

I primi umanisti e la riscoperta dell'antico, in La letteratura inglese dall'Umanesimo al Rinascimento, 1485-1625, pp. 39-51

Valerio Viviani

2.1.

Gli *studia humanitatis* in Italia

«From Tuscan came my lady's worthy race; / Fair Florence was sometime her ancient seat...». Così scrive, intorno al 1537, Henry Howard, Conte di Surrey, per nobilitare la figura dell'amata Geraldine¹. È probabile che, con il richiamo alla toscanità della musa, il gentiluomo volesse anche, in senso più ampiamente metatestuale, riferirsi alla propria esperienza poetica, che dalla Toscana traeva appunto ispirazione, essendo nata sotto il diretto influsso di Petrarca, della cui opera si era fatto, con il collega Thomas Wyatt, importatore.

Insieme agli antenati della bella Geraldine, da Firenze, dalla Toscana e, più in generale, dall'Italia, nei decenni a cavallo tra il XV e il XVI secolo, ben altro era infatti giunto e stava giungendo in Inghilterra: non solo una voga poetica, ma anche un nuovo sistema di pensiero che pian piano avrebbe influenzato e modificato i tratti intellettuali della nazione, così come stava accadendo sul continente.

Era stato proprio Petrarca ad anticipare il concetto-cardine intorno al quale avrebbe ruotato la speculazione degli anni a venire: quello di *humanitas*, ovvero la presa di coscienza delle enormi capacità insite nell'uomo e la rivalutazione del suo ruolo nel mondo (*Familiars*, IV, 1, 1352-1353).

La stessa definizione di Umanesimo implica un interesse per questo concetto, sebbene, sulle prime, il termine derivasse il proprio significato principalmente da un metodo culturale e pedagogico, quello degli *studia humanitatis* (“studi di umanità”), che prevedeva un programma vario ed eclettico – fondato su discipline quali l'eloquenza, la filologia, la letteratura, la storia e la filosofia morale – in netta opposizione con la rigida scansione in trivio e quadrivio del sistema scolastico medievale. Al movimento umanista va attribuito il merito del grande interesse per i classici greci e latini, che furono allora riscoperti o liberati dell'oblio, studiati attraverso il metodo filologico formalizzato in quegli anni e, nel caso dei primi, divulgati in originale, tanto che la lingua greca fu introdotta nelle Università

¹ Si tratta dei primi due versi di un sonetto inserito, postumo, nella *Tottel's Miscellany* (1557) con il titolo *Description and Praise of his Loue Geraldine* (*Descrizione e lode della sua amata Geraldine*) («Dalla Toscana giunse la nobile stirpe della mia amata; / un tempo la bella Firenze fu la sua dimora avita», trad. mia).

occidentali, mentre il latino rimase lingua viva e veicolo di cultura e di insegnamento (Campana, 1946; Kristeller, 1975; Kraye, 2001).

L'enorme importanza degli umanisti sta nell'aver fornito un fondamento erudito a ogni manifestazione del sapere, dalle arti figurative alla letteratura, alle varie scienze, contribuendo, con il loro nuovo programma educativo, alla formazione di un uomo *degn*o di chiamarsi tale: colto, padrone del proprio destino e impegnato a rifondare il mondo su nuove basi etiche e culturali. Come scrive Leonardo Bruni, fra il 1430 e il 1431, in una lettera a Niccolò Strozzi:

Studium vero tibi sit duplex; alterum, in litterarum peritia non vulgari ista et communi, sed diligentiori quadam atque recondita, in qua praecellere te magnopere volo; alterum, in cognitione earum rerum, quae pertinent ad vitam et mores, quae propterea humanitatis studia noncupantur, quod hominem perficiant atque exornent. In hoc genere varia et multiplex et undecunque arrepta sit tibi cognitio, nihil ut praetermittas, quod ad institutionem vitae, quod ad decus, quod ad laudem pertinere videatur².

Anche nel Medioevo si era a lungo dibattuto il motivo della *humana dignitas*, ma essa consisteva, in senso cristiano, soprattutto nella possibilità concessa all'uomo, una volta distaccatosi dall'esistenza terrena, di raggiungere la salvezza eterna; ora, invece, la sua dignità era da identificarsi nel ruolo intrinseco di riformatore attivo della realtà circostante e nella sua capacità di autodeterminazione: qualità che gli umanisti vollero mettere in risalto rifacendosi, in base al loro tipico approccio sincretico, sia ai classici pagani sia ai testi del Cristianesimo.

I primi rappresentanti di questo nuovo movimento culturale non diedero, però, una forma tematicamente e terminologicamente coerente e definita alle loro riflessioni sull'eccellenza umana. Spettò ai pensatori di scuola platonica il compito di inserire il concetto entro una struttura di pensiero meglio determinata, ponendo l'uomo in un preciso contesto metafisico e giustificandone la dignità nei termini del suo operato all'interno di questo stesso sistema (Kristeller, 1965).

Come si legge in un'opera che ha segnato l'intero Rinascimento, italiano e no, la *Theologia platonica* (1469-74) di Marsilio Ficino, l'uomo è superiore a qualsivoglia altra creatura perché la sua essenza spirituale può rivolgersi contemporaneamente a Dio e alla materia. Nello schema gerarchico universale (Dio–Mente Angelica–Anima Razionale–Qualità–Corpo/Materia), l'anima è posta appunto in una posizione centrale: si tratta di una collocazione non statica, ma dinamica che le permette sia di ascendere alle essenze superiori sia di discendere alle inferiori («ascendit ad supera, descendit ad infera»), facendosi *mediatrice* o *copula mundi* tra mondo terreno e ultraterreno, perché nel salire non abbandona le entità inferiori, né, nello scendere, le superiori.

² *Epistolarum lib. VI*, pp. 101-102 («Duplice sia il tuo studio: volto, in primo luogo, a conseguire nelle lettere, non codesta conoscenza comune e volgare, ma un sapere diligente e intimo, nel quale voglio che tu eccella; in secondo luogo, a ottenere la scienza di quelle cose che riguardano la vita e i costumi; studi, questi, che si chiamano di umanità, perché perfezionano e adornano l'uomo. In essi il tuo sapere sia vario e molteplice e tratto da ogni parte, sì che nulla tu tralasci che sembri contribuire alla formazione, alla dignità, alla lode della vita»).

Grazie a questo intrinseco dinamismo, l'uomo può rispondere all'imperativo etico che – in quanto microcosmo, misura di ogni cosa e vincolo del tutto – più gli è proprio: ricercare, nell'intero universo, la componente spirituale che Dio ha infuso in ogni cosa, per contribuire all'elevazione di sé e dell'intero macrocosmo. Il ritorno del molteplice all'unità divina non può compiersi nelle cose stesse, ma solo per il tramite dell'essere umano, che, grazie alla onnicomprensività della sua anima e al suo ruolo attivo, è in grado di esaminare e valutare le manifestazioni particolari del mondo empirico e, comparandole alle Idee con le quali Dio plasma quotidianamente la sua mente, di notare le loro imperfezioni per purificarle e riavvicinarle all'origine unitaria e spirituale del loro Principio Primo.

Se per il misticismo medievale il motivo della redenzione stava a significare principalmente l'elevazione dell'uomo al di sopra della vile realtà mondana, ora si instaura un nuovo rapporto con il cosmo, non più visto come luogo da abbandonare a quel movimento centrifugo che lo allontana dall'unità divina in un moltiplicarsi e disperdersi di forme, bensì come entità degna di essere indagata e amata (cfr. *Theologia platonica*, III, 2, XII, 1, XVI, 3, vol. I, pp. 119, 265, 373), perché l'amore – com'è attestato a chiare lettere in un'altra celebre opera in cui Ficino, commentando il *Convivio* di Platone, formula la dialettica dell'amor platonico – è l'atto cognitivo per eccellenza che rende l'uomo capace di rimodellare il tutto secondo i principi del suo Divino Architetto:

[L'anima], purgati gli strumenti de' sensi, per il mezzo della disciplina, si desta alquanto: e in questo il lume naturale comincia a risplendere e l'ordine delle cose naturali ricerca. Nella quale investigazione, si avvede essere un sapiente Architetto del Mondano Edifizio, e esso fruire desidera. Questo Architetto, solo con soprannaturale lume può essere inteso: e però la Mente dalla inquisizione della propria luce, a recuperare la luce divina è mossa e allettata: e tale allettamento è il vero Amore (Ficino, *Sopra lo amore, ovvero 'Convito' di Platone* [1484-85ca.], IV, 5, p. 61).

In un moto circolare per il quale l'Essere Supremo, secondo un atto di infinita bontà, si diffonde nel mondo suscitando nell'animo l'anelito a ricongiungersi a Lui, l'amore è un sentimento di tensione verso la Sua somma bellezza che porta l'essere umano, attraverso vari gradi di spiritualizzazione, dalla contemplazione dei barlumi che dall'etereo discendono nell'universo sensibile alla percezione dei modelli assoluti perfetti e immutabili – o, platonicamente, Idee – in base ai quali sarà in grado di purificare, riordinare e riplasmare il mondo stesso.

A spingersi oltre questa visione che sancisce la dignità dell'uomo in virtù della sua essenza dinamica di mediatore e riformatore universale ci penserà un allievo di Ficino presso l'Accademia platonica di Firenze, Giovanni Pico della Mirandola, il quale, nella celebre orazione emblematicamente intitolata *De hominis dignitate* (1486, *Sulla dignità dell'uomo*), sposterà l'accento ancor di più su questo innato dinamismo, allo scopo di dimostrare come l'eccellenza umana non derivi da alcun compito o ruolo stabilito, ma dalla mancanza stessa di ruoli, ovvero dall'assoluta libertà di autodeterminazione.

Unico tra tutti gli esseri materiali e immateriali, l'uomo – secondo Pico – *non è definito* da una natura o forma predeterminata, ma può liberamente scegliere quella che

preferisce, dalla più elevata alla più degradante. A lui non è stata imposta un'essenza già fatta, ma gli è stata offerta una gamma infinita di *possibilità di farsi*; la sua è una natura multiforme, camaleontica, grazie alla quale gli è concesso di mutarsi in quel che vuole. In ciò consiste la sua dignità: nel non aver ricevuto il suo essere completo sin dall'inizio, ma nel poterlo *formare* secondo libero arbitrio. Non c'è alcun limite che possa ostacolarlo, né esiste alcun ruolo preciso nello schema gerarchico del creato cui sia costretto a soggiacere. Collocato nell'universo senza un posto fisso, ma nato nella condizione di essere e divenire ciò che desidera, l'uomo può salire o scendere a suo piacere la scala degli esseri a seconda della forma che assume: può partecipare della vita delle essenze divine, così come – è questa l'altra faccia della stessa medaglia – precipitare ai gradi più infimi della creazione; può essere Dio o bestia, perché in lui sono stati riposti semi d'ogni specie e germi di ogni vita da coltivare liberamente. Certo, tanto meglio se, liberamente, sceglie di innalzarsi all'assoluta unione col divino. Tuttavia, le ragioni ultime della sua dignità non risiedono specificatamente nella scelta operata, bensì nella possibilità stessa di scegliere; corrispondono cioè a quella autonomia di movimento derivatagli dalla sua essenza indefinita che lo rende più libero e, quindi, più degno persino degli angeli, i quali, come tutti gli altri esseri, hanno una natura determinata e sono perciò legati a leggi e a un destino prefissati.

Per Ficino nel suo *essere* e per Pico nel suo *divenire*, l'uomo acquista dunque quella dignità che nel Medioevo si pensava avesse perso dopo la caduta di Adamo. Concetti come questo, e come quello dell'amore platonico, diventeranno punti fermi nel corso del Rinascimento europeo: è all'interno di tale contesto speculativo che, per esempio, Machiavelli – pur da una diversa prospettiva, più pragmatica – potrà a sua volta affermare che la sorte non è determinata una volta per tutte al momento della nascita, perché, grazie al libero arbitrio e all'agire sul mondo circostante, l'uomo è in grado di domare il «fiume rovinoso della fortuna» (*Il principe*, 1513, XXV, p. 295).

Vero è che l'idea della piena autodeterminazione da parte dell'essere umano subirà un netto ridimensionamento con l'avvento della Riforma protestante, incentrata sul *servo arbitrio* di Lutero e Calvino, e che lo stesso Machiavelli sarà visto, all'interno del mondo riformato, come il teorizzatore delle atrocità papiste a seguito della Controriforma (Ribner, 1954). Tuttavia la penetrazione degli ideali umanistico-platonici nell'Inghilterra Tudor fu determinante per l'avvento del Rinascimento anche in quella nazione, e per il concepimento e la costruzione delle opere di molti intellettuali, artisti e poeti ben oltre il corso del Cinquecento.

2.2.

Diffusione dell'Umanesimo in Inghilterra

Tale migrazione di idee ebbe inizio allorché, verso la fine del secolo precedente, studenti inglesi, insieme con i loro colleghi del continente, si recarono in Italia allo scopo di compiere i propri studi soprattutto in legge e nelle discipline mediche (materie principali del sistema universitario medievale) per poi tornare in patria a esercitare la professione.

Durante la permanenza italiana questi uomini entrarono in contatto anche con il nuovo curriculum degli *studia humanitatis* e con le nuove correnti filosofiche, che non tardarono a importare assieme ai testi che le avevano ispirate e a quelli in cui avevano trovato formulazione (Cassirer, 1968; Kristeller, 1962). Thomas Linacre (che, laureatosi a Padova in medicina, aveva studiato la lingua greca e perfezionato la latina sotto la guida di Angelo Poliziano a Firenze), William Grocyn (che, dopo la stessa esperienza fiorentina di Linacre, nel 1490 tornerà a Oxford per tenere regolari lezioni di greco), John Colet (fondatore della St Paul's School di Londra basata sui principi pedagogici umanistici) e William Lily (che proprio da Colet ricevette collaborazione per la stesura della sua autorevole grammatica latina) sono da considerarsi a tutti gli effetti i primi studiosi ad avere importato sul suolo britannico i valori e i principî dell'Umanesimo. Né vanno dimenticati William Grey, John Free e Robert Flemmyng, tutti e tre allievi del Guarino a Ferrara e uditori delle sue lezioni sui classici, e, soprattutto, Humfrey, Duca di Gloucester, amico di viaggiatori italiani in Inghilterra e possessore di una ricca collezione di testi antichi e coevi poi donata all'Università di Oxford³.

Se all'inizio del Quattrocento, visitando l'Inghilterra fra il 1418 e il 1422, Poggio Bracciolini lamentava la mancanza di classici nelle biblioteche, già nel 1499 la situazione (a quanto riporta Erasmo da Rotterdam in una lettera a Robert Fisher) era radicalmente mutata⁴. E con i libri degli antichi vennero divulgate le opere e le idee dei maggiori pensatori rinascimentali. Thomas More, per esempio, pur non essendo mai stato in Italia, venne a conoscenza del pensiero picchiano per il tramite dell'amico Colet e ne fu attratto e influenzato, tanto che tradusse la *Vita* del filosofo (*The Life of John Picus, Earl of Mirandula*, ca. 1504) composta dal nipote Gianfrancesco, mentre Thomas Starkey, nel *Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset* (1529-1532, *Dialogo fra Reginald Pole e Thomas Lupset*), ribadisce il concetto della dignità umana intesa come derivante da una innata e assoluta libertà di autodeterminazione.

L'interesse per il Conte della Mirandola non si limitò certo solo a questi pensatori, né si esaurì con la prima metà del Cinquecento; così accadde anche a Marsilio Ficino e alle sue teorie, che, oltre a esercitare notevole attrazione sul suo corrispondente epistolare Colet, furono ampiamente condivise sull'isola britannica. Riscosse grande successo, in particolare, la teoria dell'amor platonico, inscindibilmente collegata all'idea cognitiva di assoluta armonia e bellezza a cui attingere per riplasmare il mondo – anche se, in questo caso, non è agevole distinguere l'influenza diretta esercitata da Ficino dai concetti trasmessi in maniera indiretta, attraverso varie e complesse mediazioni testuali⁵.

³ Per una panoramica biografica e bibliografica su questi studiosi e intellettuali e sul loro pensiero si segnalano: Weiss (1967); Maddison, Pelling, Webster (1977); Bietenholz, Deutscher (1985-87); Gleason (1989); Carroll (2001); Petrina (2004); Arnold (2007); Green (2009).

⁴ Cfr. Poggio Bracciolini, lettera a Niccolò Niccoli, in *Poggii Epistolae*, I, 13, L. Marchini, Firenze 1832, pp. 60-4; Erasmo da Rotterdam, lettera 118, in *The Correspondence of Erasmus: Letters 1 to 141 (1484-1500)*, ed. by R. A. B. Mynors et al., University of Toronto Press, Toronto, 1974, pp. 235-6.

⁵ Per un approfondimento sulla questione della penetrazione del pensiero di Ficino e Pico in Inghilterra e nel resto dell'Europa si rinvia a: Jayne (1952; 1963); Miles (1961); Weiss (1965); Gabrieli (1968); Nauert (1995); Vasoli (1999); Arnold (2011).

In linea con la prospettiva neoplatonico-umanistica si colloca *Il cortegiano* di Baldassare Castiglione (1528; tradotto da Sir Thomas Hoby nel 1561, ma già noto in Inghilterra nella sua versione originale), *conduct-book* che mirava a proporre nuovi modelli pratici sia di eleganza estetica sia di etica socio-comportamentale. L'idea di educare i rampolli dell'alta società che un giorno sarebbero stati chiamati a governare pervade altresì un altro manuale di comportamento, di natura più strettamente politica: *The Boke Named the Governour* (1531, *Il libro del governatore*) di Sir Thomas Elyot. (Va da sé che, a dispetto dell'assoluta libertà dell'essere umano senza distinzioni di rango postulata, in linea teorica, da Pico, e dell'idea di Machiavelli che chiunque «di privata fortuna» potesse elevarsi al grado di principe grazie all'esplicazione pratica delle proprie virtù, erano però quasi esclusivamente i membri della nobiltà a usufruire dei benefici della cultura e a ricoprire le cariche più importanti.)

Elyot è un umanista e un cortigiano amico e allievo di Thomas More, il quale lo aveva introdotto alle 'arti' tipiche del curriculum degli *studia humanitatis*. Tra i suoi altri lavori si ricordano il dizionario latino-inglese (1538); varie traduzioni, tra cui *The Rules of a Christian Life Made by Johan Picus the Elder Earle of Mirandula* (1534, *Regole per una vita cristiana stilate da Giovanni Pico il vecchio, Conte della Mirandola*), che avevano lo scopo di aiutare a trasmettere gli ideali umanistici e platonici ai connazionali, anche secondo un progetto di perfezionamento della lingua inglese fondato sull'imitazione delle lingue classiche, poiché «lyke as the Romanes translated the wisedome of Grecia in to their citie, we may [...] bringe the lernynges and wisedomes of them both in to this realme of Englande, by the translation of their warkes»⁶.

The Boke Named the Governour è la dimostrazione pratica di questo intento. Scritto in inglese, è dedicato a Enrico VIII, la cui autorità viene celebrata, come quella di ogni regnante virtuoso che dovrebbe presiedere ai destini di un popolo (la posizione *naturale* dei sovrani all'apice della gerarchia statale piramidale non viene mai messa in dubbio). I re, tuttavia, dovrebbero essere affiancati da un gruppo scelto di persone capace di aiutarli nei loro uffici per l'attuazione di un buon governo a vantaggio dei sudditi. Per questo motivo, visto anche lo stato di decadenza di cui ha sofferto l'Inghilterra dal punto di vista culturale («[a] decay of learning amonge gentlemen»)⁷, Elyot si adopera per introdurre un sistema pedagogico capace di risollevare lo Stato attraverso la formazione umanistica di coloro che saranno deputati ad amministrarlo. Il gentiluomo, sin dalla tenera età, dovrà imparare il greco e il latino attraverso lo studio diretto (del resto il motto umanista era *ad fontem* e lo stesso Colet aveva dichiarato che, piuttosto che seguire sterili e astratte regole grammaticali, era opportuno rifarsi ai testi di «chosen poets and orators» antichi, imitandoli⁸) delle opere dei maggiori autori in quelle lingue: Omero, Virgilio, Lucano, Aristofane, Ovidio, Cicerone, Aristotele, Platone... In tali

⁶ Th. Elyot, *The Boke Named the Governour*, I, 25 («allo stesso modo in cui i romani tradussero la saggezza della Grecia trasferendola alla loro città, così anche noi possiamo importare la sapienza e la saggezza di entrambe le culture in questo regno d'Inghilterra, grazie alla traduzione delle loro opere», qui, e di seguito, trad. mia). Cfr. Major (1964); Stein (2014).

⁷ Th. Elyot, *The Boke Named the Governour*, I, 13 («una decadenza del sapere tra i gentiluomini»).

⁸ *Aeditio* (scritta probabilmente nel 1509, prima edizione nota del 1527), p. 75 («poeti e oratori selezionati», trad. mia).

opere, oltre che nella Bibbia, sono rintracciabili gli insegnamenti necessari per agire in tutti i campi – da quello militare a quello dell’etichetta cortigiana, da quello politico a quello artistico – sviluppando quel sentimento platonico di amicizia e amore che fa percepire il senso della divina perfezione e negare la materiale e brutale animalità e, dunque, diventare uomini degni in tutto di questo nome.

Ispirandosi ai principî del *De regno* (1484) di Francesco Patrizi da Siena, dell’*Institutio principis christiani* (1516, *Educazione del principe cristiano*) di Erasmo e del *Cortegiano*, Elyot scrive un trattato rivolto alla formazione di un gentiluomo governante-filosofo pronto a entrare a far parte di una élite *illuminata* che, tramite virtù, amore, saggezza, magnanimità, senso della bellezza, agisce per il bene comune, in totale armonia con l’intero corpo dello stato, sconfiggendo i vizi (quali crudeltà, avidità ed egoismo) da cui spesso sono affetti i governanti, come aveva ben mostrato di recente l’amico e maestro More in *The History of King Richard III* (ca. 1512-1518, *La storia di re Riccardo III*).

In un’altra opera, la celebre *Utopia* (1516), redatta in latino in forma di dialogo, More aveva addirittura immaginato una società libera da qualsiasi giogo di carattere sociale e religioso, spingendosi ben oltre il suo modello riconosciuto, la *Repubblica* di Platone. Laddove lo stato perfetto del filosofo greco era aristocratico e verticistico, con il suo ristretto gruppo di governanti che, grazie a saggezza e cultura, emetteva direttive educative per la vita comune e governava sugli altri con il loro consenso ma senza il loro diretto coinvolgimento, l’umanista inglese prospetta una società largamente egualitaria con una più ampia partecipazione al governo da parte dei cittadini, tutti peraltro *degni* di ricevere una cultura e di condividere gli stessi beni e proprietà. In questo stato ideale c’è, inoltre, completa tolleranza religiosa, secondo un modello di concordia auspicato dagli umanisti e dai platonici del Rinascimento. Se infatti Dio è inteso nel contempo come assolutamente trascendente⁹ e immanente¹⁰, allora nessun elemento dell’universo nella sua manifestazione sensibile potrà vantare una maggiore vicinanza o partecipazione, com’era invece secondo la nozione gerarchico-spaziale tipicamente medievale. Esiste ora un unico mondo empirico *relativo*, nel quale si annulla ogni differenza tra le diverse parti di cui si compone, ognuna ugualmente distante e ugualmente vicina all’origine divina – la sola essenza che può dirsi *assoluta*. Anche le forme di religione terrene, nella loro necessaria relatività, non potranno pertanto rivendicare diritti di superiorità o precedenza o ritenere di essere più vicine alla Somma Verità, di cui sono solo parziale raffigurazione simbolica e ritualistica. La divinità sta sopra ogni Sua emanazione mondana e non privilegia alcuna fede particolare, rispecchiandosi ugualmente in tutte¹¹.

La storia, com’è noto, smentirà questa idea di concordia tra le fedi, dando vita, nel corso del Cinquecento, a lotte sanguinose proclamate, al contrario, in nome della

⁹ Tra *finito* e *infinito*, infatti, non c’è proporzione, come affermano con parole simili Cusano («infiniti ad finitum proportionem non esse», *De docta ignorantia*, 1440, I. 3, pp. 8-9) e Ficino («finito vero ad infinitum [...] nulla proportio», *Theologia platonica*, VIII, 16, p. 201).

¹⁰ Dal momento che tutto è Sua autoemanazione e ogni cosa partecipa dell’Assoluto.

¹¹ Si veda al proposito il *De pace fidei* (1453, *La pace della fede*) di Cusano, opera-emblema del desiderio comune al platonismo rinascimentale di superare le differenze e le divisioni tra le fedi terrene dovute unicamente ai loro aspetti superficiali.

presunta verità unica e assoluta delle singole religioni. Sarà un secolo di profonda discordia. Ne subirà le amare conseguenze lo stesso More, che verrà imprigionato e poi giustiziato nel 1535 per «alto tradimento» su ordine di Enrico VIII. (È probabile, del resto, che l'umanista non riponesse eccessive aspettative nel suo progetto ideale, come suggerisce il fatto che la società da lui raffigurata esiste solo sull'isola di Utopia, ovvero – dal greco *ou topos* – in un “non luogo”.)

Ne farà le spese, con l'andare del tempo, anche una certa visione di quella nazione che era stata così importante per il Rinascimento europeo, tant'è che Roger Ascham – che, come precettore, aveva educato la futura regina Elisabetta secondo i principî umanistici (Booth, 2013) - nella sua opera rivolta ai colleghi insegnanti di giovani aristocratici, *The Scholemaster* (1570, *L'educatore*), scongiurerà caldamente il viaggio in Italia, ora descritta, secondo un topos antipapista tipico di molta letteratura a seguire, non più soltanto come la culla della cultura, ma anche e soprattutto come la patria dell'eresia, della lussuria, della vanità e di qualsiasi altro vizio.

Dato questo radicale mutamento di prospettiva, chissà se il Conte di Surrey, potendo scrivere solo qualche decennio più tardi, avrebbe tanto insistito sulla provenienza degli avi dell'amata, virtuosa Geraldine.

Bibliografia

Testi primari

- BRUNI L., *Epistolarum lib. VI* (1430-31), in *Il Rinascimento italiano*, a cura di E. Garin, Cappelli, Bologna 1980.
- COLET J., *Aeditio* (1527), in *English Humanism. Wyatt to Cowley*, ed. by J. Martindale, Croom Helm, Beckenham 1985.
- CUSANO N., *De docta ignorantia* (1440), in Id., *Opera omnia*, vol. I, a cura di E. Hoffmann, R. Klibansky, F. Meiner, Leipzig 1932.
- ELYOT TH., *The Boke Named the Governour* (1531), ed. by S. E. Lehmborg, Dent, London 1962.
- FICINO M., *Theologia platonica* (1469-74), in Id., *Opera omnia*, Bottega d'Erasmus, Torino 1962.
- ID., *Sopra lo amore, ovvero 'Convito' di Platone* (ca. 1484-85), a cura di G. Rensi, SE, Milano 1998.
- MACHIAVELLI N., *Il principe* (1513), in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971.
- MORO T., *L'Utopia o la migliore forma di repubblica* (1516), a cura di M. Isnardi Parente, Laterza, Roma-Bari 1993.
- PETRARCA F., *Familiars: Le familiari* (1325-61), a cura di V. Rossi, Sansoni, Firenze, 1968.
- PICO DELLA MIRANDOLA G., *Oratio de hominis dignitate* (1486), a cura di E. Garin, Studio Tesi, Pordenone 1994.
- STARKEY, TH., *Dialogue between Pole and Lupset* (ca. 1529-32), ed. T. F. Mayer, Royal Historical Society, London 1989.

Testi secondari

- ARNOLD J. (2007), *Dean John Colet of St Paul's: Humanism and Reform in Early Tudor England*, I. B. Tauris & Co, London.
- ID. (2011), *The Great Humanists: An Introduction*, I. B. Tauris & Co, London.
- BIETENHOLZ P. G., DEUTSCHER T. B. (eds.) (1985-1987), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, University of Toronto Press, Toronto.
- BOOTH T. (2013), *A Body Politic to Govern: The Political Humanism of Elizabeth I*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

- CAMPANA A. (1946), *The Origin of the Word 'Humanist'*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", IX, pp. 60-73.
- CARROLL C. (2001), *Humanism and English Literature in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 246-69.
- CASSIRER E. (1968), *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze.
- GABRIELI V. (1968), *Giovanni Pico and Thomas More*, in "La cultura", VI, pp. 313-32.
- GLEASON J. B. (1989), *John Colet*, University of California Press, Berkeley (CA).
- GREEN I. (2009), *Humanism and Protestantism in Early Modern English Education*, Ashgate, Farnham.
- JAYNE S. (1952), *Ficino and the Platonism of the English Renaissance*, in "Comparative Literature", IV, pp. 214-38.
- ID. (1963), *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford University Press, Oxford.
- KRAYE J. (2001), *Philologists and Philosophers*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, pp. 142-60.
- KRISTELLER P. O. (1962), *La diffusione in Europa dell'Umanesimo italiano*, in Id., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 137-63.
- ID. (1965), *La dignità dell'uomo*, in Id., *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, pp. 3-27.
- ID. (1975), *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze.
- LEHMBERG S. E. (1960), *Sir Thomas Elyot: Tudor Humanist*, University of Texas Press, Austin (TX).
- MADDISON F., PELLING M., WEBSTER C. (eds.) (1977), *Linacre Studies. Essays on the Life and Work of Thomas Linacre c. 1460-1524*, Clarendon Press, Oxford.
- MAJOR J. M. (1964), *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*, University of Nebraska Press, Lincoln (NE).
- MILES L. (1961), *John Colet and the Platonic Tradition*, Open Court, La Salle (IL).
- NAUERT, C. G. (1995), *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PETRINA A. (2004), *Cultural Politics in Fifteenth-Century England: The Case of Humphrey, Duke of Gloucester*, Brill, Leiden.
- RIBNER I. (1954), *Marlowe and Machiavelli*, in "Comparative Literature", VI, pp. 348-56.
- STEIN G. (2014), *Sir Thomas Elyot as Lexicographer*, Oxford University Press, Oxford.
- VASOLI C. (1999), *Marsilio Ficino. Un nuovo tipo di filosofo e la sua "rete europea"*, in "Verbum, Analecta nolatina", I, pp. 98-108.
- WARREN L. (1950), *Patrizi's 'De regno et regis institutione' and the Plan of Elyot's 'The Boke Named the Governour'*, in "The Journal of English and Germanic Philology", XLIX, pp. 67-77.
- WEISS R. (1965), *Pico e l'Inghilterra*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, vol. I, pp. 143-52.
- ID. (1967), *Humanism in England During the Fifteenth Century*, Blackwell, Oxford.
- WELLS R. H. (2009), *Shakespeare Politics. A Contextual Introduction*, Continuum, London-New York.