

LABIRINTI NEL *SECRETUM*

“girovagare”

INDICE

Introduzione	2
Il <i>Secretum</i> come labirinto	4
Il labirinto della lettura religiosa	7
Il labirinto della lettura umanistica	10
Il labirinto dell'interpretazione	12
Il labirinto intertestuale	13
Il labirinto del tempo	18
La via d'uscita dal labirinto	21
Libertà nel labirinto?	23
Conclusioni	26
Bibliografia ed elenco delle abbreviazioni	27

INTRODUZIONE

Sono almeno due le sfide veramente grandi e serie che incontriamo se cominciamo a occuparci del Petrarca e delle sue opere, siccome l'importanza della sua straordinaria figura si faceva sentire fortemente per almeno i tre secoli successivi, dominando la formazione della letteratura italiana e, in misura minore, anche quella europea. La sua opera interessa gli studiosi sin dai suoi contemporanei, e anche oggi è un tema prediletto delle ricerche letterarie. In Italia è notevole la filologia che si occupa della sua attività: quasi ogni anno vengono pubblicate monografie sul Petrarca. Considerando l'Ungheria, troviamo che da noi si presta un'attenzione minore al Petrarca, come testimonia la bibliografia di Mátyus pubblicata per il settecentesimo anniversario della nascita del poeta.¹ Sfogliandola, viene fuori che in totale ci sono 315 traduzioni e studi petrarcheschi ungheresi tra il 1494 e il 2004. Se cerchiamo i dati relativi al *Secretum*, vi troviamo solo poche pubblicazioni in ungherese: ce ne sono solo 4 negli ultimi due decenni.²

La seconda sfida deriva dalla popolarità della ricerca sui temi petrarcheschi: al centro dell'attenzione ovviamente sta il *Canzoniere*, ma va notato che le opere scritte in latino, e così anche lo stesso *Secretum*, sembrano interessare meno gli studiosi. Nonostante l'attenzione minore dedicata al *Secretum*, importanti studiosi italiani e provenienti da altri Paesi hanno già trattato molti suoi aspetti e suggerito varie possibilità esegetiche. Tutto ciò non significa, pertanto, che l'opera, grazie appunto al genio del Petrarca, non offra sempre nuove possibilità di lettura. Ritengo che il *Secretum* sia un dialogo che in ogni epoca comunica al lettore qualcosa di attuale. Per questo, nella mia tesi mi accingo a presentare anch'io una possibile lettura o un modo di analisi del *Secretum*. È una visione labirintica che, in accordo con le intenzioni di Franciscus espresse nel *Proemio*, non solo rende possibile una continua rilettura, rivalutazione e reinterpretazione del dialogo, ma addirittura la richiede, aprendo sempre nuovi orizzonti o, per rimanere nel concetto del labirinto, nuovi itinerari tematici da percorrere. Nell'ambito di questo modo di lettura, i seguenti capitoli saranno dedicati alle diverse manifestazioni di una specie di visione labirintica nel dialogo. Tenterei di presentare e analizzare questi labirinti descrivendo dettagliatamente le possibili vie di uscita con speciale riguardo alla libertà di scelta che si presenta durante il percorso dei diversi meandri.

¹ Mátyus, 2004.

² Le quattro pubblicazioni sono: la traduzione ungherese del *Secretum* di Lázár, la postfazione ad essa di Szörényi, la Kiséry si occupa del dialogo in due saggi. Cfr. Kiséry, 1999., 2000.; Lázár, 1999.; Szörényi, 1999.

Prima di dedicarmi a quest'analisi, ritengo utile fare alcune osservazioni generali sul dialogo che contribuiscono all'evoluzione della visione labirintica del *Secretum*. Sono due i fattori a cui dobbiamo prestare attenzione: la natura del dialogo e la manifestazione della *fictio* in esso. Per ciò che riguarda il primo fattore, dobbiamo tener presente un certo contrasto tra il contenuto e la forma del *Secretum*. L'opera, chiusa definitivamente nell'arco di tre giorni e composta nella forma rigorosa e precisa del dialogo sotto «il segno del principio di rigore dell'autore»,³ narra la storia di «un tormento interiore senza fine».⁴ La struttura chiara e ben definita, la divisione in tre giorni, la gerarchia testuale, relativa, per esempio, ai sette peccati capitali esaminati nello specchio della teologia cristiana con un personale coinvolgimento, si contrappongono alla natura tormentata della crisi. La crisi di Franciscus, sia pur interpretata in qualsiasi modo, è nata dalla perdita dell'armonia interiore, spirituale o intellettuale e, come vedremo più avanti, viene accentuata dalla ricerca di ritrovare l'integrità morale. Il contrasto tra forma e contenuto rende allora sempre più espressiva la gravità della crisi, mentre la struttura rigorosa allude alla stabilità che Franciscus vuole raggiungere.

Finora abbiamo usato la parola *dialogo*. Ma, analizzando l'opera più dettagliatamente, si pone la questione: è veramente giusto chiamare *dialogo* il *Secretum*? La risposta sta nel profondo dell'opera. A prima vista sembra lineare: ci sono due interlocutori che svolgono una conversazione nel corso di tre giorni. Ma se, accanto alla forma, osserviamo il contenuto del dialogo e il carattere dei due interlocutori che, infatti, sono le due personalità dello stesso io, non possiamo più essere così sicuri della denominazione *dialogo*. È più corretto considerarlo un monologo interiore che si svolge all'interno dell'anima dell'autore il quale, per la *fictio* letteraria, lo trasforma in un dialogo fra due interlocutori. Attribuire il duplice carattere monodialogico al *Secretum* offre altre chiavi di lettura: la duplicità, da una parte, aiuta a percepire la gravità del tormento interiore di chi non trova pace; dall'altra segnala la lotta interiore per creare armonia tra le diverse dimensioni dell'esistenza di Franciscus. L'equilibrio interiore può nascere solo come sintesi dei due io opposti. La condizione primaria di questa sintesi è il modo di pensare aperto e la predisposizione al compromesso: è appunto lo scambio delle opinioni che garantisce il risultato positivo nel dialogo petrarchesco.⁵ Il carattere di monologo

³ «szerzői szigorúság elve»: cfr. Kardos, 1973, 121.

⁴ <http://www.letteratu.it/2012/01/il-secretum-di-petrarca-lanalisi-di-un-tormento-interiore-senza-fine/>, scaricato: 03.07.2012.

⁵ Per le forme del dialogo in contesto storico, cfr. Tekulics, 2009, 19.

rende chiaro che è solo ed esclusivamente Franciscus che può e deve ritrovare o, per meglio dire, ricreare l'armonia interiore.

L'altra funzione della scelta dei due personaggi, oltre a quella di dare voce alle due parti dell'anima in conflitto, sta nel rappresentare due possibili letture che rispecchiano due tendenze culturali. Nella figura di Augustinus ci troviamo di fronte al padre della Chiesa, sommo maestro di virtù e religione: egli suggerisce una lettura religiosa del dialogo. Franciscus dimostra invece forti tratti caratteriali di un intellettuale che parla in difesa del nascente umanesimo: ed appunto ottiene una lettura umanistica dell'opera.⁶

Se poco prima abbiamo detto che è Franciscus che può e deve ritrovare e ricreare il proprio equilibrio interiore, non siamo lontani dalla verità. Possiamo dire infatti che, se il lettore capisce veramente il messaggio dell'opera e lo assimila, non può ignorare il richiamo alla rilettura del *Proemio* e la conclusione del dialogo: e proprio qui, da semplice lettore e testimone del conflitto interiore, si trasforma anche lui in un interlocutore invitato, o anzi, meglio dire, costretto ad immergersi nell'autoanalisi e nell'autocura dei conflitti del proprio io.

IL *SECRETUM* COME LABIRINTO

Seguendo il richiamo di immersione è arrivato il momento di entrare nei labirinti offerti dal dialogo. Partiamo da una frase significativa, pronunciata da Augustinus, la quale, infatti, potrebbe essere anche una sintesi del *Secretum*:

« ... non stupisco di vederti ora sperduto in quel labirinto nel quale anch'io, un tempo, mi persi, quando tentavo d'incamminarmi su una nuova strada di vita » (I, 13).⁷

Questa frase, come tante altre del *Secretum*, costituisce appunto una delle ragioni per la lettura del dialogo come labirinto o addirittura labirinti. Nella versione latina⁸ figura la parola *ambagibus* (da *ambāges*, *ambagis*), che dobbiamo intendere come la metafora di deviazioni e fluttuazioni interiori. Proprio per il senso metaforico, possiamo tradurla ed interpretarla a seconda delle esigenze del contesto e, se vogliamo trovare i suoi significati in

⁶ Cfr. Dotti, 2000.

⁷ Per tutte le citazioni dal *Secretum* uso come fonte l'edizione seguente: F. Petrarca: *Il mio segreto*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione e note di U. Dotti, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2000. Ho consultato naturalmente anche la versione latina del testo ma, data la lingua italiana della tesi, riporto le citazioni in italiano.

⁸ «*Nec tamen admiror te in his nunc ambagibus obvolutum in quibus olim ego ipse iactatus, dum novam vitam carpere meditater.*» (I, 13)

italiano, potremmo ricorrere ai seguenti: *ambiguità, tortuosità, labirinto, oscurità, equivoco, discorso enigmatico, incertezza, confusione*.⁹ Accanto alla versione di Dotti, conviene dare un'occhiata anche ad altre varianti: Fenzi, a sua volta curatore e traduttore del *Secretum* con un'ampia ed importante introduzione, ricorreva alla parola *incertezze*, mentre Parolari nella sua traduzione sceglieva la versione *lacci*.¹⁰ Nella traduzione ungherese di Lázár¹¹ troviamo la parola *kerülőutak*. Oltre alle varianti delle traduzioni, l'altro motivo che suggerisce la visione labirintica riguarda la tematica principale del testo che parla appunto di perdita della strada giusta e del tentativo di ritrovarla.

Prima di passare all'analisi dei tipi di labirinto nel *Secretum*, percorriamo brevemente la complessa e variegata simbologia del labirinto,¹² diffusa sin dalle origini della civiltà poiché godeva di una estrema popolarità. Tutte le epoche assumevano e riprendevano l'immagine, trasformandola a seconda del gusto artistico e intellettuale del tempo. La diffusione generale del labirinto durante i secoli è paragonabile all'universalità del conflitto interiore che colpisce il Petrarca: ogni epoca conosce intellettuali straordinari che, essendo sensibili ai cambiamenti più sottili della cultura o della società, devono affrontare seri tormenti interiori.

Il labirinto è interpretabile come un duplice sistema di difesa naturalmente inteso in senso metaforico: nasconde il centro a quelli che non sono degni di raggiungerci, mentre si apre davanti a coloro che sono eletti a percorrere le loro strade e trovarne la via d'uscita. Sono loro ad essere predisposti ad avvertire l'esistenza di una certa problematica e ad obbedire all'esigenza interiore della ricerca della soluzione. Attraverso la prova dell'animo che si manifesta durante il percorso del labirinto, gli eletti dispongono delle qualità necessarie per raggiungere il centro e poterne uscire. L'arrivo al centro segnala la prova più dura che l'uomo dovrà mai affrontare: egli è chiamato a un confronto e a un duello con se stesso.¹³ Dopo aver colto la radice del problema che serviva come causa fondamentale per l'evoluzione del labirinto interno e ottenuta la conoscenza più profonda di se stessi,¹⁴ avviene la liberazione

⁹ Per i vari significati del lemma *ambāges* ho consultato il dizionario latino-italiano on-line sul sito www.dizionario-latino.com, 16.12.2012.

¹⁰ Cfr. Dotti, 2000, 69.; Fenzi, 1992, 113. e Parolari, 2004, 7.

¹¹ Lázár, 1999.

¹² Un altro componente utile che potrebbe amplificare ancora il quadro dell'uso della parola *labirinto*, è la sua etimologia. I vari dizionari etimologici e il sito <http://www.etimo.it> forniscono informazioni utili riguardanti al tema.

¹³ Santarcangeli, 2000, 149.

¹⁴ Idem.

spirituale ed intellettuale. Per questo, la via d'uscita simboleggia la vittoria dell'intelletto sulla sfera materiale e quindi «colui che esce dal labirinto non è più quello che vi era entrato»: ¹⁵ il percorso del labirinto opera una trasformazione totale dell'individuo.

Il percorso del labirinto è, infatti, un viaggio reale o interno ¹⁶ e, come tale, è in grado di rappresentare la vita come l'insieme delle vie seguite e degli incroci ossia punti di prove e decisioni, che danno la forza necessaria per il proseguire. Cos'è la vita se non un infinito procedere? Lo scopo dell'uomo, ovvero del viaggiatore che deve penetrare nel labirinto, è quello di raggiungere la camera centrale, la cripta dei misteri. Ma, una volta raggiunta, deve uscirne e tornare nel mondo esterno, ossia pervenire a una rinascita. Quanto più il viaggio è difficile e quanto più numerosi sono gli ostacoli, tanto più l'eletto si trasforma e acquisisce un nuovo io. ¹⁷

Un carattere fondamentale del labirinto è la sua natura mistica: il labirinto nasconde in ogni caso un segreto o un mistero. È utile fare un riferimento alla differenza che sta tra un segreto o un mistero, ed un problema, e al loro trattamento. Romano Guardini, gran conoscitore di difficili testi poetici, spiega la problematica in questi termini.

«Il problema va risolto e, quando è stato risolto, scompare. Il mistero va sperimentato, rispettato, immesso nella propria vita. Un mistero che possa essere sciolto con una spiegazione non è mai stato tale. Ogni mistero autentico resiste alla spiegazione perché [...] per sua natura, non può essere risolto razionalmente.» ¹⁸

La segretezza caratterizza anche lo stesso *Secretum*. Già il titolo indica tale carattere e, se leggiamo il *Proemio*, troviamo la spiegazione esplicita di questa discrezione:

«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» (*Proemio*, 10).

L'intenzione dell'autore ci può sorprendere perché costituisce un esempio senza precedenti nell'opera del Petrarca. Per quanto riguarda le possibili motivazioni della

¹⁵ Idem.

¹⁶ Cfr. Guénon, 1962, 213., citato da Santarcangeli, 2000, 125.

¹⁷ Cfr. Santarcangeli, 2000, 129. e Brion, 1955. citato da Santarcangeli, 2000, 125.

¹⁸ La citazione si veda in Santarcangeli, 2000, 123.

segretezza, mi riferisco alle considerazioni di Dotti, che parla dell'intenzione di mantenere segreto il testo come un atto di prudenza e di un costante richiamo morale.¹⁹

La qualità spirituale del labirinto, invece, viene identificata con il pellegrinaggio e il tortuoso cammino della Virtù in fuga dal Vizio. Da un punto di vista teologico, il labirinto allude alla sorte del genere umano. La vita sulla terra è un continuo pellegrinaggio che si compie arrivando alla beatitudine eterna: il vagare finisce solo dopo la morte. Nel primo cristianesimo, il labirinto aveva il significato allegorico della strada dell'ignoranza e del travaglio nella selva dei peccati.²⁰ Tutti questi significati religiosi del labirinto trovano il loro posto sia nel pensiero teologico dell'epoca sia nella complessa simbologia del *Secretum*.

IL LABIRINTO NELLA LETTURA RELIGIOSA

Fatte queste considerazioni, necessarie per poterci immergere nella presentazione e nell'analisi dei tipi di labirinto correlati all'opera, prendiamone a uno a uno i vari tipi. La prima lettura è quella religiosa nell'ambito del cristianesimo. È la lettura più ovvia del *Secretum*, siccome sono numerosi i riferimenti testuali al dialogo fra Franciscus e Augustinus come analisi e prova di liberazione dai vizi per Franciscus e ritrovamento della via che conduce alla patria eterna. Ci troviamo davanti a un labirinto di natura spirituale e morale, risultato del fatto che Franciscus è deviato dal sentiero della virtù e giace sulla terra per l'impotenza della volontà. Il labirinto segnala la gravità della situazione di Franciscus e la disperazione in cui cade appunto per il proprio errore. I suoi vizi l'hanno allontanato da Dio, per cui deve traviare da solo nella selva dei peccati da dove non potrebbe uscire senza l'aiuto divino. Questo aiuto si manifesta nell'intervento di Augustinus, che comincia la cura dell'anima di Franciscus. La cura sta nell'eliminazione delle cause che hanno contribuito alla formazione del labirinto, tra le quali ci sono due elementi principali: innanzitutto, vi è l'incapacità di Franciscus di rialzarsi dai peccati; poi, il proprio comportamento di autoinganno impedisce di cogliere la radice del problema e di vedere chiaramente le cause della sua miseria. Lo scopo del percorso del labirinto, ovvero quello di ritrovare la via giusta è definibile in due maniere. Se intendiamo la via come un viaggio, un processo interno, la via

¹⁹ Si veda Dotti, 2000, 19-20. e 48, n.19.

²⁰ Per i vari significati simbolici del labirinto, oltre al libro fondamentale sul tema di Paolo Santarcangeli, le cui osservazioni ho indicato ogni singola volta, ho consultato le seguenti enciclopedie: Battistini, 2002.; Biedermann, 1995.; Pál - Újvári, 2001.

ricercata è quell'«*iter perfectionis*»²¹ che l'animo compie nella ricerca dello stato di sacralità che, dopo una lunga purificazione, gli consentirà la rigenerazione, il perdono finale delle colpe terrene e la visione di Dio.²² E se l'uomo ha compiuto quell'«*iter mysticum*»,²³ durante il quale ha affrontato tutte le prove per diventare capace di comprendere il senso del mondo e della vita in un modo del tutto nuovo, arriva al centro del labirinto spirituale. Dal punto di vista della meta finale l'itinerario percorso acquisisce la denominazione «*iter salutis*»,²⁴ il cui scopo è proprio la liberazione dal carcere dei peccati²⁵ e l'arrivo all'eterna beatitudine.

Se passiamo a una più dettagliata analisi dei peccati di Franciscus, troviamo che egli è imprigionato da due peccati capitali situati nei punti estremi del labirinto: essi sono l'accidia e la superbia che hanno una forte relazione causa-effetto tra loro. La superbia segnala l'origine, mentre l'accidia la conseguenza dei peccati.²⁶

Prendiamo per esempio la definizione di Augustinus, relativa a questo vizio:

«... l'accidia che soffoca, come un'ombra funestissima, il seme della virtù e il frutto dell'intelletto; quell'accidia, in cui, come dice eleganza con Cicerone, «è la sorgente e la radice di tutti i mali» (II, 72).

È appunto l'accidia il motivo fondamentale dell'incapacità che gli impedisce di rialzarsi nel labirinto, non permettendo all'anima malata di proseguire. Sotto il velo del non potere, si è nascosto il non volere: l'ostacolo alla salvezza, infatti, diventa lo stesso Franciscus perso nel labirinto. Il punto di partenza e di arrivo è lo stesso Franciscus che costituisce il motivo principale della formazione del labirinto: servendosi delle parole di Augustinus, potremmo dire: «*nessuno cade nell'infelicità se non di sua stessa volontà*» (I, 10). In più, è lui stesso a poter trovare la via d'uscita. Il primo passo di una strada da percorrere deve essere il riconoscimento del vero male e la riconquista della volontà perché, senza questo cambiamento, non potrà mai uscire dal labirinto. La complessa problematica della superbia, ovvero l'insieme di tanti motivi per cui le letture sulla morte non hanno giovato a Franciscus e non l'hanno reso umile, viene analizzata da Augustinus molto dettagliatamente.

²¹ Santarcangeli, 2000, 146.

²² Cfr. Santarcangeli, 2000, 138-139.

²³ Santarcangeli, 2000, 139.

²⁴ Santarcangeli, 2000, 130.

²⁵ Per il carattere di prigione del labirinto si veda Santarcangeli, 2000, 130.

²⁶ Cfr. Vigh, 2005, 2.

«Quante sono le cose che inorgogliscono il tuo animo con ali funeste e che, sotto pretesto di un'innata eccellenza, rendendolo immemore di una fragilità pur tante volte sperimentata, lo affaticano, lo invadono, lo assediano, non gli permettono di pensare ad altro, lo rendono superbo e fiducioso delle sue proprie forze, compiaciuto di sé fino a dispregiare il Creatore!» (II, 3)

Secondo i rimproveri del maestro, l'autoinganno di Franciscus, cioè il comportamento tale da non voler riconoscere ed affrontare le vere radici del suo problema, è anch'esso una manifestazione della sua superbia, che rende ancora più grave la situazione e più difficile l'uscita. In verità, immergendosi nella falsa autoliberazione, si pone un ostacolo quasi impossibile da superare per l'esito positivo della cura.

«... c'è negli animi umani un certo perverso e morboso piacere d'ingannare se stessi, del quale nulla, nella vita, può essere più funesto. [...] quanto più dovrete avere timore degli inganni provenienti da voi stessi, dove grandi sono l'affetto, il rispetto e la dimestichezza, giacché ognuno si stima di più di quanto valga e si ama più che non convenga; e dove inoltre l'ingannato non è mai separato dall'ingannatore» (I, 10).

Alcune restrizioni si impongono però alla soluzione fornita da Augustinus. Il carattere della natura umana rende impossibile la liberazione assoluta dalle catene dei peccati ma, percorrendo l'itinerario indicato dal maestro, si può avere una speranza nella salvezza finale. Per capire e far comprendere meglio la sorte umana, la precarietà del corpo e dell'anima viene sottoposta a un'analisi spietata. Il corpo, e Franciscus stesso ne è consapevole, deve subire senz'altro tutte le conseguenze certe dell'invecchiamento e della morte. Augustinus indica, come medicina per il travaglio di Franciscus, proprio la meditazione sulla morte e, per rendere più vivace l'immagine, descrive il disfacimento del corpo con un'impressionante precisione e crudeltà:

«Come il loro petto bruci mentre le estremità si vanno agghiacciando; come esso si bagni di un sudore penoso; come i fianchi pulsino; come lo spirito vitale si vada lentamente spegnendo al sopraggiungere della morte vicina. Pensare agli occhi incavati e dilatati, allo sguardo velato di lacrime, al volto contratto e livido, alle guance che s'afflosciano, ai denti ingialliti, alle narici rigide e affiliate...» (I, 24).

L'altra forma di caducità, cioè quella dell'anima, è molto più seria e pericolosa perché costituisce un ostacolo che chiude l'uomo in se stesso e non lo lascia avvicinarsi al sommo bene e alla sfera celeste ma lo lega alla terra. L'uomo e le sue decisioni non bastano da soli per uscire dal labirinto: lo può fare solo con la misericordia divina che lo aiuta a tenere sempre viva la coscienza che spinge al continuo miglioramento spirituale.

IL LABIRINTO NELLA LETTURA UMANISTICA

Uscendo dal labirinto spirituale e morale, entriamo adesso in un altro tipo di labirinto che riguarda la lettura umanistica del *Secretum*. Stavolta ci troviamo in un travaglio di natura ben diversa: è un labirinto intellettuale nel cui centro sta la problematica dell'affermazione del pensiero umanistico che può avvenire solo attraverso una lotta tra l'ideologia culturale ancora in vigore e la nuova sensibilità artistico-culturale dei nuovi intellettuali. Le esigenze di Franciscus mirano alla conciliazione dei due modi di pensare che assicurano la continuità culturale. Dotti osserva giustamente che il *Secretum* «è l'opera di un umanista che, a un certo momento della propria esistenza e nella precisa consapevolezza di stare avviando un programma di studi che potrebbe anche scontrarsi con le superiori verità religiose del cristianesimo, si interroga sulla liceità stessa di tale operazione».²⁷

Il tentativo di armonizzazione, l'instancabile ricerca della verità e il continuo confronto dei diversi lati della stessa problematica diventano il carattere fondamentale del nuovo tipo di intellettuale che si lascia definitivamente alle spalle il concetto del pensiero autoritario e dogmatico. L'umanista gode di una libertà interiore nel proprio *status* intellettuale, pur sentendosi solo come precursore di idee nuove non ancora confermate.

L'altra questione principale del labirinto della lettura umanistica si riferisce alla conoscenza e alle preferenze degli argomenti da studiare: in accordo con le esigenze interne di Franciscus, anche le parole di Augustinus invitano a mettere al centro dell'attenzione le discipline che si occupano dell'uomo:

«Del resto lo stesso conoscere molte cose, quale importanza può avere se, quando avete studiato le dimensioni del cielo e della terra, l'estensione del mare e il corso degli astri, le virtù delle erbe e quelle delle pietre, e insomma tutti i segreti della natura, rimanete ignoti a voi stessi?» (II, 5).

²⁷ Dotti, 2000, 15.

La conoscenza sempre più profonda di se stessi è appunto una delle esigenze più difficili da soddisfare perché entrare nel labirinto significa «collocarsi in una solitudine volontaria: accettare i rigiri e i rigori ignoti della sorte e tentare la soluzione rifiutando ogni aiuto che non sia quello della propria mente: infatti, anche se ci troveremo nella felice condizione di stringere tra le dita un filo di guida, lo dovremo ancora, in ultima analisi, a noi stessi».²⁸ La conoscenza ottenuta come frutto di una tormentata autoanalisi, invece, serve molto nel futuro: rende infatti possibile la creazione di una solida base interiore che i venti della fortuna non riescono a distruggere, o almeno aiuta a diminuire la crisi.

Grazie alla profonda conoscenza di se stesso, l'uomo diventa consapevole del suo posto nell'universo: però, questa consapevolezza sembra mancare ancora a Franciscus, che deve attraversare un lungo stato di transito sia dal punto di vista esistenziale che intellettuale. La data fittizia colloca il dialogo alla soglia dei quarant'anni dell'autore, momento che segnala il passaggio dalla giovinezza alla maturità, non solo in senso anagrafico, ma anche di pensieri, d'impegni, di obiettivi e di affetti.²⁹ Allo *status* esistenziale si aggiunge quello intellettuale in trasformazione, il che rende ancora più difficile adattarsi alle nuove circostanze. Una possibile soluzione, in accordo con la volontà di Franciscus, potrebbero essere i libri, a patto che le letture gli servissero a maturare la consapevolezza. Pur conoscendo profondamente l'insegnamento degli autori antichi e cristiani, Franciscus non riesce ad applicarli alla sua vita personale per ricreare l'armonia e la tranquillità dell'anima. La lettura e gli studi, invece di attenuare la crisi di Franciscus, gliela rendono sempre più grave, costruendo un circolo vizioso da cui sembra impossibile uscire. Sono infatti gli studi che causano i suoi travagli, e sono sempre gli studi attraverso i quali cerca di liberarsene. Sono gli studi che gli rivelano drammaticamente le sue condizioni reali e ciò si vede chiaramente soprattutto nel punto in cui Franciscus, nella discussione, resiste tanto più forte e deciso quanto più si avvicina alla fonte del suo male peggiore: gli studi. L'inutilità delle letture insomma, contribuisce solo ad aumentare il conflitto interiore, per cui gli studi devono riacquisire la loro originale e giusta funzione che sta nell'insegnare il bene³⁰. È di nuovo Augustinus che interviene come guida a fornire indicazioni molto semplici per raggiungere l'obiettivo.

²⁸ Santarcangeli, 2000, 299-300.

²⁹ Cfr. Fenzi, 1992, 47.

³⁰ Cfr. Vigh, 2005, 1.

«Ogni volta che nella lettura ti si presentano massime salutari, dalle quali ti senti frenare o eccitare l'animo, non fidarti della forza della tua intelligenza, ma nascondile nei recessi della memoria e fa' che ti diventino familiari con uno studio continuo, sicché, come è abitudine dei medici esperti, ogni qualvolta e in qualunque luogo ti insorga una malattia che non consente dilazione, tu abbia le cure, per così dire, scritte nell'animo» (II, 67).

E più avanti:

«... e quando una lettura assai meditata te ne fornirà l'occasione, poni accanto alle sentenze utili, come ti dicevo cominciando, alcune note precise che, quasi fossero uncini, ti valgono a trattenerle se volessero sfuggirti dalla memoria» (II, 72).

Rimediato il problema dell'inutilità della lettura, vi è un'altra insoddisfazione da trattare, che è l'inadeguatezza della lingua per esprimere i pensieri: *«mi adiro proprio per la sua inadeguatezza a determinare i miei pensieri»* (II, 13). È un'osservazione di rilievo che si avverte nella barriera della natura della lingua, che non è in grado di svolgere la sua funzione. La lingua dovrebbe valere come mezzo dell'espressione e della registrazione del discorso, ma succede tante volte proprio il contrario: ci tradisce e ci lascia insoddisfatti. Petrarca, in questo passo del *Secretum*, dava voce a un problema filosofico, linguistico e anche psicologico che avrebbe percorso una lunga strada dall'età umanistica fino ai nostri giorni.³¹

IL LABIRINTO DELL'INTERPRETAZIONE

La questione della conoscenza e della lettura, trattata nel capitolo precedente, ci conduce alla questione dell'interpretazione che è l'organica conseguenza della lettura e un'attività propria dell'intelletto. L'interpretazione ha una doppia presenza nel *Secretum*. Abbiamo già visto quanto importanza è stata dedicata al metodo giusto per poter ricavare dai libri la loro vera essenza. Le indicazioni di Augustinus non mirano a dare solamente una tecnica esteriore, ma soprattutto suggeriscono una vera e propria scelta esegetica per capire e applicare o, in

³¹ La questione che Petrarca tocca, potrebbe essere definita più generalmente come l'ampia tematica del rapporto tra il pensare e il parlare. L'argomento interessa gli studiosi durante i secoli della cultura fino ai tempi che corrono, e se ne formano un'opinione avvicinandosi al tema dal punto di vista linguistico, filosofico nonché psicologico. Cfr. ad esempio: Farkas - Kelemen, 2002, 209-240. e Kenesei, 2004, 210-258.

altre parole, per interpretare le letture. E, appunto per questo, Augustinus reinterpreta e rivaluta spesso i passi letti negli autori antichi o cristiani perché Franciscus possa usufruirne in pieno nella vita quotidiana.³²

Se invece il lettore del *Secretum* applica i consigli di Augustinus alla stessa opera, è chiaro che può leggerla come un metatesto che parla della propria lettura e, in più, se ci aggiungiamo le intenzioni di rilettura e di riconsiderazione di Franciscus espresse nel *Proemio*,³³ arriviamo alla ricetta del modo di lettura suggerita dallo stesso autore.³⁴ E se il lettore prende veramente sul serio quello che Petrarca dice nel *Proemio*, scoprirà senz'altro sempre nuovi strati di significato e gli si apriranno nuove possibilità di interpretazioni ogni volta che rilegge il testo.

In tal modo, sembra ovvio che è l'autore stesso a cominciare una lunga serie di interpretazioni dell'opera. Con la definizione di un'«autodatazione»³⁵ e l'indicazione dei consigli relativi a sua lettura e alla destinazione del libro in quanto deve rimanere segreto, l'autore dà un forte carattere autoriflessivo al *Secretum*.³⁶ Petrarca viene seguito poi da una lunga schiera di studiosi e commentatori, le cui ipotesi e considerazioni costituiscono un vero e proprio labirinto esegetico con i diversi filoni tematici, nodi e intrecci: non sono rari i casi in cui, intorno ad una data tematica dell'opera, si avanzano considerazioni molto diverse o addirittura contraddittorie fra loro, per cui il labirinto dell'interpretazione è in perpetuo movimento finché ci saranno lettori del dialogo.

IL LABIRINTO INTERTESTUALE

Il lettore può estendere il labirinto di interpretazione se scopre le varie manifestazioni dell'intertestualità. Il dialogo, oltre a essere una conversazione interiore tra i due io della stessa persona, diventa parallelamente una conversazione intellettuale e culturale con le opere classiche e quelle cristiane. I richiami intertestuali si presentano in due modi diversi: o troviamo citazioni o detti presi sia da diversi autori cari a Petrarca che da lui stesso, oppure

³² Cfr. Kiséry, 1999, 187.

³³ « [...] l'ho scritto perché dalla sua lettura possa ancora gustare, quando lo voglia, la stessa dolcezza, che gustai, un giorno, dal vivo colloquio. » (*Proemio*, 9)

³⁴ Cfr. Kiséry, 1999, 184.

³⁵ Fenzi, 1992, 47.

³⁶ Cfr. Kiséry, 1999, 184, 186.

riscopriamo simboli e immagini che hanno ormai una tradizione artistica nelle fonti classiche e cristiane.

Prendiamo per primo il caso delle citazioni concrete. Stavolta, possiamo leggere il *Secretum* come una raccolta di massime dei classici che servono da guida per l'uomo nella vita culturale, intellettuale e morale.³⁷ Per quanto riguarda le citazioni cristiane, abbiamo una raccolta di natura diversa: esse derivano per lo più dalla Bibbia e naturalmente da Sant'Agostino, e possono fornire rimedio in caso di una crisi religioso-spirituale. Sono altrettanto importanti i passi presi da altre opere petrarchesche terminate o, al momento della composizione del *Secretum*, ancora da concludere. Attraverso la loro valutazione veniamo informati dei dubbi e delle esitazioni artistiche dell'autore e leggiamo una sintesi artistica, raccontata in forma letteraria, delle opere petrarchesche dal punto di vista dell'autore.

Passando all'altra forma di approccio dell'intertestualità nell'opera, prendiamo in analisi i simboli e motivi ripresi dall'antichità e dal pensiero cristiano. Cominciamo con il vasto bagaglio dell'eredità antica. Qui rinunciamo all'elenco e all'analisi complete di tutti i motivi, ma ne prendiamo solo due che consideriamo particolarmente importanti: le complesse metafore marittime³⁸ e la figura della fortuna, tanto care al Petrarca anche in altre sue opere. A proposito delle metafore marittime, Dotti osserva che «il motivo è talmente frequente in Petrarca da divenire quasi il simbolo della sua stessa esistenza spirituale».³⁹ L'affermazione vale in modo particolare per il *Secretum*, dove la descrizione dei travagli e tormenti dell'anima di Franciscus avviene tramite il paragone alle fluttuazioni del mare. Franciscus ha la paura costante del naufragio dell'anima, cioè di non riuscire ad arrivare al porto eterno, alla beatitudine nel paradiso. Siccome la presentazione e l'analisi completa di ogni concreto esempio di queste metafore richiederebbero un'altra tesi, qui mi accontento solo di richiamare l'attenzione, attraverso qualche esempio, alla loro presenza sia nel *Secretum* che in altre opere petrarchesche.

«Anch'io, sbattuto in un mare vasto, terribile e sconvolto dalla tempesta, traggo la mia oscillante navicella sconvassata e piena di crepe tra i flutti che ribollono al soffiare impetuoso dei venti in lotta. Sono certo che essa non potrà resistere a lungo e che non mi

³⁷ Cfr. Kiséry, 1999, 183-187. Per l'elenco completo degli autori citati dal Petrarca nel *Secretum*, si veda *L'indice dei nomi, delle cose notevoli e degli autori citati* alla fine dell'edizione del *Secretum* a cura di Dotti: Dotti, 2000, 321-334.

³⁸ Per le metafore nautiche cfr. Curtius, 1985, 147-149.

³⁹ Dotti, 2000, 69, n.26.

rimane alcuna speranza di salvezza se l'Onnipotente, preso da misericordia, non mi concederà di drizzare il timone con uno sforzo supremo e di toccare la spiaggia prima che muoia, sì che io, che sono vissuto tra i flutti, possa chiudere la vita nel porto» (I, 31).

Alla fine del *Secretum*, anche Augustinus si serve di queste immagini sperando che Franciscus, pur traviando tanto, finalmente arrivi in porto:

«Ma così sia dal momento che non può essere altrimenti, e intanto, supplichevolmente, prego Dio che accompagni i tuoi passi affinché, nonostante vadano errando, possano giungere ugualmente al sicuro» (III, 105).⁴⁰

Convieni riportare un esempio anche dal sonetto 212 dal *Canzoniere*⁴¹ che, utilizzando la consueta metafora del viaggio per mare, esalta la visione della vita come un *iter* di scelte difficili se non impossibili, simili alle vie in un labirinto:

*nuoto per mar che non à fondo o riva,
solco onde, e 'n rena fondo, et scrivo in vento (Canz., 212, 3-4)*

L'altro motivo, la figura della fortuna non è meno complesso: ha una lunghissima tradizione nella civiltà umana, poiché infatti la ricca presenza simbolica della fortuna fa parte di tutto al patrimonio culturale dell'antichità. L'altro pilastro del tema è costituito dalle opere degli autori cristiani, e qui non possiamo fare a meno di menzionare la *De consolatione philosophiae*, in cui Boezio ha definito la fortuna dal punto di vista teologico. Oltre agli antecedenti culturali della tematica della fortuna, occorre affermare che la questione era ritenuta molto importante anche dal Petrarca. Se ne occupava in molte sue opere: rinunciando all'elenco completo, qui mi riferisco solo a due di esse. La prima è il *Canzoniere*, in cui il lemma *fortuna* si presenta ben 35 volte;⁴² l'altra opera che dobbiamo menzionare è i *De remediis utriusque fortunae*, interamente dedicata a questa tematica. Anche il libro secondo

⁴⁰ Seppur nella versione latina della citazione invece della parola *portus*, figura quella *tutum*, («[...] licet vagos, in tutum iubeat pervenire») la lettura del dialogo, con i continui riferimenti e l'uso esplicito delle metafore marittime si riferisce senza dubbi al concetto del porto come meta finale. Cfr. inoltre la traduzione di Fenzi e di Parolari (Fenzi, 1992, 283. e Parolari, 2004, 62.): il primo ricorreva all'espressione «*al sicuro*», mentre il secondo usava l'espressione «*porto di sicurezza*».

⁴¹ Gli esempi dal *Canzoniere* riporto da Petrarca, 1994.

⁴² Per citare un esempio: «*veggio fortuna in porto*» (Canz. 272, 12). In questo caso le metafore marittime si trovano insieme alla figura della fortuna, la quale si ottiene nella meta finale del navigare.

dello stesso *Secretum* ha lunghi passi che vogliono descrivere nel modo più obiettivo possibile la sua natura e a definire il comportamento giusto per rimediare ai suoi colpi. Vediamo alcuni esempi che presentano diversi aspetti della questione: «*E come non odiarla, cieca e violenta qual è, capricciosa sconvolgitrice di queste cose mortali?*» (II, 54).

Questa frase si riferisce alle caratteristiche arcinote della fortuna. La cecità è una delle caratteristiche più ambivalenti siccome, capricciosa com'è, può rappresentare sia la buona che la cattiva sorte. Il continuo movimento e l'incostanza affligge le «cose mortali». La sua personalità duplice e violenta, contrapposta alla virtù, è d'origine antica, ed affermata anche da Sant'Agostino.

«... *D'altra parte, poiché è questione talmente trita che è difficile portarvi qualcosa di nuovo, permetti che a una vecchia malattia io applichi un vecchio rimedio?*» (II, 54)

«*Io invece, sempre ansioso del futuro, sempre con l'animo sospeso, non so godere i doni della fortuna*» (II, 60).

Si tratta di un chiaro riferimento alla questione antica, e sin dai tempi più remoti citata, della Fortuna. A proposito del “rimedio”, è impossibile non pensare ai *De remediis*, in cui Petrarca analizza i “colpi” e i “doni” della fortuna dal punto di vista morale. I vari rimedi servono appunto a mitigare la varietà della fortuna:⁴³

«[...] *utraque fortune facies metuenda, veruntamen utraque toleranda est et hec quidem freno indiget, illa solatio: hic animi elatio reprimenda, illic refovenda ac sublevanda fatigatio*» (*De rem.*, I, *Prefatio*, 12.).

Oltre alle citazioni concrete e ai simboli e motivi finora trattati, vi è un altro modo di estendere il labirinto intertestuale. Anche la stessa tematica labirintica offre vari punti di collegamento con altre opere del Petrarca, e in generale si potrebbe dire che l'immagine adempie ad uno scopo molto simile a quello che ha nel *Secretum*. Nel caso degli esempi riportati dal *Canzoniere*, il labirinto può segnalare l'intricato momento dell'innamoramento senza via d'uscita: «*Nel laberinto intrai, né veggio ond'esca*» (*Canz.* 211, 1). Il labirinto è il luogo d'un traviamiento, è la sede dell'errore d'amore: «*un lungo error in cieco laberinto*»

⁴³ Gli esempi dal *De remediis* li riporto da Petrarca, 2004a.

(Canz. 224, 4). In tutti e due i casi risulta molto difficile l'uscita «*pascendosi di duol, d'ira e d'affanno*» (Canz. 244, 2).

Nei seguenti esempi delle *Senili*,⁴⁴ la metafora del labirinto si inserisce in una lunga serie di altre metafore che insistono sulle difficoltà della vita. Nella *Lettera a Lombardo da Serico* si legge: «*Sembrami dunque la vita nostra essere albergo di dolorosi travagli, palestra di perigli, teatro d'inganni, labirinto d'errori, palco di giullari...*» (Senili XI, 11). Non è molto diversa neanche la *Lettera al suo Simonide*: «*Oh! ingannevole vita dell'uomo! nè ci restiamo dal fomentare speranze sì lunghe che ad adempirle vien meno lo spazio! In questo spinoso campo di affanni, in questo inestricabile labirinto di errori [...] ci dimeniamo infelici*» (Senili I, 3).

Naturalmente, si potrebbero trovare molti altri esempi di questo simbolo nelle opere petrarchesche. Ora volevo solo richiamare l'attenzione sull'occorrenza alquanto tipica della visione labirintica nel Petrarca.

Passiamo adesso all'altra categoria dei simboli e motivi, molto importante anche per la logica della mia tesi. Nemmeno qui possiamo fornire un loro elenco ed analisi completa, ma prendiamo solo il simbolo del numero tre: quest'ultimo unisce in sé una lunga serie di significati e allusioni, che sono correlati all'antichità o al cristianesimo, ed è un carattere rilevante anche dello stesso *Secretum*.

Il tre è un numero posto al centro dell'attenzione della teologia cristiana, essendo un numero perfetto e divino che segnala la totalità e il compimento. Esprime l'ordine interno di Dio, dell'universo e dell'uomo, e segnala la sintesi scaturita fra tesi ed antitesi. Allude inoltre alla passione e alla morte redentrice di Cristo, quindi alla resurrezione ad una nuova vita.⁴⁵

L'obiettivo principale del dialogo è appunto il ritrovamento della via delle virtù che, secondo la definizione della lettura cristiana, porta a Dio ossia alla resurrezione dopo la morte: alla fine della sofferenza o dell'esame di coscienza che dura tre giorni, Franciscus riconquista la volontà necessaria per il percorso dell'«*iter salutis*».⁴⁶ Ricorrendo a una definizione della lettura umanistica, attraverso la consapevolezza del proprio *status* intellettuale, gli riesce di ricreare l'armonia interiore e, su questa solida base, ricomincia una nuova vita.

⁴⁴ Gli esempi dalle *Senili* li riporto da Petrarca, 2004b.

⁴⁵ Per i vari significati simbolici del numero tre ho consultato le seguenti enciclopedie: Biedermann, 1995.; Pál - Újvári, 2001.

⁴⁶ Santarcangeli, 2000, 130.

IL LABIRINTO DEL TEMPO

Finora abbiamo parlato dei labirinti spirituali o intellettuali che perlopiù si potevano immaginare in uno spazio virtuale interno. Bisogna osservare, allo stesso tempo, che i diversi percorsi del labirinto dell'interpretazione e dell'intertestualità oltre al carattere spaziale ne hanno anche uno temporale, costituendo legami tra motivi e opere appartenenti a diversi spazi e tempi. Se passiamo a trattare i caratteri temporali del *Secretum*, anche in questo caso possiamo applicare la visione labirintica. Come osserva Santarcangeli, il carattere temporale non è lontano per niente dalla simbologia del labirinto, che «non è un'espressione soltanto spaziale, ma anche temporale».⁴⁷

Prima di cominciare il discorso sulla struttura temporale del *Secretum*, è inevitabile fare alcune osservazioni generali sul tempo, il quale è un fattore determinante della vita umana.⁴⁸ È un tema frequente anche nel Petrarca: lo troviamo per esempio nei *Trionfi*, in alcune lettere delle *Familiars* e, naturalmente, è uno dei temi fondamentali anche del dialogo tra Franciscus e Augustinus.⁴⁹ Accanto a diverse caratteristiche importanti, prevale soprattutto la fugacità e il conseguente invecchiamento che fa pensare, come simbolo della caducità, anche alla morte. È una delle costanti preoccupazioni di Franciscus, cui si può trovare un rimedio solo parzialmente nella vita terrena: l'uomo per natura deve vivere tra i limiti del tempo da cui esce solo al momento della morte. Quel rimedio parziale è appunto la *meditatio mortis* che

⁴⁷ Santarcangeli, 2000, 299.

⁴⁸ È quasi impossibile esaurire l'elenco delle analisi del tempo, essendo così numerosi gli autori e le opere che lo mettono al centro dell'attenzione durante la storia della civiltà. Qui ritengo utile riferirmi a tre opere, oltre a quelle petrarchesche già menzionate, che sono importanti dal punto di vista di questa tesi. Prima di tutto, conviene consultare i significati simbolici del tempo in diversi dizionari dei simboli, per esempio: Battistini, 2002.; Biedermann, 1995.; Pál - Újvári, 2001. Poi, per avere un quadro in contesto iconologico e storico, si veda Panofsky, 1975, 89-134. Inoltre, per il legame tra il *Secretum* e le *Confessioni*, è utile consultare anche le considerazioni di Sant'Agostino sul tempo nel libro XI. della stessa opera (Agostino, 1994.). Sono particolarmente interessanti i capitoli che trattano la definizione e la misura del tempo (per la questione della definizione del tempo cfr. i capitoli XIV. e XIII.; per le possibilità di misurarlo cfr. i capitoli XV-XVIII., XX-XXI. e XXVI-XXVIII.). Qui Sant'Agostino parla dell'impossibilità di definirlo precisamente. Egli ricorre a una soluzione che dipende dalla presente, essendo il tempo vissuto nella coscienza e nell'intelletto. In tal senso passato, presente e futuro esistono tutti al presente, come memoria, visione diretta e attesa.

⁴⁹ Per l'elenco completo dei passi del *Secretum* che trattano la tematica del tempo, si veda *L'indice dei nomi, delle cose notevoli e degli autori citati* alla fine dell'edizione del *Secretum* a cura di Dotti: Dotti, 2000, 321-334.

Augustinus suggerisce mille volte alle oscillazioni dell'anima per riportarla anche tra i suoi consigli finali.⁵⁰

«... comincia a riflettere fra di te su quella morte alla quale a poco a poco t'avvicini, quasi senza rendertene conto. Squarciati i veli e dissipa le tenebre, ferma in essa lo sguardo. [...] Tutto ciò che vedi o pensi, riferiscili a questo soltanto» (III, 94-95).

La struttura temporale del *Secretum* è dominata dall'incontro fra diversi tipi di tempo e la forte presenza delle varie manifestazioni del numero tre. Accanto al labirinto, forse il complesso simbolo del tempo risulta essere l'approccio più interessante all'interpretazione del *Secretum*, dotato di un forte aspetto temporale: costituisce, infatti, l'unione dello scorrere del tempo e del concetto della compiutezza.⁵¹ E non solo: oltre all'unione che deriva dal suo significato simbolico, presente anche nel *Secretum*, nascono altre unioni correlate al tre.

Prima di tutto, bisogna rilevare che il discorso vede l'incontro di tre tempi:⁵² sia il passato che il futuro sono temi della conversazione che si svolge nel presente. Nel dialogo vengono esaminate non solo le opere del Petrarca scritte fino al momento della redazione del *Secretum*, ma anche quelle da realizzare. Non è un caso unico quando il Petrarca intende creare un legame tra i tempi attraverso opere letterarie: come sembra dalle proprie lettere scritte agli antichi maestri, un'operazione che dimostra la sua intenzione di rievocare i tempi antichi e collegarli al suo presente. E non basta: egli vuole anche conservare la cultura antica per la posterità. Il *De viris illustribus* o l'*Africa* sono esempi eloquenti di questo comportamento intellettuale con cui mette il glorioso passato in rapporto con il presente.

Oltre al tempo terreno, vi è un altro filone di rilievo che dobbiamo tenere sempre presente: è l'eternità che costituisce appunto lo scopo finale che Franciscus mira a raggiungere. Se pensiamo alle esigenze spirituali, l'eternità significa la vita eterna dell'animo nel cielo, cui si cerca di arrivare percorrendo la via della salvezza. Se invece vogliamo cogliere l'eternità da raggiungere anche sulla terra, arriviamo ad un'importante motivazione della composizione delle opere del Petrarca: egli, infatti, voleva raggiungere la gloria poetica.

⁵⁰ Per l'elenco completo dei passi del *Secretum* che trattano l'utilità della meditazione sulla morte, si veda *L'indice dei nomi, delle cose notevoli e degli autori citati* alla fine dell'edizione del *Secretum* a cura di Dotti: Dotti, 2000, 321-334.

⁵¹ Cfr. Pál - Újvári, 2001, 197.

⁵² Per i tre tempi si veda le *Confessioni*, XI. e particolarmente XI 14 17. e XI 16 28.

Il percorso del labirinto è infatti un collegamento tra la vita terrena e quella eterna: siccome, girovagando nel labirinto, il tempo terreno si consuma sempre di più. Tale passare del tempo, però, con la morte porta sempre più vicino all'eternità, per cui il labirinto del tempo è l'unico tra tutti i labirinti presenti nel *Secretum* da cui non esiste una via di uscita. Il tempo è fuori dal controllo umano, la sua fugacità non è manipolabile: il percorso nel suo labirinto finisce solo al momento della morte.

Avvicinandoci da un altro punto di vista alla struttura temporale del *Secretum*, possiamo notare che il dialogo segnala l'incontro del tempo lineare con quello circolare, creandone un'unione veramente interessante e significativa, che diventa un aspetto basilare dell'interpretazione dell'opera. Vediamo adesso come si manifestano i due tipi di tempo, cominciando il discorso con quello lineare. Prima di tutto, il tempo lineare è costituito dai tre giorni della conversazione, in cui ogni giorno corrisponde a un libro ovvero ad un'unità tematica del dialogo. All'inizio di ogni singolo libro, come ripresa del filo del discorso, Augustinus rievoca sempre i giorni e i temi precedenti. Vediamone qualche esempio che dimostra la continuità: «*Non ci siamo riposati abbastanza? [...] Hai ripreso coraggio e fiducia?*» (II, 1) oppure «*Se quanto ti ho detto sinora ti è valso a qualcosa...*» (III, 1).

Allo stesso tempo, la compiutezza dei singoli giorni è ovvia: oltre all'unità tematica, l'autore si serve dei concetti della realtà fisica per descriverli. La mattina segnala la ripresa del discorso, la sera è il punto in cui gli interlocutori smettono di parlare per potersi godere il riposo notturno: «*Ma oggi abbiamo protratto abbastanza il colloquio senza mai un'interruzione e quindi, se sei d'accordo, rimanderemo il resto a domani. Ora riposiamoci un poco in silenzio*» (I, 39).

Arrivando al terzo giorno, ci troviamo alla fine del filone lineare. Sebbene alla conclusione del dialogo Franciscus dichiara di terminare la conversazione, tale affermazione è da intendere solo come una pausa nella meditazione. Le intenzioni di rileggerlo e farlo rileggere dal lettore, espresse esplicitamente nel *Proemio*, propongono la sua infinita continuazione. Sembra chiaro, infatti, che la fine della lettura lineare, più che una conclusione, funge da un nuovo inizio:⁵³ «*Torniamo all'antica contesa: chiami impotenza la volontà.*» (III, 105). Tale conclusione, come cornice, serve da una parte a chiudere il capitolo precedente e, dall'altra, apre quello successivo in un eterno discorso interiore.

⁵³ Cfr. Kiséry, 1999, 187-188.

Nasce così il filone circolare della struttura temporale del *Secretum*. La semplice possibilità di rilettura si trasforma in un richiamo urgente alla continua attività meditativa, a sua volta basilare anche per l'interpretazione del dialogo. Ricordiamo l'osservazione di Fenzi, secondo il quale l'effetto di circolarità è un carattere proprio del *Secretum*: «ciò che è davvero tipico dell'opera è la circolarità entro quale tutto questo avviene, ch  a un movimento di andata corrisponde, abbastanza chiaro, un movimento di ritorno».⁵⁴ Il filone lineare e quello temporale non esistono separatamente l'uno dall'altro, ma si collegano in una forte unione, dimostrando che il tempo lineare si manifesta nella continua ma per niente meccanica ripetizione dei tempi circolari.

Il filone circolare segnala anche la forte motivazione interiore di Franciscus per trovare risposte assolute alle sue urgenti e tormentose domande che portano avanti il labirinto del dialogo, rendendolo «un tormento interiore senza fine»⁵⁵ per la continua apertura di nuove vie, ovvero di nuove tematiche, dei propri dubbi e tormenti spirituali ed intellettuali. Augustinus con le sue risposte prova sempre ad esaudire le domande del suo discepolo, Franciscus invece non riesce mai a considerare queste risposte compiute o definitive. Le accetta solo con diverse restrizioni, esprimendo nuovi dubbi intorno alla questione del discorso. Tale comportamento nasce dalla mentalit  del Petrarca che mirava sempre alla perfezione assoluta, ma l'impossibilit  di raggiungerla gli richiama l'attenzione alla relativit  della validit  delle soluzioni e gli rivela l'impossibilit  di trovare una qualsiasi cosa perfetta in terra.

L'esperienza di non trovare l'uscita definitiva dal labirinto, non soltanto non gli toglie la costante esigenza di ricercare soluzioni possibilmente pi  vicine all'ideale, ma lo spinge a definire la ricerca come l'unica attivit  ragionevole e degna di sforzi.

LA VIA D'USCITA DAL LABIRINTO

Finora abbiamo parlato solo dei labirinti, e soprattutto del travaglio nei suoi meandri, che portano a un centro nascosto. Ma, una volta giuntivi, la domanda conseguente   come si potrebbe trovare e percorrere la via d'uscita. Notiamo subito che, proprio per la natura del

⁵⁴ Fenzi, 1992, 61.

⁵⁵ <http://www.letteratu.it/2012/01/il-secretum-di-petrarca-lanalisi-di-un-tormento-interiore-senza-fine/>, scaricato: 03.07.2012.

labirinto, anche la via di uscita va trovata dentro lo stesso labirinto. È una legge conosciuta anche da Franciscus: gli viene suggerita dal suo Cicerone nelle *Tuscolane*: «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». ⁵⁶ L'osservazione di Cicerone diventa un motivo fondamentale per la speranza della possibilità di uscire dal labirinto: siccome nella conversazione con Augustinus vengono scoperte le radici delle fluttuazioni di Franciscus, gli si apre la possibilità di trovarne il rimedio.

Il ritrovamento della via d'uscita dal labirinto si realizza nella conclusione del dialogo, che ci porta a diversi tipi di vie a seconda dei vari tipi dei labirinti. Prima di tutto, prendiamo la via d'uscita dal labirinto mediante la lettura religiosa. Grazie al rimedio di Augustinus, la crisi sembra finire al terzo giorno: se invece osserviamo più da vicino la natura di tale rimedio, che consiste nella consapevolezza dell'anima malata e nella riscoperta dell'«*iter salutis*» ⁵⁷ che conduce a Dio, dobbiamo renderci conto del fatto che si tratta di un continuo obbligo di miglioramento morale. Se Franciscus riesce ad obbedire al richiamo della sua coscienza, il che non è per niente facile per la tentazione costantemente presente nella vita umana, e di conseguenza non travia più, si conclude il suo tormento nella selva dei peccati. Percorsa questa strada, egli può avanzare sulla retta via della salvezza fino all'arrivo alla patria eterna.

Se prendiamo in considerazione il labirinto della lettura umanistica, ci troviamo di fronte a una via di uscita di natura intellettuale che non sembra così univoca come quella del labirinto religioso. Prima di tutto, Franciscus deve riconoscere e accettare il consueto carattere dell'intellettuale che è la perenne ricerca della verità perché solo così può ottenere la libertà e l'indipendenza interiore. Con il suo *status* di intellettuale, ha anche il compito di ricreare per se stesso l'equilibrio interiore: l'armonia interiore quindi diventa il sinonimo dell'autocreazione e autoformazione umanistica. ⁵⁸ Prendendo in considerazione l'avvio di Augustinus («*restituisci te a te stesso*» III, 94), è chiaro il morale della conversazione: vi è un richiamo urgente a dedicarsi continuamente all'analisi del proprio intelletto per conoscerlo sempre più profondamente. La ricerca dell'armonia e delle risposte compiute e più possibilmente perfette alle domande da parte di Franciscus si manifesta anche nelle varie

⁵⁶ Cicerone, *Tuscolane*, 3 X 23. Le citazioni dalle *Tuscolane* riporto da Cicerone, 2001.

⁵⁷ Santarcangeli, 2000, 130.

⁵⁸ Cfr. Dotti, 2000.

rielaborazioni del *Secretum* fino alla versione definitiva. La rielaborazione diventa sinonimo di rilettura e di ricominciamento del discorso intimo registrato nel *Secretum*.

LIBERTÀ NEL LABIRINTO?

Se prima abbiamo parlato delle vie d'uscite dai labirinti, adesso mi sembra utile prendere in considerazione la questione della libertà sia nel labirinto che fuori di esso. La libertà è appunto lo scopo che ha portato alla formazione dei labirinti e funge da motivazione costante del progresso. Emergono invece questioni più che lecite: in fin dei conti, possiamo considerarci liberi in una situazione di continua necessità di decidere la via da seguire? Naturalmente, una volta usciti dal labirinto, saremo liberi: ma dentro potremo esserlo? È chiaro che qui alla libertà si oppone la necessità della scelta perché, anche se non scegliamo, abbiamo già fatto una scelta: sembra allora che decidere sia un compito inevitabile dell'uomo. La difficoltà della decisione deriva proprio dal fatto che, nel momento in cui avviene, non possiamo ancora sapere se è giusta o meno perché vi è il continuo pericolo di sbagliare. Ciononostante, siccome non possiamo fare a meno di decidere, ci rimane solo la possibilità di riconoscere la libertà che sta nella decisione insieme alla consapevolezza della possibilità di sbagliare. Come dice Santarcangeli: «Ma sebbene questo sembri a prima vista paradossale, che proprio questa coscienza della possibilità di sbagliare esprime in fin dei conti un immenso accrescimento della libertà spirituale dell'uomo; perché solo chi può sempre sbagliare - ossia solo chi non ha altra guida che la sua ispirazione, il dettato intimo del proprio spirito - può dirsi veramente e completamente libero».⁵⁹ Concludiamo allora con la rassegnazione che l'esistenza umana è una linea continua di scelte e delle loro conseguenze che fanno da punto di partenza per nuove scelte, e così possiamo ottenere una certa libertà interiore anche dentro il labirinto.

Passando a trattare gli aspetti particolari delle diverse manifestazioni della libertà nei vari tipi di labirinto, è di nuovo la simbologia del labirinto che ci aiuta: «nel simbolo del labirinto si manifesta il modo con cui, [...] l'uomo ha rappresentato a se stesso il proprio destino, sempre fermo restando, tuttavia, un concetto-guida essenziale: la consapevolezza che noi potremo sempre raggiungere la libertà del nostro animo; ora per mezzo della fede e ora

⁵⁹ Santarcangeli, 2000, 302.

con la conoscenza o magari soltanto con la perseveranza che opponiamo al destino». ⁶⁰ La fede ci conduce alla libertà del labirinto religioso. In questo senso, la libertà è una categoria morale del dogma cristiano e si presenta come un forte desiderio spirituale, raggiungibile nello *status* immacolato dell'anima, nell'essenzone dai peccati che lo legherebbero alla terra ostacolandogli l'ascensione a Dio. La principale malattia di Franciscus, secondo il primo libro dell'opera, è la sua *noluntas*, ⁶¹ ovvero la mancanza di una volontà solida che non gli permette di liberarsi delle catene ma lo spinge sempre indietro. In tal senso, il rimedio è la raccolta e la riunione degli sparsi frammenti dell'anima, ⁶² e la liberazione avviene nel momento dell'opposizione alla tentazione. Come indica Augustinus, è la voce della propria coscienza che deve seguire:

«Ti risponderò che non hai bisogno di tante indicazioni. Basterà che ascolti il tuo spirito che continuamente ti chiama e ti esorta dicendoti: «Di qua è la strada che conduce in patria.» Tu sai cosa ti suggerisce, quali sono le strade giuste e quali le sbagliate, cosa devi seguire e cosa evitare. Se vuoi essere salvo e libero, obbediscigli» (III, 101).

La libertà assoluta, invece, è irraggiungibile in circostanze terrene a causa di due fattori derivanti dalla natura umana: per la mortalità, l'uomo si trova davanti ai limiti del tempo, e in più, nel corso di una vita limitata, la sua anima dà luogo a vari conflitti e preoccupazioni. Attraverso il loro riconoscimento e la rassegnazione alle conseguenze della condizione umana, non gli rimane impossibile ottenere una certa libertà anche sulla terra. La confessione come attività meditativa offre la possibilità di trovare le soluzioni agli interrogativi più urgenti del Petrarca, arrivando così alla via d'uscita dal labirinto. All'origine della confessione c'è una forte esigenza di purificazione per poter ritrovare la vita sana e virtuosa, che si presenta nella veste di una «lotta con se stessi», ⁶³ ovvero in «un duplice movimento, di fuga da se stessi e di recupero di se stessi nella speranza di una più autentica

⁶⁰ Santarcangeli, 2000, 303.

⁶¹ Cfr. Dotti, 2000, 8.

⁶² «raccoglierò gli sparsi frammenti dell'anima mia» (Secr. III, 103)

⁶³ Il riferimento si veda in Zambrano, 1997., citato dal sito: www.liceopetrarcats.it/.../Petrarca%20Bernobini.pdf, scaricato: 03.07.2012. Il motivo della lotta con se stessi, oltre al *Secretum*, è fortemente presente anche nel *De remediis utriusque fortunae*, opera per certi aspetti, come osserva la Lengyel 2011, è assai vicina al *Secretum*. Il Petrarca nel *De remediis* constata con una certa rassegnazione: «Ad summam ergo, omnia, sed in primis omnis hominum vita, lis quedam est.[...] Animus quam diversis quanque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium quam sese interroget, sibique respondeat, quam vario quanque reciproco mentis impulsu, modo huc rapitur, modo illuc, nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, se discernens» (*De rem.*, II, Prefatio, 33.).

rivelazione del sé».⁶⁴ E ciò similmente a un malato che, pur riconoscendo la causa della sua malattia, avendo timore del dolore della terapia, rimanda sempre la cura nella speranza di poterla evitare del tutto. La confessione personale, invece, attraverso l'indicazione di rilettura applicabile anche al lettore, si trasforma in un'analisi di un travaglio spirituale che caratterizza il genere umano.

Mentre la libertà del labirinto religioso si traduce nel ritrovamento dell'itinerario della virtù che conduce alla risurrezione di Franciscus, nel labirinto umanistico la libertà è uno stato intellettuale che il nuovo studioso possiede. È il potere indiscutibile della continua lettura e attività critica, attraverso la quale si cerca sempre di rivelare e di discutere ogni lato della questione per potersi liberamente formare un'opinione sul mondo circostante, senza pregiudizi e gli infallibili dogmi di una teoria. La rinascita umanistica della dignità dell'uomo, «l'affermazione dell'autocreazione umana»⁶⁵ e il diritto ricevuto di nuovo per la gloria terrena contribuiscono allo *status* più libero, ma senza dubbio non più facile, dell'intellettuale. La libertà del pensiero, la caduta della categoria dell'intoccabilità e dell'infallibilità di una sentenza, risultano essere presenti nella perenne ricerca della verità. Diventa chiaro che «la facoltà più alta e più responsabile e più gravosa dell'uomo [...], dell'anima che vuole essere libera, è la facoltà di scelta».⁶⁶ Non a caso, se un intellettuale prende veramente sul serio il proprio compito o mestiere, parallelamente alla libertà che vi sperimenta gli nascono seri dubbi ed esitazioni. La definizione del rinnovato ideale della libertà personale, come «disponibilità nel progettare la propria vita»⁶⁷ e la questione di come trovare un equilibrio tra i diversi approcci culturali, tra l'universo interiore e quello esteriore, le esigenze e le possibilità dell'uomo stesso, diventano sinonimo dell'esigenza di poter applicare l'antica *mediocritas*. Questo ridefinire della libertà personale e la sua instancabile ricerca rendono il Petrarca uno dei primi filosofi del pensiero moderno.

⁶⁴ Il riferimento si veda in Zambrano, 1997., citato dal sito: www.liceopetrarcats.it/.../Petrarca%20Bernobini.pdf, scaricato il 03.07.2012.

⁶⁵ Dotti, 2000, 9.

⁶⁶ Santarcangeli, 2000, 301.

⁶⁷ Cfr. Fenzi, 1992, 62.

CONCLUSIONI

A conclusione della tesi, che non può essere per niente definitiva appunto per la tematica labirintica, nondimeno ritengo utile fare due ulteriori osservazioni. Prima di tutto, vorrei riferirmi ai diversi tipi di labirinti presentati: è necessario sottolineare il fatto che un certo tipo di labirinto descrive e rispecchia solo un certo aspetto del *Secretum*, e di conseguenza, un certo tratto di carattere del ritratto ideale del Petrarca rappresentato in veste letteraria.

Ritengo molto più produttivo se, invece di stabilire un'ordine gerarchico tra le diverse letture e i diversi labirinti, li consideriamo come diverse dimensioni della stessa opera che, nel caso della lettura religiosa e/o umanistica si presentano come diverse nature dello stesso io. Per questo, ogni tipo di conflitto o crisi vanno analizzati entro i limiti della data dimensione in cui nascono. Al labirinto spirituale e religioso appartengono i conflitti dell'anima e la ricerca di Dio, mentre nel labirinto umanistico Franciscus deve risolvere esitazioni e incertezze di natura intellettuale. Non è detto, ovviamente, che un umanista, o Franciscus, come umanista, non sia cristiano: lo è, ma occupandosi di questioni dell'intelletto, è chiaro che anche le risposte vadano trovate in tale ambito.

Queste considerazioni sono molto importanti appunto perché l'approccio labirintico dà il quadro più completo possibile del *Secretum* (e in certo senso anche dello stesso autore) solo ed esclusivamente se teniamo presenti contemporaneamente tutti i tipi di labirinti e tutti gli aspetti del dialogo. E se usciamo dai labirinti del *Secretum*, possiamo constatare che il quadro che si delinea a sua volta è solo un segmento di quel complesso che costituisce l'intera opera del Petrarca.

BIBLIOGRAFIA ED ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Agostino, 1994

Agostino: *Confessioni*, introd. Pittaluga Stefano, trad., commento e saggio sull'opera De Monticelli Roberta, Milano, Garzanti, 1994.

Battistini, 2002

Battistini Matilde: *Simboli e allegorie*, Milano, Mondadori Electa, 2002.

Biedermann, 1991

Biedermann Hans: *Enciclopedia dei simboli*, Cernusco, Garzanti, 1995.

Brion, 1955

Brion Marcel: *Hoffmannsthal et l'expérience du labyrinthe*, Cahiers du Sud, 333, 1955.

Cicerone, 2001

Cicerone Marco Tullio: *Tuscolane*, introd. Narducci Emanuele, trad. e note Zuccoli Clerici Lucia, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

Curtius, 1985

Curtius Ernst Robert: *Letteratura europea e medioevo latino*, Firenze, La Nuova Italia, 1985.

Dotti, 2000

Petrarca Francesco: *Il mio segreto*, testo latino a fronte, introd., trad. e note Dotti Ugo, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.

Farkas - Kelemen, 2002

Farkas Katalin - Kelemen János: *Nyelvfilozófia*, Budapest, Áron Kiadó, 2002, V. fejezet, *Nyelv, Gondolkodás, világ*, 209-239.

Fenzi, 1992

Petrarca Francesco: *Secretum*, edizione commentata bilingue, a cura di e introd. Fenzi Enrico, Milano, Mursia, 1992.

Guénon, 1962

Guénon René: *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Parigi, 1962 (traduzione italiana: *Simboli della scienza sacra*, Milano, 1997).

Kardos, 1973

Kardos Tibor: *Petrarca és az érzelmek története*, in: Kardos Tibor: *Az emberség műhelyei*, Budapest, Szépirodalmi, 1973, 117-121.

Kenesei, 2004

Kenesei István (szerk.): *A nyelv és a nyelvek*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004.

Kiséry, 1999

Kiséry Zsuzsanna: *Egy szöveg titkai*, Könyv és Könyvtár, XXI, 1999, 173-191.

Kiséry, 2000

Kiséry Zsuzsanna: *Petrarca és Platón*, Italianistica Debreceniensis, VII, 2000, 43-60.

Lázár, 1999

Petrarca Francesco: *Kétségeim titkos küzdelme*, ford. Lázár István Dávid, Szeged, Lazi, 1999.

Lengyel, 2011

Lengyel Réka: *Petrarca, a lélekvezető. A De remediis utriusque fortunae újraértékelése*, 2011 (kéziratban).

Mátyus, 2004

Mátyus Norbert: *Petrarca Magyarországon. Bibliográfia*, Budapest, Olasz Kultúrintézet, 2004.

Pál - Újvári, 2001

Pál József - Újvári Edit (szerk.): *Szimbólumtár. Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Budapest, Balassi Kiadó, 2001, második, javított kiadás.

Panofsky, 1975

Panofsky Erwin: *Studi di iconologia. I temi umanistici nell' arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1975, Capitolo terzo, *Il Padre Tempo*, 89-134.

Parolari, 2004

Petrarca Francesco: *Secretum*, trad. Parolari Giulio Cesare, Biblioteca dei Classici italiani di Giuseppe Bonghi, 2004, <http://www.classicitaliani.it>

Petrarca, 1994

Petrarca Francesco: *Canzoniere*, a cura di Dotti Ugo, introd. Foscolo Ugo, note Leopardi Giacomo, Milano, Feltrinelli, 1994.

Petrarca, 2004a

Petrarca Francesco: *De remediis utriusque fortunae*, Roma, Biblioteca italiana, 2004, <http://www.bibliotecaitaliana.it>

Petrarca, 2004b

Petrarca, Francesco: *Epistole Senili*, trad. Fracassetti Giuseppe, Roma, Biblioteca italiana, 2004, <http://www.bibliotecaitaliana.it>

Santarcangeli, 2000

Santarcangeli Paolo: *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, prefazione di Eco Umberto, Milano, Sperling&Kupfer Editori, 2000 (prima edizione: Vallecchi, 1967).

Szörényi, 1999

Szörényi László: *Az életmű "titka". Utószó Petrarca Secretumához*, in: Lázár, 1999, 151-156.

Tekulics, 2009

Tekulics Judit: *A dialógus művészete és a társalgás temploma*, Szeged, JatePress, 2009.

Vígh, 2005

Vígh Éva: *Tra superbia e accidia. Un sistema morale del Secretum. Petrarca e l'unità europea*, Warszawa, Semper, 2005, 245-260.

Zambrano, 1997

Zambrano Maria: *La confessione come genere letterario*, (trad. it. a cura di Nobili Eliana, Milano, Mondadori, 1997), <http://www.liceopetrarcats.it/.../Petrarca%20Bernobini.pdf>, scaricato: 03.07.2012.

<http://www.letteratu.it/2012/01/il-secretum-di-petrarca-lanalisi-di-un-tormento-interiore-senza-fine/>, scaricato: 03.07.2012.