

# MEDIOEVO ROMANZO

RIVISTA QUADRIMESTRALE

DIRETTA DA D'ARCO S. AVALLE, FRANCESCO BRANCIFORTI, GIANFRANCO  
FOLENA, FRANCESCO SABATINI, CESARE SEGRE, ALBERTO VARVARO

VOLUME V-1978

NAPOLI GAETANO MACCHIAROLI EDITORE

## IL PLATONISMO AGOSTINIANO DEL PETRARCA

A giudizio dello stesso Petrarca, l'età in cui gli toccò vivere è caratterizzata da una grave e diffusa decadenza culturale. Più di qualsiasi altra disciplina, assai in basso sono cadute la filosofia e la teologia. Le ragioni di questo precipitare sono da lui additate nell'eccesso di dialettica a cui da tempo si erano abbandonate le due scienze sorelle:

Anche quelli che eccellono nella filosofia, o con boriosa sicumera ricercano le cagioni delle cose (*rerum causam querunt ventosa iactantia*). non si curano d'indagare che sia Iddio creatore dell'universo (*scire autem negligunt quid est Deus rerum creator omnium*), oppure definiscono a parole la virtù, e la trascurano nella vita. Infine, coloro che usurparono un nome più nobile e si professarono maestri di teologia, tu vedi quanto in basso siano caduti (*quo deciderint vides*): da teologi si son fatti dialettici e poco men che sofisti (*ex theologis dyaletici atque utinam non sophiste*) . . .

Così nella quattordicesima del XVI delle *Familiari*, a Francesco di Sant'Apostoli<sup>1</sup>.

Nulla v'è, per il Petrarca, di più contrario alla sapienza dell'eccessivo assottigliarsi dell'intelletto e nessuno è molesto al vero filosofo quanto il sofista<sup>2</sup>. Quale filosofia è mai questa, che si perde in oziose questioni di parole, smarrendo fin le tracce della verità e non curandosi punto della bontà dei costumi? Il secolo XIV segna — per il Petrarca — « un rapido e progressivo scaldamento della filosofia scolastica, reso più sensibile dal confronto

<sup>1</sup> F. Petrarca, *Opere*, I, Firenze, Sansoni, 1975, p. 914 (trad. E. Bianchi).

<sup>2</sup> Si veda, su questo e su altri aspetti della personalità petrarchesca, l'ottimo e documentato studio di P. P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1966; un « ritratto » del P. è stato delineato recentemente da A. Scaglione, *Petrarca 1974: a sketch for a portrait* (« Fr. Petrarch, six century later, A Symposium », a cura del Dept. of Romance Languages, University of North Carolina, Chapel Hill and Newberry Library, Chicago, 1975, pp. 1-24).

con l'alto grado di perfezione a cui essa era giunta nel secolo anteriore, che fu l'età dei grandi maestri e delle sintesi organiche ed equilibrate »<sup>3</sup>. Era cresciuto notevolmente il numero di coloro che facevano professione di filosofi, si erano moltiplicate le facoltà universitarie, ma era, di pari passo, venuta meno la genialità speculativa e dominava la mediocrità. La conoscenza dei nuovi libri dell'*Organon* di Aristotele, diffusasi in Occidente attraverso le traduzioni dall'arabo, dall'ebraico e dal greco, ampliò il campo della "logica", e diede nuovo slancio alla dialettica. Con i mezzi dialettici abilmente impiegati, si poteva, mutando impostazione al ragionamento, dimostrare il contrario di quello che, un momento prima, s'era sostenuto. La dialettica divenne arte della disputa e dell'esercitazione logica.

I motivi dell'opposizione del Petrarca ai dialettici suoi contemporanei trovano fondamento nella loro mania di usare il sillogismo, strumento logico per eccellenza, a proposito e a sproposito. Il procedimento sillogistico, poi, non poteva appagare il Petrarca, proprio per la sua natura schematica, formalistica, del tutto aliena da quegli elementi psicologico-morali sui quali egli fondava ogni sapere e ogni conoscenza. Inoltre, esso costituisce — a suo giudizio — un metodo non sempre sicuro. Così, quando egli polemizza — nella *Invectiva contra medicum* — con un certo medico troppo avventato, ha buon giuoco nel dimostrare a quali assurdità potrebbero condurre gli stessi sillogismi del suo avversario quando fossero male applicati.

Il Petrarca ritiene che i dialettici si accontentino della semplice nozione delle cose. Quando, per esempio, essi hanno dato la definizione dell'anima, credono raggiunto lo scopo della filosofia, mentre il definire non serve a nulla quando non è accompagnato dal desiderio di ben fare. Al pari del loro maestro Aristotele, essi si ritengono paghi di sapere che cosa l'anima sia, non curandosi di ciò che veramente importa: crescerla nel bene. E come, per giungere alla scienza, credono mezzo insuperabile la formula del sillogismo, così nella formula della definizione essi ripongono la scienza acquisita. Non serve, pensa il Petrarca, sentenziare che l'uomo è un animale ragionevole, se poi non gli si

<sup>3</sup> P. P. Gerosa, *op. cit.*, p. 192 (ma si consulti tutto il cap. XI).

insegna a vivere veramente secondo ragione, cioè virtuosamente. Nel *Secretum*, il Petrarca pone, sulla bocca di Agostino, questi severi accenti:

Codesta garrulità dei dialettici (ista quidem dyaleticorum garrulitas) che non avrà mai fine, brulica di siffatte compendiose definizioni<sup>4</sup> e si vanta di dar materia a dispute eterne; ma per lo più che cosa sia veramente ciò di cui discutono, non sanno (plerunque autem, quid ipsum vere sit quod loquuntur, ignorant) . . .

E più oltre:

Contro questa sorta di gente, così fastidiosamente superficiale e così inutilmente ingegnosa, è giusto gridare: — A che sempre, o miseri, vi affaticate senza costrutto (qui semper frustra laboratis) e logorate l'ingegno in vari laccioli (inanibus tendiculis)? A che, dimentichi delle cose, vi invecchiate fra le parole (inter verba senescitis), e vi aggirate con i capelli bianchi e le guance rugose tra puerili inezie (inter pueriles ineptias albicantibus comis et rugosa fronte versamini)? . . .<sup>5</sup>.

Il distacco del Petrarca dalle scuole e dalle correnti filosofiche del suo tempo e la sua opposizione ad esse<sup>6</sup>, la sua lotta contro la dialettica, i suoi attacchi ad Occamisti e Averroisti — che scalzavano, ai suoi occhi, le basi della vera fede, esaltando sopra ogni cosa la scienza della natura —, hanno la loro matrice comune nel pensiero del poeta nei confronti della conoscenza: egli non riconosce alla scienza un valore autonomo, ma ne subordina l'apprezzamento al valore morale. La scienza vera vale soltanto se può avere un'applicazione morale.

Ciò che s'impone continuamente all'attenzione della coscienza petrarchesca è il problema morale che, per il poeta, va certamente innanzi al problema della conoscenza. In un passo del *De sui*

<sup>4</sup> Come la definizione esatta dell'uomo.

<sup>5</sup> F. Petrarca, *Prose*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1955, pp. 52-53 (trad. E. Carrara). Sulla teologia degenerata in dialettica nelle abitudini degli Scolastici, e corrotta da vuote sofisticherie (« inanibus sophismatibus », *Sen.* XIV, 1), si vedano anche la quinta del X delle *Fam.* e le sesta del XV delle *Sen.*

<sup>6</sup> Si veda, su questo: E. Garin, *Petrarca e la polemica con i « moderni »*, in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975, pp. 71-88.

*ipsius et multorum ignorantia* è chiaramente affermata quest'esigenza:

Ho letto, se non erro, tutte le opere morali di Aristotele, certe altre le ho sentite esporre, e prima che fosse messa a nudo l'enorme mia ignoranza sembrava che ne capissi qualcosa. Da quelle opere me ne tornai forse più dotto, ma non migliore, come pur sarebbe stato conveniente (*doctiorque his forsitan nonnunquam, sed non — qua decuit — melior factus ad me redii*), e spesso tra me, e talvolta anche con gli altri, mi lagno che nella realtà non si verifici ciò che nel primo libro dell'*Etica* quel filosofo promette: che cioè egli vuole insegnare quella parte della filosofia non per aumentare il nostro sapere, ma per farci buoni (*et saepe mecum et quandoque cum aliis questus sum illud rebus non impleri, quod in primo Ethicorum philosophus idem ipse prefatus est, eam scilicet philosophie partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus*) . . . <sup>7</sup>.

Vera scienza si ha soltanto quando alla nozione si accompagna l'applicazione: il sapiente non è semplicemente colui che sa, ma chi attua, nel campo morale, quello che sa. La filosofia propriamente detta è concepita, dal Petrarca, come un'arte del vivere piuttosto che del ragionare <sup>8</sup>. La negazione che, della scienza, fa il Petrarca, è implicitamente l'affermazione della necessità di una scienza superiore di cui gli Averroisti non avevano neppure l'idea, di una scienza che avesse per suo principio il concetto dell'uomo. Nel *Secretum*, egli si fa dire da Agostino:

Benché, anche il conoscere molte cose che mai rileva se, quando bene abbiate apprese le dimensioni del cielo e della terra, l'estensione del mare e le orbite degli astri, le virtù delle erbe e delle pietre e gli arcani della natura, siete ignoti a voi stessi (*si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti*)? . . . <sup>9</sup>.

Già Cicerone aveva attribuito alla filosofia morale la supremazia fra le altre filosofie e aveva subordinato la conoscenza all'azione, considerando la prima imperfetta se non fosse seguita dalla seconda. Socrate aveva fatto proprio il motto: « Conosci te stesso »,

<sup>7</sup> *Prose cit.*, pp. 744-45 (trad. P. G. Ricci).

<sup>8</sup> P. P. Gerosa, *op. cit.*, p. 231.

<sup>9</sup> *Prose cit.*, pp. 72-73 (trad. E. Carrara).

e moveva dalla conoscenza di sé per spaziare in altri campi dello scibile. Da Agostino, dal suo Agostino, il Petrarca poteva apprendere, poi, che anche Platone aveva riposto il bene nel vivere secondo virtù: « Ora basta ricordare che Platone pone il sommo bene nella virtù, là quale può essere raggiunta soltanto da chi conosce e imita Iddio, vera e unica sorgente di felicità. Egli non dubita perciò di asserire che filosofare è amare Dio, la cui natura è incorporea . . . »<sup>10</sup>.

A Platone, dunque, e a Cicerone — ma nell'esegesi di Agostino — risale questo concetto di tanto rilievo nel pensiero petrarchesco. Per esso, il vivere secondo virtù e il tendere ad una felicità che ha le sue radici nel bene morale, costituiscono il valore supremo dell'uomo e il suo scopo iniziale<sup>11</sup>.

La filosofia, quale la intende il Petrarca, è dunque essenzialmente morale. Essa riveste poi anche un carattere spiccatamente psicologico, svolgendosi soprattutto nell'ambito della coscienza individuale. Che codesta sua dominante preoccupazione morale il Petrarca la dovesse in primo luogo al suggerimento agostiniano, ce ne dà prova sicura il pressante appello del *De vera religione* (XXXIX, 72): « . . . noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas . . . ».

Se non c'è, nella mente del Petrarca, un vero e proprio sistema filosofico, v'è, però, insieme con il problema della filosofia, un orientamento filosofico: la preferenza che egli accordò a Platone, mettendosi in opposizione alla corrente aristotelica dominante ai suoi tempi. Da Platone, per il tramite di Agostino, egli desunse il concetto di filosofia che fece proprio ed al quale si attenne costantemente. I primi capitoli dell'ottavo libro del *De civitate Dei* contengono uno scorcio della filosofia greca, inteso a porre in evidenza il pregio di Platone, che accordò due tendenze fin allora distinte e contrastanti, la speculativa e teoretica di Pitagora con la morale e pratica di Socrate<sup>12</sup>.

Ad accostarsi al filosofo greco, il Petrarca — dunque — si po-

<sup>10</sup> *De civitate Dei*, VIII, 8 (trad. C. Borgogno).

<sup>11</sup> G. P. Gerosa, *op. cit.*, pp. 232-38.

<sup>12</sup> La definizione stessa che Agostino dà della filosofia, *amor sapientiae*, è presa da Platone e dai platonici (*De ordine*, I, XI, 32).

teva sentire “ autorizzato ” dal grande ossequio che, alla personalità intellettuale di Platone, il filosofo cristiano sempre manifestò. La perentoria dichiarazione agostiniana che i platonici siano superiori a tutti gli altri filosofi (« che noi preferiamo a tutti gli altri ») perché hanno saputo distinguere ciò che conosce lo spirito da ciò che apprendono i sensi e hanno riconosciuto « che il lume della mente con il quale si apprendono tutte le cose, è Dio stesso, creatore di ogni cosa »<sup>13</sup>, questa dichiarazione e altre simili sono all'origine di codesto omaggio petrarchesco a Platone. Ammirazione non incauta, quella di Agostino per il grande pensatore greco e per i suoi seguaci, ché anzi scontroso insofferenze per certi aspetti della dottrina platonica affiorano puntualmente qua e là nel discorso agostiniano, ammirazione affettuosa tuttavia, sensibile tanto da saper porre in rilievo — di là dai particolari — l'essenza del platonismo. Nel *Contra Academicos* è scritto: « Basta al mio intento dire che Platone ammise due mondi, uno intelligibile, sede propria della verità, e questo nostro mondo sensibile, che manifestamente noi percepiamo mediante la vista e il tatto: quello vero, questo simile al mondo vero, e fatto a sua immagine. Sicché ammise che in un'anima capace di conoscere sé stessa, intorno al mondo intelligibile quasi si polisce e, come dire, si rasserena la verità, mentre di questo mondo, negli animi degli stolti, non si genera scienza, ma opinione . . . »<sup>14</sup>.

L'altro mondo, in cui Cristo pone il suo regno, è senz'altro da Agostino identificato col mondo intelligibile dei platonici e l'interpretazione — dal suo punto di vista — è assai coerente, anche se a noi non può che apparire arditissima (e Agostino stesso se la rimproverò, ma tardi, nelle *Retractationes*). Tuttavia questa identificazione, enunciata anche nel *De ordine*, ebbe un ufficio importantissimo nella formazione del pensiero agostiniano, e poi di tutto il pensiero dell'Occidente cristiano: la possibilità d'identificarlo col regno di Dio, valse al mondo intelligibile platonico l'accoglimento nella cerchia della nuova speculazione cristiana<sup>15</sup>. Agostino

<sup>13</sup> *De civitate Dei*, VIII, 7.

<sup>14</sup> Cfr. A. Guzzo, *Agostino e Tommaso*, Edizioni di « Filosofia », Torino, 1958, p. 17.

<sup>15</sup> A. Guzzo, *op. cit.*, p. 30.

rimase fedele alla valutazione platonica, per la quale la sapienza va cercata rimossa dai sensi, così come ha accento schiettamente platonico il « ritorno in noi stessi » agostiniano, che è ancora distacco dai sensi per raggiungere il puro pensiero, sottratto ad ogni inganno sensibile.

Se, dunque, nel profondo della nostra mente, è possibile cogliere Dio che è Verità e se la Verità è eterna, anche lo spirito umano, ricettacolo di cosa immortale, deve essere concepito immortale. Ecco dunque Agostino, come già Platone, fondare l'immortalità dell'anima sull'immortalità del vero, di cui l'anima è portatrice.

Platone « ha avuto, riguardo a Dio, sentimenti che sono in armonia con le verità della nostra religione »: così Agostino stesso nel *De civitate Dei*, al cap. 11 del libro VIII, che continua con queste sorprendenti parole:

Quanto poi all'affermazione di Platone: ' Vero filosofo è colui che ama Dio ' <sup>16</sup>, non c'è cosa nella Sacra Scrittura tanto inculcata quanto questa. Ma ciò che più di tutto mi induce a ritenere che Platone non abbia ignorato i libri sacri è questo: quando Mosè ricevette per mezzo di un angelo il messaggio di Dio, gli domandò il nome di colui che gli comandava di andare dal popolo ebreo per liberarlo dall'Egitto. Ed ebbe questa risposta: — Io sono Colui che sono: così dirai ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi —. Come se, paragonate con lui che è realmente, perché immutabile, tutte le creature mutabili non esistessero. Ora, Platone fu fermamente convinto di questa verità e la caldeggiò con particolare forza . . . (trad. C. Borgogno).

Anche negli scritti dei « platonici » (e meglio diremmo: dei neoplatonici), Agostino trova il Dio dei Cristiani: « Ecco il motivo per cui preferiamo i platonici agli altri filosofi: perché mentre

<sup>16</sup> Cfr. *Fedone*, XXXII: « Ma alla natura degli dèi non è lecito giungere chi non abbia esercitato filosofia e non si diparta dal corpo perfettamente puro: a nessuno è lecito se non al filosofo » (trad. M. Valgimigli). Nel *Timeo*, XLIII si parla di colui che non s'abbandona alle passioni, ma si applica allo studio della scienza e della verità: allora, se raggiunge la verità, « è del tutto necessario che abbia pensieri immortali e divini [. . .], e come quello che coltiva la parte divina e serba in bell'ordine il genio che abita dentro di sé, sia sopra tutti felice » (trad. C. Giarratano). Avverto che le trad. dei testi platonici sono tratte dall'ed. delle *Opere* (Bari, Laterza, 1974, 2 voll.).

gli altri consumarono il loro ingegno e i loro sforzi nel cercare le cause delle cose, i metodi della conoscenza e le regole della vita, quelli, una volta conosciuto Dio, hanno saputo dove trovare la causa realizzatrice dell'universo, la luce ove si percepisce la verità, la sorgente ove si beve la felicità. I platonici, dunque, e qualunque altro filosofo che pensi così di Dio, pensano come noi »<sup>17</sup>. E più oltre: « Ho dunque preferito i platonici perché, avendo avuto le opinioni più sane riguardo a Dio, creatore del cielo e della terra, sono stimati più gloriosi e più illustri di tutti gli altri filosofi. Il giudizio della posterità li ha innalzati al di sopra degli altri »<sup>18</sup>.

Indotto da questi lusinghieri giudizi del suo Agostino sul grande filosofo greco e sui suoi seguaci, quale meraviglia che il Petrarca non abbia lesinato a Platone e ai platonici le sue lodi e la sua più calda ammirazione? « E come possono nuocere allo studio della verità — è scritto nella *Fam.* II, 9 a Giacomo Colonna — Platone o Cicerone, quando la scuola dell'uno non solo non impugna ma insegna e predica la vera fede, e i libri dell'altro guidano direttamente ad essa (quorum alterius scola fidem veracem non modo non impugnat sed docet et predicat, alterius libri recti ad illam itineris duces sunt)? »<sup>19</sup>. E nella prima del XVII delle stesse *Fam.* al fratello Gherardo, dopo aver citato *ad litteram* alcuni passi del *De Civitate Dei* di Agostino, il Petrarca soggiunge: « Questo è, riferito parola per parola da Agostino, il parere di Platone, il quale solo tra tutti i filosofi si avvicinò di più alla vera fede (qui unus ex omni philosophorum cetu propinquior accessit ad veram fidem) . . . »<sup>20</sup>.

Si sa che il *De sui ipsius et multorum ignorantia* è una specie di vivace schermaglia contro i quattro giovani veneziani, averroisti convinti, scandalizzati del poco conto che il Petrarca mostrava di fare di Aristotele e degli aristotelici: se per gli aristote-

<sup>17</sup> *De civitate Dei* VIII, X, 2 (trad. C. Borgogno); cfr. *Confessioni* (VII, 20, 26), dove si dice che dalla lettura delle opere dei platonici Agostino imparò « a cercare una verità incorporea ».

<sup>18</sup> *De civitate Dei* VIII, XII (trad. C. Borgogno).

<sup>19</sup> *Prose cit.*, pp. 820-21 (trad. E. Bianchi).

<sup>20</sup> F. Petrarca, *Opere* I, Firenze, Sansoni, 1975, p. 919 (trad. E. Bianchi).

lici, gli averroisti, gli scolastici e quanti adorano le cinque sillabe del nome d'Aristotele non val nulla la conoscenza « umanistica » dei poeti e dei filosofi dell'antichità, per lui non valgono nulla le dispute e le definizioni scolastiche. Alla forma medievale del sapere il Petrarca contrappone infatti un nuovo ideale di cultura, fortemente intessuto di « umanesimo », cioè di conoscenza della natura umana, e una filosofia essenzialmente « morale ».

Cicerone non si è forse mostrato grande filosofo nelle ultime opere, e filosofo molto vicino al Cristianesimo, per aver posto Agostino sulla via che conduce a Dio? Infatti la Chiesa deve in parte all'*Hortensius* quel grande santo che fu Agostino. Cicerone sapeva bene che la vera filosofia non è una dialettica verbale, ma amore della sapienza, e dal momento che la vera sapienza è la religione, ogni invito di Cicerone alla sapienza è un invito alla religione. I teologi, riducendo la loro scienza alla dialettica, sminuiscono per ciò stesso la filosofia. Se vogliono una filosofia, Agostino stesso non indica loro quella di Aristotele, ma quella di Platone. Si ascolti Platone parlare di Dio e dell'immortalità dell'anima, e non lo sentirà « quasi philosophum loquentem, sed apostolum »<sup>21</sup>. Il Petrarca vede dunque trattata questa filosofia morale anche dai grandi dell'antichità, da Cicerone da Seneca, da Platone e anche dall'Aristotele dell'*Etica*<sup>22</sup>.

Nel ciceroniano *De natura deorum* (I, 8,19), Velleio, sostenitore della dottrina epicurea, pone questo quesito: « Con quali occhi poté mai Platone scorgere la fabbricazione di sì grande edificio, quando pensa che Dio abbia costruito e fabbricato il mondo? ». A questa questione, il Petrarca stesso si sentirebbe in grado di rispondere. E risponde, infatti, osservando che la domanda si può anche tollerare, dato che già in essa è implicita la risposta: « Con quali occhi vide Platone? Ma con quelli dell'anima, che servono a scorgere le cose invisibili e dei quali si servì per vedere tante cose, egli che li aveva acutissimi e limpidissimi (nempe

<sup>21</sup> Cfr. É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 868.

<sup>22</sup> Cfr. *Prose cit.*, pp. 746-47. Nell'invettiva *Contra eum qui maledixit Italie* è detto: « Scio Aristotelis *Ethicam* librosque alios viri illius ab alto ingenio profectos ».

animi, quibus invisibilia cernuntur, et quibus ipse, ut philosophus fretus acerrimis atque clarissimis, multa vidit) . . . »<sup>23</sup>.

Quanto ad Aristotele — soggiunge Petrarca — so che è stato grandissimo, ma fu un *uomo*: so che c'è molto da imparare dai suoi libri, ma credo che qualcosa si possa apprendere anche al di fuori di essi, e non dubito che, prima di Aristotele, ci sia stato chi sapesse molte cose: Omero, Esiodo, Pitagora, Anassagora, Democrito, Diogene, Solone, Socrate, e « il principe della filosofia » (philosophie principem), Platone. E chi — diranno — attribuisce questo primato a Platone? « Risponderò per quel che mi riguarda: non io ma la verità, come s'usa dire: anche se non arrivò ad afferrarla, però la vide, e ci si avvicinò più degli altri (etsi non apprehensa, visa tamen illi, propiusque adita, quam ceteris) . . . »<sup>24</sup>. I puntuali riferimenti a Platone, nelle opere del Petrarca, potrebbero facilmente infoltirsi, ma anche le essenziali citazioni, che c'è occorso di fare, testimoniano, se non erro, l'indubitabile ammirazione del poeta per il grande filosofo<sup>25</sup>.

Oltre ad Agostino, fonte del pensiero platonico fu per il Petrarca il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*<sup>26</sup>, le *Tusculane* e le altre opere filosofiche di Cicerone, il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio, testi a lui ben noti<sup>27</sup>.

Se poi il Petrarca abbia avuto conoscenza diretta di qualche dialogo platonico, è quesito che toccò in larga misura gli studiosi. Il Gentile ne trattò ampiamente in un suo saggio, rimasto tuttora fondamentale<sup>28</sup>. Ma lasciamo parlare Petrarca stesso, che nel *De suis ipsius et multorum ignorantia* ci racconta:

<sup>23</sup> Nelle *Prose* cit., pp. 736-37 (trad. P. G. Ricci).

<sup>24</sup> *Prose* cit., pp. 750-51.

<sup>25</sup> Un ultimo ragguaglio, dal *Triumphus Fame* III, 4-5: « Volsimi da man manca, e vidi Plato Che 'n quella schiera andò più presso al segno [= all'eccellenza del conoscere] Al quale aggiunge cui dal Cielo è dato . . . ».

<sup>26</sup> Espressamente citato in *Fam.* V, 7, 3; XXIII, 12, 31; nel *De sui ipsius et altrove* . . .

<sup>27</sup> Tutto il cap. 25 del I libro dei *Rerum memorandum* è impostato sul contenuto del *De Platone* di Apuleio: « Ac ne vulgata inseram, lectorem, si forte nescit, admoneo extare librum elegantem Apuleii madaurensis illustris platonici, qui liber inscribitur *De Platone* » (ed. crit. a cura di G. Billanovich, Firenze, Sansoni, 1943, p. 29).

<sup>28</sup> *Le traduzioni medievali di Platone e F. Petrarca*, negli *Studi sul Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 23-88.

Ma Platone — a loro [gli aristotelici] certamente sconosciuto e invisibile — dicono che non ha scritto altro che uno o due libretti. Non lo avrebbero detto, se fossero tanto dotti quanto van dicendo che io sono ignorante. Io che non sono un letterato e che non sono greco, di Platone ho in casa sedici e più opere (sedecim vel eo amplius Platonis libros domi habeo); e non so se qualcuno di costoro ne ha mai udito il nome (quorum nescio an ullius isti unquam nomen audierint). A sentire queste cose rimarranno stupiti; se poi non credono, vengano a vedere (si non credunt, veniant et videant). La mia biblioteca, affidata alle tue mani [muovendo da Venezia per recarsi a Pavia, il P. aveva affidato la custodia dei suoi libri a Donato degli Albanzani], non è illetterata anch'essa, sebbene appartenga a un illetterato; ed essi la conoscono; vi sono entrati tante volte per interrogare me, vi entrino una volta a interrogare Platone per vedere se per caso anche lui è un illustre illetterato (quam totiens me tentantes ingressi sunt, semel ingrediantur et Platonem tentaturi, an et ipse sine literis sit famosus) . . .<sup>29</sup>.

Dunque: *sedici o più* dialoghi di Platone in greco. Questo codice era entrato da molto tempo nella biblioteca del Petrarca: il poeta vi accenna nel *De vita solitaria* (il primo abbozzo del libro è del 1346), là dove, indirizzando il discorso a Filippo di Cabassole, parla dei suoi propri scritti (« mea . . . papyrus ») e dice:

Ricordo infatti quante volte li hai preferiti ai codici di Platone e di Cicerone, per non dire degli altri (Repeto enim quotiens illam, ne dicam aliis, sed certe platonis ac ciceronianis codicibus pretulisti): quando, varcata la soglia della mia biblioteca — come fai spesso, non da vescovo ma da amico — con un gran desiderio di leggere [. . .], io ti offrivo quelle opere divine di divini ingegni (dum tibi bibliothecae mee limen ingresso — quod sepe non ut episcopus, sed ut amicus facis — legendique avido [. . .], ego divina illa opera celestium ingeniorum obtulissem), tu invece, respingendole con le mani e volgendo altrove il viso, chiedevi soltanto le mie (tu autem manu obiecta, frontem averrens, tantum nostra deposceres)<sup>30</sup>.

Il Boccaccio, commentando ai Fiorentini, nel 1373, il verso di Dante « quivi vid'io Socrate e Platone » (*Inf.* IV,134), ricordava i libri platonici, della biblioteca dell'amico, da lui veduti: « Li quali non ha molto tempo che io vidi, o tutti o la maggior parte,

<sup>29</sup> *Prose cit.*, pp. 756-57 (trad. P. G. Ricci).

<sup>30</sup> Libro II, XIV (nelle *Prose cit.*, pp. 562-63, trad. A. Bufano).

o almeno i più notabili, scritti in lettera e grammatica greca [cioè, con caratteri greci e in lingua greca] in un grandissimo volume, appresso il mio venerabile maestro messer Francesco Petrarca »<sup>31</sup>.

Questo prezioso codice era stato dal Boccaccio chiesto in prestito al Petrarca, al fine di farlo tradurre, insieme con l'Omero, da Leonzio Pilato. Ma il Petrarca, alla richiesta, aveva risposto (*Var. XXV*) che avrebbe preferito vedere prima tradotto Omero<sup>32</sup>. Sicché, la traduzione del Platone greco, per allora, non si fece.

Ancora a questo codice platonico si riferisce la *Fam. XVIII,2* — del 10 gennaio 1354 — a Nicola Sigerio, ambasciatore di Costantinopoli, dal quale il Petrarca aveva ricevuto in dono un esemplare di Omero. Ivi il poeta, ringraziando il donatore, gli dice:

Avevo già in casa come sai, mirabile a dirsi, venuto dall'occidente, Platone, principe de' filosofi (Erat michi domi, dictu mirum, ab casu veniens olim Plato, philosophorum princeps, ut nosti); né io temo che tu, così dotto, a questa mia affermazione ti opponga, come fanno gli scolastici, quando non si oppongono né Cicerone, né Seneca, né Apuleio, né Plotino, e neppure Ambrogio e Agostino. Ora, per il tuo dono, al principe dei filosofi si è aggiunto il principe dei greci poeti (Nunc tandem tuo munere philosophorum principi poetarum graius princeps accessit). Chi non godrebbe e si vanterebbe di così grandi ospiti (Quis tantis non gaudeat et gloriatur hospitibus)? Posseggo, è vero, dell'uno e dell'altro quanto fu tradotto in latino (habeo quidem ex utroque quantum latinitas habet in sermone patrio), ma ammirare i Greci nella loro veste, anche se non giova, certo piace (sed grecos proprio in habitu spectare, etsi forte non prosit, certe iuvat), né a me è tolta la speranza di far qualche profitto a questa mia età nella vostra lingua, quando si sa che ne fece Catone nella sua estrema vecchiezza (neque pretereā michi spes eripitur etate hac profectus in literis vestris, in quibus etate ultima profecisse adeo cernimus Catonem)<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> G. Boccaccio, *Il commento alla Div. comm. ecc.*, a cura di D. Guerri, vol. II, Bari, Laterza, 1918, p. 61.

<sup>32</sup> *Franc. Petrarcae Epistulae de rebus familiaribus et variae*, a cura di G. Fracassetti, vol. II, Firenze, Le Monnier, 1863, p. 371. Questo codice di Platone, insieme con quello d'Omero, era ancora — con ogni probabilità — presente, nel 1426, nella biblioteca del Castello di Pavia (P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Champion, II, 1907, p. 132). È forse lo stesso codice quello segnalato nel catalogo della Viscontea-Sforzesca dal Mazzatinti (« Giorn. st. della lett. it. », I, 1883, p. 49). In séguito, del codice si perdettero ogni traccia.

<sup>33</sup> F. Petrarca, *Opere*, I, Firenze, Sansoni, 1975, p. 968 (trad. E. Bianchi).

L'affermazione petrarchesca: « habeo quidem ex utroque quantum latinitas habet in sermone patrio », ha fatto pensare che non del solo divulgatissimo *Timeo* dovesse trattarsi<sup>34</sup>, ma anche del *Fedone* e di qualche altro dialogo messo insieme con l'aiuto di Barlaam<sup>35</sup>. E qui sta il punto: infatti è assai difficile stabilire quali precisi argomenti trattassero le lezioni che il monaco basiliano impartì al Petrarca, se non nel 1339 — quando il poeta lo conobbe, ad Avignone, qui venuto a nome e per conto di Andronico III, Imperatore di Bisanzio, con il mandato di tentare l'unione delle Chiese cattolica e ortodossa —, almeno durante l'estate del 1342, periodo in cui il Petrarca ricevette da Barlaam « des leçons quotidiennes de langue grecque » (così il de Nolhac, che aggiunge: « Le manuscrit de Platon servit sans doute à ces exercices . . . »)<sup>36</sup>. È vero che, durante queste lezioni, sembra che il Petrarca non potesse andar oltre all'apprendimento dei primi

<sup>34</sup> Il cod. 6280 della Nazionale di Parigi, appartenuto al Petrarca, contiene la versione del *Timeo* fatta da Calcidio fra il III e il IV sec., accompagnata da commento: il poeta, in calce al dialogo, appose la nota autografa: « Felix miser, qui hec sciens, unde ista nescisti. 1355 november 19 » (cfr. E.H. Wilkins, *Vita del Petrarca ecc.*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 197).

<sup>35</sup> G. Gentile, *op. cit.*, p. 43. Il Gerosa (*op. cit.*, p. 250) inclina, sia pure con un avverbio dubitativo, ad aggiungere alla lista anche il *Menone* tradotto da Aristippo, che il P. « poté forse vedere nella baiblioteca di re Roberto a Napoli ». Il Garin (*L'umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1958, p. 29) dà per scontato che i dialoghi di Platone conosciuti dal P. fossero quelli stessi che il Medioevo aveva studiato: il *Timeo*, il *Fedone*, il *Menone*; di un *Fedone* latino, con note autografe del P., diede notizia L. Minio Paluello, nei « Rend. dell'Acc. dei Lincei, Cl. sc. morali », IV, 4, 1949, pp. 107-13. Alla Corte normanna di Guglielmo I di Sicilia, l'arcidiacono Enrico Aristippo (morto nel 1162) traduce il *Menone* e il *Fedone* e il IV libro delle *Meteor*e di Aristotele. Nel Prologo alla traduzione del *Menone*, Enrico dichiara all'amico a noi ignoto, che gliene aveva dato l'incarico, di avere per le mani altre traduzioni di testi greci. Nel Prologo al *Fedone*, poi, egli esorta Giovanni di Salisbury, che viveva in quella Corte, a non tornare in patria, ma a rimanere in Sicilia, dove si offrivano al suo studio molti codici di autori greci (V. Cilento, *Medio Evo monastico e scolastico*, Milano-Napoli, R. Ricciardi, 1961, p. 119).

<sup>36</sup> *Op. cit.*, pp. 136-37. Sembra, però, che il P. abbia potuto riprendere lo studio del greco, con Barlaam, tra la fine del 1346 e il 20 novembre del 1347, quando il monaco basiliano tornò ad Avignone (F. Lo Parco, *Gli ultimi anni di Barlaam e la verità storica sullo studio del greco di F. Petrarca*, Napoli, Piero, 1910, p. 19).

rudimenti del greco, sì da rimanere un semplice « elementarius Graius » (*Var.* XXV); ma non è ammissibile che questo insegnamento (tanto più che non fu poi così breve, se prestiamo fede ai risultati degli ultimi studi sull'argomento) non abbia promosso il culto del Petrarca per Platone<sup>37</sup>. Intanto, lo stesso poeta asserisce — nel *De sui ipsius* — di aver visto con i suoi occhi, in casa del calabrese Barlaam, esempio moderno di greca sapienza (« modernum Graie specimen sophie »), molti scritti di Platone. Nel *Secretum*, poi, è esplicitamente detto che, alla dottrina di Platone, il Petrarca si era applicato « con alacre speranza e intenso desiderio », ma « la novità di quella lingua straniera e l'affrettata partenza del suo maestro attraversarono il suo proposito »<sup>38</sup>. Il maestro non può essere che Barlaam, la cui partenza improvvisa da Avignone seguì la sua nomina a vescovo di Gerace (dopo il 2 ottobre del 1342).

Per il Gentile, il passo del *Secretum* « non lascia dubbio sul contenuto dell'insegnamento di Barlaam » (*op. cit.*, p. 45): Agostino non parla semplicemente di lingua greca, ma di « Platonis libris, quibus avidissime [...] incubuisse diceris ». E il Petrarca risponde: « Incubueram [...] alacri spe et magno desiderio ». A che cosa si era egli applicato? È chiaro: « Platonis libris »<sup>39</sup>!

Quel Barlaam era un vero lume della moderna filosofia greca, ma come impacciato, dopo la sua lunga dimora in Oriente, nel maneggio del latino, e quanto inferiore al suo scolaro di greco

<sup>37</sup> G. Gentile, *op. cit.*, p. 43.

<sup>38</sup> « Sis quid loquor — gli dice Agostino —, et hec ex Platonis libris tibi familiariter nota sunt, quibus avidissime nuper incubuisse diceris [si tratta della necessità di purificare l'animo dalle voluttà corporee, affinché esso s'innalzi puro e libero alla visione degli arcani divini] ». E Francesco risponde: « Incubueram, fateor, alacri spe et magno desiderio; sed peregrine lingue novitas et festinata praeceptoris absentia preciderunt propositum meum » (*Prose cit.*, pp. 98-99).

<sup>39</sup> Cfr. Gentile, *op. cit.*, p. 45. La biografia che, del Petrarca, scrisse Ludovico Beccadelli (*Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio* raccolte da A. Solerti, Milano, Vallardi, s.d., p. 467) sembra convalidare l'assunto: « Ebbe gran voglia [il P.] d'imparare la lingua greca, ma la carestia de' maestri lo impedì e duolsi averne uno perduto, che la morte gli tolse, il quale perciò avea, e chiamavasi Barlaam, che di già gli avea dato i principii, e cominciavagli a leggere Platone... ».

nell'arte dello scrivere! «...sed erat ille vir ut locupletissimus grece sic romane facundie pauperimus et qui ingenio agilis, enuntiandis tamen affectibus laboraret (e sebbene sveglio d'ingegno, provava gran difficoltà nell'esprimersi)» (*Fam.* XVIII, 2).

La severa dichiarazione petrarchesca non dev'essere accolta — io credo — nel suo stretto senso letterale<sup>40</sup>. La profonda conoscenza che il Petrarca aveva della lingua latina, la sua ambizione di gareggiare, nell'esercizio di quella lingua, con lo stile di Cicerone, faceva sì che il suo giudizio sul latino di Barlaam risultasse tanto limitativo. I recenti studi sulla cultura del monaco basiliano riportano le cose nella loro giusta prospettiva<sup>41</sup>.

La prosa greca di Barlaam, scrive lo Schirò, «è frutto di una modellata composizione che oserei chiamare umanistica, nel significato più ampio della parola, quando l'Umanesimo doveva essere ancora predicato. Barlaam usava e maneggiava la lingua greca con lo stesso spirito, tendente alla reviviscenza delle antiche bellezze, col quale Petrarca scriveva il latino»<sup>42</sup>. Le *Epistole* rivelano Barlaam conoscitore profondo delle opere di Platone e di Aristotele, nonché di quelle di S. Tommaso e forse di Duns Scoto. A Costantinopoli e a Tessalonica, alternando la sua residenza nelle due città, ebbe la cattedra di teologia e si fece subito notare nel mondo degli studiosi e della Corte. Se gli antichi filosofi pagani, su taluni problemi relativi alla divinità, si sono espressi tanto bene che di essi si servirono — considerandoli giusti — anche nostri teologi, a Barlaam sembra altrettanto giusto ammettere che tutto ciò che quegli antichi hanno ben definito sia stato fatto loro conoscere da Dio, e che le loro menti siano state da Dio create in maniera da poter dire il vero sulle questioni concernenti il divino.

<sup>40</sup> « Il y a quelques ingratitude dans le jugement sommaire qu'il [P.] porte sur les connaissances latines de Barlaam, dont les nombreux ouvrages en latin sont loin d'être méprisables, même pour la langue » (de Nolhac, *op. cit.*, p. 137 n. 1). E il Gentile (*op. cit.*, p. 61): « Quanto alla povertà di facondia nel latino di Barlaam, s'intende che il giudizio del Petrarca, per vederne la sincerità, bisogna considerarlo alla stregua dell'ideale umanistico e rettorico del Petrarca stesso ».

<sup>41</sup> Barlaam Calabro, *Epistole Greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, Studio introduttivo e testi a cura di G. Schirò, Palermo, 1954 (« Istituto Siciliano di studi bizantini e neogreci », Testi 1).

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. IX.

Il concetto che i filosofi greci (e Platone in prima linea) ebbero di Dio come superessenza, trascendente ogni umano intelletto, è concetto che non può essere derivato a loro che dallo stesso Dio vero.

Non esprime la stessa convinzione il Petrarca? Nel *De otio religioso* (libro I) egli ammette che nelle opere dei filosofi antichi si rinvencono affermazioni, circa la suprema verità di fede e la persona del Figlio coeva al Padre, che possono aver riscontro con gli scritti evangelici<sup>43</sup>. Ancora nel *De otio* (libro II), si riconosce che Platone, l'altissimo filosofo, più di tutti concorda con la nostra fede<sup>44</sup>. Di dove, dunque, deriverà quest'accordo e questa concordia fra gli antichi e i moderni? Da ispirazione divina, afferma il Petrarca. Nella prima del XVIII delle *Fam.*, al fratello Gherardo, egli scrive infatti:

Questa è dunque, o fratello mio, la legge di Dio secondo Cicerone, che egli, non dirò con Lattanzio 'ben lontano dalla verità', ma per la rivelazione di Cristo, che non conosceva, conobbe (sed qui veritatem hanc, Cristo quem non noverat revelante, cognosceret) e con tanta esattezza e bontà espresse con quanta nessun altro avrebbe potuto, anche tra coloro che sono iniziati ai sacramenti della vera fede; e ciò senza dubbio gli avvenne, com'io credo insieme con Lattanzio, per ispirazione divina (quod sine dubio — in hoc enim a Lactantio non discordo — divino aliquo spiritu instigatus fecisse credendum est)<sup>45</sup>.

Alcuni principi dell'*Ethica secundum stoicos*, opera latina di Baarlam, contengono tratti stoico-platonici, che il Petrarca dimostra in più luoghi di accettare. Tale l'idea che la felicità sia raggiungibile soltanto se l'uomo sa fuggire i piaceri, si spoglia delle passioni e non si propone altro fine che la virtù; tale il concetto che tutto ciò che di eccellente l'uomo in questa vita può raggiungere, lo raggiunge mercè una divina ispirazione, « ut Plato

<sup>43</sup> *Opere latine* di F. Petrarca, I, Torino, Utet, 1975, pp. 662-63.

<sup>44</sup> *Opere latine* di F. Petrarca, cit., I, pp. 728-29.

<sup>45</sup> F. Petrarca *Opere*, I, ed. Sansoni cit., pp. 922-23 (trad. E. Bianchi). Nei *Rerum memorandarum* (I, 23) il Petrarca, parlando della vicinanza della dottrina di Platone al Cristianesimo, scrive: «Undecunque sane hec tam veritatis amica philosophia manaverit — quam Dei donum fuisse nemo dubitat — quanta sit inter illius opiniones et cristianorum fidem paritas qui scire volet, legat ipsius Augustini *Confessionum* librum septimum...» (ed. Billanovich cit., p. 31).

in Phaedro docet»; tale ancora il convincimento che gli stessi beni naturali non si possano attingere senza l'aiuto divoto, « secundum eundem Platonem »<sup>46</sup>.

Dallo scritto di Barlaam si può desumere la conoscenza, da parte dell'autore, oltre che del *Fedro*, del *Fedone* e del *Timeo*. Scrive il Gentile: « Della conoscenza di Platone, via, ce n'è abbastanza per uno che deve averne letto qualche dialogo col Petrarca e procurato così d'introdurre il nostro poeta nell'intelligenza del greco »<sup>47</sup>. E a leggere il suo latino, esso non sembra proprio *pauperrimus*: nel giudizio del poeta è dovuta entrare, poco o molto, l'impressione lasciatagli da quel faticoso tradurre parola per parola, a cui il maestro era stato costretto per insegnare al discepolo quella lingua peregrina.

Ma che cosa ci vieta di pensare che, oltre alle faticate traduzioni, Barlaam parlasse con più agio, al Petrarca, del suo Platone, dal momento che lo conosceva bene e il discepolo aveva tanto desiderio di acquisirne il pensiero?<sup>48</sup> Si aggiunga che, della dottrina di Platone, il Petrarca poteva trovare notizie non rare e in Apuleio, e in Cicerone e in Agostino<sup>49</sup>; inoltre all'ideale morale platonico si rifanno gli stoici (Seneca, che il Petrarca cita più volte nelle lettere e nei trattati), Boezio e i mistici... Insomma, possiamo ritenere che le linee essenziali del platonismo non soltanto fossero dal Petrarca conosciute, ma gli riuscissero congeniali<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *L'Ethica secundum stoicos* si può leggere nel tomo CLI della *Patrologia graeca* del Migne, coll. 1342-1364.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, pp. 50-51. Anche il Lo Parco (*Petrarca e Barlaam*, Reggio Calabria, Morello, 1905, p. 70) ritiene che gran parte del breve periodo di quattro mesi, durante il quale il P. seguì le lezioni di Barlaam, fosse occupata nello studio del pensiero di Platone, appreso dalla traduzione di qualche dialogo o di qualche frammento di dialogo. Se poi le lezioni di Barlaam poterono riprendere nel 1346-47, ecco una ragione di più per ritenere che la conoscenza di Platone da parte del P. non fosse poi così elementare come si è indotti a credere.

<sup>48</sup> Ad una « influence orale » di Barlaam allude il Tripet (*Pétrarque ou la connaissance de soi*, Genève, Libr. Droz, 1967, p. 89).

<sup>49</sup> « Petrarca había rastreado la *Platonica doctrina* prologal a lo largo de todo el *De vera religione* », scrive, semplificando, F. Rico (*Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del « Secretum »*, Padova, Antenore, 1974, p. 116).

<sup>50</sup> « Plus importante cependant que les sources intellectuelles du platonisme

La ricerca degli elementi platonici nelle pagine del poeta si rivela singolarmente proficua.

L'ideale di solitudine letterata e agreste — tanto rilevante nella biografia petrarchesca (« O vita veramente tranquilla e somigliantissima alla vita celeste! O vita migliore di ogni altra vita, vita libera da affanni e capace di tanti beni, dove si attende la salvezza, e si porta il dolce giogo del Signore, e si tace, e sedendo ci si innalza . . . », esclama il poeta nel secondo libro del *De vita solitaria*) — è un ideale che, secondo il Petrarca, fu seguito da Platone, « che nei boschi tranquilli di cipressi e negli spazi silvestri aveva discusso sull'ordinamento delle repubbliche e sulle leggi migliori (qui inter otiosa cupresseta et spatia silvestria de institutis rerum publicarum deque optimis legibus disputat) . . . »<sup>51</sup>.

La vita condotta in solitudine, solitudine studiosa e non priva di fervidi colloqui con gli amici, sembrava al poeta quasi immagine emblematica della vita di lassù, eterna e senza mutamento:

O veramente felice e sempre uguale a se stessa, vita del cielo (O iucunda semperque eadem celestis habitatio); dove non esiste né passato né futuro ma tutto sempre è presente (ubi nec preteritum aliquid nec futurum sed presentia cuncta sunt); dove nulla si cerca e nulla si spera ma si gode del vero e presente bene (ubi nil requiritur nil speratur, sed gaudetur de vero et presenti bono); dove ciò che è piaciuto sempre piace e sempre piacerà immutabile e eterno (ubi quod semel placuit semper placet semperque est placiturum, immutabile atque eternum)...<sup>52</sup>.

Il motivo, frequentissimo nella prosa latina del Petrarca, è richiamato in un luogo del *Tr. Aeternitatis* (vv. 64-69):

Quel che l'anima nostra preme e 'ngombra:  
« dianzi, adesso, ier, diman, mattino e sera »  
tutti in un punto passeran com'ombra;

pétrarquien, c'est d'une *mentalité platonisante* qu'il faudrait parler au sujet de l'auteur du *Secretum* . . . » (A. Tripet, *op. cit.*, p. 89, n. 4).

<sup>51</sup> *De vita solitaria*, nelle *Prose cit.*, pp. 368-69.

<sup>52</sup> *Sen. IV, 3 (Epistole di F. Petrarca, a cura di U. Dotti, Torino, Utet, 1978, pp. 680-81).*

non avrà loco « fu » « sarà » né « era »,  
 ma « è » solo in presente, ed « ora » ed « oggi »  
 e sola eternità raccolta e 'ntera . . .

Ora (pur senza volere, con questo, indulgere a fantasiose illazioni), non si può non rilevare che un passo del *Fedro* platonico svolge il concetto che il nostro modo di vivere sia un *divenire*, un continuo *mutare*, mentre soltanto là, nel cielo iperuranio, c'è l'*immutabile*: lassù le anime stanno « in misteriosa contemplazione di integre e semplici, immobili e venerabili forme », immerse in una luce pura, esse stesse pure e prive « di questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica . . . »<sup>53</sup>. Se poi vogliamo fermarci un istante sulla riflessione che la vita del filosofo altro non deve essere che preparazione alla morte — riflessione su cui il Petrarca talvolta indugia<sup>54</sup> — ecco che si presenta alla memoria il noto passo del *Fedone*: « Se [...] l'anima si diparte pura dal corpo, nulla del proprio corpo traendo seco, come quella che nulla in vita, per quanto poté, volle avere in comune con esso, e anzi fece di tutto per fuggirlo e starsene tutta raccolta in se medesima, poiché a questo sempre si preparò, — e questo non è altro che propriamente filosofare e veramente prepararsi a morire senza rammarico; non è questo infatti che diciamo preparazione di morte? . . . »<sup>55</sup>.

La necessità di purificare l'anima dalle passioni per poter contemplare la verità, è esortazione che ricorre più volte nelle opere del Petrarca. Nel secondo libro del *Secretum*, il poeta si fa dire da Agostino: « Specialmente abbi sempre innanzi agli occhi che non devi trascurare la predetta sentenza di Platone: che alla conoscenza della divinità nulla fa tanto ostacolo quanto gli appetiti carnali e l'ardore della voluttà (ab agnitione divinitatis nil magis

<sup>53</sup> Cap. XXX (trad. P. Pucci).

<sup>54</sup> « Questa di Platone, e dei filosofi dopo lui eccellenti è la dottrina, secondo la quale la stessa filosofia e tutta la vita del savio altro non è che una continua meditazione della morte » (*Sen.* I, 5, al Boccaccio, trad. G. Fracassetti). Cfr. anche *Secretum*, I (*Prose cit.*, p. 53 e *passim*).

<sup>55</sup> Cap. XXIX, trad. M. Valgimigli. Del resto, lo stesso Petrarca, nel II libro del *De ocio religioso*, accenna al passo platonico: « Tale demum est universale platonium illud in *Phedone*, 'nil aliud esse philosophiam nisi meditationem moriendi ' ».

quam appetitus carnales et inflammatam obstare libidinem) . . . <sup>56</sup>.  
 E anche: « La celeste dottrina di Platone ad altri infatti non tende che ad allontanare l'animo dalle voluttà corporee e a cancellarne le immagini (Quid enim aliud celestis doctrina Platonis admonet, nisi animum a libidinibus corporeis arcendum et eradenda fantasmata), affinché esso s'innalzi puro e libero alla visione degli arcani divini (ut ad pervidenda divinitatis archana [...] purus expeditusque consurgat) . . . » <sup>57</sup>.

Il medesimo pensiero è svolto nel quarto libro delle *Invective contra medicum*:

È noto poi, che non esiste per l'anima un momento migliore di quando, rimossi gli ostacoli e gli impedimenti della vita (Constat autem nunquam melius esse anime quam dum, amotis obstaculis viteque compedibus), finalmente libera e sciolta si rivolge a Dio e a sé stessa (in Deum atque in se ipsam libera tandem et expedita convertitur) » <sup>58</sup>.

Orbene, nel *Timeo* (cap. XLIII) si dice: « Quello dunque che s'abbandona alle passioni e alle contese e molto vi si travaglia, di necessità non concepisce se non opinioni mortali [...]: quello invece che si è applicato allo studio della scienza e alla ricerca della verità ed ha specialmente esercitato questa parte di se stesso, se raggiunge la verità allora è del tutto necessario che abbia pensieri immortali e divini . . . » (trad. C. Giarratano).

Il « sigillo » dell'etica platonica è costituito dal concetto di « fuga », che si trova svolto nel *Teeteto*: si tratta di un intermezzo, quello famoso dei due cori contrapposti: l'uno è il coro degli uomini immersi negli interessi terreni, l'altro è di coloro che non si curano nemmeno delle loro condizioni e dei loro affari pratici: fissa la mente nel modello di vita « divino, felicissimo », essi si adoprano « di fuggire di qui al più presto per andare lassù: e questo fuggire è un assomigliarsi a Dio per quel che uomo può: e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme

<sup>56</sup> *Prose cit.*, pp. 102-03.

<sup>57</sup> *Secretum*, nelle *Prose cit.*, pp. 98-99.

<sup>58</sup> *Opere latine di F. Petrarca cit.*, vol. II, pp. 952-53. Si veda anche la Sen. IV, 5, a Fed. Aretino (« . . . per famosa sentenza di Platone seguita da Agostino e da altri molti, non v'ha cosa che più della Venere e della vita dedita ai voluttuosi piaceri l'uomo allontani dalla contemplazione di Dio » (trad. G. Fracassetti).

sapienza » (cap. XXV, trad. M. Valgimigli). Il che, osserva il Guzzo, « mentre riproduce tal quale il *Fedone* in pieno *Teeteto*, insegna a Plotino — che se ne farà un'insegna — la 'fuga' di quaggiù alla 'vera patria' »<sup>59</sup>. Si pensi poi a quanto di platonico sussiste nell'esortazione agostiniana al ritorno in noi stessi: si tratta del medesimo platonico distacco dai sensi per raggiungere il puro pensiero, « sottratto ad ogni inganno sensibile »<sup>60</sup>.

La bellissima Galatea, nell'*Egloga* XI, « nuda, domum reptens, e carcere fugit amato » (nuda fuggì dall'amato carcere, ricercando la sua casa). Il termine « fuga » compare altre volte nell'opera del Petrarca: nei *Salmi penitenziali*, I, è detto: « Sepe fugam retentavi, et vetustum iugum excutere meditatus sum... » (Spesso ho ritentato la fuga e ho pensato di scuotere il vecchio giogo...). Più esplicitamente ancora, nel *De otio religioso* (l. II): « Bisogna fuggire quanto più lontano possibile dalla via sabbiosa e fangosa (Secedendum quam longissime ab arenosis atque palustribus), bisogna risalire al colle alto e scosceso (alto et confragoso colle gradiendum est): occorre abbandonare i vizi, consacrarci alla virtù (linquenda vitia, apprehendende virtutes)... »<sup>61</sup>. Nel *De vita solitaria*, I, ritorna il medesimo concetto: « Faccio ricorso a quel principio che mi è familiare: fuggire da quel malanno che non ci è possibile mettere in fuga (Ad meum illud familiare consilium recurro, ut pestes, quas fugare non possumus, fugiamus). Per far questo, non conosco che quell'unico porto e

<sup>59</sup> *Storia della filosofia e della civiltà per saggi*, II, *Socrate e Platone*, Padova, « La Garangola », 1973, p. 141. Nel *Fedone*, Socrate sostiene che la condizione di chi è morto è migliore della condizione di chi è in vita: si tratta di imparare a « staccarsi » dai desideri sensibili per puntare direttamente alla virtù.

<sup>60</sup> A. Guzzo, *Agostino e Tommaso* cit., pp. 38-39. Si aggiunga che il « noli foras ire » del *De vera religione* conclude con le parole: «... et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum ». Scrive il Tripet (*Pétrarque ou la connaissance de soi* cit., p. 62): « Dans la ligne du platonisme, et grâce aux relais que lui ménagent Cicéron et saint Augustin, Pétrarque condamnera tout intérêt qui se porterait sur le monde ambiant, assimilé en son essence à ce que la réalité comporte de matériel et d'illisoire. Les *Confessions* dès 1333, ne lui avaient-elles pas enseigné le danger que court l'âme qui ne fuit pas le contact du monde sensible? ».

<sup>61</sup> *Opere latine* cit., I, pp. 772-73 (trad. B. Aracri).

rifugio della vita solitaria (in quam rem unicum solitarie vite portum ac profugium scio) »<sup>62</sup>.

Platonico e stoico è il pensiero del corpo riguardato quale carcere dell'anima, e tanto opprimente da farne desiderare la liberazione per opera della morte, ma da cui l'anima non deve liberarsi violentemente, bensì tendendo alle cose superne. « E purificazione — è detto nel *Fedone*, XII — non è dunque [...] adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene? » (trad. M. Valgimigli). Il concetto, dal Petrarca più volte ripreso e sviluppato, risuona in quel passo dell'*Africa* (libro I, vv. 474-80) dov'è rappresentata l'apparizione a Scipione, in sogno, dell'ombra paterna:

Ergo tibi cunctis bonis servandus in ista est  
 Carne animus propriamque vetandus linqere sedem,  
 Nobilibus curis studioque et amore videndi  
 Promineat ni forte foras corpusque relinquat  
 Ac longe fugiat sensus seque ingerat astris.  
 Hic decet egregios animos, hic exitus est quem  
 Divini fecere viri meliora sequentes<sup>63</sup>.

Notissimo (anche per il richiamo dantesco di *Par.* IV, 49: « Quel che Timeo de l'anima argomenta . . . ») è il luogo del *Timeo* (XIV) dove si accenna al ritorno dell'anima al cielo (« E chi visse bene il tempo assegnato, tornato nuovamente nell'abitazione dell'astro proprio, vi menerebbe la vita felice e consueta . . . »),

<sup>62</sup> *Opere latine*, cit., I, pp. 380-81 (trad. G. Martellotti); si cfr. anche il passo del *Secretum*, II, già riferito (*Prose cit.*, pp. 98-99).

<sup>63</sup> Il Carrara (F. Petrarca, *Luoghi dell'« Africa »*, Milano, Signorelli, 1950, p. 19) così traduce il passo: « Perciò è dovere tuo e d'ogni buono, di trattenere l'anima in codesta vostra carne, e di vietarle d'abbandonare il proprio posto, salvo [quando accada che] tra nobili ansie e per ardente bramosia di contemplare, essa, protendendosi fuori, abbandoni il corpo, si estranii dai sensi e si innalzi al cielo. Quest'è prerogativa d'anime eccelse; quest'è il rapimento ch'ebbero uomini santi, anelanti ai beni più preziosi ».

trad. C. Giarratano). Che l'anima ritorni a sua stella, è un parlar metaforico a cui il Petrarca indulge, come avviene nel sonetto dei *Rerum vulgarium fragmenta* composto poco dopo la morte di Senuccio del Bene: il poeta, rivolgendosi all'amico, gli esterna un desiderio:

Ma ben ti prego che 'n la terza spera  
Guitton saluti, et messer Cino, et Dante,  
Franceschin nostro, et tutta quella schiera.

A la mia donna puoi ben dire in quante  
lagrime io vivo . . . . . (CCLXXXVII).

E nel sonetto *L'alma mia fiamma* (CCLXXXIX) è detto di Laura:

L'alma mia fiamma oltra le belle bella,  
ch'ebbe qui 'l ciel sì amico et sì cortese,  
anzi tempo per me nel suo paese  
è ritornata, et a la par sua stella . . .

La Stella che le è pari, onde già provenne . . . Il Ferrari, che commentò il sonetto, a questo punto annota, seguendo il Tassoni: « Qui il p. parla conforme alla opinion di Platone nel Timeo, ov'egli dice che Iddio creò le stelle e l'anime umane di pari numero infra loro proporzionandole, acciocché nello sciôrsi da questo corpo ciascun'anima alla sua stella conforme si ritraesse . . . »<sup>64</sup>.

Che l'amore, nel pensiero del Petrarca sia assunto — stilnovisticamente e platonicamente — alla mirabile funzione di scala onde si ascende a Dio, appare chiaro da un passo del *Secretum*, qualora lo si interpreti secondo la lettera, lungi da arrischiare sottigliezze intellettualistiche<sup>65</sup>. Ai rimproveri di Agostino — di aver amato una donna mortale dimenticando Iddio — Francesco oppone:

Io non ho punto fermato l'animo, come tu credi, a un bene mortale (neque enim, ut tu putas, mortali rei animum addixi); e sappi che io non ho amato tanto il corpo quanto l'anima sua (nec me tam corpus

<sup>64</sup> F. Petrarca, *Le rime*, a cura di G. Carducci e S. Ferrari, nuova presentaz. di G. Contini, Firenze, Sansoni, 1960, p. 402.

<sup>65</sup> Cfr. F. Rico, *Vida u obra de Petrarca ecc. cit.*, p. 297, n.

noveris amasse quam animam), dilettrato da quei costumi che superano l'umana condizione (*moribus humana transcendentibus delectatum*), dal cui esempio mi figuro come si vive tra gli angeli (*quorum exemplo qualiter inter celicolas vivatur, admoneor*)<sup>66</sup>.

E ancora:

Ma sai tu — dice Francesco ad Agostino — d'aver fatta allusione a tal donna, la cui mente, ignara delle cure terrene, arde di desideri celesti (*cuius mens terrenarum nescia curarum celestibus desideriis ardet*)? [...] i cui costumi sono modello di perfetta onestà (*cuius mores consummate honestatis exemplar sunt*); la cui voce, e il fulgore degli sguardi non hanno nulla di mortale, né l'incenso ha sembianza di atto umano (*cuius nec vox nec oculorum vigor mortale aliquid nec incessus hominem representat*)?<sup>67</sup>.

Anche più apertamente, nella canz. CCCLX (« Quel'antiquo mio dolce empio signore »), là dove al poeta turbato dagli effetti della passione Amore si appressa confortando, col dire quanto possa essere efficace un forte sentimento ad innalzare l'animo — attraverso le cose mortali — alla contemplazione di Dio, è riaffermata la possibilità di trascendere il mondo visibile e perituro, sol che l'amante si lasci rapire dalla pienezza di virtù della sua donna:

Anchor, et questo è quel che tutto avanza,  
da volar sopra 'l ciel li avea dat'ali,  
per le cose mortali,  
che son scala al Fattor, chi ben l'estima:  
ché, mirando ei ben fiso quante et quali  
eran vertuti in quella sua speranza,  
d'una in altra sembianza  
potea levarsi a l'alta cagion prima... (vv. 136-43).

Ché dagli occhi di Laura si sprigiona un suadente raggio, ad indicare la via del Cielo:

Gentil mia donna, i' veggio  
nel mover de' vostr'occhi un dolce lume  
che mi mostra la via ch'al ciel conduce... (LXXII, 1-3).

<sup>66</sup> L.III, nelle *Prose* cit., pp. 140-41 (trad. E. Carrara).

<sup>67</sup> L.III, nelle *Prose* cit., pp. 136-37 (trad. E. Carrara).

Il senso della presenza di qualcosa di divino nell'amore è reso da Platone — ed è pensiero tanto noto, anche presso gli ignari di filosofia — nel ritenere che ogni innamoramento è, senza saperlo, amore d'*idea*, perché un'*idea* intravista, o poi obliata, è improvvisamente rammentata alla presenza della bellezza sensibile « che accende i sensi e riempie l'anima »<sup>68</sup>. In altre parole: nella bellezza divina, e nell'amore che vagheggia un bel corpo riluce un'impronta spirituale, che riscatta il sentimento d'amore dai suoi elementi più terreni. Scrive Plotino, che il Petrarca ben conosceva, non foss'altro che per quanto ne poteva leggere (e non era poco) in Agostino e in Macrobio: « V'è, tuttavia, chi, alla visione di una bellezza, che sta come una imagine fedele su di una guancia, è come rapito lassù . . . »<sup>69</sup>.

Laura, modello di bellezza celeste, è ben presente in quel passo del *Secretum* che già si è avuto modo di citare, dove le espressioni di Francesco si fanno risentite contro l'accusa di insania mossagli da Agostino: « Ma sai tu d'aver fatta allusione a tal donna, la cui mente, ignara delle cure terrene, arde di desideri celesti? Nel cui aspetto, com'è vero il vero, splende una traccia della bellezza divina (in cuius aspectu, siquid usquam veri est, divini specimen decoris effulget) . . . ? »<sup>70</sup>.

Le virtù, le bellezze e le grazie di Laura non hanno esempio che lassù in cielo:

In qual parte del ciel, in quale ydea  
era l'exemplo, onde Natura tolse  
quel bel viso leggiadro, in ch'ella volse  
mostrar qua giù quanto lassù poeta? (CLIX, 1-4).

Le due figurazioni di Laura, l'apolleina o dafnea e l'etico-cristiana, strettamente congiunte nella prima parte dei *Rerum vulgariūm*, si scindono nella seconda parte, dove predomina, su quella pagana e terrena, la concezione cristiana della vita: all'immagine di Laura-Dafne, simbolo pagano della castità dafnea, si sostituisce l'im-

<sup>68</sup> A. Guzzo, *La moralità*, Edizioni di « Filosofia », Torino, 1967, p. 443.

<sup>69</sup> *Enneade* II, 9 (*Enneadi*, a cura di V. Cilento, vol. I, Bari, Laterza, 1973, p. 248).

<sup>70</sup> *Prose*, ed. cit., pp. 136-37.

magine della donna salvatrice, che guida al Cielo lo spirito del poeta <sup>71</sup>.

La prima immagine ebbe il predominio nella mente del Petrarca fino alla crisi tormentosa del *Secretum*, allorché il poeta, ponendo sulle labbra di Agostino l'ammonimento che l'aver fatto dell'amore per Laura e del desiderio di gloria un'unica ragione di vita, l'aveva precipitato « in uno splendido baratro » (in splendidum impulit baratrum), mostra — scrive il Calcaterra — di avere nell'intimo sottoposto la prima immaginazione a nuovo e determinante esame, fino a definirla, nel *Secretum*, « un'incredibile vanità », un'« insania della mente alienata », « il culmine più alto di tutti i *suoi* vaneggiamenti ».

La seconda ispirazione prese così a poco a poco a prevalere sulla prima, in consonanza al pensiero che la virtù ha un valore più alto di quello della gloria. La lirica in cui la figurazione pagana della donna-lauro e quella cristiana della donna-guida sono poste risolutamente di fronte come per una scelta, è la sestina *A la dolce ombra de le belle frondi* (CXLII), che si chiude con la prevalenza della seconda idealizzazione sulla prima:

Tanto mi piacque prima il dolce lume  
 ch'i' passai con diletto assai gran poggi  
 per poter appressar gli amati rami:  
 ora la vita breve e 'l loco e 'l tempo  
 mostranmi altro sentier di gire al cielo  
 et di dar frutto, non pur fior' et frondi.  
 Altr'amor, altre frondi et altro lume,  
 altro salir al ciel per altri poggi  
 cerco, ché n'è ben tempo, et altri rami...

L'*altro amore*, che il poeta dice di voler cercare, è quello di Dio: l'albero, diverso dal lauro, a cui intende volgersi — è per unanime consenso degli interpreti — il legno della Croce. Sicché, la linea che segna l'itinerario ideale dei *Rerum vulgarium fragmenta* è una linea in ascesa dal terreno al divino (non per nulla il canzoniere si chiude con la canzone alla Vergine): il percorso esemplare che vi si delinea è il percorso della salvezza, dal pec-

<sup>71</sup> Cfr. C. Calcaterra, *Nella selva del Petrarca*, Bologna, L. Cappelli, 1942 (specialm. le pp. 35-107).

cato alla grazia, dall'amore terreno all'amore divino, dalla terra al cielo: un'ascesa che è quanto di più platonico (e neoplatonico) si possa immaginare . . . <sup>72</sup>.

Un'ultima osservazione: c'è un verso, nei *Rerum vulgarium*, che — preso a sé — esercita una invincibile suggestione per il suo valore emblematico:

et m'è rimasa nel pensier la luce . . . (XVIII, 3).

Del bel viso di madonna m'è rimasto il ricordo — dice il poeta —, luce che m'arde dentro a parte a parte . . . <sup>73</sup>. Ma quella luce che gli si è impressa nella mente sembra proprio richiamare la stessa idea di bellezza che splende, insieme alle altre idee, lassù, nel cielo platonico, così come è detto nel *Fedro* (XXXI, trad. P. Pucci): « Ora, la bellezza [. . .], splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente . . . ».

LUIGI DE VENDITTIS  
Torino

<sup>72</sup> Cfr. B. Martinelli, *L'ordinamento morale del « Canzoniere »*, negli « Studi petrarcheschi », VIII, 1976, pp. 93-167. Non è necessario — credo — ricorrere a esemplificazioni per accertare che anche lo sviluppo dei *Trionfi* disegna un'ascesa dall'effimero all'eterno, dal terrestre al divino.

<sup>73</sup> Cfr. G. Ungaretti, *Il poeta dell'oblio (Vita d'un uomo. Saggi e interventi)*, Milano, Mondadori, 1974, pp. 402-03).