

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CALABRIA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Dipartimento di Filologia

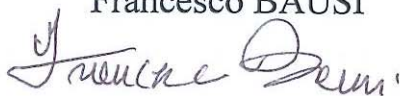
Dottorato di ricerca in
Scienze letterarie retorica e tecniche dell'interpretazione

XIX ciclo
L-FIL-LET/13

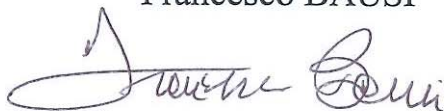
Tesi di Dottorato

**Per la cultura filosofica di Francesco Petrarca.
Il I libro del *De remediis utriusque fortune***

Coordinatore
Chiar.mo Prof.
Francesco BAUSI



Tutor
Chiar.mo Prof.
Francesco BAUSI



Candidata
Enrica GALLO



Anno Accademico 2007/2008

INDICE

Presentazione	Pag.	1
Il <i>De remediis utriusque fortune</i> : caratteristiche e genere	Pag.	3
Il dedicatario	Pag.	30
La formazione culturale e spirituale del Petrarca	Pag.	33
La prefazione del I libro del <i>De remediis</i>	Pag.	74
Agostino nel I libro del <i>De remediis</i>	Pag.	97
Traduzioni: <i>De rem.</i> I, 8; I, 15; I, 17	Pag.	122
Bibliografia	Pag.	136

PRESENTAZIONE

Nel presente lavoro ci siamo concentrati sul I libro del *De remediis utriusque fortune*, opera-simbolo del Petrarca, diffusissima fino al Cinquecento e poi obliata quasi completamente fino ai giorni nostri, opera che reca in sé, proprio per quanto concerne la fortuna, il segno del paradosso: testimone *in primis* della labilità e fuggevolezza della dea bendata.

Un libro che offre *exempla* e che è *exemplum* esso stesso, oggetto di culto per gli umanisti dai quali era visto come portatore di poteri misteriosofici, (motivo non ultimo per il quale i secentisti e coloro che seguirono lo bandirono dalle loro letture) che, per un complesso gioco di specchi, sarebbe stato presago della parabola della fama del suo autore. Infatti l'”inaspettata” gloria derivata dai *Rerum vulgarium fragmenta* ad uno scrittore impegnato per lo più sul versante classicistico trova una sua “logica” proprio nelle pagine del *De remediis*

nelle quali, volendo parafrasare Rudhyar Kipling, “Trionfo e Disfatta sono relativizzati”.

Per la materia incandescente e magmatica dell’opera è stata necessaria la fase preliminare e obbligata della traduzione *in toto* del testo, solo successivamente si è passati all’analisi dei contenuti privilegiando la formazione filosofica dell’autore che informa tutti i dialoghi.

In questa analisi, fondamentale si è rivelata la guida del Prof. Bausi che da oltre un decennio ha veicolato il mio interesse per il Medioevo e l’Umanesimo sullo studio del Petrarca, autore capace di aprire ai suoi fruitori orizzonti sconfinati.

Il *De remediis utriusque fortune*:

caratteristiche e genere

Il *De remediis utriusque fortune* è sicuramente l'opera petrarchesca che ha riscosso, in assoluto, maggiore successo: lo stesso Petrarca nella *Sen.* VIII 3 dichiarava che l'opera era risultata gradita ad alcuni personaggi di grande ingegno, e tra costoro vanno annoverati almeno Lombardo della Seta, che ne fece menzione in una lettera a Giovanni Dondi, e Jean de Montreuil che pose alcune annotazioni nel codice da lui posseduto.

Composto in forma dialogica, il *De remediis* presenta nel primo libro un'ampia casistica nella quale, di fronte agli eventi fortunati della vita, gli uomini sono invitati a moderare il proprio entusiasmo senza eccedere in atteggiamenti di superbia, mentre nel secondo libro viene contrapposta un'altrettanto ampia casistica di eventi poco positivi nei confronti dei quali gli uomini sono esortati a raccogliere tutte le proprie forze ed il

proprio coraggio per proseguire nella vita. Altre opere di argomento e struttura analoga, come i *Remèdes de fortune* di Guillaume Machaut e il *De lite inter Naturam et Fortunam* di Albertino Mussato, dovevano aver fornito suggestioni al Petrarca, ma soprattutto il *De remediis fortuitorum* attribuito a Seneca costituiva il modello filosofico e spirituale più importante. Il progetto ed il desiderio di comporre una sorta di enciclopedia sulla “misericordia umana” risalivano per il Petrarca agli anni del *Secretum* e del *De otio religioso*, ma solo nel 1357, a quanto si deduce dalla *Sen. XVI 19*, egli era intento a scrivere il capitolo *De tristitia miseriaque* (II 93). Il *De remediis* fu infatti composto nel 1356-57, in uno spazio di tempo davvero breve a confronto della mole dell’opera, e dedicato ad Azzo di Correggio. Nel 1360, inoltre, il Petrarca comunicava nella *Fam. XXIII 12* all’amico Guido Sette di aver terminato l’opera, ma di non avere a disposizione un copista per farla trascrivere. In realtà il testo si doveva fermare agli ultimi capitoli del secondo libro: il 1° sett. 1366, infatti, il Petrarca scriveva nella *Sen. V 4* a Donato Albanzani che stava elaborando il cap. II 97.

Sicuramente l'opera era terminata il 4 ott. 1366, come si apprende dal *colophon* del ms. Marciano Zan. Lat. 475, copiato dal notaio trevigiano Franceschino da Fossadolce che, attingendo dagli originali del Petrarca, riportava anche la data dell'editio vera e propria voluta dall'autore. Probabilmente, nel riprendere l'opera interrotta, il Petrarca era intervenuto, come era sua costante abitudine e come si può rilevare da altre sue opere, sul testo apportando qualche aggiunta e soprattutto qualche modifica di carattere stilistico: del resto il titolo stesso (*De remediis ad utranque fortunam*, modificato poi in *De remediis utriusque fortune*) era stato rivisto dal Petrarca.

Il successo del *De remediis* fu davvero notevole: tradotto in volgare da Giovanni da San Miniato, in francese da Jean Dudier, nonché in catalano, in inglese e tedesco, è tramandato in oltre 150 codici: numerosi sono inoltre le epitomi, gli estratti, le tavole. Una sorta di florilegio fu redatto da Adrianus Carthusiensis, come pure florilegi del *De remediis* petrarchesco sono lo *Speculum mortis* e il *Liber de abusu quattuor passionum*. E anche due *pastiches* editoriali sono in qualche

modo legati al *De remediis*: le *additiones* al *De remediis fortuitorum* dello pseudo Seneca pubblicate da F. Haase (Lipsiae 1902) non sono altro che alcuni estratti dal *De remediis* petrarchesco, mentre negli *Opera omnia* (Basilea 1554) viene attribuito al Petrarca il *De vera sapientia*, un trattato che riproduce, insieme con alcuni capitoli del *De remediis*, la quasi totalità del *De sapientia* di Niccolò Cusano.

Il *De remediis* appartiene al genere del *conflictus*. *Conflictus*, *altercatio*, *dialogus*, *causa*, *certamen* o *lis* sono termini con cui si designa un genere letterario che compare di frequente nel Medioevo latino¹. Esso è rintracciabile in molte culture: nell'Oriente antico, nel mondo classico, nelle letterature in lingua volgare del Medioevo europeo e nell'età moderna. La sua caratteristica è costituita dalla forma dialogica: tra due persone ovvero due concetti astratti personificati si

¹ H. Walther, *Das Streitgedicht in der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920 (rist. con premessa, aggiunte ed indici di P. G. Schmidt, Hildesheim, Olms, 1984).

accende una disputa, nel corso della quale vengono posti in discussione in modo antagonistico i pregi e i difetti di persone, oggetti, ordinamenti e modi di vita. Il contrasto può scaturire dall'opposizione tra corpo e anima, cristianità e paganesimo, imperatore e papa, cluniacensi e cistercensi, inglesi e francesi, cavaliere e chierico, uomo e donna, rosa e viola, vino e birra, oro e ferro. I protagonisti del dialogo possono esporre i loro argomenti in forma di discorso e di replica oppure anche di fitti scambi di battute. Il *conflictus* può terminare in maniera aperta, senza vinti né vincitori, cioè con i dialoganti che mantengono ciascuno ben fermo il loro punto di vista, ma può anche concludersi con la vittoria di una delle due parti. In questo caso o lo sconfitto si inchina dinanzi alla maggiore efficacia degli argomenti dell'avversario e si dichiara vinto, oppure è un terzo partecipante al dialogo, che viene ad assumere la funzione di arbitro della contesa in grazia della sua posizione di neutralità, a pronunciare un giudizio finale.

Il genere letterario del *conflictus* ha le sue radici nell'insegnamento della retorica, che fornisce canoni e strumenti

per pronunciare discorsi di lode e di biasimo, encomi e invettive. A fungere da modello sono le *declamationes* e le *controversiae*, praticate nelle antiche scuole di retorica, ma conosciute e studiate anche nel Medioevo; un'altra fonte è costituita dagli scrittori di favole, con i loro contrasti tra virtù e vizi, tra comportamenti giusti e sbagliati. E' probabile che tra i precedenti del *conflictus* vada annoverato anche il dramma antico; indubbio è tuttavia che le ecloghe di Virgilio, con i loro *agones* drammatici tra pastori, devono essere state un modello di non trascurabile importanza. Dall'età carolingia al Rinascimento troviamo una ricca documentazione relativa al genere letterario del *conflictus*. Gran parte dei testi rimastici è prodotto di scuola e quindi composto in versi. La maggioranza dei contrasti poetici sono anonimi ed esiguo è il numero di manoscritti che ce li hanno tramandati. Un'eccezione è costituita dalla *Visio Philiberti*, largamente diffusa, di cui finora non si è riusciti ad identificare l'autore. Ci sono rimasti anche alcuni "contrast" poetici attribuibili a noti poeti del XII e del XIII secolo, quali Pietro di Blois e Enrico di Avranches.

Con l'*Ecloga Theoduli*, che dal punto di vista cronologico si colloca all'inizio della produzione del genere, ci si trova di fronte ad un testo classico di grandissima diffusione e valore², che fino al XVI secolo fece costantemente parte del canone delle letture scolastiche; l'ecloga era inserita nella raccolta dei cosiddetti *Auctores octo*, che comprende tra l'altro i *Disticha Catonis*, *Facetus*, *Floretus*, le *Parabola*e di Alano e la versificazione del libro di Tobia di Matteo di Vendôme. Ci sono rimasti ben oltre cento manoscritti dell'*Ecloga Theoduli*, molti dei quali con glosse e altre tracce di utilizzazione. L'opera venne commentata da Bernardo di Utrecht³.

L'ecloga pone a confronto miti pagani e racconti biblici. Protagonisti della poesia sono un capraio di Atene che ha il nome parlante di *Pseustis* e una pastorella discendente dal re David, che si chiama non meno significativamente *Alithia*. Il rappresentante del paganesimo menzognero sfida la personificazione della verità ad una tenzone poetica, cui dovrà

² *Theoduli ecloga*, a cura di J. Osternacher, Ripariae, Collegium Petrinum, 1902.

³ Bernardo di Utrecht, *Commentum in Theodulum*, a cura di R. B. C. Huygens, Spoleto, CISAM, 1977.

fare da arbitro e giudice *Phronesis*. In piccole unità narrative il pastore pagano presenta di volta in volta antichi miti; parla dell'Età dell'Oro, del grande diluvio verificatosi al tempo di Deucalione e Pirra, della castità di Ippolito e delle fatiche di Ercole. La Verità replica a sua volta citando eventi biblici corrispondenti; narra del Paradiso, di Noè e del Diluvio Universale, della castità di Giuseppe e delle imprese del forte Sansone. Come era da aspettarsi, nei versi finali *Phronesis* assegna la vittoria alla verità cristiana. Nonostante i numerosi tentativi, finora non si è riusciti ad individuare l'autore dell'*Ecloga Theoduli*. Certo non va identificato con Gotescalco di Orbais, ma potrebbe forse risalire al medesimo periodo.

Sulla scia dell'*Ecloga Theoduli*, Guarniero di Basilea compose nell'XI secolo un "contrasto" poetico simile, ma non tra racconti corrispondenti dell'antica mitografia pagana e del Vecchio Testamento, bensì tra il Nuovo e il Vecchio Testamento. Tale confronto si conclude in modo conciliativo, in

quanto ad entrambe le opere vengono attribuiti caratteri di positività⁴.

All'epoca delle Crociate, che ebbero come conseguenza un deciso intensificarsi della polemica contro i non cristiani ed un forte inasprimento delle persecuzioni antiggiudaiche, appartiene una ricca messe di documenti di letteratura polemica, quali i dialoghi di Gilberto Crispino, abate di Westminster, di Pietro Abelardo, di Pietro di Cornovaglia. In diverse poesie anonime viene trattato il conflitto su diverse questioni religiose tra le varie fedi, in forma di ecloghe che hanno come protagonisti un pagano, un ebreo e un cristiano. Molti di questi testi, che si concludono con la vittoria del cristianesimo, si rifanno per l'argomentazione ai Padri della Chiesa, soprattutto ad Agostino o agli scritti che nel Medioevo erano ritenuti agostiniani. Allo Pseudo Agostino risale il contrasto tra *Synagoge* ed *Ecclesia*, la cui rappresentazione iconografica fa

⁴ Warnerii Basiliensis *Paraclitus et Synodus*, a cura di P. Hoogterp, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", III 1933, pp. 261-443.

parte del programma figurativo che decora numerosi portali di chiesa.

Queste rappresentazioni si indirizzavano presumibilmente meno ad ascoltatori o lettori ebrei che non ad un pubblico cristiano, il quale traeva da esse argomenti per ribadire la natura del Cristo e difendere il cristianesimo nei confronti dell'Islam e del giudaismo. Non esistevano infatti solo conversioni dall'ebraismo al cristianesimo – *Hermannus quondam Iudaeus* narra ad esempio della sua conversione avvenuta alla corte di un vescovo - , bensì si verificavano anche passaggi dal cristianesimo all'ebraismo. Anche il contrasto con l'Islam costringeva ad una definizione dei dogmi cristiani essenziali e ad un'illustrazione dei punti più importanti della dottrina islamica. Il genere letterario del *conflictus* esprimeva perciò un'aderenza a temi in discussione in quel periodo, spingendo, per la prima volta dall'epoca dei Padri della Chiesa, ad una intensa riflessione sulle questioni centrali del dogma. Il rapporto tra *Ratio* e *Fides* compare con diverse varianti in numerosissimi testi. L'opposizione tra la ragione mondana, fondata sugli

insegnamenti degli antichi filosofi, e la fede, che si colloca al di sopra della ragione che non può conoscere l'essenza del mondo, ha trovato una sua eco nel *Dialogus fidei et rationis*.

Il salmo 84, dove si nominano le quattro figlie di Dio – *Misericordia, Veritas, Iustitia, Pax* – segna il punto di partenza di numerosi *conflictus* in prosa e in versi di carattere drammatico. L'idea fondamentale sta nella contesa attorno all'anima umana dinanzi al trono di Dio Giudice. Il sermone di Bernardo di Clairvaux sul peccato originale è all'origine di questo motivo letterario, che non da ultimo si trovò ad essere maggiormente rappresentato proprio dal nome di Bernardo. Si tratta di una spiegazione del peccato originale e della teoria della soddisfazione di Anselmo. Secondo questa interpretazione, Adamo, il primo uomo, era vestito da principio con i panni della pace, della verità, della giustizia e della misericordia. A causa del peccato originale se ne trovò privato e quindi conobbe la propria nudità. Due delle figlie di Dio, *Pax* e *Misericordia*, lo abbandonarono, mentre *Veritas* e *Iustitia* restarono presso di lui a rimproverargli i suoi peccati. In favore dei miseri uomini

restati sulla terra, la Pace e la Misericordia intercedettero presso Dio, il quale chiamò a consulto la Verità e la Giustizia per decidere il destino dell'umanità. Queste due ultime figlie di Dio richiesero la punizione degli uomini, mentre la Misericordia si battè per far loro ottenere la grazia, sostenuta in questo dalla Pace, la quale desiderava riportare l'armonia tra le quattro sorelle. Ad espiare il peccato originale giungerà Cristo, che si farà uomo per riscattare con la sua morte la stirpe di Adamo. Giustizia e Misericordia ottengono soddisfazione e l'armonia è ristabilita.

Esistono numerose rielaborazioni di questo tema in quasi tutte le lingue europee; il contrasto venne tra gli altri ripreso nel *Belial* di Giacomo da Teramo. Quest'opera, risalente al XIV secolo, si colloca ormai alla fine dello sviluppo di questo genere letterario; suo scopo primario non è tanto il *conflictus* quanto piuttosto lo studio dell'ordinamento procedurale del diritto canonico. Quantunque solo in parte, anche la contesa delle figlie di Dio, composta nella prima metà del XIII secolo dall'abate benedettino Gregorio di Montesacro, appartiene al genere del

“contrasto” poetico. L’opera, costituita da più di mille versi, è suddivisa tra quattordici parlanti; si tratta di una disputa senza arbitrato finale che vede opposte la luminosa giustizia divina e l’altrettanto luminosa misericordia divina⁵.

Un altro passo della Bibbia (*Galat.*, 5 17 e sgg.), con la sua enumerazione delle opere della carne e dei frutti dello spirito, fornisce un catalogo di diciassette vizi e di dodici virtù che costituì a sua volta il punto di partenza di un numero indefinito di trattati sulle virtù e sui vizi. Confronti ordinati in modo sistematico tra *Virtutes* e *Vitia* si trovano già pienamente sviluppati nella patristica, tra gli altri in Giovanni Cassiano, Ambrogio Autperto e Gregorio Magno. Il numero e la successione di tali figure oscillano; quasi equipollenti appaiono una *Eptas* e una *Ogdoas* di virtù e di personificazioni loro avversarie. In corazza e in armi, nella *Psychomachia* di Prudenzio esse danno vita ad una serie di duelli attorno all’anima dell’uomo; questo combattimento spirituale avviene

⁵ U. Kindermann, *Zwischen Epos und Drama: Ein Unbekannter Streit der Tochter Gottes*, Erlangen, Palm & Enk, 1987.

non tra eroi umani, come nell'epica antica, ma tra donne guerriere, incarnazioni delle potenze spirituali buone e cattive. Così accade ad esempio nella visione satirica di Pietro Presbitero nell'anno 1280. Questo Pietro, probabilmente un francescano, attivo come poeta attorno al 1280, compose una *Altercatio de vera nobilitate*, nella quale egli rappresenta una contesa tra un abate e un priore. L'abate, persona semplice e schietta, rimprovera al priore orgoglioso della sua cultura il peccato di superbia. Nel suo discorso di replica il priore si dimostra preda di questo vizio, sfoggiando le conoscenze che possiede in tutti i campi e proponendo problemi di teologia, diritto, astronomia, scienze naturali e storia sacra, con le pretese di chi detiene un sapere enciclopedico. Dopo diversi discorsi e relative repliche, in cui si discute della preminenza della nobiltà che deriva dalla virtù rispetto a quella che deriva dalla nascita, il vanaglorioso priore si dichiara sconfitto e si pente della sua superbia. Il testo offre un esempio straordinario del legame tra l'insegnamento scientifico e l'istruzione morale.

Analogamente, attorno alla metà del XIV secolo l'autore fiammingo Guglielmo Jordani espose la sua dottrina morale e teologica nel *Conflictus virtutum et viciorum*, un lungo poema scritto nei modi dei chierici vaganti che risente dell'influsso di Giovanni Van Ruusbroecs. La lotta tra le principali virtù e i principali vizi può esprimersi anche nella forma degli *Arbores vitiorum et virtutum*, pur se, a dire il vero, manca qui quell'elemento agonistico che costituisce il tratto peculiare del genere *conflictus*. Un'indagine esaustiva su questo complesso di raffigurazioni condurrà ad ulteriori ed importanti risultati anche per la storia dell'arte medievale e della catechesi. Gli schemi "arborei" consentono di far derivare tutti i vizi da un'unica radice, la *Superbia*. I vizi principali si espandono come rami dal tronco principale; ciascun vizio può essere suddiviso in un gran numero di vizi secondari che, come le foglie, dipendono ciascuno dal loro sostegno. Una raffigurazione iconografica di questo tipo si adatta magnificamente alla memorizzazione ed è probabile che appartenga alla prassi dell'insegnamento scolastico.

Della lotta contro i vizi si occupa il *Certamen anime*, che Raimondo di Rocosello dedicò, attorno al 1240, all'arcivescovo di Narbona⁶. In oltre 4.000 versi che contengono quasi tutti i tipi di esametro in rima in sequenze ricche di variazioni, i vizi vengono raffigurati in funzione di ammonimento e la fede cristiana è presentata come il mezzo di salvezza idoneo a sconfiggerli. Una celebre *Invectio* contenuta all'interno di questo poema si scaglia contro i goliardi (vv. 2662-806), i cui carmi provocano danni morali. Un'altra parte del *Certamen anime* mette in guardia nei confronti dei pericoli derivanti dal sesso femminile e dalla sua perfidia. Al posto della *militia Amoris* si raccomanda la *militia Christi*, i cui frutti sono la vita eterna e la visione di Dio.

Altri passi biblici forniscono spunti per la composizione di testi poetici. Un *conflictus*, conservatosi solo in un manoscritto, prende avvio dalla risurrezione di Lazzaro e solleva la questione se egli, una volta richiamato in vita, possa chiedere

⁶ Raymundi de Rocosello, *Certamen anime*, a cura di M. Rener, Stuttgart, Teubner, 1980.

la restituzione dei propri beni, che, dopo la sua morte, sono passati in eredità alla sorella Maria Maddalena. Strano a dirsi, nel corso della lunga e cavillosa contesa non viene nominata la seconda sorella di Lazzaro; a differenza di quanto si dice nel *Vangelo di Giovanni* (II 1 sgg.), che non fa menzione delle condizioni economiche della famiglia, la disputa si accende attorno ad una rilevante sostanza. Da principio il re, chiamato ad intervenire in veste di giudice, conferma a Maria Maddalena il possesso dell'eredità; Lazzaro però si appella all'imperatore, il quale gli restituisce i suoi beni in forza del proprio potere e contro la lettera della legge. Il testo, assai curato nella forma, proviene certamente dalla Francia e risale alla fine del XII o agli inizi del XIII secolo.

Tipica di questo e di molti altri *conflictus* è la mescolanza di versi metrici e ritmici, tra i quali si ritrovano quelli dei chierici vaganti e strofe dello *Stabat Mater*.

La forma del *conflictus* ben si adatta a diversi contenuti, che spesso sono di importanza relativa e vanno piuttosto intesi come gioco ed esercizio. Così Cesario di Heisterbach, nel

Dialogus miraculorum (8 51) ci narra di due monache che discutono tra loro se sia da preferirsi Giovanni l'Evangelista o Giovanni il Battista. La disputa si conclude solo quando i due santi appaiono in sogno alle due monache, lodando ciascuno i meriti dell'altro ed esortando alla concordia. Un autore del XIV secolo, Franco di Meschede, ha ripreso questo argomento.

Nei contrasti poetici, soprattutto in Francia, vengono trattati problemi e questioni inerenti all'amore terreno. In una *Altercatio* di grande qualità letteraria Ganimede ed Elena si confrontano sul tema se sia da preferirsi l'amore omosessuale tra uomini oppure quello tra un uomo e una donna. La Natura, in veste di giudice e arbitro della contesa, si dichiara a favore di Elena e quindi di quella forma di amore che è capace di procreare nuove vite. L'*Altercatio Ganimedis et Helene* è certamente posteriore al *Planctus Naturae* di Alano di Lilla, ma anteriore ad una *Altercatio hiemis et estatis* degli inizi del XIII

secolo; Giovanni di Garlandia la rammenta nella sua opera *Poetria Parisiana*.⁷

Alla seconda metà del XII secolo dovrebbe appartenere il più famoso dei “contrast” poetici della raccolta dei *Carmina Burana*, 92: due fanciulle, Fillide e Flora, collocate in un *locus amoenus*, discutono se sia da preferirsi come amante un chierico o un cavaliere. A favore del cavaliere Fillide, che di questo è innamorata, porta l’argomento della sua prestanza fisica e del suo coraggio. Questi soltanto è pronto a servire notte e giorno la dama del suo cuore, la quale a sua volta può fare pieno affidamento su di lui. La stessa Fillide ritrae invece il chierico come un neghittoso epicureo, cui interessa più mangiare e dormire che non esercitare il servizio d’amore. Flora a sua volta difende il proprio amato, il chierico, lodandone la ricchezza e la raffinata educazione, che si manifesta anche nelle questioni d’amore; senza l’istruzione fornita dal chierico, il cavaliere non comprenderebbe nulla dell’amor cortese. Il povero cavaliere,

⁷ R. W. Lenzen, *„Überlieferungsgeschichtliche und Verfasseruntersuchungen zur lateinischen Liebesdichtung Frankreichs im Hochmittelalter*, Diss. phil. Bonn 1973.

che non può far doni alla donna del suo cuore, agli occhi di Flora appare come un povero diavolo smunto, incapace di affrontare la tenzone d'amore. La disputa tra le belle fanciulle giunge quindi ad un punto morto, per cui esse si accordano per lasciar decidere la questione a Cupido, il dio dell'amore. Per raggiungerlo, Fillide e Flora salgono sulle loro cavalcature, che vengono descritte con somma cura. Né si tralascia di far menzione delle selle che, come per lo scudo di Enea, a causa della ricchezza della loro decorazione sono attribuite all'opera di Vulcano. Attorno a Cupido si muovono gruppi di danzatori che, accompagnati dalla musica, manifestano, con l'armonia del canto degli uccelli in un paradiso terrestre pervaso di aromi deliziosi, l'importanza del dio dell'amore. Assieme ai suoi consiglieri, *Amor* discute la questione che gli è stata sottoposta e che egli conclude con un giudizio favorevole al chierico per quel che riguarda l'amor cortese.

La poesia è da considerarsi molto vicina ad Andrea Cappellano e ai suoi tre libri *De amore*, nei quali, con spirito analogamente giocoso, si discute il problema dell'amor cortese e

le soluzioni vengono annunciate in forma di sentenza giudiziaria. Soprattutto nel mettere alla berlina gli atteggiamenti effeminati del chierico risuonano gli stessi toni satirici che si ritrovano nella critica contemporanea ai prelati contenuta nella grande opera di Gilberto, intitolata *De superfluitate clericorum* e nell'*epos* ancora inedito di Egidio di Corbeil, *Hierapigra ad purgandos prelatos*. Con la decisione pronunciata a favore del chierico l'opera rivela la sua provenienza da ambienti di *litterati*. Si tratta di una tra le più belle e per questo motivo tra le più diffuse produzioni della cosiddetta poesia dei chierici vaganti.

Dato che la maggioranza dei contrasti poetici è stata composta da uomini, nei testi cui vengono posti a confronto i due sessi si esprimono quasi esclusivamente contenuti misogini. I *conflictus* tra virtù e vizi offrono molteplici occasioni per proporre la rappresentazione di singoli vizi attraverso figure esemplari di donne, tratte sia dalla letteratura classica che dalla Bibbia. Un'eccezione singolare la fornisce l'anonima *Altercatio inter virum et mulierem* del XIII secolo, nella quale si manifesta

una nuova visione dei sessi e si esprimono opinioni che sembrano anticipare quelle di Cristina di Pizan⁸: dopo che l'uomo ha dimostrato la malignità delle donne attraverso esempi biblici quali quelli di Eva, delle figlie di Lot, di Dadila e di Jezabel la sua avversaria, probabilmente una monaca, controbatte punto per punto; così dimostra la colpa di Adamo a proposito del peccato originale, assegnando ad Eva solo una limitata complicità; in quanto alle figlie di Lot, si imputa il loro comportamento solo alla preoccupazione di conservare il genere umano, mentre la responsabilità dell'incesto viene addossata interamente a Lot, ubriaco e senza più freni. Alla fine dell'opera non viene pronunciato alcun giudizio, ma la tendenza che si manifesta in questo contrasto poetico, pur scritto da un uomo, va nella direzione contraria al sesso maschile; la stessa Bibbia, scritta da uomini, non viene risparmiata dalle critiche a causa della sua deformante visione misogina.

⁸ P. G. Schmidt, *Der Rangstreit zwischen Mann und Frau im lateinischen Mittelalter*. Con una edizione dell'*Altercatio inter virum et mulierem*, in G. J. Reinink-H. L. Vanstiphout, *Dispute Poems and Dialogues*, Leuven, Peeters, 1991, pp. 213-35.

Diversi contrasti poetici riflettono la struttura sociale delle corti ed in essi ci si sforza di sostenere non la nobiltà dei natali ma quella del cuore, e di entrare a far parte dell'*entourage* del principe, al fine di poterlo consigliare. Questi *conflictus* sono i diretti predecessori dei trattati *De vera nobilitate* prediletti nel Rinascimento. Una critica violenta alla vita che si conduceva nelle corti, dominata dal servilismo e dall'adulazione, la si trova nel *Palpanista* di Bernardo von der Geist, in cui, alla metà del XIII secolo, un cavaliere e un ecclesiastico mostrano gli aspetti meno edificanti della vita cortigiana.

Una *Altercatio rusticorum et clericorum* tratta della condizione dei contadini: dinanzi al papa, i contadini si dolgono dei chierici, che sono lupi in veste d'agnelli e che sfruttano e maltrattano le greggi loro affidate, insidiano le mogli e le figlie dei contadini e fanno cattivo uso del loro potere spirituale. I chierici tratteggiano un quadro negativo dei costumi dei loro avversari, servendosi degli argomenti tipici della letteratura ostile al ceto contadino ed esaltando l'altezza del proprio rango. Inconfondibile vi appare il disprezzo dei *litterati* per i ceti

sociali incolti; tale *conflictus* chiarisce con particolare evidenza che questo genere letterario è di norma lontanissimo dalla realtà dell'esistenza.

Se è vero che i *conflictus*, con i loro temi spesso giocosi, vanno collocati per lo più all'interno di ambienti di scuola, ciò non vale per l'epoca della lotta per le investiture. Le molte opere composte in questo periodo – tra le quali sono facilmente accessibili i *Libelli de lite* dei *Monumenta Germaniae Historica* – vengono scritte da esponenti delle diverse fazioni, allo scopo di illustrare le proprie convinzioni e imporle all'opinione pubblica in forma di ribellistica politica. La parte avversa viene rappresentata in forme caricaturali oppure oltraggiose. Gli autori dei *conflictus*, attraverso le loro composizioni, non hanno certo potuto influenzare in misura sostanziale il corso degli avvenimenti; tuttavia, il loro sforzo consisteva nel precisare la propria posizione in contrasto con le pretese della fazione opposta. Tali prese di posizione politiche non sono rare neppure nell'alto e basso Medioevo: nei contrasti poetici che vedevano

di fronte Inghilterra e Francia, oppure nel confronto tra Ottone IV e Federico II.

Nei *conflictus* si sono più volte riflesse anche le discussioni sui vantaggi e gli svantaggi dei diversi ordini religiosi. Con il sopraggiungere dei Cistercensi, dei Premonstratensi, dei Gilbertini, dei Francescani e dei Domenicani, il mondo degli ordini monastici diventò assai complesso e questa complessità condusse spesso a passaggi da una comunità all'altra. Le lettere di Bernardo di Clairvaux abbondano di discussioni sui motivi per cui si entrava inizialmente nell'ordine cistercense o vi si passava da un'altra congregazione. Per giustificare questi trasferimenti da un ordine all'altro sorsero scritti che mettevano intenzionalmente in risalto le debolezze degli antichi ordini e lodavano la superiore spiritualità dei nuovi. Come nel *De Mauro et Zoilo*⁹, la disputa può anche annoverare tra i suoi temi quelli legati ai modi esteriori di vivere: l'abbigliamento, le abitudini alimentari, la

⁹ *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, a cura di Thomas Wright, London 1841 (rist. Hildesheim, Olms, 1968, pp. 243-50).

decorazione delle chiese, il rispetto delle regole del silenzio, la posizione dei conventi nelle campagne o in città. La poesia, che in questo caso termina in tono conciliatorio, pur riconoscendo la legittimità dei diversi ordini, lascia trasparire un qualche indizio delle dimensioni e dell'ampiezza della disputa, che fu anche argomento di dialoghi in prosa.

In conclusione, si può affermare che il genere letterario del *conflictus*, pur nato dall'insegnamento retorico impartito nelle scuole medievali e con radici che affondano nella tradizione classica, ha tuttavia mirato a fornire insegnamenti sulla conservazione e sull'esercizio di forme di pensiero giuridico, nonché sui modi della loro applicazione pratica; ha anche voluto richiamare l'attenzione, mediante la deformazione satirica, su abusi e ingiustizie, e prendere posizione su problemi allora attuali. Grazie alla sua forma aperta esso si è dimostrato un mezzo quanto mai adatto a stimolare la riflessione su problemi etici, teologici, politici, giuridici e su questioni relative alla convivenza umana, nonché a vagliarne in forme ludiche le possibili soluzioni, tanto che anche un autore sorvegliato e

raffinato come il Petrarca ha adottato questo genere non solo nel *De remediis* ma anche nella prima ecloga del *Bucolicum carmen* nella quale si fronteggiano poesia classica e sacra scrittura.

Il dedicatario

Per comprendere a pieno il *De remediis* è opportuno soffermarsi sul personaggio a cui l'opera fu dedicata: Azzo da Correggio. Nato intorno al 1303 da una potente famiglia parmigiana, fu avviato alla carriera ecclesiastica e presto si vide coinvolto nelle lotte politiche per la supremazia di Parma. La rivalità con la famiglia dei Rossi, signori di fatto della città, lo spinse all'alleanza con i della Scala di Verona, che nel 1336 lo inviarono ad Avignone per difendere i loro interessi davanti al papa Benedetto XII, la cui perorazione il Correggio affidò al Petrarca, con cui probabilmente aveva stretto amicizia. La missione ebbe successo e i Correggio, all'ombra degli Scaligeri, poterono esercitare l'egemonia su Parma.

Intravedendo maggiori possibilità di carriera, il Correggio rinunciò allo stato ecclesiastico e sposò una nipote dei Gonzaga di Mantova. Fu allora che, approfittando dei dissapori tra gli Scaligeri e la Santa Sede, concepì il progetto di togliere loro Parma e farsene signore. Andò perciò ad Avignone per

assicurarsi il favore del papa e di Roberto di Napoli: in quest'occasione promosse l'incontro del Petrarca con il re, e i due partirono insieme da Avignone, l'uno per ottenere l'incoronazione, l'altro per stringere alleanze in vista della conquista di Parma. Quando, il 22 maggio 1341, il Correggio entrava trionfalmente in città, il Petrarca era con lui, e continuò a tornare spesso per tutto il decennio, sia in città sia nella tenuta campestre di Selvapiana.

Nel 1346 Azzo perse la signoria di Parma in favore dei Visconti di Milano. Si riavvicinò temporaneamente agli Scaligeri, ma nel 1357, dietro promessa della restituzione dei suoi beni e probabilmente per mediazione del Petrarca, cambiò nuovamente fronte ritornando con i Visconti. Era ancora a Milano quando, nell'estate del 1362, si spense. Oltre a sentire per lui un vivo affetto e a indirizzargli, unico, la terza redazione del *Canzoniere*, il Petrarca lo menziona in altre opere, dedicandogli, come esempio vivo degli andirivieni della buona e della cattiva sorte, il *De remediis utriusque fortune*. Il poeta ne pianse la

scomparsa in due lettere al grammatico Moggio Moggi (*Varie 4*
e 19) e nella consolatoria ai figli del Correggio (*Varie 16*).

La formazione spirituale e culturale del Petrarca

Sotteso al complesso mondo del *De remediis* vi è naturalmente la formazione spirituale e culturale dell'autore. I critici del Petrarca furono in ogni tempo concordi nell'avvertire l'influenza che la filosofia antica e particolarmente lo stoicismo attraverso le opere di Seneca e di Cicerone aveva dovuto esercitare sul suo pensiero e sulla sua opera.¹

Quasi tutti ebbero occasione di sfiorare incidentalmente l'argomento, di notare certe affinità spirituali fra i due scrittori e fra le condizioni storiche in cui vissero, di affermare il modo nuovo, rispetto ai dotti medievali, col quale il Petrarca interpretò la figura morale e l'opera di Seneca, di concludere infine come in lui la fede cristiana abbia sempre avuto il sopravvento sulla sapienza pagana. La quale riconobbero in generale da lui

¹ Fra gli antichi ricordiamo il Boccaccio, *De vita et moribus dom. Francisci Petrarchae* in Solerti, *Le vite di Dante, del Petrarca e del Boccaccio* (pp. 256-262); il Castelvetro, che notò reminiscenze di Seneca nelle *Rime* (v. A. Hortis, *Le "additiones" al libro "De remediis fortuitorum" di Seneca dimostrate cosa del Petrarca e delle attinenze del Petrarca con Seneca*, in "Archeografo triestino", n. s., VI, f. III, 1878, p. 275); lo Squarzafico (pref. alle *Opere del Petrarca*, Basilea 1581), che notò influenze seneciane nello stile del Petrarca, fino a chiamarlo "recentiorem Senecam".

utilizzata nella costruzione di una filosofia naturale che preparasse il cristiano a vivere più facilmente secondo i precetti evangelici.

La latinità cristiana era in complesso concorde nel raccomandare alla venerazione del Petrarca la figura e l'opera del pagano Seneca che, chiuso nell'armatura del suo filosofico ascetismo, aveva vissuto e operato nella Roma di Nerone e degli Apostoli, ed era infine caduto vittima anche lui, al pari dei primi martiri cristiani, del feroce discepolo. In Lattanzio, in S. Gerolamo, nelle frequenti citazioni e compilazioni dei moralisti e dei filosofi medievali a lui noti, da Martino di Braga ad Abelardo, il Petrarca trovava chiare testimonianze di una ammirazione che si rivolgeva non solo alla vittima di Nerone, ma altresì al presunto corrispondente di S. Paolo, e in generale al carattere di apostolato morale diffuso nella sua opera ed espresso in quello stile sentenzioso, colorito e universalmente

umano, che lo rendono accetto a ogni età, salvo che ai grammatici.²

Ma forse assai prima di queste, un'altra testimonianza aveva avuto per lui un'indiscutibile autorità, quella di S. Agostino nel *De civitate Dei*, che egli ricorda in una annotazione in margine al *De natura Deorum* di Cicerone.³ Ivi S. Agostino deplora in Seneca l'incoerenza tra il pensiero e la vita riguardo al culto degli dei pagani e la vile acquiescenza all'opinione dei più che gli avrebbe impedito di difendere apertamente i cristiani da lui segretamente ammirati, come risultava dal falso epistolario con S. Paolo; rimprovero che non dev'essere stato senza influsso nel mettere in guardia il Petrarca contro un'illimitata venerazione di Seneca.

Certo è però che quando nel 1341 indirizzava a Seneca la prima redazione di quella sua epistola che di rimproveri di

² Troppo familiari gli erano le *Institutiones* di Lattanzio perché non avesse notato le frequenti citazioni con relativi elogi di Seneca. Che poi avesse ben presente il giudizio di S. Girolamo è dimostrato dal passo dal De Nolhac (*Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1907, II, p. 116 e sgg.). E un'indiretta prova dell'ammirazione medievale gli era offerta i plagi di Martino di Braga il *De quattuor virtutibus* e i *Proverbia*.

³ Il Petrarca possedeva il *De civitate Dei* fin dal 1325.

incoerenza è intessuta da cima a fondo, altre testimonianze sfavorevoli a Seneca, e questa volta di origine pagana, si erano aggiunte a gettare qualche ombra sulla sua ammirazione e per l'uomo e per lo scrittore. L'insinuazione pettegola di Svetonio, ch'egli allontanasse Nerone dalla conoscenza degli antichi oratori perché ammirasse lui solo⁴, è senza discussione accettata dal Petrarca e così disonorevole gli appare per il severo moralista, che osa appena ricordargliela⁵. In quella epistola dimostra inoltre altresì di credere alle sue relazioni con S. Paolo, ma, proseguendo sul tono sermoneggiante, subito gli rimprovera di non aver saputo trarre dalla santa amicizia quella conoscenza e quello zelo della causa cristiana, che gli avrebbero meritato la gloria del martirio, e in questo, se mai, prevarrebbe dalla tradizionale ammirazione medievale che per bocca del poeta fiammingo Weinrich di Metz, aveva chiamato Seneca uomo pieno dello spirito di Dio e modello di sapienza.

⁴ *De vita Caes.*, Ner. 52.

⁵ *Fam.* XXIV 5, 12: "Putasne silebo quod indignatio veritasque suggesserint? Ades modo et accede proprius, nequa externa auris interveniat, sentiens non nobis etatem rerum tua rum notitia abstulisse. Testem nempe certissimum habemus...Svetonium Tranquillum".

Se si deve credere che questa lettera sia stata la prima della serie indirizzata ai grandi antichi, ne verrebbe certo ai rimproveri un valore di spontaneità assai significativo per l'indipendenza di giudizio del Petrarca rispetto ai suoi contemporanei, ma ciò attesterebbe al tempo stesso il vivo interessamento e la simpatia amichevole che avrebbe spinto il Petrarca a intrattenersi per la prima volta con un antico quasi fosse un suo contemporaneo: pur attraverso gli scatti sinceri di riprovazione, attesterebbe cioè indirettamente l'ammirazione.

Se invece – nonostante la difficoltà che nasce dalla data in cui comunemente si crede che abbia scoperto le epistole ad Attico (1345) – la prima lettera di Cicerone fosse anteriore alla prima redazione della lettera a Seneca (1341), i rimproveri a quest'ultimo perderebbero alquanto della loro impetuosa spontaneità, per rientrare nello stile reprobatorio, che, suggerito per la prima volta dalla considerazione delle debolezze di Cicerone, si sarebbe poi esteso anche a quelle di Seneca⁶.

⁶ *Fam.I* 1, 42-43.

Infine gli rimprovera di aver nella tragedia dell'*Octavia* satireggiato Nerone da lui altrove adulato⁷.

Comunque tale più o meno spontaneo atteggiamento di rimprovero dovette appena scalfire la salda ammirazione altrove professata, non solo per il filosofo, ma anche per l'uomo.

In quella medesima lettera lo chiama "venerande vir" e inviando poi a un suo amico, il Pulice vicentino, le due lettere di Cicerone, esprime il suo dolore per avergli dovuto muovere quel rimprovero⁸.

Piuttosto è da notare come, fondandosi sui pochi passi di Svetonio (sconosciute gli erano le testimonianze di Tacito e di

⁷*Fam.* XXIV, 16-19: "Non equidem ignorabas tragediam omne genus scripti gravitate vincere, ut ait Naso; hanc tu quam mordaciter, quam venenose, quam acriter in illum scripseris notum est...". Qui tuttavia nella definitiva redazione della lettera affaccia un forte dubbio intorno alla paternità così nell'*Ottavia* come delle altre tragedie, le quali attribuirebbe volentieri all'altro Seneca, della cui esistenza aveva sospettato, leggendo un passo dell'*Ottavia* il quale lo persuadeva a credere che questo altrimenti ignoto Seneca fosse "evo secundus ac nomine" al filosofo. E' dunque chiaro che mentre confondeva il filosofo con l'oratore, d'altra parte separava erroneamente il filosofo dal tragico. Gli rimaneva tuttavia il merito di aver notato le incongruenze cronologiche che nascono dall'attribuzione dell'*Ottavia* al filosofo. E continua: "Vide tamen num te deceret id scribere de imperatore subiectum, de domino familiarem, de discipulo preceptorem, postremo de illo cui tam multa blandiri, ne dicam blandiendo mentiri, solitus eras. Relege libros quos ad eum ipsum de clementia, relege quem ad Polibium de consolazione dictasti". Dall'ultima frase risulta che riteneva indirizzati a Nerone non solo gli elogi del *De clementia*, ma anche le sperticate adulazioni a Claudio dell'*Ad Polybium*".

⁸ *Fam.* XXIV, 2, 16.

Dione Cassio), egli sia riuscito con spirito di umana comprensione e, quasi direi, di amicizia, a penetrare il triste destino di quell'uomo singolare per ingegno e per rettitudine, destinato a vivere in così stretta e continua vicinanza con uno dei più scellerati principi che la storia ricordi. Il rimprovero si risolve spesso in una accorata commiserazione⁹, ed è pure notevole come nella ricercata familiarità con Nerone abbia pure fuggevolmente intuito, sebbene non degnamente apprezzato, la segreta e non ignobile ambizione di attuare un saggio governo innovatore di umanitarie riforme e più tardi di riparare fin dove possibile alla crescente follia criminale del discepolo; l'ambizione cioè che sola spiega agli occhi degli studiosi moderni la lunga e altrimenti ingiustificabile permanenza di Seneca a fianco di Nerone. "Cur autem illic hesisti, queso te? An ut in tempestate magisterium approbares? Sed hoc nemo nisi amens eligit".

Tuttavia, anche da questa apparentemente aggressiva lettera, con le sue accuse di vanità e di leggerezza, s'intende che

⁹ *Fam.* XXIV 5, 14-15.

in fondo all'animo di chi la scrive domina, piuttosto che una sdegnosa riprovazione, il desiderio di penetrare con affettuosa familiarità nei segreti di quell'anima per scorgervi attraverso gli intimi penosi contrasti i moventi delle sue azioni esteriori; quella curiosità d'indagine psicologica che amava applicare, com'è noto, anche a se stesso, al fine di un più rigoroso controllo morale. E notiamo in particolare un esempio di quella sua tendenza a una personale e spesso geniale ricerca del vero animo degli antichi, che qui lo porta per primo nell'età moderna a gettare qualche barlume di vera luce sulla figura tanto discussa e sempre un po' misteriosa del maestro di Nerone.

Riguardo all'ammirazione che il Petrarca poté nutrire per Seneca, scrittore e poeta, non troviamo certo usate per lui le espressioni entusiastiche con le quali è frequentemente levato alle stelle lo stile di Cicerone. Probabilmente il confronto con quest'ultimo e più ancora il prevalente interesse per il pensatore anziché per lo scrittore fecero sì che poca importanza attribuisse il Petrarca alla forma in cui quel pensiero si era espresso. Infatti i pochi elogi tributati allo stile di Seneca sono quasi sempre

inseparati dall'ammirazione per l'acutezza o la nobiltà della sentenza. Certo è raro trovare passi in cui di Seneca sia elogiata puramente la "eloquentia", così come avviene in numerosi luoghi nei riguardi di Cicerone.

A ogni modo, qualunque fosse l'attenzione dedicata dal Petrarca a Seneca scrittore e poeta, non credo che abbiano molto contribuito a predisporlo sfavorevolmente l'ostile giudizio di Quintiliano sullo stile di Seneca, da lui più volte ricordato e che tutt'al più l'avrà riconfermato nell'ammirazione di Cicerone come modello insuperato di eloquenza. Probabilmente su questa linea di idee si trovava quando nel Trionfo della Fama presentava solennemente Cicerone:

Quest'è quel Marco Tullio in cui si mostra
Chiaro quanti eloquenza ha frutti e fiori,
questi son gli occhi de la lingua nostra;

mentre Seneca è relegato frettolosamente fra il suo detrattore e un suo presunto ammiratore:

Ed in suoi magisteri assai dispari
Quintiliano e Seneca e Plutarco¹⁰.

Ma che in fondo il suo giudizio su Seneca scrittore non abbia seguito ciecamente quello di Quintiliano, risulta dall'epistola indirizzata a quest'ultimo, in cui, equivocando su un cenno di Seneca il retore, da lui confuso col filosofo, a un Quintiliano suo contemporaneo, il Petrarca inclina a vedere nelle parole di Quintiliano più che altro l'eco di una diatriba gelosa di letterati, quali ne avvengono un po' in tutti i tempi¹¹. E tale controversia egli si studiava di comporre dando un po' ragione a tutti e due i grandi antichi, che avrebbe voluto vedere concordi nella realtà, come uniti erano nella sua ammirazione¹².

¹⁰ *Trionfo della Fama*, III, 19-21; 89-90. Quanto al presunto passo di Plutarco in elogio a Seneca, due volte citato dal Petrarca, si veda la questione discussa dall'Hortis (in "Archeografo triestino, n. s., VI, 1878, p. 292) e da lui risolta nel senso che quel passo era conosciuto dal Petrarca soltanto per "sentito dire".

¹¹ Così apertamente dichiara nel *De sui ipsius et multo rum ignorantia*, consolandosi degli attacchi subiti dagli averroisti veneziani col paragonare il suo caso a quello di Seneca e Quintiliano. E poco più sotto torna a mettersi in compagnia di Seneca, deriso come scrittore da Caligola "principe crudele, ma non ignorante".

¹² *Fam.* XXIV 7, 9.

Probabilmente contribuiva a rendergli alquanto inspiegabile l'avversione di Quintiliano la confusione su accennata, e generale nel medioevo, fra Seneca il retore e Seneca il filosofo; quello stesso Seneca, attaccato da Quintiliano per le sue novità stilistiche, non aveva forse deplorato a sua volta il decadente gusto dei contemporanei, contrapponendovi con rimpianto i bei tempi in cui “quidquid Romana facundia habet quod insolenti Graeciae aut opponat aut praeferat, circa Ciceronem effloruit?”¹³. Ed è notevole infatti la frequenza e la fiducia con le quali il Petrarca va citando questo passo di Seneca il retore¹⁴.

Il non aver imparato a distinguere il padre dal figlio fece sì che Seneca rimanesse sempre per lui il “tantus orator”¹⁵ che lo confermava con la sua autorità nella ammirazione dello stile ciceroniano, oltre che il filosofo poeta¹⁶; e in complesso delle

¹³ *Controv.*, I, 6-7. Tale presunta concordanza egli osserva esplicitamente in *Fam.* XVIII 14, 7: i due autori “... sola Ciceronis in laude conveniunt” sebbene “longe discordes” nel resto.

¹⁴ Per esempio: *Fam.* III 18, 6; *Fam.* XIII, 5 18; *Fam.* XIII 14, 8.

¹⁵ *Fam.* XIII 5, 18.

¹⁶ *Fam.* IV, 16, 8-9. Spesso, come già notò il De Nolhac, cita dalle sue tragedie, chiamandolo senz'altro il “tragicus” e solo una volta affaccia il dubbio, a proposito dell'*Octavia*, che non gli appartenga la intera raccolta (*Fam.* XXIV, 5 16-19); aggiungendo che, se così fosse, “quantum morum demitur infamie (di non aver vituperato Nerone), tantundem ingenii fame detrahi oportet”. Il che dimostra

espressioni con le quali lo vedemmo caratterizzare lo stile di Seneca nella lettera a Quintiliano non risulta diminuita quella qualunque stima che aveva potuto precedentemente nutrire per lo scrittore.

Al contrario, a trincerare di riserve la sua devozione per il filosofo, universalmente ammirato dalla secolare tradizione cristiana e sulle testimonianze, non ignote al Petrarca, di autorevoli pagani¹⁷, non contribuirono certo soltanto le poche riserve di Lattanzio, ma anche e soprattutto il suo personale giudizio maturato dalla diretta e diuturna conoscenza del pensiero di Seneca. E' noto che, grazie alle indagini prima dell'Hortis e poi del De Nolhac, noi possiamo affermare con certezza che il Petrarca possedeva di Seneca tutte le opere a noi pervenute, oltre al *De quattuor virtutibus* di Martino di Braga, ai *Proverbia* (estratto del *De Moribus*, altra compilazione

come l'ammirazione per il letterato si fondasse, com'era del resto naturale, in gran parte sulle tragedie.

¹⁷ Non dovrebbe essergli sfuggito il giudizio di Plinio il Vecchio (*N. Hist.* XIV, 51) che lo chiama "princeps eruditorum"; certo ebbe presente l'elogio dello stesso Quintiliano ("egregius vitiorum insectator", *Inst.* X, 1, 129) e quello apocrifo di Plutarco, due volte espressamente ricordato nel *Contra Gallum* e nell'ep. A Seneca.

senechiana di Martino di Braga), e al falso epistolario con S. Paolo. A proposito del *De quattuor virtutibus* e dei *Proverbia* si può anzi ricordare la critica da lui mossa a queste due povere compilazioni medievali, ch'egli dimostrò non appartenere a Seneca, manifestando così anche nei riguardi di questo autore le sue attitudini filologiche. Il suo intuito non arrivò tuttavia a scoprire la falsa attribuzione degli *Excerpta De Remediis fortuitarum*, che egli tolse a modello del *De remediis utriusque fortune*; come del resto non arrivò a scoprire la falsificazione delle lettere scambiate con S. Paolo. A proposito delle quali è però da notare a sua lode come nessuna importanza ebbero per lui ai fini della conoscenza e della valutazione di Seneca, quegli invero banali e insignificanti biglietti, ben lontani dal portare anche la più pallida traccia di quei due sommi spiriti. Nelle opere del Petrarca, fra innumerevoli citazioni di Seneca, mi pare che solo due volte sia ricordata la presunta corrispondenza epistolare con S. Paolo, il che è tanto più notevole quando si consideri che questo, insieme alle lettere a Lucilio e ai

Proverbia, era stato il testo preferito dai dotti medievali nei loro ricordi senechiani.

Il Petrarca se ne servì una volta nell'epistola a Seneca per dedurne che non era possibile supporre che egli avesse approvato la persecuzione neroniana dei cristiani; ma la chiusa della lettera attesta subito dopo quale peso egli desse a quel documento: "anno ab ortu Eius quem an tu noveras incertus sum". L'altro passo è quello della *Sen. XVI, 9* in cui si accenna all'elogio che gli sarebbe stato rivolto da S. Paolo; ma qui è significativo anzitutto lo scopo che si propone, di dimostrare cioè che non è male dar lode non solo ai santi, ma a qualunque persona che se lo meriti, e ancor più significative sono le parole con cui si esprime: "Sed occorre et sanctos saltem ab his laudatos dices; at quid Paulo dicis apostolo qui, vas electionis, doctor gentium, Senecam, inter scriptores licet sacros a Hyeronimo relatum, tamen haud dubie paganum nomine, laudat ad eum missis epistolis?".

"Haud dubie paganum hominem": in questa risoluta affermazione, inserita proprio in quell'estremo avanzo di

tradizione medievale intorno al famoso epistolario, abbiamo la conferma di un fatto ben più importante, in fondo, di una mancata scoperta della falsificazione epistolare, la conferma cioè che l'immagine che di Seneca viveva nella mente del Petrarca era quale la si poteva ricostruire dalla conoscenza diretta e meditata delle sue autentiche opere: un Seneca pagano, che considera la virtù premio a se stessa e unico sommo bene, che dubita dell'immortalità dell'anima, che si avvicina bensì per mirabili intuizioni e singolari espressioni a parlare talora di Dio in modo che non disconverrebbe a un cristiano, ma che rimane pur sempre in un mondo di idee assolutamente estraneo e chiuso alla spiritualità cristiana¹⁸.

Tuttavia le riserve che abbiamo avuto occasione di notare non riescono a detrarre molto alla sua spontanea e "inconcia" ammirazione. Ora la stessa riprovazione gli fornisce l'occasione di affermare il suo consenso in molti altri argomenti, ora quasi per raddolcire il rimprovero si affretta a proclamarlo poco dopo

¹⁸ Può essere per esempio significativo il fatto che in *Fam.* IV, 3, citando i grandi antichii che hanno avuto fede nella immortalità dell'anima, non fa parola di Seneca, le cui contraddizioni in proposito dovevano averlo lasciato per lo meno perplesso.

“vir alioquin doctissimus”¹⁹; altrove giunge a stupirsi dolorosamente dell’ostinazione con la quale pare voglia inculcare quello sciagurato precetto del suicidio: “si direbbe, osserva, che temesse non lo si credesse proprio suo”²⁰.

Del resto la frequenza delle citazioni in opere appartenenti ai diversi periodi della sua vita attesterebbe da sola la vastità e la continuità del suo studio su Seneca, la sua familiarità e corrispondenza di pensiero con questo autore. Egli non è per lui soltanto il più valente dei moralisti, secondo il presunto giudizio di Plutarco, ma la sua autorità è invocata altresì nel campo degli studi letterari e nel magistero dello stile; i suoi scritti sono fonte di aneddoti e di giudizi su uomini e donne illustri, riferiti dal Petrarca con cura e considerazione; perfino nei suoi scritti polemici egli si sentirà più di una volta vicino a quello sdegnoso sprezzatore dei giudizi del volgo. Il ricordo di lui è frequentemente accompagnato da epiteti laudativi; eleganti sono i suoi detti, e il colore del suo stile, al pari di quello di Cicerone,

¹⁹ *Fam.* XVII, 3, 5, 8.

²⁰ *De rem.* II, 128.

gli ha fatto amare la virtù più di tutti i ragionamenti di Aristotele²¹. Con quest'ultimo elogio, giunto al tramonto della sua vita di uomo e di scrittore, difendendo la sua fama contro i seguaci del “rabbioso cane Averroè” e l'universale gloria della latinità italiana contro l'ombroso nazionalismo gallico, egli rendeva ancora un supremo tributo di ammirazione e di gratitudine al precettore morale della sua giovinezza, in cui aveva veduto non solo un maestro, ma una vittima della virtù.

In conclusione dunque, nemmeno il suo personale e indipendente giudizio, nonché i rimproveri di Agostino, le insinuazioni di Svetonio e gli attacchi di Quintiliano, valsero a demolire profondamente la sua ammirazione e più ancora la sua spontanea simpatia, d'altronde ben diversa per vastità di

²¹ Nel *De sui ips. et mult. ignor.* (V, II): “Docet ille [Aristotele], non inficior, quid est virtus, at stimulos, at verborum faces quibus ad amorem virtutis vitiique odium urgetur atque incenditur lectio illa vel non habet vel paucissimos habet, quos qui quadri, apud nostros, praecipue Ciceronem atque Anneum inveniet, et quod quis forte mirabitur, apud Flaccum, poetam quidem stilo hyspidum, sed sententiis periucundum”. E così nel *Contra Gallum* (V, II): “Ille [Aristotele] docet attentius quid est virtus, urget iste [Cicerone] potentius ut colatur virtus. Quid sit utilius vitae hominum ipse Gallus diffiniat. Et cum Tullio Senecam pono de quo Plutarchus, magnus vir et graecus, ultro fatetur nullum in Graecia fuisse qui sibi in morali bus possit comparari. Sed occurret Gallus in via et dicet: origine hunc hispanum. Respondebo: dignitate et conversazione, stilo insuper ac studiis romanum esse”.

conoscenza e consapevolezza critica dalla credula superficiale ammirazione medievale.

E' bene innanzitutto ricordare quali opere di Seneca il Petrarca possedesse certamente prima del 1337, con la guida del prezioso autografo petrarchesco pubblicato dal De Nolhac sull'ultima pagina del Par. Lat. 2201 e contenente l'inventario della sua biblioteca in epoca anteriore al primo viaggio a Roma. Da questo risulta che possedeva già le *Epistole a Lucilio*, il *De clementia* (dal Petrarca chiamato qui *Ad Neronem*) e l'apocrifo *Remedia fortuitorum*. Il De Nolhac ritiene infatti aggiunta posteriormente l'indicazione delle *Tragedie*, del *De tranquillitate animi*, del *De consolatione* e del *De brevitae vitae*.

Ma prima di trovare la conferma della lettura di queste opere nelle prime *Familiari* è opportuno ricordare che, in testa al su citato catalogo, proprio a Seneca chiedeva la frase, e dietro la frase il consenso, per giustificare la scarsezza di opere cristiane nella sua biblioteca: "peculiares ad religionem, non transfuga sed explorator transire soleo". Egli si sentiva cioè

nella posizione di uno studioso che non disdegna andare a cercare la verità ovunque sia possibile trovarla, magari anche fra i pensatori pagani. E che in tale atteggiamento indipendente di pensiero fosse confortato dall'esempio di Seneca, lo dimostrano alcuni passi delle *Familiari*, dove palese è l'influsso di certe frasi delle *Lettere a Lucilio*.

Per esempio, proprio a proposito di una citazione di Seneca nella *Fam.* V, 18, 6: "Seneca, inquis, hoc dicit. Quis negat? Et ego dico et multi dicent post me, et ante eum multi forte dixerunt, et quisquis haec dixerit, modo ne mentiatur, egregium magnificumque verbum dixerit"; dove è evidente l'analogia non solo del pensiero, ma anche dell'artificiosa obiezione in un passo di Seneca²².

I concetti filosofici senechiani si intrecciano a quelli di Agostino. Sull'influenza esercitata sul Petrarca da Agostino una parte importante occupa il giudizio che il santo aveva espresso su Platone sostenendo che fosse l'unico filosofo con il quale

²² *Ad Luc.* XII 10: "Epicurus, inquis, dixit: quid tibi cum alieno? Quod verum est, meum est: perseverabo Epicum tibi ingerere ut isti, qui in verba iurant, nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant quae optima sunt esse communia".

vale la pena che i cristiani si confrontino poiché “*verus philosophus est amator Dei*” (*De civ. Dei* VIII 1). Agostino ripete molte volte che certamente in Platone vive l’idea di un unico sommo Dio che trascende ogni realtà fisica e ogni conoscenza sensibile cosicchè si può ribadire che il suo pensiero rappresenta il ponte naturale gettato tra il pensiero umano e il cristianesimo.

Di conseguenza Petrarca non solo guarda a Platone attraverso Agostino ma riesce a guardare Agostino attraverso la filosofia platonica. L’afflato filosofico non può essere discinto dall’esperienza di vita, ribadendo, così, quella funzione di “specchio” che il santo riveste ai suoi occhi, proprio in virtù del suo particolare *iter* intellettuale ed esistenziale.

Adottando la formula agostiniana secondo la quale Platone si è accostato più degli altri filosofi pagani al cristianesimo, Petrarca individua la prepotente tensione al divino che anima tutto il pensiero del grande greco sottolineando il “movimento” che è l’anima delle correnti culturali vincenti, posizione sicuramente congeniale ad un

ulisside come il Nostro, prova vivente che lo scrivere è tutt'altro che un'attività statica.

Agostino, anche attraverso la mediazione di lettori come il Petrarca, sarà dunque il fautore di una temperie culturale nuova che sfocerà nel platonismo rinascimentale.

Sempre nel solco dell'ammirazione per la cultura greca si pone un altro modello petrarchesco: Severino Boezio. Egli ha potuto apparire ad alcuni l'ultimo dei Romani, ad altri il precursore della scolastica. Quanto alla prima definizione si può dire di Boezio che era un Romano affascinato dalla filosofia greca, uno dei rappresentanti di quell'ellenismo che caratterizzò l'epoca della dominazione ostrogota. Boezio constatava con rammarico la decadenza della conoscenza del greco nel mondo latino e si sforzava di conservare, per i latini, attraverso traduzioni e commenti, l'eredità del pensiero, soprattutto filosofico, della Grecia. Come Romano s'inseriva dunque nel numero di quei suoi compatrioti che nel corso dei secoli avevano guardato verso l'Oriente, per arricchirsi di pensiero e di cultura ellenica.

Quanto al secondo titolo, quello di precursore della scolastica, Boezio ne prepara la via distinguendo nettamente tra il dominio della fede e quello della ragione.

Nel *De remediis* è facilmente rilevabile la presenza di quello che è stato considerato il testamento filosofico dell'autore: la *ConsolatioPhilisophiae*, opera che si presenta come una specie di προτρεπτικός εις Θεον, una combinazione di satira menippea e dialogo filosofico.

Notevole è il debito del Petrarca per quanto riguarda il tema della Fortuna alla quale è dedicato il secondo libro e parte del terzo. La dea bendata non è rappresentata come una forza divina, essa è il destino che domina la vita degli uomini e di cui essi sono le vittime, ancor più quando la fortuna è loro favorevole che quando è contraria: poiché proprio allora essa impedisce di vedere in che consiste la vera felicità. E' attraverso questa tesi che donna Filosofia passa dal dominio delle idee più o meno popolari, concernenti la sorte umana, a una concezione più profonda.

Mutuata, quindi, da Boezio, tema centrale del *De remediis* è la Fortuna. Il termine deriva dal latino “fortuna”, da “fors”: “caso”. Terribile *vox media* che può indicare alternativamente felice sorte o destino contrario. Antica divinità romana, personificazione della forza che guida e avvicenda i destini degli uomini ai quali distribuisce cecamente benessere, ricchezza oppure infelicità e sventura.

Per Lucrezio è una forza sovrana che tutto può, alla quale rivolgersi con tono di preghiera: cfr. *De rerum natura*, V, 107: “quod procul a nobis flectat fortuna gubernans” [“Possa la fortuna sovrana deviare lontano da noi questa disgrazia”].

Nei significati di “buona fortuna”, “prosperità” e “successo” è adoperata da Cicerone in *De imperio Cn. Pompei ad Quirites*, XVI: “magnis imperatori bus non solum propter virtutem, sed etiam propter fortunam saepius imperia mandata [...] esse” [“a grandi condottieri erano stati affidati molto spesso comandi non solo per il valore, ma per i loro successi”].

Per Seneca la “fortuna” è per definizione “ingiusta” ed è nemica della “virtù”; cfr. *Hercules furens*, 325-26: “Iniqua raro maximis virtutibus/fortuna parcit” [“L’ingiusta fortuna raramente risparmia i più grandi eroismi”].

Nella letteratura volgare, Dante, di contro alla rappresentazione pagana che descriveva la Fortuna bendata nell’atto di volgere una ruota, la immagina “ministra di Dio”, cioè uno strumento della sua Provvidenza che guida gli eventi umani. Si veda *Inferno*, VII, 77-84: “Similmente a li splendor mondani/ ordinò general ministra e duce/ che permutasse a tempo li ben vani/ di gente in gente e d’uno in altro sangue,/ oltre la difension d’i senni umani;/ per ch’una gente impera e l’altra langue,/ seguendo lo giudicio di costei,/ che è occulto come in erba l’angue”. Dante immette una profonda idea teologica, di discendenza agostiniana, in una figurazione letteraria “classica” già esistente (relativa al potere inconoscibile della fortuna).

In Boccaccio la fortuna è invidiosa della “felicità” d’amore: vd. *Decameron*, III, 7 “Fu dunque in Firenze un nobile

giovane [...] il quale d'una donna, [...], innamorato oltre misura per li suoi lodevoli costumi, meritò di godere del suo desiderio. Al qual piacer la fortuna, nemica de' felici, s'oppose”.

Nella civiltà umanistico-rinascimentale la riflessione teorica sul concetto di fortuna (in relazione a quello di virtù) conosce una straordinaria espansione: nel Quattrocento diviene centrale nelle riflessioni di Leon Battista Alberti e Giovanni Pontano. Per Machiavelli la fortuna sarebbe responsabile solo parzialmente dei destini umani, come è scritto in *Il Principe*, 25: “iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi”. Ma è lo stesso autore a sostenere che “la fortuna acceca gli animi, quando la non vuole che quegli si opponghino a' disegni suoi” (*Discorsi*, II, 29), prefigurando così un secondo tipo di fortuna, non arginabile da alcuna virtù.

In Guicciardini svolge un ruolo decisivo: è la forza sovrana che tutto può, limita a suo piacimento i progetti dell'uomo, condiziona il flusso degli eventi storici. Essa rappresenta uno scacco alla logica perché può favorire il pazzo e

non il savio, al quale non resta che assecondare gli eventi senza opporvisi. Si legga il pensiero 30 dei Ricordi: “Chi considera bene, non può negare che nelle cose umane la fortuna ha grandissima potestà, perché si vede che a ognora ricevono grandissimi moti da accidenti fortuiti, e che non è potestà degli uomini né a prevedergli né a schifargli...”.

In Castiglione la presenza della fortuna è forte per quantità e densità concettuale; cfr. *Cortigiano*, Dedicà, 1: “la fortuna, come sempre fu, così è ancor oggidì contraria alla virtù”; I, 15: “in tutte le cose mondane la veggiamo dominare e quasi pigliare gioco d’alzar spesso fino al cielo chi par a lei senza merito alcuno, e seppellir nell’abisso i più d’esser esaltati”. Anche in Castiglione ritorna perciò l’idea archetipica della fortuna nemica della virtù, che ricompensa i meno meritevoli provocando “ingiustizia”.

L’*Iconologia* di Cesare Ripa presenta cinque definizioni di fortuna, la prima delle quali è: “Donna, con gli occhi bendati sopra un albero, con un’asta assai lunga percuota i rami di esso, et ne cadano varij istrumenti appartenenti a’ diverse professioni,

come scettri, libri, corone, gioie, armi”. Warburg ha studiato i nessi tra etimologia e iconografia del termine fortuna, sostenendo tra l’altro che nel Rinascimento la raffigurazione dell’antica dea pagana funzionava come “formulazione figurativa nel compromesso tra medievale fiducia in Dio e la fiducia in se stesso dell’uomo rinascimentale”²³. Il tardo Cinquecento modifica il suo atteggiamento nei confronti dell’iconografia della Fortuna, riconducendo l’azione di quest’ultima alle disposizioni della divina provvidenza.

Altro tema dominante nel *De remediis* è quello della Virtù, dal latino *virtus*: “forza”, “valore”, da *vir*: “uomo”. L’etimologia di virtù ci è offerta da Petrarca in *Familiars* XXIII, 2 sulla scorta di Cicerone, *Tusculanae disputationes* II, XVIII, 43: “Non obluctor, Cesar, imo vero suadeo ut patriam amnes; at profecto sive a viro virtus, ut vult Cicero, sive a virtute vir dicitur, nil hac vere viro carius, nil amabilius esse posset...” [Non lo nego, o Cesare, anzi ti consiglio ad amar la

²³ Aby Warburg *Le ultime volontà di Francesco Sassetti* (1907). *La rinascita del paganesimo antico*. Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 211-246.

patria; ma se virtù deriva da vir, come dice Cicerone, o vir da virtù, nulla della virtù deve essere all'uomo più caro, più gradito”]. La virtù, categoria eminentemente morale, codificata dai neoplatonici e dagli aristotelici, trova un suo straordinario “compimento” nel pensiero cristiano di Agostino (terminale platonico) e di Tommaso (terminale aristotelico). Per quanto riguarda la “linea platonica” della virtù, essa viene fondata dal filosofo ateniese nel IV libro della *Repubblica*, con la quadruplici divisione delle virtù in sapienza, coraggio, temperanza e giustizia. Platone pone una corrispondenza tra temperanza, coraggio e sapienza e tre diversi aspetti dell'anima (concupiscibile, irascibile e razionale). La giustizia non è una virtù come le altre, una capacità unica che rende virtuose le altre virtù, per cui ciascuna fa ciò che le compete, compie bene, giustamente – e perciò sapientemente – ciò che le è proprio. Analogamente, anche lo Stato è divisibile in tre parti, cioè in tre generi di cittadini, a cui è possibile applicare rispettivamente ciascuna delle tre virtù platoniche e delle tre parti dell'anima individuale: ai lavoratori, a coloro cioè che hanno una funzione

produttiva nello stato, corrisponde l'anima concupiscibile, la cui virtù è la temperanza; ai guerrieri, ai difensori della razionalità dello stato, corrisponde l'anima irascibile, caratterizzata dalla virtù del coraggio; ai filosofi, o governanti, a coloro che cioè hanno la capacità di governare dialetticamente lo stato, corrisponde l'anima razionale, incarnata nella virtù della sapienza. La giustizia, anche nello stato, è chiamata a una funzione armonizzatrice.

Sulla stessa linea, Plotino, nelle *Enneadi*, sostenendo che il cammino delle virtù rende simili a Dio, riparte dai livelli platonici della virtù e prefigura quattro differenti gradi: le “virtù civili”, le “virtù purificatrici”, le “virtù dell'animo purificato”, le “virtù esemplari” (le uniche che portano alla somiglianza con Dio). Il terzo snodo teorico della “linea platonica” è rappresentato Macrobio che, in *Commentarium in Somnium Scipionis* I 8, 5, sintetizza lucidamente l'innesto dell'interpretazione plotiniana sulla partizione classica di Platone, fissando così un canone delle virtù che conoscerà una vitalità plurisecolare. Le quattro virtù platoniche vengono

ridefinite dal pensiero cristiano e denominate “cardinali”, a partire da Ambrogio, e poi con maggiore spessore teorico da Tommaso. L’ideale del saggio stoico che mira alla liberazione dalle passioni, in una prospettiva ascetica, pone lo stoicismo romano (la cosiddetta Nuova Stoà, relativa ai secoli I-III) nella tradizione “purificatrice” e “ascensionale” della virtù platonica. La virtù per gli Stoici è premio a se stessa e assicura automaticamente la felicità, anche se in condizioni dure e difficili. Agostino, filosofo di confine tra pensiero platonico antico e tradizione cristiana, pur togliendo valore alle virtù classiche di Platone perché motivate dall’orgoglio umano anche quando sono portatrici di valori civili positivi, fa propria l’idea che alla virtù si debba giungere mediante un tormentato cammino interiore di purificazione, che porta alla contemplazione di Dio. L’altra linea, di discendenza aristotelica, ha nell’*Etica nicomachea* il suo testo fondativo. Aristotele definisce la virtù un habitus costante della volontà; essa consiste in una disposizione dell’animo ad agire virtuosamente, ispirandosi sempre ad un principio di medietà tra eccesso e

difetto. Virtuoso non è quindi un atto singolo in quanto tale, ma solo l'*habitus*, la predisposizione o l'abitudine a un certo tipo di atti. Aristotele distingue inoltre le virtù in etiche e dianoetiche: le prime riguardano l'*ethos*, cioè l'agire e consistono nel freno che la ragione sa porre agli impulsi; le seconde sono rivolte all'esercizio della *diànoia*, del pensiero, e sono la scienza, l'arte, la saggezza. La virtù per Aristotele è insegnabile, anche se più con l'esempio che con precetti teorici. Aristotele si pone in opposizione all'ascetismo platonico e riconosce come fondamentali per lo sviluppo della virtù anche circostanze esterne al volere e al valore dell'individuo. Non è possibile cioè raggiungere le virtù etiche mediante il cammino tutto interiore teorizzato da Platone e sviluppato dai neoplatonici.

Da Aristotele questa virtù passa alla cultura romana, e trova in Cicerone ampio rilievo: si veda *De officiis* I 19: "virtutis enim laus in actione est" ["infatti il valore della virtù è nell'azione"]. Di derivazione aristotelico-dianoetica è il rapporto istituito da Seneca tra virtù e arte, come acquisizione pratica del comportamento virtuoso in termini di *habitus/ethos*: si veda *Ad*

Lucilium epistulae morales, XC, 44 dove il filosofo scrive: “Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri” [“Non è la natura a dare la virtù: per divenire buoni c’è un’arte”].

Il punto terminale della “linea di Aristotele” è rappresentato da Tommaso d’Aquino che commentando fondamentali opere aristoteliche come la *Metafisica*, la *Fisica*, il *Trattato sul cielo*, l’*Etica a Nicomaco* e nella stessa *Summa Theologiae*, si cimenta in uno straordinario sforzo di assimilazione e di sintesi tra il sapere elaborato dai padri della chiesa e quello fornito dai maestri della scuola peripatetica. Il filosofo recupera l’etica aristotelica contro l’agostinismo, parla della virtù come “disposizione del proponimento”, limitandosi a sostenere la superiorità delle virtù “teologali” (fede-speranza-carità) su quelle “cardinali” (giustizia-forzezza-prudenza-temperanza) rivisitazione delle antiche virtù platoniche.

Nella tradizione italiana, la virtù conosce diversi passaggi semantici. Nei duecenteschi essa assume prevalentemente un significato moralistico, volto a fornire norme e valori comportamentali per l’esistenza quotidiana, pratica e laica. Ma

forte rimane la prospettiva cristiana, e precisamente agostiniana, come in Bono Giamboni, *Libro dei Vizi e delle Virtudi*, 11, 7: “Ed io: Che so’ queste virtudi? Ed ella : i cortesi costumi e li belli e piacevoli reggimenti – Ed io: E dove stanno? – Ed ella disse: Nel mirabile castello della mente [...] dentro a la chiusura del cervello là dove si raccolgono i sensi e i sentimenti del corpo [...] – Ed io dissi: Pregoti che mi insegni andare a queste virtù, e che m’accompagni con loro, perch’i’ vo’ doventare loro fedele [...] – Ed ella disse: Figiuol mio, non fa bisogno ch’io ti insegni andare alle virtudi [...] perché se andare vi vuoi, ritorna alla tua coscienza ed entra per la via de’ buoni costumi e savi e cortesi reggimenti”.

In Dante la virtù ripropre sia un valore “etico” che “fisico”, secondo i significati aristotelici. Per Bruno Nardi²⁴: “Nel significato etico, la virtù è un abito acquisito colla ripetizione degli atti, che inclina il soggetto morale a tenere il giusto mezzo e a volere il bene. Nel significato fisico, la virtù è una capacità naturale, o disposizione a compiere una

²⁴ Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 120.

determinata operazione. In tal senso, si dicono virtù tutte le potenze e le proprietà che sgorgano dalla natura di un essere, per esempio: la virtù visiva, la virtù desiderativa, la virtù conoscitiva ...”. Particolare è invece l’accezione della virtù in *Inferno* XXVI, 112-120: “Considerate la vostra semenza:/ fatti non foste a viver come bruti,/ ma per seguir virtute e conoscenza”. Le parole di Ulisse rimandano a una virtù laica ed umanistica, incarnata dalla forza d’animo e dal coraggio, che sembra segnare una prima crisi della ferrea ed inalterabile “virtù” aristotelica.

In Petrarca il concetto conosce un particolare rilievo. Si veda soprattutto il *De remediis* ai capitoli I 10 (*De virtute*) e II 104 (*De virtute inopia*), dove l’autore spiega che la virtù non è rivolta a ciò che è stato fatto ma a ciò che si ha da fare e non risiede in ciò che è presente e acquisito, ma in quello che manca per il raggiungimento della perfezione. La virtù è una tensione illimitata verso il bene, in prospettiva cristiana. Suo fondamento è l’umiltà (“Fundamentum verae virtutis humilitas”). Essa non intiepidisce mai, è sempre pronta ad entrare in azione e non

crede mai di aver fatto ogni cosa compiutamente. Grande importanza assume quindi la volontà e il desiderio nel raggiungimento della virtù (“quotiamo prima et maxima pars virtutis est velle”). In una prospettiva più laica ed umanistica si collocano invece le accezioni della virtù nelle *Familiares*; si legga ad esempio IX, 1: “Et contra fortunam quidem scimus unicum clipeum esse virtutis” [“E’ certamente vero che contro la fortuna unico scudo è la virtù”].

Nell’Umanesimo, Leon Battista Alberti teorizza i poteri assoluti della virtù contro la “fortuna” nei *Libri della Famiglia* dove, in Prologo 7, è scritto: “E conviensi non dubitare che cosa qual si sia, ove tu la cerchi e ami, non t’è più facile averla ed ottenerla che la virtù. Solo è senza virtù chi nolla vuole”.

In Machiavelli il concetto conosce una straordinaria espansione semantica. Indica capacità, energia, risolutezza. Svincolata dai tradizionali significati di discendenza aristotelica, platonica e cristiana, la virtù in Machiavelli sembra ricollegarsi all’area semantica della *virtus* ciceroniana e latina in genere. Essa è contrapposta alla “fortuna” in *Principe*, 25 dove è

chiamata a gestire la metà delle azioni umane: “Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l’altra metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l’altra metà, o presso, a noi”. La fortuna esercita il suo potere “dove non è ordinata virtù a resisterle”.

Nel *Cortegiano* di Baldassar Castiglione la virtù è categoria ampiamente diffusa. In IV, 13 l’autore definisce il termine: “Però la virtù si po quasi dir una prudenzia ed un sapere eleggere il bene, e ‘l vicio una imprudenza ed ignoranza che induce a giudicar falsamente”. Castigliane sostiene che “le virtù morali in noi siano totalmente da natura, perché niuna cosa si po mai assuefare a quello che le è naturalmente contrario” (IV, 12). La virtù è quindi insegnabile, secondo il precetto aristotelico. Essa è inoltre posseduta dalle donne in egual misura che negli uomini (cfr. III, 34).

La contrapposizione virtù/vizio è riproposta in modo originale nel *Galateo* di Giovanni Della Casa, dove si legge al

capitolo XXVIII: “Ma perché io non presi a mostrarti i peccati, ma gli errori degli uomini, non dee esser mia presente cura il trattar della natura de’ vizii e delle virtù, ma solamente degli acconci e degli sconci modi che noi l’uno con l’altro usiamo”. La riflessione dellacasiana non investe quindi il valore concettuale delle virtù e dei vizi.

Nella *Civil conversazione* del Guazzo la virtù assume significati i legati per lo più alla sfera morale, secondo l’impianto aristotelico. In continuità con l’indicazione petrarchesca relativa all’importanza della volontà, Guazzo sostiene che “si suol dire che non patisce difetto di virtù se non chi vuole” (2 A 188b).

Una rassegna del dibattito teorico intorno al concetto di virtù si trova nel dialogo di Torquato Tasso, *Il Porzio, ovvero de le virtù*.

Cesare Ripa, nell’*Iconologia*, descrive così la virtù nella Medaglia d’Alessandro: “Donna bella, armata, e d’aspetto virile, che in sua mano tiene il mondo, e con l’altra una lancia. Significando che la virtù domina tutto il mondo. Armata si

dipinge, perciòchè continuamente combatte col vizio. Si rappresenta d'aspetto virile, perché il suo nome viene *à viro vel à viribus*, e mostra la fortezza che conviene al virtuoso”.

Nel *De remediis* gioca anche un ruolo importante il concetto di fama e gloria. Presso gli Antichi la fama e la gloria sono categorie centrali, strettamente correlate con il comportamento virtuoso che gli uomini tengono nell'esperienza terrena. Cicerone, in *Tusculanae disputationes* I 45 109, sostiene che “gloria virtutem tamquam umbra sequitur” [“la gloria segue la virtù come un'ombra”].

Un'immagine identica è in Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 79 13: “Gloria umbra virtutis est: etiam invitam comitabitur. Sed quemadmodum aliquando umbra antecedit, aliquando sequitur vel a tergo est, ita gloria aliquando ante nos est visendamque se praebet, aliquando in averso est maiorque quo serior, ubi invidia secessit” [“La gloria è l'ombra della virtù e l'accompagnerà sempre, anche se questa non vuole. Ma come l'ombra ora precede, ora segue i corpi, così la gloria talvolta si mostra visibile davanti a noi, talaltra ci viene dietro; ed è tanto

più grande quanto più tardi arriva, una volta scomparsa l'invidia”].

Nella civiltà italiana del Medioevo, il concetto di fama si pone in linea di continuità con i significati che la latinità attribuiva al termine: così è in Dante, *Convivio*, I, 1-3: “La gloria di colui che tutto move/ per l’universo penetra e risplende/ in una parte più e meno altrove”. Il termine esprime non la potenza o la magnificenza, ma la stessa realtà divina nel suo rendersi presente e visibile nel creato. Dante nell’*Epistola a Cangrande* (XIII 64; 61) – nella quale commenta i primi dodici versi del *Paradiso* – definisce la gloria “divinus radius”, cioè “divino raggio”, e spiega che “la ragione ci manifesta che la divina luce, cioè la divina bontà, sapienza e potenza risplende dovunque” (“ratio manifestat divinum lumen, id est divinam bonitatem, sapientiam et virtutem, resplendere ubique”).

Nel *Triumphus Fame* del Petrarca la Fama viene personificata e svolge il ruolo di vincitrice della Morte (“trae l’uom del sepolcro e’ n vita il serba”, I, 9).

Petrarca si sofferma sui concetti di fama e gloria anche nel *De remediis*: I 92 (*De gloria*), I 117 (*De fama spe*), I 118 (*De gloria ex edificiis sperata*), I 119 (*De sperata gloria ex convictu*), II 130 (*De studio famae in morte*).

Assente dagli usi medievali è invece il concetto di riputazione, che conosce una sua prima forte espansione solo nella società mercantile fiorentina di Primo Quattrocento. Numerosi sono gli impieghi del lemma in Alessandra Macinghi Strozzi: “la virtù sua era tanta, che a tutti dava riputazione” (lett. 4, 3); “sicchè in questo caso perdono più di riputazione che altro” (lett. 39, 3); “Ringraziate Iddio, che avete altra riputazione” (lett. 64, 4).

Nella letteratura del Rinascimento le tre categorie trovano nuovo vigore semantico. La fama indica prevalentemente l’approvazione sociale dei diversi gruppi di appartenenza e svolge il suo ruolo sulla scena del presente. La riputazione assume nella maggior parte dei casi un significato omologo a quello di fama, con un’impronta ancor più concreta, legata all’opinione della collettività. La gloria è invece proiettata nel

futuro, conferisce stabilità perenne alla fama. In Machiavelli, *Discorsi*, II, 34 si legge: “Dico, dunque, come il popolo nel suo distribuire va dietro a quello che si dice d’uno per pubblica voce e fama, quando per sue opere note non lo conosce altrimenti; o per presunzione o opinione che si ha di lui”. La gloria è invece considerata una “fama eterna”, universalmente riconosciuta, che si può conquistare con azioni memorabili, come è detto in *Discorsi*, I, 10: “E veramente, cercando un principe la gloria del mondo, dovrebbe desiderare di possedere una città corrotta, non per guastarla in tutto come Cesare, ma per riordinarla come Romolo. E veramente i cieli non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria, né gli uomini la possono maggiormente desiderare”.

La prefazione del I libro del *De remediis*

Fondamentale per poter accedere al *De remediis* è la prefazione del primo libro. E' un piccolo capolavoro di scrittura dove, attraverso passaggi molto fluidi, l'autore espone le sue intenzioni, illustra la genesi dell'opera, ne rimarca la natura e ne indica il destinatario.

L'attenzione all'equilibrio strutturale del proemio doveva aver interessato non poco il Petrarca che, al suo termine, pone la seguente affermazione:

Nichil est enim sine censura ac partium proportione formosum.¹

Volendo sottolineare la sua scelta per la *brevitas*, invita Azzo a paragonare la prefazione al resto delle pagine, sapendo che una prefazione troppo lunga pesa su un piccolo libro come una testa troppo grossa su un corpo minuscolo:

¹ “Perché non vi è bellezza senza misura né proporzione delle parti”.

Utrumque metiens videto ne longior prefatio libellum brevem
non aliter quam pregrande caput exiguum corpus premat.²

Costituita da diciotto piccoli paragrafi, la prefazione si apre con l'osservazione della fragilità della vita umana dovuta alla coscienza della nostra condizione, coscienza che ci distingue dagli altri esseri animati i quali vivono nell'ignoranza di loro stessi come afferma Seneca nel *De vita beata* 5, 1-2:

1. Quoniam liberaliter agere coepi, potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis, quondam et saxa timore et tristitia carent nec minus pecudes; non ideo tamen quisquam felicia dixerit quibus non est felicitatis intellectus. 2. Eodem loco pone homines quos in numerum pecorum et inanimalium redegit hebes natura et ignoratio sui. Nihil interest inter hos et illa, quoniam illis nulla ratio est, his prava et malo suo atque in

² “Paragona la prefazione al resto delle pagine, sapendo che una prefazione troppo lunga pesa su un piccolo libro come una testa troppo grossa su un corpo minuscolo”.

perversum sollers; beatus enim dici nemo potest extra veritatem
proiectus.³

E sempre nella stessa opera (*De vita beata* 15, 6):

Quisquis autem queritur et plorat et gemit imperata facere vi
cogitur et invitus rapitur ad iussa nihilo minus. Quae autem
dementia est potius trahi quam sequi! Tam me hercules quam
stultitia et ignoratio conditionis est suae dolere, quod dest
aliquid tibi aut incidit durius, aequè mirari aut indigne ferree a
quae tam bonis accidunt quam malis, morbos dico, funerea,

³ “1. Poiché ho cominciato a svolgere l’argomento con una certa ampiezza, ti dirò ancora: può essere considerato felice colui che, grazie alla ragione, non ha né desideri né timori. Anche le pietre e le bestie vivono senza timori e senza tristezza (Cfr. *De ira* 1, 3, 6: “Gli animali bruti mancano delle passioni umane, hanno tuttavia alcuni impulsi che assomigliano ad esse. D’altra parte, se si trovasse in loro l’amore e l’odio, vi si troverebbero anche l’amicizia e il contrasto, la discordia e la concordia, di cui emergono, sì, certi indizi, però sono beni e mali propri dei cuori umani”), è vero, ma non possiamo chiamarle felici, perché manca loro la consapevolezza della felicità. 2. La stessa cosa puoi dire degli uomini che la natura ottusa e l’ignoranza di se stessi pongono sul medesimo piano delle bestie e degli esseri inanimati. Non vi è alcuna differenza tra gli uni e gli altri, poiché quelli sono privi della ragione e in questi la ragione è depravata e serve solo a nuocere loro e a pervertirli; ora, nessuno può essere considerato felice se si trova fuori della verità”.

debilitates et cetera ex transverso in vitam humanam
incurrentia.⁴

Così Boezio nella *Consolatio Philosophiae*, II, pr. 5, 29,
sostiene che la condizione della natura umana si eleva al di
sopra delle altre creature solo quando conosce se stessa:

Humanae quippe naturae ista condicio est, ut tum tantum ceteris
rebus, cum se cognoscit, excellat, eadem tamen infra bestias
redigatur, si se nosse desierit; nam ceteris animantibus sese
ignorare naturae est, hominibus vitio venit.⁵

⁴“Chi si lamenta, piange e geme viene ugualmente forzato ad obbedire e, anche
contro voglia, è costretto a fare quanto gli è imposto. Ma è una follia farsi
trascinare anziché seguire di buon grado! Così come è stoltezza e ignoranza della
propria condizione lamentarsi per qualcosa che ci manca o ci colpisce, o stupirsi e
sdegnarsi per i guai che capitano ai buoni come ai cattivi: malattie, lutti,
infermità, e tutte le altre avversità dell’esistenza umana”.

⁵“ In effetti, la condizione della natura umana è tale che essa si eleva al di sopra
delle altre creature solo quando conosce se stessa, mentre scende al di sotto delle
bestie una volta che abbia cessato di conoscersi; per tutti gli altri esseri animati,
infatti, è un dato di natura il non aver coscienza di sé, per gli uomini deriva da una
colpevole manchevolezza”.

Anche Giovanni di Salisbury, dopo aver messo in guardia i principi contro le tentazioni dei piaceri che fanno assomigliare alle bestie, scrive che non c'è nessuno più indegno di chi non vuole conoscere se stesso:

Quid enim eo indignius qui sui ipsius contemnit habere notitiam?⁶

Petrarca parlerà degli altri esseri viventi nella sestina XXII, vv. 1-6, dei *R. v. f.* :

A qualunque animale alberga in terra,
se non se alquanti ch'anno in odio il sole,
tempo da travagliare è quanto è 'l giorno;
ma poi che 'l ciel accende le sue stelle,
qual torna a casa et qual s'anida in selva
per aver posa almeno infin a l'alba.

⁶ “Che cosa è più indegno di chi non vuole avere notizia di se stesso?”

Nell'*incipit* del proemio risuona, dunque, il motto dell'oracolo di Delfi: "γνῶθι σαυτον", nell'interpretazione che ne aveva dato Socrate. Conoscere se stesso significa anzitutto prendere coscienza della propria ignoranza, della illusione di essere in ogni caso nel vero e nel bene, per disporsi con tutta sincerità alla loro ricerca. Vero e bene non sono per l'uomo un possesso garantito: essi possono emergere soltanto da un processo di indagine attraverso cui si giunge alla virtù che è riflessione razionale, è chiarezza ottenuta attraverso questa riflessione. Per cui si può affermare che la virtù è unica (perché unico è il tipo di consapevolezza, raggiunta attraverso la riflessione razionale) ed inoltre che è insegnabile (perché insegnabile è il mezzo con cui attuare tale processo chiarificativo). Compito a cui il Petrarca assolve nel *De remediis* dove si raggiunge l'ἀρετή attraverso un catalogo di beni e di mali che devono costituire il bagaglio del dotto al quale non deve sfuggire che tutto è errore⁷. Concetto ripetuto anche in *Sen.*

⁷ Affermazione presente in Cicerone, *Tusculanae* I, 105: Sed plena errorum sunt omnia, "Ma tutto è pieno di errori".

VIII, 2 (Bale, p. 920): “tutta la vita è errore e vanità”, con una differenza sostanziale. Infatti nella lettera della vecchiaia, il poeta riferiva l’affermazione al popolo distinguendo i saggi che sono il pubblico privilegiato del *De remediis* nel cui proemio sulla speranza prevale la disperazione, uno dei due sentimenti che punteggiano alternativamente l’atto di coscienza petrarchesco. La rappresentazione obiettiva del “sé”, dell’intera sua vita, pone l’autore di fronte ad un’insufficienza, costringendolo alla prostrazione dalla quale unica via d’uscita è indirizzarsi ad un’entità superiore, come farà nell’ultima composizione della sua raccolta (*R. v. f. 366*), e, più laicamente, conoscere l’arbitrio della fortuna ritrovando l’equilibrio di un giusto mezzo, lottando contro la sicurezza eccessiva della superbia e contro lo scoraggiamento assoluto dell’accidia. Tuttavia, l’oscillazione agonizzante e il dubbio insopportabile non si lasciano facilmente esorcizzare da ciò, tanto che Petrarca arriverà ad invidiare la sorte dei più vili animali come faranno più tardi il poeta de *Les Fleurs du mal* e un altro poeta, tutto nutrito di Petrarca, Leopardi, che farà iniziare il malessere

dell'uomo con l'avvento della ragione, svelando il volto del vero. Similmente il Nostro considererà rivolte alla rovina e alla pena le doti⁸ splendide che coprono tutto l'arco delle facoltà umane: memoria, intelletto e provvidenza⁹, la prima rivolta al

⁸ Dotes..., "doti":Alano di Lilla, *Anticlaudianus* VII,117: Forma pudicicie custosque Modestia dotes;

Ovidio, *Ars amatoria* II, 112: Ingenii dotes corporis adde bonis, "doti d'ingegno aggiungi alla bellezza"; Animalium dotes: titolo tardivo di una favola di Fedro (n° 106).

⁹ Petrarca vede nelle doti divine del nostro animo, memoria, intelletto, provvidenza, capacità volte alla rovina e alla pena. Sono enumerate anche da Seneca nelle epistole 120,11 e 113 *Ad Lucilium*: (*Ad Lucilium* 120, 11) "Intelleximus in illo perfectam esse virtutum. Haec in partes divisimus: oportebat cupiditates refrenari, metus conprimi, faccenda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium". "Abbiamo compreso che in lui la virtù era perfetta. La virtù poi, l'abbiamo suddivisa in sezioni: bisognava frenare le passioni, reprimere le paure, decidere con saggezza il da farsi, dare a ciascuno il suo: abbiamo capito cos'è la temperanza, la fortezza, la saggezza, la giustizia e abbiamo attribuito a ciascuna i suoi compiti". (*Ad Lucilium* 113, 1): "Desideras tibi scribi a me quid sentiam de hac questione iactata apud nostros, an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraque virtutes animalia sint". "Vuoi che ti scriva il mio parere sulla questione di cui abbiamo discusso: se la giustizia, la fortezza, la prudenza e le altre virtù siano animali."

Petrarca, inoltre, le avrà lette nella *Repubblica* di Platone (III, 402 c e IV,427 d): "così dunque, come dico, per gli dei, non saremo neanche musici né noi stessi né quei guardiani che diciamo dover noi educare, prima di riconoscere ovunque ricompaiano gli aspetti della saggezza e della magnificenza e di quante altre qualità sono a queste sorelle, e dei loro contrari, e di avvertirle presenti, esse e le loro immagini, negli oggetti in cui si trovano, e di non trascurarle né in piccolo né in grande, ma di ritenerle parte della stessa arte e dello stesso studio".

"Ecco dunque, diss'io, fondata già la tua città, o figlio di Aristone. Dopo di che, attingendo da qualche parte sufficiente lume, guarda in essa tu stesso e invita tuo fratello e Polemarco e gli altri, se ci riesce di vedere dove sia la giustizia e dove l'ingiustizia, in che cosa ambedue differiscano tra loro, e quale delle due debba possedere chi vuol essere felice, resti o no egli nascosto a tutti gli dei e gli uomini."

passato, la seconda al presente, la terza al futuro. In questa danza temporale Petrarca sottolineerà il concetto sopra espresso sostenendo: “et presenti torquemur et preterito futuroque angimur”¹⁰, e “vitam [...] miserandum ac triste negotium effecimus, cuius initium cecitas et oblivio possidet, progressum labor, dolor exitum”¹¹. Di seguito ci si chiede se si è mai trascorso un giorno sereno, l’affermazione negativa è insita nel dire che la colpa dell’inquietudine e della tristezza risiede in noi. Nel terzo paragrafo è spiegato il perché di tanto penare: la guerra perpetua contro la fortuna che si prende gioco

¹⁰ “siamo torturati dal presente e angosciati dal passato e dal futuro”. Seneca, *Ad Lucilium* 5, 8-9: “Nec miror ista sic ire: utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solleciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus; itaque providentia, maximum bonum conditionis humanae, in malum versa est. Ferae pericola quae vident fugiunt, cum effugere, securae sunt: nos et venturo torquemur et praeterito. Multa bona nostra nobis nocent; nemo tantum praesentibus miser est. “ E non mi meraviglio che le cose vadano così: speranza e timore sono contrassegni di un animo inquieto e preoccupato del futuro. La loro causa prima è che noi non ci adattiamo al presente, ma ci spingiamo lontano con il pensiero; per questo la capacità di fare previsioni, che pure è una delle qualità migliori dell’uomo, si risolve in un male. Le belve evitano i pericoli che vedono e, una volta schivatili, si sentono al sicuro: noi ci tormentiamo e per il futuro e per il passato. Molte nostre prerogative ci nuocciono; la memoria rinnova l’angoscia della paura, il prevedere il futuro ce l’anticipa; nessuno è infelice solo per il presente.”

R II, 87, 2.

¹¹ “facciamo della vita una triste e misera faccenda il cui principio è caratterizzato da cecità e oblio, il procedere pena, la fine dolore.”

dell'uomo¹². I *ludibria fortunae* sono dipinti da Boezio, *Consolatio*, II, pr. 2, 9: Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus¹³; presenti in Cicerone, *Paradossi* I, 1, 9: *ludibria fortunae*; ricordati in Orazio, *Odi* II, 1, 3: *ludus Fortunae* e III, 29, 49-52: Fortuna saevo laeta negozio et / ludum insolentem ludere pertinax / transmutat incertos honoris,/ nunc mihi, nunc alii benigna¹⁴; descritti da Seneca, *Ad Lucilium* 74, 7:

Hanc enim imaginem animo tuo propone, ludos facere fortunam et in hunc mortalium coetum honoris, divitias, gratiam escutere, quorum alia inter diripientium manus scissa sunt, alia infida

¹²Idonei visi sumus, qui pile in morem huc illuc tam facile iactaremur, “noi sembriamo adatti ad essere lanciati senza sforzo come una palla”. Seneca, *Questioni naturali* VI, 10, 2; *I benefici* V, 8, 4. Quest'autore preferisce l'immagine della navigazione per descrivere una tale instabilità (per esempio nel *De brevitae vitae* II, 3; V, 1; VII, 10, ecc.).

¹³“Questa è la mia forza, questo è il gioco che io eseguo in continuazione: giro la ruota in cerchio capriccioso, e mi diverto a mutar di posto le cose, facendo discendere nella posizione più bassa ciò che è più alto e ascendere al sommo ciò che è più basso”.

¹⁴ “La Fortuna, lieta del suo crudele compito e ostinata a prendersi di noi nuovo gioco, trasferisce a piacere i privilegi ora favorendo me, ora quell' altro”.

societate divisa, alia magno detrimento eorum in quos parva constare. Nemo manum conserti cum recedente, nemo devenerant presa. Ex quibus quadam aliud agentibus inciderunt, quadam, quia nimis captabantur, amissa et dum avide rapiuntur espulsa sunt: nulli vero, etiam cui rapina feliciter cessit, gaudium rapti duravit in posterum. Itaque prudentissimus quisque, cum primum induci videt munuscula, a teatro fugit et scit magno exeuntem ferit: circa praemium rixa est.¹⁵

Lottare contro questa dea è più agevole se si ascoltano i saggi, i filosofi: i loro santissimi principi vivono, abitano, colloquiano con noi e, tra i perpetui flutti dell'animo, sono come stelle brillanti¹⁶ affisse al cielo della verità, o soavi e felici brezze o

¹⁵“Immagina ora che la fortuna organizzi dei giochi e sulla gente ad essi convenuta riversi onori, ricchezze, favori; una parte di questi doni si riduce in pezzi tra le mani di quanti se li disputano, un'altra viene spartita con soci malfidati, un'altra si risolve in un gran danno per chi se l'era vista piombare addosso e l'aveva afferrata. Ci sono dei beni che cadono su chi si cura d'altro, dei beni afferrati con troppa foga vanno perduti e sfuggono di mano proprio nel momento in cui si tenta di afferrarli: nessuno, però, anche se è riuscito a impadronirsene, gioisce a lungo del suo bottino. Per questo gli uomini più assennati, appena vedono comparire dei piccoli doni, fuggono dal teatro sapendo che quei beni di poco valore costano molto. Nessuno viene alle mani con chi si allontana, nessuno colpisce chi va via: la lotta si ingaggia intorno al bottino”.

¹⁶ Orazio, *Odi* I, 3, 2: sic fratres Helenae, lucida siderea, “possano i fratelli di Elena, stelle che brillano in cielo”. *Tim* 3, 15: (domus Dei,) quae est ecclesia vivi, columna et firmamentum veritatis, “(la casa di Dio) che è la chiesa del Dio vivente, la colonna e la base della verità”.

come industriosi ed esperti marinai ci mostrano il porto della quiete, spingono verso di questa le pieghevoli vele della nostra volontà e guidano il timone dell'anima incerta, ciò che al fine di tante tempeste frena e modera progetti tormentati. Questa è la vera filosofia¹⁷, dirà l'umanista nel quinto paragrafo, non quella che si leva in alto con la presunzione di dispute sterili. Esortare alla conoscenza Azzo da Correggio risulta inutile in quanto per natura è avido di sapere. Tuttavia, le occupazioni e gli affari gli hanno rubato il tempo di leggere per cui, dirà Petrarca nel sesto paragrafo, avrà a disposizione, con il testo offertogli, delle massime brevi e precise che gli serviranno da armi leggere in caso di attacco improvviso e assalto imprevisto della fortuna contro la quale bisogna combattere una doppia guerra. I filosofi giudicano l'avversità più pericolosa, infatti Seneca, nell'epistola 66, 49 a Lucilio, dirà:

Permette mihi, Lucili virorum optime, aliquid audacius dicere:
si ulla bona malora esse aliis possent, haec ego quae tristia

¹⁷F XVII, 1; R II, 117, 14 .

videntur mollibus illis et delicatis praetulissem, haec malora dixissem. Maius est enim difficilia perfringere quam laeta moderari.¹⁸

Ma Petrarca sostiene che è più difficile governarsi nella buona fortuna che nella cattiva e questa sua tesi è supportata da Boezio, Orazio e Giovanni di Salisbury. Il primo nella *Consolatio* II, pr. 8, 7-13 afferma:

Etenim plus hominibus reor adversam quam prosperam prodesse fortunam; illa enim sempre specie felicitatis, cum videntur blanda, mentitur, haec sempre vera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. Illa fallit, haec instruit, illa mendacium specie bonorum mentes fruentium ligat, haec cognizione fragilis felicitatis absolvit; itaque illam videas ventosam, fluentem

¹⁸ “Lascia, mio ottimo Lucilio, che io esprima un concetto un po’ azzardato: se certi beni potessero essere maggiori di altri, a quelli piacevoli e dolci io preferirei quelli che appaiono dolorosi, li definirei migliori. Ha più valore superare le difficoltà che moderare le gioie.”

cuique sempre ignaram, hanc sobriam succinctamque et ipsius adversitatis exercitatione prudentiam. Postremo felix a vero bono devios blanditisi trahit, adversa plerumque ad vera bona reduces unco retrahit.¹⁹

Il secondo nel *Policraticus* I, 1 sostiene:

Novera siquidem virtutes prosperitas.²⁰

Il terzo in un'ode a Dello (Odi II, 3, 1-8) si esprime in tal modo:

Aequam memento rebus in arduis /servare mentem, non secus in bonis /ab insolenti temperatam /laetitia, moriture Delli, /seu

¹⁹“Il fatto è che, a mio giudizio, per gli uomini risulta più vantaggiosa la sorte avversa che non la prospera; questa infatti, mostrandosi lusinghiera, normalmente illude con una falsa apparenza di felicità, quella, presentandosi instabile attraverso i suoi mutamenti, dà sempre la reale dimensione di sé. La prima inganna, l'altra ammaestra, quella incatena lo spirito di chi ne gode con l'apparenza di beni menzogneri, questa li rende liberi mediante la consapevolezza di quanto sia fragile la felicità; quella pertanto appare gonfia, sfrenata, incapace di autocoscienza, questa invece si mostra sobria, controllata e, proprio per le sventure da cui è messa alla prova, mantiene piena consapevolezza di sé. Insomma, la prosperità, con le sue lusinghe, trascina gli uomini a deviare dal vero bene, mentre l'avversità, con il suo artiglio, li riconduce normalmente ai beni reali”.

²⁰ “La prosperità è matrigna della virtù”.

maestus omni tempore vixeris / seu te in remoto gramine per dies
/ festos reclinatum bearis / interiore nota Falerni.²¹

Lo stesso poeta nel mito di Europa per Galatea (*Odi* III27, 74-75) dice: Bene ferre magnam / disce fortunam.²² Inoltre, Petrarca ricorda che Seneca ha parlato di questo aspetto del caso in un *libellum* riferendosi al *De remediis fortuitorum*, opera anticamente attribuita al filosofo di Cordova²³. Dante menziona

²¹ “Conserva la mente serena nel dolore / e lontana da un’allegria sfrenata / nella fortuna: ricordati, / Dellio, verrà la morte: che tu viva sempre nella tristezza / o che ogni giorno festivo, / sdraiato in un campo solitario, / goda del vino più vecchio.” Di Q. Dellio, autore, come ci informa Strabone (XI 523), di una storia della spedizione di Antonio contro i Parti, ci parla Seneca (*Suas.* 1 7) rilevandone l’instabilità politica, che lo portò a passare dai cesaricidi ad Antonio e poi a Ottaviano. Probabilmente Orazio l’aveva conosciuto in Grecia al campo di Bruto e Cassio, ma qui non parla delle sue diverse esperienze, anche se sembrano sottintese: il problema è che malgrado queste o meglio in loro ragione, tutti dobbiamo acquistare un equilibrio e un’impossibilità di fronte all’incalzare degli avvenimenti e delle passioni, di fronte soprattutto all’ineluttabilità della morte, che non permette alternative.

²² “Impara a sostenere il tuo grande destino”. Orazio, per indurre Galatea a riconsiderare l’opportunità di un viaggio oltremare, ripercorre il mito di Europa. Il rapimento di Europa presupponeva l’inconscio desiderio della rapita: il viaggio di Galatea diventava allora inevitabile. Il mito già accennato in Omero (*Il.* XIV 321-2) si ritrova in Stesicoro, Simonide, Bacchilide, parodiato nella *Batracomiomachia* (75 sgg.), e in età alessandrina nel notissimo componimento di Mosco.”

²³ Petrarca afferma di conoscere il numero di coloro che hanno vissuto nei supplizi della fortuna (*in eculeo fortune*), ricalcando Seneca *Ad Lucilium* 19, 9: Volo tibi hoc loco referre dictum Maecenatis vera in ipso eculeo elocuti: “ipsa enim altitudo attonat summa. Si quaeris in quo libro dixerit, in eo qui Prometheus inscribitur. Hoc voluti dicere, attonita habet summa. Est ergo tanti ulla potentia ut sit tibi tam ebrius sermo? Ingeniosius ille vir fuit, manum exemplum Romanae eloquentiae daturus nisi illum enervasset felicitas, immo castrasset. Hic te exitum

l'opera di Seneca (che poteva conoscere da Brunetto Latini) e ne raccomanda la lettura a Cino da Pistoia (*Lettere* III, 8). Rispetto al maestro di Nerone, l'umanista afferma che nella sua opera ha aggiunto deliberatamente qualche considerazione non sui diversi aspetti della fortuna, ma sul vizio e la virtù²⁴, il difetto dell'uno e l'eccellenza dell'altra. Aggiunge, nell'undicesimo paragrafo, che poco era il tempo di cui disponeva e poco è stato il tempo in cui quest'opera è stata compiuta ed inoltre, espone la sua prassi imitativa sostenendo di non voler chiedere in prestito le testimonianze dell'Antichità²⁵, precisazione obbligata in un testo

manet nisi iam contrahes vela, nisi, quod ille sero voluti, terram leges. “Voglio a questo punto riferirti una frase di Mecenate. Ha detto molte verità anche in mezzo ai tormenti della sua posizione: “L'altezza di per sé espone le cime ai fulmini”. Vuoi sapere in che libro lo ha scritto? In quello intitolato Prometeo. Mecenate voleva dire che chi sta in alto è esposto ai colpi della sorte. E tu valuti tanto il potere da giudicare queste parole un discorso da ubriaco? Quell'uomo ebbe un grande ingegno e avrebbe dato un grande esempio di eloquenza romana, se non lo avesse snervato, anzi castrato, la prosperità. Ti attende questa fine se non ammaini le vele, se non ti dirigi verso la terraferma, cosa che egli decise di fare troppo tardi”.

²⁴ Virtus et veritatis publice sunt, “la virtù e la verità sono pubbliche”: Seneca *Ad Lucilium* 33, 11: Patet omnibus veritatis; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est, “La verità è aperta a tutti, nessuno se ne è ancora impossessato; gran parte di essa è stata lasciata anche ai posteri”.

Petrarca, in margine del suo esemplare delle *Enarrationes* di S. Agostino (f. 19 V), annotava: “Veritatis est publica”.

²⁵Ne omnia a vetustate mutuemur, “affinché non si chieda tutto in prestito all'antichità”, cf. Seneca *Ad Lucilium* 83, 13: Instruenda est enim vita exemplis illustribus, nec semper confugiamus ad vetera: “La nostra vita dobbiamo formarla con esempi celebri, senza ricorrere sempre a quelli antichi”; Orazio, *Epistolae* I

che si pone come primo obiettivo quello che non sia necessario rovistare un'intera biblioteca per premunirsi contro le agitazioni di un nemico che si teme. L'opera dovrebbe essere una sorta di antidoto preparato da una mano amica per guardarsi efficacemente da un duplice veleno.

Nei paragrafi successivi, dal dodicesimo al sedicesimo, l'autore espone la ragione della scelta di Azzo da Correggio come destinatario: gli sembrava il solo a poterlo incoraggiare poiché su di lui le due fortune avevano prodotto effetti molto marcati. Egli dubita che il suo secolo gli mostri un uomo sul quale la sorte si sia più diversamente accanita, vedendolo passare tutto ad un tratto dallo stato più brillante alla più grande miseria. Disgrazie senza nome, le malattie²⁶, la povertà, si sono

19, 19-22: O imitatores, servum pecus, ut mihi saepe / bilem, saepeiocum vestri movere tumultus! / Libera per vacuum posui vestigia princeps, / non aliena meo pressi pede: "Imitatori, pletora di servi, / la vostra presunzione / o muove a scherno / o mi riempe di sdegno. / Primo tra tutti e senza vincoli / io, io ho impresso la mia orma / su terre inesplorate, / non ho calcato quelle d'altri." E' da ricordare anche, l'adagio medievale: "siamo nani sulle spalle di giganti".

²⁶ Le malattie da cui era affetto Azzo erano talmente gravi che i medici ritenevano possibile la guarigione del malato soltanto con l'intervento divino (*In solo medici auxilio*). Cf. *Me* 2, 17: ...Iesus ait illis: Non necesse habent sani medium, sed qui male habent. "Gesù disse loro: per i sani non è necessario avere un medico, ma per chi sta male".

Rom 7, 24 s. : Quis me liberabit de corpore mortis? Gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum. Habemus medicum, sequamur remedium, "Chi mi

abbattute su di lui quando era privo di aiuti, lontano dalla patria, dalla casa, in una terra straniera minacciata dalle battaglie. Ma tutti i rovesci della sorte sono stati affrontati da Azzo con molto coraggio²⁷, tanto che coloro che odiavano prima il suo nome sono stati costretti ad ammirare la sua costanza. Con il signore di Parma il Nostro sceglieva un personaggio che aveva avuto un suo ruolo nel panorama degli Stati italiani ma che nel presente era fuori dell'agone politico adatto, quindi, a vestire i panni del saggio di tradizione stoica che va esente dal timore della morte, trionfa sul dolore, è libero, proprio perché ormai *super partes*, dal tormento delle passioni e, per il saldo possesso della virtù, è messo al riparo dalle pene che avvelenano l'esistenza degli altri

libererà da questo corpo di morte? La Grazia di Dio attraverso Gesù Cristo signore nostro. Abbiamo il medico, seguiamo il rimedio”.

Agostino, *Confessioni* X, 3, 4: Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. “Tu però, medico della mia intimità, spiegami chiaramente i frutti della mia opera”. Medicus es, aeger sum, misericors es, miser sum. “Tu sei medico, io sono malato; tu sei misericordioso, io sono misero”.

La *Consolazione* di Boezio cita molte volte la medicina e i suoi rimedi, anche se il medico non è detto celeste.

²⁷ Petrarca suggerisce ad Azzo di riprendere senza timore il detto che Virgilio opponeva alle disgrazie: Non ulla laborum, / o virgo, nova mi facies inopinate surgit; / omnia praecepi atque animo mecum ipse peregi. “o vergine, nessuna pena mi giunge nuova o inaspettata, tutto / ho previsto, tutto ho considerato nell'animo mio”. Virgilio, *Eneide* VI, 103- 105. con queste parole Enea si rivolge alla Sibilla cumana che gli ha profetizzato quali dolorose prove lo attendono nel Lazio. (Testo citato nello stesso senso da Seneca, *Ad Lucilium* 76, 33).

uomini. Petrarca ha visto nascere nel suo cuore un sovrappiù di affetto che l'amicizia antica gli faceva credere impossibile; ciò gli ha fatto abbandonare tutto per scrivere un'opera che non prevedeva al fine di lasciare nelle sue pagine un'immagine dell'amico che potesse servire ad Azzo da specchio²⁸.

Nel diciassettesimo paragrafo l'autore espone rapidamente il contenuto del suo scritto: si vedranno le quattro passioni²⁹, sorelle tra loro, attaccare da una parte all'altra l'animo umano e

²⁸Petrarca, *Trionfo del tempo*, 56-57: or ò dinanzi agli occhi un chiaro specchio, / ov'io veggio me stesso e 'l fallir mio.

Seneca, *Ad Lucilium* 39, 2: Scribam ergo quod vis, sed meo more; interim multos habes quorum scripta nescio an satis ordinentur. "Ti scriverò ciò che vuoi, ma a modo mio; intanto hai a disposizione molti scrittori; non so però se le loro opere sono abbastanza ordinate".(pp. 190-191)

Petrarca, *F I* 1, 19: ...quonam modo amicum licet, nisi sit alter ego, lecturum hec...arbitremur, "quale lettura stessa un amico potrà fare di queste pagine? E' necessario quasi un altro se stesso".

Speculum, è anche un manuale, un'opera di compilazione che assicura ai lettori una consultazione agevole. (Da qui i titoli di *Alphabetum*, *Alphabetarium*, *Exemplarium*, *Florilegium*, *Flores*, *Floscula*, *Flos florum*, *Legendarium*, *Summa*, *Summula*, ecc.).

²⁹ Virgilio, *Eneide* VI, 733- 734: queste le parole di Anchise: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.

"Da qui, per le anime, paure e brame, dolori e gioie, / né ricordano il cielo, chiuse in carcere buio". *R II*, Prefazione 35.

Petrarca, *La vita solitaria* I, 4, 13-15: Haec sunt quaternarum quattuor genera virtutum, quae preter cetera maximam in passionibus habent differentiam sui. Passiones autem, ut scimus, vocantur quod homines "metuunt cupiuntque, dolent gaudentque". Has primae molliunt, secundae auferunt, tertia obliviscuntur, in quartis nefas est nominari.

la ragione³⁰, che comanda nella “cittadella” dell’animo, rispondere a ciascuna di esse grazie soprattutto all’aiuto celeste. Nel diciottesimo paragrafo vi è il congedo dall’amico con la speranza che nello scrivere non ci si sia dilungati eccessivamente.

³⁰ Cf. Cicerone, *Tusculanae* I, 10, 20: Eius doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit, “Il suo maestro Platone immaginò un’anima triplice: di essa pose la parte più importante, cioè la ragione, nel capo, come in una roccaforte”. Vedere anche il IX libro dell’*Anticlaudianus* di Alano di Lilla.

Agostino nel I libro del *De remediis*

Molto interessanti sono i richiami, nel I libro del *De remediis*, ad Agostino.

Petrarca in *De rem.* I, 2, § 8 individua nella casa alcuni mali che abbondano nella società umana (“Habes hostem tuum domi”, “tu hai il tuo nemico nella casa”), rifacendosi ad Agostino (*De civ. Dei* XIX, 5) il quale, a sua volta cita Terenzio che negli *Adelphoe*, V, 4, 13 afferma: “Sono arrivato a prender moglie. E lì, un mondo di guai ho conosciuto. Poi sono venuti i figli: altro fastidio”¹ e nell’*Eunuchus*, I, 1, 14-18 si esprime in tal modo: “Ingiurie, sospetti, ostilità, tregue e poi guerra, e poi pace ancora”². Agostino continua: “Certamente vi è di solito o vi deve essere un’amicizia più stretta di quella che lega quanti abitano nella stessa casa? Tuttavia si può forse trarre da ciò motivo di sicurezza, quando spesso sono scaturiti tanti mali dalle loro insidie nascoste, ben più amari quanto più dolce era la

¹ Trad. it. di V. Soave, *Commedie*, Torino 1953, p. 422.

² Trad. cit., p. 173.

pace, ritenuta sincera mentre era frutto di una astuta menzogna? Ciò tocca il cuore di tutti, fino a farlo gemere, come dice Cicerone: “Nessuna insidia è più difficile da scoprire di quella che si nasconde sotto l’apparenza di lealtà o di fedeltà a qualche obbligo. Infatti colui che è apertamente avversario può essere facilmente evitato con la prudenza; ma questo male occulto, intestino e domestico non solo non si manifesta, ma anzi opprime prima ancora che si sia potuto osservare e valutare”³.

Sempre nel II dialogo l’espressione “Fomenta libidinum” “l’alimento delle tue passioni” richiama le parole di Agostino (*Confessioni* III, 2, 2): “fomitibus ignis mei”, “gli alimenti della mia fiamma” , in cui l’autore si riferisce agli spettacoli teatrali che alimentavano il suo piacere: “Rapiebant me spectacula theatra plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei”⁴.

E’ utilizzato, inoltre, il termine *pondus* che ci richiama il passo agostiniano delle *Confessioni* XIII 9, 10: “Corpus pondere

³ Cicerone, *In C. Verrem*, II, 1, 15.

⁴ “Mi rapivano gli spettacoli teatrali pieni di immagini della mie miserie e di alimenti della mia fiamma”.

suo nititur ad locum suum. Ponderus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attolitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua partunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Ponderus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quotiam sursum imus ad pacem Hierusalem, quotiam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: in domum Domini ibimus. Ibi nos conlocabit voluta bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in Aeternum”.⁵

⁵ “Ogni corpo a motivo del suo peso tende al luogo che gli è proprio. Un peso non trascina soltanto al basso, ma al luogo che gli è proprio. Il fuoco tende verso l’alto, la pietra verso il basso, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L’olio versato dentro l’acqua s’innalza sopra l’acqua, l’acqua versata sopra l’olio s’immerge sotto l’olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. L’olio versato dentro l’acqua s’innalza sopra l’acqua, l’acqua versata sopra l’olio s’immerge sotto l’olio, spinti entrambi dal loro peso a cercare il loro luogo. Fuori dell’ordine regna l’inquietudine, nell’ordine la quiete. Il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto. Il tuo Dono ci accende e ci porta verso l’alto. Noi ardiamo e ci muoviamo. Saliamo la salita del cuore cantando il cantico dei gradini. Del tuo fuoco, del tuo buon fuoco ardiamo e ci muoviamo, salendo verso la pace di Gerusalemme. Quale gioia per me udire queste parole: “Andremo alla

Pondus è uno dei concetti forse più fortemente aristotelici di Agostino, ed è anche quello che sembra a prima vista significare due contrari, *motus* e *quies*. Nella versione latina della Sacra Scrittura il primo significato cui questo termine allude è riferito al peso psicologico della fatica di una battaglia, di un giorno di lavoro, della vita in schiavitù, della responsabilità del governante, o, ancora, lo sforzo per rispettare la legge divina e anche il peso del peccato commesso. Il secondo gruppo di significati è invece quello in cui *pondus* traduce il greco *stathmos*, che indica il peso di un corpo, ma anche la misura del peso, la bilancia, e infine il luogo del riposo, che porta questo termine a significare anche “abitazione” e “casa”. Paradossalmente in Agostino è addirittura più forte e maggiormente presente la seconda sfumatura di questo secondo gruppo, piuttosto che la prima, perché il *pondus* si rivela essere soprattutto il luogo del riposo, oltre che l’unità di misura del peso, quindi del valore delle cose ed è in questa accezione che

casa del Signore”! Là collocati dalla buona volontà, nulla desidereremo, se non rivedervi in eterno.”

viene mutuato dal Petrarca che dirà, riferendosi alla bellezza (*De rem.* I, 2, § 22): “forme gratia...solam vero pondus animi dixerim...”⁶.

Nell’VIII dialogo è trattato un tema tipicamente agostiniano: la memoria. L’espressione : “Atrium fumosarum imaginum” (una galleria di quadri anneriti) ricorda *Confessioni* X, 8, 12: “et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum”.⁷ La memoria è un passaggio obbligato dell’ “itinerario” di un “uomo interiore” che non è più solo soggetto spirituale, come in San Paolo, ma diventa centro delle attività psichiche. Le fonti di Agostino sono l’incerta lettura di Plotino (*Enn.* 4, 3, 25-32 e 4, 4, 1-17) e la sicura lettura delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone. In *Tusc.*, 1, 24, 56-25, 61 Agostino aveva trovato esposta la dottrina platonica della reminiscenza (Plat., *Men.*, 81c sgg.), ossia della presenza nella mente umana di idee come ricordo di una “vita superiore” e

⁶ La grazia della bellezza...da sola invero è un peso per l’animo”.

⁷ “Giungo allora ai campi e ai vasti quartieri della memoria, dove riposano i tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni”.

precedente, cui inizialmente aveva aderito per poi abbandonarla. Aveva poi letto della *magna vis* della memoria e del suo ruolo fondamentale in tutti gli aspetti del vivere umano: tale facoltà è una riserva *infinita rerum innumerabilium*, condizione della civiltà. E' la memoria infatti che permette l'ampliamento delle conoscenze oltre l'esperienza personale e che consente lo sviluppo del linguaggio, delle arti ad esso relative e di ogni tecnica. E' la memoria infine che rende possibili le tradizioni, le culture, la non dispersione della storia. La memoria è definita anche come la continuità del proprio passato e presente e coincide con la nozione che il soggetto ha di sé. Ma un ulteriore approfondimento porta a scoprire una dimensione della memoria che coincide con la dimensione latente della coscienza, sempre disponibile alla rievocazione, tuttavia non alla portata di una misurazione o un contenimento.

Petrarca narra di aver letto con grande emozione sulla cima del Mont Ventoux il passo agostiniano su citato: "Così mi tenni contento a quello che avevo letto, e tacendo mi soffermai a considerare la stoltezza dei mortali, che disprezzando la parte

più nobile della natura si perdono in mille vane speculazioni, e vanno cercando al di fuori quello che potrebbero trovare nel proprio intimo” (*Familiars*, 4, 1).

Sempre nello stesso dialogo del *De remediis* (§ 18) il Nostro, a Gioia che afferma che la memoria è onnipotente fa rispondere Ragione che questo titolo è soltanto proprio di Dio: “*Gaudium*: Memoria omnipotens est. – *Ratio*: Titulus hic unus est Deo”, come sostiene Agostino ne *La Città di Dio* VIII, 3, 1: “Egli [Socrate] vedeva che costoro [i filosofi] andavano in cerca della causa delle cose, mentre a suo avviso le cause prime e supreme erano da riporsi unicamente nell’unico e sommo Dio”.

Nel dialogo sulla sapienza (*De rem.* I, 12) Petrarca ricordando che la Grecia conta sette sapienti (“Grecia ipsa dum floruit septem habuisse dicitur sapientes”) si rifà ad Agostino (*De civ. Dei* XVIII, 25): “Risulta che in quel tempo [quando Sedecia era re degli Ebrei e Tarquinio Prisco, successore di Anco Marzio, era re dei Romani] visse Pittaco di Mitilene, un altro dei sette sapienti. Anche gli altri cinque, che si aggiungono

a Talete, ..., ed a questo Pittaco, raggiungendo così il numero di sette, vissero secondo Eusebio al tempo in cui il popolo d'Israele era tenuto schiavo in Babilonia. Essi sono: Solone di Atene, Chilone di Sparta, Periandro di Corinto, Cleobulo di Lindo, Biante di Priene”: elenco probabilmente tratto da Platone, *Protagora*, 343 a-b, dove però al posto di Periandro figura Mirone Cheneo.

Nel dialogo sulla religione (*De rem.* I, 13, § 6) Petrarca usa quest'espressione: “Placere sibi superbire est”, “Essere contento di sé, è inorgogliersi” che riprende Agostino (*De civ. Dei* XIV, 13, 1) “Ogni azione cattiva non può non essere preceduta da una cattiva volontà. E che cosa può essere l'inizio di una cattiva volontà, se non la superbia? Infatti principio della superbia è il peccato”. Lo stesso testo (*De civ. Dei* XIV, 28: “Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà”) è riecheggiato al § 6: “Pietas est sapientia” e al § 8 “duo pagani vestram circumvolant veritatem” “due pagani confondono la vostra verità” dove è ripresa *De civ. Dei* VIII, 23, 2: “Indubbiamente molte sue affermazioni [di Ermete]

sull'unico Dio autore del mondo corrispondono a verità, e non so quale cecità di cuore l'abbia traviato al punto di volere che gli uomini siano sempre sottomessi a quegli dei, ai quali riconosce un'origine umana, per poi deplorare che ciò venga soppresso; come se possa esistere qualcosa di più infelice di un uomo schiavo delle proprie finzioni”.

Nel dialogo sulla libertà (*De rem. I, 14*) *De civitate Dei* è ricordata due volte. A proposito del martirio Petrarca si rifà al passo di Agostino (*De civ. Dei V, 18, 2*) in cui la costanza di Attilio Regolo è opposta al gesto di Catone che si suicidò per evitare di vedere regnare Cesare: “M. Regolo, per non violare il giuramento prestato ai suoi crudeli nemici, da Roma ritornò in mezzo a loro, stando a quel che si racconta, avendo risposto ai Romani, che volevano trattenerlo dopo essere stato prigioniero degli Africani, che non avrebbe potuto godere a Roma della dignità di un onesto cittadino; i Cartaginesi quindi lo fecero perire con un terribile supplizio, poiché in Senato s'era pronunciato contro di loro. A quali supplizi perciò non si deve far fronte per la fede in quella patria, dove la fede stessa

conduce a godere della felicità? E che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato, se per la fede che si deve avere in Lui si sofferisse quanto Regolo soffrì per la fede che doveva ai suoi funesti nemici?” L’affermazione “Nichil sub celo stabile” “non c’è niente di stabile sotto il cielo” (*De rem.* I, 14, § 24) richiama Agostino (*De civ. Dei* XX, 3) che, commentando *Eccl* I, 2 e 3 (“Vanità dei vanitosi, tutto è vanità. Quale abbondanza viene all’uomo in ogni sua fatica in cui si affatica sotto il sole”) sostiene che Salomone deplorava che, mentre la sapienza supera l’insipienza, come la luce supera le tenebre, e mentre il sapiente ha gli occhi sulla testa e lo stolto cammina nelle tenebre, uno solo è l’esito che tocca a tutti, in questa vita che si svolge sotto il sole, riferendosi a quei mali che vediamo comuni a buoni e cattivi.

Nel dialogo sulla nobiltà (*De rem.* I, 16) il discorso sulla comune origine degli uomini richiama le parole di Agostino su coloro che si allontanano da Dio peccando (*Conf.* III 8, 12): “Et ea fiunt, cum tu dereliqueris, fons vitae, qui es unus et verus creator et rector universitatis, et privata superbia diligitur in

parte, unum falsum. Itaque pietate humili reditur in te, et purgas nos a consuetudine mala et propitius es peccatis confitentium et exaudis gemitus compeditorum et solvis a vinculis, quae nobis fecimus, si iam non erigamus adversum te cornua falsae libertatis avaritia plus habendi et damno totum amittendi, amplius amando proprium nostrum quam te, omnium bonum”.⁸

Parlando dell’ozio e della quiete (*De rem.* XIX, 19) Petrarca ricorda Agostino (*De civ. Dei* XIX, 19): “Nella contemplazione non ci si deve compiacere di una inerte pigrizia, ma si deve essere alla ricerca o alla scoperta della verità, perché ciascuno avanzi in essa e non si rifiuti di far partecipare gli altri alle proprie scoperte”.

Nel dialogo sui gradevoli odori (*De rem.* I, 22) Petrarca si rifà a *Conf.* X, 32, 48: “De inlecebra odorum nonsatago nimis: cum absunt, non requiro, cum adsunt, non respuo, paratus eis

⁸ “Ciò avviene quando ti si abbandona, fonte della vita, unico vero creatore e regolatore dell’universo, amandone per orgoglio individuale una parziale falsa unità. E così si ritorna in te con la pietà umile, e tu ci purifichi dalla cattiva abitudine, indulgente verso i peccati che si confessano, incline ad ascoltare i gemiti di chi è inceppato ai piedi, ci sciogli dai lacci che ci siamo da noi stessi applicati, affinché non leviamo più contro di te le corna di una falsa libertà per ingordigia di possedere dell’altro e col pericolo di perdere tutto per colpa di un amore più grande verso il nostro bene particolare che verso te, bene universale”.

etiam semper carere. Ita mihi videor; forsitan fallar. Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea, quae in me est, ut animus meus da viribus suis ipse se interrogano non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur, et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota temptatio nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. Una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua”.⁹

Nel dialogo sulla dolcezza della musica (*De rem. I, 23*) sono ricordate le *Conf. X, 33, 50; IX, 6, 14 e IX, 7, 5*. Del resto Agostino riservò a questo argomento un intero testo, il *De musica*. Nel primo passo (*Conf. X, 33, 50*) l’ipponate si esprime in tal modo: “Voluptates aurium tenacius me implicaverant et subiugaverant, sed resolvisti et liberasti me. Nunc in sonis, quos

⁹ “L’attrazione dei profumi non mi preoccupa troppo. Assenti non li ricerco; presenti, non li rifiuto, disposto a farne a meno anche per sempre. Così mi pare; forse sbaglio, poiché sono circondato da queste tenebre deplorable, che mi nascondono le mie reali capacità. Così, quando il mio spirito s’interroga sulle proprie forze, dubita di potersi fidare di se medesimo, poiché il suo intimo rimane più spesso ignoto, se non lo rivela l’esperienza, e nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita, che fu definita tutta una prova. Chi potè diventare da peggiore migliore, può anche ridiventare da migliore peggiore. Sola speranza, sola fiducia, sola promessa salda la tua misericordia.”

animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco, non quidem ut haeream, sed ut surgam, cum volo. Attamen cum ipsis sentiis quibus vivant ut admittantur ad me, quaerunt in corde meo nonnullius dignitatis locum, et vix eis praebeo congruentem. Aliquando enim plus mihi videor honoris eis tribuere, quam decet, dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur, et omnes affectus spiritus nostri pro sui diversi tate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiari tate excitentur. Sed delectatio carnis meae, cui mentem enervandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut petenter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur. Ita in his pecco non sentiens et postea sentio”.¹⁰

¹⁰“I piaceri dell’udito mi hanno impigliato e soggiogato più tenacemente, ma tu me ne hai sciolto e liberato. Fra le melodie che vivificano le tue parole, quando le canta una voce soave ed educata, ora poso, lo confesso, un poco, ma non al punto di rimanervi inchiodato, cosicchè mi rialzo quando voglio. Tuttavia per entrare nel mio cuore insieme ai concetti che le animano, vi esigono un posto non indegno, e io difficilmente offro quello conveniente. Talvolta mi sembra di attribuire ad esse un rispetto eccessivo, eppure sento che, cantate a quel modo, le stesse parole sante stimolano il nostro animo a un più pio, a un più ardente fervore

Nel secondo passo (*Conf.* IX, 6, 14) queste le sue parole:
“Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis”.¹¹ Nel terzo brano (*Conf.* IX, 7, 15) sono ricordati gli inni e i canti sacri: “Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est: ex illo in hodiernum retentum multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitanti bus”.¹²

Nel dialogo I, 25, § 4 sui giochi della palla, parlando dei Peripatetici (“Ut hinc secta famosissima nomen sumpserit”) si riprende *De civ. Dei* VIII, 12: “Aristotele... ha costituito la

di pietà, che se non lo fossero; tutta la scala dei sentimenti della nostra anima trova nella voce e nel canto il giusto temperamento e direi un’arcana, eccitante corrispondenza. Ma spesso il piacere dei sensi fisici, cui non bisogna permettere di sfibrare lo spirito, mi seduce: quando la sensazione, nell’accompagnare il pensiero, non si rassegna a rimanere seconda, ma, pur debitrice a quello di essere accolta, tenta addirittura di precederlo e guidarlo. Qui pecco senza avvedermene, e poi me ne avvedo”.

¹¹ “Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e istillavano nel mio cuore la verità.”

¹² “Fu allora, che s’incominciò a cantare inni e salmi secondo l’uso delle regioni orientali, per evitare che il popolo deperisse nella noia e nella mestizia, innovazione che fu conservata da allora a tutt’oggi e imitata da molti, anzi ormai da quasi tutti i greggi dei tuoi fedeli nelle altre parti dell’orbe”.

scuola dei Peripatetici, che prende il nome dal suo uso di insegnare passeggiando”.

Per quanto riguarda il gioco dei dadi (*De rem.* I, 26) è notoriamente associato ad immagini poco dignitose. A questo proposito si ricorda un aneddoto riportato da Agostino (*De civ. Dei* VI, 7) in cui si vede un guardiano di un tempio di Ercole giocare con il Dio: “Il custode del tempio di Ercole, una volta libero dal lavoro, si mise a giocare a dadi da solo alternando le mani, l’una per sé e l’altra per Ercole, con questa promessa: se avesse vinto lui, con il ricavato del tempio si sarebbe pagato un lauto pranzo e una concubina; nel caso della vittoria di Ercole avrebbe fatto lo stesso coi propri soldi per il piacere del dio. Vinto da se stesso e in certo senso da Ercole, offrì a lui il pranzo dovuto e la notissima concubina Larentina. Quella, preso sonno nel tempio, vide in sogno che Ercole s’era congiunto a lei e le aveva detto che uscendo avrebbe trovato, presso il primo giovane in cui si fosse imbattuta, quella mercede che doveva intendere come offerta da Ercole in persona. Proprio mentre se ne stava andando, Larentina incontrò Taruzio, un giovane

ricchissimo, che l'amò, la tenne con sé per molto tempo e morì lasciandola sua erede. Divenuta padrona di un'ingentissima somma di denaro, costei, per non mostrarsi ingrata nei confronti della generosità divina, nominò erede a sua volta il popolo romano, ritenendo di far cosa molto gradita ai numi; quindi scomparve, fu ritrovato il testamento ed è tradizione che per questi meriti ella abbia ricevuto onori divini".

Nel dialogo I, 30 Petrarca tratta degli spettacoli a cui Agostino dedica *Conf.* III, 2, 2: *Rapiebant me spectacula theatra plena imaginibus miseria rum mearum et fomitibus ignis mei. Quid est, quod ibi homo vult dolere cum spectat luctuosa et tragica, quae tamen pati ipse nollet? Et tamen pati vult ex eis dolorem spectator et dolor ipse est voluta eius. Quid est nisi mirabilis insania? Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est, quamquam, cum ipse patitur, miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet. Sed quails tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? Non enim ad subveniendum provocatur auditor, sed tantum ad dolendum invitatur et actori earum imaginum amplius favet,*

cum amplius dolet. Et si calamitates illae hominum vel antiquae vel falsae sic agantur, ut qui spectat non doleat, abscedit inde fastidians et reprehendens; si autem doleat, manet intentus et gaudens lacrimat.¹³ Agli *spectacula theatrica* è dedicato il secondo capitolo del terzo libro delle *Confessioni*, poiché secondo l'*ordo* dell'epistola di Giovanni alla *concupiscentia carnis* segue la *concupiscentia oculorum*, cui tien dietro a sua volta l'*ambitio vitae*. La tripartizione, rimasta nei secoli un riferimento per la coscienza cristiana, è la stessa secondo cui Agostino descrive gli anni di Cartagine e sarà poi quella cui risponde il libro 10 con l'illustrazione dei sensi domati (10, 29, 40-39,64). Agli spettacoli già Tertulliano aveva dedicato un violento libello (*De spectaculis*, del 197-202), dove a proposito

¹³ “Mi attiravano gli spettacoli teatrali, colmi di raffigurazioni delle mie miserie e di esche del mio fuoco. Come avviene che a teatro l'uomo cerca la sofferenza contemplando vicende luttuose e tragiche? E che, se pure non vorrebbe per conto suo patirle, quale spettatore cerca di patirne tutto il dolore, e proprio il dolore costituisce il suo piacere? Strana follia, non altro, è questa. A quei casi si commuove infatti di più chi è meno immune dalle passioni che agitano; eppure, mentre di solito si definisce miseria le proprie sofferenze, le sofferenze per gli altri si definiscono misericordia. Ma infine, dov'è la misericordia nella finzione delle scene? Là non si è sollecitati a soccorrere, ma soltanto eccitati a soffrire, e si apprezza tanto più l'attore di quelle figurazioni, quanto più si soffre, e se la rappresentazione di sventure remote nel tempo oppure immaginarie non lo fa soffrire, lo spettatore si allontana disgustato e imprecaando; se invece soffre, rimane attento e godendo piange”.

degli effetti del teatro è espressa un'opinione opposta alla poetica di Aristotele (cfr. *Poet.*, 6, 1449b, 28; 1450, 12; *Pol.*, 6, 1342a, 4 sgg.): appassionarsi agli eventi scenici porta lo spettatore non a purificarsi dalle passioni, ma a provarne di più forti. D'altra parte il teatro tardo-imperiale non ha nulla più a che vedere con la tragedia antica, di cui mantiene solo gli aspetti più scabrosi di alcune trame: già nel testo di Tertulliano si trova la polemica sulle emozioni violente o ambigue suscitate dagli spettacoli, contrarie alle stesse filosofie pagane (Tert., *Spect.*, 15-20). Anche Agostino nel perdere di vista il valore catartico della rappresentazione ne sottolinea il senso provocatorio. Lo spettatore davanti alle disgraziate vicende messe in scena non è sollecitato a soccorrere i protagonisti, ma è solo invitato a soffrire e a godere l'ebbrezza di quella sofferenza breve e priva di sgradevoli conseguenze. L'uomo ha bisogno di esercitare la misericordia, che è compresa tra le forme di amore, per arricchire il suo cuore, ma non è la stessa cosa avere compassione per chi davvero soffre e invece patire insieme per una sofferenza finta; e in ogni caso la *voluptas alieni mali* è un

male per la volontà, come ribadito in 3, 8, 16. Ciò che Agostino condanna nel teatro è, quindi, come ben ha rilevato Solignac (1962, pp. 172-73), l'ambiguità della compassione che dipende dall'ambiguità dell'amore: "il ne souffre pas que l'amour faux puisse exciter la meme sympathie que l'amour authentique; or, dans les spectacles scéniques, les perversions de l'amour étaient sans doute souvent représentées".

Nel dialogo XXXVI (suppellettile preziosa) Petrarca riprende il passo (*De civ. Dei* XIV, 15) nel quale Agostino descrive le conseguenze di una giusta condanna esprimendosi in tal modo: "l'uomo che, rispettando il comandamento, sarebbe diventato spirituale anche nella carne, divenne invece carnale anche nello spirito e per la giustizia di Dio fu lasciato a se stesso, poiché si era compiaciuto della sua superbia. E questo senza che egli potesse essere completamente padrone di sé, ma anzi arrivando a vivere, invece che in quella libertà cui aspirava, in una condizione di schiavitù dura e infelice, in discordia con se stesso, schiavo di colui a cui peccando aveva acconsentito, volontariamente morto nello spirito e destinato a morire nel

corpo contro la sua volontà, disertore della vita eterna e condannato anche ad una morte eterna, se non interviene la grazia a liberarlo... nella pena per quel peccato la disobbedienza non è stata pagata che con la disobbedienza stessa... Nel paradiso è pur vero che [l'uomo] non voleva ciò che non poteva, e quindi egli poteva tutto ciò che voleva...l'uomo è come un soffio.”

Nel dialogo XXXVIII (le coppe di gemme) Petrarca riprende De civ. Dei XIX, 4 in cui si parla del sommo bene e si sostiene che finchè si combatte una guerra intestina tra virtù e peccato, bisogna guardarsi dal credere di aver già conquistato la felicità che è, invece, nata dalla nostra vittoria; e chi è così sapiente da non avere più alcun conflitto con le passioni?

Nel dialogo XC parlando dei quadri Petrarca riprende Conf. X, 8, 15 in cui il santo di Ippona afferma di apprezzare “la bellezza che attraverso l’anima si trasmette alle mani dell’artista che proviene da quella bellezza che sovrasta le anime”: “Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum

et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoriam ea viderem spatiis tam ingentibus, quasi foris viderem”.¹⁴ Inoltre è ricordato *Conf. X, 34, 53*: Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calciamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad inlecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus reliquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt.¹⁵

Trattando sempre dei beni artistici (*De rem. XCI (41)*, i quadri) il Nostro si rifà a *Conf. VIII, 3, 3* dove si narra che nel

¹⁴ “Eppure gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le correnti amplissime dei fiumi, la circonferenza dell’Oceano, le orbite degli astri, mentre trascurano se stessi. Non li meraviglia ch’io parlassi di tutte queste cose senza vederle con gli occhi; eppure non avrei potuto parlare senza vedere i monti e le onde e i fiumi e gli astri che vidi e l’Oceano di cui sentii parlare, dentro di me, nella memoria tanto estesi come li vedessi fuori di me”.

¹⁵ “Quante cose da non poterle enumerare, gli uomini aggiunsero alle naturali attrattive degli occhi mediante varie arti e mestieri nelle vesti, nelle calzature, in vasi e prodotti d’ogni genere, e poi nei dipinti e nelle diverse raffigurazioni che vanno ben oltre la necessità, la misura e un significato pio! Seguendo esteriormente le loro creazioni, gli uomini abbandonano interiormente il loro Creatore e distruggono ciò che di loro credè.”

foro romano fu innalzata una statua in onore di Mario Vittorino, maestro di retorica a Roma sotto Costantino: Quemadmodum ille doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa legerat et diiudicaverat, doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod cives huius mundi eximium putant, statuam Romano foro meruerat et acceperat.¹⁶

Parlando dell'abbondanza dei libri (*De rem.* I, 43) il Petrarca riprende *De civ. Dei* XVIII, 42 in cui è narrata la vicenda che portò alla traduzione dei Settanta voluta da Tolomeo Filadelfo ed eseguita, appunto, da 72 traduttori, ottimi conoscitori delle due lingue, greca ed ebraica che, pur accingendosi a quell'opera separatamente, si trovarono in perfetta armonia non verificandosi discrepanze tra l'uno e l'altro in nessuna parola: "evidentemente essi avevano un dono di Dio tanto meraviglioso, perché costituisse una prova in favore

¹⁶ "Quel vecchio possedeva vasta dottrina ed esperienza di tutte le discipline liberali, aveva letto e ponderato un numero straordinario di filosofi, era stato maestro di moltissimi nobili senatori; così meritò e ottenne per lo splendore del suo altissimo insegnamento un onore ritenuto insigne dai cittadini di questo mondo: una statua nel foro romano".

dell'autorità di quelle Scritture, non come opera umana ma divina quale in effetti erano, perché giovassero a tutte le nazioni che vi avrebbero creduto”.

Parlando della reputazione degli scrittori (*De rem.* I, 44) Petrarca riprende *De civ. Dei* VI, 2 in cui Agostino riporta varie considerazioni su Varrone. Negli *Academica*, III, Cicerone lo definisce “l'uomo più acuto di tutti e senza dubbio il più dotto” e Terenziano nel *De metris*, 2846 dirà: “Varrone, uomo dottissimo in ogni campo”. Tuttavia, malgrado giudizi positivi di altri artisti, l'Ipponate si esprime in tal modo: “egli presenta alla lettura dei posteri affermazioni che i sapienti e gli ignoranti giudicano a buon diritto disprezzabili e contrarie ad ogni verità religiosa. Si deve pensare, perciò che un uomo così perspicace ed esperto, ma privo dello Spirito Santo, fosse rimasto vittima delle tradizioni e delle leggi della sua città”, mettendo in evidenza che spesso un giudizio non può essere unilaterale.

In *De Rem.* I, 46, il discorso sui vari titoli di studio è legato dal Nostro a *Conf.* V, 5, 8 “Sed tamen quis quaerebat Manichaeum nescio quem etiam ista scribere, sine quorum

peritia pietas disci poterat? Dixisti enim homini: ecce pietas est sapientia. Quam ille ignorare posset, etiamsi ista perfecte nosset: ista vero quia non noverat, impudentissime audens docere, prorsus illam nosse non posset. Vanitas est enim mundana ista etiam nota profiteri, pietas autem tibi confiteri”.¹⁷

Il dialogo sui prestiti ad interesse (*De rem. I, 56, De fenore*) riecheggia *Conf. VIII, 5, 12*. Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conati bus expurgisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Et sicut nemo est, qui dormire semper velit, omniumque sano iudicio vigilare praestat, differt tamen plerumque homo somnum excutere, cum gravis torpor in membris est, eumque iam displicentem carpit libentius, quamvis surgendi tempus advenerit: ita cerum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae

¹⁷ “Infine, chi chiedeva a un certo Manicheo di scrivere anche su cose che non occorre conoscere per imparare la pietà? Tu dicesti all’uomo: “Ecco, pietà è sapienza”. Quindi egli poteva ignorare la pietà, pur conoscendo alla perfezione le altre nozioni. Senonchè, avendo l’audacia sfrontatissima d’insegnare queste ultime senza conoscerle, tanto meno poteva conoscere la prima. E’ pura vanità esibire la scienza mundana anche quando la si possiede, e invece pietà riconoscerla come tua”.

cupiditati cedere; sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat.¹⁸

Il giudizio poco lusinghiero che il Petrarca esprime riguardo alla divinazione (*De rem.* I, 112 “*De promissis aruspicum*”) trova riscontro in *Conf.* VII, 6, 8-10. *Iam etiam mathematicorum fallaces divinationes et impia delira menta reiceram.*¹⁹

¹⁸ “Così il bagaglio del secolo mi opprimeva piacevolmente, come capita nei sogni. I miei pensieri, le riflessioni su di te sembravano agli sforzi di un uomo, che nonostante l'intenzione di svegliarsi viene di nuovo sopraffatto dal gorgo profondo del sopore. E come nessuno vuole dormire sempre e tutti ragionevolmente preferiscono al sonno la veglia, eppure spesso, quando un torpore greve pervade le membra, si ritarda il momento di scuotersi il sonno di dosso e, per quanto già dispiaccia, lo si assapora più volentieri, benché sia giunta l'ora di alzarsi; così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva.”

¹⁹“Ormai avevo anche ripudiato le predizioni fallaci e i deliri empî degli astrologi”

TRADUZIONI

La memoria (*De Rem.* I, 8)

1.Gioia. Io ho una memoria eccezionale.

2.Ragione. Non è che una casa spaziosa abitata dalla noia, una galleria di vecchi quadri anneriti di cui molti dettagli ci dispiacciono.

3.Gioia. Io ho molti ricordi.

4.Ragione. Ci sono poche cose che ci piacciono: la maggior parte ci tormenta, e spesso il pensiero dei piaceri antichi si accompagna alla tristezza.

5.Gioia. Io guardo tutti i tipi di ricordo.

6.Ragione. Se sovengono buone cose alla memoria, molto bene; se ti si presentano delle cattive, perché gioirne? Non è abbastanza triste soffrire dei mali, o avere assistito ad essi senza volere che ci angoscino sempre o siano sempre sotto i nostri occhi?

7.Gioia. Nella mia memoria ho dei ricordi molto diversi.

8.Ragione. Che ti ricordano dunque delle colpe, dei delitti, dei crimini, degli affronti, dei rifiuti, delle sofferenze, delle pene, dei pericoli. Io vedo bene che si provi un certo piacere a ricordarsi dei pericoli che si sono corsi ma a condizione di comprendere che, in realtà, è minore il pensiero dei mali passati

che è gradevole, che la soddisfazione che si avverte del benessere presente. Non ci sono che questi che sono nella sicurezza e nel riposo, che si piacciono al ricordo delle pene e delle difficoltà della vita. Il ricordo della povertà è affascinante quando si è ricchi... O quello della malattia, quando se ne è usciti; della schiavitù, quando si è stati affrancati; della prigione, quando si è liberi; dell'esilio, quando si è trovata la patria. Non c'è un ricordo di un affronto che sia sempre insopportabile, ugualmente al centro degli onori – tanto è vero che niente è così delicato quanto una reputazione né così difficile da ristabilire.

9.Gioia. Io guardo il ricordo di un numero incalcolabile di epoche e di cose.

10.Ragione. Da una memoria ingombra, imbarazzo assicurato. Perché c'è materia in tutto questo da pizzicare la coscienza, o a tormentarla; degli oggetti la feriscono; le une la rincrespano di confusione, le altre di timore, e alcune altre la tuffano nell'abbattimento più profondo. Da ciò accade che con i ricordi che accolgono il silenzio, il viso arrossisce e impallidisce di volta in volta, come si vede spesso presso gli uomini meno raccomandabili; loro perdono contegno, si mettono a tremare, ed eccoli in preda a tutti i segni di uno spirito che la sua memoria opprime.

11.Gioia. Ho una memoria molto viva.

12.Ragione. Io preferirei che la tua volontà sia dritta, i tuoi desideri casti, le tue decisioni oneste, i tuoi atti senza malizia, e la tua vita senza rimprovero.

13.Gioia. Ma la memoria è molto fedele.

14.Ragione. Allora perché questo oblio dei comandamenti del cielo, che sono in piccolo numero, questo oblio di un Dio unico, questo oblio di te stesso?

15.Gioia. La mia memoria è molto fedele.

16.Ragione. Per le cose della terra e le conoscenze inutili, io te l'accordo! Ma è dunque questa memoria volubile, e a cosa servono i suoi meandri? A cosa serve percorrere il cielo e la terra, se non sa fare ritorno su se stessa, e dimentica l'unica cosa necessaria in cui trovare la sua salute?

Potrebbe avere qualche soddisfazione delle sue avventure: ma il più delle volte che perplessità! Ricordi la bella risposta di Temistocle ad un uomo che voleva insegnargli l'arte della memoria scoperta da Simonide: "Io preferisco apprendere l'arte dell'oblio!" Soprattutto la sua replica appare più giusta se si pensa che la natura l'aveva dotato di una memoria prodigiosa, in cui si imprimevano in numero infinito le immagini delle cose e dei moti; ma ciò non inficia la risposta. Perché ciascuno di voi apprende ciò che bisogna disimparare, e dimentica ciò che bisogna apprendere: voi non esercitate la vostra memoria che vi fornisce ciò di cui l'oblio vi dovrebbe avvantaggiare; scontenti dei limiti che la natura vi ha fissato, vi demandate all'arte di dare ad intendere la strada della vostra follia.

17.Gioia. Ma la memoria è onnipotente.

18. Ragione. Questo appellativo appartiene solo a Dio: tu volevi parlare sicuramente della sua grande potenza. Ammettiamo che essa sia considerevole: che essa rigetta tutto ciò che è dannoso per attaccarsi a ciò che le è utile, e che essa si impegna meno ad accumulare gli oggetti che le piacciono che ciò che le serve.

19. Gioia. Io ho una memoria sovranamente buona.

20. Ragione. Non c'è niente di meglio che ciò che è perfettamente buono. Ma se vuoi che ti creda, è in ciò che è perfettamente buono che tu dovresti farne la prova; ricordati dei tuoi peccati per pentirtene, della morte per mettervi fine, della giustizia di Dio per temerla, della sua misericordia per conservare la speranza.

Una patria gloriosa (*De rem. I, 15*)

Gioia: Io sono nato in una patria gloriosa.

Ragione: Tu avrai più fastidi a venirvi alla luce: egualmente le più piccole stelle brillano nella notte, mentre Venere e i Buoi si affacciano ai raggi del sole.

Gioia: Sono cittadino di una patria molto illustre.

Ragione: Molto bene ma a condizione di fare l'ospite delle virtù e il nemico dei vizi. La nascita è un affare di fortuna ma il resto dipende da te.

Gioia: Ho una patria nobile e felice.

Ragione: Ma di quale nobiltà parli? E' dovuta al numero degli abitanti, all'ampiezza delle sue rendite, alla fertilità delle sue terre, alla situazione di cui ella giova? Alla salubrità dell'aria, alla purezza delle sorgenti, alla prossimità del mare, alla sicurezza dei suoi porti o ai vantaggi che gli offrono i corsi d'acqua che la attraversano? Per il popolo ciò che fa la nobiltà di un paese è la sua produzione di vino, d'olio e di grano, il numero delle sue bestie da tiro e da soma, le sue miniere d'oro e d'argento. Voi dite che si tratta di una buona terra quando vi vede nascere dei bei cavalli, dei buoi ben grassi, dei teneri capretti, dei frutti sgorganti di succo; ma voi schermite ciò che fa apparire valorosi gli uomini: egregi estimatori! Pertanto tutto l'onore di una patria riposa sulla virtù dei cittadini che la abitano. Quando descriveva la gloria e il benessere di Roma,

Virgilio aveva ben ragione di non voler evocare niente di ciò che vi attira e di misurare la grandezza della città e dell'impero alle qualità degli spiriti. E aggiungeva, per finire, che il benessere dell'uomo gli viene dalla sua discendenza: qui si trovano il vero bene e la vera nobiltà per una città.

Gioia: La mia patria deve il suo splendore ai buoni cittadini che vi si trovano.

Ragione: Ma allora perché sei sconosciuto? Se questo splendore ti denuncia, ti alzerai dal tuo segreto per scoprirti? Ti si accuserà più velocemente con il favore della luce.

Gioia: la mia patria è molto rinomata.

Ragione: Non si sarebbe mai tanto descritto Catilina se non fosse nato in una patria così rinomata. Caligola e Nerone hanno raggiunto con l'impero il colmo dell'infamia: la fortuna ha voluto favorire ancora di più questi fortunati per farli conoscere più largamente.

Gioia: Vivo in una patria nobilissima.

Ragione: Sei dunque esposto al biasimo o all'invidia di tutto il mondo: si vive difficilmente in una grande città senza non dover sopportare uno di questi mali; il primo è il meno dannoso, il secondo più eclatante. Ma è giustamente questa qualità che tu apprezzi tanto nel tuo paese natale che causa l'uno e l'altro male. Non si può sottrarsi a tutti questi occhi che vi spiano.

Gioia: La mia patria è molto nota.

Ragione: Io preferirei che tu fossi noto grazie a te stesso non grazie al tuo paese: perché a meno che tu non brilli da solo, il suo splendore non fa che indebolire il tuo. Le luci di una grande città hanno mantenuto nell'oscurità molti spiriti che un piccolo villaggio ne avrebbe favorito lo splendore.

Gioia: La mia patria è celebre.

Ragione: E' naturale attirarsi degli elogi e prendere una parte di quelli che riceverai poiché se tu facessi del bene il primo merito andrebbe in un modo o nell'altro alla tua patria. Un tempo un uomo volle attribuire ad Atene la gloria di Temistocle: egli si attirò una risposta di ben venuto e ben degna del suo autore. Ad un nativo di una lontana isola perduta, la minuscola Serife, che gli rivolgeva tra gli altri rimproveri, quello di dovere la sua gloria alla sua patria piuttosto che a se stesso, Temistocle replicò: "Io non sarei meno stimato se fossi di Serafi, né tu meno oscuro se fossi ateniese". La sua fede non gli veniva dallo splendore della sua patria, ma dalla qualità della sua virtù; Platone poteva essere un grande filosofo, ma aveva meno giudizio di lui. Bisogna convenire che ugualmente i più grandi spiriti cadono a volte in grandi errori, che ci sorprendono; Platone attribuiva lo splendore della sua patria alla prosperità. Qual era dunque il sentimento di questo grande uomo a questo proposito? Egli diceva che sentiva numerosi motivi di riconoscenza, ciò che è giusto, ma supponeva che si comprende bene a chi e per quale dono deve andare la riconoscenza che si prova; Platone, rendeva grazie alla natura per essere nato uomo piuttosto che bestia muta, maschio piuttosto che femmina, greco piuttosto che barbaro, Ateniese piuttosto che Tebaide e, infine, per essere venuto al mondo al tempo di Socrate piuttosto che in

un'altra epoca, ciò che gli aveva permesso di ricevere l'insegnamento del maestro e fruire delle sue lezioni. Egli annovera dunque anche la sua origine ateniese, tu lo vedi, nelle ragioni della sua felicità e ne trae gloria. Tu attendi il mio parere su questo argomento: poiché ho menzionato un uomo di tale statura, io non mi dilungherò sulla questione della patria, ma riprenderò l'esempio di ciò che egli evoca, per farti conoscere il mio e l'altrui sentimento. Io so che degli scrittori di primo piano hanno affermato senza esitazione che si era mai detto niente di così assurdo: io non mi allontano dal loro parere d'un pollice, come si dice; perché, infine, a cosa serve rallegrarsi di ciò? E io pongo la questione: se fosse nato barbaro o donna, come avrebbe vissuto? Si sono visti spesso dei Barbari prevalere sui Greci in spirito e virtù? Si sono trovate delle donne che hanno dominato gli uomini per lo splendore delle loro ricchezze e il loro spirito d'invenzione? E se fosse nato bue o asino? Quale rapporto avrebbe avuto con quel Platone di cui parliamo, poiché non sarebbe stato Platone, ma l'animale che madre natura avrebbe messo al mondo? A meno che non avesse creduto, con quel folle di Pitagora, che le anime passano da un corpo in un altro, ciò che, per un filosofo e, ugualmente per il senso comune è il colmo dell'assurdità; niente è più elogiato della verità e della pietà, né più penoso ad essere inteso per uno spirito religioso e vi sono altre cose: essere nato ad Atene è tanto illustre che è impossibile ricevere altrettanto se fosse nato altrove, per esempio a Tebe? Che dire di Omero, Pitagora stesso, Democrito, Anassagora, di mille altri che vi sono nati? Sono meno illustri di coloro nati ad Atene? Restiamo a Tebe, che i Greci coprono di disprezzo, e cerchiamovi il genio: Pindaro vi è nato, questo Pindaro che Orazio disse inimitabile? Guardiamo al presente, al valore dell'azione: che dire di Libero e di Ercole, così famoso che Alessandro il Macedone li eccettuava dal disprezzo universale in cui teneva il genere umano, trovando in essi il grado più perfetto della gloria che si proponeva di imitare? E noi troviamo quasi sotto i nostri occhi, in un passato recente, il genio e l'azione miscelati in Epaminonda, ancora un tebano, che non ha meno eccelso nella filosofia che nella

condotta delle armi; e ognuno si accorda a giusto titolo a vedere in lui il più grande di tutti i Greci. Per poco non ha rovinato da solo tutta la città di Sparta: ed egli gettò così bene il terrore presso gli Ateniesi di Platone che alla sua morte si videro ripiombare nel lusso e nella pigrizia con tutto l'ardore di quelli che il timore aveva a lungo paralizzati. Quando era a Tebe all'apice della sua potenza si immaginano migliaia di Ateniesi in balia della pigrizia e della follia.

Se Platone doveva rendere grazia, ciò non era dunque di essere nato Ateniese, ma d'aver ricevuto alla nascita dei doni così precisi, e d'aver dei genitori molto attenti, un'agiatazza materiale molto grande per godere di una buona formazione e di un'educazione di qualità; sì, un uomo di pensiero di una così grande cultura avrebbe dovuto rendere grazia a Dio, che gliela aveva donata, e non a Socrate né ad Atene, una scuola ed una città in cui si trovavano degli ignoranti e degli scellerati in così grande numero che si ammette più agevolmente l'approssimazione che la precisazione della deduzione. Non parliamo che della scuola: ella contava tra i suoi membri Alcibiade e Crizia, che furono l'uno nemico della patria, l'altro il più crudele dei tiranni. Platone dovrebbe dire lui stesso ciò che l'insegnamento di Socrate gli ha apportato, o comprendere tutta l'inanità della dottrina che un maestro terreno riversa nello spirito dei suoi discepoli, se la grazia del Maestro celeste non l'ispira; senza di essa, Socrate non poteva niente, malgrado l'accordo di un Dio mentitore che vedeva in lui il più saggio degli uomini, un uomo che più è, preso assurdamente da due comari: e la scusa che egli apportava, o quella che si è potuto dare, non valeva niente. Ma io non parlo che incidentalmente. Volevo soltanto insistere su un punto, che ti faccia vedere che un uomo così grande come Platone aveva potuto prendere alla vana immaginazione di una patria gloriosa. Non perché vi trovi l'occasione di fallire in così buona compagnia, ma affinché eviti un errore nel quale vedi i migliori spiriti capaci di soccombere.

Gioia. Io vivo in un grande paese.

Ragione. Una grande città infligge molti dispiaceri: si è lontani dalla chiesa, lontani dal mercato (l'animo soffre in un caso, il corpo in un altro); gli operai sono lontani e anche gli amici. Non c'è lontananza più incresciosa di questa: è molto faticoso rivederli. È meglio la quiete del piccolo borgo.

Una nascita fortunata (*De rem. I, 17*)

Gioia: Sono nato in mezzo alla fortuna.

Ragione: Lasci presagire una vita piena d'inquietudine: non impropriamente i marinai chiamano Fortuna la tempesta. Dunque una grande fortuna è una grande tempesta, e, invero, una grande tempesta necessita di grandi decisioni e forze. Avrai non materia di delizia, ma di affanni.

Gioia: Sono nato in un'immensa fortuna.

Ragione: Allora forse consideri più felice chi nasce in mezzo al mare piuttosto che in un piccolo fiume? Cosa che nessun uomo sensato afferma e allo stesso modo è più felice chi nasce in un palazzo o in una capanna? Dovunque si nasce, la terra madre accoglie nello stesso modo.

Gioia: Sono nato in una grande fortuna.

Ragione: Hai amarrato gli ormeggi sotto un'avversa stella; se la giornata si passa nella tempesta si badi che la notte ti trovi in porto.

Gioia: Sono nato in alto.

Ragione: Sei dunque preso in un turbine da cui non hai speranza di uscirne. Bisogna ricordare i versi del poeta?

Sepius ventis agitur in gens
Pinus et celse graviora casu
Decidunt tures feriuntque summos
Fulgure montes.¹

Per parlare chiaramente, una nascita elevata non offre né sicurezza né tranquillità. Un'alta situazione tra gli uomini, per quanto elevata sia, è per natura votata all'inquietitudine; ed è fremente di un tuono perpetuo, per cui guardo ciò che a Seneca dispiaceva del detto di Mecenate: "L'altezza di per sé attira i fulmini sulle sue sommità"². Infatti con altri questa frase è stata usata, perché era il solo che se la vide rimproverata? Infine niente è così in alto che non sia soggetto alla preoccupazione, alla pena, all'invidia, al dolore, all'afflizione e finalmente alla morte. Solo la morte uguaglia tutte le distinzioni di ricchezza e di rango tra i mortali.

Gioia: Sono nato in un'alta e grande situazione.

Ragione: La caduta è grave quando si cade dall'alto, e quando si naviga in alto mare, il riposo è raro; ma se si è in basso non si teme il precipizio, né il naufragio se si è all'asciutto.

Gioia: L'inizio della mia vita fu fortunato.

Ragione: Guarda alla fine: come gli altri sovrani la fortuna può tutto nel suo regno. Più gli inizi sono felici, più la fine è incerta. Non vedi come le cose umane ruotano come dei turbini? Come in mare la tempesta turbi la quiete, e le nubi della sera inseguano

¹ "I venti agitano spesso il pino immenso/ le alte torri crollano con una caduta più pesante/ e i lampi fulminano le sommità".

² "Mec. in Sen. Ep. 19,9".

la luce del mattino? Come un cammino piano al suo inizio diventa accidentato alla fine, un'improvvisa calamità chiude l'insolenza della prosperità, e una triste morte interrompe una lietissima vita: spesso la fine è diversa dall'inizio.

Gioia: Ho iniziato in alto.

Ragione: Guarda dove finirai. Si giudica la vita alla sua fine; e sentirai la fine tranquillamente, che in principio non sentisti.

Gioia: Sono nato in una somma fortuna.

Ragione: Vediamo figli di servi sul trono e figli di re in ergastolo.

Bibliografia

Opere di Francesco Petrarca

Petrarca Francesco, *L'Africa*. Edizione critica per cura di Nicola Festa, "Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca", I, Sansoni, Firenze 1926; rist. anast. Le Lettere, Firenze, 1998.

Petrarca Francesco, *Canzoniere*, introduzione di Roberto Antonelli, saggio di Gianfranco Contini, note al testo di Daniele Ponchiroli, Torino, Einaudi, 1992.

Petrarca Francesco, *De otio religioso*, in *Opere latine di Francesco Petrarca*, a cura di Antonietta Bufano, vol. I, Torino, UTET, 1975, pp. 694-809.

Petrarca Francesco, *De remediis utriusque fortune*, a cura di Christophe Carraud, Edizioni Jerome Millon, Grenoble, 2002.

Petrarca Francesco, *De vita solitaria*, a cura di Marco Noce. Introduzione di Giorgio Ficara, Milano, Mondadori, 1992.

Petrarca Francesco, *Epystole (Francisci Petrarchae poemata minora quae exstant omnia)*, a cura di Domenico Rossetti, voll. II-III, Società Tipografica de' Classici Italiani, Milano 1831-34).

Petrarca Francesco, *Familiarium Rerum Libri*, edizione critica per cura di Vittorio Rossi, 4 voll., “Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca”, X-XIII [il IV per cura di Umberto Bosco], Firenze, Sansoni, 1933-42; testo riprodotto, con traduzione di Enrico Bianchi, in F. P., *Opere. Canzoniere-Trionfi-Familiarium Rerum Libri*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 239-1285).

Petrarca Francesco, *Invectiva contra eum qui maledixit Italie* (F. P., *In difesa dell'Italia (Contra eum qui maledixit Italie)*), a cura di Giuliana Crevatin, Venezia, Marsilio, 1995.

Petrarca Francesco, *Itinerarium* (F. P., *Itinerario in Terra Santa*, a cura di Francesco Lo Monaco, Bergamo, Lubrina, 1990).

Petrarca Francesco, *Psalmi penitentiales* (F. P., *Salmi penitenziali*), a cura di Roberto Gigliucci, Roma, Salerno, 1997).

Petrarca Francesco, *Secretum*, a cura di Enrico Fenzi, Milano, Mursia, 1992.

Petrarca Francesco, *Senilium Rerum Libri*, in *Epistole di Francesco Petrarca*, a cura di Ugo Dotti, vol. II, Torino, UTET, 1978, pp. 614-889.

Petrarca Francesco, *Sine nomine liber* (F. P., *Sine nomine. Lettere polemiche e politiche*, a cura di Ugo Dotti, Roma-Bari, Laterza, 1974).

Petrarca Francesco, *Triumphs*, a cura di Marco Ariani, Milano, Mursia, 1988.

Opere di altri autori

Agostino Aurelio, *Commento ai Salmi*, a cura di Manlio Simonetti, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1988.

Agostino Aurelio, *De civitate Dei*, a cura di Luigi Alici, Milano, Bompiani, (Il pensiero occidentale), 2001.

Agostino Aurelio, *De doctrina cristiana*, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1994.

Alano di Lilla, *Viaggio della saggezza, Anticlaudianus, Discorso sulla sfera intellegibile*, a cura di Carlo Chiurco. Milano, Bompiani, 1994.

Atanasio, *Vita Antonii*, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1974.

Atti e Passioni dei Martiri, a cura di A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbàn, M. M. van Assendelft; traduzioni di Gioachino Chiarini, G. A. A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1987.

Boccaccio Giovanni - Petrarca Francesco, *Griselda*, a cura di Luca Carlo Rossi, Palermo, Sellerio, 1991.

Boezio Severino, *Consolatio Philosophiae*, introduzione di Christine Mohrmann, traduzione a cura di Ovidio Dallera, Milano, Rizzoli, 1977.

Catullo Gaio Valerio, *Le poesie*, a cura di Francesco Della Corte, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1977.

Cicerone Marco Tullio, *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, a cura di Leonardo Ferrero e Nevio Zorzetti, Torino, UTET, 1986.

Orazio Quinto Flacco, *Le Opere*, a cura di Mario Ramous, Milano, Garzanti, 1988.

Orazio Quinto Flacco, *Odi ed Epodi*, introduzione di Alfonso Traina, traduzione e note di Enzo Mandruzzato, Milano, Rizzoli, 1996.

Ovidio Publio Nasone, *L'arte di amare*, a cura di Emilio Pianezzola, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1991.

Quintiliano M. Fabio, *Institutio oratoria*, vol. VI, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Seneca Lucio Anneo, *Dialoghi morali*, a cura di Gavino Manca e Carlo Carena, Torino, 1995.

Seneca Lucio Anneo, *Epistulae Morales Ad Lucilium*, voll. 2, a cura di Caterina Barone, Milano, Garzanti, 2003.

Seneca Lucio Anneo, *Tutte le opere*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2001.

Stoici Antichi, Tutti i frammenti nella raccolta di L. A. Arnim, a cura di Roberto Radice, Milano, Bompiani, 1997.

Tibullo Albio, *Le elegie*, a cura di Francesco Della Corte, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1980.

Virgilio Publio Marone, *Bucoliche*, in *P. Vergili Maronis Opera*, a cura di R. A. B. Mynors, Oxford, University Press, 1969.

Virgilio Publio Marone, *Eneide*, a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali, (Fondazione Lorenzo Valla), Milano, Arnaldo Mondadori Editore, 1991.

Virgilio Publio Marone, *Eneide*, a cura di Rosa Calzecchi Onesti, voll. I-II, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1962.

Virgilio Publio Marone, *Georgiche*, introduzione di Antonio La Penna, traduzione di Luca Canali, Milano, Rizzoli, 1983.

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino, introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a

cura di A. A. R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo
Carena, (Fond. L. Valla), Milano, Mondadori, 1981.

2. *STUDJ*

Accame Lanzillotta Maria, *Le postille a Quintiliano*, in “Quaderni petrarcheschi”, V (1988), pp. 1-201.

Albanese Gabriella, *Fortuna umanistica della Griselda*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 571-627.

Alfonsi Luigi, *Studi boeziani*, in “Aevum”, XIX (1945); XXV (1951).

Bausi Francesco, *Petrarca antimoderno. Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*. Firenze, Cesati, 2008.

Bettarini Rossana, *Classicità del Canzoniere*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 697-715.

Billanovich Giuseppe, *Dalle prime alle ultime letture del Petrarca*, in *Il Petrarca ad Arquà*, Atti del convegno di studi del VI centenario, a cura di Giuseppe Billanovich e Giuseppe Frasso, Padova, Antenore, 1975, pp. 13-50.

Billanovich Giuseppe, *La famiglia romana dei libri XXVI-XL di Livio*, in “Studi petrarcheschi”, n. s., VI (1989), pp.87-89.

Billanovich Giuseppe, *Il Petrarca e i classici*, in “Studi petrarcheschi”, VII (1961), pp. 23-33.

Billanovich Giuseppe, *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padova, Antenore, 1986.

Bufano Antonietta, *Appunti sul “Quod” dichiarativo del Petrarca*, in “Studi petrarcheschi”, VII (1961), pp. 147-150.

Coppini Donatella, *Gli umanisti e i classici: imitazione coatta e rifiuto dell’imitazione*, in “Annali della Scuola Normale

Superiore di Pisa”, Classe di lettere e filosofia, serie III, XIX/1 (1989), pp. 201-223.

Cortesi Mariarosa, *Petrarca, il Triglossos e il Pentaglossos*, in “Studi petrarcheschi”, n. s., VI (1989), pp. 201-223.

Coster C. H., *The fall of Boethius: His Character*, in “Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves”, XII (1952).

Courcelle P., *Boèce et l’ècole d’Alexandrie*, in “Miscellanea di archeologia e di storia della Scuola francese di Roma”. LII (1935).

Crevatin Giuliana, *His credendum, qui rebus interfuere: Petrarca e il “De bello gallico”*, in “Studi petrarcheschi”, n. s., VI (1989), pp. 87-89.

De Angelis Violetta, *Petrarca, Stazio, Liegi*, in “Studi petrarcheschi”, n. s., II (1985), pp. 53-84.

Del Monte Alberto, *Sul testo del “De Remediis” petrarchesco*, in “Filologia romanza”, III, 1956, pp. 84-86.

Fera Vincenzo, *La filologia del Petrarca e i fondamenti della filologia umanistica*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 367-391.

Fubini Mario, *Il Petrarca artefice*, in Id., *Studi sulla letteratura del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 1-9.

Fyrigos Antonis, *Barlaam e Petrarca*, in “Studi petrarcheschi”, n. s., VI (1989), pp. 179-200.

Garfagnini Gian Carlo, *Note sull’uso degli “auctores” nelle “Seniles”*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 669-682.

Garin Eugenio, *Petrarca latino*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 1-9.

Gentile Sebastiano, *Le postille del Petrarca al “Timeo” latino*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 129-139.

Giannarelli Elena, *Petrarca e i Padri della Chiesa*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 393-412.

Goffis Cesare Federico, *L’epistola del Petrarca ad Omero*, in *Il Petrarca ad Arquà*, cit., pp. 149-164.

Goldin Folena Daniela, *Petrarca e il Medioevo latino*, in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1989), pp. 459-487.

Heitman Klaus, *La genesi del “De remediis utriusque fortune” del Petrarca*, in “Convivio”, XXV (1957), pp. 9-30.

Heitman Klaus, *L'insegnamento agostiniano nel "Secretum"*, in "Studi petrarcheschi", VII (1961), pp. 187-193.

Martelli Mario, *Petrarca epistolografo: le Senili*, in "Quaderni petrarcheschi", IX-X (1992-1993), pp. 641-667.

Martellotti Guido, *Chiose e postille*, in "Studi petrarcheschi", VI (1959), pp. 195-200.

Martellotti Guido, *Clausole e ritmi nella prosa narrativa del Petrarca*, in "Studi petrarcheschi", IV (1951), pp. 35-46.

Martellotti Guido, *Latinità del Petrarca*, in "Studi petrarcheschi", VII (1961), pp. 219-130.

Martellotti Guido, *Similitudo non identitas*, in Id., *Studi petrarcheschi*, a cura di M. Feo e S. Rizzo, Padova, Antenore, 1983, pp. 501-506.

Mc Laughlin M. L., *Literary imitation in the Italian Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp.22-48.

Pasquali Giorgio, *Arte allusiva*, in Id., *Pagine stravaganti*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 275-282.

Pasquali Giorgio, *Le "Familiari" del Petrarca*, in Id., *Pagine stravaganti*, vol. I, cit., pp. 360-376.

Pozzi Giovanni, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in "Studi petrarcheschi", n. s., (1989), pp. 125-169.

Prete Sesto, *Plauto, Terenzio e il Petrarca*, in "Studi petrarcheschi", VI (1961), pp. 85-94.

Ricci Pier Giorgio, *Sulla tradizione manoscritta del De Remediis*, in "Rinascimento", VI (1955), pp. 163-166.

Rizzo Silvia, *Il latino del Petrarca e il latino dell'Umanesimo*,
in “Quaderni petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), pp. 349-365.

Velli Giuseppe, *Petrarca e i poeti cristiani*, in “Studi
petrarcheschi”, n. s., VI (1989), pp. 171-178.

Zintzen Clemens, *Il platonismo del Petrarca*, in “Quaderni
petrarcheschi”, IX-X (1992-1993), vol. I, pp. 93-113.

3. *STRUMENTA*

Thesaurus Linguae Latinae, Editus auctoritate et consilio
Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis
Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, MDCCCC,
Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, voll. I-IX.