

Il dissenso letterario nella Firenze Medicea: le condanna dell'ingratitude, l'elogio degli esiliati e il mito di Scipione l'Africano

Abstract

*The Medicean government of the 15th century was characterized by intense political tensions and the banishment of numerous illustrious citizens. While the literary production of 15th-century Florence often praises the actions of the Medici family, there is also a widespread restlessness for justice that seeks various forms without ever being fully appeased. What unifies this "dissenting" literary production is the shared political imagination, suggesting a crisis of justice that is not only individual but collective. The contribution aims to analyze such contestation of the regime by considering the Latin and vernacular literary production of Florence, such as Pulci's *Morgante*, the works of Vespasiano da Bisticci, and Niccolò Cieco. The analysis aims to highlight the use and recurrence of certain topoi, such as the condemnation of the ingratitude of civic leaders and the praise of exiles, who are equated with Scipio Africanus, a prestigious reflection of an increasingly marginalized urban elite in the management of power.*

Keywords: Ingratitude; Medici; *Scipio Africanus*; Florence; Exile.

Il ritorno di Cosimo a Firenze

«Tornato Cosimo e fatto capo del governo, e fatta fare una balia di cittadini a Firenze per sicurtà dello stato cacciò di Firenze in grandissimo numero tutti gli avversari sue, che furono molte famiglie nobilissime e ricchissime...»¹. Il ritorno di Cosimo a Firenze nel 1434 segnò un'importante svolta per la città, dando inizio ad un periodo in cui la gestione del potere venne fortemente centralizzata e l'opposizione politica venne allontanata. Guicciardini, in particolare, manifestava un certo stupore circa la tenuta delle istituzioni repubblicane dal momento che, secondo l'autore, «mancando molti uomini da bene, Firenze rimaneva guasta»². Il mandato di Cosimo si protrasse fino al 1464, dando vita a una lunga stagione dominata dall'influenza preponderante della famiglia sulla vita politica, ecclesiastica, culturale ed artistica della città. Nonostante il governo instaurato da Cosimo presentasse tratti costituzionali di matrice repubblicana, è importante riconoscere che il controllo del Medici sulla città comportò la marginalizzazione dell'opposizione politica e l'applicazione di condanne esemplari. In altre parole, sebbene la forma istituzionale potesse apparentemente riflettere principi repubblicani, la pratica politica in atto sottolineava il consolidamento del potere mediceo attraverso mezzi che implicavano la restrizione e la punizione selettiva degli oppositori. Uno degli elementi salienti di questo ritorno fu, infatti, l'espulsione in grande numero di tutti gli avversari politici della famiglia Medici, molti dei quali appartenevano alle più illustri famiglie fiorentine³. Vespasiano da Bisticci (1422-1498), famoso cartolaio fiorentino e autore della raccolta di biografie intitolata *Vite*, nella scheda biografica dedicata a Palla di Noferi Strozzi, ricorda il ritorno di Cosimo de' Medici come l'inizio della rovina della città: «e feciono il parlamento, et revocando Cosimo et tutti quegli che

¹ GUICCIARDINI (1977, 19).

² *Ibid.*

³ «[I] cittadini di Firenze, con ogni scaltrito modo che più sapevano, cercavano l'un l'altro cacciare dalle città, e questo cercavano...», GUASTI (1867, 164).

furono confinati per lo parlamento passato, et fu cagione il primo parlamento di questo secondo, donde ne naque la rovina della città»⁴. Nelle *Commentationes Florentinae de exilio* dedicate a Vitaliano Borromeo, probabilmente composte prima del 1440, Francesco Filelfo utilizza il dialogo tra i personaggi di Palla Strozzi, Rinaldo degli Albizzi, Giannozzo Manetti, Leonardo Bruni e Niccolò Della Luna per esplorare le vicende della consorteria oligarchica fiorentina. L'opera del Filelfo si concentra soprattutto sull'analisi dei mali dell'esilio e delle conseguenze che tale condizione reca a chi ne è colpito⁵. Singolare in questo contesto è anche la testimonianza contenuta nella *Cronica* di Benedetto Dei: «Somma delle somme per la ritornata di Chosimo fu chacciato fuori e frategli e figliuoli e padri, di modo che si fa conto che cinquecento cittadini o ppiù, uscirono fuori di Firenze da portare arme»⁶. L'enorme numero di cittadini esiliati indicato dal Dei, forse esagerato, sottolinea l'ingiusto trattamento inflitto dal regime mediceo ai suoi cittadini e contribuisce a delineare un quadro negativo dell'amministrazione di Cosimo. Machiavelli, nelle *Istorie fiorentine*, a sua volta sottolinea come l'esclusione dei nemici fosse una pratica politica ricorrente nel governo del Medici: «alcuni amici, dopo la sua tornata dallo esilio» dicevano al Medici «che si guastava la città e facevasi contro a Dio a cacciare di quella tanti uomini da bene»; Cosimo giustificava tale politica come necessaria per preservare lo stato, usando un'espressione che Machiavelli riporta: «gli stati non si tenevano co' paternostri in mano»⁷. In questi anni, l'immagine del Giudizio Universale, che tradizionalmente considerava il centro cittadino come luogo dei giusti e quello esterno come luogo degli eretici e ribelli, viene metaforicamente sovvertita nel discorso politico di alcuni cittadini fiorentini. A mero fine esemplificativo, basta pensare al discorso tenuto da Angelo Acciaiuoli nel 1465, dove si rafforza l'idea che la politica di esclusione adottata da Cosimo abbia trasformato Firenze da un paradiso abitato dai giusti in «un paradiso habitato da diavoli». L'anno seguente, nel 1466, Francesco Bandini, auto-esiliatosi a Napoli, descrive Firenze come un «paradiso» ora abitato da molti «perversi spiriti», più terrificante che piacevole in qualsiasi modo⁸. Come si può notare, le testimonianze storiche qui riportate e i discorsi politici riflettono la percezione della politica medicea come un'evoluzione negativa per la città, sottolineando la complessità della situazione politica e sociale durante quel periodo storico.

Negli anni che seguirono il ritorno di Cosimo al potere, le persecuzioni continuarono ad aumentare, coinvolgendo importanti famiglie come i Peruzzi e gli Strozzi, e tra questi il caso di Palla Strozzi (1372-1462) è certo uno dei più conosciuti. Anche gli Strozzi che rimasero a Firenze trovarono una situazione precaria e si trovarono forzati a lasciare la città. Interessanti in questo contesto sono le lettere scritte e ricevute da messer Palla Strozzi, le quali gettano luce sul modo in cui vivevano molti esponenti di famiglie illustri rimasti a Firenze, dopo la scia di espulsioni e provvedimenti punitivi di varia natura che seguirono il ritorno dei Medici. Sia pur in una situazione così delicata, messer Palla, abituato a rivolgersi a Cosimo da pari a pari, non aveva alcuna intenzione di piegarsi al suo volere⁹. Quando Palla fu vicario di Firenzuola, nella primavera del 1436, in seguito

⁴ GRECO (1976, II, 153).

⁵ Filelfo, dividendo in tre parti la sua opera («Summatim de incommodis exilii», «De infamia», «De paupertate», cf. KEYSER —BALNCHARD (2013, 2-179, 180-307, 308-341), adotta in pieno la percezione che Cicerone ha della condizione di chi è forzato all'esilio: nell'orazione *Pro Caecina* l'arpatine definisce tale condizione come un rifugio e quindi una 'via di scampo' rispetto a una pena, una scappatoia concessa a chi è posto extra solum, ossia a chi è costretto a vivere al di fuori dei propri confini, come sostiene il Filelfo, nelle difficoltà, nell'infamia e nella miseria («Exsilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii», CIC., *Pro A. Caecina Oratio*, XXXIV, 100, 136).

⁶ DEI (1984, 53), cf. KENT (1978, 344), n. 228; cf. anche RICCIARDELLI (2007, 201-249).

⁷ MARTELLI (1992, VII, 797).

⁸ «...un tale paradiso abitato da molti perversi spiriti, più tosto horrendo che delectabile in alcuno modo»; cf. KENT (1994, 198); BROWN (2011, 49). Gli stessi passi sono citati anche da RICCIARDELLI (2015, 399).

⁹ Luca Boschetto segnala in particolare la lettera che Palla Strozzi scrisse all'inizio del 1435 da Cortona, quando rivestiva la carica di capitano, suggerendo a Cosimo alcune argomentazioni per sostenere presso i consigli una petizione che doveva diminuire le gabelle e divieti previsti per chi andava fuormai in ufficio, come doveva fare allora il figlio di Palla Palazzino,

al suo operato del tutto indipendente dalle indicazioni della Signoria, si trovò in un aspro conflitto con il governo centrale, e in più occasioni sia la Signoria che gli Otto di Guardia dovettero richiamarlo all'ordine¹⁰. Tutto ciò accadeva mentre i figli, estremamente preoccupati, lo richiamavano alle sue responsabilità. In particolare, uno di loro, in una lettera scritta nel giugno del 1436, lo rimproverava di non aver neppure cercato di venire incontro ai desideri della Signoria e di Cosimo e Lorenzo de' Medici, e gli faceva notare che gli Strozzi rimasti a Firenze erano come «apichati cholla ciera», e che ormai, se si voleva vivere a Firenze, era necessario fare «a modo d'altri»¹¹. Nicolai Rubinstein ha inteso tale politica medicea come una vera e propria eliminazione degli esuli, intesi come classe politica («evidently, after its successful recovery, the regime was determined to eliminate, once and for all, any danger that might accrue from a return of the exiles to political life: in many cases, the new sentences amounted to banishment, or at least disqualification, for life»¹²). Descrivendo il clima di timore ed incertezza creato dalle continue messe al bando, Vespasiano nella vita di Pandolfo Pandolfini scriveva: «...sendo la città in grandissimo sospetto che questi signori non confinassino cittadini, secondo s'intendeva che era ordinato, et era venuta ne' primi tanta paura [...]. Tremavano tutti, et era tanta la paura universale di tutti, che pareva che non solo gli uomini che erano in quello palagio tremassino, ma le mura»¹³.

La condanna dell'ingratitudine

La censura nei confronti dell'ingratitudine emerge come un tema preminente nella letteratura fiorentina del Quattrocento, specialmente in quella volgare. Vespasiano, nel proemio delle vite inviate all'amico Filippo Strozzi, ricorda un passo tratto dalla *Repubblica* di Platone, dove il filosofo evidenziava come la giustizia fosse fondamentale per il benessere e la stabilità di uno stato, contrastando quindi con la realtà a lui contemporanea nella seconda metà del secolo: «observando la sentenza del divino Platone, che voleva che l'anima della re publica fusse la *iustitia*, perché diceva che così come il corpo non può vivere senza l'anima, così la re publica non si può conservare senza *iustitia*»¹⁴. Dietro alle messe al bando e ai misconoscimenti degli eminenti cittadini fiorentini, per il cartolaio fiorentino si celava l'invidia dei capi cittadini. L'invidia viene esplicitamente condannata da Vespasiano ricordando le vicende biografiche di Donato Acciaiuoli, che a sua volta fu esiliato a Barletta nei primi mesi del 1395:

non poté fuggire meser Donato i colpi dell'*invidia* che, sendo suti caciati gli Alberti, famiglia nobilissima, meser Donato ragionando di rivocagli dallo exilio per bene universale della città, gli autori che avevano caciati, dubitando a messer Donato, et *detogli l'exilio per bene fare*, et confinorollo a Barletta nel Reame¹⁵.

La stessa sorte aveva colpito Matteo di Simone Strozzi (1397-1435), condannato all'esilio il 9 novembre 1434, a seguito del ritorno di Cosimo a Firenze: «Veduta la invidia quanto ella aveva potuto

che aveva ottenuto dal papa la podesteria di Perugia (ASF, MAP, XI, doc. 150. Messer Palla Novello a Cosimo de' Medici in Firenze, Cortona, 11 Gennaio 1434/35); si veda anche BOSCHETTO (2012: 355).

¹⁰ Boschetto specifica che in qualità di vicario Palla aveva ordinato l'arresto di due religiosi del luogo, suscitando la reazione delle due magistrature, che gli chiesero di recedere dalle decisioni prese dalla sua corte di giustizia, con il solo risultato di spingerlo a consultare un giurista, e a farsi confezionare alcuni *consilia*; cfr. DE ANGELIS (2001, 87-88); cf. anche BOSCHETTO (2012, 355).

¹¹ ASF, CS, s. III, 125, c. 83r. Agnolo di messer Palla a messer Novello, Firenze, 27 giugno 1436. La testimonianza è citata da DE ANGELIS (2001, 89); si veda anche BOSCHETTO (2012, 355).

¹² RUBINSTEIN (1997, 125).

¹³ GRECO (1970, II, 340).

¹⁴ *Ibid.*, 430; cfr. PLAT, *Resp.*, 443b-c.

¹⁵ GRECO (1970, II, 4).

in lui et volle la fortuna che fussi confinato et vedessi che la invidia poté assai in lui, et non gli errori ch'egli avessi fatti contro allo stato, ma la invidia fu quella che fu cagione del suo exilio»¹⁶.

L'esame della condanna dell'ingratitude nel contesto del Quattrocento richiede una preliminare disamina del concetto di *retributio*, tema affrontato con acume da sant'Agostino nel suo commento al salmo 108, specificamente al passo «posuerunt adversus me mala pro bonis». Nella sua trattazione, Agostino riconosce sei possibili varianti dello scambio retributivo, estratte dal testo biblico: «Sex sunt in isto genere differentiae, quae commemoratae animadverti facillime possunt: reddere bona pro malis, non reddere mala pro malis; reddere bona pro bonis, reddere mala pro malis; non reddere bona pro bonis, reddere mala pro bonis»¹⁷. La sesta forma, «reddere mala pro bonis», considerata la più grave, rappresenta il tradimento perpetrato da Giuda nei confronti di Gesù. Nel contesto del Quattrocento, questa modalità sembra rispecchiare il trattamento riservato dalla città di Firenze ai propri cittadini illustri. Il parallelismo suggerisce una forma estrema di ingratitude e tradimento nelle relazioni umane, evidenziando come la città non solo mancasse di riconoscere i meriti dei suoi cittadini più illustri, ma arrivasse a tradirli e danneggiarli nonostante i loro contributi. L'approfondimento dell'argomentazione agostiniana fornisce un fondamento teologico alla condanna dell'ingratitude, avvalorando la considerazione di tale comportamento come moralmente riprovevole. Nelle *Vite* di Vespasiano la mancanza di un giusto riconoscimento da parte dei capi cittadini verso i cittadini illustri trova fondamento in un passo tratto dal vangelo di Matteo (13, 24-43): «Notino qui i precipi et chi gli governa et i governatori delle repubbliche, et gli uomini crudeli, che di quella medesima pena sono puniti, ch'eglino hanno data ad altri ingiustamente, come dice Cristo ne' sua sacratissimi Vangeli: quello che semina l'uomo quello ricorrà»¹⁸. La questione dell'ingratitude nel Quattrocento implica quindi termini che appartengono alla sfera morale, ma che riguardano allo stesso tempo un problema di natura politica. Ingratitude e ricompensa sono i termini in cui si risolve il problema del rapporto tra comunità e meriti dei singoli.

Per quanto riguarda la produzione letteraria, la trattazione della gratitudine e del suo opposto trovava spazio già nel primo cantare del *Morgante* di Luigi Pulci, dove il gigante Morgante, dopo essere stato convertito da Orlando, riceve un corso accelerato di teologia, per il quale l'uccisione appena avvenuta dei suoi fratelli, Alabastro e Passamonte, è da ritenersi effetto della giustizia divina, che ha agito per mano del paladino Orlando e che, attraverso le parole della Scrittura, promette espressamente la ricompensa del bene e la punizione del male (I, 49-50)¹⁹. Poco più avanti, i monaci del monastero, per ringraziare Morgante del memorabile banchetto offerto, gli regalano un cavallo, su cui il gigante salta di slancio con il risultato prevedibile di spezzargli la schiena. Credendosi «leggier come penna» (I, 69), il gigante se la prende allora con la povera bestia moribonda che, rifiutando di portarlo in groppa, gli impediva di diventare cavaliere. All'inefficienza del cavallo il gigante trova una soluzione, che sottolinea orgogliosamente la conformità a un precetto fondamentale della sua nuova religione, «render bene per mal»: e cioè portare sulle sue spalle il cavallo che ha rifiutato di portare in groppa lui²⁰. È interessante soffermarsi qui sulla formula impiegata da Morgante («rendere bene per mal»). Franca Ageno vi legge una «reminiscenza scherzosa di Matteo V 44 *Diligite inimico vestros, beneficiate his qui oderunt vos*»²¹, mentre Matteo Residori vi legge una riscrittura volgare dell'espressione latina *reddere bona pro malis*, impiegata nella trattazione di sant'Agostino, il che riprenderebbe il concetto di *retributio* visto in precedenza e si inserirebbe in una

¹⁶ *Ibid.*, 223.

¹⁷ DULAËY — HOMBERT (2013, 27).

¹⁸ GRECO (1970, II, 432).

¹⁹ «E la nostra Scrittura aperto suona: / *il ben remunerato e 'l mal punito*; / e mai non ha questo signor fallito / *però ch'Egli ama la giustizia tanto / che vuol che sempre il suo giudizio morda / ognun ch'abbi peccato tanto o quanto*; / e così il ben ristorar si ricorda / e non saria senza giustizia santo», GRECO (1997, I, 49-50).

²⁰ Sul passo cf. RESIDORI (2020, 5).

²¹ Cfr. AGENO (1955, 669); si vedano anche le considerazioni di Paolo Orvieto in ORVIETO (1978, 314).

più ampia tradizione letteraria che affronta il tema della *retributio*²². Nel *Morgante* la figura di Orlando è rappresentativa di un destino avverso, generato dall'ingratitude e dall'ingiustizia subite. L'avventuroso errare del paladino, condotto da un profondo senso di ingiustizia, si origina dalle calunnie perpetrate da Gano di Maganza e dalla credulità di re Carlo. La conseguenza di tali eventi è l'abbandono di Parigi da parte di Orlando, travolto da un intenso furore, per intraprendere un viaggio nelle regioni della Paganìa²³. Nel secondo cantare, Orlando espone chiaramente che la sua erranza cavalleresca costituisce un esilio causato dall'ingiustizia di Carlo. Egli si descrive a Chimento come «solo e povero e mendico», e lo incarica di richiamare all'ingrato imperatore la memoria dei suoi meriti, evidentemente dimenticati da quest'ultimo. Nelle sue parole, Orlando esprime il disincanto nei confronti di Carlo, evidenziando il fatto che il sovrano non riconosca i benefici ricevuti: «e quel ch'io ho fatto, corrier, per costui, credo che 'l sappi ognun, salvo che lui, che non sa quel che beneficio sia [...]»». La decisione di Orlando di intraprendere un viaggio «peregrinando» e «tapinando» per il mondo, in balia della Fortuna, è quindi la conseguenza diretta del mancato riconoscimento dei suoi meriti e dell'ingiustizia subita. L'erranza del paladino assume così la forma di un'esplorazione avventurosa e dolorosa, scaturita da un contesto di tradimento e ingratitude. All'interno del poema, come sottolineato da Residori, è altrettanto importante notare l'invettiva contenuta nel cantare XI: quando Astolfo viene consegnato a Gano per essere condotto al patibolo, l'autore prorompe in un'apostrofe indignata che si protrae per non meno di sei strofe, illustrando la gravità e le conseguenze terribili del «peccato» di ingratitude. Di seguito l'invettiva:

O Carlo imperador, quanto se 'ngrato!
 Non sai tu quanto è in odio a Dio tal pecca?
 Non hai tu letto che per tal peccato
 la fonte di pietà sù in Ciel si secca?
 e con superbia insieme mescolato,
 caduto è d'Aquilon nella Giudecca
 con tutti i suoi seguaci già Lucifero?
 Tanto è questo peccato in sé pestifero.

Tu hai sentito pur che Scipione,
 senso di senno vecchio e giovane d'anni,
 'Anibal tolse ogni reputazione, di che tanta acquistata avea già a Canni.
 Furno i romani ingrati alla ragione,
 onde seguirò poi sì lunghi affanni.
 Questo peccato par che 'l mondo adugge,
 e finalmente ogni regno distrugge;

questo peccato scaccia la giustizia,
 senza la qual non può durare il mondo;
 questo peccato è pieno d'ogni malizia,
 questo peccato a gnuno è secondo;
 Gerusalem per questo precipizia;
 questo peccato ha messo Giuda al fondo;
 questo peccato tanto grida in Cielo,
 che ci perturba ogni sua grazia e zelo²⁴.

²² RESIDORI (2020, 30).

²³ *Ibid.*, 30-32.

²⁴ GRECO (1997, XI, 74-76).

Come segnalato dallo studioso, il passo in cui l'ingratitudine viene descritta come un vento bruciante, tratto da san Bernardo («Ingratitudo ventus urens, siccans sibi fontem pietatis, rorem misericordiae, fluentia gratiae»²⁵), rappresenta il primo *topos* all'interno del quale si collocano le riflessioni di Pulci riguardo a questo tema. L'immagine del vento bruciante è abilmente adottata dall'autore nei versi 74, 3-4 del suo componimento, dove afferma che «...per tal peccato / la fonte di pietà sù in Ciel si secca». In seguito, Pulci riecheggia liberamente il passo di san Bernardo nei versi 76, 7-8, affermando che l'ingratitudine «tanto grida in Cielo che ci perturba ogni sua grazia e zelo». Pulci sottolinea dunque la gravità dell'ingratitudine, presentandola come una forza corrosiva e dannosa che mina la fonte stessa della pietà divina. Successivamente, l'attenzione si sposta verso il ricordo ed elogio di Scipione l'Africano, figura storica che, nonostante aver salvato la patria nella guerra contro Annibale, fu ingiustamente costretto all'esilio dagli ingrati cittadini. La stessa diagnosi storico-politica emerge nell'invettiva di Pulci, dove l'ingratitudine è considerata contraria alla «ragione» e alla «giustizia», minacciando la convivenza ordinata tra gli uomini e mettendo a rischio la sopravvivenza degli stati («ogni regno distrugge»). Questo *topos*, basato sulla lezione storica di Scipione, sottolinea l'ingratitudine come una forza destabilizzante che può compromettere gli equilibri sociali e istituzionali, avviando un percorso verso la discordia e la decadenza politica. È innegabile che Pulci abbia inteso stabilire un legame esplicito tra la condanna dell'ingratitudine e l'illustrazione narrativa delle sue conseguenze, attribuendo a questo undicesimo canto una posizione di centrale importanza nel primo *Morgante*. Questo capitolo sembra configurarsi come un acme negativo del racconto, un punto in cui il valore fondamentale dei rapporti giusti e armoniosi tra i personaggi del poema viene manifestamente negato.

Nell'invettiva pulciana, Residori riscontra un'eco particolare del repertorio medio-popolare di natura canterina²⁶. In particolare, Pulci richiama la *Canzone morale a detestazione dell'ingratitudine* del celebre cantore in panca Niccolò Cieco. Le esibizioni poetiche di Niccolò in piazza San Martino, durante gli anni '30 del Quattrocento, furono caratterizzate da un notevole successo, il quale trovò ulteriore diffusione attraverso la trascrizione manoscritta dei suoi testi lungo l'arco di tutto il secolo. La canzone denuncia l'ingratitudine come il vizio «principale», causa di gravi discordie politiche, ricorrendo all'uso di elementi topici, riscontrabili anche nelle opere di Pulci. Fin dalla prima strofa, l'ingratitudine di Roma nei confronti di Scipione l'Africano viene evocata con forza: «O lupa più che mille volte scarsa, / di tutti al parer mio principal vizio, / fuor d'ogni beneficio, / da mercè nuda, abominevol male, / biasimo universale, / Ingratitudo, d'ogni mal principio / per cui Roma perdé l'ossa di Scipio»²⁷. In questa descrizione, l'immagine della lupa rappresenta simbolicamente Roma, mentre l'ingratitudine è denunciata come il principale vizio, portatrice di mali universali e responsabile della perdita delle «ossa» di Scipione. Successivamente, ritorna l'immagine della *fons pietatis* tratta da san Bernardo, e utilizzata anche da Pulci: «Di pietà la fontana / per te si secca e di misericordia, / tu se ' cagion di sdegno e di discordia; / a usurpar l'altrui parata stai, / ma del tuo porger mai; / servizio non estimi né virtute»²⁸. Infine, la formula agostiniana «pro bonis mala reddere» precedentemente riscontrata nel discorso di Morgante all'inizio del poema, è ripresa nella canzone-invettiva: «Tu sperni Iddio, natura e conoscenza, / onor non curi e per ben rendi male: questa è la legge tua remunerando»²⁹. L'accusa di disprezzare Dio, la natura e la conoscenza, oltre alla mancanza di rispetto per l'onore, enfatizza il tema centrale dell'ingratitudine considerata come causa di malvagità. La ripresa del *topos* contemporaneo dell'ingratitudine implica una presa di posizione politica, soprattutto considerato il contesto della cultura oligarchica fiorentina.

²⁵ Cf. RESIDORI (2020, 33-34).

²⁶ Cf. *Ibid.*, 35.

²⁷ FRUSCELLA (1867, 5-6).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 6.

In diverse opere, come nelle *Vite* e nel *Commentario della vita di Giannozzo Manetti* di Vespasiano da Bisticci, l'elemento dell'esilio dei protagonisti diventa una fonte di profonda condanna nei confronti dell'ingratitude fiorentina. Come è già stato in parte visto, nella vita dedicata a Donato Acciaiuoli e Matteo Strozzi, per il cartolaio fiorentino l'ingiusta retribuzione dell'azione degli uomini eccellenti, e quindi l'esilio, è dovuta all'invidia provata dai capi cittadini nei confronti dei cittadini esemplari. All'interno del *Commentario* dedicato all'amico e maestro Giannozzo Manetti, Vespasiano ripercorre le vicende biografiche dell'umanista e, narrando le vicissitudini dell'esilio, il biografo esplose in un'accesa condanna dell'ingratitude del governo fiorentino, e in particolare delle azioni di Cosimo: «Oh iniquità inaudita! O giusto Idio! Come può egli sopportare tanta iniquità e masime Cosimo de' Medici. Erano questi i pagamenti di tante fatiche durate per la sua patria et suo meço averla liberata, si può dire, dalla servitù per più opere fatte...»³⁰. Come causa dell'ingratitude, Vespasiano individua le «tristi calunnie», da sempre stigmatizzate come il tipico prodotto del vizio morale dell'invidia³¹.

Alla condanna del «maladetto pechato»³² dell'ingratitude Vespasiano dedica il tardo *Trattato contro a l'ingratitude*, opera incompiuta indirizzata a Luca degli Albizzi³³, in cui una cupa storia del mondo *sub specie ingratitude* lascia trasparire la condanna della situazione politica contemporanea. Nel trattatello Vespasiano ripercorre le conseguenze del peccato dell'ingratitude, creando una rassegna che trae origine dalla ribellione angelica e arriva sino all'esilio di Dante, passando per la vicenda di Scipione l'Africano a cui viene dedicato largo spazio, ricorrendo alle trattazioni filosofiche e teologiche più note dell'antichità. Il *Trattato* di Vespasiano assume un significato peculiare e un valore culturale intrinseco che giustificano la sua posizione originale nel panorama letterario e filosofico del suo tempo. Attraverso la rievocazione del tema dell'ingratitude all'interno della società contemporanea, Vespasiano non solo evidenzia una problematica sociale diffusa, ma adotta anche una metodologia nuova e audace. In contrasto con l'approccio tradizionale basato sull'illustrazione delle virtù, Vespasiano si concentra sull'esplorazione e la denuncia del vizio, mettendo in luce la complessità e la molteplicità della natura umana. Questa scelta riflette una consapevolezza profonda della condizione umana e delle sue contraddizioni, spingendo l'autore a suggerire una norma sociale, la gratitudine, non attraverso una semplice esaltazione astratta, ma tramite la critica e l'analisi del suo opposto, l'ingratitude. Il trattato si apre con una riflessione sull'ingratitude, considerata il peccato maggiore che può affliggere gli uomini:

<C>he tutti e' peccati che sono nella humana generatione, ignuno nè maggiore, nè più danato da tutti gli scrittori ch'è il maladetto pechato della ingratitude dal quale pechato procedeno infiniti mali et facendo prima principio, quando l'onipotente Idio ebbe creato il cielo e la terra...³⁴.

Vespasiano dopo aver trattato le vicende contenute nell'Antico e Nuovo Testamento, passa ad analizzare l'ingratitude all'interno dell'impero romano, partendo dalle vicende di Cesare. Nella narrazione del cartolaio, la figura di Cesare viene sin da subito presentata come quella di un tiranno, che aveva tradito i valori della repubblica romana per accrescere il proprio potere personale. Nel

³⁰ KIM (2019, 200).

³¹ Più tardi, Machiavelli prevede una soluzione che non poteva che essere istituzionale, trasferendo cioè tali questioni ad appropriati "ordini": una sana e ben costituita repubblica non può fare altro che soffocare le calunnie regolamentandole e istituzionalizzando le accuse, cf. VAROTTI (1998, 287).

³² BNCF, cod. Magl. CL. VIII, n. 1442, c. 225r.

³³ Luca degli Albizzi aveva iniziato sotto Lorenzo il Magnifico il suo *cursus honorum* nel modo più brillante, entrando a far parte appena raggiunta l'età legale della Signoria, e ricoprendo inoltre a due riprese, nel 1489 e nel 1492 la carica di console dell'Arte dei Mercatanti, una delle più antiche e prestigiose tra le corporazioni fiorentine. Egli era stato invece emarginato negli anni di governo del figlio e successore di Lorenzo, Piero de' Medici, di cui al pari di altri esponenti dell'oligarchia era divenuto perciò un fiero avversario»: cf. D'ADDARIO (1960).

³⁴ BNCF, cod. Magl. XXXV, n. 251, c. 226r.

Trattato, Vespasiano contrappone la figura di Cesare a quella di Bruto, rappresentando quest'ultimo come un esempio di giustizia e virtù politica. Secondo Vespasiano, l'uccisione di Cesare da parte di Bruto deve essere interpretata come la punizione appropriata inflitta al tiranno. Cesare infatti è descritto come colui il cui agire politico ha contribuito alla rovina di Roma, e Bruto, al contrario, emerge come il difensore delle libertà repubblicane e della giustizia, desideroso di restaurare l'ordine e la virtù nella vita politica romana³⁵. Interessante è la parte del *Trattato* che Vespasiano dedica agli esiliati del Trecento a dimostrazione di come l'ingratitudine fosse presente anche nella Firenze contemporanea. Ritornando a un tema antico e conferendogli un nuovo senso e valore nell'ambito delle strutture politiche e sociali della sua epoca, Vespasiano mirava a offrire una guida etica e morale per la società contemporanea. La sua opera si distingue quindi per la sua capacità di coniugare tradizione e innovazione, traducendo concetti antichi in una prospettiva moderna e attuale.

Il mito di Scipione l'Africano

Il tema delle sofferenze subite da chi era stato oggetto di condanne per motivi politici, è ricorrente nelle *Vite* dove Vespasiano esprime sentimenti di solidarietà nei confronti dei confinati di cui narra la vita, scagionandoli dalle responsabilità che il governo volle imputare loro, spesso ingiustamente. L'esilio dei cittadini illustri viene condannato da Vespasiano attraverso il ricorso ad un passo del Vangelo di Matteo: «Beati qui persecuzione patiuntur, propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum»³⁶. Vespasiano utilizza questo passo evangelico per condannare l'esilio di coloro che, agendo in nome della giustizia, vengono allontanati dalla loro patria, sottolineando così la loro virtù e il loro diritto di essere considerati beati agli occhi di Dio. All'interno della sua produzione, Vespasiano, oltre ad esaltare e a ripristinare l'onore delle famiglie colpite dall'esilio, si concentra sull'elogio della figura di Giannozzo Manetti, la cui vicenda richiama alla memoria del biografo quella di Scipione l'Africano.

Petrarca aveva di fatto avviato il dibattito sulla figura dei condottieri Cesare e Scipione, suggerendo l'idea che il condottiero più grande fosse l'Africano, il *vir* a cui era appunto dedicata, nel *De viris*, la biografia più vasta. Nella sua biografia Petrarca aveva fatto di Scipione un altissimo esempio di perfetto cittadino, che condusse fino al sacrificio di ogni personale aspirazione al potere la salvaguardia della quiete e della stabilità della patria. Non è da escludere che proprio la biografia petrarchesca dell'eroe romano abbia contribuito alla grande fortuna che la figura di Scipione ebbe nel repubblicanesimo fiorentino³⁷. Nell'agire esemplare di Scipione Petrarca individuava l'insorgenza di significative questioni connesse alla forma del "vivere civile" e al comportamento dell'uomo "eccellente" inserito in una comunità di eguali. La figura di Scipione si affermò presto come un archetipo simbolico attraverso cui la cultura cittadina esprimeva i propri valori fondamentali e i momenti cruciali della sua storia. La sua esemplarità, condensata in pochi detti o gesti di grande significato, combinava la forza persuasiva dell'*exemplum* con la dinamica dell'eccezionalità. È soprattutto nella parte conclusiva della biografia petrarchesca che il comportamento di Scipione assume i caratteri esemplari del *civis* ideale di una repubblica. Vittima dell'invidia di alcuni concittadini e costretto a difendersi da gravi accuse in tribunale, Scipione preferisce soccombere a una palese ingiustizia e prendere la via dell'esilio piuttosto che provocare disordini civili in città. La

³⁵ «...non riconoscendo e' benefici ricevuti da quella (repubblica) gl'intervene d'averne a essere punito in questa forma et fu cagione della rovina di quella Republica perché ne nacquono quelle discordie civili di Marco Antonio et Otaviano et Lepido...», BNCF, cod. Magl. XXXV, n. 251, c. 244r.

³⁶ *Mt* V, 10.

³⁷ Lo scarso numero dei testimoni esistenti del *De viris illustribus* (cf. MARTELOTTI (1954), indicherebbe la limitata circolazione dell'opera petrarchista, e comunque la sua scarsa diffusione fiorentina (anche se si deve ricordare che il codice Vaticano Ottoboniano 1883, fu esemplato nel 1380 per Coluccio Salutati: cf. VAROTTI (1998, 282). Ma il *De viris illustribus* circolò in ambito fiorentino soprattutto nella tradizione fatta da Donato degli Albanzani che volgarizzò la stesura nel 1341-43 della biografia di Scipione.

sua grandezza si manifesta nella capacità di subordinare le proprie passioni all'interesse della patria. La rinuncia alla vendetta contro i nemici e all'esercizio del potere in città diventano il segno di una grandezza realizzata attraverso il dominio delle passioni, guidato da un solido codice morale. L'Africano diviene per molti letterati fiorentini, tra cui Pulci e Vespasiano, l'emblema dell'esiliato illustre. Egli rappresenta l'archetipo dell'élite cittadina contemporanea colpita, secondo Vespasiano, ingiustamente dopo tanti onori, dalla politica di Cosimo de' Medici. In particolare, la figura di Scipione emerge in modo significativo nel *Commentario*, dove Giannozzo Manetti viene considerato un "nuovo Scipione", costretto ad abbandonare la patria dopo aver servito la Repubblica in modo tanto onorevole:

Et però gli uomini di questa, i quali si vogliono amare et honorare. Non chome la sua patria fece a meser Gianoço, ché non fecero a llui altrimenti che si facessero i romani a Scipione Africhano, dopo tanti benefici fatti a quella republica, ché bisognò che elegesse l'exilio volontario. Chosì fece meser Gianoço dopo tanti onori et tanti fructi facti per la sua patria: fu paghato di quello è usança delle città paghare i grandi benefici da 'loro cittadini ricevuti. Et di tutto fu cagione Cosimo de' Medici...³⁸.

Facto questo, egli [Giannozzo] prese il partito che prese Scipione Africhano quando, dopo tante victorie avute et tanti benefici fatti al popolo romano, gli domandarono chonto della aministratione che aveva facto. Veduto questo, che era poverissimo, si partì et disse quelle parole: 'ingrata patria, tu non arai le ossa mia! 'et pigliò l'exilio volontario. Chosì fece messere Gianoço et con quella intentione, se fosse stato lasciato. Sempre furono le repubbliche di questa natura, d'esere ingrate inverso di chi aveva facto loro beni di questa conditione...³⁹.

Il ricordo della figura di Scipione l'Africano, quale esiliato illustre, non è casuale e si inserisce, come si è visto, in un'ampia produzione letteraria a vocazione canterina e popolare che riscosse successo a partire dagli anni Trenta e Quaranta del Quattrocento. Tale tradizione pare affondare le proprie radici nei celebri versi dell'opera di Valerio Massimo: «Ingrata patria, ne ossa quidem mea habes», ma presente anche in innumerevoli altri testi, che hanno come protagonista Scipione l'Africano. Nel *De civitate Dei* di Agostino, l'allontanamento di Scipione era già stato esaminato attraverso una lente morale, identificandolo come il primo segno di una decadenza che avrebbe portato a gravi implicazioni politiche per Roma. Agostino collegava l'ingratitude mostrata a Scipione a un declino morale e politico che avrebbe scatenato gravi conflitti interni e, in definitiva, portato alla fine della repubblica.

L'immagine irreprensibile e immacolata di Scipione non è così ovvia nella tradizione umanistica come ci si potrebbe aspettare. Evocare il vincitore di Annibale come eroe "puro" della repubblica aveva principalmente un motivo propagandistico e implicava una sottile, e talvolta esplicita, allusione alla sostanza monarchica a cui Scipione mirava. La grandezza dell'Africano e del suo mito risiede nella sua capacità di dominare istinti e aspirazioni personali, mantenendo i contrasti rigorosamente sul piano del confronto "civile". La sottomissione alle leggi della repubblica e la difesa della libertà repubblicana fino al sacrificio della propria grandezza individuale e del potere costituiscono la sua grande eredità. Scipione l'Africano diviene quindi il prototipo di una magnanimità che subordina le passioni alla *pietas* verso la patria. La superiorità delle leggi rispetto ai meriti, anche altissimi, del cittadino è la norma imprescindibile associata alla figura di Scipione, legata all'ideale di "equalità" fiorentina: «neminem civem tam sublimen qui iustitie non subiaceat, neminem tam potentem ut nequat accusari»⁴⁰. L'urgenza di questo principio di "equalità" emerge nelle *Vite* di Vespasiano, dove l'autore lamenta la mancanza di potere delle leggi sui capi di stato:

³⁸ KIM (2019, 167).

³⁹ *Ibid*, 196.

⁴⁰ LIV., *Ab urbe condita*, XXXVII, 50.

«perché gli uomini grandi non istanno pazienti alla legge, et non è in buono luogo la città, quando i cittadini possono più che le leggi»⁴¹.

La figura di Scipione conosce una crisi con Machiavelli, che getta un'ombra sull'emblema del condottiero, contrapponendolo alla figura di Annibale. Questo emerge nel capitolo 17 de *Il Principe*, dove Machiavelli riconosce che il «perfido» e «crucele» nemico di Scipione possiede almeno una qualità decisiva in più: la capacità di farsi temere dal suo esercito, garantendosi in tal modo l'assoluta fedeltà, senza però farsi odiare, come specifica Machiavelli. Per l'autore, Scipione si era dimostrato «un generale troppo attento a guadagnarsi popolarità presso l'esercito e a stringerlo a sé come cosa propria, anche se lo fa solo per assicurarne l'efficienza e l'obbedienza, suscita inevitabilmente il sospetto di avventure personali e di possibili stravolgimenti degli ordinamenti»⁴². Così, solo il fatto d'essersi ritirato dalla scena pubblica e d'essersi del tutto rimesso al "governo del senato" avrebbe preservato il buon nome di Scipione, che in caso contrario le sue manchevolezze avrebbero finito per infangare. Con Machiavelli dunque pare tramontare la figura di Scipione e quindi l'emblema del cittadino virtuoso e dell'esiliato illustre, ponendo così fine al mito repubblicano.

Conclusioni

L'analisi del contesto storico-sociale fiorentino e dei testi prodotti a seguito del ritorno di Cosimo al potere dimostra come nella città si fosse sviluppata un'urgente esigenza di giustizia che coinvolgeva i cittadini più disparati. La condanna dell'ingratitude, profondamente radicata nella produzione dei padri della Chiesa, forniva all'argomentazione un fondamento morale robusto. Le numerose messe al bando che colpirono molti membri dell'élite cittadina vennero interpretate attraverso il mito di Scipione l'Africano, che in questo contesto divenne l'emblema di tutti gli esiliati. Questa reinterpretazione del mito di Scipione serviva a dare voce alla frustrazione e al senso di ingiustizia provato da coloro che erano stati esiliati o marginalizzati. L'Africano, venerato come un eroe repubblicano dalle qualità irreprensibili, veniva ora visto come un simbolo di coloro che soffrivano ingiustamente sotto un potere tirannico. L'uso del mito di Scipione come paradigma di virtù calpestate fungeva da critica velata ma potente al regime mediceo, sottolineando la dissonanza tra il passato glorioso e le realtà contemporanee di ingiustizia e ingratitude. Il ricorso alla storia antica e alle figure emblematiche come Scipione permetteva di costruire una narrazione che legava strettamente passato e presente, fornendo strumenti di interpretazione e critica politica. Attraverso questa lente, il mito di Scipione non solo serviva a glorificare i valori repubblicani ma anche a denunciare l'ingiustizia e la corruzione del presente, offrendo un modello morale per guidare le azioni future.

Denise Brazzale
Université de Fribourg
Département d'Italien
Av. de Beauregard 11
1700 Fribourg (CH)
denise.brazzale@unifr.ch

⁴¹ GRECO (1976, II, 253).

⁴² FENZI (2016, 200).

BIBLIOGRAFIA

AGENO 1955

F. Ageno (a cura di), *L. Pulci. Morgante*, Milano.

BOSCHETTO 2012

L. Boschetto, *Società e cultura a Firenze al tempo del Concilio: Eugenio IV tra curiali, mercanti e umanisti (1434-1443)*, Roma.

BROWN 2011

A. Brown, *L'esilio a Firenze nel corso del Quattrocento*, in F. Di Giannatale (a cura di), *Escludere per governare. L'esilio politico fra Medioevo e Risorgimento*, Milano-Firenze, 49-62.

D'ADDARIO 1960

A. D'Addario, *L'organizzazione archivistica italiana al 1960*, Roma.

DE ANGELIS 2001

L. De Angelis, *Ufficiali e uffici territoriali della repubblica fiorentina tra la fine del secolo XIV e la prima metà del XV secolo*, in A. Zorzi, W.J. Connell (a cura di), *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV)*, Pisa, 73-92.

DULAEY – HOMBERT 2013

M. Dulaey e P.M. Hombert (a cura di), *Augustin. Les commentaires des Psaumes (Ps 108-117)*, Paris.

Fenzi 2016

E. Fenzi, *Il giudizio di Machiavelli su Scipione l'Africano: la fine di un mito repubblicano?*, «La

Rivista di Engramma», 134, 197-216.

FRUSCELLA 1867

N. M. Fruscella (a cura di), *Due canzoni inedite di maestro Niccolò Cieco da Firenze*, Firenze, 5-6.

GRECO 1976.

A. Greco (a cura di) *Le vite [di] Vespasiano da Bisticci*, 2 voll., Firenze.

Greco 1997

A. Greco (a cura di), *Morgante e opere minori*, Torino.

GUASTI 1867

C. Guasti (a cura di), *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi per il comune di Firenze dal MCCCXCIX al MCCCCXXXIII*, 3 voll., Firenze.

GUICCIARDINI 1977

F. Guicciardini, *Storie fiorentine*. Novara.

KEYSER – BALNCHARD 2013

J. De Keyser — W. S Balnchard (a cura di), *F. Filelfo. On Exile*, Cambridge.

KENT 1978

D. Kent, *The rise of the Medici Faction in Florence, 1426-1434*. Oxford - New York, 1978.

KENT 1994

F. W. Kent, *Un paradiso habitato da diavoli»: ties of loyalty and patronage in the society of Medicean Florence*, in A. Benvenuti, F. Cardini e E. Giannarelli (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze.

Kim 2019

W. Seon Kim (a cura di), *Comentario della Vita di messere Giannozzo Manetti*, Firenze.

MARTELLI 1992

M. Martelli (a cura di), *N. Machiavelli. Tutte le opere*, Firenze.

MARTELLOTTI 1954

G. Martellotti (a cura di), *F. Petrarca. La vita di Scipione l'africano*, Milano.

ORVIETO 1978

P. Orvieto, *Pulci medievale: studio sulla poesia volgare fiorentina del Quattrocento*, Roma.

RESIDORI 2020

M. Residori, *“Non si perde servizio mai nessuno”*: *Gratitudine, amicizia e giustizia nel primo Morgante*, «PRISMI», 1, 29-51.

RICCIARDELLI 2015

F. Ricciardelli, *La repressione del dissenso a Firenze nell'età di Cosimo de' Medici*, «Hispania» LXXV, 249, 389-412.

RICCIARDELLI 2007

F. Ricciardelli, *The politics of exclusion in Early Renaissance Florence*. Turnhout.

RUBINSTEIN 2023

N. Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford.

VAROTTI 1998

C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento: da Petrarca a Machiavelli*, Milano.

Manoscritti

Archivio di Stato Firenze (ASF)

Carte Stroziane, s. III, 125, c. 83r.

Mediceo Avanti il Principato, XI, doc. 150.

Biblioteca Nazionale Centrale Firenze (BNCF)

Magl. XXXV, 251, cc. 226r-350r.

Magl. CL. VIII, 1442.