stato utilizzato soltanto nella lingua parlata.

L’ultima citazione, che chiude questo *excursus*, così come segnalato anche da De Keyser (2017), non trova nessuna corrispondenza nel testo del *Persa* di Plauto. Le ipotesi sulla natura di questo verso, citato, ma privo di corrispondenze, potrebbero essere molte: potrebbe trattarsi di un verso originariamente presente nel testo plautino a disposizione di Filelfo e poi scomparso nelle redazioni successive per errore o per l’espunzione di qualche dotto, o potrebbe trattarsi di un semplice esempio inventato dal Tolentinate, ma funzionale al proprio discorso.

E) In un’ulteriore porzione di testo, alle righe 597-606, Filelfo, invece, toccando un altro aspetto della linguistica, discute una questione di carattere semantico relativa a quale sia il termine migliore da utilizzare per definire gli adulatori distinguendo tra la parola *adulator* e la parola *adsentior*: la prima indicherebbe chi tende ad assecondare qualcuno utilizzando le espressioni del volto e la gestualità del corpo, la seconda descriverebbe, invece, chi tende ad assecondare gli altri solo con l’utilizzo delle parole. Ed è proprio nella descrizione di questo secondo atteggiamento che, in modo velato, ma acutissimo, Filelfo inserisce nel proprio discorso una citazione tratta da Ter. *Eun.* 252: *negat quis: nego; ait: aio*. In analogia al comportamento umano, Filelfo si sofferma a notare che anche i cani sono portati alle lusinghe e che, anche se il verbo utilizzato presso i Greci per indicare questo loro atteggiamento sarebbe stato *σαίειν*, la loro *adulatio*, oltre che dal verbo *adulari*, potrebbe anche essere definita dal verbo *adurari*, secondo la paraetimologia che attribuirebbe a questo termine la stessa radice della parola greca *οὐρά* utilizzata per indicare la coda. E infine il Tolentinate specifica che l’unico verbo che potrebbe comprendere in sé tanto le lusinghe verbali quanto quelle facciali e gestuali sarebbe il verbo *blandiri*.

F) In ultima analisi prendiamo in considerazione le righe 796-821 in cui, a partire dalla constatazione per cui, secondo Lodrisio, Francesco Sforza, qui definito *munificentissimus princeps* (r. 796), in alcune occasioni era solito attribuire a Filelfo dei *munera*, che sarebbero andati ad aggiungersi allo stipendio pattuito, il Tolentinate si sofferma a riflettere su quale sia il valore che è bene attribuire all’avverbio *aliquando* e in quali contesti sia meglio utilizzarlo.

Dopo aver specificato che l’avverbio *aliquando* può avere due differenti valori poiché può essere inteso sia con la stessa accezione di *interdum* (‘talvolta’) sia con quella di *tandem* (‘alla fine’), comincia ad analizzare il secondo dei due termini e porta a sostegno di questa prima tesi un esempio tratto da Sall. *Jug.* 102.5. Nel passo in questione, infatti, Silla si congratula con il re Bocco poiché *alla fine* (*aliquando*) ha deciso di desistere dal continuare il conflitto contro i Romani. Il secondo esempio è tratto, invece, da Cic. *Sest.* 81 dove Cicerone stesso, rivolgendosi ai giudici, chiede in modo provocatorio se, qualora Publio Sestio fosse stato ucciso veramente, *alla fine* (*aliquando*) avrebbero deciso di riprendere il controllo dello stato strappandolo a Clodio, definito *latro funestus*. Filelfo continua, quindi, il suo ragionamento sottolineando che la conferma del fatto che *aliquando* possa avere lo stesso significato di

tandem ci deriva da tutti quei contesti in cui i due termini vengono giustapposti in modo tale che, come sostiene lui stesso, *ea duo promiscue in oratione coniungantur* (r. 808). Gli esempi che porta a sostegno di quest'ipotesi sono due passi di Cicerone: il primo è tratto da Cic.*Mur.*33 e il secondo da Cic.*Catil.*2.1. Filelfo, per maggior completezza, indica, inoltre, altri due passi per specificare che l'espressione *tandem aliquando*, discussa poco prima, è possibile trovarla anche 'invertita' nella forma *aliquando tandem* senza che il significato cambi. Gli esempi sono, ancora una volta, tratti da Cicerone e in particolare da due passi dell'orazione *Pro Publio Quinctio: uult diiudicari. sero, uerum aliquando tamen*¹⁴ (Cic.*Quinct.*43) e *spes est etiam hunc miserum atque infelicem aliquando tandem posse consistere* (Cic.*Quinct.*94).

Il discorso, anche qui di carattere semantico, condotto dal Tolentinate, come risulta evidente alle righe 819-821, oltre ad avere come obiettivo quello di difendere e di celebrare se stesso e il proprio bagaglio culturale, come di consueto, intende mettere in ridicolo Lodrisio con il quale Filelfo afferma ironicamente di voler patteggiare solo a condizione che egli ammetta pubblicamente la sua inettitudine e la sua stupidità.

3. Filelfo e la questione turca

In quest'ultima parte consideriamo, infine, come tanta erudizione abbia valso a Filelfo la stima di numerose personalità del suo tempo che gli riconobbero la sua statura intellettuale anche accogliendolo nelle sue numerose ambascerie. E a questo proposito, all'interno di quest'epistola, meritano alcune osservazioni i passi in cui il Tolentinate ricorda, in chiave senza dubbio autocelebrativa, lo sforzo profuso per poter trovare o suggerire possibili soluzioni e controffensive contro l'avanzata turca –una delle questioni più urgenti e significative del suo tempo– e l'episodio che, per motivi familiari, lo vide protagonista di un vero e proprio patteggiamento con il nemico. Si tratta di passi importanti perché ci permettono di considerare, al di là della dimensione apologetica e autocommemorativa, il ruolo che Filelfo “giocò” a livello internazionale come politico e diplomatico proprio per la sua fama di letterato.

La minaccia della conquista turca rappresentò per Filelfo e per i suoi contemporanei un motivo di preoccupazione piuttosto pressante, che, dopo la caduta e la conquista di Costantinopoli, avvenuta il 29 maggio 1453, divenne ancora più reale. Le preoccupazioni per il destino dell'Europa e le continue esortazioni ai potenti della sua epoca costituiscono una delle tematiche maggiormente ricorrenti nell'epistolario del Tolentinate. Come afferma lui stesso in queste righe (rr. 828-833), tra i principali destinatari delle lettere, in cui viene espressa esplicitamente una richiesta o un'esortazione a intervenire contro i Turchi¹⁵, vi sono i pontefici, e in particolare Callisto III

¹⁴ Nonostante Filelfo utilizzi questa frase come esempio per dimostrare che gli avverbi *tandem* e *aliquando* potevano anche essere usati in ordine inverso, è bene sottolineare che il testo di Cicerone preso in considerazione non riporta *tandem*, ma *tamen*. Se decidiamo dunque di confidare nell'intelligenza e nella buona fede di Filelfo ed escludiamo quindi una forzatura del testo da parte sua, la somiglianza tra le due parole potrebbe costituire un semplice errore materiale di tipo paleografico commesso dal copista del manoscritto utilizzato dal Tolentinate in una qualche fase della trasmissione del testo.

¹⁵ Per ulteriori approfondimenti relativi ai rapporti tra l'Occidente e l'Oriente Ottomano e alla reazione degli umanisti di fronte alla minaccia turca rimando a Babinger (1967), Tanzini (2010), Hankins (1995), Bisaha (2004), Pertusi (1976), Cavallarin (1980) e Schwoebel (1965).

(epistola 13.01), Paolo II (epistola 23.01) e Sisto IV (epistole 35.01, 35.17, 40.01, 45.14), i re di Francia, tra cui Carlo VII (epistola 08.24) e Luigi XI (epistola 17.34), e i Dogi di Venezia, e nello specifico Cristoforo Moro (epistola 21.01)¹⁶.

Filelfo alle righe 835-847 ricorda l'impegno e le azioni diplomatiche che egli aveva intrapreso per liberare sua suocera, Manfredina Auria, moglie di Giovanni Crisolora (e per questo detta anche Manfredina *Crisolorina*), nonché madre della sua prima moglie, Teodora. Ella, infatti, era stata fatta prigioniera e resa schiava dai Turchi durante la presa della città di Costantinopoli insieme a due delle sue figlie.

Filelfo aveva quindi chiesto a Francesco Sforza, alla corte del quale si trovava in quel periodo, di mandare un ambasciatore per riscattare quelle donne, per le quali sarebbe stato disposto lui stesso a partire. Francesco Sforza non accettò l' 'autocandidatura' del Filelfo, ma acconsentì che venissero inviati due giovani che portassero a Maometto II un'ode e una lettera scritte da lui, con la promessa dell'eventuale pagamento di un riscatto. Maometto, che intendeva presentarsi come un uomo di cultura, saggio e lungimirante, di fronte alle richieste del Filelfo, raccolte nella lettera inviategli l'11 marzo 1454¹⁷, decise di lasciar andare le tre donne senza chiedere alcuna ricompensa.

La narrazione di quest'episodio se da una parte offre a Filelfo l'occasione per poter mettere in luce le proprie capacità e le proprie abilità diplomatiche, dall'altra sembra voler sottolineare quanto fosse diffusa la sua fama e quanto fosse grande la considerazione e la stima che tutti, anche i più acerrimi nemici, provavano nei suoi confronti. Sullo sfondo rimane inoltre un intento velatamente apologetico: scrivere e trattare con i nemici sarebbe potuto diventare oggetto di discussione e di diffidenza nei confronti di Filelfo, ma l'esito dell'operazione diplomatica, come afferma lui stesso, non rappresenta nient'altro che la conferma del fatto che *potest honesti nominis famam maiestatemque dicendi apud barbaros quoque duci uenerabilem* (rr. 846-847).

Bibliografia

- Babinger, F. (1967² [1957]), *Maometto il conquistatore e il suo tempo*, con una presentazione di Delio Cantimori, Turin, Einaudi.
- Batkin, L. M. (1990), *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Roma-Bari, Laterza.
- Benaducci, G. (1892), *Della signoria di Francesco Sforza nella Marca e peculiarmente in Tolentino (dicembre 1433 - agosto 1447). Narrazione storica con 164 documenti inediti*, Tolentino, Stabilimento tipografico librario Francesco Filelfo.

¹⁶ Per tutte le epistole qui menzionate si consideri sempre come edizione critica di riferimento quella di De Keyser (2017).

¹⁷ Cf. epistola 12.04 (Φ 032), *ivi*, (2017: 2, 587-589), e in particolare la parte conclusiva dell'epistola corrispondente alle righe 23-33: ἔρχομαι τοῖνον, ὃ μέγιστε ἀμυρᾶ, ὃν ἕνα πέμπει Θεός τοῖς μὴ εὖ πάσχουσιν εὐεργέτην, τὴν παρὰ σοῦ βοήθειαν ἀξιῶν. Τὴν ἐμὴν αἰτῶ πενθερὰν καὶ τὰς αὐτῆς θυγατέρας, τὰ λύτρα ὑπὲρ αὐτῶν ἀποδώσω, οὐχ ὅσα ἢ τῶν βαρβάρων Ἑβραίων ἀπληστία ἐπιζητεῖ, ἀλλ' ὅσα τὸ πρέπον καὶ τὸ ἐμοὶ δυνατόν. Περὶ δὲ τούτου ὁ σὸς γραμματεὺς Κυρίζης κατὰ μέρος ἀνοίσει παρών. Πρὸς τούτοις βούλομαι σὲ μὴ λαθεῖν τὸν πρῶτον ἐν τοῖς Λατίνοις τὰ στρατηγικὰ καὶ τὴν ἐν τοῖς ὅπλοις εὐτυχίαν ὑπάρχειν Μεδιολάνου τὸν ἡγεμόνα, τοῦνομα Φραγκίσκον Σφορτίαν, ἀνδρείοτατον αὐθέντην καὶ τὰ πάντα θαυμάσιον. Οὗτος δὲ τῆς σῆς ἀποδοχῆς ὑπερβαλλόντως ἐπιθυμεῖ, τῶν Ἑνετῶν ἐχθρὸς ὢν καὶ σοὶ φίλος ἐν πρώτοις. Ἐρῶσο, θεῖα κεφαλή, καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν ἄσκει· αὐτὴ γὰρ ἡ τιμιωτάτη καὶ πρώτη ἀρετὴ τῶν κρατούντων.

- Berti, E. (1992), *Aristotele. Etica Nicomachea. Antologia*, Turín, SEI.
- Bianca, C. (1986), «*Auctoritas e veritas: il Filelfo e le dispute tra platonici e aristotelici*», in Avesani, R. (ed.), *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte. Atti del XVII convegno di studi maceratesi, (Tolentino, 27-30 settembre 1981)*, Padua, Antenore, 207-247.
- Bianchi, L. (2003), *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padua, Il Poligrafo.
- Bisaha, N. (2004), *Creating East and West. Renaissance humanists and the Ottoman Turks*, Filadelfia, Penn University of Pennsylvania press.
- Cavallarín, A. M. (1980), «L'Umanesimo e i Turchi», *Lettere Italiane* 32, 54-74.
- Claessens, G. (2018), «Filelfo's Plato: Always Already There», in De Keyser, J. (ed.), *Francesco Filelfo. Man of Letters*, Leiden-Boston, Brill, 45-64.
- Colucci, G. (1786), *Antichità picene dell'abate Giuseppe Colucci patrizio camerinese ed ascolano*, Fermo, Giuseppe Agostino Paccaroni.
- Curtis, W. (1953), «Pomponazzi's Criticism of Calculator», *Isis* 44, 355-362.
- De Keyser, J. (2017² [2015]), *F. Filelfo. Collected letters. Epistolarum libri 48*, 4 voll., Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- De Vincentiis, A. (2002), *Battaglie di memorie. Gruppi, intellettuali, testi e la discontinuità del potere papale alla metà del Quattrocento. Con l'edizione del regno di Leodrisio Crivelli*, Roma, Roma nel Rinascimento.
- Fрати, C. (1917), *Le traduzioni aristoteliche di G. Argiropulo e un'antica legatura medicea*, Florencia, L. S. Olschki.
- Garin, E. (1951), *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, Florencia, Stabilimenti tipografici E. Ariani e L'Arte della Stampa.
- Garin, E. (1954), *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Laterza, 211-287.
- Garin, E. (1961), *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Florencia, Sansoni.
- Giocarinis, K. (1964), «Eustratius of Nicaea's defense of the doctrine of ideas», *Franciscan Studies* 24, 159-204.
- Hankins, J. (1995), «Renaissance Crusaders. Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II», *Dumbarton Oaks Papers* 49, 111-207.
- Lines, D. A. (2002), *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the problem of moral education*, Leiden, Brill.
- Martinelli Tempesta, S., Speranzi, D. (2018), «Verso una ricostruzione della biblioteca greca di Francesco Filelfo. Un elenco di codici», in Fiaschi, S. (ed.), *Filelfo, le Marche, l'Europa. Un'esperienza di ricerca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 181-212.
- Papy, J. (2018), «Epicureanism and Stoicism in Francesco Filelfo's Letters: a Reconsideration», in De Keyser, J. (ed.), *Francesco Filelfo. Man of Letters*, Leiden-Boston, Brill, 65-77.
- Pertusi, A. (ed.) (1976), *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, vol. 1.
- Santini, C. (1789), *Saggio di memorie della città di Tolentino raccolte ed illustrate da don Carlo Santini della medesima città professore pubblico d'eloquenza in Pesaro*, Macerata, presso Antonio Cortesi, e Bartolommeo Capitani.
- Schmitt, C. B. (1984), *The Aristotelian tradition and Renaissance universities*, Londres, Variorum Reprints.
- Schreiner, P. (2018), «Epistolari umanistici e manoscritti greci: Guarino da Verona, Isidoro di Kiev, Giovanni Aurispa, Francesco Filelfo», in Fiaschi, S. (ed.), *Filelfo, le Marche, l'Europa. Un'esperienza di ricerca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 165-180.

- Schwoebel, R. H. (1965), «Coexistence, Conversion, and the Crusade Against the Turks», *Studies in the Renaissance* 12, 164-187.
- Tanzini, L. (2010), «Il Magnifico e il Turco. Elementi politici, economici e culturali nelle relazioni tra Firenze e Impero Ottomano al tempo di Lorenzo de' Medici», *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea* 4, 271-289.
- Vendruscolo, F. (2019), «*Jam pudet me repetere totiens libros illos*. Sui codici sequestrati dagli amici veneziani», in Martinelli Tempesta, S., Speranzi, D., Gallo, F. (eds), *Libri e biblioteche di umanisti tra oriente e occidente*, Milán, Biblioteca Ambrosiana, 141-172.
- Vismara, F. (1900), *L'invettiva: arma preferita dagli Umanisti nelle lotte private, nelle polemiche letterarie, politiche e religiose*, Milán, Tipografia Umberto Allegretti.