





# Dai pochi ai molti

Studi in onore di Roberto Antonelli

*a cura di*  
*Paolo Canettieri e Arianna Punzi*

TOMO II

viella

Copyright © 2014 - Viella s.r.l.  
Tutti i diritti riservati  
Prima edizione: febbraio 2014  
ISBN 9788867281367

Il volume è stato realizzato anche con il contributo della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma La Sapienza

Redazione  
Anatole Pierre Fuksas, Annalisa Landolfi, Gioia Paradisi, Roberto Rea, Eugenia Rigano, Giovanna Santini



**viella**

*libreria editrice*  
via delle Alpi, 32  
I-00198 ROMA  
tel. 06 84 17 758  
fax 06 85 35 39 60  
[www.viella.it](http://www.viella.it)

# Indice

## TOMO I

PAOLO CANETTIERI, ARIANNA PUNZI	
Premessa	XIX
ALBERTO ABRUZZESE	
Contro l'umanesimo e i suoi dispositivi	1
ANNAMARIA ANNICCHIARICO	
La <i>Biblis</i> di Joan Roís de Corella (introduzione, edizione critica, traduzione)	15
ROSSEND ARQUÉS	
Dante y Octavio Paz: poética moderna y erotismo	37
VALENTINA ATTURO	
<i>Languor carnis</i> . Echi di memoria salomonica nella fisiologia emozionale dei trovatori	49
ANNA MARIA BABBI	
«Je sui la pucele a la rose»: ancora sul <i>Guillaume de Dole</i>	79
SONIA MAURA BARILLARI	
La «coppia d'Arimino» fra il <i>Triumphus cupidinis</i> e il Purgatorio di san Patrizio. (Una ballata per Viola Novella dal codice Magliabechiano VII, 1078)	89
MARIA CARLA BATTELLI	
Il <i>karma</i> e la letteratura: insegnare in India	115
FABRIZIO BEGGIATO, ANTONI ROSSELL	
Ara que·m sui lonhatz d'est mestier brau	133

PIETRO G. BELTRAMI Il Manfredi di Jean de Meun (esercizio di traduzione dal <i>Roman de la Rose</i> )	135
VICENÇ BELTRÁN, ISABELLA TOMASSETTI <i>Refrains ed estribillos</i> : dalla citazione all'imitazione	145
VALENTINA BERARDINI «Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei...». How did preachers act on the pulpit?	169
FRANCESCA BERNARDINI NAPOLETANO «Difficoltà di vita» e «ragioni dell'anima». Lettere di Alfonso Gatto a Enrico Falqui	179
FABIO BERTOLO Minima filologica: quattro lettere inedite di Bruno Migliorini a Ettore Li Gotti	195
VALERIA BERTOLUCCI PIZZORUSSO «... non so che "Gentucca"»: analisi di <i>Purgatorio</i> XXIV, 37	199
SIMONETTA BIANCHINI «Il mio tesoro» ( <i>Paradiso</i> XVII, 121)	205
DOMINIQUE BILLY La Complainte de Geneviève de Brabant ou l'inconstance de la césure	215
PIERO BOITANI Identità europea e canoni letterari	231
CORRADO BOLOGNA Gli «eroi illustri» e il potere "illuminato"	241
MASSIMO BONAFIN Rileggendo <i>Les Vêpres de Tibert</i> (branche 12 del <i>Roman de Renart</i> )	261
LUCIANA BORGHI CEDRINI, WALTER MELIGA La sezione delle tenzoni del canzoniere di Bernart Amoros	273
MERCEDES BREA Esquemas rimáticos y cantigas de refrán	289
MARGARET BROSE Leopardi and the gendering of the sublime. A meditation for Roberto Antonelli, in gratitude for his friendship	299

FURIO BRUGNOLO	
Esercizi di commento al Dante lirico: <i>Ballata, i' vòl che tu ritrovi Amore (Vita nuova, XII [5]) e     Tutti li miei penser' parlan d'Amore (Vita nuova, XIII [6])</i>	307
GIUSEPPINA BRUNETTI	
Per un magnifico settenario	331
ROSANNA BRUSEGAN	
Una <i>crux</i> della Passione di Ruggeri Apugliese: «bistartoti»	343
EUGENIO BURGIO	
Achbaluch, «nella provincia del Cataio». (Ramusio, <i>I Viaggi di Messer Marco Polo</i> , II 28, 6-7)	359
ROSALBA CAMPRA	
Costumbre de Primavera	375
PAOLO CANETTIERI	
Politica e gioco alle origini della lirica romanza: il conte di Poitiers, il principe di Blaia e altri cortesi	377
NADIA CANNATA, MADDALENA SIGNORINI	
«Per trionfar o Cesare o poeta»: la corona d'alloro e le insegne del poeta moderno	439
MARIO CAPALDO	
Eine altrussische sagenhafte Erzählung über Attilas Tod	475
MARIA GRAZIA CAPUSSO	
Forme di intrattenimento dialogato: la tenzone fittizia di Lanfranco Cigala ( <i>BdT</i> 282, 4)	491
MARIA CARERI	
Una nuova traccia veneta di Folchetto di Marsiglia e Peire Vidal (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 89)	513
ATTILIO CASTELLUCCI	
La sovrapposizione semantica di <i>morriña</i> e <i>saudade</i>	521
SIMONE CELANI	
<i>A empresa fornecedora de mitos</i> . Un inedito di Fernando Pessoa tra ironia e mitopoiesi	535
MARÍA LUISA CERRÓN PUGA	
¿Espía o traductor? El oficio de Alfonso de Ulloa en Venecia (1552-1570)	543

PAOLO CHERCHI		
Il rito della visita omaggio al maestro		563
CLAUDIA CIERI VIA		
Qualche riflessione sull' <i>ekphrasis</i> nell'arte del tardo Quattrocento: da Leon Battista Alberti ad Alfred Gell		581
FABRIZIO CIGNI		
Il <i>lai</i> tristaniano <i>Folie n'est pas vasselage</i> e i suoi contesti (con edizione del manoscritto braidense)		587
MARIELLA COMBI		
Qualche riflessione antropologica: ri-mappare i sensi e le emozioni		597
ANNA MARIA COMPAGNA		
Il sentimento tradotto: da Ausiàs March a Baltasar de Romani		611
EMMA CONDELLO		
<i>Gentil donsella, l'amourousou visou</i> : un nuovo testo poetico in margine alla scuola poetica siciliana?		627
SILVIA CONTE		
Il principiare del canto. Per una nuova edizione di Marcabru, <i>Al partir del brau tempier</i> ( <i>BdT</i> 293, 3)		637
FABRIZIO COSTANTINI		
Su alcune rubriche del canzoniere Laurenziano: paratesto, struttura, metrica		667
MARCO CURSI, MAURIZIO FIORILLA		
Un ignoto codice trecentesco della <i>Commedia</i> di Dante		687
ALFONSO D'AGOSTINO		
Gli occhi di Lisabetta ( <i>Decameron</i> IV 5)		703
FRANCO D'INTINO		
Raccontare lo <i>Zibaldone</i>		721
SILVIA DE LAUDE		
«Is Cardinal Roncalli still alive?». Sull'edizione italiana di <i>Mimesis</i> di Erich Auerbach		733
GABRIELLA DE MARCO		
I luoghi del fare arte. L'atelier dell'artista tra valorizzazione museografica, pagine di critica d'arte e letteratura		759



TULLIO DE MAURO	
Dieci neosemie e neologismi d'autore	771
SILVIA DE SANTIS	
La <i>similitudo</i> dantesca nelle illustrazioni di William Blake	775
GIOVANNELLA DESIDERI	
La guerra '15-'18 di Cacciaguida (ancora su Fortuna in Dante)	793
ROCCO DISTILO	
Sguardi sul vocabolario trobadorico: lessemi e rime (fra <i>ansa</i> , <i>ensa</i> e <i>ilh</i> , <i>ilha</i> )	809
CARLO DONÀ	
Marie de France, Alfredo e la scrittura dell' <i>Esope</i>	825
LUCIANO FORMISANO	
«Dantis erat»: notula sul <i>Fiore</i> di Marin Sanudo	837
ANATOLE PIERRE FUKSAS	
La <i>cobla tensonada</i> e la “dama del torto” di Peire Rogier	843
MASSIMILIANO GAGGERO	
L' <i>épée brisée</i> dans le <i>Conte du Graal</i> et ses Continuations	855
GAIA GUBBINI	
<i>Amor de lonh</i> : Jaufre Rudel, Agostino e la tradizione monastica	885
SAVERIO GUIDA	
<i>Tremoleta·l Catalas</i> (BdT 305, 16, v. 49) = Pons d'Ortafa?	893
TOMO II	
MARCO INFURNA	
Ideali cavallereschi in Valpadana: il <i>Roman d'Hector et Hercule</i> e l' <i>Entrée d'Espagne</i>	931
ANNALISA LANDOLFI	
La “finta innocenza” di Alberico. Qualche nota sul prologo del <i>Frammento</i> su Alessandro	945
LINO LEONARDI	
Postilla a una postilla inedita (di Gianfranco Contini) su Federico II	967

MONICA LONGOBARDI		
Una <i>traducson</i> per Guiraut Riquier		979
LORENZO MAININI		
<i>Rusticus, civis aut philosophus.</i>		
Epistemi a confronto, modelli intellettuali e una “memoria dantesca” nel <i>de Summo bono</i> di Lorenzo de’ Medici		991
MARIO MANCINI		
«Qu’il fet bon de tout essaier» ( <i>Roman de la rose</i> , v. 21521)		1015
PAOLO MANINCHEDDA		
Amore e politica: una variante del dualismo europeo		1031
LUIGI MARINELLI		
Tra canone e molteplicità: letteratura e minoranze		1041
SABINA MARINETTI		
L’ <i>altra</i> interpretazione di «voce» e «vello»		1057
PAOLO MATTHIAE		
Materia epica preomerica nell’Anatolia hittita. Il Canto della liberazione e la conquista di Ebla		1075
MARIA LUISA MENEGHETTI		
Sordello, perché... Il nodo attanziale di <i>Purgatorio</i> VI (e VII-VIII)		1091
ROBERTO MERCURI		
La morte del poeta		1103
CAMILLA MIGLIO, DOMENICO INGENITO		
Hāfez, Hammer e Goethe. La forma <i>ghazal</i> : <i>Weltliteratur</i> e contemporaneità		1109
LUISA MIGLIO		
Ernesto Monaci, Vincenzo Federici, il Gabinetto di Paleografia e la Collezione manoscritta		1127
LAURA MINERVINI		
Gli altri Siciliani: il poema sul Sacrificio di Isacco in caratteri ebraici		1139
MIRA MOCAN		
Un cuore così illuminato. Etica e armonia del canto nella poesia dei trovatori (Bernart de Ventadorn, Marcabru, Raimbaut d’Aurenga)		1155
SONIA NETTO SALOMÃO		
Carlos Drummond de Andrade: a <i>Máquina do Mundo</i> em palimpsesto		1177

ROBERTO NICOLAI	
Letteratura, generi letterari e canoni: alcune riflessioni	1197
TERESA NOCITA	
<i>Loci critici</i> della tradizione decameroniana	1205
SANDRO ORLANDO	
Un sonetto del Trecento su Bonifacio VIII	1211
MARIO PAGANO	
Un singolare testimone del <i>Testament</i> di Jean de Meun: ms. Paris, B.N., fr. 12483	1221
GIOIA PARADISI	
Materiali per una ricerca su Petrarca e le emozioni (« <i>spes seu cupiditas</i> », « <i>gaudium</i> », « <i>metus</i> » e « <i>dolor</i> »)	1239
NICOLÒ PASERO	
L'amor cortese: modello, metafora, progetto	1263
RIENZO PELLEGRINI	
Pasolini traduttore di Georg Trakl	1271
SILVANO PELOSO	
Letteratura, filologia e complessità: il caso del Brasile	1289
GIANFELICE PERON	
Realtà zoologica e tradizione letteraria: il "gatto padule"	1299
VANDA PERRETTA	
Nostalgia di buone maniere	1315
MARCO PICCAT	
La novella dei tre pappagalli	1325
ANTONIO PIOLETTI	
Cercando quale Europa. Appunti per un canone euromediterraneo	1335
MAURO PONZI	
Goethe e gli "oggetti significativi" del cambiamento epocale	1347
NORBERT VON PRELLWITZ	
Quando il canone dipende dai centimetri	1365
CARLO PULSONI, ANTONIO CIARALLI	
Tra Italia e Spagna: il Petrarca postillato Esp. 38-8° della Biblioteca de Catalunya di Barcellona (primi appunti)	1371

- ARIANNA PUNZI  
Quando il personaggio esce dal libro:  
il caso di Galeotto signore delle isole lontane 1395
- GIOVANNI RAGONE  
L'occhio e il simulatore 1423
- ROBERTO REA  
«Di paura il cor compunto»:  
teologia della Paura nel prologo dell'*Inferno* 1433
- EUGENIA RIGANO  
Tra arte e scienza, la bellezza si fa meraviglia 1447
- BARBARA RONCHETTI  
Arte, scienza e tecnica fra immaginazione e realtà.  
Alcune riflessioni attraverso le pagine di Velimir Chlebnikov 1467
- LUCIANO ROSSI  
*Les Contes de Bretagne*  
entre vanité (charmante) et éternité (précaire) 1491
- GIOVANNA SANTINI  
«Or chanterai en plorant». Il pianto di Jehan de Neuville  
per la morte dell'amata (Linker 145, 6) 1521
- MARIA SERENA SAPEGNO  
«L'Italia dee cercar se stessa».  
La *Storia* di De Sanctis tra essere e dover essere 1555
- ELISABETTA SARMATI  
*Metanovela, microficciones* e racconti interpolati  
in *El desorden de tu nombre* di Juan José Millás 1563
- ANNA MARIA SCAIOLA  
La passione triste della vergine. *Atala* di Chateaubriand 1575
- EMMA SCOLES  
«que al que mil extremos tiene / lo extremado le conviene»:  
il codice cortese fra virtuosismo stilistico  
e rovesciamento parodico in un *Juego de mandar* cinquecentesco 1587
- LUIGI SEVERI  
La resistenza della poesia:  
costanti petrarchesche e dantesche in Zanzotto 1597

EMANUELA SGAMBATI	
<i>L' Ars poetica</i> di Feofan Prokopovič fra teoria e prassi	1619
MARGHERITA SPAMPINATO BERETTA	
La violenza verbale nel tardo Medioevo italiano: analisi di <i>corpora</i> documentari	1629
GIORGIO STABILE	
<i>Favourite Poet.</i> Alma-Tadema e una promessa in codice per Roberto Antonelli	1647
JUSTIN STEINBERG	
Dante e le leggi dell' infamia	1651
CARLA SUBRIZI	
«Cercando l' Europa» nel 1945: dolore e follia nei disegni di Antonin Artaud	1661
GIUSEPPE TAVANI	
Codici, testi, edizioni	1673
STEFANO TORTORELLA	
Archi di Costantino a Roma	1703
LUISA VALMARIN	
Una possibile lettura di <i>Nǎpasta</i>	1721
GISÈLE VANHESE	
Imaginaire du voyage baudelairien et mallarméen dans <i>Asfințit marin</i> et <i>Ulise</i> de Lucian Blaga	1733
ALBERTO VARVARO	
Considerazioni sulla storia della Filologia Romanza in Italia	1747
SERGIO VATTERONI	
«Il mistero del nome». Sull' essenza della poesia nel giovane Pasolini	1751
RICCARDO VIEL	
La tenzone tra Re Riccardo e il Delfino d' Alvernia: liriche d' <i>oc</i> e d' <i>oïl</i> a contatto	1761
CLAUDIA VILLA	
Un oracolo e una ragazza: Dante fra Moroello e la gozzuta alpigna	1787

MAURIZIO VIRDIS

- Un Medioevo trasposto: il *Perceval* di Eric Rohmer.  
Dalla scrittura letteraria alla rappresentazione cinematografica 1799

HAYDEN WHITE

- History and Literature 1811

CLAUDIO ZAMBIANCHI

- Marionette o dei: qualche riflessione su un saggio di Kleist 1817

CARMELO ZILLI

- Su un "errore d'autore" nel Poemetto di Lelio Manfredi 1829

- Bibliografia degli scritti di Roberto Antonelli 1835

Materiali per una ricerca su Petrarca e le emozioni  
(«spes seu cupiditas», «gaudium», «metus» e «dolor»)

Il paradigma che ordina le emozioni nelle quattro rubriche fondamentali della Paura, della Speranza (o Desiderio), della Gioia e del Dolore<sup>1</sup> ricorre in parecchi luoghi dell'opera di Francesco Petrarca: nei *Rerum vulgarium fragmenta*, nel *Secretum*, nelle *Familiares*, nelle *Seniles*, nei *Rerum memorandarum libri*, nel *De remediis utriusque fortunae*, nelle postille del Virgilio Ambrosiano.<sup>2</sup> Nel *De remediis* la classificazione delle emozioni nel sistema che le ripartisce in quattro tipologie principali assume certamente un rilievo particolare perché Gaudium, Spes, Metus e Dolor svolgono un ruolo strutturante in quanto attori della disputa con Ratio.<sup>3</sup> Le numerose

1. Sul paradigma quadripartito delle emozioni si vedano almeno T. Brennan, *The Old Stoic Theory of Emotions*, in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, a c. di J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen, Dordrecht 1998, pp. 21-70 e M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1996 (si fa riferimento alla tr. it., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, presentazione di G. Reale, Milano 1998, pp. 338-534). Nel parlare degli affetti costitutivi dello schema quadripartito userò il termine "emozione", accanto a "affetto", "passione", "perturbatio". Pur considerando le questioni inerenti la semantica di detti termini (e in generale del lessico relativo agli affetti, ai sentimenti e alle emozioni) e la loro traducibilità tra lingue diverse e in rapporto alle diverse fasi storiche della medesima lingua, per il tipo di ricerca qui proposto credo si possa far riferimento al punto di vista di S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, p. 3: «I use the terms 'passion' and 'emotion' without intending any important difference in meaning – more often 'emotion', since the Greek term *pathos* and the Latin term *passio* do not usually suggest extreme emotions as the word 'passion' nowadays might do. Contrary to some authors, I believe that many of the emotional phenomena to which past philosophers refer are similar to those we are familiar with, though this does not hold of all emotions. It seems that the variability of emotions between cultures is associated with various practices. Some of the emotions dealt with by the Desert Fathers are not common in our days, nor are the practices in which they are embedded; but many descriptions of particular emotions in ancient or medieval philosophers do not differ from those described by contemporary writers».

2. Alcuni luoghi, tratti da *RVF*, *Rerum memorandarum*, *Familiares* e *Seniles*, sono segnalati in J. Špička, *La Speranza e le sue sirocchie nel De remediis di Petrarca*, in «Verbum», VII (2005), 1, pp. 221-234, p. 224, nota 6; e vedi anche la bibliografia segnalata da Santagata nel commento a *RVF*, XXXII, 11 («e 'l riso e 'l pianto, et la paura et l'ira») in Francesco Petrarca, *Canzoniere*, edizione commentata a c. di M. Santagata, Milano 1996, pp. 177-180, in part. p. 179; e in part. M. Martelli, *Nota a Petrarca, RVF XXXII 9-II*, in *Forma e parola. Studi in memoria di Fredi Chiappelli*, a c. di D. Dutschke, P.M. Forni, F. Grazzini, B.R. Lawton, L. Sanguineti White, Roma 1992, pp. 129-136.

3. Oltre a Špička, *La Speranza e le sue sirocchie* cit. si veda E. Fenzi, *Introduzione*, in Francesco Petrarca, *Rimedi all'una e all'altra fortuna (De remediis utriusque fortune)*, introduzione, commento e c. di E. Fenzi, tr. di G. Fortunato, L. Alfinito, Napoli 2009, pp. 7-41, in part. pp. 15-21. Cfr. anche le note *ad locum* in C.H. Rawski, *Petrarch's Remedies for Fortune Fair and Foul*, 5 voll., Bloomington 1991, II, pp. 35-36 e in Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes. De remediis utriusque fortune. 1354-1366*,

occorrenze di tale luogo comune filosofico e il rilievo da esso assunto in talune opere – in particolare nel *Secretum*<sup>4</sup> e nel *De remediis* appena citato — invitano a una disamina delle sue diverse forme di ricezione nella produzione di Petrarca.

Il ripresentarsi dello schema dei quattro affetti fondamentali è solo un aspetto dell'interesse riservato dal poeta al tema delle emozioni, un interesse che si evince nelle forme di argomenti diversi disseminati nelle varie opere. Si pensi, per fare un paio di esempi non scontati, al rapporto tra il volto e le emozioni che attraversano l'animo, sul quale egli annotava le notizie antiche via via reperite, o alla morte a causa di intense emozioni.<sup>5</sup> In queste pagine ci si limiterà alla discussione del paradigma quadripartito per come esso è trattato quando Petrarca cita direttamente i vv. 733-734 (e luoghi contigui) del VI libro dell'*Eneide*, ove si enumerano i quattro movimenti principali dell'anima:

*Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras  
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.*<sup>6</sup>

Il ricorso da parte del poeta al passo virgiliano per indicare le emozioni fondamentali ripropone una modalità già costituitasi anticamente come tradizione, e messa in atto, tra gli altri, da Girolamo,<sup>7</sup> Macrobio, Agostino, Vincenzo di Beauvais,<sup>8</sup> Dante.<sup>9</sup> Si tenga presente che dal punto di vista di Petrarca il paradigma quadripar-

texte établi et traduit par C. Carraud, 2 voll., Grenoble 2002, II, pp. 181-186, e gli studi di L. Panizza, *Stoic psychotherapy in the Middle Ages and Renaissance: Petrarch's De remediis*, in *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, a c. di M.J. Osler, Cambridge 1991, pp. 39-65; e di L. Bolzoni, *Note su lettura e memoria in Petrarca*, in «Paragone», LV (2004), pp. 25-49; Ead., *Petrarca e le tecniche della memoria (a proposito del De remediis)*, in *Humanistica: per Cesare Vasoli*, a c. di F. Meroi, E. Scapparone, Firenze 2004, pp. 41-60 (ripubblicato col titolo *Memoria e oblio nel De remediis di Petrarca e una immagine di Sebastian Brant, in Il lettore creativo. Percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Napoli 2012, pp. 85-107).

4. Vedi al riguardo soprattutto F. Rico, *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padova 1974, pp. 107-122 sulla citazione virgiliana (e anche le pp. 197-206 sull'*aegritudo* in rapporto agli affetti dello schema quadripartito e le pp. 236-241 sull'interpretazione dell'antro di Eolo come sede delle passioni).

5. Sull'attenzione riservata a tali argomenti in rapporto allo studio delle *Tusculanae* di Cicerone cfr. S. Rizzo, *Un nuovo codice delle Tusculanae dalla biblioteca del Petrarca*, in «Ciceroniana», n.s., IX (1996), pp. 75-120, in part. alle pp. 98-101; vedi anche in M. Feo, *Fili petrarcheschi*, in «Rinascimento», 19 (1979), pp. 3-89, alle pp. 65-75 il § III. *Morti di poeti*. Importanti indicazioni per una ricerca sulle emozioni in Petrarca anche in P. Cherchi, *Verso la chiusura. Saggio sul Canzoniere di Petrarca*, Bologna 2008 e Fenzi, *Introduzione* cit.

6. Cfr. Virgilio, *Eneide*, a c. di E. Paratore, tr. di L. Canali, 6 voll., Milano 1988<sup>2</sup>, III, p. 116; corsivi miei (da ora in avanti, quando non diversamente indicato).

7. Cfr. al riguardo M.T. Messina, «*Passio*» e «*perturbatio*»: Cicerone, Varrone e Girolamo, in «Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano», 57 (2004), 1, pp. 253-268. Sulla ricezione della griglia quadripartita nei Padri della Chiesa cfr. anche H. Hagendahl, *Jerome and Latin Literature*, in *Latin Fathers and Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Göteborg 1958, pp. 331-346.

8. Lo segnala N. Tonelli, *Elementi di cultura medica nei «Rerum vulgarium fragmenta»*, in «Quaderni petrarcheschi», XI (2001), pp. 229-251, alla p. 243.

9. Al riguardo S. Gentili, «*Quindi parliamo, quindi ridiam noi*» (Pg. XXV, 103): piacere e dolore delle anime nella *Commedia di Dante*, in *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a c. di C. Casagrande, S. Vecchio, Tavarnuzze (Fi) 2009, pp. 149-169.



tito assolve alla funzione di ricomprendere molti e diversi movimenti affettivi,<sup>10</sup> che possono sia connotarsi positivamente fino a diventare virtù, sia negativamente per sfociare nel peccato.<sup>11</sup> Il nostro percorso comprenderà i passi della *Fam.*, II 5, del *Secretum* e del *De remediis* contrassegnati dalla citazione virgiliana, e alcuni *loci* a essa pertinenti della postillatura all'*Eneide* e al commento serviano depositata nel codice ambrosiano,<sup>12</sup> dove — lo si vedrà più avanti — sono chiamati in causa non a caso anche Macrobio e Agostino.

## 1. Sul paradigma quadripartito nella *Fam.*, II 5

Scegliamo di prendere le mosse dalla *Fam.*, II 5, *Ad Iohannem de Columna religiosum virum, multa pati animos ex sotietate corporis*,<sup>13</sup> poiché essa sembrerebbe precedere sia l'attività di annotazione del Virgilio ambrosiano sia il *Secretum*,<sup>14</sup> e

10. Cfr. ad esempio la lunga lista di moti dell'animo (ricondotti alle quattro passioni principali) inserita nella *Prefatio* al II libro del *De remediis*, cfr. Francesco Petrarca, *Rimedi all'una e all'altra fortuna* cit., pp. 182-183.

11. Sul tema della parentela tra affetti e peccati alcune osservazioni in Rico, *Vida u obra* cit., p. 127 e in P. Vecchi Galli, *Peccati e peccatori*, in «Quaderns d'Italià», 11 (2006), pp. 131-145, pp. 134-137. Sulle diverse declinazioni della Speranza cfr. invece Cherchi, *Verso la chiusura* cit., pp. 49-80.

12. Le affinità tematiche tra le epistole 5-8 (e 9) del II libro delle *Familiares*, il *Secretum* e il *De remediis* sono state variamente segnalate; al riguardo si veda anche la Nota introduttiva in Francesco Petrarca, *Le Familiari, Libri I-V*, testo di E. Nota, traduzione e cura di U. Dotti, collaborazione di F. Audisio, Torino 2004, I, alle pp. 153-155. La citazione di *Aen.*, VI 733-734 nella *Fam.*, II 5 e nel *Secretum*, le postille relative e la connessione tematica tra tutti questi testi sono indicate dai commentatori del *Secretum*, vedi ad es. Rico, *Vida u obra* cit., p. 107, n. 178 e Fenzi in Francesco Petrarca, *Secretum*, a c. di E. Fenzi, Milano 1992 (a cui si farà riferimento in queste pagine anche per i luoghi citati), pp. 313-314, n. 139.

13. Cfr. Francesco Petrarca, *Le Familiari [libri I-V]* cit., pp. 228-233.

14. Ammesso che, come ipotizza Dotti, *ibid.*, p. 229, in nota, questa lettera e le tre seguenti possano essere state composte intorno al 1336. Per quanto riguarda la cronologia della postillatura del Virgilio ambrosiano, essa fu depositata in un lungo arco di tempo (1338-1374), ma nessuna postilla precede il 1338 (*terminus ad quem* perché il ms. fu recuperato da Petrarca il 17 aprile 1338 ad Avignone), cfr. M. Baglio, «*Scripti in margine manu mea*» (Sen., *XVI 3*): *la mise en page e la cronologia delle postille*, in Francesco Petrarca, *Le postille del Virgilio ambrosiano*, a c. di M. Baglio, A. Nebuloni Testa, M. Petoletti, presentazione di G. Velli, 2 voll., Padova-Roma 2006, I, pp. 30-61, che rinvia a future indagini per una ricostruzione più specifica della scansione cronologica delle annotazioni, al momento ripartite (sulla base dell'analisi della scrittura di Petrarca offerta da Armando Petrucci) in tre periodi: un primo torno d'anni circoscritto (1339-1343), una fase tra il 1348 e il 1360, una terza con minor numero di postille tra il 1365 e il 1374. Sulla cronologia del *Secretum* non c'è accordo. La datazione al 1342-1343 è stata rimessa in discussione da Rico, *Vida u obra* cit., pp. 453-535, che indica un periodo che inizia nel 1347 e che comprenderebbe due profonde riscritture nel 1349 e nel 1353. B. Martinelli, *Il "Secretum" conteso*, Napoli 1982, pp. 23-75 e G. Ponte, *Nella selva del Petrarca*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CVII (1990), pp. 1-63, ritengono che si debba preferire l'ipotesi tradizionale. Una messa a punto della questione a opera di Fenzi è in Petrarca, *Secretum* cit., pp. 8-29, con la copiosa bibliografia pregressa e la discussione delle posizioni di Rico, Baron, Martinelli, Ponte; e ancora cfr. E. Fenzi, *Dall'Africa al Secretum. Il sogno di Scipione e la composizione del poema*, in Id., *Saggi petrarcheschi*, Fiesole 2003, pp. 305-364 (contenente ulteriori riferimenti bibliografici) e infine Id., *Introduzione* cit., pp. 9-12, dove si esamina l'intreccio cronologico che riguarda il *Secretum* e il *De remediis*; lo studioso accetta l'idea di Rico che il primo sia stato iniziato nel 1347 e terminato nel 1353, quando era già presente nel poeta il progetto dell'altro testo, che prenderà poi forma tra il 1353 e

potrebbe rappresentare dunque una prima modalità di riuso nella scrittura letteraria petrarchesca della citazione virgiliana che, come vedremo, sarà impiegata come emblema delle emozioni. Non a caso nella *Fam.*, II 5 essa è collocata in un tessuto argomentativo che si propone quasi come un prologo “teorico” rispetto alle tre epistole seguenti.

Petrarca si rivolge al frate domenicano Giovanni Colonna, che aveva dovuto lasciare Avignone per Roma,<sup>15</sup> dicendo di sentirsi «ansioso e turbato» per aver visto a sua volta «partire turbato» l'amico, bandito dalla città francese, e addirittura «atterrito» da «alcuni sogni e fantastiche visioni che, torbide e strane e minacciose» gli «avevano invaso la mente durante il sonno, continuamente».<sup>16</sup> La paura e l'inquietudine, l'andare del pensiero alle naturali sofferenze della vita e alla morte si collega, come sarà poi nel primo libro del *Secretum*, alla consapevolezza di essere sempre in balia dell'«intrico dei (...) peccati», della «tempesta» nella quale l'amico lo ha lasciato.<sup>17</sup> Tale stato di ansia profonda dipende dalle passioni di cui egli è facile preda:

[3] Interea, fateor, nec longa est via, *passionum insultibus*, quicquid de his aut sedandis aut tollendis philosophi disputent, quicquid in se alii sentiant, *adhuc valde sum obnoxius. Hec michi nascenti lex cum corpore data est, ut ex eius consortio multa patiar, aliter non passurus.* [4] *Secretorum nature conscius poeta, ubi animabus humanis inesse quandam igneam vigorem et celestem dixit originem, excipiendo subiunxit:*

quantum non noxia corpora tardant  
Terrenique hebetant artus moribundaque membra;  
*Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque* neque auras  
Respiciunt clause tenebris et carcere ceco.

([3] Ma intanto, lo confesso, *le passioni fanno ancora di me* – checché dicano i filosofi sulle possibilità di acquietarle o di sopprimerle, e qualsiasi cosa gli altri possano pensare di se stessi – *un facile e pieno bersaglio ai loro insulti. Perché questa legge è connessa al corpo dal giorno della mia nascita: che per la presenza del mio corpo io debba soffrire molte cose che altrimenti non dovrei sopportare.* [4] Il poeta, ben consapevole dei misteri della natura, quando scrisse che nelle anime degli uomini stanno riposti un vigore di fuoco e un'origine celeste, aggiunse subito, come per precisare: «finché non le gravano corpi nocivi e non le ottundono organi fatti di terra e membra soggette a morire. *Per questo le anime temono e desiderano, soffrono e godono*, e non riconoscono più il cielo, chiuse nelle tenebre di una cieca prigione».)<sup>18</sup>

La riflessione di Petrarca comporta il confronto della propria esperienza con quella degli altri uomini e con le posizioni dei «philosophi» che hanno trattato le

il 1358; il *De remediis*, dedicato, scrive Petrarca, a «calmare e, se possibile, a estirpare le mie passioni e quelle di chi mi legga», rappresenta dunque per Fenzi «la continuazione dialettica del *Secretum*» (p. 12). Tuttavia si consideri ancora M. Ariani, *Petrarca*, Roma 1999, che osserva: «Ma se si deve credere alla *Inscriptio* biografica di Petrarca apposta da Boccaccio nello Zibaldone Laurenziano (...), primo nucleo del *De vita et moribus domini Francisci Petracchi*, scritto nel 1341-1342, una redazione del *Secretum* (definito esattamente un “dyalagum quemdam prosaice”) già circolava almeno nel 1341: il che mette tutto in discussione, a riprova della precoce, lucida strategia autobiografica progettata da Petrarca» (p. 114, n. 2).

15. Dove si trovava sicuramente nel settembre del 1338 come vicario del priorato di Santa Sabina, cfr. Dotti in Francesco Petrarca, *Le Familiari [libri I-V]* cit., p. 229.

16. Cfr. *ibid.*, § 1, pp. 230-231.

17. Cfr. *ibid.*, § 5, pp. 232-233.

18. Cfr. *ibid.*, pp. 230-231.

emozioni. Rispetto a questi ultimi, che discettano su come sia possibile moderarle o estirparle, il suo sentire è presentato come portatore di una verità che nasce dalla vita vissuta e dall'evidenza della legge naturale e che si fonda in definitiva sul dato di fatto che si viene al mondo con e grazie a un corpo. È naturale dunque che sia il corpo al quale l'anima si unisce a determinare che si debba patire; e che la vita comporti patimenti nel corpo e nell'anima.<sup>19</sup>

La citazione dei vv. 731-734 del VI libro dell'*Eneide* ha lo scopo di rimarcare il nesso che stringe la corporeità e le emozioni, nella loro varietà – non solo dolore, ma anche paura, desiderio e gioia – e nel loro potere di ottenebrare la ragione (tramite anche i sogni, i *phantasmata* e in generale le fantasie inquietanti<sup>20</sup>), impedendo agli umani il riconoscimento di una dimensione superiore. In quanto vissute attraverso il corpo, le passioni sono come questo una realtà di natura terrena, in opposizione alla «celeste origine» dell'anima.<sup>21</sup>

Ora, se l'unione dell'anima col corpo non comporta evidentemente una scelta volontaria («ut ex eius consortio multa patiar, aliter non passurus»), lo stato di sofferenza procurato al poeta dagli «insulti delle passioni» è il risultato della natura peccaminosa – ovvero volontaria – delle sue stesse passioni. Al poeta appare impossibile tirarsi fuori da tale viluppo, nonostante il desiderio di uscirne e i ripetuti tentativi:

me scilicet, peccatorum meorum nodis implicitum, nondum in portum potuisse confugere, sed in eadem tempestate, qua me discedens reliquisti iactatum, fluctibus herere; nequicquam sepe retentantem vela facere, si quis meus ventus ab occidente consurgeret; hoc tamen solo letum et deo gratias agentem, quod te saltem permultos labores evasisse video, quod navicula tua, ex eisdem periculis veniens,

Aut portum tenet aut pleno subit ostia velo.

[7] Deinceps expeditior casibus meis occurram, quod et consequendi desiderium incessit et gemine solitudinis dimidia parte liberatus sum. Vale.

[...] *invischiato nell'intrico dei miei peccati non sono ancora riuscito a rifugiarmi in porto, ma mi trovo in balia di questa stessa tempesta nella quale mi hai lasciato. Invano, spesso riprovando, tento di spiegare le vele se mai sorga il mio vento da occidente; di questo soltanto sono lieto e ringrazio Iddio: che almeno tu sia riuscito a liberarti da molti travagli giacché la tua navicella, che proviene dagli stessi pericoli, «o è già in porto o vi entra a vele spiegate».* [7] Potrò quindi prov-

19. Cfr. ancora *ibid.*: «sed hic est: hoc iter ingressus sum; iter, dico, vite huius labentis ad mortem, in quo et estuare oportet et algere, et famem et sitim et somnum et somni minas atque ambages et quietem turbidam sentire, denique multa pati; donec illa dies, expectata piis, formidata nocentibus, mortalem hunc nos exuat amictum, et animos, nitentes ad supera, de compendibus tandem huius caliginose stationis eripiat». («Il fatto è che mi trovo anch'io incamminato in questo viaggio della vita che scivola verso la morte; viaggio nel quale è necessario sopportare caldo e gelo, provare la fame e la sete, il sonno con i suoi incubi e le sue angosce, un riposo senza serenità e mille di queste pene fino a quel giorno che, atteso dai buoni e temuto dai malvagi, ci spoglierà da questa veste terrena e libererà dai ceppi di questa tenebrosa prigione gli animi tesi verso il cielo»).

20. Su questo cfr. in part. R. Caputo, *Cogitans fingo. Petrarca tra «Secretum» e «Canzoniere»*, Roma 1987, pp. 77-116 e il più recente M. Ciavolella, *La stanza della memoria: amore e malattia nel Secretum e nei Rerum vulgarium fragmenta*, in «Quaderns d'Italia», 11 (2006), pp. 55-63.

21. Sulla metafora del *corpus carcer* in Petrarca cfr. L. Marcozzi, *Petrarca platonico. Studi sull'immaginario filosofico del Canzoniere*, Roma 2004, pp. 11-45.

vedere più agevolmente ai casi miei, sia perché *mi ha preso il desiderio di imitarti e di seguirti*, sia perché sono stato liberato dalla metà di una doppia preoccupazione. Addio.)<sup>22</sup>

Nel riuso dei versi virgiliani dedicati al paradigma quadripartito si legge non solo l'attenzione per la funzione del corpo e dell'anima nell'esperienza delle passioni ma anche, nascosto nel riferimento al peccato, il tema del rapporto tra desiderio e volontà, determinante per il retto governo della vita affettiva e per il destino dell'anima dopo la morte. Natura volontaria del male morale e responsabilità del soggetto, temi poi ampiamente dibattuti nel *Secretum*, affiorano già nella considerazione del poeta.

## 2. Intorno a *Aen.*, VI 730: le emozioni tra anima e corpo

Il luogo dell'*Eneide* tradizionalmente associato al canone quadripartito delle emozioni è estrapolato da quella che è forse la parte del poema più discussa dai lettori antichi<sup>23</sup> e moderni, cioè la sezione del sesto libro nella quale Anchise illustra a Enea l'origine e il destino delle anime,<sup>24</sup> con un discorso sincretistico che intreccia concezioni religiose e filosofiche principalmente, ma non solo, di matrice stoica e platonizzante.<sup>25</sup> Virgilio stabilisce un legame tra lo spirito che, mescolandosi alla materia, dà vita alla terra e al cielo e i «semi», equivalenti alle anime,<sup>26</sup> dotati di

22. Cfr. Francesco Petrarca, *Le Familiari [libri I-V]* cit., pp. 232-233.

23. Sulla presenza del sesto libro e del commento serviano in Dante, vedi da ultimo G. Ramires, *Commento di Servio al libro VI dell'Eneide: citazioni filosofiche e memoria di Dante*, in «Bollettino di Italianistica», n.s., VII (2010), 2, pp. 20-34.

24. Cfr. i vv. 724-751, ma si rileggano almeno i vv. 724-738: «“Principio caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet. / Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum / et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. / Igneus est ollis vigor et caelestis origo / seminibus, quantum non noxia corpora tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra. / Hic metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco. / Quin et supremo cum lumine vita reliquit, / non tamen omne malum miseris nec funditus omnis / corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est / multa diu concreta modis inolescere miris (...)”» (cfr. Virgilio, *Eneide* cit., III, pp. 114-116).

25. Le prime «prevalgono nella prima parte, dove appare la concezione di uno *spiritus* divino immanente di natura ignea, che dà vita all'universo, e dove le anime singole vengono presentate come “ragioni seminali” della stessa natura», le seconde «si fanno luce successivamente, con l'immagine del corpo prigioniero dell'anima, che ottunde il vigore di quest'ultima e la contamina, tanto da rendere necessaria una purificazione d'oltretomba», cfr. A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995, pp. 1-2; dello stesso studioso, sulle fonti e l'esegesi, cfr. la voce *Inferi, loci*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma 1986, pp. 953-963 e *Il libro VI dell'Eneide*, in *Cultura e lingue classiche* 3, a c. di B. Amata, Roma 1993, pp. 323-334. Importante anche il commento *ad locum* di E. Norden, in P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch VI*, Leipzig 1934<sup>3</sup>.

26. Nel dettato dei vv. 730-731 «si deve scorgere in *ollis seminibus* un equivalente di *animae*», cfr. il commento *ad locum* in Virgilio, *Eneide* cit., III, p. 331 e Setaioli, *Il libro VI* cit., p. 330: «le anime (...) sono dette *semina*, termine che ricorda i λόγοι σπερματικοί dello stoicismo, ma hanno natura ignea, come appunto il soffio cosmico nella concezione stoica»; ma di “semi delle anime” parla anche Platone, vedi sul punto P. Boyancé, *Cicéron et les semailles d'âmes du Timée* (De legibus, I, 24), in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 104 (1960), pp. 283-288.

«igneo vigore» e di «origine celeste»; questi ultimi sono appesantiti dalla mortalità del corpo, grazie al quale possono temere, desiderare, soffrire e gioire.

È anche il caso di dire subito che il sesto è il libro dell'*Eneide* non solo più citato nel complesso dell'opera di Petrarca<sup>27</sup> ma anche quello che nel Virgilio ambrosiano riceve più annotazioni. L'edizione completa delle postille petrarchesche presenti nel manoscritto curata da Marco Baglio, Antonietta Nebuloni Testa e Marco Petoletti<sup>28</sup> rende ora possibile uno studio d'insieme delle glosse dedicate al tema filosofico dell'anima, e anche eventualmente il confronto con le annotazioni riservate ad altri testi che, in relazione ai loro contenuti, hanno richiamato l'attenzione di Petrarca sull'anima,<sup>29</sup> e sui temi a essa collegati (il suo rapporto col corpo, la corporeità, le emozioni, la conoscenza sensibile, la volontà) che sappiamo decisivi per l'interpretazione di tutta l'opera petrarchesca.<sup>30</sup>

Ricostruendo il ruolo decisivo svolto da Macrobio nell'annotazione dell'aretino all'*Eneide*, Baglio ha potuto osservare che la maggioranza dei richiami al *Comento al Somnium Scipionis* riguarda l'armonia universale e l'anima. In particolare: l'anima che, oppressa dal corpo, dimentica le realtà celesti; che dopo la morte si separa dalla veste corporea; che può macchiarsi della colpa del suicidio. Tutto ciò è confermato dal fatto che Petrarca evoca esplicitamente l'anima nell'ultimo dei quattro esametri rimati, autografi, presenti nel f. 68v del codice della British Library, Harley 5204 («corporis occasus animamque excelsa petentem»). In questo e in altri volumi egli ha potuto leggere i *Commentarii* macrobiani, testo per lui di straordinaria importanza perché, «insieme all'Apuleio filosofico, gli permetteva di accedere al pensiero platonico».<sup>31</sup>

27. Questo lo aveva già rilevato U. Bosco, *Il Petrarca e l'Umanesimo filologico (Postille al Nolhac e al Sabbadini)*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 120 (1942), pp. 101-102 (poi in *Saggi sul Rinascimento italiano*, Firenze 1970, pp. 200-201), ricordato in M. Feo, *Petrarca, Francesco*, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Roma 1988, pp. 53-78, alla p. 64 (questo contributo è una chiave d'accesso indispensabile per il rapporto di Petrarca con Virgilio).

28. Cfr. Francesco Petrarca, *Le postille del Virgilio ambrosiano* cit.: per l'osservazione relativa al fatto che il sesto libro è il più postillato da Petrarca vedi M. Baglio, «*Tibi grecorum dedit hic attingere metas*». *Le postille a Virgilio*, *ibid.*, I, pp. 62-92, alla p. 67.

29. Si pensi ad esempio al *De anima* di Cassiodoro, un altro testo nel quale l'aretino glossa i temi inerenti «l'anima dell'uomo, il suo rapporto con il corpo, la sorte che le è riservata dopo la morte». Cfr. al riguardo A. Bellieni, *Le postille del Petrarca a Cassiodoro. De anima (Par. Lat. 2201)*, in «Studi petrarcheschi», n.s., XXIII (2010), pp. 1-43 (la citazione alle pp. 7-8).

30. Basti pensare alla questione della struttura dei *Rvf* e alla morte letteraria della donna amata nel senso della morte dell'«amore-carne», cfr. sul punto R. Antonelli, *Rerum vulgarium fragmenta di Francesco Petrarca*, in *Letteratura italiana, Le Opere, I, Dalle origini al Cinquecento*, Torino 1992, pp. 379-471 e Id., *Perché un Libro(-Canzoniere)*, in *L'io lirico: Francesco Petrarca. Radiografia dei Rerum vulgarium fragmenta*, numero monografico di «Critica del testo», VI (2003), 1, pp. 49-65.

31. Baglio ha riconosciuto come «nucleo centrale dell'operazione petrarchesca» l'inserimento accanto «al commento perpetuo di Servio [di] ampi passaggi tratti da Macrobio, Seneca, Lattanzio», che sfocia in «una sorta di macro-glossa, arricchita ulteriormente con le proprie intuizioni e in grado di sollecitare una lettura dei versi virgiliani, oltre l'aspetto grammaticale, secondo una prospettiva erudito-filosofica, una morale, una cristiana», vedi Baglio, «*Tibi grecorum dedit* cit., p. 69 (e le pp. 69-74 per il ruolo svolto da Macrobio) e p. 70 per la citazione messa a testo. Sul tema vedi anche M. Petoletti, «*Servius altiloqui retegens archana Maronis*»: *le postille a Servio*, in Francesco Petrarca, *Le postille del Virgilio ambrosiano* cit., I, pp. 93-143, in part. pp. 123-124. Il ms. Harley 5204, letto



Ora, nonostante l'amore e l'altissima considerazione nutrita per Virgilio,<sup>32</sup> Petrarca non può fare a meno di prendere le distanze «quando l'argomentazione dell'antico poeta sfiora temi filosofici avvertiti in incolmabile dissidio rispetto alle verità di fede».<sup>33</sup> E su alcuni aspetti relativi all'anima, egli non può che discostarsi dai contenuti del VI libro dell'*Eneide*: tanto per fare un esempio, sulla dottrina della metempsicosi, contraria al punto di vista cristiano, e definita «error magnorum» nella postilla a Servio, *Aen.*, VI 448.<sup>34</sup>

Nell'ampia messe di contenuti sulle emozioni presenti nel dettato virgiliano, nelle glosse serviane e nelle postille petrarchesche, in questa sede, per ovvie ragioni di spazio, ci si soffermerà soltanto su alcuni luoghi inerenti direttamente il paradigma quadripartito.<sup>35</sup> Iniziamo da *Aen.*, VI 730, così postillato da Petrarca:<sup>36</sup>

da Petrarca in età avanzata, non è però il codice dal quale egli trasse i brani macrobiani copiati nel Virgilio ambrosiano.

32. Sul punto basti qui il rinvio a Feo, *Petrarca, Francesco* cit., p. 53 e a Baglio, «*Tibi grecorum dedit*» cit., pp. 62-63. Ai fini della ricostruzione del rapporto di Petrarca con l'autore antico interessante anche il recente A. Piacentini, *Petrarca e la salvezza di Virgilio*, in «Studi petrarcheschi», n.s., XXIV (2011), pp. 29-77.

33. Cfr. Baglio, «*Tibi grecorum dedit*» cit., pp. 63-64; sui casi in cui Virgilio non è autorevole per Petrarca (come ad esempio in relazione alla difesa della castità di Didone) e sul «disaccordo» con il poeta latino in relazione a temi filosofico-religiosi vedi anche Feo, *Petrarca, Francesco* cit., pp. 71-72 (che ricorda le postille a VI, 714, a VI, 730 e a VI, 735-737). Sull'atteggiamento di Petrarca verso le filosofie antiche quando entrano in contraddizione con le verità cristiane (su cui si legga la *Fam.*, VI 2, 1), vedi C. Zintzen, *Il platonismo di Petrarca*, in «Quaderni petrarcheschi», IX-X (1992-1993) [ma 1996], I, pp. 93-113, pp. 94-95 e ora anche M. Baglio, «*Attende et ad Cristum refer*»: *Bibbia e auctores sui margini dei codici petrarcheschi*, in *Le antiche e le moderne carte. Miscellanea di studi in memoria di G. Billanovich*, a c. di A. Manfredi, C.M. Monti, Roma-Padova 2007, pp. 331-361.

34. La postilla è pubblicata in M. Petoletti, *Postille di Francesco Petrarca a Servio*, In *Aeneida*, in Francesco Petrarca, *Le postille del Virgilio* cit., II, pp. 823-824, con il commento dello studioso; sul punto si veda anche M. Baglio, *Postille di Francesco Petrarca a Virgilio*, *Aeneis*, nell'opera sopra citata, I, p. 380. Sulla ricezione petrarchesca del commento serviano vedi anche M. Petoletti, *In margine al Virgilio Ambrosiano di Francesco Petrarca*, in *Estravaganti, disperse, apocrifi petrarcheschi. Gargnano del Garda (25-27 settembre 2006)*, a c. di C. Berra, P. Vecchi Galli, Milano 2007, pp. 583-593.

35. E non potranno essere toccati il rapporto che collega l'esegesi allegorica dell'*Eneide* con il tema delle passioni (sul quale Francesco interviene peraltro nel secondo libro del *Secretum*, a proposito della presenza di Venere accanto a Enea durante l'incendio di Troia e di Eolo re dei venti, cfr. Francesco Petrarca, *Secretum* cit., pp. 174-175 e 194-199). Sull'allegorizzazione petrarchesca dell'*Eneide* si vedano in part. Feo, *Petrarca, Francesco* cit., pp. 73-74, E. Ardissino, *Petrarca e l'allegorizzazione dell'Eneide*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti. Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti», CLXIX (1990-1991), pp. 239-66; sulle questioni teoriche collegate trattate nella *Sen.*, IV 5 cfr. A. Noferi, *La Senile IV 5. Crisi dell'allegoria e produzione del senso*, in «Quaderni petrarcheschi», 9-10 (1993), pp. 683-695, E. Fenzi, *L'ermeneutica petrarchesca tra libertà e verità (a proposito di Sen., IV 5)*, in «Lettere italiane», 54 (2002), 2, pp. 170-209 (poi in *Saggi petrarcheschi* cit., pp. 553-587) e L. Marcozzi, *La biblioteca di Febo. Mitologia e allegoria in Petrarca*, Firenze 2002, pp. 58-96.

36. La postilla è segnalata anche in Rico, *Vida u obra* cit., p. 109, n. 184 e in Fenzi, *Secretum* cit., pp. 313-314; e ora anche in M. Fiorilla, *I classici nel Canzoniere. Note di lettura e scrittura poetica in Petrarca*, Roma-Padova 2012, p. 21, in relazione ai luoghi di *Rvf* che fanno riferimento al paradigma quadripartito delle emozioni; lo studioso osserva che il passo in questione dell'*Eneide* è, con i vv. 724-752, evidenziato con una graffa anche nel f. 36v del Virgilio Harleiano di Petrarca.

## VI 730

Igneus est ollis vigor et celestis origo

427. Hec autem et que sequuntur *de III<sup>or</sup> animi passionibus* luculenter platonice dixisse Virgilium, fidem vero nostram aliud habere, ut non caro corruptibilis animam peccatricem fecerit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem, probat Augustinus *De civitate Dei* libro 14, prope principium [Aug., *Civ. Dei*, XIV 3] *m.sup.*<sup>37</sup>

Il poeta non commenta i contenuti del verso, cioè il vigore igneo e l'origine celeste delle anime.<sup>38</sup> Tramite il richiamo ai quattro affetti principali – che nel dettato dell'*Eneide* saranno enumerati poco oltre, nel v. 733, non postillato da Petrarca –, egli introduce il problema anima corpo. Si tenga presente che il ruolo degli affetti nella dinamica corpo anima – tema importantissimo sia nelle filosofie precristiane<sup>39</sup> sia nel cristianesimo – si offriva all'aretino nella trattazione non solo di Agostino ma anche di altri autori, tra i quali ad esempio Macrobio. Quest'ultimo, in particolare, si pone il problema se le passioni appartengano all'anima o alla componente animale dell'uomo.<sup>40</sup>

Nella postilla in questione Petrarca rettifica Virgilio (conforme a suo dire alla concezione platonica<sup>41</sup>) sulla base del XIV libro del *De civitate Dei*. Lì il contenuto dei versi dell'*Eneide* era già stato “corretto” dal Padre della Chiesa, in relazione allo specifico problema evidenziato poi dallo stesso Petrarca nella sua annotazione, cioè che non è la carne corruttibile a rendere peccatrice l'anima, ma quest'ultima, tramite il peccato, a corrompere la carne. Nella postilla «fidem vero nostram aliud habere» e «non caro corruptibilis animam peccatricem fecerit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem» sono citazione letterale del dettato agostiniano.

È utile a questo punto rileggere direttamente il brano *auctoritas* tenendo presente che il XIV libro del *De civitate Dei* dal quale esso è tratto spiega come la morte sia generata dal peccato originale e come su questa base si differenzino la città terrena, costituita da coloro che vivono secondo la carne, e la città di Dio, formata da quelli che vivono secondo lo spirito. In accordo con la Sacra Scrittura, vivere secondo la carne – chiarisce Agostino – non significa vivere seguendo il corpo, che è solo una parte dell'uomo, ma secondo «la natura dell'uomo» nella sua totalità. Considerando, come è giusto fare, la natura complessiva dell'uomo, sbaglia chi «afferma che la carne è l'origine di ogni vizio e immoralità, perché l'anima vivrebbe in questo stato per l'influsso della carne». Certo il corpo corruttibile appesantisce l'anima, egli continua sulle orme del Libro della Sapienza e delle Lettere di Paolo. Tuttavia, il cristiano aspira alla glorificazione del corpo

37. Cfr. Baglio, *Postille di Francesco Petrarca a Virgilio* cit., p. 384; e si veda alla p. 385 il commento dell'editore, che allega anche il passo del *De civ. Dei* citato come *auctoritas* da Petrarca.

38. Questi motivi però ricompaiono nella *Fam.*, XV, IV 13. Nel *Secretum*, *Aen.* VI 730 è citato da Francesco per ricordare il legame dell'anima col cielo, nel contesto del discorso su come vadano in rovina anima e corpo dell'uomo dominato delle passioni, a mo' di introduzione all'esegesi allegorica dell'antro di Eolo (cfr. Francesco Petrarca, *Secretum* cit., pp. 194-195).

39. Le risposte date dalle concezioni precristiane sono naturalmente molteplici. Ad esempio Platone (che ricordiamo qui invece di altri per l'influenza da lui esercitata in età tardo antica e medievale), nel *Timeo*, risolve il problema grazie alla nozione di anima concupiscibile come parte mortale dell'anima, con una sede corporea (il torace).

40. Cfr. *Commento al Sogno di Scipione*, II, 12, 2-8, in Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione*, a c. di M. Neri, con un saggio introduttivo di I. Ramelli, Milano 2007, pp. 522-524.

41. Sulla lettura platonica di Virgilio da parte di Petrarca, Zintzen, *Il platonismo di Petrarca* cit., p. 99.

dopo il Giudizio universale, vuole che esso «venga rivestito della sua immortalità». Per questo sono «in errore quelli che credono che tutti i mali dell'anima provengano dal corpo». <sup>42</sup> Quindi lo è anche Virgilio, quando scrive i versi in questione:

Quamuis enim Vergilius Platonicam uideatur luculentis uersibus explicare sententiam dicens:

Igneus est ollis uigor et caelestis origo  
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
Terrenique hebetant artus moribundaque membra,

omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem timorem, laetitiam tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque uitiorum uolens intellegi ex corpore accidere subiungat et dicat:

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras  
Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco:

tamen *aliter se habet fides nostra*. Nam corruptio corporis, quae adgrauat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec *caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem*. <sup>43</sup>

(Sembrirebbe che Virgilio spieghi brillantemente un pensiero platonico dicendo:

E dal fuoco e dal ciel vigore e seme  
traggon, se non se quando il pondo e 'l gelo  
de' gravi corpi, e le caduche membra  
le fan terrene e tarde.

Volendo poi far comprendere che provengono dal corpo quelle celeberrime quattro passioni dell'anima, l'avidità e il timore, la letizia e la tristezza, quasi fossero all'origine di tutti i vizi, soggiunse queste parole:

E quindi ancora  
avvien che téma e speme e duolo e gioia  
vivendo le conturba, e che rinchiuse  
nel tenebroso carcere e nell'ombra  
del mortal velo, a le bellezze eterne  
non ergon gli occhi.

La nostra fede invece è orientata diversamente. Infatti la corruzione del corpo, che appesantisce l'anima, è pena, non causa del primo peccato; non è la carne corruttibile che ha reso l'anima peccatrice, è l'anima peccatrice che ha reso la carne corruttibile.) <sup>44</sup>

Agostino rimette in discussione il dettato dell'*Eneide* laddove esso afferma la nozione del corpo tomba e prigionia dell'anima perché nell'ordine teologico cristiano, fondato sull'incarnazione di Cristo e sulla redenzione dei corpi nel Giudizio ultimo, la corporeità ha un valore essenziale, non può essere del tutto negativa. <sup>45</sup>

Nella postilla ambrosiana Petrarca legge la citazione virgiliana emblema delle emozioni alla luce del portato propriamente dottrinale del passo richiamato del *De*

42. Mi servo qui della traduzione italiana stampata in Aurelio Agostino, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e apparati a c. di L. Alici, Milano 2001, pp. 646-647.

43. Cfr. *De civ. Dei*, XIV, 3 in Sancti Aurelii Augustini, *De civitate Dei. Libri XI-XXII*, a c. di B. Dombart, A. Kalb, [CCSL], Turnholti 1955, p. 417.

44. Cfr. Aurelio Agostino, *La città di Dio* cit., pp. 646-647.

45. Su Petrarca e questo tema della filosofia agostiniana, importante anche in rapporto alla questione della visione beatifica, vedi gli studi di M.C. Bertolani, *Il corpo glorioso. Studi sui Trionfi di Petrarca*, Roma 2001, pp. 88-94 e *Petrarca e la visione dell'eterno*, Bologna 2005, pp. 16-126.



*civitate Dei*. Gli affetti dell'anima fanno capo in ultima analisi alla responsabilità che l'anima ha nel compiere il male morale (generando la corruttibilità del corpo), in linea con la teologia e l'antropologia agostiniana.

### 3. Intorno a *Aen.*, VI 733: le emozioni, l'«opinione», le virtù

Come si diceva, *Aen.*, VI 733, il verso che sintetizza l'enunciazione del paradigma quadripartito delle emozioni, non è postillato da Petrarca. Invece ha ricevuto un'annotazione la glossa serviana, qui di seguito riportata:

#### VI 733

HINC METUUNT ex corporis coniunctione et hebetudine. Varro et omnes philosophi dicunt III<sup>or</sup> esse passiones, duas a bonis *opinatis*, duas a malis *opinatis* rebus: nam *dolere et timere due opiniones male sunt*, una presentis, altera futuri. Item *gaudere et cupere opiniones bone sunt*, una presentis, altera futuri. Hec ergo nascuntur ex coniunctione ipsa; nam neque animi sunt neque corporis propria. Pereunt enim facta segregatione.<sup>46</sup>

Servio insiste sul fatto che le passioni si originano dall'unione dell'anima e del corpo, per cui non sono proprie né della prima né del secondo; esse vengono meno con la morte. Egli inserisce poi la nozione secondo la quale i quattro principali affetti scaturiscono dall'opinione che il soggetto elabora del male e del bene in relazione al tempo: il dolore nasce dall'idea del male presente, la paura dall'idea del male futuro, la gioia dall'idea del bene presente, il desiderio dall'idea del bene futuro. Qui l'esegeta virgiliano ha selezionato una definizione delle emozioni che pone l'accento sulla loro componente cognitiva, inerente il problema del giudizio di verità che a esse si connette.

Nella spiegazione fornita per il v. 490 della II *Georgica*, in un contesto più ampio e complesso rispetto alla succinta glossa a *Aen.*, VI 733, Servio riporta nella sostanza lo stesso contenuto rinviando alle *Tusculanae*, dove Cicerone espone la medesima classificazione degli affetti<sup>47</sup> assegnandone la paternità agli stoici.<sup>48</sup> Ora, la

46. Cfr. l'edizione a c. di M. Petoletti, *Postille di Francesco Petrarca a Servio*, In *Aeneida* cit., p. 849. Si tenga presente che i materiali sulle passioni presenti nel commento serviano sono vari e di diversa provenienza.

47. Si confronti la glossa serviana a *Aen.*, VI 733 con *Tusc.*, IV, 11 e 14: «Partes autem perturbationum uolunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis; ita esse quattuor, ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido futurorum, ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus; quae enim uenientia metuuntur, eadem adficiunt aegritudine instantia», cfr. Cicerone, *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, tr. e note di L. Zuccoli Clerici, Milano 1996, p. 366. Servio rimanda al V libro, mentre la definizione delle emozioni qui discussa è offerta da Cicerone nel IV (e nel III) libro. Può apparire strano che nella glossa a *Aen.*, VI 733 Servio indichi come fonte Varrone e in generale tutti i filosofi («Varro et omnes philosophi dicunt»). Servio conosce le *Tusculanae*, ma verosimilmente anche un'opera di Varrone andata poi perduta dalla quale può aver tratto la classificazione stoica delle quattro passioni. Su questo punto vedi Messina, «Passio» e «perturbatio» cit., pp. 260-264, in part. p. 263 (per la citazione che segue), secondo il quale Servio può aver attinto sia i contenuti filosofici sulle passioni sia l'espressione *animi passiones* «da Varrone o forse lo aveva fatto prima di lui la tradizione grammaticale» di cui era debitore.

48. Cfr. *Tusc.*, III, 24 e IV, 14 (cfr. Cicerone, *Tuscolane* cit., alle p. 286 e 368).

glossa *Ad Georg.*, II 490<sup>49</sup> è verosimilmente il luogo dell'esegesi serviana nel quale si origina il legame tematico tra il v. 733 del VI libro dell'*Eneide* e le *Tusculanae* di Cicerone in relazione al canone dei quattro tipi di emozioni.<sup>50</sup> Per quanto essa non figuri né nel Virgilio ambrosiano né nel codice Harley 3754, pure posseduto e contenente una sezione virgiliana ma non il commento di Servio, Petrarca potrebbe averla conosciuta grazie a un altro manoscritto.<sup>51</sup>

Tutto ciò poco importa, però, perché, come sappiamo, delle *Tusculanae* l'aretino è un appassionato lettore,<sup>52</sup> interessato anche ai contenuti specificamente legati alle emozioni.<sup>53</sup> Rico ha già segnalato che, nel sonetto proemiale del *Canzoniere*, nella semantica del lemma-chiave «errore» è messa a frutto l'idea, esposta nell'opera di Cicerone, che le perturbazioni dell'anima nascano dalle false opinioni che in essa si generano.<sup>54</sup> E a sua volta Cherchi ha sottolineato come quell'«er-

49. Ecola: «AVT DOLVIT MISERANS INOPEM AVT INVIDIT HABENTI Cicero in Tusculanarum quinto libro hoc tractat, in quem cadit una mentis perturbatio, posse in eum omnes cadere, sicut potest omni virtute pollere, cui virtus una contigerit. unde nunc Vergilius noluit rustico assignare misericordiam, ne ei daret etiam ceteras animi passiones, quas novimus et a bonis et a malis rebus venire: a bonis opinatis duas, unam praesentis temporis, ut gaudium, et unam futuri, ut spes; a malis similiter duas, unam praesentis, ut dolorem, et unam futuri, ut metum: quas passiones esse animi non dubium est, unde etiam ipse ait in sexto <733> hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, Sallustius etiam in Catilinae bello ait <51,1> omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab odio amicitia, ira atque misericordia vacuos esse de cet. nam animus haud facile verum providet, ubi illa officiant. ergo aut secundum Ciceronis tractatum hoc dixit; aut, quod absolutius est, intellegamus, ideo rusticum paupertatem non dolere, quod eam malum esse non credit, sed munus deorum: Lucanus de paupertate <V 528> o munera nondum intellecta deum. est et aliud, quod possumus accipere: ideo rusticum nec bonis nec malis alienis moveri, quia eis non interest, quippe qui ab urbibus est remotus. et aliter: non crudelem rusticum inducit, qui inopis non misereatur, sed qui sciens paupertatem malum non esse, pauperis non doleat sortem: et ideo adiecit 'aut invidit habenti', quia non invidet, sciens divitias bonas non esse», cfr. *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, recensuit G. Thilo, Lipsiae 1887, p. 267; corsivi dell'editore.

50. Essa lo veicola ad esempio a Girolamo, cfr. sul punto Messina, «*Passio*» e «*perturbatio*» cit., pp. 261-265.

51. Sull'Harley 3754 rinvio (anche per la bibliografia progressa) al recente Fiorilla, *I classici nel Canzoniere* cit., pp. 4-7. Sulla base di un confronto condotto tra alcune postille presenti in questo manoscritto, nel Livio Harleiano e nel Virgilio Ambrosiano, lo studioso arriva alla conclusione che l'aretino «doveva disporre almeno di un altro esemplare virgiliano, accompagnato dal commento di Servio (assente nel codice Harleiano)» (p. 6, n. 15).

52. Sull'intensa frequentazione delle *Tusculanae* da parte di Petrarca è importante Rizzo, *Un nuovo codice delle Tusculanae* cit.; una messa a punto relativa ai codici ciceroniani di Petrarca relatori di sue postille è in Fiorilla, *I classici nel Canzoniere* cit., pp. 132-137, cui rinvio anche per la bibliografia. Cfr. anche M. Feo, *Petrarca e Cicerone, in Cicerone nella tradizione europea: dalla tarda antichità al Settecento*, Atti del VI *Symposium Ciceronianum Arpinas* (Arpino, 6 maggio 2005), a c. di E. Narducci, Firenze 2006, pp. 17-50 e L. Hermand-Schebat, *Pétrarque, lecteur des Tusculanes*, consultato in <http://hal.archives-ouvertes.fr> (il 10 luglio 2013), pp. 1-11. Altri studi sono ricordati *infra* alla nota 61.

53. Su questo aspetto si sofferma S. Gentili, *La malinconia nel Medioevo, dal Problema 30.1 di Aristotele a Donna me prega di Cavalcanti al son. 35 di Petrarca*, in «*Bollettino di Italianistica*», 2 (2010), pp. 156-170, in part. pp. 156-163 (sulla rilettura petrarchesca delle *Tusculanae* quali mediatrici della posizione di Aristotele sul governo delle passioni).

54. Vedi su questo F. Rico, 'Rime sparse', 'Rerum vulgarium fragmenta'. *Para el titulo y el primer soneto del 'Canzoniere'*, in «*Medioevo romanzo*», III (1976), 1, pp. 101-137, pp. 125-128, dove però delle *Tusculanae* si indica III, I, 2-II, 3 e non le pagine dedicate alle emozioni.

rore» sia l'esito di «vane speranze» e «van dolore», ovvero di emozioni vissute in relazione a oggetti sbagliati, ai quali a un certo punto del suo itinerario il poeta guarderà con vergogna.<sup>55</sup>

Ritroviamo sia nel *Secretum* sia nel *De remediis* il punto di vista stoico secondo il quale le emozioni nascono dalle opinioni, implicando nella sostanza un processo che comporta il depotenziamento o l'inattività della ragione. Su questo contenuto, esposto nelle pagine delle *Tusculanae* dedicate specificamente alle passioni,<sup>56</sup> si fondano sia la posizione di Agostino nel terzo libro del *Secretum* quando sostiene che

55. Cfr. Cherchi, *Verso la chiusura* cit., pp. 19-48.

56. Cfr. *Tusc.*, III, 19-84 e IV, 8-84 in Cicerone, *Tuscolane* cit., alle pp. 282-353 e 363-443. Il brano che spiega direttamente il legame che stringe la dinamica delle emozioni al ruolo delle opinioni è il seguente (cfr. *Tusc.*, III, 23-24, *ibid.*, pp. 286-288, anche per la traduzione): «[23] Hoc prope-modum uerbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; uocant enim πάθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. Nos melius; aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo; at non similis aegrotationis est libido, non immoderata laetitia, quae est uoluptas animi elata et gestiens. Ipse etiam metus non est morbi admodum similis, quamquam aegritudini est finitimus, sed propriae, ut aegrotatio in corpore, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore. *Doloris huius igitur origo nobis explicanda est, id est causa efficiens aegritudinem in animo* tamquam aegrotationem in corpore. Nam ut medici causa morbi inuenta curationem esse inuentam putant, sic nos causa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus. [XI 24] *Est igitur causa omnis in opinione, nec uero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum, quae sunt genere quattuor, partibus plures.* Nam cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis experts uel rationis aspermans uel rationi non oboediens, *isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni, quarum altera, uoluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera, cupiditas, quae recte uel libido dici potest, quae est immoderata adpetitio opinati magni boni ratione non obtemperans.* [25] *Ergo haec duo genera, uoluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur; ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum.* Nam et metus opinio magni mali independentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum uideatur esse angi, id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere». ([23] Con un termine pressoché corrispondente a questo i Greci indicano ogni tipo di passione: chiamano πάθος, cioè malattia, qualunque moto turbolento abbia luogo nell'anima. La nostra scelta è migliore: l'afflizione dell'anima è molto simile alla condizione del corpo malato, ma non è simile alla condizione di malattia né la bramosia, né la gioia sfrenata, che è una forma di piacere per cui l'anima si esalta e delira. Anche la paura non è del tutto simile alla malattia, per quanto sia contigua all'afflizione, ma, propriamente, tanto *aegrotatio*, la malattia del corpo, quanto *aegritudo*, l'afflizione dell'anima, contengono nel nome la nozione del dolore. È l'origine di questo dolore che noi dobbiamo spiegare, la causa cioè che produce l'afflizione dell'anima, come la malattia del corpo. Infatti, come i medici pensano che, una volta trovata la causa di una malattia, è trovata anche la cura, così noi, una volta scoperta la causa dell'afflizione, scopriremo anche il modo per curarla. [XI 24] *La causa dunque sta tutta nell'opinione, e questo non vale soltanto per l'afflizione, ma anche per tutte le altre passioni, che si dividono in quattro generi e più specie. Ogni passione è infatti un moto dell'anima che, o è privo di ragione, o trascura la ragione, o non obbedisce alla ragione, e tale moto, secondo che risponda a un'opinione di bene o di male, è spinto in due diverse direzioni. Si ha così una divisione simmetrica delle quattro passioni. Infatti due nascono dall'opinione del bene, e di queste una è il piacere esultante, cioè una gioia eccessiva, oltremisura, causata dall'opinione di un grande bene presente; l'altra è la cupidigia, che si potrebbe definire correttamente anche bramosia, e che consiste in un desiderio smodato, non obbediente alla ragione, di un presunto grande bene. [25] *Questi due generi dunque, il piacere esultante e la bramosia, prorompono dall'opinione dei beni, mentre gli altri due, la paura e l'afflizione dall'opinione dei mali.* Infatti, se da un lato la paura è l'opinione di un grande male che ci minaccia, l'afflizione è l'opinione di un grande male presente, e, precisamente, un'opinione sempre attuale di un male tale che faccia apparire giusto il patirne; in altre parole, tale da far credere a chi ne soffre che la sua sofferenza è indispensabile.).*

soltanto la ragione e la meditazione di cui essa è capace possono proteggere il soggetto dall'assalto delle passioni<sup>57</sup> sia l'immagine della guerra contro Ratio condotta dalle false opinioni e dalle stesse *perturbationes animi* nelle *prefationes* del primo e del secondo libro del *De remediis*. Contro le opinioni fallaci e le vane emozioni il *De remediis* proporrà ai lettori una terapia costituita da «sentenze vere», ovvero dai contenuti esemplari che Ratio contrappone a Spes, Gaudium, Metus e Dolor:

16. Nec me fallit, ut in corporibus hominum, sic in animis multiplice passione affectis, medicamenta verborum multis inefficacia visum iri, sed nec illud quoque me preterit, ut invisibiles animorum morbos, sic invisibilia esse remedia. Falsis opinionibus circumventi veris sententiis liberandi sunt, ut qui audiendo ceciderant, audiendo consurgant. (...)

17. Sic autem ad legendum venies, quasi quattuor ille famosiores et consanguineae passionis animi, spes seu cupiditas et gaudium, metus et dolor, quas due sorores equis partibus prosperitas et adversitas peperere, hinc illinc humano animo insultent: que vero arci presidet ratio, his omnibus una respondeat clipeoque et galea, suisque artibus et propria vi, sed celesti magis auxilio circumfrentia hostium tela discutiat.

(16. So bene che, come nei corpi degli uomini, così negli animi colpiti da ogni sorta di sofferenze, le medicine delle parole sembreranno a molti inefficaci, ma non mi sfugge neppure che i rimedi sono invisibili, come sono invisibili le malattie dell'animo. Gli uomini assediati da false opinioni, debbono essere liberati da sentenze vere, di modo che chi cade per la falsità delle parole, si rialzi grazie all'efficacia di altre parole. [...])

17. Così andrai a leggere, come quelle quattro passioni dell'animo, che sono le più famose e affini, mi riferisco ovviamente alla speranza o desiderio, alla gioia, al timore e al dolore, – emozioni nate da due sorelle, la prosperità e l'avversità, con parto gemellare – sfidino da una parte e dall'altra l'animo umano. Quanto alla ragione che presidia la rocca, sola essa risponde a tutte queste passioni, e i dardi dei nemici che intorno a noi sibilano disperde con lo scudo e l'elmo, con le proprie arti e con la propria forza, ma piuttosto con l'aiuto celeste.)<sup>58</sup>

Nella *prefatio* del secondo libro le quattro emozioni «famosiores et consanguineae» che ricomprendono tutte le altre – «Sperare seu Cupere et Gaudere, Metuere et Dolere»<sup>59</sup> – sono tuttavia ricordate ancora una volta alludendo al verso virgiliano e dunque, indirettamente, alla lettura che ne dette Agostino nel XIV libro del *De civitate Dei*:

35. Quenam tandem illa passionum quattuor tempestas ac rabies, Sperare seu Cupere et Gaudere, Metuere et Dolere, que rerum inter scopulos, procul a portu miserum alternis flatibus animum exagitant? Quas alii fortasse, immo certe, aliter, sub uno ne integro quidem versiculo et, ut Augustino placet, notissima veritate Virgilius strinxit, de quibus ad utranque partem, et plura quidem et pauciora dici posse scio (...).

(35. Quale è infine la tempesta e la rabbia delle quattro passioni: sperare, ossia desiderare, gioire, temere e dolersi? Queste passioni cacciano con venti alterni il misero animo tra gli scogli del mondo, lontano dal porto. Alcuni scrittori forse, anzi certamente, le descrissero in modo diverso; ma Virgilio le sintetizzò in un solo verso, neppure intero, con la sua consueta efficacia, come dice

57. Cfr. Francesco Petrarca, *Secretum* cit., III libro, pp. 224-225. Il collegamento di questo passo col *De remediis* è istituito da Ariani, *Petrarca* cit., p. 124.

58. *Pref.* I, 16-17, cfr. Francesco Petrarca, *Rimedi all'una e all'altra fortuna* cit., pp. 86-88, anche per la traduzione (il volume riporta il testo Carraud, con aggiustamenti; del *De remediis*, com'è noto, non esiste edizione critica, cfr. sul punto le osservazioni di Fenzi, nella Nota al testo, *ibid.*, pp. 46-48).

59. Associa acutamente il paradigma quadripartito alle *imagines agentes* della ruota della Fortuna e di Cerbero, pure presenti nel *De remediis*, Bolzoni, *Memoria e oblio* nel *De remediis* cit., p. 103.

*Agostino*: di esse so che si può dire nel bene e nel male certo di più, oppure di meno di quanto abbia fatto io [...].<sup>60</sup>

A prescindere dalle implicazioni cronologiche che stringono in un complesso intreccio compositivo il *Secretum* e il *De remediis*, sulle quali non si intende qui intervenire,<sup>61</sup> interessa sottolineare come nell'orizzonte di elaborazione delle due *prefationes* entrino in relazione (in riferimento al tema delle emozioni) diversi testi – le *Tusculanae*, l'*Eneide*, il *De civitate Dei* – i quali, pur non essendo certo stati i soli a svolgere un ruolo, è verosimile che abbiano offerto in tal senso un contributo decisivo.

Passiamo ora alla postilla affiancata da Petrarca alla glossa serviana su *Aen.*, VI 733:

1147. *Varro et omnes philosophi*] Macrobius post illam quadrimembrem Plotini distinctionem de virtutibus politicis, purgatoriis, animi iam purgati et exemplaribus, quam tractat in 6<sup>o</sup> Rei publice, concludens: «Hec sunt – inquit – quaternarum genera virtutum, que preter cetera maximam in passionibus habent differentiam sui. Passiones autem, ut scimus, vocantur quod homines metuunt cupiuntque, dolent gaudentque. Has prime molliunt, secunde auferunt, tertie obliviscuntur, in quartis nephas est nominari». Macrobius [Macr., *Comm.*, I 8, 11] *m.d.*<sup>62</sup>

Servio indica come fonte della definizione delle quattro passioni dell'anima «Varro et omnes philosophi». Petrarca aggiunge un rinvio a Macrobio, con citazione di un sintetico estratto dal *Commento al Sogno di Scipione* nel quale si riconosce anche il verso di Virgilio («Passiones autem, ut scimus, vocantur quod homines metuunt cupiuntque, dolent gaudentque»). Macrobio, infatti, in *Comm.*, I, 8, 11, nel contesto della trattazione del sistema quadripartito delle virtù di cui si parlerà poco oltre, spiega che queste ultime si differenziano in quattro generi in rapporto alle passioni, la cui quadripartizione è indicata grazie appunto al verso dell'*Eneide*:

Haec sunt quaternarum quattuor genera uirtutum, quae praeter cetera maximam in passionibus habent differentiam sui. Passiones autem, ut scimus uocantur quod homines  
...metuunt cupiuntque, dolent gaudentque...<sup>63</sup>

La dottrina a cui Petrarca, grazie alla mediazione macrobiana, sta facendo riferimento è la teoria di Plotino «dei quattro gradi delle virtù, civile, espiatoria, della

60. *Pref.* II, 35, cfr. *ibid.*, pp. 182-184.

61. Com'è noto, lo studio intenso delle *Tusculanae* (documentato tra l'altro dalla postillatura del ms. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele 1632), la scrittura del *Secretum* e la progettazione e l'iniziale elaborazione del *De remediis* (opere che con il trattato di Cicerone hanno rapporti rilevantissimi) appaiono interdipendenti. Sul punto vedi Rizzo, *Un nuovo codice delle Tusculanae cit.*, in part. pp. 81-86, che assegna alla metà degli anni Cinquanta le annotazioni al codice romano. Attribuisce la copia del volume a Giovanni Malpaghini M. Signorini, *Sul codice delle Tusculanae appartenuto a Francesco Petrarca [Roma, BNC, Vittorio Emanuele 1632]*, in «Studj romanzi», n.s., I (2005), pp. 105-133, che quindi sposta più avanti, tra il 1364 e il 1368, le postille; sulla questione è intervenuta ancora S. Rizzo, *Il copista del nuovo codice petrarchesco delle 'Tusculanae': filologia vs paleografia*, negli atti del convegno *Palaeography, Humanism and Manuscript Illumination in Renaissance Italy. A Conference in Memory of A. C. de la Mare, London, The Warburg Institute (17-19 november 2011)*, che non ho potuto leggere perché in stampa. Sulla datazione del *Secretum*, a sua volta oggetto di diverse ipotesi, vedi gli studi segnalati *supra* alla nota 14.

62. Cfr. l'edizione a c. di M. Petoletti, *Postille di Francesco Petrarca a Servio*, In *Aeneida cit.*, II, p. 849.

63. Cfr. Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione cit.*, p. 313.



mente purificata ed esemplare». <sup>64</sup> Su tale sistema concettuale il poeta si è soffermato più volte, e a esso si richiamano un'altra postilla del codice ambrosiano (quella a *Aen.*, VI 664), un accenno nella *Fam.*, III 12, 8 e, in modo più ampio, una digressione nel *De vita solitaria*, <sup>65</sup> dove lo schema delle quattro virtù è introdotto per spiegare come siano pochissimi gli uomini indaffarati (gli *occupati*, iscritti in un orizzonte di valori decisamente negativo) che possano dirsi detentori delle virtù politiche. Lì, per completare il discorso su quella che egli chiama la «Plotini quadridam catenam», Petrarca illustra anche le virtù cosiddette purificatrici («purgatorie virtutes»), le quali hanno il potere di sradicare le passioni già temperate dalle virtù politiche; poi le virtù che si trovano nell'animo già purificato degli uomini perfetti, che fanno addirittura dimenticare le passioni; e, infine, al quarto e supremo grado, superiore all'uomo, le virtù esemplari, contenute come le idee platoniche nella mente divina. <sup>66</sup> In tali supreme virtù archetipiche non solo non c'è la stessa efficacia contro le passioni che c'è nelle altre categorie, ma in riferimento a esse è anche empia e sacrilega la stessa parola «passione». <sup>67</sup>

Ora, questo sistema delle virtù offerto da Macrobio è strutturato su un crescendo di quattro livelli: dalle virtù politiche, le cosiddette cardinali, si passa prima alle virtù catartiche, che fanno progredire l'uomo dalla vita attiva alla vita contemplativa, poi alle virtù contemplative, e infine al modello eterno contenuto nella mente divina, ovvero le virtù paradigmatiche. <sup>68</sup> Decisivo in tale percorso ascetico è l'antagonismo delle virtù contro le passioni che, per come esso è descritto da Macrobio, agisce in maniera radicale, fino all'annullamento e all'oblio delle passioni stesse.

Nel contesto particolare del primo libro del *De vita solitaria* il paradigma quadripartito delle virtù, il quale valorizza evidentemente la vita contemplativa, è assunto nella sua schematicità, per spiegare in generale che sono esclusi dalla difficile strada del bene coloro i quali, non praticando mai la solitudine degli studi e del raccoglimento interiore, vivono interamente immersi nelle occupazioni tumultuose e vane della quotidianità. Per Petrarca infatti le virtù politiche possono appartenere soltanto ai pochissimi *occupati* che coltivano anche la propria virtù e il bene dello

64. Traggio la definizione da P.O. Kristeller, *Neoplatonismo e Rinascimento*, in «Il Veltro», 35 (1991), pp. 25-37, poi ristampato in *Studies in Renaissance Thought and Letters*. IV, Rome 1996, pp. 155-168, che sottolinea come si tratti di una delle «poche autentiche dottrine di Plotino diffuse nel Medioevo, non trasmesse attraverso sant'Agostino» (p. 167, anche per la citazione a testo).

65. I luoghi nei quali si affronta questa teoria delle virtù sono segnalati in Petoletti, *Postille di Francesco Petrarca a Servio*, in *Aeneida* cit., p. 849. Si noti che nel codice Harley 5204, f. 20r, il luogo macrobiano in questione è corredato da un rinvio a Virgilio, cfr. Baglio, *Postille di Francesco Petrarca a Virgilio*, *Aeneis* cit., I, p. 377. Sulla trattazione delle virtù nel *De vita solitaria* vedi Zintzen, *Il platonismo di Petrarca* cit., pp. 108-110.

66. Sul rapido riferimento alla dottrina platonica delle idee inserito in questo punto da Petrarca e sul ruolo qui svolto da Agostino in rapporto alla fonte macrobiana cfr. ancora *ibid.*, pp. 109-110 e Fenzi, *Platone, Agostino, Petrarca*, in *L'adorabile vescovo di Ippona*, Atti del convegno internazionale (Paola, 24-25 maggio 2000), Soveria Mannelli 2001, pp. 305-342, pp. 335-338 (poi in *Id.*, *Saggi petrarcheschi* cit.).

67. Si legga *De vita solitaria* 4, 13-15, in Francesco Petrarca, *De vita solitaria Buch I*, a c. di K.A.E. Enenkel, Leiden 1990, p. 88 (il commento alle pp. 434-441).

68. Sul sistema quadripartito delle virtù esposto da Macrobio vedi I. Ramelli, *Macrobio allegorista neoplatonico e il tardo Platonismo latino*, in Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione* cit. (cui si fa riferimento anche per le citazioni tratte dal testo latino), pp. 22-23 e p. 36 (alla p. 22 la citazione).

Stato.<sup>69</sup> Nella postilla ambrosiana a Servio il poeta punta l'attenzione più specificamente sul rapporto tra virtù e passioni<sup>70</sup> e sul fatto che secondo Macrobio le prime hanno la forza di mitigare, eradicare, e addirittura far dimenticare le passioni stesse, fino a renderne empio persino il nome («Has prime molliunt, secunde auferunt, tertie obliviscuntur, in quartis nephas est nominari»).

La questione teorica sottesa, cioè se le passioni debbano essere contenute e temperate o se invece si possano stoicamente respingere fino al loro completo superamento, è stata affrontata più volte da Petrarca.<sup>71</sup> Abbiamo visto che nella *Fam.*, II 5, 3, egli pare dichiararsi scettico sulle teorie filosofiche che propugnano l'annullamento delle passioni; in quel testo la sottolineatura della sua incapacità nel combatterle fa sì che persino le posizioni meno radicali, quelle che puntano alla loro mitigazione, gli appaiano poco credibili.

Nella *Fam.*, XII 2 a Niccolò Acciaiuoli, Petrarca contrasta l'opinione degli stoici i quali trattano la misericordia come un turbamento dell'anima e ritengono dunque che debba essere censurata:

[28] affigatque animo regem misericordia simillimum Deo fieri et penitus errasse philosophos qui misericordiam damnaverunt; magnanimitatem peculiarem regibus esse virtutem, sine qua nec regno nec regio nomine digni sunt (...)

([28] Sia persuaso che, per quanto riguarda la misericordia, un re è quanto mai simile a Dio, onde errarono sommamente quei filosofi che censurarono tale sentimento: la magnanimità è del resto una virtù peculiarmente regale, senza la quale i re non sono degni né del regno né del titolo che portano.)<sup>72</sup>

Qui il poeta si allinea alla tradizione cristiana e agostiniana, dal momento che è proprio Agostino nel IX libro del *De civitate Dei* a riferire, senza essere d'accordo, che gli stoici rimproverano finanche la compassione.<sup>73</sup>

Nella *Fam.*, XVI 6, al vescovo di Viterbo Niccolò, nel contesto di un'esortazione a sopportare con coraggio le vicende della vita e a opporre un distanziamento emotivo verso i mali del presente, Petrarca precisa che la posizione stoica sul dolore è per lui inaccettabile e che preferisce dar retta ai peripatetici:

[14] Non dico quod quidam dixerunt, inter summam voluptatem et asperimum dolorem nichil penitus interesse: nimis michi torpens et insensibilis ea sententia videtur; nec illud dico quod no-

69. E in ciò egli si distacca da Macrobio ampliandone la prospettiva, il punto è stato sottolineato da Zintzen, *Il platonismo di Petrarca* cit., p. 109.

70. Il rapporto tra le virtù e le passioni è il tema sotteso anche all'allegoria dell'albero delle virtù trattata nelle due *Disperse* 30 e 31 a Giovanni Fedolfi da Parma, per le quali vedi Francesco Petrarca, *Lettere disperse, varie e miscellanee*, a c. di A. Pancheri, Parma 1994, rispettivamente alle pp. 245-247 e 250-255.

71. Segnala alcuni luoghi tratti dalle *Familiars* (con l'obiettivo di ridimensionare lo stoicismo, temperato e cristianizzato, individuato da Rico, *Vida u obra* cit., nel *Secretum*) Martinelli, *Il "Secretum" conteso* cit., pp. 36-37.

72. Cfr. Francesco Petrarca, *Le Familiars. Libri XI-XV*, testo critico di V. Rossi, U. Bosco, tr. e cura di U. Dotti, III, Torino 2007, pp. 1628-1655, in part. alle pp. 1646-1647. La lettera, datata Avignone 20 febbraio, è del 1352, vedi *ibid.*, p. 1629.

73. La fonte agostiniana del passo (*De civ. Dei*, IX, 5) è indicata da Dotti *ibid.*, p. 1647, n. 38. Petrarca trova che la compassione può essere intesa come *perturbatio* anche in *Tusc.* III, 10, 21 e in Seneca, *De clem.* 2 5 [7].

bilissimam familiam stoycorum affirmantem audio, dolorem corporis malum non esse; licet enim verbis probent, eo quod malum nichil proprie dicatur nisi quod oppositum sit bono, bonum autem solum virtus, cui non dolorem sed vitium constat opponi, id tamen rebus probare difficillimum. [15] Itaque vulgarius loqui placet et perypateticos audire qui dolorem malum putant sed non summum; quamlibet magnum malum dolor sit, intra virtutem est: in hoc conveniunt omnes (...)

([14] Non dico ciò che dissero alcuni, che non c'è quasi differenza tra un sommo piacere e un asperrimo dolore [questo giudizio mi sembra troppo rigido e spietato]; e non dico neppure ciò che ho sentito dichiarare dalla pur nobilissima scuola degli stoici, che il dolore fisico non è un male, giacché essi, per quanto a parole dimostrino che vero male è soltanto ciò che si oppone al bene, e che vero bene è soltanto la virtù [cui però ciò che si oppone non è il dolore ma il vizio], pure, nella pratica delle cose, non riescono a dimostrare tanto facilmente siffatta teoria. [15] Mi piace parlare più alla buona e dar retta ai peripatetici, i quali ritengono il dolore un male, ma non il più grande e, per quanto grande, sempre soggetto alla virtù. [...]).<sup>74</sup>

Tale punto di vista non è tanto dissimile da quello espresso nella *Fam.*, XXIII 12 a Guido Sette, datata Milano 1° dicembre 1360. Nell'esortare l'amico a sopportare con pazienza il dolore, Petrarca dapprima ironizza sugli «alti argomenti» che portano gli stoici a filosofeggiare sul male altrui;<sup>75</sup> poi, richiamandosi alla realtà dell'esperienza e a posizioni più vicine al senso comune e ai peripatetici, ammette «d'essere stoico in teoria ma peripatetico in pratica».<sup>76</sup> Su queste basi, argomenta che i soli rimedi sono la pazienza (nelle situazioni dolorose) e la moderazione (contro l'eccesso di gioia), così come sostenuto nel suo «libellum», il *De remediis utriusque fortunae*:

[13] Quecunque enim sit hec philosophorum nullum finem habitura discordia, in hoc unum et philosophi omnes et experientia et veritas ipsa consentiunt: in rebus asperis, seu mala seu incommoda dici mavis, patientie unicum esse remedium; indignatio enim et querele et muliebris eiulatio et luctus, preterquamquod viros dedecent, ipsum quoque dolorem non leniunt sed acerbant. Sicut contra prosperis in rebus, seu bona illa seu comoda dici placet, unum est remedium, modestia, cuius freno letitie gestientis impetum teneamus; de quibus simul remediis ambobus nuper nescio quid latiusculum ut scriberem, mens incidit et feci. [14] Quem libellum habuisses, nisi quia et ego iam scribendi fessus et adiutor nullus.

([13] Quale che sia infatti questo discordare dei filosofi tra di loro che probabilmente non avrà mai fine, c'è però una cosa in cui tutti consentono unitamente all'esperienza e alla verità, e cioè che nelle situazioni dolorose – chiamale mali o chiamale fastidi – l'unico rimedio è la capacità di

74. Francesco Petrarca, *Le Familiari. Libri XVI-XX*, testo critico di V. Rossi, U. Bosco, tr. e cura di U. Dotti, IV, Torino 2008, pp. 2244-2257, alle pp. 2252-2253, e si veda anche il commento alla p. 2251, n. 13.

75. Cfr. Francesco Petrarca, *Le Familiari. Libri XXI-XXIV e Indici*, testo critico di V. Rossi, U. Bosco, tr. e cura di U. Dotti, V, Torino 2009, pp. 3360-3387, alle pp. 3362-3363: «[4] Hec volenti michi quantum meroris egritudo tui corporis, tantum et plus gaudii attulit equabilitas ac sanitas vigorque animi; plus enim in hoc boni est quam in illa mali, quin potius, si stoice loqui velim, multum in hoc boni, in illa autem mali nichil, etsi molesti aliquid. Sed facile est sanum et bene habentem de egritudine ac dolore philosophari alii; se se autem solari et a sensu proprii doloris avertere, aliquanto difficilium. [5] Non in omni grabato Possidonius iacet (...); («[4] Facendo tra me queste riflessioni, se provai dolore per la malattia del tuo corpo mi rallegrai per la serena e forte salute del tuo animo. In questa infatti c'è molto maggior bene di quanto male può esserci nell'altra ché anzi, a voler parlare alla maniera degli stoici, in un animo sano non c'è che bene mentre in un corpo malato non c'è nessun male ma soltanto qualcosa di fastidioso. Ma è facile, per chi sta in buona salute, filosofeggiare sulle malattie e sui dolori degli altri; più difficile è sapere confortare se stessi e liberarsi dalla fitta del proprio dolore. [5] In ogni letto non giace un Posidonio [...])».

76. Cfr. *ibid.*, pp. 3364-3367.



tollerarle. Lo sdegnarsi infatti, il lamentarsi, il piangere o il vociare con grida da donniciola, oltre ad essere comportamenti non virili, non solo non leniscono affatto il dolore ma lo acutizzano. Così all'opposto, nelle situazioni favorevoli – e chiamale anch'esse beni o comodità – l'unico rimedio atto a comporre l'impeto di un'eccessiva e sfrenata letizia è costituito dalla moderazione, e su ambedue appunto questi rimedi, poco fa, m'è venuto in mente di scrivere, e ho scritto con una certa ampiezza, alcune mie riflessioni. [14] È un libretto che avresti già avuto se non fossi ormai stanco di scrivere o se avessi avuto qualche aiuto.)<sup>77</sup>

Le prese di posizione qui ricordate mettono in dubbio la reale praticabilità del modello teorico della saggezza stoica e dell'eradicamento delle *perturbationes animi*. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, un'interessante postilla al *De anima* di Cassiodoro, nella quale si allega ancora una volta un passo di Macrobio tratto dal *Commentario al Sogno di Scipione* (II, 16, 24-25), afferma l'idea che le emozioni, come tutti i moti dell'anima, siano da considerarsi positive se governate dalla ragione, nefaste se abbandonate a se stesse:

Macrobius: Anime motum etiam sine corporis ministerio testantur cogitationes, gaudia, spes, timores. Nam motus ejus, boni malique discretio, virtutum amor, cupido viciorum, ex quibus omnium effluunt inde nascentium rerum meatus. Motus est ejus quicquid irascimur, et in fervorem mutue collisionis armamur. Unde paulatim procedens rabies fluctuat preliorum. Motus ejus est quod in desideria rapimur, quod cupiditatibus alligamur. Sed hii motus, si ratione gubernentur, proveniunt salutare, et si destituantur, in preceptis rapiuntur et rapiunt.<sup>78</sup>

Gli affetti non debbono dunque essere soppressi o annullati, ma temperati ed educati grazie al discernimento razionale. Questo punto di vista si accorda con la concezione agostiniana secondo la quale nella dinamica passionale il ruolo decisivo è giocato dalla libera volontà dell'individuo che può ordinare gli affetti e dare loro una direzione verso il bene o il male.

#### 4. *Aen.*, VI 730-734 dal *De civitate Dei* al *Secretum*

Sul finire del primo libro del *Secretum* Agostino ricorre alla citazione di *Aen.*, VI 730-734 nel momento in cui spiega quale sia per Francesco l'impedimento destinato a trattenerlo nel «vecchio giogo della schiavitù» che ancora lo opprime. Due sono gli elementi che secondo il Padre della Chiesa debbono cooperare affinché l'allievo possa conseguire quella *mutatio animae et vitae* che tanto egli dice di volere. In pri-

77. Cfr. *ibid.*, pp. 3368-3369.

78. La postilla è vergata sulla c. 6r del Parigino lat. 2201, accanto a *De anima*, IV, 96, 540 («Rationem vero dico animi probabilem motum [...]»). Il testo qui riportato è tratto da Martinelli, *Il "Secretum" contestato* cit., p. 37, n. 39. La citazione macrobiana è estrapolata da un brano dedicato all'«animae motus», che inserisco qui in traduzione: «24. (...) la tua mente deve ricorrere, come a una fonte, all'anima il cui movimento, anche senza l'impiego del corpo, è testimoniato dai pensieri, dalle gioie, dalle speranze, dai timori. 25. Infatti il suo movimento consiste nella distinzione del bene e del male, nell'amore per le virtù, in una smania verso i vizi, da cui scaturiscono tutti i flussi delle azioni che da essi nascono; il suo movimento è ciò che ci fa andare in collera e armarci l'un contro l'altro nel fervore del conflitto, da cui fluisce, a poco a poco, il furore ribollente dei combattimenti; il suo movimento è ciò che ci trascina nei desideri, ciò che ci incatena alle passioni. Ma questi movimenti, se la ragione li governa, divengono salutari; se lasciati a se stessi, precipitano e ci precipitano nell'abisso», cfr. Macrobio, *Commento al Sogno di Scipione* cit., p. 565.

mo luogo – Agostino lo ha già lungamente argomentato – la volontà sia a tal punto intensa da diventare desiderio:

*A. Voluntas igitur presto sit, eaque tam vehemens ut merito desiderii vocabulum sortiatur.*

(La volontà sia dunque vigile e tanto veemente da meritare di chiamarsi desiderio).<sup>79</sup>

Soltanto dopo, Francesco potrà rimuovere l'ostacolo che vanifica la sua riflessione («cogitationi»). Per chiarire il passaggio il filosofo cristiano offre la spiegazione che segue:

*A. Audi ergo. Animam quidem tuam, sicut celitus bene institutam esse non negaverim, sic ex contagio corporis huius, ubi circumsepta est, multum a primeva nobilitate sua degenerasse ne dubites; nec degenerasse duntaxat, sed longo iam tractu temporis obtorpuisse, factam velut proprie originis ac superni Conditoris immemorem. Nempe passiones ex corporea commistione subortas oblivionemque nature melioris, divinitus videtur attigisse Virgilius, ubi ait:*

*Igneus est illis vigor et celestis origo  
seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
terrenique hebetant artus, moribundaque membra.  
Hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque, neque auras  
respiciunt, clause tenebris et carcere ceco.*

*Discernis ne in verbis poeticis quadriceps illud monstrum nature hominum tam adversum?*

*F. Discerno clarissime quadripartitam animi passionem, que primum quidem, ex presentis futuri- que temporis respectu, in duas scinditur partes; rursus quelibet in duas alias, ex boni malique opinione, subdistinguitur: ita quattuor velut flatibus aversis humanarum mentium tranquillitas perit.*

*A. Rite discernis atqui verificatum est in vobis illud apostolicum: «Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inabitatio sensum multa cogitantem». Conglobantur siquidem species innumere et imagines rerum visibilium, que corporeis introgresse sensibus, postquam singulariter admisse sunt, catervatim in anime penetralibus densantur; eamque, nec ad id genitam nec tam multorum difformiumque capacem, pregravant atque confundunt. Hinc pestis illa fantasmatum vestros discernens laceransque cogitatus, meditationibusque clarificis, quibus [66] ad unum solum summumque lumen ascenditur, iter obstruens varietate mortifera.*

(*A. Allora ascolta: come io non nego che la tua anima sia stata ben formata in cielo, così tu convinci che è molto degradata rispetto alla sua nobiltà originaria, in seguito al contagio di questo corpo del quale è rivestita. Né è solo degradata, ma da tanto tempo ormai si è intorpidita ed è diventata quasi immemore della propria origine e del suo superno creatore. Pare quasi che un'ispirazione divina abbia permesso a Virgilio di cogliere perfettamente come le passioni nascono dalla commistione con il corpo, e ci si dimentichi così della parte più nobile della nostra natura, là dove dice: «C'è in queste scintille il fuoco della loro origine celeste, finché non sono gravate dalla perniciosità corporea e ottuse dagli organi terreni, da membra destinate a morire. Onde temono e bramano, soffrono e godono, né sanno più guardare il cielo, chiuse nel buio del loro cieco carcere». Non vedi in queste espressioni poetiche quel mostro a quattro teste tanto nemico della natura umana?*

*F. Vedo come la passione dell'animo sia divisa assai chiaramente in quattro, dopo essersi a tutta prima divisa in due parti, secondo il presente e il futuro, ed essersi queste a loro volta divise in altre due, secondo il concetto del bene e del male. Così, travolta quasi da quattro turbini contrari, la serenità d'animo dell'uomo muore.*

79. Cfr. Francesco Petrarca, *Secretum* cit., pp. 134-135. Le citazioni del testo sono state studiate da A. Calzavara, *Sulla tecnica della citazione nel Secretum*, in «Studi petrarcheschi», n.s., VI (1989), pp. 281-289 e da F. Bistagne, *Citations et sources antiques dans le Secretum de Pétrarque (prologue et livre I)*, in «Cahiers d'études italiennes», 4 (2006), pp. 19-32 (nessuno dei due dedica particolare attenzione al luogo in questione).

A. Vedi giusto, e così trovano conferma in voi quelle parole dell'Apostolo: «Il corpo che si corrompe appesantisce l'anima, e la dimora sulla terra deprime lo spirito che tende a molte cose». Si accumulano, infatti, innumerevoli parvenze e immagini di cose visibili, le quali entrano attraverso i sensi del corpo e dopo essere state fatte passare una per una si addensano in massa nei penetrati dell'anima e la appesantiscono e la intorbidano, non essendo essa a ciò creata, né capace di contenerne tante e tanto difforni. Deriva di qui la peste dei fantasmi che rompono e stracciano i vostri pensieri, e con la loro mortifera mutevolezza chiudono la strada a quelle illuminanti meditazioni con le quali si sale all'unico e sommo bene.)<sup>80</sup>

Secondo Agostino l'anima di Francesco è a tal punto intorpidita dal contagio del corpo da aver ormai quasi del tutto dimenticato la propria origine divina. A suo dire Virgilio ha colto perfettamente come le passioni, le quali si originano da tale commistione, siano responsabili dell'oblio del cielo: il mostro a quattro teste è dunque nemico della natura umana. Francesco riconosce la quadripartizione dei moti dell'animo secondo la classificazione stoica, enunciata in *Tusc.* III, 23-24, e capisce che le passioni distruggono la serenità della mente («ita quattuor velut flatibus aversis humanarum mentium tranquillitas perit»). Agostino giudica corretto ciò che l'allievo ha compreso del suo discorso e conferma il contenuto dei versi virgiliani con le parole «dell'Apostolo: “Il corpo che si corrompe appesantisce l'anima, e la dimora sulla terra deprime lo spirito che tende a molte cose”». Diversamente da quanto scrive Petrarca, però, queste ultime non sono parole di san Paolo ma del Libro della Sapienza, IX 15.<sup>81</sup>

Dopo aver concordato il pensiero dell'autore antico con la dottrina cristiana, il Padre della Chiesa spiega dettagliatamente come l'azione corruttrice esercitata dal corpo sull'anima si espliciti attraverso la gran massa di immagini di cose visibili, la «pestis illa fantasmatum» che, attraverso i sensi, invade la mente, impedendo a quest'ultima la meditazione rivolta all'unico e sommo bene. Sull'argomento Francesco si mostra preparato, rispondendo che conosce quanto Agostino ha scritto sull'argomento nel *De vera religione* e altrove. A sua volta, Agostino chiarisce all'allievo che la materia di quella sua opera è in gran parte filosofica, in special modo platonica e socratica. Racconta anche di aver ricevuto da un pensiero ben preciso di Cicerone (fermo restando l'aiuto di Dio nel compimento dell'impresa) lo stimolo a iniziarne la scrittura. Quel pensiero – è Francesco a riconoscerlo – si trova nelle *Tusculanae*. A questo punto, Agostino riassume tutto il suo ragionamento: nell'interiorità del suo interlocutore si scontrano incessantemente le visioni ossessive e i turbamenti più diversi, al punto che egli non ha più alcuna capacità di discernimento, alcuna intrezza di intendimento. L'eccesso di volubilità e il dissidio intimo sono dunque le cause della sua incapacità nel rimuovere interamente le colpe della sua anima per superare il pericolo nel quale egli si trova. Si conclude così il primo libro.<sup>82</sup>

80. Cfr. Francesco Petrarca, *Secretum* cit., pp. 136-137.

81. Secondo Carrara (ricordato da Fenzi, *ibid.*, p. 314) questo *lapsus* di Petrarca si spiega col fatto che nella pagina del *De civitate Dei*, XIV 3 qui ripresa, subito prima della citazione virgiliana si trova uno stralcio da II Cor. 5,1. La questione è stata indagata da B. Martinelli, *Su una citazione del Petrarca: Sapienza 9, 15*, in Id., *Il "Secretum" conteso* cit., pp. 199-244, che ritiene l'errore petrarchesco prova del fatto che il *Secretum* sarebbe stato scritto prima del *De otio* (confermando dunque la datazione rimessa in discussione dall'ipotesi di Rico).

82. Cfr. Francesco Petrarca, *Secretum* cit., pp. 136-141.

Ora, nella *factio* del dialogo Francesco chiama in causa direttamente il *De vera religione* come testo agostiniano di riferimento per il tema della peste dei fantasmi. Poi è lo stesso Agostino personaggio a offrire, su sollecitazione dell'allievo, i termini filosofici essenziali ai quali la sua opera deve essere ricondotta, prendendoli dalla sapienza antica: Socrate, Platone e Cicerone, in particolare le *Tusculanae*. Si tratta però di una digressione che un poco esula dal filo del discorso che si sta facendo, che è appunto quello delle fantasie morbide che, suscitate dal corpo, anebbian l'anima. In definitiva qui Agostino spiega a Francesco quanto la percezione del mondo attraverso i sensi e il corpo condiziona la mente, i pensieri, l'esistenza e, in ultima analisi, la salvezza dell'anima. Agostino cita i versi virgiliani come premessa per tale ragionamento, come emblema poetico delle emozioni in quanto origini delle vane fantasie dell'allievo e del suo perenne fluttuare tra opposte inquietudini. Non interessa in questo scorcio del *Secretum* il nodo dottrinale (la responsabilità dell'anima *versus* il corpo nelle inclinazioni viziose che attraverso il corpo si esprimono) teorizzato nella pagina del *De civitate Dei* indicata come *auctoritas* per la correzione a Virgilio nella postilla ambrosiana.

Nel suo volume sul *Secretum* Francisco Rico ha richiamato più volte l'attenzione sul debito contratto da Petrarca nei confronti del *De civitate Dei* – certamente presente sul suo scrittoio nel corso della composizione del dialogo – e in particolare verso quelle sezioni dell'opera, i libri IX e XIV, pertinenti all'analisi delle passioni.<sup>83</sup> Oltre a rendere scopertamente evidente il rapporto con quel testo, dal punto di vista del poeta l'Agostino personaggio che cita i versi emblematici di Virgilio sul paradigma quadripartito vuole forse anche additare nel *De civitate Dei* uno degli archetipi maggiori del grande discorso cristiano sulle emozioni.<sup>84</sup> Nell'elaborazione delle sue riflessioni sulla questione della natura e del ruolo delle passioni nella vita

83. Cfr. Rico, *Vida u obra* cit., in part. 107-110, p. 62, n. 56, e *passim*. Tuttavia, mi pare che lo studioso valorizzi soprattutto, nell'ambito delle fonti agostiniane, il ruolo delle *Confessioni* e del *De vera religione*. In ogni caso, tutta la copiosa bibliografia dedicata al *Secretum* si concentra sul senso complessivo nel dialogo dell'Agostino personaggio e sull'influenza nel testo delle opere agostiniane. Oltre al volume di Rico appena citato e a Id., *Volontà e grazia nel Secretum*, in *Petrarca e Agostino*, a c. di R. Cardini, D. Coppini, Roma 2004, pp. 39-50 (il saggio segnala e discute alcuni importanti riferimenti bibliografici; nel volume si veda, anche se non dedicato al *Secretum*, R. Bettarini, *Fluctuationes agostiniane nel Canzoniere*, alle pp. 95-107), cfr. almeno P. Courcelle, *Pétrarque lecteur des Confessions*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», 1 (1959), pp. 26-43; C. Trinkaus, *The Tradition of a Double Consciousness*, in *The Poeta as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, New Haven-London 1979, pp. 27-51; E. Luciani, *Les Confessions de Saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Paris 1982; l'Introduzione di Fenzi in Francesco Petrarca, *Secretum* cit., alle pp. 5-77 e Id., *Platone, Agostino, Petrarca* cit.; G. Goletti, «*Volentes unum aliud agimus*». *La questione del dissidio interiore e il cristianesimo petrarchesco*, in «Quaderni Petrarcheschi», VII (1990), pp. 65-108; C.E. Quillen, *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine, and the Language of the Humanism*, Ann Arbor 1998; B. Stock, *Petrarch's Portrait of Augustine*, in Id., *After Augustine. The Meditative Reader and the Text*, Philadelphia 2001, pp. 71-85; A. Cannarsa, *Versum efficit ipsa relatio contrario sum: il modello agostiniano del dissidio in Petrarca*, in «Italice», 83 (2006), 2, pp. 147-169; G. Zak, *Petrarch's Humanism and the Care of the Self*, Cambridge 2010. Importante anche il recente A. Lee, *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden 2012.

84. Al riguardo si vedano almeno gli studi di C. Casagrande, *Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni*, in *Agostino di Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, a c. di A. Mari-

dell'uomo e in rapporto alla salvezza (e alla dannazione), Petrarca non poteva evitare il confronto con la lezione dell'autore che nel Proemio del dialogo la Verità definisce «*passionum expertarum curator optime*» e che per questa precisa ragione è maestro e interlocutore di Francesco. Nella finzione che lì si mette in scena, il punto di vista sulle emozioni che Petrarca ha letto nel *De civitate Dei* appare piegato a una rilettura che si dovrà tentare di definire prendendo in considerazione non solo il riuso del brano nel quale Agostino corregge l'*Eneide* alla luce della concezione cristiana del rapporto corpo anima, ma anche tutti gli altri aspetti che vanno a costituire quella complessa relazione.

Più volte nel primo libro del *Secretum* Agostino ribadisce che Francesco dovrà mutare la sua fragile volontà in desiderio ardente di ottenere realmente la *mutatio animae*; e, nel contesto di tale articolata riflessione sul desiderio e la volontà, dichiara anche che suo compito è quello di rieducare nell'allievo i due moti dell'anima decisivi nella prospettiva della salvezza: la paura e la speranza. Il filosofo cristiano mira dunque a far sì che nel suo scolaro si compia una conversione e un riordinamento degli affetti. Come sappiamo, il magistero del Padre della Chiesa non raggiungerà pienamente il suo obiettivo, perché Francesco sceglierà di non liberarsi ancora delle sue splendide catene. Ma a prescindere dalla non pacificata conclusione del *Secretum*, l'agire dell'Agostino personaggio lascia intendere che tra gli strumenti concettuali impiegati da Petrarca la pedagogia agostiniana delle emozioni esposta nel *De civitate Dei* deve aver avuto un peso che converrà indagare analiticamente. Ma a questo si dovranno riservare altro tempo e altre pagine.

