



CENTRO EUROPEO DI STUDI UMANISTICI
"ERASMO DA ROTTERDAM"
TORINO

CORONA PATRVM ERASMIANA
II. Series Humanistica

ERASMO DA ROTTERDAM

Il disprezzo del mondo

Rosenberg & Sellier

CORONA
PATRVM
ERASMIANA

Collana di testi patristici e umanistici
diretta da

RENATO UGLIONE

Prima edizione:
Torino, aprile 2025

ISBN 9791259933287

LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl
via Carlo Alberto 55
I - 10123 Torino
rosenbergesellier@lexis.srl

www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione di Traumann s.s.



**CENTRO EUROPEO DI STUDI UMANISTICI
"ERASMO DA ROTTERDAM"
TORINO**

CORONA PATRVM ERASMIANA

II. Series Humanistica

4

Rosenberg & Sellier

C P E
CORONA PATRVM ERASMIANA

PRESIDENZA

S. Em. Card. RAFFAELE FARINA
Archivista e Bibliotecario Em. di Santa Romana Chiesa
già Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana

S. Ecc. Mons. ADRIANUS HERMAN VAN LUYN
Vescovo Em. di Rotterdam

DIREZIONE SCIENTIFICA

Mons. FRANCO BUZZI
già Prefetto della Veneranda Biblioteca Ambrosiana - Milano

ALESSANDRO CAPONE
Università del Salento

CLEMENTINA MAZZUCCO
Università di Torino

MICHEL-YVES PERRIN
École Pratique des Hautes Études, Sorbonne - Paris

DIRK SACRÉ
Katholieke Universiteit Leuven
Seminarium Philologiae Humanisticae

CHRISTOPH SCHUBERT
Friedrich-Alexander Universität, Erlangen-Nürnberg

PAOLO VITI
Università del Salento
Società Internaz. per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL) - Firenze

RENATO UGLIONE
Presidente C. E. S. U. "Erasmus da Rotterdam" e Direttore responsabile C. P. E.

REDAZIONE

MARCO FANELLI
Redattore responsabile C. P. E.
Università Ca' Foscari Venezia

SPONSORES PERPETVI

S. Ecc. Mons. ADRIANUS HERMAN VAN LUYN
Vescovo Em. della diocesi di Rotterdam
Presidente Em. della COM.E.C.E. (Comm. Episcopati Comunità Europea)

Prof. RENATO UGLIONE
Presidente del Fondo per la Cultura Classica e Cristiana LIDIA MARCONE UGLIONE

Prof. EDOARDO RAPALINO
Presidente del Fondo per la Cultura Umanistica EUROPA-AMERICA

CORONA PATRVM ERASMIANA

Patrum atque scriptorum Renatis Litteris florentium opera
moderantibus R. Card. FARINA S.R.E. Bibl. Em.
necnon A.H. VAN LUYN Ep. Roterodamensi Em.
edenda curauere F. BUZZI • A. CAPONE • C. MAZZUCCO • M.I. PERRIN •
TH. SACRÉ • CH. SCHUBERT • P. VITI • R. UGLIONE

*

SERIES HUMANISTICA

*

DESIDERII ERASMI ROTERODAMI

De contemptu mundi

Textum
prolegomenis notis indicibus instructis
Italica interpretatione addita
curauit
ELISA TINELLI

AVGVSTAE TAVRINORVM
IN AEDIBVS ROSENBERG & SELLIER
A · S · MMXXV

CORONA PATRVM ERASMIANA

Collana di testi patristici e umanistici
editi sotto la presidenza del Card. RAFFAELE FARINA Bibl. Em. di S. R. C.
e di Mons. ADRIANUS HERMAN VAN LUYN Vesc. Em. di Rotterdam
e la direzione di FRANCO BUZZI • ALESSANDRO CAPONE •
CLEMENTINA MAZZUCCO • MICHEL-YVES PERRIN • DIRK SACRÉ •
CHRISTOPH SCHUBERT • PAOLO VITI • RENATO UGLIONE

*

SERIES HUMANISTICA

*

DESIDERIO ERASMO DA ROTTERDAM

Il disprezzo del mondo

Testo latino
con introduzione, traduzione,
commento e indici
a cura di
ELISA TINELLI

TORINO
ROSENBERG & SELLIER
2025

HVIVS VOLVMINIS REDACTOR: MARCVS FANELLI

A Davide Canfora
che mi ha insegnato il valore del dubbio e
dell'ironia e mi guida con generosa saggezza
nel giardino dei sentieri che si biforcano.

«E poi che la sua mano ala mia puose
con lieto volto, ond'io mi confortai,
mi mise dentro alle segrete cose»
(Dante, *Inf.* III, vv. 19-21)

INTRODUZIONE

A prima vista curiosa può sembrare la presenza, tra le opere dell'umanista Erasmo da Rotterdam, di un opuscolo *De contemptu mundi*, che ripropone il titolo con cui è comunemente noto uno fra gli scritti religiosi più letti del Medioevo, vale a dire il *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae libri tres* del cardinale Lotario di Segni¹, futuro papa Innocenzo III: un trattato di carattere ascetico-morale, probabilmente risalente al 1194-1195, che s'incarica di illustrare la miserevole fragilità dell'uomo, descritto come una creatura che si è allontanata dal Creatore e non può, pertanto, che divenire vittima della sua stessa superbia. Il testo, che indugia in maniera compiaciuta nella demolizione della natura umana, ricorrendo a termini e toni assai realistici, si sviluppa con allucinata violenza e, mentre compendia secoli di invettive e terrori, assurge a *exemplum* della letteratura sul disprezzo del mondo, contribuendo ad accentuare il solco che, nella cultura medievale, separava lo spirito e il corpo, concepiti come entità contrapposte, manifestazione, rispettivamente, del bene e del male. L'uomo nasce, secondo il cardinale Lotario, corrotto dal peccato e gravato dal peso della corporeità e delle passioni e contribuisce personalmente alla propria miseria, che è il frutto dei peccati capitali, sicché egli non può che andare incontro alla morte e alla decomposizione del corpo, al terrore del giudizio universale e ai tormenti delle pene infernali: la miseria è, dunque, il fondamento ineludibile della condizione umana, in quanto fisiologica, legata alla carne, alla prigione dell'anima, e l'uomo è la creatura più abietta della natura, scossa da ogni genere di castighi e punizioni fisiche che non risparmiano peccatori né giusti. L'opera ebbe grandissima diffusione - lo testimonia il numero dei manoscritti che la tramandano, più di settecento, e delle

¹ Per il testo, vd. LOTARIO DI SEGNI, *Il disprezzo del mondo*, a cura di R. D'Antiga, Milano 1999 (che recupera il testo criticamente stabilito in LOTHARII CARDINALIS, *De miseria humanae conditionis*, edidit M. Maccarone, Lucani 1955).

successive edizioni a stampa - e fu letta lungo tutto il Rinascimento e fino agli ultimi decenni del Seicento.

Lotario di Segni aveva certamente alle spalle una lunga tradizione, almeno a partire dal *De fuga saeculi* di Ambrogio il quale aveva discusso il tema della fuga dal mondo nella sua duplice dimensione di tensione spirituale verso le realtà divine e di abbandono delle realtà terrene attraverso il superamento delle molteplici seduzioni che esse esercitano sull'anima, e lo aveva argomentato sulla base di un sapere che ha il suo fondamento e la sua ragion d'essere nella Scrittura. La più compiuta teorizzazione patristica del tema della *fuga mundi* si deve a Eucherio di Lione il quale fu autore, oltre che di un *De laude eremi*², di un *De contemptu mundi* - di cui Erasmo avrebbe curato l'edizione apparsa a Lovanio nel 1517 per i tipi di Theodor Martens³ - che si presenta come un'epistola che l'autore rivolge a un Valeriano, al quale si dice congiunto da vincoli di parentela e d'affetto, per esortarlo con veemente passione a indirizzare l'anima a sostenere le fatiche di un rigoroso ascetismo e a consacrare la propria vita alla ricerca di Dio e della salvezza. La requisitoria di Eucherio contro il secolo coinvolge tutte le realtà terrene e non riscontra in esse alcun valore positivo: anche quando volge lo sguardo al creato e ai suoi ornamenti, l'autore non intende ammirarvi ciò che rende più gradevole la condizione umana, ma solo indicarvi i segni della potenza di Dio e sottolineare la nullità dell'uomo al

2 Il *De laude eremi* è unanimemente considerato il manifesto ideologico del progetto eremitico del monastero di Lerino (che sorgeva sull'isola di Sant'Onorato, di fronte all'attuale Cannes): fondato presumibilmente nel primo quarto del V secolo da Onorato di Arles, il monastero diventò rapidamente uno dei centri di vita eremitica più significativi di tutta la Gallia, ma anche uno dei luoghi più favorevoli allo sviluppo di un'accurata e ricca formazione scolastica e culturale, grazie alle importanti personalità che lo frequentavano e alle risorse di cui godeva, come ad esempio la biblioteca, considerata una delle più ricche del mondo cristiano occidentale. A questo circolo 'lerinese' appartenevano personaggi illustri dell'epoca, intellettuali cristiani, per lo più monaci e religiosi, nella maggioranza dei casi provenienti da vecchie famiglie aristocratiche della Gallia, come Ilario di Arles, Salviano di Marsiglia, Lupo di Troyes, Vincenzo di Lerino, Fausto di Riez, Cesario di Arles e, soprattutto, la figura centrale di Eucherio di Lione, punto di riferimento intellettuale e vero e proprio faro ideologico del gruppo. Su questo *milieu* intellettuale cristiano, vd. P. COURCELLE, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*, «Revue des Études Latines», 46 (1968), 379-409; S. PRICOCO, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978; R.W. MATHISEN, *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*, Washington 1989 e A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 7. *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500)*, Paris 2003. Per il testo del *De contemptu mundi*, vd. EUCHERIO DI LIONE, *Il rifiuto del mondo*. *De contemptu mundi*, a cura di S. Pricoco, Firenze 1990.

3 La prosa del *Contemptus*, innervata di riferimenti classici, biblici e patristici, suscitò l'ammirato giudizio di Erasmo il quale, nella lettera prefatoria all'edizione del 1517, indirizzata ad Alardo di Amsterdam, sottolineò con enfasi la perizia retorica di Eucherio e ne esaltò l'opera come esempio inarrivabile di prosa cristiana: vd. *Epistolarum opus*, III, 98-100 e *Disticha moralia, titulus Catonis, cum scholiis auctis Erasmi Roterodami, Mimi Publiani, cum eiusdem scholiis auctis recogniti. Institutum hominis Christiani carmine per eiusdem Erasmus Roterodamum. Isocratis parænesis ad Demonicum, denuo cum Græcis collata per Erasmus. Erudita epistola viri Eucherii episcopi Lugdunensis ad Valerianum propinquum de philosophia Christiana*, recognita & scholiis illustrata per Erasmum Roterodamum, Lovanii 1517, c. 52.

suo cospetto. Il rifugio monastico assurge, così, a porto sicuro, stabile e durevole, divenendo parte integrante di un sistema metaforico imperniato sull'immagine della navigazione nel mare in tempesta - specchio della tumultuosa realtà mondana, gravida di pericoli - e del conseguente, inevitabile, naufragio dell'uomo.

Per i Padri della Chiesa e per i grandi asceti del primo millennio⁴, la *fuga mundi* non era dettata dal disgusto e dall'odio indomabile nei riguardi del mondo sensibile - cui, anzi, si guardava con compassione, dal momento che tutta la natura gemeva per la sua condizione decaduta a seguito del peccato originale - ma scaturiva da un atto di volontaria rinuncia alle gioie mondane e scagliava l'asceta nella lotta contro i fantasmi della mente prodotti dalle passioni carnali radicate nell'animo umano, fino a quando quest'ultimo non avesse conquistato la quiete interiore: la fuga dal mondo era, in altre parole, percepita come un esilio autoimposto che, rompendo ogni legame terreno, permetteva al monaco del deserto di accedere alla preghiera pura e alla contemplazione divina. È solo più tardi, all'inizio del secondo millennio, che le espressioni *fuga mundi* e *contemptus mundi* assumono il medesimo significato e sono adoperate per esprimere una precisa disposizione interiore nei riguardi del mondo, concepito come luogo del peccato e della perdizione dell'uomo, prima che questi sprofondi negli abissi infernali⁵. Fra XI e XII secolo, in particolare, si assiste alla fioritura di un genere letterario specificamente dedicato alla divulgazione del tema ascetico del disprezzo del mondo: una produzione che nasce e si sviluppa come reazione alla cultura edonistica, borghese e aristocratica, che sempre più va diffondendosi in Europa e che punta alla rivalutazione della vita terrena, cui la cultura ecclesiastica oppone in maniera insistita il tema della morte - messo a frutto e per svalutare l'esperienza terrena e per indurre alla conversione, al pentimento e al distacco dal secolo - e quello del giudizio universale e delle raccapriccianti pene infernali.

Tra i più significativi rappresentanti di questa produzione letteraria è da annoverare Pier Damiani il quale nel 1043 fu nominato priore dell'eremo camaldolese di Fonte Avellana, nel momento in cui quest'ultimo si avviava a divenire un polo di aggregazione di numerose forme di semi-anacoretismo, fenomeno assai diffuso tra X e XI secolo nell'Appennino centrale. Damiani - che Dante avrebbe presentato quale campione della vita eremitica e contemplativa in *Par.* XXI e Petrarca, in *De vita solitaria* II 8, avrebbe nominato tra gli 'eroi' della solitudine desertica

4 Occorre menzionare pure i Padri orientali, da Basilio di Cesarea (autore di un'epistola *De fuga saeculi et de vita monastica* rivolta a Gregorio Nazianzeno) a Giovanni Crisostomo (il quale scrisse un *Contra vituperatores vitae monasticae* per difendere l'ideale cenobitico dalle aspre critiche dei detrattori), per giungere a Giovanni Climaco, igumeno del Sinai vissuto fra VI e VII secolo e autore della *Scala Paradisi*, uno dei più influenti testi dedicati all'ascetismo della tradizione bizantina.

5 Vd., a questo proposito, J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987, 21-22; R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde en Occident, de saint Ambroise à Innocent III*, t. IV, fasc. 1-2, Louvain-Paris 1963-1964; B.M. BOLTRON, *Via ascetica. A Papal Quondary*, in *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, ed. W.J. Sheils, Oxford 1985, 161-191.

praticata nel cuore dell'Appennino marchigiano - è autore di una famosa *Laus eremiticae vitae* che costituisce il capitolo 19 del suo *Liber qui dicitur Dominus vobiscum. Ad Leonem eremitam*⁶ e che presenta l'eremo come «paradisus deliciarum» e «sanctarum mentium delectatio», nonché di una *Vita Romualdi*, opera agiografica dedicata al fondatore dell'eremo di Camaldoli e dell'ordine camaldolese, ramo dei benedettini che si caratterizzò sin dalle origini per la pratica della vita contemplativa e la commistione di regime cenobitico e regime eremitico, sul modello del monachesimo orientale. Pier Damiani addita nell'eremita colui che deve entrare nella propria *cellula* per combattere col diavolo, con l'assalto delle inopportune suggestioni del 'nemico invisibile', e che deve rivolgere tutti i suoi sforzi a non sentire più, neppure per un istante, i diletti della carne e a vivere morto a se stesso e al mondo: la cella diventa, così, un'autentica arena e l'esperienza eremitica un agone spirituale dominato da pratiche estreme di asceti penitenziale che, se perseguite con costanza e abnegazione, hanno il potere di trasformare il monaco in un angelo in terra, sicché la vera santità fiorisce, secondo l'avellanita, là dove si vive secondo gli ideali estremi dell'eremitismo riformato che rappresenta il culmine della perfezione cristiana⁷.

Ascrivibile al genere letterario dedicato al *contemptus mundi* è pure il *De vanitate rerum mundanarum*, opera di Ugo di San Vittore, teologo e filosofo scolastico, principale rappresentante della scuola Vittorina - una delle più celebri comunità intellettuali dell'età medievale - e autore fondamentale per la trasmissione dell'agostinismo e del neoplatonismo alla spiritualità del basso Medioevo. Alla base del *contemptus* propugnato da Ugo v'è l'esperienza della transitorietà di tutte le cose, dovuta all'universale legge del mutamento e della non-permanenza, una caducità che costituisce la prima fonte delle angosce umane giacché, togliendo all'uomo ciò che egli desidera, lo fa soffrire: il disprezzo e il distacco dalle cose del mondo nascono, così, dal confronto tra il desiderio umano e l'incapacità di appagare tale desiderio connaturata alle cose terrene, tra l'aspirazione dell'uomo alla felicità e lo spietato rifiuto opposto dal mondo alla realizzazione di quest'ultima. Se i beni terreni sono privi di valore in quanto transitori, instabili e incapaci di procurare sicurezza e tranquillità, se, dunque, nella loro precarietà risiede l'origine del dolore, è necessario allontanarsi spiritualmente dal mondo, ossia estirpare il desiderio che vincola l'uomo alle cose mondane, per liberarsi dalla sofferenza e conquistare la serenità. Si può misurare sotto questo profilo la distanza che separa il *De vanitate* dai precedenti e coevi trattati *de contemptu*: Ugo - il quale certo non casualmente affida le sue riflessioni a un dialogo di matrice agostiniana, i cui interlocutori sono *Ratio* e *Anima* - non è interessato a generare nel lettore un sentimento di repul-

⁶ Per il testo della *Laus*, che conobbe pure una diffusione manoscritta autonoma, indipendente, cioè, dal resto dell'opuscolo, vd. PL 145, 246-251.

⁷ Sulla figura e l'opera di Pier Damiani vd., da ultimo, U. LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma 2012.

sione nei confronti del mondo materiale da cui dovrebbe scaturire la volontà di ritirarsi in monastero, ma intende unicamente invitare al ritiro interiore e alla pratica della meditazione: solo se si trascendono le apparenze sensibili, infatti, a giudizio dell'autore vittorino, si può scoprire nella propria interiorità la presenza di un senso spirituale, l'*oculus cordis*, che consente all'anima di accedere a un punto di vista superiore rispetto a quello della visione naturale e di godere di una visione inedita del mondo intero e della sua vanità⁸.

* * *

Il *De contemptu mundi* di Lotario di Segni rappresenta, dunque, come si è cercato di illustrare nelle pagine precedenti, il culmine e il punto d'arrivo di una tradizione secolare e assai variegata, caratterizzata dalla compresenza di toni foschi e apocalittici e di riflessioni più distese, di indicibili ansie escatologiche e di più rasserenanti riferimenti alla sobrietà degli ambienti claustrali, di cupo e irremovibile pessimismo e di fiducia nella capacità del monaco, sostenuto dalla grazia divina, di elevarsi al di sopra dei flutti tempestosi del secolo e di accedere alla beatitudine. Lo stesso Lotario, peraltro, non intendeva affatto ignorare la dimensione della *dignitas humanae naturae*, dal momento che nel prologo-dedica del suo opuscolo afferma espressamente di aver voluto mettere a nudo, «ad deprimendam superbiam (quae caput est omnium vitiorum)», la *vilitas* della condizione umana, ma di avere in animo di occuparsi pure, appunto, della *dignitas* dell'uomo, «quatinus ita per hoc humilietur elatus ut per illud humilis exaltetur»⁹: il cardinale, in altre parole, si proponeva anzitutto di invitare all'umiltà i superbi, per poi restituire consapevolezza di valore e nobiltà a quanti avessero fatto tesoro della sua lezione.

Con l'approccio contemplativo e statico alla realtà, tipico della cultura ecclesiastica medievale e caratterizzato dalla rinuncia, dovette necessariamente confrontarsi la cultura umanistica che, a partire da Francesco Petrarca, s'impegnò in una strenua opera di risemantizzazione e riqualificazione di talune categorie del pensiero e del comportamento che avevano costituito i punti focali della visione antropologica medievale, nonché del sistema valoriale che per secoli la Chiesa – che ad esso aveva conformato la valutazione della condotta dell'uomo immerso nel tempo storico, ossia dedito alle pratiche del *saeculum* – aveva somministrato alla società civile. Inevitabile che, nel radicale processo di rifondazione dei paradigmi dell'umana esistenza in cui gli umanisti si avventurarono, dovesse essere problematicamente affrontato, tra gli altri, il nodo del criterio a cui l'individuo poteva

⁸ Vd., sull'opera di Ugo di San Vittore, F. LAZZARI, *Il 'contemptus mundi' nella scuola di S. Vittore*, Napoli 1965 e C. GIRAUD, *Le «De vanitate mundi» d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du «contemptus mundi» au XIIe siècle*, in *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale Todi, 10-12 ottobre 2010, Spoleto 2011, 67-89. Per il testo del *De contemptu*, vd. HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De vanitate rerum mundanarum. Dialogus de creatione mundi*, cura et studio C. Giraud, Turnhout 2015.

⁹ Vd. LOTARIO DI SEGNI, *Il disprezzo del mondo*, 28 (*Prologus* 2).

attenersi nel compiere le proprie scelte di vita e della cornice ideale entro cui poteva realizzare la propria vocazione all'autoaffermazione. Fu, infatti, col sorgere dell'Umanesimo laico, con l'importanza determinante ch'esso riconobbe alla dimensione della coscienza soggettiva e al senso della responsabilità individuale, che la *quaestio de eligibili vitae genere* venne posta come serio problema etico¹⁰.

Petrarca, nel *De otio religioso* in particolare, tratteggia un'apologia del regime claustrale come regno della libertà dell'io, una forma d'esistenza depurata dai fastidi che discendono dalla frequentazione dell'umano consorzio, radice di tutte le inquietudini cui l'uomo soggiace; l'umanista finisce, così, per proporre una generica identificazione dei concetti di *otium* e di *solitudo* monastica, non cogliendo la cruciale differenza che separa l'uno dall'altra¹¹: la solitudine umanistica che egli vagheggia, infatti, si caratterizza come mezzo del rasserenamento coscienziale perseguito attraverso le facoltà dell'intelletto, della riappropriazione di sé e della rivendicazione della sovranità dell'io nella sfera privata, nonché come contesto ideale per la pratica della lettura, intesa come intimo colloquio tra autore e lettore, qualcosa, insomma, di ben diverso dalla contemplazione dell'asceta cristiano, del monaco che mira, piuttosto, all'alienazione di sé e del mondo attraverso il progressivo allentamento di tutti i vincoli terreni e una pratica fatta di orazione e penitenza. Il mancato riconoscimento, da parte di Petrarca, di tale distanza produsse la stereotipata visione del mondo monastico che emerge nel *De otio religioso*, ampio trattato introdotto da una lettera dedicatoria ai certosini di Montrieux, che Petrarca aveva visitato nel 1347 e ancora nel 1353 per incontrare il fratello Gherardo. Di qui l'ispirazione dell'opera, che, sulla base di un'*auctoritas* scritturale (*Ps.* 45, 11: «Vacate et videte quoniam ego sum Deus») e attraverso numerosissimi riferimenti biblici, patristici e classici, intende illustrare, secondo i temi tradizionali della meditazione monastica, la natura dell'*otium religiosum*: esso, ben lungi dall'inattività e dal mero riposo, si fonda sulla *vacatio* ed è rivolto alla *contemplatio*, ossia coincide con la libertà da ogni cura pratica e con la possibilità, che tale libertà concede, di dedicarsi alla speculazione. Anche se la sacralità dell'eremo e l'ininterrotta vigilanza sembrano garantire ai monaci sicurezza da ogni pericolo, essi devono, tuttavia, mantenersi attenti e pronti a tutto, giacché sarà loro concesso di sperare stabile sicurezza e pace solo quando, conclusa in letizia la milizia di questa vita, essi saranno passati dall'esilio alla vera patria, dall'accampamento al regno e alla reggia del vero re, e da soldati in servizio saranno divenuti veterani a riposo. A dispetto di tale visione, che dipinge la vita nell'eremo alla stregua d'una lotta continua e

¹⁰ Sulla riconfigurazione dei termini del rapporto tra fede religiosa e cultura di cui l'Umanesimo italiano si fece promotore, riconfigurazione in cui sono ravvisabili le premesse della moderna laicità, e sulla questione della religiosità degli umanisti italiani, si veda il volume di M. PELLEGRINI, *Religione e Umanesimo nel primo Rinascimento da Petrarca ad Alberti*, Firenze 2012.

¹¹ Assai istruttiva, ai fini d'una più compiuta intelligenza dell'identità *otium religiosum/solitudo* umanistica postulata da Petrarca, si rivela la lettura del *De otio* alla luce delle considerazioni svolte nel *De vita solitaria*.

d'una vera e propria milizia, Petrarca finisce per condensare le sue esortazioni ai monaci nel monito ad abbandonarsi all'ozio, religioso e devoto, e a farne un uso parco, sobrio e sollecito: essi, infatti, sono già nel porto, al sicuro, hanno tagliato i nodi del mondo, i legami degli affari, i vincoli delle cose materiali; nudi e liberi, sono scampati a nuoto da molte tempeste e sono approdati lì dove sono concessi il riposo e la libertà, onde non resta loro altro da fare se non rispondere al richiamo dell'*otium*, astenendosi dal riversare il proprio amore su quanto non si può amare senza affanno, ciò che ai miseri - tra i quali l'autore annovera se stesso - ancora impegnati nell'incerta navigazione attraverso i flutti del secolo risulta assai difficile. L'ozio e la libertà consentono, pertanto, a giudizio di Petrarca, d'ingfiere lo sguardo nella fuggevolezza delle cose umane e di non restar prigionieri degli inganni del mondo, della carne e dei demoni: i monaci, per osservare con maggiore acutezza tali cose, hanno scelto un luogo luminoso e quieto e hanno intrapreso un cammino sicuro e diritto, sicché non devono far altro che proseguire lungo la strada intrapresa, senza guardarsi indietro, resi cauti, in ciò, dal destino riservato alla moglie di Loth, la quale, per essersi volta indietro, fu tramutata in una statua di sale (*Gn* 19, 26).

L'eredità di Petrarca fu raccolta in primo luogo da Coluccio Salutati il quale riconobbe, tuttavia, al contrario del suo maestro, una precisa fisionomia alla vita contemplativa, irriducibile alla *solitudo* umanisticamente intesa e inequivocabilmente identificabile - conformemente alla tradizione medievale - con la *fuga mundi*. Nel *De seculo et religione*¹², trattato che il cancelliere della Repubblica fiorentina indirizzò, verosimilmente intorno al 1381-1382, al monaco camaldolese Girolamo da Uzzano di Santa Maria degli Angeli in Firenze, la requisitoria svolta contro il mondo è particolarmente aspra e, pur nel riconoscimento della sostanziale parità dei religiosi e dei secolari che, in modi diversi ma egualmente conformi al principio di carità, incedono lungo la via del Signore, Salutati propugna la superiorità di coloro che emettono i voti religiosi e sottolinea come l'autentico olocausto del cristiano sia esclusivamente quello di chi si consegna interamente a Dio e nulla concede al proprio arbitrio. Se l'autore oppone, nel I libro del trattato, la serenità del chiostro ai flutti del secolo e riconosce alla regola la capacità di consentire ai monaci una vita esente dalle preoccupazioni che attanagliano i secolari, insiste, tuttavia, in particolare nei capitoli VIII-XIV del II libro, sulla durezza della vita claustrale e sulla necessità, per i monaci, di aderire puntigliosamente all'osservanza dei voti, indefessamente vigilando al fine di non cadere in errore.

Si deve, peraltro, rilevare come Salutati non celi, altrove, la stima nutrita nei confronti dei secolari: egli tratteggì, in effetti, per quanto disorganicamente, nel

¹² Vd. *Colucii Salutati de seculo et religione*, ex codicibus manuscriptis primum edidit B.L. Ullman, Florentiae 1957. Su quest'opera dalla controversa interpretazione, si veda almeno B.L. ULLMAN, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova 1963, 26-27; CH. TRINKAUS, *Coluccio Salutati: the Will Triumphant*, in 'In Our Image and Likeness'. *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, vol. I, London 1970, 51-102.

suo epistolario, un'apologia della vita attiva che, se non giungeva ad assegnare a quest'ultima la palma della superiorità assoluta, certo anteponeva alla vita speculativa il *negotium* e la vita nel *saeculum*, inteso, questo, come luogo ottimale per il pieno compimento dell'individualità del cristiano e, di riflesso, per l'attuazione del bene collettivo, vale a dire per la fondazione e la conservazione dello Stato e il progresso della società civile. Congiungendo idealmente l'azione umana, sostenuta dalla volontà, e il bene comune, Salutati compì un passo decisivo in direzione della valorizzazione umanistica della *vita activa* e non concepì le due opzioni - vita attiva e vita speculativa - come antitetiche realtà mutuamente escludentisi, ma come vie alternative che, se rettamente percorse, potevano egualmente condurre l'uomo alla salvezza eterna; il rigore morale e il perfezionamento spirituale non sono, in altre parole, privilegi dei soli claustrali, anzi: Salutati esige che tutti gli uomini mostrino nobiltà di sentimenti e disciplina, nel chiostro come nel secolo, poiché il fine precipuo della creatura umana è l'accostamento a Dio¹³.

Tra i letterati umanisti che, facendosi portatori dell'istanza laica di adesione alla vita, sottoposero a vaglio critico le ipoteche pregiudizialmente poste dalla tradizione cristiana sull'accesso dell'uomo al regno di Dio - a tutto vantaggio, naturalmente, delle implicazioni antisecolariste di una scelta, quella della vita contemplativa, che, nel corso del Medioevo, come si è visto, aveva inequivocabilmente assunto i tratti della *fuga mundi*¹⁴ - e scagliarono acuminati strali contro gli aspetti deteriori del mondo dei religiosi e contro il dilagante malcostume ecclesiastico vi fu Poggio Bracciolini, discepolo di Coluccio Salutati: spunti antitrascendenti e anticlericali sono disseminati in molte delle sue opere, ma è nel dialogo *Contra hypocritas*¹⁵ che s'incontrano le critiche più corrosive avanzate al mondo claustra-

13 Vd., a questo proposito, P. GILLI, *Vie active, vie contemplative chez les Humanistes italiens du XV^e siècle. Du retrait volontaire à la retraite forcée*, in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, ed. par C. Trotman, Rome 2009, 425-442:427-433; R. L. GUIDI, *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, Roma-Vicenza 1973, 13-41 e Id., *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Roma 1998, 667-708.

14 Vd., a questo proposito, almeno P.O. KRISTELLER, *The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. IV, Roma 1996, 197-213, che mette in evidenza, tra l'altro, come nel corso del Medioevo i concetti di *vita activa* e di condizione laicale fossero divenuti praticamente intercambiabili, mentre il concetto di *vita contemplativa*, ereditato dalla tradizione filosofica antica, s'era caricato di forti implicazioni antisecolariste, venendo a coincidere, appunto, con la spiritualità della *fuga mundi*, del monachesimo, concepito come il più alto stato di perfezione cristiana.

15 Per il testo del dialogo, vd. P. BRACCIOLINI, *Contra hypocritas*, a cura di D. Canfora, Roma 2008. Per un'interpretazione del testo, si veda R. FUBINI, *Introduzione alla lettura del Contra hypocritas di Poggio Bracciolini*, Torino 1970; utile anche, per un approccio al testo, il saggio di C. VASOLI, *Poggio Bracciolini e la polemica antimonastica*, in *Poggio Bracciolini 1380-1980. Nel VI centenario della nascita*, a cura di R. Fubini, Firenze 1982, 163-205. Il dialogo - la cui composizione l'umanista avviò nel corso del 1447 - fu anticipato da quello che è, forse, il monumento dell'anticlericalismo braccioliniano, l'*Oratio ad Reverendissimos Patres*, l'arringa che Poggio, di fronte alle difficoltà in cui si dibatteva il Concilio di Costanza nella seconda metà del 1417, aveva idealmente rivolto ai padri conciliari, evidenziando che l'*impasse* in

le: l'autore, infatti, bolla qui come 'ipocrita' qualsiasi pretesa di perfezione conseguibile attraverso l'ideale della rinuncia e il distacco dalle cose del mondo, ossia attraverso la vita ascetica che, nella sua ottica, diviene un mezzo come gli altri per pervenire, in maniera distorta, ai medesimi obiettivi che spingono all'azione le persone comuni; la volontà di autoaffermazione è, secondo Poggio, ciò che muove il mondo e la si può ritrovare anche e, anzi, soprattutto nelle celle dei conventi e sotto le tonache più dimesse. Ben pochi, egli osserva, scelgono la condizione di religiosi per autentico desiderio di miglioramento sul piano morale; molti rivestono l'abito per fini eterogenei, per pusillanimità, perché non saprebbero dove trovare, altrove, un onesto sostentamento, per liberarsi della povertà, per disperazione dopo una bancarotta: costoro si figurano la vita religiosa come un grasso pascolo entro il quale ciascuno può trovare di che sfamarsi, come il modo più semplice, in altre parole, di sbarcare il lunario, e tutti meritano d'essere inclusi, per questo, nel novero degli ipocriti, poiché sono, oltre che moralmente deplorabili, del tutto privi di qualsiasi vocazione religiosa e, tuttavia, si riparano all'ombra del proprio *status* privilegiato.

Con Bracciolini l'ideale del *contemptus mundi* ricevette un colpo esiziale: bolate come ipocrite e prive di reale fondamento le pretese di superiorità morale per secoli avanzate dalla Chiesa e dai suoi membri, liquidata l'impalcatura antropologica del Medioevo cristiano, l'umanista di Terranova poté affilare le armi dell'irriverenza e del disincantato scetticismo contro l'assenza di disciplina che caratterizzava il panorama religioso del tempo, nonché contro la considerazione dell'ascetismo e della rinuncia alla stregua di virtù, meritevoli, per loro intrinseca natura, d'una superiore ricompensa. Ancor più aspro fu l'impegno di Lorenzo Valla contro gli ecclesiastici, impegno tra i più acerbi mai intrapresi dai letterati del secolo XV: il filologo romano, spingendosi ben oltre il secolarismo degli umanisti delle generazioni precedenti¹⁶, si scagliò con decisione contro una concezione on-

cui essi versavano, e che impediva il delinearsi di una convergenza che potesse condurre all'elezione di un nuovo pontefice, era determinata dall'ostinazione con cui i prelati si accanivano a difendere le proprie posizioni e, soprattutto, dalla discrepanza tra ciò che essi predicavano pubblicamente e la sequela di nefandi vizi che coltivavano nella sfera privata.

16 Significativa, da questo punto di vista, la selezione operata da CH. TRINKAUS, *Humanists on the Status of the Professional Religious*, in 'In Our Image and Likeness' cit., vol. II, 651-682, il quale discute «the content of three of the more important humanist treatises on the question of the position of special sanctity or meritoriousness granted emphatically and traditionally to the members of religious orders during the middle ages» (653), ossia il *De otio religioso* di Petrarca, il *De seculo et religione* di Coluccio Salutati e il *De professione religiosorum* di Lorenzo Valla, trattati che illustrano, sottolinea Trinkaus, «how much the question of the value of their kind of secular existence and scholarly activities in comparison to the life of the religious, so generally granted superior value, was a matter of persistent concern to the humanists [...] they illustrate the variety of ways in which the life and status of the regular clergy could be viewed by humanists with, at the same time, perfect consistency with their humanistic or classical allegiances» (653-654). Trinkaus rileva pure che, per i tre influenti umanisti, il problema della vita religiosa si presentava come interiore e soggettivo, riguardante l'intima relazione dell'individuo - di ogni individuo - con Dio; Salutati fu il più conservatore, giacché preservò l'idea della intrinseca gradualità

nicomprensiva del fatto religioso e, in particolare, contro gli aspetti penitenziali delle consuetudini devozionali del suo tempo e contro l'idea che il laico non potesse vantare di fronte a Dio, a differenza del religioso, speciali carismi o meriti che gli garantissero una ragionevole probabilità di accedere al Paradiso. Fu nel *De professione religiosorum*¹⁷, uno dei suoi scritti più corrosivi, composto intorno al 1441, ch'egli elaborò un'ampia riflessione sull'essenza del cristianesimo e sulla struttura della Chiesa come organizzazione caratterizzata, al suo interno, dalla netta distinzione tra chierici e laici: la consistenza effettiva dell'ideale di perfezione conseguibile nello *status* monastico viene, qui, indagata e posta in dubbio, al fine di confutare l'idea che ai monaci dovesse essere riconosciuto un merito maggiore in ragione delle più gravi pene in cui essi potevano incorrere per i loro peccati e che i medesimi dovessero godere di un particolare privilegio per il solo fatto d'aver pronunciato i voti di castità, povertà e obbedienza. Il merito non dipende, a giudizio di Valla, da una professione di vita - poiché questa non è in grado, di per sé, di rendere migliori gli uomini - né risiede in uno stato particolare del cristiano, ma discende unicamente dalla virtù personale e interiore, sorretta dalla volontà, onde secolari e religiosi sono posti su un piano di parità, giacché gli uni e gli altri possono esercitare le virtù perfette del proprio stato e, inoltre, la remunerazione che Dio concederà a ciascuno sarà basata sulle sole azioni compiute, non sullo stato di chi le ha compiute e sui voti pronunciati: il voto del monaco, infatti, non è diverso da qualsiasi promessa virtuosa che ogni cristiano può emettere. La consacrazione monastica è, pertanto, solo una delle possibili forme di vita cristiana e, tra l'altro, essa offre numerosi vantaggi a coloro che la professano, i quali vivono senz'altro più sicuri dei laici: la stessa povertà dei frati, ad esempio, è solo apparente, poiché ad essi non manca nulla e, anzi, spesso il voto rappresenta la rinuncia ad una vita disagiata in favore di un'esistenza più serena; l'obbedienza, ancora, è propria dell'uomo ignorante e dotato d'animo basso, che abdica alla propria libertà perché incapace di provvedere a se stesso, e quanto alla continenza, sarebbe preferibile, sostiene l'autore, che i religiosi prendessero moglie, conservando, così, incontaminato da rapporti mercenari il proprio giaciglio. È nel timore, dunque, che Valla individua l'origine della professione religiosa che, come ogni legge, è stata escogitata, a suo giudizio, per i malvagi: nient'altro induce gli uomini a pronunciare i voti, infatti, se non la paura di non saper adeguatamente servire Dio, ossia la preoccupazione che il libero arbitrio possa sviare il loro animo dal culto divino; ben più difficile è, tuttavia, astenersi dal peccato se non si è trattenuti, come da un'ancora, dalla paura e dall'obbligo contratto con i voti: per questa ragione le me-

della religiosità e, di conseguenza, della santità (egli, infatti, conservò la distinzione tra cristiani laici, preti e monaci); per Petrarca centrali erano stati gli aspetti psicologici della devozione, tanto laica quanto monastica; Valla, infine, in maniera perfettamente rispondente alla sua visione della natura umana espressa nel *De vero bono*, si spinse ancora oltre, e fece della religione «a matter flowing from an internally determined emotional direction and in rejecting the externals» (681).

¹⁷ Per il testo valliano, vd. *Laurentii Valle De professione religiosorum*, edidit M. Cortesi, Padova 1986.