

Petrarca e la Bibbia*

Edoardo Fumagalli

L'articolo analizza una selezione di passi tratti dall'opera di Francesco Petrarca nei quali si rileva – più o meno esplicita – la presenza della Bibbia, seguendo un percorso che tocca gli argomenti principali, incominciando da quello, naturalmente fondamentale, di ciò che il poeta dice di sé e della propria “conversione alla Bibbia”. I passi analizzati sono tratti dalle seguenti opere: *Canzoniere*, *De otio religioso*, *De remediis utriusque fortune*, *De viris illustribus*, nonché alcune epistole e le postille del Virgilio Ambrosiano (il codice di Virgilio posseduto e annotato da Petrarca).

*This study analyses a selection of passages by Francesco Petrarca which show an influence – more or less patent – of the Bible, following a path that deals with the most relevant themes, starting with the naturally fundamental one: what the poet says about himself and his “conversion to the Bible”. The passages here examined are taken from the following work by Petrarca: *Canzoniere*, *De otio religioso*, *De remediis utriusque fortune*, *De viris illustribus*, and also some letters and his annotations on his manuscript of Virgil.*

Non c'è opera di Francesco Petrarca in cui non si avverta, esplicita o nascosta, la presenza della Bibbia, tanto che anche solo la lista delle citazioni e degli echi prenderebbe molte pagine di un eventuale catalogo delle fonti, come le nuove edizioni, fiorite in buona parte intorno al centenario del 2004, non hanno trascurato di mostrare. L'abbondanza stessa della materia esclude che si possa, tanto meno in questa sede, procedere a un'analisi dettagliata di materiali sparsi in scritture di generi diversissimi, e consiglia, invece, di tentare l'allestimento, se non proprio di una mappa che aiuti il lettore a orientarsi, almeno di un percorso che tocchi gli argomenti principali, incominciando da quello, naturalmente fondamentale, di ciò che il poeta dice di sé¹.

13

1. La “conversione alla Bibbia”: una dichiarazione da prendere sul serio

In più di un passo delle sue opere Petrarca ha messo l'accento su una conversione, non solo letteraria, che l'avrebbe spinto ad abbandonare i poeti e ad accostarsi alla Bibbia. Le formulazioni sono diverse, ma nessuna di esse ha il carattere della chiarezza cristallina, e l'aspetto perentorio, che si legge nell'epistola *Posteritati*:

* Dichiaro tutta la mia gratitudine a Marco Baglio, che ha accettato di leggere queste pagine e mi ha soccorso con la straordinaria competenza che ogni studioso di Petrarca ammira.

Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono; quam ipse processu temporis neglexi, sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam, quam aliquando contempseram, poeticis literis non nisi ad ornatum reservatis²;

ma, lasciando da parte numerose altre pagine, la più interessante risulta senza dubbio quella che si trova verso la fine del *De otio religioso*, il trattato composto a partire dalla Quaresima del 1347, dopo la prima delle due visite – l'altra ebbe luogo nel 1353 – al fratello Gherardo, monaco nella certosa di Montrieux, e dedicato alla vita contemplativa:

Neque vos [i certosini] moveat sacrarum simplicitas Scripturarum et quasi vilitas verborum, que, ut idem [san Gerolamo nell'*Epist.* 53, 10] ait, «vel vitio interpretum vel de industria sic prolate sunt, ut rusticam contionem facilius instruerent et in una eademque sententia aliter doctus, aliter sentiret indoctus»: qualiscunque quidem superficies sit, medulla nichil est dulcius, nichil suavius nichilque salubrius³.

14

E poco dopo, ecco l'ammissione: «Et sane, quod nunc assero, ante non multos annos forte vel tacitus negassem».

Sono qui toccati tre punti capitali: il riconoscimento che, fino a pochi anni prima, egli non avrebbe sostenuto la medesima tesi a proposito della Scrittura; l'importanza del fatto che i testi sacri non siano noti, di norma, negli originali, ma in traduzione; la dolcezza della *medulla*, qualunque sia il giudizio che si voglia dare della superficie dei testi. Su ciascuno di questi temi sarà necessario indugiare, ma prima appare opportuno interrogarsi sulla veridicità della affermazione d'esordio, secondo cui lo studio della Bibbia sarebbe una conquista dell'età matura⁴.

¹ Come è ovvio, scegliere significa anche escludere, e in queste pagine le esclusioni sono particolarmente crudeli, perché riguardano opere come il *Secretum* e il *De sui ipsius et multorum ignorantia*; d'altra parte i commenti di E. Fenzi (Milano, Mursia, rispettivamente 1992 e 1999) sono così autorevoli e belli da agevolare la decisione.

² F. Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti, P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, p. 6.

³ Cito da Petrarca, *De otio religioso*, a cura di G. Goletti, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 252-254 (*De otio*, VIII 20-21), con lievi modifiche nell'uso delle maiuscole; avverto fin d'ora che tutte le citazioni saranno tratte da questa edizione, però con la soppressione dei corsivi che, utilissimi per identificare a prima vista le variazioni che Petrarca introduce nei passi che cita, risultano tuttavia di disturbo alla lettura.

⁴ Su tutte le questioni qui toccate è da vedere F. Rico, *Petrarca y las letras cristianas*, «Silva», 1, 2002, pp. 158-182.

Da tempo quella dichiarazione è stata soppesata con attenzione e infine o rifiutata o messa fortemente in dubbio, dal momento che, in mancanza di una Bibbia completa nella sua biblioteca, sappiamo che le lettere di san Paolo furono acquistate a Roma nel 1325, dunque da un Petrarca poco più che ventenne (nell'attuale Napoli, Biblioteca San Luigi, Ar. I 50): ma di recente Marco Baglio, specialista di queste indagini, ha mostrato che, se il possesso è precoce, non altrettanto ne fu lo studio approfondito, dal momento che le postille furono distese nei margini del codice solo tra il 1350 e il 1360, dunque in un'epoca coerente con ciò che Petrarca ci dice in punti diversi della propria opera⁵; un rilievo analogo emerge dall'esame dall'unica postilla del *Levitico* con glossa ordinaria, Parigino lat. 390, che si riferisce al giubileo del 1350⁶.

L'acquisizione è importante, perché ci spinge a distinguere tra la conoscenza, ovvia, della Bibbia, e la sua lettura lenta e appassionata, che probabilmente fu davvero rimessa alla maturità del poeta. Del resto le annotazioni confidate al San Paolo di Napoli non sono l'unico indizio: anche altre postille, distese su manoscritti del tutto diversi, ci conducono verso le medesime conclusioni; il caso più prezioso è quello del grande Virgilio oggi conservato all'Ambrosiana⁷.

2. Postille del Virgilio Ambrosiano

15

I passi biblici che vi vengono citati sono pochi, quattro: importanti però, e tutti riferiti non a testi di Virgilio ma del suo commentatore Servio; di essi uno soltanto, tratto dal salmo 95, 5, risulta ricordato fin dall'inizio, quando la postilla è stata stesa, mentre i rimanenti sono stati aggiunti in seguito, anche a distanza di anni, come una sorta di appendice che è indice di nuove preoccupazioni e di nuovi interessi in quell'eccezionale lettore. Ma su questo episodio sarà opportuno ritornare fra un istante, dopo avere esaminato rapidamente le altre citazioni.

A proposito di *Aeneis* IV 478-479 «Inveni, germana, viam (gratare sorori), / quae mihi reddat eum vel eo me solvat amantem», cioè delle parole con cui Didone, che ha deciso di uccidersi,

⁵ M. Baglio, *San Paolo nella biblioteca del Petrarca: le postille del codice di Napoli e del Par. lat. 1762*, «Aevum», 82, 2008, pp. 357-427. Il manoscritto parigino contiene i commenti dell'Ambrosiaster, di Aimone di Auxerre e di Gerolamo, ma non i testi paolini; anch'esso è stato annotato da Petrarca, e tuttavia in epoca ancora più tarda, fra il 1360 e il 1370. L'elenco dei postillati petrarcheschi si trova in *Petrarca nel tempo. Tradizione lettori e immagini delle opere*, a cura di M. Feo, Bandecchi & Vivaldi, Pontedera 2003, pp. 461-495.

⁶ A. Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967, p. 121 n° 16.

⁷ Per alcune delle questioni sollevate dalla postillatura del Parigino lat. 1994, che contiene le *Enarrationes* di Agostino ai salmi 101-150 e che fu acquistato a Roma da Petrarca nel 1337, si veda D. Coppini, *Petrarca, i Salmi e il*

inganna la sorella Anna, Servio si sofferma sul silenzio di cui la regina circonda il nome di Enea, con una osservazione povera e fredda: «EUM Aeneam quem, ut notum, noluit dicere»; di tutt'altro genere è la postilla petrarchesca, che si appunta sulle ultime parole, *noluit dicere*, dell'antico commentatore, per osservare: «Magni est autem amoris inditium ut, quem ipsa semper cogitat, neminem non cogitare suspicetur»⁸. La finezza psicologica è degna del poeta di Laura, e tuttavia qui è più urgente rilevare che la postilla, in sé conclusa nelle parole appena trascritte, è stata integrata, in un secondo momento, con un'osservazione nata dall'accostamento di un episodio del tutto diverso, ma richiamato alla memoria dall'insistenza su di un analogo *eum*; l'aggiunta è la seguente: «Unde est illud evangelicum: “Domine, si tu sustulisti eum” et cetera», che rinvia a *Giov.* 20, 15, l'incontro di Maria di Magdala con Gesù risorto, dopo un primo colloquio con gli angeli:

¹⁴Haec cum dixisset, conversa est retrorsum et vidit Iesum stantem; et non sciebat quia Iesus est. ¹⁵Dicit ei Iesus: Mulier, quid ploras? quem quaeris? Illa existimans quia hortulanus esset dicit ei: Domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum, et ego eum tollam. ¹⁶Dicit ei Iesus: Maria! Conversa illa dicit ei: Rabboni (quod dicitur magister)!

16

L'accostamento fulmineo di due situazioni tanto diverse, eppure simili per l'uso di *eum* in luogo di un nome taciuto, non nasce subito in Petrarca, ma tardi, quando l'interesse per la Bibbia e per il suo rapporto con la sapienza e la poesia pagane si era fatto ormai intenso, probabilmente negli anni Cinquanta⁹; e addirittura agli anni Sessanta conduce l'annotazione, anch'essa stesa in due tempi, al commento di Servio a *Aeneis* XII 151 «Non pugnam aspicere hanc oculis, non foedera possum», dove si discute dell'assistenza che gli dèi assicurano ai vivi, mentre la negano ai loro protetti quando questi siano sul punto di morire. Dapprima Petrarca si era limitato a un generico

codice Parigino Latino 1994 delle 'Enarrationes' di Agostino, in *Petrarca e Agostino*, a cura di R. Cardini e D. Coppini, Bulzoni, Roma 2004, pp. 19-38.

⁸ Petrarca, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, a cura di M. Baglio, A. Nebuloni Testa e M. Petoletti, presentazione di G. Velli, Antenore, Roma-Padova 2006, vol. II, p. 753. La parte del commento di Servio all'*Eneide* è curata da Marco Petoletti.

⁹ Baglio, «Attende et ad Christum refer»: *Bibbia e auctores sui codici classici di Petrarca*, in *L'antiche e le moderne carte. Studi in memoria di Giuseppe Billanovich*, a cura di A. Manfredi e C.M. Monti, Antenore, Roma-Padova 2007, pp. 41-86: pp. 49 e 84-85. È da osservare che Petrarca alterna la distinzione, e a volte la contrapposizione, tra «litere seculares» e «sacre» (per esempio *Sen.* VI 8, 52) alla loro concordia su considerazioni che derivano dall'esperienza di ciascuno, come per esempio l'ineluttabilità della morte (*Sen.* XIV 1, 107) o dalla meditazione dei filosofi (come, anche qui a titolo di esempio, in *Sen.* II 1, 48, dove *Prov.* 18, 17 e *Ps.* 31, 5 vengono accostati al senecano, *Ad Lucilium* LVIII 3 «Somnium narrare vigilantis est et vitia sua confiteri sanitatis indicium est»; Salomone, cioè il *Qohelet*, e Terenzio si trovano congiunti nella quasi contigua *Sen.* II 3, 10: e si potrebbe continuare).

«Cuius potius contrarium optandum sperandumque nobis est», senza alcuna allusione a testi biblici, mentre più avanti aggiunse, mirabilmente:

iuxta illud: «Descenditque cum illo in foveam et in vinculis non dereliquit eum» [*Sap.* x 13-14, dove in luogo di *eum* si legge *illum*] et illud Psalmi: «Si ambulavero in medio umbre mortis non timebo mala, quoniam tu mecum es» [*Ps.* xxii 4]¹⁰.

Sono tutti indizi che convergono nel medesimo risultato che si ricava dalla postilla riguardante il salmo 95, 5, che pure a prima vista sembrerebbe fare eccezione, dal momento che essa compare fin dall'inizio nel margine destro del f. 132v del Virgilio, in corrispondenza di *Aeneis* vi 134-135 «bis Stygios innare lacus, bis nigra videre / Tartara»; in realtà è vero che la postilla è compatta, ma anche è vero che in seguito Petrarca ne aggiunse una seconda, per richiamare ciò che nel frattempo aveva annotato in margine a *Aeneis* xii 817, cioè un passo di Lattanzio, *Divinae institutiones*, i 11, 12-13¹¹. Questo significa due cose: da un lato, che Petrarca è ritornato sulla citazione, non peregrina e anzi da molti utilizzata in funzione anti-pagana, del salmo 95 «omnes dii gentium demones», per rinforzarla con il rinvio a un padre della Chiesa; dall'altro, che egli ha appoggiato la sua lettura del salmo sull'autorità di un apologeta del cristianesimo, e dei più agguerriti, come Lattanzio. La 17
circostanza non è priva di interesse, perché lo stesso Petrarca sostiene – e non c'è motivo di non credergli – che il suo studio della Bibbia è stato mediato e reso possibile dall'autorità di alcuni grandi dottori, fra i quali spiccano, ancor più di Lattanzio «exundans lacteo torrente», Ambrogio «sacer et submissa fronte nominandus», Gerolamo, Gregorio e soprattutto Agostino¹². Fu Agostino, non a condurlo ai testi sacri, che egli aveva già tentato di affrontare da solo, ma a fargli da guida, così come, secondo la testimonianza del vescovo di Ippona, era stato Cicerone a favorire l'incontro di lui, Agostino, con la filosofia attraverso l'*Hortensius* ciceroniano; la pagina famosa del *De otio* andrebbe citata per intero, ma ci contenteremo di uno squarcio:

Sero, iam senior, nullo duce, primo quidem hesitare, deinde vero pedetentim retrocedere ceperam, ac disponente illo, qui malis nostris ad gloriam suam semper, sepe etiam ad

¹⁰ Petrarca, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, II p. 965 e l'importante chiosa di Marco Petoletti, che mostra fra l'altro come le medesime considerazioni siano utilizzate dal poeta anche nel *De otio*, cit., II 7, pp. 283-288 (ma II. VIII 14-15 secondo altre edizioni, compresa quella recente curata da C. Carraud, Jérôme Millon, Grenoble 2000).

¹¹ I brani, riferiti al commento di Servio e al testo di Virgilio, si trovano rispettivamente in *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, cit., II p. 805, in una sezione curata da Marco Petoletti, e I pp. 448-449, in una sezione affidata a Marco Baglio.

salutem nostram uti novit, inter fluctuationes meas, quas si percurrere cepero et michi confessionum liber ingens ordiendus erit, Augustini *Confessionum* liber obvius fuit. Cur enim de illo non fatear, quod ille de Marco Tullio fatetur? Ille me primum ad amorem veri erexit, ille me primum docuit suspirare salubriter, qui tam diu ante letaliter suspirassem¹³.

3. Un'autobiografia idealizzata

Naturalmente è non solo possibile ma probabile che Petrarca forzi un po' i dati, costringendoli nella gabbia di una autobiografia ideale che veda, secondo uno schema tradizionale che risale ad Agostino stesso e va da Iacopone da Todi a Guittone a Dante, per poi essere fatto proprio anche da Nicolas de Clamanges, una prima parte della vita dominata da interessi variamente deviati e una seconda all'insegna della conversione, con il passaggio dalle letture profane e classiche a quelle sacre e patristiche¹⁴; tuttavia nelle linee generali le sue ripetute dichiarazioni sono da accettare per buone, almeno fino a una vera prova in contrario, che è resa difficile da ciò che è emerso in questi ultimi anni anche a proposito di un testo non biblico, e tuttavia funzionale allo studio della Bibbia, quale le *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio, le cui postille, consegnate al Parigino lat. 5054, sono piuttosto concordemente assegnate al periodo che incomincia con il ritorno del Petrarca in Provenza nel 1351¹⁵: un'altra tessera si aggiunge a formare il quadro di un interesse relativamente tardo, di un Petrarca vicino al mezzo secolo.

Si tratta di vedere, però, se gli indizi affidati a una scrittura personale e riservata, quale è quella delle postille sparse sui manoscritti della propria biblioteca, trovino conferma, o forse una precisazione, in testi di altro genere; e a questo proposito ci si può affidare con sufficiente tranquillità alle lettere, le quali, pur essendo per sé testi privati, nel caso di Petrarca assurgono a dignità letteraria e addirittura, inserite nell'uno o nell'altro *corpus*, sono destinate alla

¹² Per gli elogi di Lattanzio e di Ambrogio si veda *De otio*, cit., II 8, 43.

¹³ *De otio*, cit., II 8, 34-36. È ancora guida insostituibile P.P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Bottega d'Erasmus, Torino 1966.

¹⁴ Per Nicolas de Clamanges è da vedere G. Ouy, *Le thème du «taedium scriptorum gentilium» chez les humanistes, particulièrement en France au début du XVe siècle*, in «Cahiers de l'Association internationale d'études françaises», 23, 1971, pp. 9-26.

¹⁵ Petrucci, *La scrittura di Francesco Petrarca*, cit., pp. 47 e 125; M. Feo, *Inquietudini filologiche del Petrarca: il luogo della discesa agli inferi*, in «Italia medioevale e umanistica», 17, 1974, pp. 115-184: p. 121 n. 3; G. Billanovich, *Quattro libri del Petrarca e la biblioteca della cattedrale di Verona*, in «Studi petrarcheschi», 7, 1990, pp. 233-262: pp.

pubblicazione. Fra le molte epistole che trattano l'argomento delle letture bibliche, la scelta, che deve essere parca, si orienta, quasi di necessità, sulla *Senile* VIII 6 a Donato Albanzani, che è del 1367, e sulla *Familiare* x 4 al fratello Gherardo, che è del 1349: il ponte così gettato su un arco ampio di anni gioverà a sottolineare ancora una volta l'atteggiamento del poeta nei confronti non solo del testo sacro, ma anche degli aiuti che gli venivano nello studio e nella comprensione.

Nella più tarda delle due, la *Senile* VIII 6, si tratta «de penitentia et ad hanc efficacibus sanctorum libris», secondo la didascalia che l'accompagna in molti testimoni. Come spesso gli succede, Petrarca vi si fa guida e consigliere dei più giovani amici che costituivano lo sparso monastero di cui egli era senza discussione e priore e abate, ma con tratti che rendono questa epistola particolarmente interessante. Colpisce innanzi tutto che le *Confessioni* agostiniane, di cui consiglia a Donato la lettura, vengano considerate un'opera non posseduta dal destinatario e forse non facilissima da ottenere: «Has *Confessiones* si aliunde non inveneris, ego tibi exemplar destinabo ut vel sic boni tui particeps fiam»¹⁶; ancora di più importa ciò che precede, cioè l'avvertenza «scito illum librum michi aditum fuisse ad omnes sacras literas» (§ 6), e quel che immediatamente le viene dietro, § 7, a proposito appunto delle *sacre litere*:

Quas ut humiles et incomptas ac secularibus impares et nimio illarum amore et contemptu harum et opinione de me falsa atque, ut breviter et hoc ipse peccatum meum fatear, insolentia iuvenili et demoniaco, ut intelligo clareque video nunc, suggestu diu tumidus adolescens fugi.

19

Si arriva così, nello stesso paragrafo, al nodo centrale, quando, dopo essere ritornato sulle *Confessioni* e sul mutamento profondo che questo libro ha provocato in lui, le *litere seculares* vengono paragonate ai fiori e le *litere sacre* ai frutti:

Is liber me mutavit eatenus, non dico ut vitia prima dimitterem – que vel hac utinam etate dimiserim! – sed ut ex illo sacras literas nec spernerem nec odissem, imo vero me paulatim horror ille mulceret et invitas aures recusantesque ad se oculos traheret,

254-256; per tutta la questione legata al codice, che presenta i primi undici libri delle *Antiquitates* e il *Contra Apionem*: L. Refe, *Le postille del Petrarca a Giuseppe Flavio (codice Parigino lat. 5054)*, Le Lettere, Firenze 2004.

¹⁶ Pétrarque, *Lettres de la vieillesse – Rerum senilium*, III, Édition critique d'E. Nota, traduction de C. Laurens, présentation, notices et notes de U. Dotti, mises en français par Frank La Brasca, Les Belles Lettres, Paris 2004, p. 85; Petrarca tuttavia aggiunge subito che potrà trovare un esemplare delle *Confessioni* presso i fratelli Bonaventura e

denique ut amare literas illas inciperem et mirari et querere atque ex eis, licet minus florum, forsitan at profecto plus fructuum quam ex illis aliis antea tam dilectis, elicirem.

L'affermazione finale, pur espressa in forma dubitativa, riveste grande importanza, se solo si pensa alla centralità dei classici nella formazione di Petrarca e alla loro costante presenza in tutte le fasi della vita; si tratta di un'affermazione che non andrà enfaticizzata, ma che nemmeno può essere liquidata come dettata da un entusiasmo momentaneo. In realtà l'apprezzamento per la Bibbia, e non solo sul piano morale, di cui restano tracce cospicue fin dai componimenti più antichi del *Canzoniere*, ma anche sul versante più generalmente culturale, data almeno dal 1349, cioè dalla *Familiare* x 4 scritta al fratello Gherardo, già monaco, per accompagnare l'invio di *Parthenias*, la prima egloga del *Bucolicum carmen*.

4. I Salmi, «sacrum poema» di Davide

È un testo ricco e complesso, che nella seconda parte scioglie gli enigmi degli esametri donati 20
al fratello, mentre nella prima, che qui interessa, affronta qualche aspetto legato all'opportunità di inviare un'opera almeno in apparenza profana, la cui dolcezza non può convenire al rigore monastico. Per rispondere all'obiezione, Petrarca si sforza di mostrare come molti libri dell'Antico Testamento, e soprattutto il Salterio, siano stati composti in forma poetica, anche se le traduzioni ne hanno compromesso la forma esteriore:

Noli hoc, frater, opinari: et Veteris Testamenti patres heroyco atque aliis carminum generibus usi sunt: Moyses Iob David Salomon Ieremias; Psalterium ipsum daviticum, quod diu noctuque canitis, apud Hebreos metro constat, ut non immerito neque ineleganter hunc cristianorum poetam nuncupare ausim; quippe quod et res ipsa suggerit et, si nichil hodie michi sine teste crediturus es, idem video sensisse Ieronimum, quamvis sacrum illud poema quod beatum virum, scilicet Cristum, canit nascentem

Bonsembiante Badoer, entrambi agostiniani, sui quali è da vedere U. Mariani, *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1959², pp. 97-109.

morientem descendentem ad inferos resurgentem ascendentem reversurum, in aliam linguam simul sententia numerisque servatis transire nequiverit¹⁷.

L'allusione è all'epistola 53 di Gerolamo, la grande e celebre lettera dedicata all'esaltazione anche letteraria di quasi tutti i libri della Bibbia, da cui Petrarca sceglie quel che più serve ai suoi intenti. Ma il confronto tra ciò che il poeta moderno dice di Davide e ciò che ne aveva detto il dottore e padre della Chiesa, mette in chiaro l'intenzione del primo, sia pure manifestata sotto la protezione del gran nome del secondo. Gerolamo al § 17 aveva magnificato Davide poeta, assimilandolo ad alcuni dei poeti antichi, greci e latini, e aggiungendo, a implicito superamento dei pagani, il suo aver cantato la resurrezione di Cristo, che è elemento ripreso da Petrarca: «David, Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus et Serenus, Christum lyra personat et in decacordo psalterio ab inferis excitat resurgentem». Petrarca di suo aggiunge, fra altro che qui per il momento non interessa rilevare, la qualifica dei salmi come *sacrum poema*, ed è evidente che non si tratta di una intrusione innocente, o di poco conto: *sacrum poema* era stato, secondo Macrobio nei *Saturnalia*, l'*Eneide*, e *poema sacro* aveva definito, in anni recenti, Dante Alighieri la propria *Commedia*¹⁸. A entrambi, al poema antico, vertice della romanità esemplare e modello amatissimo di arte e di umanità, e all'ardimentoso poema moderno al quale secondo l'autore aveva

21

«posto mano e cielo e terra», Petrarca oppone, in modi impliciti ma non per questo oscuri, i salmi di Davide, e il fatto è stupefacente, soprattutto perché a farsene alfiere è l'autore dell'*Africa* e anche perché Gerolamo, che pure aveva paragonato Davide a Orazio, stante la diversità dei generi non aveva citato Virgilio; sarà certo da osservare che, mentre Gerolamo puntava sulla bellezza poetica dei salmi, Petrarca non entra nel merito della poesia e si concentra sui temi in essi toccati, che preannunciano le vicende di Cristo e conferiscono all'opera quel carattere sacro che viene così chiaramente enunciato: resta che a quella data, nel 1349, l'esaltazione della Bibbia è ormai un elemento acquisito¹⁹.

¹⁷ Petrarca, *Familiarium rerum libri VI-X*, testo critico di V. Rossi, traduzione e cura di U. Dotti, Milano, Aragno, 2007, p. 1410.

¹⁸ Macrobio, *Saturnalia*, I 24, 13 «Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta *sacri poematis*, sed arcanorum sensuum investigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia» (i *Saturnalia* sono stati molto amati da Petrarca, che ne ha trascritto larghi passi nei margini del suo Virgilio: non questo, però, e la perdita del manoscritto di Macrobio utilizzato dal poeta impedisce di valutare eventuali postille); Dante, *Paradiso*, XXV 1-12 «Se mai continga che 'l *poema sacro*», con quel che segue (e cfr. anche XXIII 61-63).

5. Petrarca e le traduzioni della Bibbia

Nel passo, e il fatto non può passare sotto silenzio, Petrarca tocca la questione delle traduzioni. Non pare che il problema abbia angustiato lui, come invece a suo tempo aveva angosciato Agostino, il quale ne aveva, per usare un eufemismo, discusso animatamente con Gerolamo; tuttavia merita di essere ricordata una pagina del *De remediis utriusque fortune*, il grande trattato in forma di dialoghi più o meno brevi, composto tra il 1354 e il 1366, in cui l'argomento viene affrontato in termini interessanti.

In *De remediis*, l. 43 sotto il titolo *De librorum copia* Petrarca contrappone Gaudium e Ratio a proposito dei libri, della loro abbondanza, della affidabilità delle trascrizioni, e naturalmente tocca la più grande biblioteca dell'antichità, quella leggendaria di Tolomeo Filadelfo all'inizio del III secolo a.C., la cui consistenza varia nelle fonti ma che Petrarca, sull'autorità di Seneca, *De tranquillitate animi*, 9, 5, fissa in quarantamila²⁰. Nel suo dialogo Seneca citava uno scritto perduto di Livio, ma prendendone le distanze: dove infatti lo storico aveva lodato la *elegantia* e la *cura* del re egiziano, il filosofo ne condannava la *studiosa luxuria*, con una critica alla biblioteca d'apparato, del tutto inutile alla vera conoscenza, che Petrarca fa propria, però con una importante osservazione:

22

Et Livii tamen dictum et Ptolemei factum, utrumque forsitan regie opes excusent; et in longum publicis usibus prospiciens regis intentio in hoc certe laudabilis, quod sacras literas mundo non utiles modo, sed necessarias, summa diligentia atque impensa per electos ad tantum opus viros in Grecam linguam ex Hebraico fonte transfudit²¹.

Se l'impresa del Filadelfo era stata un'opera di vana superbia, aveva però avuto il merito di favorire la traduzione, a opera dei Settanta, dei libri dell'Antico Testamento dall'ebraico in greco, e con ciò di diffonderli in tutto il bacino del Mediterraneo. Le fonti di Petrarca, che non conosce la lettera di Aristeia trasmessa da Eusebio nel *De praeparatione evangelica*, sono essenzialmente Agostino, *De civitate Dei*, XVIII 42 e Giovanni da Salisbury, *Policraticus*, IV 6; sulla loro base il poeta ritorna a parlare della traduzione poco più in là, nello stesso dialogo del *De remediis*, a

¹⁹ Su questo tema è da vedere il denso paragrafo di Feo, *Il confronto con Davide*, nella sua fondamentale voce *Petrarca*, in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1988, pp. 53-78: p. 70.

²⁰ Per la verità Seneca dice che i volumi erano quarantamila non all'epoca del Filadelfo, ma al momento della prima distruzione nell'incendio del 47 a.C.: «Quadráginta milia librorum Alexandriae arserunt» (per la storia e le leggende si veda L. Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Sellerio, Palermo 1986).

proposito degli inconvenienti cui i testi vanno incontro per gli accidenti della trasmissione. Nel § 12 Ratio si lamenta del lavoro dissennato dei copisti, che rendono incomprensibile qualunque opera, al punto che l'autore stesso non si raccapezzerebbe e Cicerone e Livio, tra molti altri, e soprattutto Plinio, esiterebbero a ogni riga, rileggendo quel che avevano scritto, e penserebbero che l'autore ne sia un altro, forse un barbaro. In tale contesto di desolazione si stacca nettamente, secondo Petrarca, il caso singolarissimo delle *litere sacre*, cioè della Bibbia:

Inter humanarum inventionum tot ruinas litere sacre stant, cum maiore hominum studio, tum vel maxime protegente sua sancta poemata, suas sanctas historias divinasque suas leges auctore illarum Deo suamque perennitatem suis inventionibus largiente; reliquorum nobilissime pereunt et iam magna ex parte periire²².

Tutto crolla, ma i libri biblici *stant*, rimangono in piedi nella loro integrità, resa possibile dalla maggior cura che i copisti dedicano alle *sacre litere*, ma garantita in definitiva da Dio stesso, che protegge i testi poetici, le storie, le leggi di cui è autore, e assicura alle proprie *inventiones* la perennità che è preclusa a quelle degli uomini²³. Si tocca qui un punto di fondamentale importanza, che Petrarca non sviluppa esplicitamente, ma che ha riflessi su parti significative della sua opera e che può essere formulato attraverso la domanda: che tipo di operazione fu quella che rese possibile la traduzione dei Settanta?

Le risposte erano state di due tipi, fra loro inconciliabili: Gerolamo, autore di quella *Vulgata* che basata sugli originali ebraici correggeva in parte la *Vetus Latina* condotta sulla traduzione greca, aveva parlato di *collatio*, cioè di un confronto e di una discussione tra gli interpreti e condannato, con la consueta iracondia, come menzognera la tradizione del miracolo delle settanta celle separate²⁴, mentre Agostino, sostenitore della *Vetus*, aveva senza mezzi termini attribuito

23

²¹ Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes – De remediis utriusque fortune*. Texte établi et traduit par C. Carraud, I *Texte et traduction*, Jérôme Millon, Grenoble 2002, pp. 216-218 (I 43, 10).

²² Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes – De remediis utriusque fortune*, cit., I p. 220.

²³ A proposito della cura che i copisti riservano ai testi sacri sarà da ricordare la preziosa osservazione di Marco Baglio, che riprendendo analoghi rilievi di Armando Petrucci sottolineava la medesima preoccupazione anche nel Petrarca postillatore: «Appare significativo il fatto che, probabilmente a testimoniare un reverenziale atteggiamento di rispetto per il testo sacro, le citazioni bibliche vengano riportate quasi sempre per esteso, ricorrendo raramente a quelle forme fortemente scorciate tipicamente in uso invece per riferire le citazioni letterali dei classici» («*Attende et ad Cristum refer*», cit., pp. 81-82).

²⁴ *Praefatio in Pentateuchum*, PL XXVIII coll. 150-151, dove compaiono i nomi di Tolemeo Filadelfo, di Aristeo autore (supposto) della lettera famosa e Giuseppe Flavio: «nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, cum Aristee eiusdem Ptolemaei *yperaspistès*, et multo post tempore Iosephus, nihil tale retulerint: sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus ventura praedicat, hic eruditio et verborum copia, ea quae intelligit,

l'opera dei Settanta alla *inspiratio* divina²⁵. Può sembrare una questione da lasciare agli specialisti di patristica o di sacra scrittura, ma qui interessano le conseguenze su Petrarca di una disputa che quasi mille anni prima era stata molto aspra e che il poeta certo conosceva²⁶. Sostenere l'idea della *collatio* significava accettare un'operazione puramente umana, da filologi, e di conseguenza ammettere la possibilità di errori: ma ammettere errori nella traduzione greca implicava, come conseguenza necessaria, che gli errori si fossero trasmessi alla *Vetus*, la traduzione latina che da quella discendeva; farsi paladino della *inspiratio* equivaleva invece a poter accantonare il testo ebraico e puntare tutto sulla traduzione dei Settanta, che in quanto divinamente ispirata offriva ogni garanzia di autenticità e di veridicità: una autorità che, se pure non poteva essere trasferita meccanicamente sulla *Vetus*, rendeva quest'ultima molto comoda e utile per chi fosse in grado di controllarla sul testo greco, senza la necessità di risalire alle inaccessibili fonti ebraiche.

Non c'è dubbio: Petrarca sta con Agostino, anche se non critica apertamente Gerolamo, sempre amato e ammirato. Basterebbe, a provare l'atteggiamento verso quest'ultimo, riprendere in mano le pagine conclusive del *De otio*, in cui Petrarca ripercorre diverse epistole del santo, ma in particolare la 53 e la 22, per rimeditare sul dissidio tra cultura profana e amore per la Bibbia, soprattutto pensando alla propria *tarditas* (II VIII 25) nello sprofondarsi nello studio dei testi sacri:

quam in me hactenus minus miror, cum Ieronimum ipsum de se fatentem audiam, quod
sibi in libris gentilium occupato cum se ad sacra vertisset eloquia, ut eius verbo utar,
«sermo horrebat incultus»²⁷.

transfert». Giuseppe parla della traduzione al cap. 3 della *Praefatio: The Latin Josephus, I Introduction and Text. The Antiquities: Books I-V*, by F. Blatt, København, Munksgaard, 1958 (Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet, XXX 1 – Humanistik Serie 44), pp. 123-125.

²⁵ Si veda il racconto di *De civitate Dei*, XVIII 42, a partire da ciò che si dice dei Tolemei, «quorum primus, Lagi filius, multos ex Iudaea captivos in Aegyptum transtulit. Huic autem succedens alius Ptolomaeus, qui est appellatus Philadelphus, omnes, quos ille adduxerat subiugatos, liberos redire permisit; insuper et dona regia in templum Dei misit petivitque ab Eleazaro tunc pontifice dari sibi scripturas, quas profecto audierat fama praedicante divinas, et ideo concupiverat habere in bibliotheca, quam nobilissimam fecerat. Has ei cum idem pontifex misisset Hebraeas, post ille etiam interpretes postulavit; et dati sunt septuaginta duo, de singulis duodecim tribubus seni homines, linguae utriusque doctissimi Hebraeae scilicet atque Graecae, quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur, iam obtinuit consuetudo. Traditur sane tam mirabilem ac stupendum planeque divinum in eorum verbis fuisse consensum, ut, cum ad hoc opus separatim singuli sederint (ita enim eorum fidem Ptolomaeo placuit explorare), in nullo verbo, quod idem significaret et tantundem valeret, vel in verborum ordine alter ab altero discreparet; sed tamquam unus esset interpres, ita quod omnes interpretati sunt unum erat; quoniam re vera spiritus erat unus in omnibus. Et ideo tam mirabile Dei munus acceperant, ut illarum scripturarum non tamquam humanarum, sed, sicut erant, tamquam divinarum etiam isto modo commendaretur auctoritas, credituris quandoque gentibus profutura, quod iam videmus effectum»; cfr. anche XV 11-13, a proposito di discrepanze tra le tradizioni ebraica e greca.

²⁶ Sulla durezza della discussione non c'è bisogno di spendere troppe parole: sarà sufficiente rinviare a *De civitate Dei*, XVIII 43, uno dei passi in cui Gerolamo, pur non nominato, è acutamente preso di mira.

²⁷ *De otio*, cit., II VIII 26, p. 254; l'espressione di Gerolamo si legge in *Epist.*, 22, 30: «Post noctium crebras vigiliis, post lacrimas, quas mihi preteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in

E subito aggiungeva la frase che più interessa:

Quod si ei tali viro et in libris sacris ab adolescentia exercitatissimo potuit evenire, quid non potuit michi peccatori literis secularibus non dicam erudito, ne mentiar, sed ab infantia delectato, qui magistros habui non Gregorium Nazanzenum, ut ille, seu quempiam, etsi non alti ingenii at fidelis saltem devotique animi, sed eos qui psalterium daviticum, qua nulla pregnantior scriptura est, et omnem divine textum pagine non aliter quam aniles fabulas irriderent?

Tuttavia, nonostante il rispetto per Gerolamo, la vera guida alla Bibbia era stata Agostino, al quale nella stessa pagina, appena prima dei passi ora ricordati, Petrarca scioglie un nuovo ringraziamento:

Illi gratias qui michi oculos aperuit [*Giov. 9, 26*] ut aliquando viderem quod cum magno discrimine non videbam, quemque nunc etiam caligantes oculos purgaturum spero ad reliqua que damnosa tarditate nondum video ...²⁸

25

Si intravede qui quell'atteggiamento di devozione filiale che, folgorante nella *Familiare* IV 1 che narra la salita al Ventoso, trionfa soprattutto nel *Secretum*; ma non si tratta solo di questo: anche vi si legge la necessità di una guida per affrontare non la lettura superficiale della Bibbia ma il suo studio approfondito, condizione dei frutti che se ne vogliono ricavare.

È questa un'idea che percorre tutta l'opera di Petrarca, in latino e anche in volgare: Dio si manifesta nella parola sacra della Bibbia, ma si rende avvicinabile nella storia anche attraverso l'incontro con persone, forse lontane nel tempo e nello spazio, che con i loro scritti o con la loro presenza hanno creato l'occasione per l'incontro. Non si può pensare a un Petrarca studioso della Bibbia se si cancella Agostino; e certo non è per caso che la *Vetus Latina*, ormai del tutto abbandonata ai suoi tempi, risuoni più e più volte nelle sue pagine, attraverso la citazione di passi di Ambrogio e soprattutto del vescovo di Ippona²⁹.

manibus. Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis».

²⁸ *De otio*, cit., II VIII 25, p. 254.

²⁹ Per lo studio di Petrarca intorno ad Ambrogio: F. Santirosi, *Le postille del Petrarca ad Ambrogio (Codice Parigino lat. 1757)*, Le Lettere, Firenze 2004.

Gli esempi potrebbero essere diversi; ne basteranno alcuni, agostiniani, gravitanti intorno al *De otio religioso* e noti da tempo, anche se non sempre adeguatamente illustrati nei commenti recenti alle opere petrarchesche³⁰.

Si dà innanzi tutto il caso di citazioni di passi biblici in duplice forma: secondo la *Vulgata* e secondo la *Vetus*. In *De otio* I 4, 404, dopo avere posto la domanda di come si possano respingere le tentazioni del diavolo, arriva la risposta, affidata al salmo 119, 4: «Si hoc queritis respondetur vobis per prophetam: “Sagitte potentis acute cum carbonibus desolatoriis”»; poco più in là, in I 4, 418, Petrarca ritorna sull’argomento e sul salmo, aggiungendo, rivolto come sempre ai monaci: «Carbones vero ‘desolatorios’ seu ‘vastatores’ – utrunque enim in antiquis codicibus lectum est – quid aliud putem, nisi ardentis et ignitas animas eorum, qui vos in hoc sancto proposito precesserunt?»³¹. Ma c’è questo di particolare: che qui Petrarca utilizza non solo le idee di Agostino, ma le sue conoscenze, espresse in forme quasi uguali nelle parole di *Enarrationes in Psalmos*, 119, 5 «Sive desolatoriis dicas, sive vastatoribus – nam in diversis codicibus diverse scriptum est – idem significant ...»³².

Un po’ diverso è ciò che si legge ancora nel *De otio*, ma qualche pagina prima. Se nel passo appena esaminato la duplice traduzione era già inglobata nello scritto di Agostino, la situazione cambia in I 4, 371-374, dove si legge:

Hoc ergo, fratres, agite, hoc ad salutem tramite pergite: nullus rector, nullus est tutior atque ideo totiens hoc a vobis hodie postulo, ut vacetis. Ubi enim ieronimiana translatio habet ‘vacate’, vetustior habet ‘otium agite’, cui inhaerens Augustinus ait: «Unum certe querimus, quo nichil est simplicius; ergo simplicitate cordis queramus illum. “Agite otium”, inquit, “et agnoscetis quia ego sum Dominus”: non otium desidie, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus vacet»³³.

Qui Petrarca dà l’impressione di conoscere le due traduzioni, quella geronimiana della *Vulgata* e quella *vetustior*: ed è vero, dal momento che le cita entrambe; ma, mentre la versione della

³⁰ Sono esempi già individuati e commentati da G. Maugeri, *Sui codici antichi della Bibbia citati dal Petrarca*, in *Studi critici offerti da antichi discepoli a Carlo Pascal nel suo XXV anno d’insegnamento*, Francesco Battiato, Catania 1913, pp. 223-232.

³¹ I passi si trovano rispettivamente alle pp. 120 e 124 dell’ed. cit.

³² Baglio, *S. Paolo nella biblioteca del Petrarca*, cit., p. 367. Per il manoscritto delle *Enarrationes* donato da Boccaccio a Petrarca, che ora forma la coppia dei Parigini lat. 1989¹⁻², si veda G. Billanovich, *Petrarca, Boccaccio e le «Enarrationes in Psalmos» di s. Agostino*, in Id., *Petrarca e il primo Umanesimo*, Antenore, Padova 1996, pp. 68-96; pp. 84-96; Coppini, *Petrarca, i Salmi*, cit., pp. 19-20.

Vulgata è la sola a lui nota direttamente, e in questo caso senza alcun accenno da parte di Agostino, quella della *Vetus* gli arriva dal *De vera religione*, 35 (65), trascritto quasi alla lettera³⁴. Sarà da aggiungere che non si tratta di narcisismo intellettuale, almeno in questo caso, e che l'appello alla doppia versione serve a Petrarca per fonderle insieme e per mostrare che non solo non si contraddicono, ma si integrano, e anzi finiscono per dire la stessa cosa, attraverso la citazione di un altro passo in duplice versione:

Ego autem, fratres, ad hoc vos otium voco, hoc postulo, hoc hortor, hoc obsecro: agite otium et vacate. Ambo enim optima, imo equidem unum sunt sicut et que secuntur: «agnoscetis quia ego sum Dominus» et «videbitis quia ego sum Deus»³⁵.

Si è fin qui accennato a due possibilità, che si presentano sotto la penna di Petrarca quando accosta la *Vetus* e la *Vulgata*, sia che entrambe le traduzioni gli arrivino attraverso Agostino, sia che Agostino gli fornisca il testo solo della *Vetus*, lasciando al lontano discepolo il compito di recuperare e di discutere la versione geronimiana; può essere di qualche interesse, tuttavia, osservare che a Petrarca c'è capitata anche, in opere diverse, di citare lo stesso passo nelle due traduzioni.

La parte iniziale del *De otio* è dominata dal grande magistero di Agostino, che viene messo a frutto attraverso il *De vera religione*, 3 (4), anche in I 3, 11-16; non sorprende dunque che, trovandosi all'interno di un passo agostiniano, le parole della prima lettera di Giovanni, 2, 16 figurino nella forma della *Vetus*: «Postremo dicitur omnibus: "Nolite diligere mundum, neque ea que in mundo sunt, quoniam que in mundo sunt concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio seculi"». Ma lo stesso luogo giovanneo viene citato nella *Senile*, x 1, 48, questa volta secondo la lezione della *Vulgata*, che differisce soprattutto per la sostituzione di *superbia vite* a *ambitio seculi*:

non potest sacer amor esse mundi huius, cum sit scriptum: «Nolite diligere mundum neque ea que in mundo sunt, quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vite»³⁶.

³³ *De otio*, cit., p. 116.

³⁴ Il *De vera religione* di Petrarca fa parte dell'attuale Parigino lat. 2201, il famoso codice in cui il poeta ha annotato anche la sua biblioteca ideale, i *Libri mei peculiare*s, dei quali si possono vedere le liste in *Petrarca nel tempo. Tradizione lettori e immagini delle opere*, a cura di Michele Feo, Bandecchi & Vivaldi, Pontedera 2003, p. 481 fig. 155.

³⁵ *De otio*, cit., I 4, pp. 380-382, con rinvio da parte di Goletti al salmo 45, 11 e alle due versioni.

³⁶ *Lettres de la vieillesse*, cit., III p. 235.

L'autonomia da Agostino porta dunque alla citazione dalla fonte biblica ovvia, la *Vulgata*; ma gli esempi qui addotti mostrano con chiarezza quanto la frequentazione delle opere agostiniane abbia influito su Petrarca, e come quest'ultimo abbia voluto pagare pubblicamente il suo debito citando tante volte la Bibbia non nel testo che si leggeva nel secolo XIV, ma in quello che il vescovo di Ippona aveva letto, in latente polemica con Gerolamo, tra la fine del secolo IV e l'inizio del V.

C'è in questo atteggiamento la riconoscenza del discepolo per il maestro antico; anche vi si legge la sottolineatura della funzione di guida, svolta da Agostino nell'approfondimento della sacra pagina, secondo un'idea di comunicazione intellettuale e umana che non conosce confini di nessun genere, e che Petrarca ha espresso con la concisione che gli è propria in *De remediis*, II 97 *De auditu perduto*, 14: «cum antiquis loquitur qui legit, et cum posteris qui scribit».

6. La Bibbia come fonte storica

L'importanza centrale assunta dalla Bibbia soprattutto nella maturità e nella vecchiaia, risalta in modo evidente nel passaggio dalla prima idea del *De viris illustribus* al progetto definitivo, anche se mai completato³⁷. Sappiamo adesso che, se alla fine degli anni Trenta Petrarca nutriva l'ambizione di fare un lavoro doppio, uno in prosa e l'altro in versi, incentrato sulla esaltazione di Roma e della sua opera di cultura e di civiltà con le biografie del *De viris*, in cui anche i non romani, peraltro in numero esiguo, erano convocati a concorrere alla gloria della città eterna, e con l'epopea dell'*Africa*, press'a poco tre lustri più tardi, in corrispondenza con la profonda rimediazione di sé e della storia consegnata alle pagine del *Secretum*, egli ripensò radicalmente il piano del *De viris*: non, come pure è stato detto, per un ritorno su posizioni che sembravano ormai abbandonate e che potevano apparire in contrasto con i fermenti umanistici che il poeta stesso aveva potentemente favorito, ma per un ripensamento globale, che necessariamente doveva abbracciare nel disegno anche gli uomini le cui uniche menzioni si trovano nella Bibbia, o nelle *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio. Erano i primi anni del soggiorno milanese, tra il 1353 e il 1355: anni di rinnovato

³⁷ Questo paragrafo deve molto a V. Fera, *I fragmenta de viris illustribus di Francesco Petrarca*, in *Caro Vitto. Essays in Memory of Vittore Branca*, ed. by J. Kraye and L. Lepschy in collaboration with N. Jones, «the italianist», 27, 2007, special supplement 2, pp. 101-132 e all'introduzione di C. Malta a Petrarca, *De viris illustribus. Adam-Hercules*, a cura di C. Malta, Messina, Università di Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 2008.

studio delle opere di sant'Agostino e di incontro fecondo con quelle di sant'Ambrogio, ma anche di rimeditazione della Bibbia come fonte storica.

Ci sono a questo proposito alcuni passi che sarebbe male non citare. Converrà partire dal principio esposto all'inizio del nuovo *De viris*, là dove Petrarca, dopo avere dichiarato che è da evitare il metodo di chi, per non dare l'impressione di non conoscere bene le fonti, non scarta nulla degli storici antichi, ma li tiene presenti tutti e li ripresenta, di necessità, con frasi aggrovigliate e inconcludenti, scrive: «Ego neque pacificator ystoricorum neque collector omnium sed eorum imitator sum quibus vel veri similitudo certior vel autoritas maior ut eis potissimum stetur impetrat»³⁸.

L'*autoritas* non *maior* ma *maxima* era certamente quella della Bibbia: se ne sarebbe potuti essere certi anche in mancanza di una dichiarazione esplicita, ma se questa arriva, la conferma non può che essere gradita; leggiamo dunque, con ampia ma necessaria citazione, resa però più fruibile con l'uso del corsivo per le parti che maggiormente interessano la nostra ricerca, il brano conclusivo della biografia di Giuseppe, in cui il racconto biblico, veritiero e termine di paragone per qualunque altra narrazione, viene contrapposto alle invenzioni o ai sogni di uno storico «*alioquin minime vanus*» come Giustino:

29

Multa quidem de hoc viro nec pauca de reliquis primoribus gentis Hebreorum Iustinus, alioquin minime vanus ystoricus, hac tamen in parte fabulosus et veris attexens falsa, conscripsit, in quibus *se verioris ystorie detexit ignarum*. Nam et Abraham et Israel reges facit, Israel vero, X filiorum preclara successione gloriosum, gentem in X regna partitum: ita *et numero fallitur et patriarcharum ac tribuum nomina non audivit*. Addit Ioseph, natu minimum inter fratres eisque precellenti ingenio suspectum atque ideo interceptum distractumque peregrinis mercatoribus, cum delatus esset in Egiptum, magicas illic artes acri ingenio ac studio didicisse, hinc regi factum esse carissimum. Ita *gratuitum Dei munus malarum artium studio attribuit*. Prodigiorum sagacissimum dicit et somniorum primum intelligentiam condidisse, cui nichil divini vel humani iuris incognitum videretur; itaque et providisse eum sterilitatem agrorum ante multos annos omnemque Egiptum fame fuisse perituram, nisi eius monitu fruges multarum messium edicto regio servate essent. Denique tanta viri huius experimenta fuisse ait ut non ab homine sed a Deo responsa dari viderentur: in quibus quidem, quod estimare perfacile

³⁸ Petrarca, *De viris illustribus*. *Adam-Hercules*, *Prefatio*, 18, cit., p. 4.

est, haud procul a veritate abfuit. *Illud inconsultius, quod huius filium Moysen dicit, circa quem fabulatur multa.* Nam et de plagis Egipti perinde loquitur ac si non Dei iudicio sed Hebreorum contagio provenissent; profugam plebem ac ducem exulum Moysen, quem furto abstulisse gentis sacra commemorat, persequentes Egiptios atque armis ablata repetentes domum redire tempestatibus coactos ait. Ita *nichil eorum que in Mari Rubro gesta sunt novit*; nisi forsan id ipsum tempestatum nomine designare voluit: tempestates vocat, quibus certe non domum reverti sed in profundo maris remanere compulsi sunt. Plura inde prosequitur de Moyse, de filio eius, quem Aruam vocat et fuisse vult regem, deque aliis que *aut somniavit aut finxit*.

Si arriva così alla frase finale, che intende mettere sull'avviso i lettori esortandoli ad accettare ciò che corrisponde alla narrazione biblica e a respingere ciò che se ne distacca:

Que qui nosse vult omnia – locum signo – Ystoriarum eius sextum et tricesimum et tricesimum librum legat et, *collatione facta cum Literis Sacris, intelliget quid amplectatur aut respuat*³⁹.

30

Sono parole che oggi possono sorprendere, soprattutto se si considera l'importanza immensa che Petrarca ha avuto per il rinnovamento degli studi sul mondo antico e per il restauro dei classici, a cominciare proprio da uno storico quale Livio; ma è chiaro e ovvio che per lui la Bibbia non poteva essere che l'autorità suprema, in quanto ispirata, anche sul versante della ricostruzione dei fatti e non solo su quello della morale e dell'escatologia: e certo agiva su di lui, a proposito di Giustino, il precedente agostiniano, dal momento che in *De civitate Dei*, IV 6 si legge un giudizio molto limitativo, anche se la Bibbia non vi è citata in modo esplicito, pur in un contesto da cui risalta la veridicità dello storico a proposito di Nino:

³⁹ *Ibidem*, 69-80, p. 64. Petrarca non era così rigoroso nei confronti del testo biblico quando, pur non opponendogli, lo piegava però alle proprie esigenze e lo costringeva a parlare male del matrimonio. Così scrive in *De vita solitaria*, II II 1: «Adam, publicus ille parens generis humani, quandiu solus fuit, nemo felicius; mox ut comitatus, nemo miserius: solus stetit, comitatus ruit; solus beate civis patrie, comitatus infelicis exilii peregrinus; solus in requie et gaudio, comitatus in laboribus et doloribus multis; denique solus immortalis fuerat: iunge sotiam, mortalis efficitur. Iam tunc clarum et insigne presagium, quid de sotietate feminea sperare posteritas deberet» (Pétrarque, *De vita solitaria – La vie solitaire*, préface de N. Mann; introduction, traduction et notes de C. Carraud, Jérôme Millon, Grenoble 1999, p. 190); non c'è dubbio che si tratti di una lettura molto orientata dei primi capitoli della *Genesi*.

Qualibet autem fide rerum vel iste [cioè Giustino] vel Trogus scripserit (nam quaedam illos fuisse mentitos aliae fideliores litterae ostendunt), constat tamen et inter alios scriptores regnum Assyriorum a Nino rege fuisse longe lateque porrectum.

Non c'è dubbio: Petrarca coglie nella critica di Agostino, da lui citata esplicitamente in *Contra eum qui maledixit Italie*, 232, un riferimento alle discrepanze con la *Genesi*, e su queste costruisce sia la pagina del *De viris* sia, anche, l'accento più velato in una terzina del *Triumphus Fame*:

Trogo che col suo stile abbraccia il mondo,
non stringe, e Iustin seco e Festo e Floro
toccar la superficie ma no 'l fondo...⁴⁰

Se le parole di Petrarca possono sorprendere, esse tuttavia da un lato confermano la funzione di guida svolta dai Padri in genere e da Agostino in specie, e dall'altro mostrano a quale grado di fiducia nella parola sacra fosse giunto il poeta quando metteva mano al grandioso progetto del *De viris* universale: la medesima fiducia, tuttavia, si coglie anche negli anni precedenti e anche nelle opere creative, anche nel *Canzoniere*: al quale è giunto il momento di dedicare qualche 31
osservazione.

Sulle presenze bibliche nel *Canzoniere* si è piuttosto bene informati, soprattutto in grazia degli ultimi grandi commenti e di alcuni contributi specifici, ai quali si rimanda volentieri⁴¹; qui si vorrebbero solo richiamare pochi punti, che appaiono di notevole importanza.

7. Premessa sul sonetto «Padre del ciel»

⁴⁰ Petrarca, *Contra eum qui maledixit Italie*, a cura di M. Berté, Le Lettere, Firenze 2005, p. 82, dove si ipotizza, a favore dei Galli, il ricorso a Giustino: «Sed expecta, ne properes: audiamus Iustinum!». Nec obiciam Augustinum, qui quarto libro *Civitatis Dei*, de Iustino et Trogo, quem Iustinus abbreviat, mentione oborta, “Quedam” inquit “illos fuisse mentitos alie fideliores littere ostendunt”; e prosegue: «Sed ut nil mentiti fuerint et omnia vera sint quibus hic barbarus totam fabulam suam replet, quid inde conficiet?». Per i *Trionfi* si veda l'edizione curata da Vinicio Pacca in *Trionfi, Rime stravaganti, Codice degli abbozzi*, a cura di V. Pacca e L. Paolino, introduzione di M. Santagata, Milano, Mondadori, 1996, p. 620: il fatto che i versi si collochino in un tentativo abbandonato, come è *Triumphus fame* IIa, non toglie valore al giudizio critico sullo storico.

⁴¹ Petrarca, *Canzoniere*, edizione commentata a cura di M. Santagata, Milano, Mondadori, 2004²; *Canzoniere. Rerum vulgare fragmenta*, a cura di R. Bettarini, Einaudi, Torino 2005; G. Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in «Studi Petrarqueschi», 6, 1989, pp. 125-169; S. Chessa, *Il profumo del sacro nel Canzoniere di Petrarca*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2005.

È da osservare che Petrarca, mentre nelle opere argomentative è analitico e procede con metodo dimostrativo, in quelle poetiche, e soprattutto nel *Canzoniere*, si rivela incline a una sintesi fortemente ellittica, che sopprime passaggi intermedi considerati, con nostra difficoltà, facilmente ricostruibili; si prenda uno dei sonetti più celebri, quello composto per l'undicesimo anno dell'amore:

Padre del ciel, dopo i perduti giorni,
dopo le notti vaneggiando spese,
con quel fero desio ch'al cor s'accese
mirando gli atti per mio mal sì adorni,
piacciati omai, col Tuo lume, ch'io torni
ad altra vita et a più belle imprese,
sì ch'avendo le reti indarno tese,
il mio duro adversario se ne scorni.
Or volge, Signor mio, l'undecimo anno
ch'i' fui sommerso al dispietato giogo
che sopra i più soggetti è più feroce:
miserere del mio non degno affanno;
reduci i pensier' vaghi a miglior luogo;
ramenta lor come oggi fusti in croce.

32

Ha suscitato qualche allarme il passaggio dal Padre, invocato al v. 1, al Figlio, la cui crocifissione è ricordata al v. 14; è chiaro tuttavia che non siamo in presenza né di una distrazione, inconcepibile in Petrarca su simili argomenti, né di una forzatura, ma piuttosto di una geniale utilizzazione delle parole di Gesù (*Giov.* 10, 30; cfr. 17, 11) «Ego et Pater unum sumus». Ma la lettura della Bibbia, e in particolare dei Salmi, deve essere stata così praticata dal chierico Petrarca, da essere diventata tutt'uno con la meditazione quotidianamente condotta intorno al dissidio invincibile tra l'ideale cui tendere e la pratica incatenata ai beni terreni⁴².

⁴² La lettura del breviario, i cui i Salmi hanno naturalmente gran parte, è più volte dichiarata da Petrarca stesso (si veda, per esempio, *De remediis*, l 21; *De vita solitaria*, l 2, 2 e 8; *Fam.* VII 3, 11 e inoltre diverse *Senili*): Goletti, *Il breviario del Petrarca*, in *Il Petrarca nel tempo*, cit., A78, pp. 513-515, in cui si discute anche la questione dei due breviari a lui appartenuti, di cui è oggi noto solo il maestoso Vaticano Borghesiano 364 A, mentre quello più piccolo e maneggevole, donato da Francesco Nelli nel 1350 proprio per ovviare alla scomodità dell'altro, sembra perduto.

8. Il libro di Giobbe: una presenza disseminata

Non si tratta però solo di questo: le riprese bibliche, come è ben noto, sono numerosissime nel *Canzoniere*, e una rassegna, da ritenersi quasi esaustiva, si trova nelle annotazioni di Rosanna Bettarini; c'è tuttavia da domandarsi se sia credibile che in un autore come Petrarca, per il quale i libri sacri rivestono un'importanza essenziale anche se non sempre esibita, la presenza della Bibbia sia solo episodica e non strutturale, o, se strutturale, limitata a gruppi di testi quali, in modo privilegiato, i sonetti CXXXVI-CXXXVIII contro Avignone-Babilonia, dove effettivamente abbondano gli echi delle invettive profetiche. È prudente sospettare che la Bibbia costituisca una fonte più importante dei molti frammenti che si sono ravvisati nei *Rvf*, e una prova eloquente ne è stata offerta dalla stessa Rosanna Bettarini a proposito della canzone *Quel'antiquo mio dolce empio signore* (CCCLX), che in prossimità della conclusione mette in scena «un *débat* all'interno di se stesso»⁴³. Commentando i versi iniziali

Quel'antiquo mio dolce empio signore
fatto citar dinanzi a la reina
che la parte divina
tien di nostra natura e 'n cima sede,
ivi, com'oro che nel foco affina,
mi rappresento carco di dolore,
di paura et d'orrore,
quasi huom che teme morte et ragion chiede;
e 'ncomincio ...

33

la studiosa, dopo avere richiamato *Sap.* 3, 6, *Prov.* 17, 3 e 27, 21 a proposito dell'espressione «com'oro che nel foco affina» (5), ha osservato:

Ma l'antico modulo è spia dell'intera situazione di Giobbe che chiede il giudizio di Dio:
«Ponam coram eo iudicium, et os meum replebo increpationibus ... Ipse vero scit viam
meam, et probavit me quasi aurum quod per ignem transit»; questo spiega anche il

⁴³ *Canzoniere. Rerum vulgariarum fragmenta*, ed. Bettarini, vol. II p. 1577.

dolore, la paura e l'orrore dei vv. 6-8, sui quali i commentatori non fanno chiarezza; di fatto è sempre il tema di Giobbe nel medesimo passo, inquieto davanti a un Dio lontano: «Vestigia eius secutus est pes meus ... Et idcirco a facie eius turbatus sum, et considerans eum timore sollicitor»⁴⁴.

Si può forse proseguire su questa strada, osservando che in Giobbe *turbatus sum* e *timore sollicitor* giustificano tutti gli elementi allineati da Petrarca, tranne il *dolore* del v. 6, e che d'altra parte il *dolor* è così centrale in quel libro biblico da comparirvi, variamente declinato, diciassette volte: più che in qualunque altro, dell'antico o del nuovo testamento; e tra le diverse occorrenze ne spiccano due, «Cum dixero: Nequaquam ita loquar, commuto faciem meam et dolore torqueor» (9, 27) e «Nunc autem oppressit me dolor meus» (16, 8), che possono avere offerto al poeta lo spunto per la variazione: una variazione che non sorprende, e che è tanto più probabile, in quanto in linea con il sottile gioco di quell'artefice raffinato, per cui il biblico «dolore torqueor» viene modificato da Petrarca, nei *Psalmi penitenciales*, 1, 16, in «Labore torqueor dignissimo»⁴⁵.

9. Dolore e speranza

34

Questo ci porta al tema del dolore, che, fondamentale in *Giobbe*, lo è anche nel *Canzoniere*. È ovvio ricordare che esso compare fin dal sonetto liminare *Voi ch'ascoltate*, v. 6 «fra le vane speranze e 'l van dolore»; forse meno banale è indagare il motivo per cui le *speranze* e il *dolore*, entrambi vani, siano rispettivamente al plurale e al singolare, e cercare di penetrare, con questa chiave, sul difficile terreno delle presenze del libro di Giobbe nel *Canzoniere*, come esempio dell'uso che della Bibbia fa Petrarca nelle sue rime.

Giobbe è certo una meditazione sul dolore, a volte di audacia vertiginosa nel suo rinfacciare a Dio una sofferenza che si sa di non meritare, e che tuttavia non viene mai presentata come vana. Il protagonista ne ignora il motivo, perché viene tenuto all'oscuro del prologo in cielo, che il lettore invece conosce dai capitoli 1-2 del gran libro: non sa che il Satana ha ottenuto da Dio di metterlo alla prova nel modo più crudele, privandolo dei figli, delle ricchezze, della salute, per saggiare se veramente sia «homo simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo» (1, 8), e che l'unico

⁴⁴ *Canzoniere. Rerum vulgariū fragmenta*, ed. Bettarini, vol. II p. 1579; i passi citati sono rispettivamente *Giobbe* 23, 4-10 e 23, 11-15.

⁴⁵ Petrarca, *Psalmi penitenciales. Orationes*, a cura di D. Coppini, Le Lettere, Firenze 2010, p. 26.

limite è che gli sia risparmiata la vita: «Ecce in manu tua est, veruntamen animam illius serva» (2, 6). Anche se è all'oscuro della scommessa che si gioca sulla sua pelle («pellem pro pelle» è espressione del Satana, 1, 4), Giobbe non cade: la sua fiducia rimane ferma, la speranza non viene meno, il dolore non è mai considerato privo di senso; la dichiarazione di fronte agli amici, che replica in particolare alle parole di Sophar, così ragionevoli e così fuori luogo, è il manifesto di chi accetta e ama, pur non capendo (13, 14-16):

¹⁴Quare lacero carnes meas dentibus meis? et animam meam porto in manibus meis?

¹⁵Etiam si occiderit me, *in ipso sperabo*; veruntamen vias meas in conspectu eius arguam. ¹⁶Et *ipse erit salvator meus* ...

Anche i momenti più bui vengono subito riscattati, come le considerazioni amare di 19, 6-11

⁶Saltem nunc intelligite quia Deus non aequo iudicio afflixerit me, et flagellis suis me cinxerit. ⁷Ecce clamabo vim patiens, et nemo audiet; vociferabor, et non est qui iudicet.

⁸Semitam meam circumsaepsit, et transire non possum; et in calle meo tenebras posuit.

⁹Spoliavit me gloria mea et abstulit coronam de capite meo. ¹⁰Destruxit me undique, et pereo, et quasi evulsae arbori abstulit spem meam. ¹¹Iratus est contra me furor eius, et sic me habuit quasi hostem suum,

che si ribaltano nello stesso capitolo, 25-27:

²⁵Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum.

²⁶Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. ²⁷Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.

Se da questi passi ci trasferiamo al primo sonetto del *Canzoniere*, troviamo i medesimi temi, espressi però con un accento del tutto diverso. Il dolore è *van* (v. 6), come *vane* sono le speranze, e non può essere un caso, presso un autore che cita spessissimo Giobbe e che ancora più sovente vi

allude senza rinvii espliciti⁴⁶. In *Giobbe* l'aggettivo *vanus* compare solo due volte: la prima nelle parole di Sophar «Vir *vanus* in superbiam erigitur, et tanquam pullum onagri se liberum natum putat» (11, 12); la seconda in quelle, violente, di *Giobbe*, 27, 11-15:

¹¹Docebo vos per manum Dei quae Omnipotens habeat, nec abscondam. ¹²Ecce vos omnes nostis, et quid sine causa *vana* loquimini? ¹³Haec est pars hominis impii apud Deum, et hereditas violentorum, quam ab omnipotente suscipient: ¹⁴si multiplicati fuerint filii eius, in gladio erunt, et nepotes eius non saturabuntur pane; ¹⁵qui reliqui fuerint ex eo sepelientur in interitu, et viduae illius non plorabunt.

Dai due passi si ricava che l'uomo vano diventa superbo ed empio, certo perché si stacca dal suo fondamento che è Dio e crede solo nelle proprie opinioni, per religiose che siano. Diventa interessante, in questa prospettiva, riflettere sull'uso dell'aggettivo in *Rvf* I 6, come stimolo a interrogarsi sul plurale delle speranze nel medesimo verso.

10. Tra speranza e speranze: una correzione nel codice degli abbozzi

36

Non c'è dubbio: le *speranze* vengono sempre ricordate da Petrarca in accezione negativa, perché con la loro pluralità si appigliano a beni particolari, a volte ignobili e in ogni caso passeggeri, come quelli cui va dietro il volgo. Per lasciare un momento il *Canzoniere* e invocare anche la testimonianza dei *Trionfi*, si può ricordare il passo di *Tr. Etern.* 46-51:

O felice colui che trova il guado
di questo alpestro e rapido torrente
ch'è nome vita ed a molti è sì a grado!
Misera la volgare e cieca gente,
che pon qui sue speranze in cose tali
che 'l tempo le ne porta sì repente!

⁴⁶ Per la tecnica di ripresa biblica nel *Canzoniere*, si veda Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, cit., soprattutto pp. 147-163; per *Giobbe* in particolare, specialmente le pp. 161-162, dove vengono analizzati i passi del *Canzoniere* sulla vanità, in rapporto con la Bibbia.

Ma non sono dissimili, di solito, i passi della raccolta lirica: «lasso, ben veggio in che stato son queste / vane speranze, ond'io viver solia» (*Rvf* CLXXXIV 13-14); «O caduche speranze, o penser' folli!» (CCCXX 5); «Or conosco i miei danni, or mi risento: / ch'i' credeva (ahi credenze vane e 'nfirme!) / perder parte, non tutto, al dipartirme; / quante speranze se ne porta il vento!» (CCCXXIX 5-8), dove il significato negativo e delusivo del termine appare in tutta la sua evidenza. Tuttavia a interessare sono soprattutto le altre occorrenze, in cui le *speranze* possono sembrare rivestite di un significato positivo; è però opportuno, per cercare di capirne il significato vero, partire da una importante correzione affidata da Petrarca stesso al Vaticano lat. 3196, il codice degli abbozzi, f. 14r, dove viene copiata la ballata *Amor, quando fioria* (*Rvf* CCCXXIV), che nella versione definitiva si legge nel testo seguente:

Amor, quando fioria
mia spene, e 'l guidardon di tanta fede,
tolta m'è quella ond'attendea mercede.
Ahi dispietata morte, ahi crudel vita!
L'una m'ha posto in doglia,
et mie speranze acerbamente à spente;
l'altra mi tèn qua giù contra mia voglia,
et lei che se n'è gita
seguir non posso, ch'ella nol consente.
Ma pur ognor presente
nel mezzo del meo cor madonna siede,
et qual è la mia vita, ella sel vede.

37

Il v. 6 era stato scritto, in prima stesura, «e mia speranza in sul fiorire à spenta», ed è anzi attestata la presenza di *fioire*, forse per trascorso di penna data l'ipometria cui avrebbe dato luogo, invece di *fiorire*⁴⁷; in seguito, e anzi in anni molto tardi, secondo la postilla «transcripta in ordine. post tot annos .1368. octobris .31°. mane. quibusdam. et cetera»⁴⁸, esso è stato trasformato come appare nella versione definitiva, anche se è rimasto, per errore, *mia*, dal momento che «Petrarca ha

⁴⁷ Petrarca, *Il codice degli abbozzi. Edizione e storia del manoscritto Vaticano latino 3196*, a cura di L. Paolino, Ricciardi, Milano-Napoli 2000, p. 264.

⁴⁸ *Ibi*, p. 265.

dimenticato di correggere la *-a* in *-e*⁴⁹. L'intervento può sembrare lieve e scarsamente significativo: ma chi opinasse così sarebbe in errore, dal momento che la variante, garantita al grado sommo dall'autografia, non solo introduce anche in questo passo la distinzione tra *speranza* e *speranze*, ma collega queste ultime addirittura al culto per Laura, e non alle realtà materiali e volgari.

Prima di proporre una soluzione, è necessario ricordare che Petrarca, quando scrive in volgare, si avvale di una ricchezza di possibilità che il latino classico in sostanza non aveva: nel latino classico, infatti, *spes* è quasi sempre singolare, e se è vero che anche in Cicerone si incontra il plurale, occorre aggiungere che questo avviene pochissime volte, e sempre nei casi diretti⁵⁰. Sarà forse anche per questo che il poeta se ne serve nei *Psalmi penitenciales*, I 7, in un'accezione che sottolinea la necessità di una conversione: «Nunc igitur quid agam? Quo me in tantis periculis vertam? Spes adolescentie mee corruerunt omnes»⁵¹.

Del resto *spes* plurale compare, pur se una volta soltanto, anche nella Bibbia, per di più all'ablativo e in una forma che non può non interessare il lettore di Petrarca. In *2Macc.* 7, 34 l'ultimo dei sette fratelli martiri esclama, rivolgendosi ad Antioco Epifane: «Tu autem, o scelestes et omnium hominum flagitiosissime, noli frustra extolli *vanis spebus* in servos eius inflammatus ...».

Le *vanae spes* bibliche si ricongiungono alle *vane speranze* di *Rvf* I 6; resta però innegabile che 38
il plurale si riferisce volentieri anche a tutto ciò che concerne Laura; dal momento che si tratta di passi molto noti, l'esemplificazione può essere, senza danno, sobria, incominciando da *Rvf* CLXXXIX 8:

A ciascun remo un penser pronto et rio
che la tempesta e 'l fin par ch'abbi a scherno;
la vela rompe un vento humido eterno
di sospir', di speranze et di desio.
Pioggia di lagrimar, nebbia di sdegni
bagna et rallenta le già stanche sarte,
che son d'error con ignorantia attorto;

⁴⁹ *Ibi*, p. 264.

⁵⁰ Cfr. la terza *Catilinaria*, 16: «existimare debetis omnes Catilinae copias, *omnes spes* atque opes his depulsis urbis periculis concidisse».

⁵¹ Petrarca, *Psalmi penitenciales*, cit., p. 24.

poi CCCXXIX 8: «Or conosco i miei danni, or mi risento: / ch'i' credeva (ahi credenze vane e 'nfirme!) / perder parte, non tutto, al dipartirme; / quante speranze se ne porta il vento!», e anche CCCXXI 46-47: «or mie speranze sparte / à Morte ...».

Si deve aggiungere che Laura stessa è di continuo definita *speranza* o *speme* o *spene* nel *Canzoniere*, comprendendovi la ballata CCCXXIV da cui siamo partiti, per cui non meraviglia che alla *speranza* che è lei, Laura, si attribuiscono le *speranze* che costellano il Libro. Ma proprio la correzione alla ballata CCCXXIV *Amor, quando fioria*, con il passaggio dal singolare al plurale, mostra che Petrarca intende sottolineare che Laura-speranza costituisce un abbaglio, un peccato d'orgoglio, un declassamento della speranza vera. La svolta viene denunciata una prima volta, e sia pure nell'ambito di un contraddittorio e non ancora in una sintesi che concili le opposte tensioni, nella grande canzone, liminare alla sezione in morte, *I' vo' pensando, et nel penser m'assale* (CCLXIV), dove «l'un penser» che parla alla mente (v. 19) rimprovera quest'ultima, preliminarmente, di riporre ancora la speranza in un «falso dolce fugitivo» (vv. 23-31):

Prendi partito accortamente, prendi;
e del cor tuo divelli ogni radice
del piacer che felice
nol pò mai fare, et respirar nol lassa.
Se già è gran tempo fastidita et lassa
se' di quel falso dolce fugitivo
che 'l mondo traditor può dare altrui,
a che ripon' piú la speranza in lui,
che d'ogni pace et di fernezza è privo?

39

per proseguire con l'esortazione a rivolgersi al bene che non vien meno (vv. 48-50): « or ti solleva a piú beata spene, / mirando 'l ciel che ti si volve intorno, / immortal et addorno»; poi, dopo i tentativi sopra ricordati di ricondurre a Laura – e a ciò che Laura rappresenta – la speranza, si arriva alla confessione piena nel sonetto CCCLXV, che si chiude proprio nel segno di una speranza consegnata ormai al creatore e non più alla creatura, per quanto nobile essa fosse:

I' vo piangendo i miei passati tempi
i quai posi in amar cosa mortale,

senza levarmi a volo, abbiend'io l'ale,
per dar forse di me non bassi esempi.
Tu che vedi i miei mali indegni et empi,
Re del cielo invisibile immortale,
soccorri a l'alma disviata e frale,
e 'l suo defecto di Tua gratia adempi:
sí che, s'io vissi in guerra et in tempesta,
mora in pace et in porto; et se la stanza
fu vana, almen sia la partita honesta.
A quel poco di viver che m'avanza
et al morir, degni esser Tua man presta:
Tu sai ben che 'n altrui non ò speranza.

Qui, come poi nella canzone alla Vergine, *Rvf* CCCLXVI 105, la speranza sarebbe da scrivere, idealmente, con l'iniziale maiuscola, perché nella prospettiva petrarchesca essa è ormai la virtù teologale.

Questo sembra essere il percorso che Petrarca squaderna, in modi certo non espliciti, sotto gli occhi del lettore. Ma per tentare di cogliere le implicazioni bibliche del tragitto, e delle diverse sottolineature che ne segnano il racconto, è indispensabile considerare il sonetto CCLI, secondo elemento, per usare le parole di Rosanna Bettarini, del dittico delle visioni sulla morte di Laura, che appare come un importante punto di trapasso e che forse può essere considerato anche in una prospettiva un po' diversa da quella solita:

O misera et horribil visione!
È dunque ver che 'nnanzi tempo spenta
sia l'alma luce che suol far contenta
mia vita in pene et in speranze bone?
Ma come è che sí gran romor non sone
per altri messi, et per lei stessa il senta?
Or già Dio et Natura nol consenta,
et falsa sia mia triste opinione.
A me pur giova di sperare anchora

la dolce vista del bel viso adorno,
che me mantene, e 'l secol nostro honora.
Se per salir a l'eterno soggiorno
uscita è pur del bel'albergo fora,
prego non tardi il mio ultimo giorno.

Le *speranze bone* vengono ricondotte a san Paolo, 2Tess. 2, 15 e alla non breve serie di testi che ne discendono⁵²; ma il passo neotestamentario ci porta in un clima diversissimo da quello della morte di Laura: «¹⁵Ipse autem Dominus noster Iesus Christus et Deus et Pater noster, qui dilexit nos et dedit consolationem aeternam et spem bonam in gratia, ¹⁶exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono».

Ma una volta ancora l'elemento grammaticale, cioè il singolare in Paolo e il plurale in Petrarca, appare determinante come spia di un cambiamento che consiste nell'oscillare tra la *spes* in Dio e le *spes* in Laura: che pur essendo *speranze bone*, o venendo così interpretate, distolgono però dal fine ultimo, tanto che sta qui, verosimilmente, l'insidia maggiore da cui il poeta sa di doversi guardare.

11. La tentazione della virtù

A chi pensa di poter stabilire ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, a chi presume d'essere in grado di giudicare Dio e le sue azioni, in *Giobbe* risponde Dio stesso, paradossalmente con una serie di domande che non lasciano scampo, nella teofania che chiude il libro, ai capitoli 38-41: dove eri tu, quando Io creavo l'universo? che cosa sai, tu, di quello che Io faccio e delle ragioni per cui lo faccio? A questo proposito può essere utile ricordare il grappolo iniziale di domande, e accostar loro una parte del passo dei *Moralia* in cui Gregorio Magno le commenta.

In *Giobbe*, 38, 2-7 si legge:

²Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? ³Accinge, sicut vir, lumbos tuos; interrogabo te et responde mihi. ⁴Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae? Indica mihi, si habes intelligentiam. ⁵Quis posuit mensuras eius, si nosti? vel quis tetendit super eam lineam? ⁶Super quo bases illius solidatae sunt? aut quis demisit

⁵² Si vedano i rinvii puntuali offerti da Rosanna Bettarini nel suo commento.

lapidem angularem eius, ⁷cum me laudarent simul astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei?

Gregorio chiosa:

Super quo bases illius solidatae sunt? Bases quippe uniuscuiusque sunt animae intentiones suae. Nam sicut fabrica columnis, columnae autem basibus innituntur, ita vita nostra in virtutibus, virtutes vero in intima intentione subsistunt. Et quia scriptum est: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus* [1Cor. 3, 11], tunc bases in fundamento sunt, cum intentiones nostrae in Christo roborantur. Incassum vero alta super se bases edificia erigunt, si non ipsae in fundamenti soliditate consistunt, quia nimirum quamlibet summa opera inaniter faciunt, si intentiones cordium extra eternitatis certitudinem deflectuntur; et verae vitae praemia non requirunt tantoque graviora ruinae super se damna aedificant, quanto altiora aedificia extra fundamentum portant, quia cum aeternae vitae praemiis non intendunt, quo plus se quasi in virtutibus erigunt, eo in gloriae inanis foveam profundius cadunt. Non ergo pensandum est bases quid sustineant sed ubi sustententur, quia profecto humana corda divinitus perscrutantur, non solum quae faciunt, sed quid in operibus quaerunt⁵³.

42

Sono importanti soprattutto, nella nostra prospettiva, le parole «quo plus se quasi in virtutibus erigunt, eo in gloriae inanis foveam profundius cadunt», perché esprimono un concetto che torna altre volte nell'opera di Gregorio, ma soprattutto perché la medesima idea è ben presente a Petrarca stesso⁵⁴. Il poeta lo confessa nel modo più aperto in diversi luoghi, per esempio nell'ultimo dei *Psalmi penitenciales*:

⁵³ *Moralia in Iob*, cura et studio Marci Adriaen, Paulus Siniscalco emendavit, Città Nuova, Roma IV, 2001, pp. 54-56.

⁵⁴ A titolo di esempio, si può vedere l'inizio del libro XXVIII dei *Moralia*, una pagina che andrebbe riprodotta per intero ma da cui mi limito a estrarre la parte iniziale, in cui Gregorio spiega perché Giobbe sia stato tormentato (metto in corsivo i passi su cui intendo attirare l'attenzione): «Post damna rerum, post funera pignorum, post vulnera corporis, post verba male suadentis uxoris, post contumeliosa dicta consolantium, post suscepta fortiter iacula tot dolorum, de tanta virtute constantiae laudandus a iudice beatus Iob fuerat, sed si iam de praesenti saeculo esset evocandus. At postquam hic adhuc duplicia recepturus est, postquam saluti pristini restituitur, ut rebus redditis diutius utatur, *ne per elationis gladium ipsa illum sua victoria sternat*, debet omnipotens Deus increpare per districtam iustitiam quem servat ad vitam. *Quid enim peius plerumque animam quam conscia virtus interficit? Quae illam dum consideratione sua inflat, a plenitudine veritatis evacuat; et dum se ad percipienda praemia sufficere suggerit, eam a meliorationis intentione distendit*. Iustus igitur Iob ante flagella exstitit, sed iustior post flagella permansit, et laudatus antea Dei voce,

3. Sperabam de viribus meis et michi quedam magna promiseram.
4. Somnia michi fingebam, et gaudebam. Nunc delusus expergiscor cum lacrimis.
7. Nosti quoniam tu semper michi fueras finis. Sed, ad te per me ipsum venire credens, retrocessi per inextricabiles anfractus⁵⁵.

Le proprie forze, la propria virtù, i propri successi: tutto ciò che inorgoglisce un uomo, e che l'esegesi secolare non ha mancato di riunire nel nome di Laura e del lauro, è denunciato come la grande tentazione, perché – potremmo dire – è un rimpiazzare il vangelo con la morale di Seneca; è da sottolineare, allora, un'ultima volta la correzione apportata da Petrarca sul codice degli abbozzi a proposito della ballata CCCXXIV, e che si è ricordata all'inizio di questo paragrafo, perché aiuta potentemente, con la sottigliezza dell'intervento, a penetrare la sottigliezza delle intenzioni; la *spene*, che è Laura, è morta, e la morte ha spento non più *mia speranza* ma *mie speranze*: devolvere alla donna un attributo che dovrebbe essere riservato a Dio, appunto la speranza, genera la medesima frantumazione che negli animi vili provoca l'attaccamento agli spregevoli beni terreni, e di conseguenza un dolore di cui non si riesce più a cogliere il significato.

Il libro di Giobbe è importante dunque come sfondo, e non sono pochi i passi in cui esso viene addirittura chiamato in primo piano, soprattutto nella zona conclusiva, come ha documentato, riallacciandosi anche a studi altrui, soprattutto Rosanna Bettarini. Non è un caso che Petrarca, utilizzando uno degli aggettivi a lui più dolorosamente cari, *stanco*, abbia scritto nel penultimo sonetto, *Rvf* CCCLXIV:

43

Tennemi Amor anni ventuno ardendo,
lieto nel foco, et nel duol pien di speme;
poi che madonna e 'l mio cor seco insieme
saliro al ciel, dieci altri anni piangendo
Omai son stanco, et mia vita reprendo
di tanto error, che di vertute il seme

postmodum crevit ex verbere ... *Humiliandus erat, ne tam robustissimum pectus elationis tela confoderent*, quod constabat certe quia et illata vulnera non vicissent» (*ibidem*, p. 20). La lettura dei *Moralia* da parte di Petrarca è estremamente probabile, e anzi sicura, ma il Parigino lat. 2219, il cui possesso è attribuito al poeta dal catalogo del 1739 della biblioteca reale di Francia («Codex membr. olim Fr. Petrarchae») certo sulla base di una annotazione sul foglio di guardia poi caduto, non reca postille di sua mano: P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, vol. II, Paris, Champion, 1907² (ristampa anastatica, 1965), pp. 208-209.

à quasi spento, et le mie parti extreme,
 alto Dio, a Te devotamente rendo,
 pentito et tristo de' miei sì spesi anni,
 che spender si deveano in miglior uso:
 in cercar pace et in fuggir affanni.
 Signor che 'n questo carcer m'ài rinchiuso,
 tràmene, salvo da li eterni danni,
 ch'i' conosco il mio fallo, et non lo scuso.

I vv. 5-6 risentono di *Giobbe* 42, 5-6 «nunc autem oculus meus videt te. Idcirco ipse me reprehendo, et ago paenitentiam in favilla et cinere», così come il v. 11 è legato a *Ps.* 35, 15 «Diverte a malo et fac bonum, inquire pacem et persequere eam», mentre il v. 14 – l'aveva già notato addirittura Fausto da Longiano – allude a *Ps.* 50, 5 «Quoniam iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper»⁵⁶; ma il centro di irradiazione è sempre il libro di *Giobbe*, se è vero che con i vv. 7-8 l'autore sembra rispondere, arrendendosi, alle domande che Dio pone nel capitolo 41, soprattutto a quella del versetto 2 «Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?», cui il libro sacro stesso offre lo spunto: «Omnia, quae sub caelo sunt, mea sunt».

44

Certo Petrarca non segue pedissequamente il libro biblico, e anzi interviene tagliandone l'inizio e la fine, il prologo in cielo e la teofania, forse anche per non soccombere di fronte all'uso grandioso che dei due episodi aveva fatto Dante nel II dell'*Inferno* e nel XXXIII del *Paradiso*: ne conserva però alcuni caratteri che si è cercato di richiamare in queste pagine, con il risultato – non sorprendente in chi aveva scritto che «né sì né no nel cuor mi suona intero» (*Rvf* 168, 8) – di privilegiare soprattutto gli elementi di incertezza⁵⁷; resta tuttavia che perfino il *Canzoniere*, dall'inizio alla fine e in molti dei componimenti che lo compongono, può essere letto come una lunga meditazione su uno dei libri sacri più amati, con un progressivo ma accidentato passaggio dalle *speranze* all'accettazione della incommensurabile grandezza di Dio e della incomprendibilità dei suoi disegni.

⁵⁵ Petrarca, *Psalmi penitenciales. Orationes*, ed. Coppini, cit., p. 42.

⁵⁶ Per altre osservazioni su questi versi, anche in relazione alla conoscenza da parte di Petrarca di entrambe le traduzioni dei *Salmi*, si veda S. Chessa, *Il profumo del sacro*, cit., pp. 296-297.

⁵⁷ Sull'incertezza, così presente nell'opera petrarchesca, si possono affollare passi paralleli quasi a piacere; per l'orientamento dato a questo contributo, ricordo *Epyst.* I 14 *ad se ipsum*, 140-141 «spes longa tremorque / hactenus

12. Bibbia e classici

Se la Bibbia è presente quasi in ogni componimento del *Canzoniere*, occorre però evitare di fraintenderne il significato: essa infatti non sopprime mai, in Petrarca, la voce degli antichi, che suona forte e alta nei versi in volgare come nelle prose e nei versi latini.

Ogni indagine settoriale, come quella che qui si è abbozzata, rischia di deformare la fisionomia di un autore e di proporne, invece che un ritratto, una caricatura: questo è il risultato cui si approderebbe se si isolasse il filo biblico nella trama delle componenti culturali di Petrarca. Certo egli non è immaginabile senza lo studio, la meditazione, la ripresentazione dei classici, che forniscono senza alcun dubbio l'apporto più massiccio di citazioni e di allusioni, rispetto sia ai testi biblici sia a quelli moderni; del resto è stato lui stesso a mettere in guardia dalla ricorrente proibizione degli autori antichi, per esempio nella *Senile* v 2 inviata a un pavido e preoccupato Boccaccio⁵⁸: ma nonostante tutto si ha l'impressione che le verità conquistate con la ragione cerchino il suggello, esplicito o implicito, della fede, il conforto della pagina sacra. Così avviene nelle numerose *consolatoriae*, affidate soprattutto alla raccolta delle *Familiars*: per esempio nella *Fam.* II 1 a Philippe de Cabasoles, dove l'accumulo dei classici, soprattutto dell'amatissimo Seneca, sfocia dapprima nel richiamo alla promessa di Dio, § 23, e infine, nel § 26, nell'esortazione alla preghiera; così avviene anche nella grande *Fam.* XXII 10, forse del 1360, a Francesco Nelli, in cui, dopo avere rievocato l'egloga del *Bucolicum carmen* sopra ricordata, si sofferma ancora una volta su Davide, sul paragone con Omero e Virgilio e sull'esito incerto, allora, di quel confronto che *hic*, qui e adesso, è ormai chiarito, e infine sul tentativo di Gerolamo di staccarsi dagli autori pagani:

45

hic vero, etsi adhuc obstat radicate consuetudinis vis antiqua, dubium tamen in re esse non sinit victrix experientia atque oculis se se infundens fulgida veritas. Neque ideo tamen quia hos [cioè Ambrogio, Agostino, Gerolamo, Gregorio, Paolo e Davide] pretulerim, illos abicio, quod se fecisse Ieronimus scribere potiusquam sequenti stilo approbare visus est michi; ego utrosque simul amare posse videor, modo quos in verborum, quos in rerum consilio preferam non ignorem⁵⁹.

assidue nostro de pectore certant» e *Fam.* v 10 a Barbato da Sulmona, 2 «Nutat animus ac neutram in partem totus inclinat, ex equo declinare studens et inanem spem et supervacuum pavorem».

⁵⁸ Petrarca, *Senile* v 2, a cura di M. Berté, Le Lettere, Firenze 2005.

⁵⁹ Petrarca, *Familiarium rerum libri XXI-XXIV*, testo critico di V. Rossi e U. Bosco, traduzione e cura di Dotti, Arago, Milano 2009, p. 3180.

Converrà piuttosto, per concludere, notare che le citazioni bibliche si concentrano molto di più su passi del vecchio testamento, e soprattutto sui salmi e sui testi sapienziali, che su quelli del nuovo, e che fra i libri neotestamentari lasciano tracce più le epistole di san Paolo che i vangeli. Anche per questa via si giunge a concludere che quella che interessa Petrarca è la Bibbia che parla al singolo, e lo istruisce e lo ammaestra sulla strada della virtù, non quella di una comunità di fedeli: il poeta, aristocratico anche in questo, se cerca compagni di strada li individua o in uomini sparsi per l'Europa o nei grandi spiriti dei secoli IV-VI, campioni di intelligenza, di cultura, di umanità, ma così discreti da soccorrere senza disturbare.