

Secondary Publication



De Rentiis, Dina

Sul ruolo di Petrarca nella storia dell'Imitatio auctorum

Date of secondary publication: 30.03.2023

Version of Record (Published Version), Conferenceobject

Persistent identifier: urn:nbn:de:bvb:473-irb-588420

Primary publication

De Rentiis, Dina: Sul ruolo di Petrarca nella storia dell'Imitatio auctorum. In: Dynamique d'une expansion culturelle: Pétrarque en Europe : XIVe - XXe siècle ; actes du XXVIe congrès international du CEFI, Turin et Chambéry, 11-15 décembre 1995 ; à la mémoire de Franco Simone. Blanc, Pierre (Hg). Paris : Champion, 2001. S. 63 - 74.

Legal Notice

This work is protected by copyright and/or the indication of a licence. You are free to use this work in any way permitted by the copyright and/or the licence that applies to your usage. For other uses, you must obtain permission from the rights-holder(s).

This document is made available under a Creative Commons license.



The license information is available online:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

SUL RUOLO DI PETRARCA NELLA STORIA DELL'IMITATIO AUCTORUM

Dina De Rentiis

Poche questioni retoriche e poetiche sono state discusse con tanto accanimento quanto quella dell'imitazione ciceroniana¹. Nelle dispute ciceroniane, la storiografia tradizionale vede la manifestazione piú esemplare e piú esasperata della rivalutazione degli autori antichi propagata dall'umanesimo rinascimentale. Esasperata appare soprattutto la posizione ciceroniana che desta negli interpreti odierni una malcelata perplessità: si parla di un'«assurda propaggine» dell'umanesimo rinascimentale, di una «religione formale», di un «culto» servile e pedantesco².

Il problema dell'imitazione ciceroniana nasce – è cosa nota – con Francesco Petrarca³. Già nel medioevo, Cicerone ha senza dubbio una posizione di preminenza nella gerarchia degli *auctores maiores*. Petrarca, però, è il primo autore di epoca tardomedievale nella cui opera la questione dell'*imitatio auctorum* in generale e dell'*imitatio ciceroniana* in particolare diviene oggetto di una riflessione teorica estesa e approfondita, caratterizzata dalla copresenza di due posizioni contradd-

¹ Se si presta fede a Remigio Sabbadini, il pio Alberto da Sarzana, di ritorno dalle crociate, fu talmente inorridito dallo spettacolo delle battaglie ciceroniane da asserire che meglio sarebbe stato cadere in Terra Santa e risparmiarsi una tale vista. Cf. R. Sabbadini, *Storia del Ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'età della Rinascenza*, Torino 1885, p. 25 e 68.

² Cf. per esempio F. Ulivi, *L'imitazione nella poetica del rinascimento*, Milano 1959, p. 9; Erasmo da Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Th. Payr (ed. et transl.), Darmstadt 1990, p. XXXVIII.

³ Cf. p. es. H. Gmelin, «Das Prinzip der *Imitatio* in den romanischen Literaturen der Renaissance. I. Teil», *Romanische Forschungen*, XLVI/1-2, p. 83-360 e soprattutto p. 98; F. Ulivi, *op. cit.*, p. 11sq; M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980, p. 78-81.

dittorie: Marc Fumaroli, Ferruccio Ulivi e Hermann Gmelin – per non citare che tre nomi di rilievo – concordano nell'individuare le radici sia della posizione ciceroniana che di quella opposta, detta anticiceroniana o «eclettica», nel pensiero e negli scritti di Francesco Petrarca⁴.

Per determinare il significato e il valore che la nozione d'imitazione assume nell'opera di Petrarca ci si è basati finora su un confronto degli usi di questa nozione in testi teorici retorici e poetologici antichi e umanistici⁵. Questa prospettiva si è rivelata senz'altro fruttuosa, ma ha portato al contempo a trascurare un aspetto fondamentale del contesto storico entro cui va situata la riflessione petrarchesca sul fenomeno dell'imitazione. L'obiettivo centrale del presente contributo è di dimostrare

1. che in epoca tardomedievale e rinascimentale una complessa interdipendenza fra la nozione di imitazione etico-religiosa e quella di imitazione retorico-poetica determina in misura crescente il significato, il valore e l'uso dei concetti «imitari» e «sequi»;
2. che tener conto di questo fenomeno permette di risituare la riflessione di Petrarca sull'imitazione di modelli etici e retorici e di correggere storicizzandola la valutazione tradizionale del suo ruolo nell'ambito della storia dell'*imitatio auctorum*.

Per arrivare a ciò, sarà necessario riassumere dapprima brevemente alcune tesi centrali di un ampio lavoro sulla storia dell'*imitatio auctorum* nell'epoca fra il XII e il XVI secolo⁶, e far vedere successivamente,

⁴ Cf. la nota precedente.

⁵ Per una rassegna critica della letteratura sull'*imitatio auctorum* in generale sull'*imitatio ciceroniana* in particolare rinvio al capitolo introduttivo in D. De Rentiis: *Die Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz von imitatio Christi und imitatio auctorum im 12.-16. Jahrhundert*, Tübingen 1996 [Beihefte zur Romanischen Philologie, Bd. 272]. A questo lavoro si dovrà rimandare di sovente per la trattazione di temi o aspetti che non è possibile illustrare approfonditamente nel presente contributo.

⁶ Cf. D. De Rentiis, op. cit. Un capitolo centrale di questa monografia è dedicato alla riflessione di Petrarca sull'imitazione nel *De otio religioso*, nel *De vita solitaria* e nei *Familiarium rerum libri*. Le tesi fondamentali sono tre: 1.) Petrarca tratta la questione dell'*imitatio auctorum* come problema retorico-poetico e di filosofia morale al contempo; 2.) la sua argomentazione mira ad operare una distinzione analitica fra gli aspetti etici e quelli retorici del problema dell'imitazione e a formulare una riflessione teorica sui rapporti che possono e devono sussistere fra questi due aspetti; 3.) Petrarca formula questa riflessione non solo in discussione e in confronto con la tradizione scritta classica e con quella cristiana, ma anche e soprattutto con la nozione corrente coeva di imitazione etico-religiosa e retorico-poetica.

ricorrendo ad un esempio tratto dai *Familiarium rerum libri*, che Petrarca formula la sua riflessione sull'*imitatio auctorum* non solo sulla base della sua riscoperta e rilettura degli autori classici, ma anche e soprattutto in discussione e in confronto con la nozione corrente coeva di imitazione etico-religiosa e retorico-poetica.

1. – IMITATIO E SEQUELA DI MODELLI ETICO-RELIGIOSI FRA IL XII E IL XVI SECOLO

Fra il XII e il XVI secolo, l'ideale di vita e di fede dell'imitazione di Cristo assume un significato e un valore storicamente specifici⁷. Nessun'epoca vive come e piú di questa nel segno di una devozione profonda e sentita per l'umanità di Cristo e di un'imitazione intensa della sua vita, dei suoi atti, delle sue parole e dei suoi sentimenti. «Imitare» Cristo, «seguire» Cristo e i Santi, suoi perfetti imitatori⁸, questo è l'appello indirizzato, per esempio, da Roberto d'Arbrissel, Bernardo di Chiaravalle, Francesco d'Assisi e dai loro numerosissimi «seguaci» a tutti i credenti: non solamente ai chierici e ai monaci, ma anche e soprattutto ai laici.

E questo appello desta un'eco vastissima e multiforme. Dal XII secolo fino almeno alla metà del XVI secolo – fino a che, cioè, la concezione Luterana di *Nachfolge Christi* segnerà una cesura nella storia della nozione di *imitatio Christi*⁹ –, una devozione largamente praticata e profondamente sentita per l'umanità di Cristo nel cui centro sta l'imitazione della sua vita terrena e delle vite dei Santi costituisce una parte integrante importantissima non solo della spiritualità cristiana, ma soprattutto anche della vita quotidiana dei laici. Questa «discesa dei

⁷ Cf. D. De Rentis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., capitolo secondo, p. 33sq., in cui si rinvia alla letteratura fondamentale sulla storia dell'*imitatio Christi*.

⁸ Sul ruolo dei Santi come perfetti imitatori di Cristo e modelli religiosi cf. p. es. J.-Y. Tilliette, «Introduction», *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Colloque Rome 1988, Roma 1991, p. 1-11; A. Vauchez, «Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiografie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?», *Les fonctions des saints dans le monde occidental...*, loc. cit., p. 161-72. Cf. inoltre D. De Rentis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., p. 33sqq.

⁹ Cf. M. Elze, «Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther», *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe H. Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, H. Liebing/ Kl. Holder (ed.), Berlin/New York, p. 127-51.

modelli etici e religiosi dal cielo sulla terra»¹⁰ e questa presenza forte e costante nella vita quotidiana dei laici fa dell'imitazione di Cristo e dei Santi fra il XII e il XVI secolo l'attività e la forma di vita che più di ogni altra ha il potere di dare un valore e un senso alla persona, alle parole, alla vita esteriore e interiore dei fedeli. Attraverso l'imitazione di Cristo e dei Santi (fra cui brilla Francesco, l'*alter Christus* II) la vita terrena e la persona di ogni credente riceve, ora e sempre, in questo mondo e nell'aldilà, un valore e un senso.

Sarebbe però profondamente erroneo immaginare l'*imitatio* o *sequela Christi* come un ideale codificato e fissato in maniera univoca che tenda ad imporre a chierici e laici un modo di vivere e di pensare uniforme, livellato.

In primo luogo, il modo e la misura in cui ogni singolo fedele può e deve imitare Cristo si differenzia a seconda del suo stato, della sua funzione, delle sue facoltà e delle sue qualità individuali. Francesco d'Assisi, il rappresentante per eccellenza di quella che gli storici chiamano un'*imitatio Christi* letterale, spinta fino alla stigmatizzazione, scrive a frate Leone:

«[...] ita consilio tibi: In quocumque modo melius videtur tibi placere Domino Deo et sequi vestigia et paupertatem suam, faciatis cum benedictione Domini Dei et mea oboedientia.»¹²

Non ogni forma di *imitatio/sequela Christi* è dunque adatta o praticabile in ugual maniera o in uguale misura per ogni credente, e la questione, in quali modi si possa e debba imitare Cristo, riceve fra il XII e il XVI secolo risposte molteplici e controverse.

In secondo luogo, il modo e la misura in cui si possono e si devono imitare/sequire Cristo e i Santi si deduce non solo dall'obbedienza ai comandamenti e ai precetti dei vangeli e della chiesa, ma anche e soprattutto dalla contemplazione stessa dei loro atti, delle loro parole e delle loro vite tramandati oralmente, per scritto e in immagini. È questa contemplazione è un atto interpretativo che, pur non essendo naturalmente arbitrario, dà risultati molteplici e contrastanti¹³.

¹⁰ Discutendo il proprio concetto di *imaginaire médiéval*, Jacques Le Goff ama parlare di una «discesa dei valori dal cielo sulla terra» per caratterizzare il XII e XIII secolo.

¹¹ Su Francesco *alter Christus* cf. in particolare St. da Campagnola, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV, Roma 1971.

¹² Francesco d'Assisi, «Epistola VII», *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, Fr. I. M. Boccali OFM (ed.), Assisi 1976, p. 109.

¹³ Basti soltanto pensare agli scontri sulla povertà di Cristo che dilacerano il movimento francescano.

L'ideale di vita e di fede dell'imitazione di Cristo che nasce, si sviluppa e fiorisce nell'arco di tempo fra il XII e il XVI secolo è, in somma, un fenomeno religioso e di mentalità altrettanto multiforme quanto estremamente importante che presenta una serie di caratteristiche strutturali costanti. Tre di queste caratteristiche sono particolarmente rilevanti per la storia dell'*imitatio auctorum*.

1. Chi « segue » Cristo, « imita » la sua vita, le sue virtù, le sue opere, il suo modo di vivere, di pensare, di agire e di sentire. La complessa questione teologica del significato dei termini « sequela » e « imitatio » si risolve, nell'epoca fra il XII e il XVI secolo, in una forte, potente equivalenza¹⁴.
2. Imitare Cristo, seguire Cristo significa conformarsi il più possibile alla vita, agli atti, alle parole, ai sentimenti stessi di Cristo. Ma da ciò non deriva che ogni forma di imitazione strutturata in analogia all'*imitatio Christi* debba eo ipso essere « servile », volta a sottomettersi e a rendersi uguale al modello, copiandolo in tutto e per tutto. Al contrario: il cardine della *sequela Christi* è la coscienza profonda della differenza specifica che separa Cristo inalterabilmente da ogni suo imitatore. Gesù Cristo, dio incarnato e fatto uomo, è e resta sempre per gli uomini un modello ineguagliabile e irraggiungibile. E imitare Cristo, cercare di conformarsi in tutto e per tutto alla Sua vita e alle Sue virtù, non conduce mai a diventare letteralmente uguali a Cristo, ma permette di raggiungere il grado massimo di perfezione concesso a una creatura umana. Sottomettersi a Cristo, umiliarsi in Cristo, con Cristo e per Cristo non equivale ad accettare una vita paragonabile allo stato di servitù che può vigere fra uomini, ma è, al contrario, fonte di vera libertà e di esaltazione¹⁵. Una delle caratteristiche strutturali costanti dell'imitazione di Cristo fra il XII e il XVI secolo è, in una parola, la tensione infinita verso un'eguaglianza irraggiungibile col modello. Anche chi arriva ad imitare Cristo in maniera perfetta, non diventa letteralmente uguale a Cristo ma si conforma veramente a se stesso, uomo creato « ad imaginem Dei ».

¹⁴ Questa constatazione è di particolare importanza per situare storicamente l'evoluzione dei termini « sequela » e « imitatio » fra il XII e il XVI secolo. Scrivere la storia della nozione d'imitazione significa anche e soprattutto seguire l'evoluzione dell'immaginario religioso della « sequela », presente non solo nel pensiero degli studiosi del XII e XIII secolo, ma soprattutto anche in quello dei teorici del Rinascimento.

¹⁵ E' quasi superfluo ricordare che questo è uno dei temi centrali del *De otio religioso*.

3. L'espressione «sequi vestigia» e l'immagine dell'imitatore che «segue i passi» del suo modello, già corrente da un lato nel latino classico e dall'altro negli scritti dei Padri, assume attraverso il suo uso come raffigurazione centrale dell'imitazione di Cristo e dei Santi nell'epoca che ci interessa un significato e un valore storicamente specifici: essa rappresenta un'attività esternamente complessa che involve e trasforma profondamente chi la vive, un'esperienza religiosa e un'esperienza di vita nel cui centro sta l'imitazione esteriore e interiore della vita di Cristo, e che dà un valore ed un senso alla vita esteriore e interiore, alla persona, ai pensieri, alle parole e alle opere dell'imitatore.

Come fenomeno religioso e di mentalità che contribuisce in misura determinante a formare i modi di sentire, di pensare e d'agire dei credenti, l'ideale di vita e di fede dell'imitazione di Cristo e dei Santi influenza profondamente il significato e l'uso della nozione generale di *imitatio/sequela*. E questa influenza non si manifesta soltanto in ambito morale e religioso, ma soprattutto anche in ambito retorico e poetico.

2. – SIGNIFICATO E USO DELL'IMITATIO AUCTORUM NELLA RETORICA TARDOMEDIEVALE

Nel XII, XIII e XIV secolo – al tempo stesso cioè in cui nasce e fiorisce l'ideale dell'imitazione di Cristo e dei Santi di cui abbiamo appena individuato alcuni tratti salienti, l'imitazione è un mezzo universalmente noto e praticato per apprendere e per esercitare l'arte di bene scrivere.

L'assenza nel XII e XIII secolo di una riflessione teorica sulla categoria dell'imitazione non deve ingannare sullo status dell'*imitatio auctorum* nell'ambito dell'educazione retorico-poetica e della prassi di produzione testuale: se in quest'epoca non si discute né si teorizza sulla nozione d'imitazione retorico-poetica, non è perché questa nozione sia assente o irrilevante, ma semplicemente perché non è sentita in alcun modo come problematica e perché non costituisce, in se' e per se', un metro privilegiato per determinare il valore di un dato testo. Nel XII e XIII secolo, l'*imitatio auctorum* non è un valore, ma semplicemente uno strumento retorico fra gli altri. Le modalità e i fini dell'uso di questo strumento si determinano per consuetudine e non sono materia di conflitto.

Sia a Chartres o a Orléans nel XII secolo che, per esempio, nell'*universitas artistarum* di Bologna nel XIII secolo¹⁶, l'educazione retorica è imperniata non solo sull'apprendimento di precetti, sullo studio dei manuali e su un largo uso della *lectio* e *praelectio auctorum*, ma anche e soprattutto su una prassi quotidiana dell'imitazione sia dei testi tramandati degli *auctores maiores* e *minores* che di florilegi e testi modello compilati dai magistri stessi. Le fonti accessibili sull'educazione, la teoria e la prassi retorico-poetica del XII e XIII secolo mostrano chiaramente che i termini «imitari» e «sequi», usati correntemente come equivalenti, designano ogni tentativo di produrre un testo che presenti caratteristiche o qualità grammaticali, sintattiche, lessicali, stilistiche e/o di contenuto simili ai testi del modello o dei modelli studiati e memorizzati in precedenza.

Per decidere se il risultato di un atto imitativo sia da considerare più o meno riuscito, per determinare se fra modello e imitazione sussista un grado adeguato¹⁷ di somiglianza si ricorre nel XII e XIII secolo ad un confronto testuale le cui basi fondamentali sono le norme generali retoriche (e poetiche), l'esperienza e il discernimento individuale degli studiosi. Nessun grado di *mutatio verborum*, né massimo né minimo, è considerato per se stesso ottimo, e la questione se un dato tipo d'imitazione sia da considerare *per definitionem* come «giusto» non occupa assolutamente gli autori del XII e XIII secolo¹⁸. Ma questa indifferenza non deriva da una presunta «insensibilità» caratteristica per il tardo Medioevo nei confronti del problema imitativo o dell'alterità specifica dei modelli antichi¹⁹. La teoria dell'imitazione tramandata dall'antichità al Medioevo attraverso l'insegnamento retorico e poetico²⁰ semplicemente non mira ad una classificazione e gerarchizzazione di forme e tipi d'imitazione paragonabile a quella che caratterizzerà le teorie rinascimentali, ma fornisce soltanto norme generali e parametri orientativi su cui si basa una valutazione individuale dei singoli fenomeni imitativi²¹.

¹⁶ Cf. D. De Rentis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., p. 61-8.

¹⁷ «Adeguato» si intende nel senso dell'*aptum* retorico ed etico.

¹⁸ Le uniche distinzioni che si incontrano nelle fonti di questo periodo differenziano fra *imitatio* e *compilatio*, *depilatio* o *furtum*. Cf. p. es. *ibid.*, p. 67.

¹⁹ Questa tesi è propugnata soprattutto da Th. M. Greene in *The Light in Troy. Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*, Yale 1982. Cf. D. De Rentis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., p. 12-24.

²⁰ Per uno studio sistematico di questa tradizione cf. Alexandru Cizek: *Imitatio et tractatio. Die literarisch-historischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994.

²¹ Per una trattazione più approfondita di questo aspetto cf. D. De Rentis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., 47-74 e della stessa «Der Beitrag der Bienen. Neue Über-

3. – IMITAZIONE ETICO-RELIGIOSA E IMITAZIONE RETORICO-POETICA

In tutto l'arco di tempo compreso fra il XII e il XVI secolo, l'imitazione di modelli morali e quella di modelli retorici non vengono concepite e impiegate come categorie omonime. Al contrario, il significato e l'uso di queste due nozioni è caratterizzato da un'interdipendenza storicamente specifica che influisce in misura determinante sull'evoluzione del concetto d'imitazione. I fattori che contribuiscono a creare e a mantenere viva questa interdipendenza sono numerosi e complessi, e non è possibile, in questa sede, che accennarne rapidamente due.

Da un lato, l'epoca in questione non conosce una separazione netta fra gli aspetti morali-religiosi e quelli retorici-poetici dell'imitazione dei buoni autori. Che si guardi a Chartres e Orléans o, più tardi, a Bologna, Parigi o Toledo, l'imitazione degli autori praticata correntemente da discepoli e maestri deve essere sempre allo stesso tempo eticamente buona e retoricamente giusta.

D'altro lato, fra il XII e il XIV secolo la categoria dell'imitazione di modelli retorici non appartiene alla rosa dei termini tecnici di cui è necessario precisare il significato o circoscrivere l'uso. A differenza per esempio di «inventio», «variatio», «translatio», «alteratio» o «depilatio», i termini «imitatio», «imitari» e «sequi» vengono usati in senso comune. L'unica definizione universalmente conosciuta e impiegata dell'*imitatio auctorum*, quella della *Rhetorica ad Herennium*, è assolutamente inespecifica e non modifica né precisa l'uso corrente²².

Man mano però che l'imitazione – in campo etico e religioso – diviene per chierici e laici l'attività che più di ogni altra dà un senso e un valore alle opere e alla persona dell'imitatore, la nozione d'*imitatio/sequela* cessa anche in ambito retorico-poetico di essere un semplice strumento per divenire un valore. E questo sviluppo rende sempre più importante, anzi cruciale determinare – sia in campo morale che in campo retorico – quali modelli si debbano imitare, in quale modo e per quali fini.

legungen über das 'Bienengleichnis' bei Seneca und Macrobius», Rheinisches Museum für Philologie, in stampa (si tratta del primo capitolo di un lavoro comparativo sulle varianti della «similitudine delle api» nell'opera di Seneca, Macrobius, Giovanni di Salisbury, Pietro di Blois, Boncompagno da Signa, Francesco Petrarca, Bartolomeo Ricci e Pietro Bembo).

²² «Imitatio est qua impellimur, cum diligenti ratione, ut aliquorum similes in dicendo valeamus esse.» *Rhetorica ad Herennium* H. Caplan (ed.), London 1964, par. 1,2,3.

Dopo Dante Alighieri²³, Francesco Petrarca è il primo «maggiore» del XIV secolo che riflette su questo sviluppo storico e riconosce esplicitamente la necessità di definire, anzi di ridefinire le modalità, gli strumenti e i fini dell'imitazione sia di modelli etico-religiosi che di modelli retorico-poetici. E nell'ambito di questa riflessione la questione dell'imitazione ciceroniana assume un valore paradigmatico.

4. – *IMITATIO CHRISTI E IMITATIO CICERONIANA NELLA FAMILIARIS XXIV.2*

Nella seconda epistola del libro XXIV delle *Familiares*, l'io narratore di Petrarca descrive una serata passata in compagnia di alcuni studiosi nel corso della quale si parla soprattutto di Cicerone. Dapprima, i presenti intonano un inno corale alla persona e all'opera di *Tullius*:

«Ma poiché nessuna cosa umana è perfetta, e non c'è uomo in cui anche il critico piú benevolo non trovi niente da eccepire, così accadde che io lodai sí Cicerone come un amico amatissimo e stimatissimo, ammirando specialmente la sua aurea eloquenza e il suo celeste intelletto, ma allo stesso tempo criticai la sua debolezza di carattere e la sua mutevolezza, a me note da numerosi indizi.»²⁴

Questa lode dell'eloquenza di Cicerone abbinata ad una critica del suo *ethos* che l'io narratore di Petrarca illustra leggendo (nota bene!) qualche brano delle *Familiares*, desta la sorpresa dei presenti e lo scandalo di un vegliardo il cui nome non viene menzionato:

«Con la mano tesa egli esclamó 'di grazia! un poco piú di riguardo per il mio Cicerone!' E alla domanda se si potesse pensare che Cicerone fosse infallibile, chiudeva gli occhi e distoglieva il viso, come se queste parole fossero uno schiaffo, gemendo 'oh me! si accusa forse il mio Cicerone?!' Proprio come se non si trattasse di un uomo ma di un Dio. Io gli chiesi dunque se credesse che Cicerone fosse un Dio o un uomo. Ed egli subito: 'un Dio' – e poi accorgendosi di che cosa aveva detto: 'un dio dell'eloquenza'. 'Ben detto', dico io, 'perché se è un dio, è

²³ Sull'importanza e sul significato dell'*imitatio/sequela auctorum* nell'opera di Dante, e in particolare nella *Commedia*, cf. D. De Rentiis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., 76-94. Sulle divergenze – discusse soprattutto nei *Familiarium rerum libri* – fra la concezione dantesca e quella petrarchesca dell'*imitatio auctorum* cf. *ibid.*, 133. Cf. inoltre della stessa «'Sequere me': 'imitatio' dans la 'Divine Comédie' et dans le 'Livre du Chemin de long estude'», in: *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*, M. Zimmermann/D. De Rentiis (ed.), de Gruyter, Berlin/New York 1994, 31-42.

²⁴ *Familiares*, XXIII 19, 11-13 (traduzione mia).

davvero infallibile. Per la verità, non sapevo che Cicerone fosse stato un dio, ma se lui stesso chiama Platone il suo dio, perché non dovresti tu chiamare lui il tuo dio? – se non che, certo, alla nostra religione non appartiene crearsi degli dei ad arbitrio'. 'Ma scherzo', disse lui, 'naturalmente so che era un uomo. Ma un uomo di intelligenza e di talento divini.' 'Questo', risposi io, 'è ancora più giusto, poiché Quintiliano l'ha chiamato un oratore celestiale. Ma se Cicerone fu un uomo, è da supporre che sia stato fallibile e che, di tanto in tanto, abbia errato.»²⁵

In fondo, commenta l'io narratore di Petrarca questo episodio, egli stesso si rallegrò a vedere l'amore e l'ammirazione di quel vecchio per Cicerone. Perché questo atteggiamento gli ricordò il suo proprio modo di pensare passato. Anche lui, da giovane, aveva avuto esattamente questo atteggiamento, e solo adesso aveva imparato a riconoscere che Cicerone fu un uomo e che ebbe i suoi falli:

«Ho amato Cicerone, lo confesso, ho amato Virgilio, e il loro modo di scrivere mi ha incantato più di ogni altra cosa; ho amato anche altri autori illustri, ma questi due proprio come se mi fossero un padre e un fratello. Questo amore è nato dall'ammirazione e dalla familiarità con il loro pensiero che ho guadagnato attraverso lungo studio – una familiarità tanto profonda e intensa quanto parrebbe impossibile provare verso altri uomini. Fra i Greci ho amato Platone e Omero – autori il cui ingegno tanto lontano dal nostro mi ha creato sovente difficoltà di giudizio. Ma oggi mi occupo di cose molto più importanti e dedico le mie cure più alla salvezza dell'anima che all'eloquenza.»²⁶

In questo passus e in numerosi altri delle *Familiares* – come anche del *De vita solitaria* e del *De otio religioso* –, l'io narratore di Petrarca descrive un'imitatio auctorum che tende a venerare un autore, per esempio Cicerone, «ut deum» e a farlo oggetto di un'imitazione totale e totalizzante, senza restrizioni, analoga all'imitatio Christi. Il cardine di questa imitatio auctorum (o imitatio ciceroniana) è una presunta separazione della retorica dall'etica che mira a trattare la retorica come un dominio autonomo. Nell'ambito di questo dominio, Cicerone, «deus eloquentiae», rappresenta l'incarnazione di una perfezione assoluta, e imitare Cicerone significa non semplicemente copiarlo, ma tendere ad eguagliare il più possibile questa perfezione. L'imitatio auctorum derivante da queste premesse è un'imitazione tendenzialmente totale e tota-

²⁵ *Ibid.*, 9-10 (traduzione mia).

²⁶ Cf. *ibid.*, XXII 10, 5sq (traduzione mia). Cf. inoltre *ibid.*, XXIV 1, 12sq. E' evidente che questo atteggiamento dell'io narratore delle *Familiares* non rispecchia puramente e semplicemente l'opinione dell'autore Petrarca. Cf. D. De Rentiis, *Die Zeit der Nachfolge*, loc. cit., 133.

lizzante del modello che dà un valore e un senso alla persona e agli scritti dell'imitatore.

I vantaggi di questo costrutto sono altrettanto evidenti quanto i suoi rischi morali e teologici. Perché un'imitatio auctorum modellata sull'imitazione di modelli etici-religiosi possa funzionare senza minare i valori della fede cristiana, è necessario contemporaneamente da un lato assimilare il più possibile l'imitazione di un dato modello retorico o poetico – per esempio Cicerone o Virgilio – a quella del modello etico-religioso per eccellenza – Cristo – e dall'altro operare una distinzione netta fra questi due modelli e le rispettive forme di imitazione. E' questo uno dei problemi fondamentali su cui Petrarca si arrovela e per cui elabora nella sua opera soluzioni diverse e contraddittorie.

Tenere conto della complessa interdipendenza che lega la nozione di imitazione retorico-poetica a quella di imitazione etico-religiosa nel XII-XVI secolo permette in effetti di riformulare storicizzandola l'interpretazione tradizionale del ruolo di Petrarca nell'ambito della storia dell'imitatio auctorum.

Petrarca è il primo « maggiore », nell'arco di tempo fra il XII e il XIV secolo, che riflette teoricamente sulla tendenza – propagata soprattutto da Dante²⁷ – a valorizzare l'imitatio auctorum assimilandola per viam comparationis et analogiae all'imitazione di modelli etici cristiani. Nell'ambito di questa riflessione, egli riconosce le enormi possibilità aperte da questa tendenza e individua allo stesso tempo con chiarezza i suoi rischi morali e teologici.

Per Petrarca come per Dante o, più tardi, per Christine de Pizan²⁸, l'imitatio auctorum non è più un semplice strumento retorico, ma rappresenta già un valore, un metro su cui si determina il valore degli autori e delle loro opere, e per ciò stesso un problema retorico, filosofico e teologico di grande importanza. E riflettendo su questo problema, Petrarca tenta soluzioni diverse, anzi contraddittorie: da una rinuncia all'imitazione di modelli non cristiani, alla distinzione netta fra l'imitazione morale e quella retorica operata formulando soprattutto criteri testuali, alla valorizzazione di un'imitatio ciceroniana analoga all'imitatio Christi. Nessuna di queste soluzioni può veramente essere identificata come « la sua soluzione definitiva ». Fino all'ultimo, Petrarca le proverà, discuterà, abbraccerà e rifiuterà. Ed è comprensibile, perché quale via migliore per propagare gli studia humanitatis nel XIV secolo che rappresentarli e condurli come forma « (eticamente) buona e (retori-

²⁷ Cf. *ibid.*, 76-94 e 133.

²⁸ Cf. *ibid.*, 94-104.

camente) giusta» di *imitatio Christi*? E quale pericolo altrettanto mortale per un credente di quest'epoca che non poter piú veramente operare una distinzione netta fra l'imitazione di modelli cristiani e quella di modelli pagani, fra Cicerone e Cristo?