

## DIALOGICITÀ TRA BIBBIA, UMANESIMO E MEDIOEVO NEL *SECRETUM* DI FRANCESCO PETRARCA

IRINA CRISTINA MĂRGINEAN<sup>1</sup>

**RIASSUNTO:** Con il rintraccio dell'intertesto biblico nel *Secretum* di Petrarca si cerca un nuovo spiraglio per l'approfondimento del senso dell'opera. I rimandi del titolo a testi monastici medievali illuminano la portata della componente autobiografica riferita al fratello certosino nel processo di configurazione dell'opera stessa e del profilo dell'intellettuale umanista.

**Parole chiave:** Agostino d'Ipbona, Francesco Petrarca, umanesimo, intertesto biblico, visione, movente, letteratura monastica, *secretum meum*, formazione del certosino, intellettuale umanista.

**ABSTRACT:** *Dialogicity between the Bible, Humanism and the Middle Ages in the Secretum of Francesco Petrarca.* While tracing the biblical intertext in Petrarch's *Secretum*, a new glimmer seems to illuminate upon the sense of the book. The title echoes medieval monastic texts that clarify the importance of an autobiographical data of the poet; referring to his Carthusian brother's monastic formation, Petrarch traces the profile of the humanist scholar.

**Keywords:** Augustine of Hippo, Francesco Petrarca, humanism, biblical intertext, vision, mainspring, monastic literature, *secretum meum*, Carthusian formation, humanist scholar.

---

<sup>1</sup> Dottoranda presso la Facoltà di Lettere dell'Università Babeş-Bolyai, Cluj, sta lavorando su una tesi riferita all'intertesto biblico nell'opera di Francesco Petrarca in cotutela con l'Università degli Studi di Pisa. Insegna lingua italiana per gli studenti dell'UBB, in collaborazione con il Dipartimento di Lingue Straniere Specializzate e tiene corsi pratici di traduzioni presso il Dipartimento di Lingue Moderne Applicate.  
E-mail: [mirinacristina@gmail.com](mailto:mirinacristina@gmail.com).

**REZUMAT: Dialog între Biblie, Umanism și Ev Mediu în *Secretum de Francesco Petrarca*.** Examinând ecourile biblice din dialogul *Secretum*, suntem în căutarea unei noi breșe pentru a aprofunda sensul operei. Trimiterea din titlu către texte monastice medievale își răsfânge lumina asupra însemnătății unei componente biografice: relaționarea poetului cu fratele său cartuzian devine relevantă în procesul de configurare a profilului de intelectual umanist al lui Francesco Petrarca.

**Cuvinte cheie:** Augustin de Hippona, Francesco Petrarca, umanism, intertext biblic, viziune, mobil, literatură monastică, *secretum meum*, formare cartuziană, intelectual umanist.

## I. Presentazione

La conversazione familiare tra Franciscus e l'amico Augustinus, trascritta nel periodo successivo alla crisi del «mezzo del cammin» di Petrarca, ma da tale periodo ispirata, avviene nella cornice di una visione della verità. Il titolo ufficiale è *De secreto curarum mearum*, comunemente *Secretum*. Il secondo nome dell'opera non è collocato in capo al testo, ma è una decisione ulteriore dell'autore. Egli lo usa nel Proemio, quasi si trattasse di un vezzeggiativo, di un'espressione del rapporto di particolare amicizia nato dall'affettuosa frequentazione dello scritto o dell'idea di questo libro.

Gli studi condotti sul testo del *Secretum* sono particolarmente assidui a partire dalla seconda metà del secolo scorso. David Marsh<sup>2</sup> considera che sia questo, tra i testi latini di Petrarca, il più letto, studiato e insegnato e che, tuttora, sfugge ad un'interpretazione definitiva. Il dubbio sollevato dallo studioso spagnolo Francisco Rico circa le date della stesura che, oltre a scomodare la tradizione che dà per scontato il fatto che il tempo dell'azione (1342-1343) fosse anche il tempo della stesura, dà vita ad una nuova lettura degli scritti del Petrarca, ispirata alle idee che lo strumento della finzione letteraria fosse a comoda portata di mano dello scrittore quando trattava temi autobiografici e che Petrarca, in tutta la sua opera, costruisce il proprio personaggio, cioè lui stesso.

Ricordiamo gli studi di maggiore rilevanza sul *Secretum*: Francisco Rico, *Vida u obra del Petrarca. I. Lectura del Secretum* (Padova: Antenore, 1974); Hans Baron, *Petrarch's Secretum: Its Making and Its Meaning* (Cambridge: Medieval Academy

---

<sup>2</sup> D. Marsh, The Burning Question – Crisis And Cosmology In The Secret – Secretum in V. Kirkham / A. Maggi (ed.), *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago 2009, 211.

of America, 1985), Petrarca, *Secretum*, ed. Enrico Fenzi (Milano: Mursia, 1992) con un ricchissimo apparato di note; Petrarca, *Secretum*, ed. e trad. Ugo Dotti, (Roma: Archivio Guido Izzi, 1993), Carol Everhart Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998) e David Marsh *The Burning Question – Crisis and Cosmology in the Secret – Secretum* in V. Kirkham, A. Maggi, *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, 211-217 (Chicago: The University of Chicago Press, 2009).

La trama del libro è semplicissima. Apparsa la verità nelle sembianze di una bellissima donna, entra in scena Augustinus, uno dei padri della chiesa cristiana, amante però della cultura classica pagana e quindi il prediletto di Petrarca tra i padri della chiesa. I due si intrattengono, dinanzi alla personificazione della Verità, lungo i tre giorni in cui è suddivisa l'opera, su tematiche intente a delineare lo statuto di Petrarca, l'intellettuale umanista. La scena introduttiva, della cornice, ricalca da vicino, anche se in maniera molto più semplificata, l'impostazione dell'introduzione della visione dantesca. La Verità celebrata da Petrarca nel poema *Africa*, come fosse un'altra Beatrice, chiede ad Augustinus di curare, con la sua parola, la malattia di Franciscus, allo stesso modo in cui Virgilio venne in aiuto a Beatrice e si fece guida di Dante nella sua crisi.

La costruzione iniziale della scena avrà apparentemente poco peso nella trama della conversazione che costituisce, nei fatti, il libro. Non si ricorda, infatti, quasi per niente, la presenza della Verità personificata, ma tutta la conversazione potrà avvenire grazie all'esercizio di educazione e di purificazione dello sguardo al quale la Verità provoca Franciscus: «da troppo tempo, da troppo, hai sinora guardato alla terra con occhi di caligine; e se tanto essi sono rimasti affascinati da questa miseria mortale, cosa pensi che avverrà se li leverai verso l'eterno?» Anche la forza curativa e redentiva della conversazione e della scrittura sarà continuamente sottolineata, e nel contempo vagliata, come lo sarà in tutta la tradizione umanistica, lungo tutta la conversazione tra Franciscus e Augustinus.

Il nostro avvicinamento al *Secretum* verterà su quanto ci sembra di poter intravedere nell'intreccio che si crea dentro la scrittura petrarchesca tra scrittura sacra e scritti dei classici antichi e si riferisce all'*exemplum* che le due offrono, in particolare alla forza di redenzione reciproca.

### *I testi di riferimento*

L'edizione di riferimento del *Secretum* a cui facciamo riferimento nella nostra ricerca è quella nella traduzione di Ugo Dotti, edita a Roma presso Archivio Guido Izzi nel 1993 (pp. 225 [228]).

Per il testo biblico ho seguito le due edizioni della *Vulgata* riscontrate in internet, *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979, XII, pp. 2154, riprodotta sul sito [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_index\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html) e R. Gryson, B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D Sparks, W. Thiele *Biblia Sacra Vulgata*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007 pubblicata on line all'indirizzo <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/>.

## II. L'inventario dei richiami biblici rintracciati nel *Secretum*

In un suo articolo su *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, Giovanni Pozzi<sup>3</sup> fa riferimento all'importanza dello studio delle ricorrenze bibliche nel corpus petrarchesco al fine di comprendere le intenzioni del poeta quando utilizza il testo sacro. Sfrutteremo, dunque, tale strumento poiché le affermazioni<sup>4</sup> del poeta potrebbero essere qualificabili come mera finzione autobiografica (seppur intenta a rendere le tanto desiderate unità interiore e coerenza almeno al personaggio rappresentante Francesco Petrarca<sup>5</sup>).

In tal senso si vogliono ricuperate le citazioni o i riferimenti biblici contenuti nel *Secretum*, lo scritto che sembra esprimere la lotta interna di Franciscus con il proprio «superego dottrinale»<sup>6</sup>, dibattito che precede (o costantemente accompagna) la tensione a ciò che pare presentarsi come una prefissa conversione intellettuale ed esperienziale.

Tra le varie letture possibili del *Secretum* che gli studiosi hanno intuito in seguito alla datazione di Francisco Rico, crediamo di dover seguire quella di Carol Everhart Quillen per la quale la conversazione del *Secretum* non può rappresentare solamente il confronto tra due modi alternativi di vivere rappresentati da Augustinus e Franciscus che, per certi versi, raffigurano le lotte interiori di Petrarca. Infatti, secondo Quillen, il libro tratta «an exploration of the specifically humanist project of reviving and emulating the literary and cultural standards of

<sup>3</sup> G. Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in: *Alternatim*, Milano 1996, 143-188.

<sup>4</sup> Per esempio, nella *Familiare* XXII,10 in riferimento alla conversione dai classici pagani ai classici cristiani.

<sup>5</sup> G. Billanovich, *Petrarca letterato – Lo scrittoio di Petrarca*, Roma 1947, 19 considera che il poeta tende a conformarsi a ciò che, in seguito a riflessione ragionata, esprime per iscritto, in quanto il suo proposito è «difendere con cuore vigilante la dignità della persona e dell'arte».

<sup>6</sup> Marsh, *Petrarch: A Critical Guide*, 211.

antiquity [...]. Per questo conclude, «The *Secretum* simultaneously questions some of the assumptions on which these approaches are based. Thus the *Secretum* initiates certain discursive practices characteristic of humanism, even as it undermines the authority of humanist discourse» (190).

## II.1 I richiami biblici nel *Prohemium*

Il proemio del *Secretum* contiene un tessuto biblico più fitto rispetto alle altre parti dell'opera. Ho perciò individuato due categorie tematiche per cui si possono distinguere i richiami scritturistici:

- a. Il lessico della *visio*
- b. Il lessico riferito all'operazione e all'intenzione della scrittura petrarchesca.

### II.1.a Le tappe della *Visio* e il lessico proprio

#### *La descrizione del personaggio apparso in visione*

*Oculorum suorum sol fundebat* [1.1] richiama la visione di Dan 10,6 *oculi eius ut lampas ardens*, quella di Giovanni, nell'Apocalisse 1,14 (i cui particolari sono evocati in Apc 2, 18) e quella del cavaliere in Apc 19,12: *oculi eius velut flamma ignis / Haec dicit Filius Dei, qui habet oculos ut flammam ignis / Oculi autem eius sicut flamma ignis*.

#### *Le locuzioni*

1. L'invito a non temere

*Noli trepidare, neu te species nova perturbet* [1.1] richiama il «non temere» che ricorre come *incipit* di ogni discorso svoltosi in una visione biblica, seguito dall'auto-presentazione del personaggio apparso. E qui, sebbene con termini diversi, c'è l'eco di *noli metuere* rivolto a Daniele (Dan 10, 12) e di *noli timere* rivolto a Giovanni (Apc 1,17).

Il verbo *trepidare* (o derivati) ricorre soltanto nell'Antico Testamento, per undici volte, con maggiore frequenza nel libro dei Salmi (5 ricorrenze: in Ps 14, v 5 *illic trepidaverunt timore* – con riferimento a coloro che non invocano Dio –, in Ps 27, v. 1 *Dominus protector vitae meae; a quo trepidabo?*, in Ps 31, v. 23 come nome deverbale *Ego autem dixi in trepidatione mea*, in Ps 53, v. 6 *illic trepidaverunt timore*, in Ps 116, v. 11 *Ego dixi in trepidatione mea: 'Omnis homo mendax'*). Il termine non identifica in nessuno dei casi una classe di persone in base al loro atteggiamento accogliente o di rifiuto della divinità, bensì caratterizza il modo di stare dell'uomo dinanzi a Dio.

Ritroviamo il vocabolo nell'Ecclesiaste 34, 16 *Qui timet Dominum, nihil trepidabit* ma con connotati diversi dalle precedenti ricorrenze: il credente è definito tramite la negazione dell'atteggiamento timoroso.

Per tre volte troviamo il termine nei libri profetici (Is 10,29: *trepidat Rama, Gabaa Saulis fugit*, Ier 5,22: *Numquid me non timebitis, ait Dominus, et a facie mea non trepidabitis?* ed Ez 12,18: *Fili hominis, panem tuum in conturbatione comede; sed et aquam tuam in trepidatione et sollicitudine bibe*). Le tre situazioni si riferiscono all'atteggiamento che contraddistingue il credente dinanzi al suo Dio, mentre l'assenza di tale atteggiamento qualifica i non credenti. In 1Mac 16,6 (*vidit populum trepidantem ad transfretandum torrentem*) l'atteggiamento dell'uomo è provocato non dalla presenza della divinità, bensì dinanzi ad una forza naturale, quella di un fiume. Inoltre, in 2Mac 3,14 (*Non modica vero per universam civitatem erat trepidatio*) la trepidazione è provocata dal potere politico.

Il timore come trepidazione, dunque, benché non compaia nei testi delle visioni antico-testamentarie, connota soprattutto l'atteggiamento dell'uomo dinanzi alla divinità, ossia dinanzi ad una forza superiore alla propria.

Non dobbiamo dedurre, quindi, che Petrarca consideri di trovarsi dinanzi alla divinità al momento della visione della Verità incarnata, bensì che intenda sottolineare l'appartenenza della verità alla realtà ultraterrena, quindi sufficientemente distante per assicurare l'oggettività ma anche investita di una forza superiore, penetrante fin nella parte più intima, che consente la conoscenza di sé.

2. Il personaggio della visione esprime la propria missione e consegna una missione al mortale presso il quale rende visita.

*Tibi auxilium laturo descendi [...] hactenus terram caligantibus oculis aspexisti* [1.2]. L'intervento della verità avviene quasi in risposta ad una preghiera inespressa, ma di cui possiamo tuttavia identificare gli echi in Ps 120, il *Canticum Ascensionum*: *Levabo oculos meos in montes: unde veniet auxilium mihi*.

### 3. Manifestazioni di cura e affetto nei confronti del veggente

*Aurem mortalis hominis humana vox feriat* [3.4] richiama la contraria risposta di Abramo al ricco nella parabola di Lc 16, 19-31: *Si Moysen et Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent*. A differenza dei fratelli del ricco epulone, a Franciscus viene concesso di ascoltare la voce di uno *ex mortuis*, come lo fu per Tondallo, secondo la tradizione delle visioni medioevali.

[...] *simul ne benigne intuens paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit* [3.4]: la cura si manifesta sia nello sguardo benigno che, nell'abbraccio paterno di Augustinus il quale – come un *alter Christus* – sulla

scia di Mc 6,31 conduce il suo discepolo in un luogo appartato che sarà il luogo dell'*otium*, in cui il nuovo umanista, in colloquio con il maestro, potrà tracciare il disegno della nuova corrente culturale incaricata a curare e sanare l'umanità.

### *Atteggiamento e risposta del veggente*

*Rursus igitur in terram oculos deicio* [2.3] dà addito all'eco del rimprovero di Os 11, 7: *vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum*.

Il contesto in cui si svolge il dialogo che mette in evidenza la preziosità, ma anche la fragilità dei valori umanistici (o della loro accoglienza) è quello di una canonica visione biblica che precede ogni momento significativo della storia cristiana della salvezza. Si può congetturare che, creando la cornice della visione, l'intento di Petrarca fosse quello di avvalorare il proprio lavoro di recupero dei testi degli antichi (non soltanto sul piano del recupero dei manoscritti, ma anche del recupero della preziosità di quei testi per la cultura cristiana del tempo) e considerarlo uno dei momenti fondamentali che scandiscono la storia dell'uomo o della salvezza cristiana. L'umanista è, dunque, colui che estende un rinnovato segno di salvezza.

## **II.1.b L'operazione della scrittura e il senso del libro**

### **Il movente della scrittura**

La conoscenza del divenire della propria persona *qualiter in hanc vitam intrassem, qualiter ve forem egressurus* [1.1] richiama Iob 1, 21: *Nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc*. L'intertesto si riconosce non solo a partire dall'avverbio interrogativo *qualiter* che trova la risposta nell'aggettivo *nudus*, ma anche dal chiasmo che si crea tra i due testi in funzione della posizione del verbo *egredior*. Questa, dunque, la cornice della complessa corrente umanistica, del lavoro della scrittura, del lavoro di Petrarca stesso.

### **Il titolo-segno della dialogicità culturale**

*Secretum enim meum est* [4.1] richiama il passo di Is 24, 16: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* nella traduzione di Girolamo, errata per come risulta dal paragone con la *Septuaginta*. Il versetto è utilizzato, secondo la traduzione latina, da Bernardo di Chiaravalle nel Sermone XXIII.<sup>97</sup> – *De celarii sponsi* – del *Commento al*

<sup>97</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Sermones in Cantica Canticorum*, in: *Sanctorum Patrum Opuscula, Selecta*, Series Altera V, Oeniponte 1888, III-740 [744].

*Cantico dei Cantici* 1,4; entra, quindi, nell'immaginario cristiano medievale, come riferito al luogo dell'incontro personale con Dio.

Morfologicamente *secretum* è participio di *secernere*, verbo che copre un ampio campo semantico: separare, dividere, mettere da parte, respingere, escludere, scartare, eliminare, distinguere, riservare<sup>8</sup>.

Nella *Septuaginta*, il termine utilizzato è il participio presente attivo ἄθετοῦντες (>ἄ-θετῶ: violare, trasgredire, respingere, abolire, rifiutare<sup>9</sup>). E il testo complessivo è diverso da quello tradotto da Girolamo: «Guai ai trasgressori che trasgrediscono la legge».

Nel titolo del *libellus* petrarchesco, il participio di *secernere* ha, anzitutto, valore aggettivale (*De secreto conflictu curarum mearum*) per cambiare poi consistenza, verso la conclusione del *Prohemium*, allorquando il titolo viene spiegato. Assume quindi valore nominale, e diventa sottotitolo, quasi denominazione vezzeggiativa, ad indicare l'affetto particolare che l'autore gli riserva:

«Tu, dunque, libretto, fuggendo i ritrovi degli uomini, sii pago di rimanere con me senza smentire il tuo nome. Tu sei infatti il 'mio Segreto' e tale sarai chiamato: e quand'io sarò immerso in più alte occupazioni, come conservi tutto quello che fu detto in segreto, in segreto me lo ricorderai» (4.1)<sup>10</sup>.

«In segreto», traduzione di *in abdito* (che nelle edizioni moderne della *Vulgata* diventa *in abscondito*) è il sintagma che designa, nel capitolo 6 del vangelo di Matteo, il luogo in cui, se svolta la *oratio* in compagnia delle altre due attività che la sostengono, *elemosyna* e *ieiunio*, è scongiurata l'ipocrisia.

Sul legame affettivo che potrebbe stare alla base dell'ideazione di questo libro e offrirne una traccia unitaria di lettura, ritorneremo dopo aver presentato i richiami biblici della parte rimanente del testo.

## II.2 Liber primus

L'inventario dei frammenti che rimandano al testo biblico, in questo primo libro, si riduce a tre elementi:

<sup>8</sup> I significati di *secernere* nel Dizionario italiano-latino Olivetti <http://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php>. (29.06.2014)

<sup>9</sup> L. Rocci, *Vocabolario greco italiano*, trentasettesima edizione, Roma 1993, XX – 2074 [2082].

<sup>10</sup> *Tuque ideo, libelle, conventus hominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non immemor. Secretum enim meum es et dixeris; michique in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis.* La traduzione di cui ci avvaliamo appartiene al prof. Ugo, pubblicata in F. Petrarca *Secretum*. Introduzione, Traduzione e Note di U. Dotti, Roma 1993, XLVII-225.

1. Augustinus, mentre delinea i tratti del «vero uomo», esprime l'azione della ragione sulle passioni dicendo *freno motus animi coherceat* [10.6] e ricorda, così, l'ammonimento del Ps 32, v. 9: *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus; in campo et freno si accedis ad constringendum*. L'ammonimento biblico è finalizzato a richiedere l'uso dell'intelligenza che distingue la persona dalle bestie. Il *frenus* che Augustinus porta in discussione si applica al *motus animi*. Sembra, in tal modo, che Petrarca voglia indicare una corrispondenza nel discorso di Augustinus tra quanto simboleggiato da *equus et mulus* e il *motus animi*, suggerendo così che la redenzione dell'ultimo avviene tramite l'uso dell'*intellectus*, ma contemporaneamente caratterizzando quest'ultimo quale strumento coercitivo.

2. In 11.9-10 Augustinus presenta i temi e gli argomenti della meditazione sulla morte e descrive i supplizi del momento del transito come una condanna antecedente al giudizio e indipendente, quindi, dall'eventuale esito. Benchè l'immaginario sull'aldilà sia ricchissimo nel discorso di Augustinus, l'unico elemento di ricorrenza comune ai testi scritturistici nella descrizione della condanna è il termine *sulphur* (Gen 9,24: *pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem*; Ps 11, 6: *Pluet super peccatores carbonem ignis et sulphur*, Ez 38,22 *ignem et sulphur pluam super eum et super exercitum eius et super populos multos, qui sunt cum eo*; Apc 20,10: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta*).

3. In [15.4] abbiamo una citazione esplicita di Sap 9,15 (erroneamente qualificata da Petrarca come brano *apostolicum*): *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*. Per giustificare l'attribuzione delle parole all'Apostolo, Dotti<sup>11</sup> suggerisce i riferimenti paolini: 2Cor 4,16: *Propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, noster renovatur de die in diem* e 2Cor: i primi versetti del capitolo 5: *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius tabernaculi dissolvatur, aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, aeternam in caelis. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de caelo est, superindui cupientes, si tamen et exspoliati, non nudi inveniamur*.

Certamente, in questo caso il *Secretum* rovescia il senso del *De civitate dei* XIV,3: *ne caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibile carnem*<sup>12</sup>;

<sup>11</sup> Petrarca, *Secretum*, n. 15.4, 46.

<sup>12</sup> Agostino d'Ippona, *Opera Omnia* su <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. (27.02.2016)

### II.3 Liber secundus

In [2.1] i versi citati da Augustinus e ricavati dall'*Eneide*: *aspice qui coeant populi, que menia clausis / ferrum acuant portis in te excidiumque tuorum*, attivano il ricordo di Ps 2,1-2 *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus christum eius*. I versi dell'*Eneide* di Virgilio che richiamano un testo biblico sono emblematici per quanto Augustinus è chiamato a sostenere circa la redenzione dei classici antichi, riproponendo d'altronde la visione agostiniana dell'Ottavo libro delle *Confessioni* (7.17) dove la lettura del *Hortensius* di Cicerone è preliminare alla conversione; si riconosce dunque la presenza di elementi redentivi inerenti al cristianesimo nella stessa letteratura pagana.

Al [2.4] *memorantem nullis tuis meritis illa sibi singularia contigisse* corrispondono le parole di Paolo: *1Cor 4,7 Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis..*

Augustinus, continuando a dimostrare come il mondo si opponesse a Franciscus nella sua ricerca per conoscere se stesso, in [2.7] dice: *Quanquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus barbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti?*. La struttura accumulativa richiama l'enumerazione dell'inno paolino: *Si linguis hominum loquar et angelorum [...]. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam[...]. Et si distribuero in cibos omnes facultates meas et si tradidero corpus meum, ut glorier, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. (1Cor 13,1-3).*

Il richiamo di Augustinus in [8,5] *Oculos ad altiora non erigis* ricorda per la seconda volta il versetto di Osea 11, 7 *vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum.*

[11.11] *vel, quod Paulo fecit apostolo, ad perfectionem virtutis et infirmitatis experientiam denegasset* è un riferimento esplicito a 2Cor 12, 9 *Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* e queste parole di Cristo a Paolo sono un'eco di Is 40,29: *dat lasso virtutem et invalido robur multiplicat.*

La risposta di Franciscus: *si forte miseratus Omnipotens labores meos aurem precibus quotidianis accomodet, et quibus si iuste fuissent gratiam non negasset, idem ipse iustificet* [11.11] richiama quella degli abitanti di Ninive in Ion 3,9 *Quis scit si convertatur et ignoscat Deus et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?* facendo in tal modo nascere nel lettore la domanda se Petrarca, pur ludicamente, non avesse avuto l'intenzione di accollare ad Augustinus il sentimento accusatorio di Giona nei confronti di Dio che salva i niniviti e, quindi, Franciscus ovvero l'opera di Petrarca e quanto da lui recuperato dalla classicità.

## II.4 Liber tertius

Ancor meno numerosi del libro precedente, gli echi biblici del terzo registrano in capo all'elenco il richiamo, per la terza volta, al versetto di Os 11.7 nel brano [4.6]: *Illa iuvenilem animum ab omni turpitudine revocavit, uncoque, ut aiunt, retraxcit, atque alta compulit expectare.*

Con il brano successivo arriviamo alle contestazioni di Augustinus per quanto riguarda l'amore di Franciscus per Laura: [4.6] *Illa iuvenilem animum ab omni turpitudine revocavit, uncoque, ut aiunt, retraxcit, atque alta compulit expectare.* Dotti<sup>13</sup> indica il frammento paolino a cui si può risalire: Rom 1,25 *coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori.* Laura ossia l'ispirazione dei versi d'amore (o di tutti quelli in volgare), sarebbe quindi collocata tramite coloro che *veritatem in iniustitia detinent* (Rom 1, 18).

In [10.2] Augustinus utilizza un verso di Petrarca (*Psalmos Penitentiales III*) a modo di argomento *advesperascit enim et nox est amica predonibus*, dopo una sequenza di imperativi (*I modo felix [...]. I securus*) per convincere Franciscus di tornare in Italia (che, per la lontananza da Avignone e da quanto da essa simboleggiato, raffigura la strada giusta da percorrere). L'eco biblica è di Lc 24,29, dove i discepoli, a Emmaus, chiedono al *peregrinus* di rimanere con loro *Et coegerunt illum dicentes: 'Mane nobiscum, quoniam advesperascit, et inclinata est iam dies'*. Con questo intertesto si produce un accumulo di sensi contrari, quindi il luogo verso il quale il Poeta è invitato ad andare è quello al quale ha aderito da sempre e in cui è sempre rimasto, sebbene ciò non sempre gli fu possibile fisicamente: l'Italia.

In [13.9] *ad petram parvulos tuos allide ne, si creverint, ipsi te ceno subruant* i pensieri che rievocano il passato sono identificati ai figli dei babilonesi, quindi Augustinus augura la beatitudine di Ps 136,9: *Beatus, qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram* chiedendo per i primi un identico trattamento. L'apparato di note, fornito da Dotti (174) specifica che «il detto davidico è ripreso e spiegato in *De otio* II dove è anche detto che la rupe è Cristo (secondo Paolo, 1Cor 10,4). Il passo è esemplato su Gerolamo *Epist. 22 6*».

Raccogliamo un ultimo momento dell'intertestato biblico in *Secretum*, [17.5]: *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam* che ricorda, come già rilevato da Santagata<sup>14</sup>, il vangelo di Giovanni 6,12: *Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereant* e che crea il legame con il titolo latino del *Canzoniere: Rerum Vulgarium Fragmenta.*

<sup>13</sup> Petrarca, *Secretum*, 132 n.

<sup>14</sup> Petrarca, *Canzoniere*, edizione commentata a cura di M. Santagata, Milano 1996, 7.

La raccolta delle briciole di pane avanzato dalle opere dei classici, pane conservato dalla storia e riproposto dall'umanesimo, nella luce riflessa della *lectio biblica* di Petrarca diventerà dunque la scorta nutriente dell'umanità per i secoli a venire.

### III. La fortuna di una traduzione errata

#### III.1 Riferimenti extra-biblici

La tradizione critica<sup>15</sup> collega il termine *secretum* al *Remedia amoris* (vv. 581-582: *Non tibi secretis (augent secreta furores) / Est opus: auxilio turba futura tibi est*) di Ovidio, sebbene si evidenzino le diverse designazioni: per Ovidio la reclusione e quindi la solitudine rappresentano un pericolo, mentre per Petrarca sono un mezzo che conduce a migliorare la propria persona, similmente all'accezione reperita in Quintiliano (citata da Petrarca in *De vita solitaria* 1.4) che elogia la solitudine in quanto essenziale allo studio.

Tralasciando la tradizione classica, tenderemo una lettura diversa, a partire dal dialogo che questo termine potrebbe indicare tra lo scritto del Petrarca e la tradizione monastica della parola.

#### III.2 Le due varianti di traduzione della Bibbia

Il riferimento biblico potrebbe dunque essere, come già indicato, al testo di Isaia 24,16 secondo la traduzione conservata nella *Vulgata*:

*A finibus terrae laudes audivimus: 'Gloria iusto'. Et dixi: 'Secretum meum mihi, secretum meum mihi. Vae mihi!'. Praevaricantes praevaricati sunt et praevaricatione praevaricantium praevaricati sunt.*

La *Septuaginta* utilizza in quella stessa posizione, il termine ἀθετοῦντες (>ἄ-θετῶ: violare, trasgredire, respingere, abolire, rifiutare) come già visto. Anche il senso complessivo del testo greco è diverso da quello nella traduzione latina di Girolamo: «Guai ai trasgressori che trasgrediscono la legge».

#### III.3 Il sintagma *secretum meum mihi* nei testi della tradizione monastica

Il sintagma della *Vulgata* è utilizzato da Bernardo di Chiaravalle nel Sermone XXIII.IV.9 (*De celarii sponsa*) sul *Cantico dei Cantici* 1,4 (*Introducat me rex in cellaria sua*) al fine di spiegare, per analogia, le stanze (*cellaria - cubiculum regi*)

<sup>15</sup> Marsh, *Petrarch: A Critical Guide*, 213.

dell'anima, in cui si svolge la *theorica contemplatio*. L'espressione entra, quindi, nell'immaginario cristiano medievale, come riferimento al luogo dell'incontro personale con Dio, tema dalla grande fortuna nella letteratura mistica successiva.

«Bisogna cercare la camera nuziale del Re nel segreto della contemplazione speculativa. Ma, come ricordo di aver detto degli unguenti, che cioè ve ne sono molti e diversi presso lo Sposo, né tutti a disposizione di ognuno, ma riservati a ciascuno secondo la diversità dei meriti, così penso che non vi sia una sola camera da letto, ma parecchie. Poiché non vi è neppure una sola regina, ma molte; e molte sono le concubine, e innumerevoli le giovinette. E ognuna di esse trova per sé e per lo Sposo un luogo segreto, e dice: Il mio segreto è per me, il mio segreto è per me.»<sup>16</sup>

Bernardo ricorre alla metafora antico-testamentaria per arricchire di connotato sponsale la designazione evangelica (Mt 6, 5-8: *tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi*) della 'cameretta' - luogo di incontro tra l'uomo e Dio. I *Sermoni* sono scritti nel periodo maturo del santo, tanto è vero che restano incompiuti, data la sua morte avvenuta nel 1153.

Quasi contemporaneamente, un uso simile del sintagma biblico si riscontra negli scritti di un amico e poi biografo dell'abate di Chiaravalle, il cistercense Guillaume de Saint-Thierry, ex-benedettino, nella *Lettera ai fratelli di Mont-Dieu*, soprannominata *Epistola aurea*, scritto che risale al 1145. Si tratta di uno scritto-dono del cistercense, per ricambiare i certosini di Mont-Dieu che lo avevano fraternamente ospitato, ma è soprattutto segno di amicizia e di apprezzamento per lo stile di vita da essi assunto, per consolarli e sorreggerli. Il testo alimenta la fortuna del sintagma ripreso dal testo di Isaia *Secretum meum mihi, secretum meum mihi*. La conclusione della lettera riprende l'espressione, indicandola adatta a segnare il territorio della cella del certosino come anche quello della sua «coscienza», dunque della sua vita interiore, spirituale.

«Pertanto l'unico atteggiamento conveniente a chi rivolge verso di Lui il pensiero, è umiliarsi in tutto e rendere gloria nella propria persona al Signore Dio

---

<sup>16</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Sermones in Cantica Cantorum* ([http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1090-1153,\\_Bernardus\\_Claraevallensis\\_Abbas,\\_Sermones\\_in\\_Cantica\\_Canticorum,\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1090-1153,_Bernardus_Claraevallensis_Abbas,_Sermones_in_Cantica_Canticorum,_LT.pdf)) in *theoricae contemplationis arcano regis esse quaerendum cubiculum. Sed quomodo de unguentis dixisse me scio, multa videlicet et diversa penes sponsum ea esse, nec omnia praesto omnibus, sed sua quibusque pro diversitate indulta meritorum: sic quoque non unum puto cubiculum regi esse, sed plura. Nam nec una est regina profecto, sed plures: et concubinae multae sunt, et adolescentularum non est numerus. Et unaquaeque invenit secretum sibi cum sponso, et dicit: Secretum meum mihi, secretum meum mihi.* (01.02.2016) La traduzione riportata è disponibile on line: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticaristiana/bernardocantico.pdf>. (01.02.2016).

suo; nella contemplazione di Dio, abbassare la considerazione di sé; nell'amore del Creatore, stare sottomesso ad ogni creatura umana; offrire il proprio corpo come ostia santa, vivente, gradita a Dio, suo ossequio razionale. Anzitutto, poi, non gustare delle cose divine più di quanto sia giusto, ma gustarne con sobrietà e nella misura della fede concessa da Dio; non porre i suoi beni sulle labbra degli uomini, ma nasconderli nella cella e tenerli celati nella coscienza, cosicché, come un'iscrizione, tanto sullo stipite della cella quanto su quello della coscienza vi sia scritto: 'Il mio segreto appartiene a me, il mio segreto appartiene a me'<sup>17</sup>.

L'utilizzo, questa volta, è quasi un parallelo, in chiave monastica, allo *Sh'ma Yisrael* deuteronomico (*Dt* 6, 4-9). La frase *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* scritta sugli stipiti della casa fisica e interiore è destinata, dunque, a svolgere una funzione mnemonica riferita alla relazione fondamentale, vitale e contemporaneamente portatrice di senso, dello stato di vita certosino, nonché suo movente.

Nonostante le chiavi particolari di lettura, entrambi i testi designano con il termine *secretum* quanto accade nell'anima del monaco in stretta connessione con la relazione che lo unisce al proprio Signore, e ciò sia sul piano dell'esperienza orizzontale, spesso caratterizzata dalle umiliazioni o sofferenze fisiche, accettate o subite, sia su quello verticale, del rapporto mistico con la divinità, in cui il monaco percepisce le consolazioni ricevute nella contemplazione.

L'uso del sintagma nella traduzione della *Vulgata* si tramanda perfino nell'epoca a noi contemporanea. Lo riscontriamo utilizzato da Edith Stein<sup>18</sup> quando la sua conoscente Hedwig Conrad-Martius le chiede chiarimenti sulla decisione di entrare nel monastero carmelitano di Colonia. Per tutta risposta lei

---

<sup>17</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, introd., texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, OSB (Sources chrétiennes 223), Paris 1975, 384: *Cogitantis ergo est in omnibus humiliare seipsum et glorificare in seipso Dominum Deum suum; in contemplatione Dei, vilesce sibi; in amore Creatoris subjectum esse omni humanae creaturae; exhibere corpus suum hostiam sanctam, viventem, Deo placentem, rationabile obsequium suum. Prae omnibus autem non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et secundum datam a Deo mensuram fidei; bona sua non ponere in ore hominum; sed celare in cella, et recondere in conscientia; ut hunc, quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae, semper habeat: Secretum meum mihi, secretum meum mihi*. La traduzione è ripresa dall'edizione italiana edita presso Piemme, 1997 a c. di G. Bacchini da [www.gianfrancobertagni.it](http://www.gianfrancobertagni.it). (01.02.2016).

<sup>18</sup> Fenomenologa tedesca di origine ebrea, discepola di E. Husserl, autrice tanto di studi filosofico-antropologici quanto di scritti spirituali; nel 1933, per le leggi razziali le è vietato continuare la sua attività di insegnante, quindi entra a far parte di una comunità di monache carmelitane scalze. Continua il suo lavoro intellettuale, si occupa soprattutto dell'opera di Giovanni della Croce. In seguito, il 7 agosto 1942, è deportata ad Auschwitz e vi muore in una camera a gas, due giorni più tardi.

cita Isaia: *Secretum meum michi*<sup>19</sup>. Sicuramente, la futura autrice di *Scientia crucis*<sup>20</sup>, lo studio su Giovanni della Croce rimasto incompiuto a causa della sua deportazione ad Auschwitz, non ignora l'interpretazione al sintagma, offerta dal mistico spagnolo nel *Cantico spirituale*<sup>21</sup>.

In questo trattato teologico-spirituale, facendo riferimento alla visione riferita da Elifaz il Temanita (*Giobbe* 4, 12-16: *porro ad me dictum est verbum absconditum et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius in horrore visionis nocturnae quando solet sopor occupare homines pavor tenuit me et tremor et omnia ossa mea perterrita sunt*), il mistico spagnolo spiega il brano di Isaia. Infatti la motivazione della segretezza ci sfugge non solo nel testo di Isaia (in cui, però, si tratta di una svista traduttiva di Girolamo). Ma Giovanni della Croce adduce anche l'esempio di una situazione simile, quella dello scritto paolino, la seconda lettera ai Corinzi (12,4: *raptus est in paradisum et audivit arcana verba quae non licet homini loqui*), dove l'apostolo qualifica illecito o impossibile (ἔξόν) riferire certe parole manifestate da Dio all'uomo. La ragione è individuata nella modalità della conoscenza. L'avverbio 'furtivamente', che definisce la modalità di acquisizione della conoscenza durante la visione, avalla l'impegno del soggetto a celare quanto appreso.

#### IV. Un'ipotesi sulla generazione del *Secretum*

*Secretum meum enim* es può confermare non solo il collegamento fra la tradizione biblica del testo della *Vulgata* e lo scritto petrarchesco, ma è interpretabile anche come segno che il contenuto del libretto si inserisce nel contesto creatosi a partire dall'interpretazione monastica del versetto di Isaia.

L'uso del sintagma imprestato dagli scritti per i monaci crediamo non sia dovuto semplicemente al contesto culturale dominante di impronta cristiana, ma soprattutto al legame affettivo con il fratello Gherardo, fondamentale per Petrarca. Possiamo congetturare che Petrarca avesse intuito di poter definire la propria posizione di intellettuale secondo il modello di costruzione dell'identità monacale certosina che poteva aver appreso da Gherardo (visitato per la prima volta in Certosa lo stesso anno della redazione del *Secretum*, nel 1347). Oppure, il profilo del letterato umanista potrebbe essere stato generato per una costruzione fantastica nata dal desiderio di comprendere in maniera più approfondita l'esperienza del fratello. Tale desiderio può aver guidato il poeta a creare l'artefatto di un contesto

<sup>19</sup> J. Mosley, *Edith Stein Modern Saint and Martyr*, New York 2004.

<sup>20</sup> E. Stein, *Scientia crucis*, Roma 2011, 448.

<sup>21</sup> Giovanni della Croce, *Opere*, Roma 1998, 584-586.

simile a quello della formazione di un monaco novizio nel dialogo con il proprio maestro. Ci sembra che l'idea della costruzione del *Secretum* possa essere sgorgata all'interno di un discorso intimo e laborioso del poeta intento a capire la scelta e lo stato di vita certosini che, letti in chiave filosofica, si collocherebbero nella corrente stoica, all'estremo opposto dell'epicureismo, corrente che potrebbe includere l'esperienza e gli ideali umanisti. Il rapporto di Francesco con Gherardo ci appare come il possibile incontro delle due correnti, è vero, mitigate all'inizio dell'umanesimo, e che il cristianesimo, accogliendole, ha armonizzato.

Un primo segnale che ci fa avvertire l'esistenza di tale quesito è espresso nella *Familiare X,3*: «A me, poi, resta ancora qualcosa da discutere con te, mio Dio, se tu me lo permetti. Perché mai, mentre io e mio fratello eravamo stretti da un doppio laccio, la tua mano, spezzò l'uno e l'altro, ma non fummo insieme liberati? Mio fratello è volato via, e io, libero sì dai lacci, ma ancora adescato dal vischio di una pessima consuetudine, non posso spiegare le ali, e dove fui avvinto, ivi sciolto rimango. Quale altra ragione può esservi se non che, ugualmente spezzati i nostri lacci, eguale non fu ciò che segue: 'il nostro aiuto nel nome del Signore'?»<sup>22</sup>

Il racconto delle condivise vanità espresse nell'abbigliamento e nelle esercitazioni poetiche a fini amorosi dei due fratelli nel periodo della gioventù, precede l'irrompere della domanda sul perché della diversità dell'esito nella vita adulta. La lettera procede con una serie di consigli di Francesco a Gherardo affinché s'impegno e sia contento della vita certosina, maggiormente desiderabile rispetto alla vita secolare che impegna Francesco. Sebbene nel testo della *Familiare* citata Francesco si mostri malcontento della situazione tormentante, a lui toccata in sorte, e affatto incline ad accettarla, non tale sarà la conclusione del dialogo di Franciscus con Augustinus. Pur riaffermando la forza della *voluntas*<sup>23</sup> (*desiderium frenare non valeo*) accoglie l'invito di Augustinus a rimanere presente a sé, rispondendogli con la frase che, probabilmente meglio di qualsiasi altra, definisce la ricerca interiore petrarchesca: *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo*. La conferma di adesione alla vicenda personale si colloca sullo stesso piano della *stabilitas loci* che è l'impegno essenziale dell'ascesi del certosino: «Preoccupazione e proposito dominante della nostra vita è di vivere in silenzio e solitudine nella cella» recitano le *Consuetudines* di Guigues XIV, 5<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> La traduzione appartiene a U. Dotti *Le familiari* I-XI, vol. 2, Urbino 1974, 1074.

<sup>23</sup> U. Dotti, nell'Introduzione alla sua traduzione del *Secretum* (XIII) considera la *voluntas*, la malattia e la *agritudo animi* motivi-pilastri nell'edificazione del *Secretum*.

<sup>24</sup> Citate da J. Leclercq, *La spiritualità del medioevo – Da S. Gregorio a s. Bernardo (sec. VI-XII)*, vol 3/1 di *Storia della spiritualità cristiana*, Bologna 1969, 261.

In un'altra delle *Familiari*, la 9 del XVI libro, a Zanobi da Firenze, oltre a chiedere l'intercessione dell'amico per una protezione regale nei confronti della Certosa di Montrieux, racconta una leggenda sulla fondazione delle (inizialmente) due certose di Montrieux. Potremmo leggere in chiave allegorica la leggenda dei due commercianti diventati, uno seguendo i passi dell'altro, costruttori, nel «vestibolo del Paradiso», di case in cui riposare, in attesa di salire al cielo (casa cioè *domus*, è la dimora degli eremiti certosini<sup>25</sup>) e supporre che la storia ispirasse anche il fratello di Gherardo ad intuire la possibilità di costruire nella propria interiorità la cella dell'intellettuale umanista, in continuo confronto, alla presenza della verità, con i testi classici, seguendo il modello della cella interiore che avvertiva avesse costruito Gherardo.

L'architettura del libro è stata paragonata<sup>26</sup>, per quanto riguarda il Prohemium, al *De consolatione philosophiae* di Boezio, testo fondamentale nella formazione di Petrarca. I concetti discussi che costituiscono il trama del libro risentono degli influssi delle *Confessiones* agostiniane, dei *Soliloquia* e del trattato *De vera religione*<sup>27</sup>. Il metodo dialogico della stesura, pur essendo debitore ai modelli classici del *De tranquillitate animi* di Seneca e al ciceroniano *De amicitia*, risente del metodo di formazione dei novizi alla vita monastica<sup>28</sup>. Quale novizio, anche Franciscus individua e dà nome a ciò che lo macina interiormente, il conflitto *curarum*, che sottopone al suo maestro umanista, Agostino.

Visto, dunque, il legame affettivo con il fratello certosino e la coincidenza dell'anno della prima visita di Petrarca alla certosa di Montrieux con quello accertato della stesura del *Secretum*, il modello monastico del dialogo tra maestro e novizio riproposto per Augustinus e Franciscus, il ricorso alle scritture (sacre nel caso della formazione monastica, prevalentemente classiche nel caso della formazione umanistica), credo che possiamo considerare sia il titolo, *Secretum*, ispirato alla *Lettera ai fratelli di Mont-Dieu* di Guglielmo di Saint-Thierry, sia il metodo usato da Petrarca per definire l'intellettuale umanista ispirato a quello della formazione del monaco.

---

<sup>25</sup> Leclercq, *La spiritualità*, 260.

<sup>26</sup> R. Amato, *Petrarca* (LIL 6), Bari 1971, 121.

<sup>27</sup> Amato, *Petrarca*, 121.

<sup>28</sup> Prescrivono, infatti, sulla formazione dei novizi, gli Statuti (rinnovati l'ultima volta nel 1971) dell'Ordine Certosino, cap. 20 nr. 4: «I giovani fratelli abbiano la libertà di incontrarsi con il maestro dei novizi e abbiano sempre la possibilità di comunicare con lui, ma di spontanea volontà e senza nessuna costrizione. Noi li esortiamo a manifestare con semplicità e fiducia le loro difficoltà al maestro, accogliendolo come colui che è stato scelto dalla divina Provvidenza per dirigerli e aiutarli». <http://www.chartreux.org/it/testi/statuti-libro-2.php#c20> (10.02.2016).

Dunque il tentativo di configurazione della posizione dell'umanista avviene sì, tramite il confronto con i testi dei classici ma, contemporaneamente, all'interno di un libro che si erge come la cella dell'umanista che, nello sforzo di mettere insieme cultura classica e cultura cristiana, finisce per ispirarsi all'impalcatura propria della cella certosina.

Il collegamento tra la crisi del poeta e la composizione del *Secretum* è stata chiarita; la ricerca di Petrarca non è finalizzata alla scelta monastica, né intenta ad una conversione. Ugo Dotti (1993, VIII) sintetizza così la conversazione del *Secretum*: «una profonda riflessione sulla [...] posizione d'intellettuale». Tale posizione fungerà da modello, osserva Alberto Asor Rosa,<sup>29</sup> ma questo perché, sul modello agostiniano, Petrarca ha saputo includere e assumere gli scritti biblici, come anche quelli dell'antichità, senza tralasciare i testi medievali, mentre scrutare la provocante scelta del fratello può avergli offerto gli strumenti per discernere la sua.

---

<sup>29</sup> A.A. Rosa, *Genus italicum – Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino 1997, 78-80: che cioè in Petrarca l'ascetismo con le sue caratteristiche *ocium* e *solitudo* sia un riflesso della «capacità di formulare posizioni» dal «fortissimo valore modellizzante. Il suo pensiero crea [...] concetti e comportamenti, che possono essere imitati, e hanno perciò una forte componente strutturante, destinata a riflettersi sui caratteri del mondo culturale italiano (e in gran parte di quello europeo) per almeno i tre secoli successivi».