
Gli *exempla* monastici nel *De vita solitaria*. Sui *Dialogi* di san Gregorio Magno

Giuseppe Cirone

Abstract: On the basis of vernacularization of the *Vitae Patrum* and of the *Dialogi* of Domenico Cavalca, we examine the influence of hagiographic literature in the debate between solitary life and community life. In the *Vitae* the model of life is the solitary one, like the fathers of the desert, in the gregorian *Dialogi* the community model prevails, embodied by St. Benedict of Norcia. Petrarca in the *De vita solitaria* theorized his ideal of solitude as free choice of the subject devotes himself to the study that he free from passions. Petrarca retrieves in the treaty many *exempla* of *Vitae* and *Dialogi* to create a translation with which to legitimize their choice. Boccaccio, to this mythization of solitary life, answers with two novellas of the *Decameron* (III, 10 e IV, *Introduzione*), in which the *exempla* of hagiographic literature are overturned natural drives triumph over moral impositions.

Keywords: Vernacularisation, *Exempla*, Solitary Life, Hagiography, Domenico Cavalca, Petrarca, Boccaccio.

Volgarizzamenti agiografici

Nella prima metà del Trecento si moltiplicano i volgarizzamenti di testi latini, in particolare di opere religiose, soprattutto ad opera degli ordini mendicanti. Tra i domenicani è giusto ricordare Domenico Cavalca¹, autore di diversi volgarizzamenti (le *Vite dei santi Padri*, il *Dialogo* di san Gregorio Magno², l'*Epistola ad Eustochio* e gli *Atti degli Apostoli*), di alcuni trattati morali e dottrinari e di un *corpus* poetico.

Le *Vitae patrum* e i *Dialogi* formano un *corpus* unitario all'interno della letteratura agiografica monastica latina, canonico per tutto il medioevo. In ambito minoritico sia la teoria sia la prassi predicatoria indicano unitariamente le *Vitae*, i *Dialogi* e le *Legendae* francescane come fonti della predicazione *per exempla*³; in ambito domenicano anche la scelta di Cavalca di volgarizzare di seguito le *Vitae* e i *Dialogi* per favorirne la diffusione in un ambito più vasto, anche attraverso l'uso come fonte per la predicazione volgare, testimonia l'unità del *corpus*⁴.

In questo contributo cercherò di dimostrare come nel secondo quarto del XIV sec. il modello di vita trasmesso dall'agiografia monastica (*Vitae patrum* e *Dialogi* in particolare) viene ripreso e riproposto come esemplare. L'analisi partirà dalle peculiarità agiografiche dei *Dialogi* e dei modelli di vita proposti (solitaria e/o cenobitica) e in particolare ci soffermeremo su san Benedetto da Norcia, ad un tempo modello di vita anacoretica e cenobitica, e

sul lessico impiegato in relazione a queste due fasi della vita del santo. Vedremo come Petrarca riutilizzerà nel repertorio di *exempla* allestito nel *De vita solitaria* la letteratura esemplare e in particolare alcuni profili estratti dai *Dialogi*. Esamineremo, infine, il rapporto tra il ritratto boccacciano del Petrarca solitario e il ritratto che Petrarca stesso traccia di sé e la replica all'ideale della vita solitaria che Boccaccio inserirà in due novelle del *Decameron* (III, 10 e IV, *Introduzione*).

La santità sociale nei *Dialogi* di san Gregorio Magno e il *venerabilis pater Benedictus*

L'opera, composta negli anni 593-594, è una raccolta in quattro libri di aneddoti e azioni meravigliose compiute da santi italici del tempo. Il primo libro raccoglie dodici brevi profili di santi dell'Italia centrale; il secondo è dedicato interamente a san Benedetto; il terzo riunisce storie di santi provenienti da ambienti diversi (vescovi, abati, monaci e laici), che operano in diversi luoghi dell'Europa mediterranea (soprattutto in Italia ma anche in Africa del nord, Spagna e Grecia); il quarto si apre con una trattazione esegetica e dottrinale sulla sopravvivenza dell'anima al corpo, esemplificata da numerosi episodi miracolosi.

Se è vero che i *Dialogi* sono più che una raccolta di *exempla*, come ribadisce la critica recente⁵, la ricezione medievale guarda ad essi soprattutto come fonte di storie esemplari da cui trarre insegnamenti morali o, all'occorrenza, approfondimenti dottrinari o esegetici⁶.

A conferma di ciò, la tradizione manoscritta trasmette due titoli dell'opera: *Dialogorum libri quattuor* e *Dialogorum Gregorii papae libri quattuor de miraculis Patrum italicorum*; il primo è un titolo "neutro", mentre il secondo riprende la definizione dell'opera che il pontefice stesso dà a Massimiano⁷ e ci annuncia subito due innovazioni agiografiche: il racconto quasi esclusivo di eventi miracolosi e l'italicità dei protagonisti⁸.

L'aspetto principale della prima innovazione è la relazione, anche sociale, perché non esiste miracolo senza benefattore e beneficiario⁹. Nella seconda, l'ambientazione italica, a differenza dei deserti orientali o delle foreste della Gallia, tipici dell'agiografia greca e latina precedente, "costringe" i protagonisti ad intrattenere relazioni sociali con i propri concittadini o con gli abitanti dei villaggi posti nelle vicinanze dei monasteri. Anche se è vero che le città dell'Italia del VI sec. sono meno fiorenti che nei secoli passati¹⁰, scorrendo i racconti è innegabile

che sia lo spazio abitato dai *patres italici* (città o campagna) sia la narrazione di eventi miracolosi implicano una relazione sociale tra il santo e gli altri uomini, e propongono un modello di vita sociale – anche diversamente sociale, come la vita cenobitica di san Benedetto e dei diversi monaci italici – e non asociale o in fuga dalla società, in cui il monaco diventa santo vivendo in solitudine nel deserto o nella foresta (*xeniteia*)¹¹.

Gregorio dedica l'intero libro II alla narrazione della vita di san Benedetto in modo da raccogliere in una sola figura i caratteri salienti del monachesimo italico del VI sec.¹².

I dati biografici non sono molti: il giovane e nobile Benedetto lascia Norcia per completare gli studi a Roma, ma, spinto dal desiderio di servire solamente Dio, e temendo di precipitare negli *abrupta uitiorum*, abbandona il mondo e gli studi:

*Despexit itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patriis, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit. Recessit igitur scientiarum nescius et sapienter indoctus*¹³.

Segue una prima fase eremitica a Subiaco, vissuta in una grotta sotto la guida del *monachus Romanus* e interrotta da un primo tentativo di vita cenobitica traumaticamente fallito. In seguito Benedetto viene raggiunto da altri uomini che assegna a dodici monasteri da lui fondati, ma il fermento suscita l'invidia del presbitero Fiorenzo, che tenta di avvelenarlo. L'abate, sventato l'attentato, lascia Subiaco e si dirige verso l'*arx Casini*, dove fonda un unico, grande cenobio e si dedica all'evangelizzazione delle popolazioni circostanti; infine, dopo aver scritto la *Regula monachorum*, muore e viene sepolto insieme alla sorella Scolastica nell'abbazia cassinese.

Se la biografia è essenziale, i miracoli sono numerosi e sottolineano i momenti più significativi della vita del *pater*¹⁴: a Subiaco supera una fortissima tentazione della carne prima di accettare il primo e fallimentare incarico di abate¹⁵; opera ogni sorta di miracolo ed è paragonato ai più grandi personaggi biblici poco prima di partire per Cassino¹⁶; qui lotterà contro il diavolo, che insidia i monaci, ostacola l'evangelizzazione e la costruzione del cenobio¹⁷, e sempre a Cassino egli darà abbondante prova del suo potere profetico¹⁸. Alla fine della narrazione, a coronamento dei suoi miracoli, risuscita un fanciullo morto e vede il mondo intero racchiuso in un raggio di luce¹⁹.

In sintesi, san Benedetto fa esperienza di entrambe le tipologie di vita monastica: per tre anni nello speco di Subiaco adotta la vita eremitica, che lo lega alla tradizione monastica orientale; successivamente sceglie la vita cenobitica – in forma embrionale a Subiaco e poi in una forma organizzata e definita a Montecassino, con la fondazione dell'archicenobio e la composizione della *Regula monachorum* –, che lo lega alla tradizione monastica occidentale e italica in particolare²⁰.

Abbiamo dunque in lui un *exemplum* che la tradizione posteriore utilizzerà in modo nettamente maggioritario come modello di vita cenobitica, guardando a lui come il cenobita di Montecassino, autore della *Regula* e fondatore dell'*ordo monachorum* più diffuso nel medioevo anche nelle numerose famiglie che adotteranno la sua *Regula*; ma esiste anche una linea interpretativa minoritaria che

guarda a Benedetto come l'eremita di Subiaco, il monaco che, disprezzando il mondo, ha scelto di servire Dio nella più completa solitudine e, come vedremo, in quest'ultimo filone si inserirà anche Petrarca²¹.

Nella narrazione gregoriana il rilievo e il ruolo dato all'uso della parola da parte di san Benedetto è piuttosto interessante²². Durante il periodo eremitico sublacense sono descritti solo due incontri: il primo con un presbitero e il secondo con alcuni pastori che prima lo scambiano per un animale, ma poi riconoscono in lui un eremita e, grazie alle sue parole, *multi ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt*²³. Nel secondo caso il dialogo tra eremita e pastori non è riportato, mentre nel primo incontro il dialogo, basato interamente sull'equivocità del significante, è riferito per intero. Il presbitero, spinto da una divina ispirazione, si incammina verso la grotta di Benedetto e porta con sé del cibo per festeggiare la Pasqua. Appena giunto, invita l'eremita a rallegrarsi e a festeggiare con lui (*Surge, et sumamus cibum, quia hodie Pascha est*), ma l'eremita risponde: *Scio quod Pascha est, quia uidere te merui*, non comprendendo il senso specifico della parola Pasqua, ma banalizzandolo nel senso di *avvenimento lieto*. Di contro il presbitero precisa: *Veraciter hodie resurrectionis dominicae paschalis dies est* e solo allora l'eremita comprende il significato pregnante della parola e solennizza la festività condividendo il cibo portato dall'ospite. Benedetto, ormai lontano dalle consuetudini collettive – persino da quelle religiose come il computo della Pasqua – non sembra più riferire il senso della parola al mondo reale, come se durante la fase eremitica il linguaggio avesse perso ogni concreta dimensione sociale.

All'esatto opposto nel periodo cenobitico la parola dell'abate, in virtù del suo potere profetico, è sempre confermata dalla realtà.

E proprio sul finire della serie delle grandi profezie (*Dialogi* II, 12-22), Pietro chiede a Gregorio chiarimenti riguardo alla *communis locutio* di Benedetto, cioè alla sua parola ordinaria che, a differenza della profezia solenne e della condanna verbale, non dovrebbe avere un potere particolare. Tuttavia Gregorio spiega a Pietro che anche il linguaggio ordinario dell'abate è capace di agire sulla realtà e modificarla, proprio perché egli è sempre unito a Dio²⁴. Per esemplificare questo potere Gregorio racconta tre *exempla* in cui le parole di Benedetto, anche se pronunciate solo come minaccia e non come sentenza, hanno effetto sulla realtà²⁵.

Gli *exempla* monastici in *De vita solitaria* II, I – VI

In Petrarca «la solitudine può realizzarsi in due forme opposte: come effetto inevitabile e subito delle passioni o come libera scelta compiuta grazie alla liberazioni dalle passioni»²⁶ e, di conseguenza, il poeta laureato offre di sé «une double image: celui du poète amoureux de Laure et de la gloire littéraire, et celui du sage chrétien des œuvres morales et religieuses»²⁷. Il secondo tipo di solitudine viene elaborato teoricamente e prende corpo nel *De vita solitaria*²⁸.

Per provare la validità della vita solitaria il poeta raccoglie nel secondo libro del trattato numerosi *exempla*,

tratti da varie tradizioni religiose e filosofiche²⁹ ma in larga maggioranza provenienti dalla letteratura agiografica.

La componente culturale cristiana ha una funzione strutturale nell'elaborazione del concetto petrarchesco di solitudine, perché permette al poeta di affrancare quest'ultima dal giudizio negativo di ascendenza aristotelica e di sovrapporre il proprio concetto di vita solitaria alla vita contemplativa cristiana, che già possedeva un certo prestigio e una fisionomia autonoma e definita, e di vivificarla con l'innesto degli *studia humanitatis*³⁰.

Analizziamo i primi sei capitoli del II libro, quelli che raccolgono gli *exempla* provenienti dalle *Vitae* e dai *Dialogi*:

Cap.	Exempla	Fonte	Luogo geografico
I	36 <i>patres</i> del deserto (più dettagliati i profili di Giovanni di Licio, Antonio abate, Paolo di Tebe e Ilarione)	<i>Vitae Patrum</i> e <i>Historia ecclesiastica tripartita</i>	Oriente (Egitto, Siria, Bitinia, Palestina)
II	4 patriarchi (Adamo, Abramo, Isacco, Giacobbe)	Bibbia (Antico Testamento)	Oriente (Palestina)
III	4 profeti (Mosè, Elia, Eliseo, Geremia)	Bibbia (Antico Testamento)	Oriente (Palestina)
IV	4 vescovi occidentali (Silvestro, Ambrogio, Martino, Agostino)	<i>Historia Ecclesiastica</i> (Eusebio) e <i>Legenda aurea</i> , <i>Vita Ambrosii</i> (Paolino), <i>Vita Martini</i> e <i>Dialogi</i> (Sulpicio Severo), <i>Confessiones</i> (Agostino)	Italia (Roma e Milano)
V	2 vescovi orientali (Basilio e Gregorio Nazianzeno), Girolamo e 8 matrone romane (in particolare Paola, Eustochio, Melania senior e iunior)	I vescovi sono solo nominati, per Girolamo e per le matrone le opere di Girolamo stesso (<i>Ep.</i> 22, 108, <i>Contra Iovinianum</i>)	Oriente (Palestina), Roma
VI	Gregorio, Benedetto, 4 <i>patres italicis</i> (Florenzio, Martino, anonimo del monte Argentario, Melania), Francesco	Opere di Gregorio, II e III libro <i>Dialogi</i> , <i>Legenda maior</i> (Bonaventura), <i>Vita prima</i> e <i>secunda</i> (Tommaso da Celano)	Roma, Subiaco e Italia centrale, Assisi e eremi francescani

All'interno del singolo capitolo i profili sono organizzati secondo un rigoroso ordine cronologico, mentre i passaggi da un capitolo all'altro avvengono per contiguità geografica³¹. Alla fine del cap. V c'è una leggera deroga al criterio cronologico³², perché, dopo la menzione dei due vescovi orientali e di Girolamo³³, sono ricordate alcune

matrone contemporanee di quest'ultimo, che hanno abbandonato Roma per le solitudini della Palestina³⁴. E proprio il ritorno nell'Urbe di una di esse, Melania *iunior*, permetterà all'autore di tornare in Italia e di tratteggiare il profilo del romanissimo Gregorio³⁵, autore e protagonista dei *Dialogi*, e poi quello di san Benedetto, di quattro solitari ripresi dai *Dialogi* e di san Francesco d'Assisi.

Il ritratto del papa – *exemplum* tipico per la tensione tra vita monastica e *onus pastorale*, tra vita contemplativa e vita attiva che pervade la sua autobiografia³⁶ – si apre con lo stridente contrasto tra la vita solitaria, scelta dopo vari tentennamenti, e il luogo in cui essa si realizza, la ricca casa paterna sul Celio trasformata in monastero, da dove verrà strappato definitivamente dall'elezione papale. Il dramma personale del pontefice è rivissuto attraverso le citazioni delle sue opere, tre dirette (una delle *Homiliae in Ezechielem* e due in *prohemio dyalogi*) e una indiretta (dal prologo dei *Moralia in Iob*). Sebbene Petrarca dimostri di apprezzare gli scritti gregoriani, la solitudine del papa non è descritta affatto come il luogo della produzione letteraria – come lo era stato per esempio per Ambrogio³⁷ – perché le opere del pontefice appartengono al genere omiletico e sono legati dunque a concreti atti di predicazione.

Subito dopo la menzione dei *Dialogi* Petrarca, inserisce la figura di Benedetto, introdotta da una domanda retorica: *Sed ubinam dux occidentalium monachorum Benedictus remanet?*³⁸. Gregorio e Benedetto sono legati da un fattore geografico – furono entrambi a Roma³⁹ –, ma per Petrarca il vero nesso tra le due figure è letterario, poiché i *Dialogi* sono presentati come unica fonte per conoscere la biografia benedettina:

*Clarum quidem ex omnibus et famosum Benedicti nomen, cuius historiam viteque modum quisquis nosse cupit, non scrutari abdita iubeo: Gregoriani dyalogi cuius supra mentio est habita secundum librum perlegat, qui ex illis actibus est totus, et ubi rerum claritas stilo etiam illustratur*⁴⁰.

Come vedremo, nel ricomporre il ritratto dell'abate Petrarca prende dal racconto gregoriano solo ciò che gli è utile, limitandosi alla primissima fase della biografia, dall'abbandono di Norcia e di Roma alla fase eremitica sublacense (*Dialogi* II, *Prol.*-5), abilmente depurata da ciò che contrasta con l'intento dell'autore⁴¹.

Vale la pena di leggere il passo:

*At quis eum Cristi fidelium non novit, quis sanctum iuvenile consilium non audivit? Qui quamvis a prima etate virtutum hospes, voluptatum hostis arduam celi viam esset ingressus, ut compendiosius tamen ac tutius pergeret, Romam Nursiamque dimisit, quarum in altera educatus ortus ex altera, utriusque amorem usu ac natura contraxerat, vicit tamen carnales affectus anime cura, petiitque felix puer, non modo solitudinem, sed desertum et illud immane sed devotum specus, quod qui viderunt vidisse quodammodo paradisi limen credunt. Ubi qualiter vixerit sciens sileo, cum et cuncta nobilium scriptorum fides lateque loquax fama vulgaverit, et iacta illic ingentia preclarissime religionis fundamenta testentur; id nunc michi suffecerit, et solitudines nostras honestasse commemoratione tanti incole, et propositum meum presens tali teste firmasse*⁴².

Petrarca delinea il ritratto con brevi pennellate: il *felix puer*, nemico del vizio e ricettacolo di virtù, lascia Norcia, Roma e gli affetti del mondo per cercare non la semplice

solitudine ma il deserto vero e proprio e, mosso da questo desiderio, si ritira nella grotta a Subiaco, *immane sed devotum specus*. Il lettore interessato a conoscere il resto della sua storia è invitato a leggere le opere di nobili autori (allusione ai *Dialogi*), ad affidarsi alla fama del nome del patriarca e a visitare le vestigia degli inizi dell'ordine benedettino. Non una parola sull'abbandono di Roma per paura di essere trascinato dai compagni nel vizio, non una parola sulla nutrice o sul primo miracolo ad Affile, non una parola sul monaco Romano che gli consegna l'*habitus sacrae conversationis*. Soprattutto non una parola sull'abbandono degli studi letterari e sul rifiuto della scienza mondana, nonostante Gregorio instauri un legame strettissimo tra sapienza mondana e rischio di cadere nel vizio. Nel testo gregoriano sembra in realtà essere più rischiosa la scienza del mondo che la città in sé, se il primo posto tra le cose lasciate è riservato ai *litterarum studia* e se all'uscita dal mondo Benedetto è descritto come *scienter nescius et sapienter indoctus*⁴³. Naturalmente il rifiuto gregoriano della scienza è taciuto da Petrarca perché non si concilia certo con l'ideale dell'*otium literatum*, in cui la solitudine è vivificata dallo studio e dal colloquio con i libri⁴⁴.

Di seguito sono presentati alcuni monaci che, seguendo le orme e la regola di Benedetto, hanno scelto luoghi solitari per fondare ordini e congregazioni⁴⁵. A questa breve parentesi segue un paragrafo che contiene i profili di quattro solitari italici estratti dai *Dialogi* e anche in questo caso Petrarca seleziona accuratamente le figure dei santi ed estrae dalla fonte esclusivamente le notizie e i miracoli utili alla sua causa⁴⁶.

Il primo solitario è Fiorenzo, protagonista di un miracolo in cui intrattiene relazioni sociali in negativo, perché chiede e ottiene da Dio la punizione di alcuni monaci che avevano ucciso un orso che aveva addomesticato⁴⁷; il secondo è Martino che, come Mosè nel deserto, fa stillare acqua dalla roccia e condivide la grotta con un serpente⁴⁸; il terzo è un anonimo anacoreta del monte Argentario che risuscita un morto; il quarto, Mena, ammansisce allo stesso modo gli orsi che distruggono i suoi alveari, e i Longobardi che imperversano nelle vicinanze⁴⁹.

La presenza di pochissimi profili tratti dai *Dialogi* nella galleria degli *exempla* petrarcheschi – cinque in tutto, compreso Benedetto, contro i trentasei delle *Vitae Patrum* e della *Historia tripartita* – è dovuta al diverso modello di vita che, come abbiamo visto sopra, caratterizza l'opera gregoriana: i *patres italici* non abbandonano i luoghi della città o il villaggio in cui vivono e, se anche dovessero scegliere di abbandonarli, preferiscono vivere in piccole o grandi comunità.

A questo proposito è indicativa l'assenza nel repertorio petrarchesco di Isacco (*Dialogi* III, 14), posto da Gregorio in sede preminente, all'inizio della serie dei solitari (III, 14-17). Isacco arriva a Spoleto dalla Siria e i cittadini vorrebbero trattenerlo in città per la sua potenza taumaturgica, ma egli preferisce abbandonare la città e rifugiarsi in un *desertum locum* non lontano da essa⁵⁰. Premettendo che questo è l'unico luogo dei *Dialogi* in cui c'è opposizione esplicita tra *urbs* e *deserta loca*, quale *exemplum* sarebbe stato più pertinente per illustrare la validità dell'abbandono volontario della città con i suoi *negotia* in favore della solitudine⁵¹? Ma il racconto delle vicende di

Isacco prosegue con l'arrivo di numerosi discepoli, la fondazione di un cenobio e numerosi miracoli: la vita solitaria di Isacco si trasforma troppo velocemente in vita cenobitica e l'*exemplum* non potrà trovare posto nel catalogo petrarchesco.

Il capitolo VI del *De vita solitaria* si chiude con il ritratto di san Francesco e qui Benedetto è nominato altre due volte: i due santi sono lodati per aver abbandonato la propria città natale, accedendo in questo modo alle vette della santità, e sono identificati attraverso la loro *peculiaris habitatio*, per il primo l'eremo de La Verna, dove ha ricevuto le Stimmate, per il secondo lo speco di Subiaco, entrambi luoghi di romitaggio.

Anche il ritratto di Francesco è molto scarno: sono menzionati solo tre miracoli avvenuti in luoghi solitari⁵², la composizione della *Regola* e la scelta della forma di vita del nascente ordine⁵³.

Ancora una volta Petrarca riduce la biografia del santo ai soli episodi che esemplificano la superiorità della scelta della vita solitaria, alterando il materiale agiografico che utilizza⁵⁴.

Boccaccio e la vita solitaria: ritratto e autoritratto del Petrarca solitario. Il rovesciamento dell'*exemplum* monastico nel *Decameron*

Nella biografia di Petrarca scritta da Boccaccio⁵⁵, la solitudine è un tratto peculiare del poeta laureato. Avendo come paradigma i due tipi di solitudine identificati in precedenza, essa afferisce, sia per lessico sia per nodi tematici, al tipo di solitudine di ascendenza bellerofontiana, ed è dunque una solitudine subita e non scelta, frutto dell'impeto delle passioni⁵⁶.

Analizziamo i paragrafi 5-12 del *De vita*. Dopo aver narrato il rifiuto petrarchesco degli studi giuridici imposti dal padre, Boccaccio descrive i veri interessi del poeta, limitati esclusivamente all'antichità classica: la poesia – rappresentata da Omero, Terenzio, Orazio, Ovidio, Luciano, Stazio, Giovenale, Virgilio⁵⁷ (§ 5-8) – e la filosofia morale – rappresentata da Cicerone e Seneca (§ 9). Subito dopo viene descritta la solitudine di Valchiusa (§ 10-11), caratterizzata come fuga dalle passioni giovanili, ma anche come luogo della produzione letteraria (*Bucolicum carmen* e *Africa*). Nel paragrafo successivo (§ 12) vengono descritte le frequenti interruzioni della vita solitaria e le visite alla curia avignonese, dove il poeta *amicitia summorum pontificum, regum atque procerum tam Gallorum quam Ytalorum aliorumque quamplurium usus est*⁵⁸.

Al par. 11 della *Posteritati*, testo che integra e puntualizza alcuni luoghi del *De vita*⁵⁹, Petrarca parla dei suoi studi in modo leggermente diverso:

*Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omnem bonum et salubrem studio apto, sed et moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono; quam ipsam processu temporis neglexi, sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam, quam aliquando contempseram, poeticis literis, non nisi ad ornatum reservatis*⁶⁰.

Nella propria biografia petrarchesca Boccaccio attribuisce al poeta due ambiti di studio – filosofia morale e poesia – e una vita solitaria determinata dalla necessità di fuggire

la passione amorosa. Nella *Posteritati* Petrarca aggiunge al catalogo dei propri interessi le *sacrae litterae*⁶¹ (che forniscono le *res*, cioè i contenuti, mentre dai classici viene l'*ornatum*, cioè la forma) e presenta la propria solitudine come libera scelta in opposizione alla vita della curia avignonese e alla civiltà urbana, cioè negli stessi termini del *De vita solitaria*, che viene inserita tra le opere composte a Valchiusa, proprio tra il *Bucolicum carmen* e l'*Africa*, le uniche citate da Boccaccio.

Queste brevi osservazioni sembrano confermare una datazione del *De vita* ai primi anni Quaranta⁶² sulla scia dell'entusiasmo per l'incoronazione poetica (1341), in quanto Petrarca è volutamente tratteggiato come il poeta laureato che vive nel culto e nell'imitazione esclusiva degli antichi, e dunque prima della composizione del *De vita solitaria* e della "scoperta" della cultura cristiana e della letteratura patristica⁶³.

L'atteggiamento di Boccaccio resterà identico anche nella produzione successiva, in particolare in alcune novelle del *Decameron*, attraverso le quali polemizza contro l'ideale della solitudine atarassica che Petrarca aveva intanto teorizzato nel *De vita solitaria*, ossia lo stato di tranquillità ottenuto attraverso la rimozione delle passioni e dei richiami mondani.

Infatti proprio sullo scontro tra la solitudine con valore positivo e la forza naturale delle passioni si fondano la novella di Alibech (III, 10) e la novella delle papere (IV, *Introduzione*), in cui Boccaccio, utilizzando parodicamente il linguaggio dell'agiografia, ne distrugge il messaggio penitenziale e morale, proponendo un modello di vita alternativo a quello indicato da Petrarca e dalla letteratura religiosa⁶⁴.

In questa sede mi limiterò a qualche osservazione, senza ipotizzare un legame diretto tra le novelle e il *De vita solitaria*, ma mettendo in evidenza il comune sfondo culturale e le differenti risposte⁶⁵.

Il noto intreccio della vicenda della novella III, 10 è riassunto nell'allusiva rubrica: «Alibech divien romita, a cui Rustico monaco insegna rimettere il diavolo in Inferno: poi, quindi tolta, diventa moglie di Neerbale».

Introducendo la novella, Dioneo ne sintetizza la morale e il senso profondo:

potrete anche conoscere che, quantunque Amore i lieti palagi e le morbide camere più volentieri che le povere capanne abiti, non è egli per ciò che alcuna volta esso fra' folti boschi e fra le rigide alpi e nelle diserte spelunche non faccia le sue forze sentir: il perché comprender si può alla sua potenza essere ogni cosa subgetta⁶⁶.

Lo scarto tra i luoghi evocati da Dioneo e quelli in cui si svolgerà la narrazione (il deserto della *Tebaida*, la *casetta* e la *cella* dei monaci) implica come bersaglio polemico non solo la letteratura agiografica in sé e gli ordini mendicanti che ne promuovono la diffusione⁶⁷, ma anche chiunque si faccia promotore della vita solitaria.

La scelta eremitica di Alibech ribalta puntualmente quanto Girolamo aveva scritto nell'agiografia dedicata a Ilarione. Mentre questi cercò la vita eremitica non «per leggerezza o puerilità» ma per meditati e virtuosi motivi (*Quod ille non levitate quadam aut puerili sensu victus faciebat, sed honorem fugiens et importunitatem*)⁶⁸, nella

novella boccacciana la protagonista sceglie il deserto proprio a causa del *fanciullesco appetito* – cioè di un impulso irrazionale – dal quale Girolamo scagionò Ilarione («La giovane, che semplicissima era e d'età forse di quattordici anni, non da ordinato desiderio ma da un cotal *fanciullesco appetito*, senza altro farne a alcuna persona sentire, la seguente mattina a andare verso il deserto di Tebaida nasco-stamente tutta sola si mise») ⁶⁹.

E proprio la semplicità e l'inesperienza del *servire a Dio* di Alibech permetteranno a Rustico di istruire la ragazza a suo piacimento e di ottenere i suoi favori sessuali, grazie alla mistificazione del linguaggio sacro, attuata attraverso il rovesciamento *in factis* delle parole. La 'catechesi' di Rustico sull'inimicizia tra Dio e il diavolo è impeccabile dal punto di vista dottrinale, ma viene realizzata in un atto che, per la dottrina espressa, è peccaminoso⁷⁰. L'*exemplum* viene rovesciato con le sue stesse armi e perfino con le sue stesse parole: la passione amorosa vince e assoggetta anche il giovane eremita⁷¹.

A fare da *pendant* occidentale all'avventura di Alibech sarà Filippo Balducci, il protagonista della contigua novella delle papere (IV, *Introduzione*). Egli alla morte della moglie sceglierà di vivere con il figlio sul Monte Asinaio e di educarlo secondo i principi della vita eremitica, ma il suo progetto educativo fallirà miseramente quando il figlio entrerà in Firenze e farà esperienza della vita sociale e della potenza sconosciuta delle passioni naturali, *in primis* quella erotica e amorosa; a Filippo non resterà che ammettere la propria sconfitta⁷².

L'esaltazione della vita contemplativa o solitaria proposta come esemplare (e dunque ripetibile e imitabile, anche se con diversi fini e diversi modi di attuazione) sia dalla letteratura agiografica, riproposta dagli ordini mendicanti, sia da Petrarca (*De vita solitaria*, *Invectivae contra medicum* e vari luoghi dell'epistolario) si contrappone diametralmente all'insegnamento dei due *anti-exempla* boccacciani appena visti, in cui la vittoria delle passioni e dell'istinto naturale sulle imposizioni morali riafferma non solo il principio aristotelico per cui la vita solitaria è uno stato contro natura, ma riconduce il desiderio di realizzare questo stato ad una dimensione impulsiva – il «fanciullesco appetito» – di estrazione irrazionale e passionale. Boccaccio sembra dire insomma al suo pubblico, e forse al suo venerato amico Petrarca, che si persegue la vita solitaria come si insegue qualunque altra passione: compresa, verrebbe da concludere, quella per Laura.

Sigle

CCL = *Corpus Christianorum, Series Latina*

PL = *Patrologia Latina*

SCh = *Sources Chrétiennes*

Bibliografia

- Bandini 1777 = A. M. Bandini, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. IV, Florentiae, 1777.
 Bartuschat 2000 = J. Bartuschat, *Le De vita et moribus Domini Franciosi Petracchi de Boccace*, in *Chroniques italiennes*, 63/64, 3/4, 2000, p. 81-93.
 Battaglia Ricci 1987 = L. Battaglia Ricci, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del Trionfo della Morte*, Roma, 1987.
 Bériou et al. 2014 = N. Bériou, J.P. Boudet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014.

- Billanovich 1947 = G. Billanovich, *Petrarca letterato, I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, 1947.
- Boesch Gajano 2004 = S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, 2004.
- Bogliani 1982 = P. Bogliani, *Gregorio Magno biografo di san Benedetto, in Atti del VII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, 29 settembre-5 ottobre 1982*, Spoleto, 1982, p. 185-229.
- Bottari 1764 = D. Cavalca, *Volgarizzamento del Dialogo di san Gregorio e dell'Epistola di s. Gerolamo ad Eustochio opera del p. Domenico Cavalca domenicano con alcune poesie dello stesso*, Roma, M. Pagliarini, 1764.
- Caligiure 2016 = T. Caligiure, *Otium*, in L. Marcozzi, R. Brovia (a cura di), *Lessico critico petrarchesco*, Roma, 2016, p. 220-230.
- Constable 1980 = G. Constable, *Petrarch and Monasticism*, in *Francesco Petrarca, Citizen of the World. Proceedings of the World Petrarch Congress* (Washington, D. C., April 6-13, 1974), Padova-Albany, 1980, p. 53-99.
- Cortesi 2014 = M. Cortesi, *Gregorio Magno e gli umanisti*, in C. Leonardi (a cura di), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 13-17 maggio 2006), Firenze, 2014, p. 577-599.
- Cracco 1977 = G. Cracco, *Uomini di Dio e Uomini di Chiesa nell'alto Medioevo (per una reinterpretazione dei "Dialogi" di Gregorio Magno)*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 12, 1977, p. 163-202.
- Cracco Ruggini 1986 = L. Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantin*, in J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi (a cura di), *Grégoire le Grand*. Actes du colloque international de Chantilly, 15-19 septembre 1982, Parigi, 1986, p. 83-94.
- Crema 2006 = G. Crema, *Leggere i «Dialogi» di Gregorio Magno, in I Dialogi di Gregorio Magno: tradizione del testo e antiche traduzioni*. Atti del secondo incontro di studi del Comitato per le celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno, Firenze, 2006, p. 3-14.
- Dagens 1968 = C. Dagens, *Grégoire le Grand et la culture: de la "sapientia huius mundi" à la "docta ignorantia"*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 14, 1968, p. 17-26.
- Dagens 1977 = C. Dagens, *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Parigi, 1977.
- Dagens 1981 = C. Dagens, *Grégoire le Grand et le monde oriental*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 17, 1981, p. 243-252.
- Degl'Innocenti et alii 2007 = A. Degl'Innocenti, A. de Prisco, E. Paoli (a cura di), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004), Firenze, 2007.
- Delcorno 1977 = C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti, in Mélanges de l'École française de Rome. Moyen âge – Temps Modernes*, 89, 2, 1977, p. 679-689.
- Delcorno 1979 = C. Delcorno, *Cavalca Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 22, Roma, 1979, p. 577-586.
- Delcorno 2007-2008 = C. Delcorno, *La "vita solitaria" e la tradizione agiografica, in Quaderni petrarcheschi. Petrarca, l'Umanesimo e la civiltà europea, II*, 17-18, 2007-2008, p. 855-881.
- Delcorno 2009 = D. Cavalca, *Vite dei Santi padri*, a cura di C. Delcorno, Firenze, 2009.
- Delcorno 2016 = C. Delcorno, *Città e deserto. Studi sulle "Vite dei Santi Padri" di Domenico Cavalca*, Spoleto, 2016.
- De Lubac 1961 = H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'écriture*, Parigi, 1961, II, 1.
- De Luca 1923 = G. De Luca, *Vita e regola di san Benedetto in antichi volgarizzamenti*, Firenze, 1923.
- De Luca 1954 = G. De Luca, *Prosatori minori del Trecento*, Milano-Napoli, 1954.
- de Vogüé 1976 = A. de Vogüé, *Benoît, modele de vie spirituelle d'après le deuxième livre des Dialogues de Saint Grégoire*, in *Collectanea Cisterciensia*, 38, 1976, p. 147-157.
- de Vogüé 1978 = Grégoire le Grand, *Dialogues. Introduction, bibliographie et carte*, a cura di A. de Vogüé, t. I, Parigi, 1978 (Sch 251).
- de Vogüé 1979 = Grégoire le Grand, *Dialogues. Livres I-III*, a cura di A. de Vogüé, P. Antin, t. II, Parigi, 1979 (Sch 260).
- de Vogüé 1980 = Grégoire le Grand, *Dialogues. Livre IV, tables et index*, a cura di A. de Vogüé, P. Antin, t. III, Parigi, 1980 (Sch 265).
- Dinale 2003 = M.T. Dinale, *Libro dei Dialoghi, in Biblioteca Agiografica Italiana*, a cura di J. Dalarun, L. Leonardi, Firenze, 2003, II, p. 422-425.
- Dufner 1968 = G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padova, 1968.
- Duyos Vacca 1995 = D. Duyos Vacca, *Converting Alibech: «Nunc spiritu copuleris»*, in *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 25, 2, 1995, p. 207-227.
- Enenkel 1990 = F. Petrarca, *De Vita Solitaria. Buch I*, Kritische Textausgabe Und Ideengeschichtlicher Kommentar von K.A.E. Enenkel, Leida-New York, 1990.
- Festa 2007 = G. Festa, *Petrarca e la vita solitaria degli antichi padri, in Sacra doctrina*, 52, 2, 2007, p. 43-80.
- Fonio 2007 = F. Fonio, *Dalla leggenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio*, in *Cahiers d'études italiennes*, 6, 2007, p. 127-181.
- Frugoni 1993 = C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, 1993.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.
- Gentili 2010 = S. Gentili, *La malinconia nel Medioevo: dal Problema 30.1 di Aristotele a Donna me prega di Cavalcanti al son. 35 di Petrarca*, in *Bollettino di italianistica*, VII, 2, 2010, p. 156-170.
- Gentili 2016a = S. Gentili, *Solitudine*, in L. Marcozzi, R. Brovia (a cura di), *Lessico critico petrarchesco*, Roma, 2016, p. 308-320.
- Gentili 2016b = S. Gentili, *La nature de la poésie et la solitude des poètes de Pétrarque à Boccace*, in H. Casanova-Robin, S. Gambino Longo, F. La Brasca (a cura di), *Boccace humaniste latin*, Parigi, 2016, p. 303-321.
- Guglielmetti 2007 = R.E. Guglielmetti, *I testi agiografici latini nei codici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, Firenze, 2007.
- Kaeppli 1970 = T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, vol. II, Romae, 1970.
- Klaniczay 2014 = G. Klaniczay, *L'efficacité des mots dans les miracles, les visions, les incantations, et les maléfices*, in N. Bériou, J.P. Boudet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 327-347.
- Leclercq 1991 = J. Leclercq, *Temi monastici nell'opera del Petrarca*, in *Lettere italiane*, 43, 1, 1991, p. 42-54.
- Leonardi 1982 = C. Leonardi, *San Benedetto e la cultura, in Atti del 7° Congresso di studi sull'Alto Medioevo. Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980*, Spoleto 1982, p. 303-325 [ora in C. Leonardi, *Medioevo latino*, Firenze, 2004, p. 83-103].
- Lotti 1987 = R. Lotti, *Contributi su Domenico Cavalca (c. 1270-1342)*, Amsterdam, 1987.
- Mähler 1973 = M. Mahler, *Evocations bibliques et hagiographiques dans la Vie de Saint Benoît par Saint Grégoire*, in *Revue Bénédictine*, 83, 1973, p. 398-429.
- Martellotti 1955 = F. Petrarca, *De vita solitaria*, in Id., *Prose*, a cura di G. Martellotti et alii, Milano-Napoli, 1955, p. 285-591.
- Martin Morales 2007 = Jérôme, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, texte critique par E. Martin Morales, introduction par P. Leclercq, E. Martin Morales, A. de Vogüé, Parigi, 2007 (Sch 508).
- Monteverdi 1954 = A. Monteverdi, *Gli esempi di Iacopo Passavanti*, in Id., *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milano-Napoli, 1954, p. 169-203.
- Moricca 1924 = *Gregorii Magni Dialogi*, a cura di U. Moricca, Roma, 1924.
- Nocentini 2003 = S. Nocentini, *Benedetto da Norcia*, in J. Dalarun, L. Leonardi (a cura di), *Biblioteca Agiografica Italiana*, Firenze, 2003, II, p. 103-105.
- Paoletta 1978 = A. Paoletta, *I livelli narrativi nella novella di Rustico e di Alibech "romita" nel Decameron*, in *Revue Romane*, 13, 1978, p. 189-205.
- Penco 1983 = G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano, 1983.
- Pellegrino – Heid 2006 = M. Pellegrino, S. Heid, *Cristianesimo e cultura classica, in Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano, col. 1268-1276.
- Picone 2008 = M. Picone, *Alibech "romita" (III.10)*, in *Boccaccio e la codificazione della novella. Letture del «Decameron»*, Ravenna 2008, p. 155-169.
- Pricoco – Simonetti 2005 = Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli. (Dialoghi)*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, vol. I (I. II-II), Milano, 2005.
- Pricoco – Simonetti 2006 = Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli. (Dialoghi)*, a cura di S. Pricoco, M. Simonetti, vol. II (II. III-IV), Milano, 2006.
- Pseudo-Bonaventura 1901 = Pseudo-Bonaventura, *Ars concionandi*, in Bonaventura da Bagnoregio, *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas, 1901, IX, p. 8-21.

Quondam – Fiorilla – Alfano 2013 = G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Milano, 2013.

Rosier-Catach 2014 = I. Rosier-Catach, *Regards croisés sur le pouvoir des mots au au Moyen Âge*, in N. Bériou, J.P. Boudet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 511-585.

Salvatori 2004 = E. Salvatori, *Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV*, in *Memorie Domenicane*, n. s., 35 2004, p. 101-135.

Saraceno 2007 = L. Saraceno, *Scriptura crescit cum legente: un paradigma anche per l'agiografo? Una rilettura del II libro dei Dialoghi di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004), Firenze, 2007, p. 229-244.

Segre 1953 = C. Segre, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Torino, 1953.

Sigal 1985 = P.A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècles)*, Parigi, 1985.

Silvestri 1840 = D. Cavalca, *Volgarizzamento del Dialogo di s. Gregorio e dell'Epistola di s. Gerolamo a Eustochio del padre Domenico Cavalca con alcune poesie dello stesso*, Milano, 1840.

Tufano 2016 = I. Tufano, *Sante travestite nel «Decameron»*, in G. Baldassarri, V. Di Iasio, G. Ferroni, E. Pietrobon (a cura di), *I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*. Atti del XVIII congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Padova, 10-13 settembre 2014), Roma, 2016 [pubblicazione on-line <<http://www.italianisti.it/upload/userfiles/files/Tufano.pdf>>].

Ullman 1973= B.L. Ullman, *The composition of Petrarch's «De vita solitaria» and the history of the Vatican Manuscript*, in Id., *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1973, p. 135-175.

Villani 2004 = G. Boccaccio, *Vita di Petrarca*, a cura di G. Villani, Roma, 2004.

Vitale Brovarone 1975 = A. Vitale Brovarone, *La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: prospettive di struttura*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 109, 1975, p. 117-185.

Voci 1983 = A.M. Voci, *Petrarca e la vita religiosa: il mito umanista della vita eremitica*, Roma 1983.

Wayne Storey 1982 = H. Wayne Storey, *Parodic Structures in «Alibech and Rustico»: Antecedents and Traditions*, in *The Canadian Journal of Italian Studies*, 5, 1982, p. 163-176.

Note

¹ Per un approfondimento del profilo bio-bibliografico del Cavalca vedi Delcorno 1979; Lotti 1989, p. 13-30; Salvatori 2004.

² L'ultima edizione è Silvestri 1840, che ristampa il testo di Bottari 1764; una scelta di capitoli del II libro è stata edita in De Luca 1923 (ristampata in De Luca 1954, p. 537-583) e Segre 1953, p. 243-281. La tradizione ms. conta, allo stato attuale, circa novanta testimoni recensiti in Dufner 1968, p. 74-85; Kaepplli, 1970, p. 304-314; Nocentini 2003, p. 103-105; Dinale 2003, p. 422-425.

³ Un passo dell'*Ars concionandi* dello pseudo-Bonaventura recita: *Tertius modus est ratiocinari per exempla, sive per exemplum; quod multum valet laicis, qui similitudinibus gaudet externis [...]. Ad hoc autem, ut isto modo abundemus, conveniens est Dialogum Gregorii, Vitas Patrum et Vitas Sanctorum, quorum festa celebrat Ecclesia, cognoscere, quia, sicut Gregorius dicit, «Dum Ecclesia facta Sanctorum commemorat, nostra debilia confirmat». Cum ergo praedicator dilatet se ratiocinando, non indifferenter intendat quodcumque praedicator ostendere, sed maxime moralia, ut bonum et malum, et bonum melius eligendum, malum fugiendum.* (Pseudo-Bonaventura 1901, n. 39, p. 18.). Anche nella predicazione dei minori vengono inseriti *exempla* tratti dalle vite di sant'Antonio abate e di san Benedetto in relazione a episodi della vita di san Francesco, presentato come realizzazione e sintesi del modello di vita anacoretico, tipico dei padri del deserto, e cenobitico, incarnato da san Benedetto (Delcorno 2002, p. 493-498, 511-513). Il dato è confermato anche dalla tradizione manoscritta: due ms. mediceo-laurenziani Pl. 20 dx 5 (Bandini 1777, col. 569-570 e Guglielmetti 2007, p. 641-649) e Pl. 19 dx 6 (Bandini 1777, col. 555-556; Guglielmetti 2007, p. 527-533), datati all'ultimo quarto del XIII sec. e provenienti dal convento francescano di Santa Croce in Firenze, contengono le *Vitae*, i *Dialogi* e la *Legenda maior* di san Bonaventura, riunendo materialmente il *corpus*. La testimonianza dei due mss. è significativa anche perché Delcorno sostiene che il Pl. 20 dx 5 trasmette il modello testuale usato da Cavalca (Delcorno 2009, p. 363-364; Delcorno 2016, p. 55, 233, 243).

Nella stessa biblioteca si trovano altri due mss. (Pl. 17, 35 e Pl. 27, 1) che presentano le *Vitae* e i *Dialogi* copiate dalla stessa mano; infine il ms. Pl. 19 dx 10 contiene i *Dialogi* e la *Legenda maior*.

⁴ Delcorno 2016, p. 239-243: «I Frati predicatori [...] si dedicano con particolare attenzione alla costruzione di una sorta di *summa* dell'agiografia cristiana. Tale è la *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze. [...] I domenicani di S. Caterina in Pisa ripropongono in volgare, per una diretta lettura dei laici, le opere fondamentali della letteratura monastica orientale e occidentale: le *Vite dei Santi Padri*, appunto, e i *Dialoghi* di S. Gregorio» (*ibid.*, p. 239-240). La continuità tra l'operazione culturale di Cavalca e quella del confratello Iacopo è in realtà parziale: è vero che entrambi creano un *corpus* agiografico, tuttavia il secondo compone un'opera nuova rielaborando materiale preesistente e conservando la lingua delle sue fonti, mentre il primo passa dal latino al volgare lasciando però intatta la struttura originale dell'opera anche in conseguenza di una diversa sensibilità filologica.

⁵ Dimostrare la complessità dell'opera è lo strumento principale per confutare l'ipotesi di atetesi parziale o totale (Pricoco – Simonetti 2005, p. LXIV-LXX e p. 381-410 con bibliografia). Per le diverse linee interpretative dei *Dialogi* vedi Boglioni 1982, p. 185-210 e Cremascoli 2006, p. 3-9.

⁶ Nell'*Historia Ecclesiastica* di Beda (II, 1 – PL, XCV, col. 78) si legge: [Gregorius] *Libros etiam Dialogorum quattuor fecit, in quibus rogatu Petri diaconi sui, virtutes sanctorum, quos in Italia clariores nosse vel audire poterat, ad exemplum vivendi posteris.*

⁷ Ep. III, 50 (CCL 140, 195): *Fratres mei, qui mecum familiariter vivunt, omnimodo me compellunt aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audivimus, sub brevitate scribere.*

⁸ Le novità agiografiche dei *Dialogi* sono maggiormente avvertibili in rapporto all'agiografia precedente (*Vitae patrum* – in particolare il *Paradisus Heraclidis* –, le opere di Sulpicio Severo, Gregorio di Tours e gli *Acta martyrum*). Vedi Cracco 1977, p. 177-202; de Vogüé 1978, p. 110-124; Dagens 1981, p. 248-252; Cracco Ruggini 1986; Boesch Gajano 2004, p. 187-230; Pricoco – Simonetti 2005, p. L-LI e il volume Degl'Innocenti et alii 2007.

⁹ Anche nelle *Vitae* l'aspetto miracoloso è presente ma non esclusivo (per la classificazione dei miracoli dei *Dialogi* vedi Boesch Gajano 2004, p. 232-242). Per una breve ma esaustiva trattazione del *beneficium* come dovere divulgativo della conoscenza vedi Gentili 2005, p. 144-145 con relativa bibliografia.

¹⁰ Boesch Gajano 2004, p. 191, 295-297 e Vitale Brovarone 1975, p. 122 ss.

¹¹ Cracco 1977, p. 191: «I suoi eroi [scil. di Gregorio] hanno sì il deserto nel cuore; stanno spesso anche materialmente nel deserto; ma restano, e dalle circostanze sono costretti a restare, a contatto con la gente, con la Chiesa, con le istituzioni, facendosi carico di qualsiasi bisogno, anche materiale, anche banale». Pricoco – Simonetti 2005, p. XXXIX: «Anche questa dimensione spaziale della santità contribuisce a caratterizzare la novità della proposta agiografica di Gregorio, con la sua specifica geografia "italiana", diversa dai deserti delle *Vite* orientali ma anche dai paesaggi della Gallia di Sulpicio Severo o di Cassiano, con la Sicilia, Ustica, l'isola d'Elba, con i suoi monasteri sospesi sui costoni dei colli, con Roma, la città del pontefice, che dal primo al quarto libro, da simbolo negativo [...] diventa sempre più luogo spiritualmente privilegiato».

¹² Per Gregorio biografo di Benedetto vedi de Vogüé 1978, p. 57-60; Mähler 1973; De Vogüé 1976; Dagens 1977, p. 284-305; Boglioni 1982, p. 210-229; Pricoco – Simonetti 2005, p. LI-LVII; Saraceno 2007.

¹³ *Dialogi* II *Prol.*, 1. Il testo dei *Dialogi* è citato da Pricoco – Simonetti 2005 e 2006. Da segnalare anche le precedenti edizioni Moricca 1924 e De Vogüé 1978, 1979, 1980.

¹⁴ Vedi Boglioni 1982, p. 217-224.

¹⁵ *Dialogi* II, 2. Vedi Boglioni 1982, p. 217-218.

¹⁶ *Dialogi* II, 8, 8: *Nam in aqua ex petra producta Moysen, in ferro uero quod ex profundo aquae rediit Heliseum, in aquae itinere Petrum, in corui obediendam Heliam, in luctu autem mortis inimici David uideo. Ut perpendo, uir iste spiritu iustorum omnium plenus est.* Vedi Boglioni 1982, p. 218-219, 225.

¹⁷ *Dialogi* II, 9-11.

¹⁸ *Dialogi* II, 12-31.

¹⁹ *Dialogi* II, 32, 35, 38.

²⁰ Vedi Penco 1983, p. 29, 56. Nei *Dialogi* è nettamente prevalente il monachesimo cenobitico in «piccole comunità, che l'abate governa senza restrizioni e con severità» (Pricoco-Simonetti 2005, p. XLV) e, a dimostrazione di ciò, sono presenti solo sette solitari (III, 14-17, 26 e IV, 10, 31, vedi Boesch Gajano 2004, p. 188-189).

²¹ L'immagine di Benedetto fondatore e regolatore della vita cenobitica è certamente la più diffusa e fortunata; la documentano testi notissimi

come il capitolo *de sancto Benedicto* della *Legenda aurea* o il canto XXII del *Paradiso* dantesco. Più rara, ma non meno significativa, è l'immagine eremitica e solitaria di Benedetto, attestata soprattutto in ambito francescano e nella predicazione in volgare, per esempio in due sermoni di Giacomo da Tresanti, uno dei quali composto proprio per la festa di san Benedetto (Delcorno 2002, p. 511-513).

²² Per una introduzione al problema del potere delle parole nel basso medioevo (XII e XIII sec.) vedi Sigal 1985; Rosier-Catach *et al.* 2014; Klaniczay 2014; Rosier-Catach 2014a.

²³ *Dialogi* II, 1, 6-8.

²⁴ *Dialogi* II, 22, 5-23, 1: *PETRUS. Sed vellem nosse in communi locutione qualis iste uir fuerit. GREGORIUS Vix ipsa, Petre, communis eius locutio a uirtutis erat pondere uacua, quia cor sese in alta suspenderat, nequaquam uerba de ore illius incassum cadebant. Si quid uero umquam non iam discernendo sed minando diceret, tantas uires sermo illius habebat, ac si hoc non dubie atque suspense, sed iam per sententiam protulisset.*

²⁵ *Dialogi* II, 23-25.

²⁶ Gentili 2010, p. 163. Per l'analisi del primo tipo vedi *ibid.*, p. 163 ss. e anche Gentili 2016a.

²⁷ La citazione è tratta dall'articolo di Sonia Gentili dedicato a Petrarca in questo volume; sul tema vedi anche Gentili 2016b, p. 308.

²⁸ Per le vicende compositive del *De vita solitaria* vedi Ullman 1973, p. 117-131. Il testo è citato da Martellotti 1955 con riferimento alla p. (per il I libro vedi anche l'edizione critica Enenkel 1990). Petrarca descrive icasticamente la sua solitudine in *De vita solitaria* II, XIV (p. 554-555): *volo solitudinem non solam, otium non iners nec inutile sed quod e solitudine prosit multis*. Per l'ideale dell'*otium literatum* vedi *De vita solitaria* I, III (p. 330) e poi Constable 1980; Voci 1983, p. 89; Leclercq 1991, p. 43-47; Festa 2007, p. 75-80; Delcorno 2007-2008, p. 860-863 e Delcorno 2016, p. 96-99. Per l'ascendenza filosofica e segnatamente stoica dell'ideale della solitudine come *otium literatum*, giunta a Petrarca attraverso Cicerone e Seneca, vedi Gentili 2005, p. 222-223.

²⁹ *De vita solitaria* II, VI (p. 454): *Operosum, fateor, cuncta complecti, nec ea michi nunc cura est; neque enim scripturus historiam ad calum veni, sed undique decerpturus illustria, nec ea quidem omnia, sed que seruat cepti operis calle preteriens possem.*

³⁰ Gentili 2016b, p. 308-309: «La solitude du sage se construit concrètement non seulement sur la reprise de l'ataraxie stoïcienne, mais aussi par l'exaltation de la vie contemplative comme uita solitaria: la solitude du poète chrétien et inspiré par Dieu est la vie vertueuse de la contemplation». Per l'*otium* della solitudine contrapposto al *negotium* degli intellettuali degli *studia* urbani in chiave antiaristotelica e antiscolastica vedi Gentili 2005, p. 217-237; Gentili 2010; Gentili 2016a.

³¹ Delcorno 2007-2008, p. 263-264: «il secondo libro del *De vita solitaria* ha un disegno ben rilevato, che unisce al criterio cronologico quello geografico. [...] Sebbene in una raccolta di *exempla* la cronologia abbia poca importanza, essa è rispettata all'interno dei singoli capitoli».

³² I Padri della Chiesa sono presentati in ordine cronologico. Per l'occidente: Silvestro (? - 335), Ambrogio (339/340-397), Martino (316 ca-397) e Agostino (354-430); per l'oriente: Basilio (329-379), Gregorio Nazianzeno (329-390) e Girolamo (347-419/420).

³³ Girolamo è accostato ai Padri orientali perché ha vissuto per lungo tempo da eremita in Palestina.

³⁴ I profili di queste donne, tratteggiati nelle epistole di Girolamo, sono confluiti anche nell'*Historia lausica* (CXVII-CXIX), inserita poi nelle *Vitae patrum* e di qui nel volgarizzamento cavalchiano (Delcorno 2009, p. 853-856 e 868-872).

³⁵ *De vita solitaria* II, V (p. 446): *Sed diu, fateor, me tue uirtutis admiratio in hoc sermone detinuit, et iam satis multa de feminis deque transmarinis rebus; ad viros et ad patriam redeat stilus.*

³⁶ Vedi la lettera dedicatoria dei *Moralia in Iob* e il *Prologo* dei *Dialogi*: *Infelix quippe animus meus occupationis suae pulsatus uulnere meminit qualis aliquando in monasterium fuit [...], quod nulla nisi coelestia cogitare consueuerat [...]. At nunc ex occasione curae pastoralis, saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem terreni actus poluere foedatur. (Dialogi, Prol. 3-4).*

³⁷ *De vita solitaria* II, IV (p. 432): *Illic [in nemore Ambrosii], ut audio et ut auguror, librorum mellifluous flores sparsit, quorum hodie per omnes tractus ecclesie gustus suavissimus et fragrantissimus est odor.*

³⁸ In parallelo in *De vita solitaria* II, I (p. 414) Antonio è *orientalium atque orientum monachorum princeps*.

³⁹ Il legame è debolissimo, perché Gregorio vivrà sempre a Roma, tranne una breve parentesi costantinopolitana, mentre Benedetto vivrà a Roma solo durante gli studi, peraltro subito interrotti.

⁴⁰ *De vita solitaria* II, VI (p. 452). Questo è uno dei rari casi di citazione diretta della fonte e da notare anche il parallelismo, dato dall'elogio del-

lo stile e dal rimando diretto alla fonte per gli approfondimenti, con *Dialogi* II, 36: *Nam [Benedictus] scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitaeque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magistrerii illius inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit.*

⁴¹ Petrarca leggeva con molta probabilità i *Dialogi* da un ms. comprato negli anni Quaranta da Landolfo Colonna, ora segnato *Bibliothèque Nationale de France*, lat. 2540 che, purtroppo, non conserva nessuna nota autografa del poeta (vedi Cortesi 2014, p. 585-589 con relativa bibliografia).

⁴² *De vita solitaria* II, VI (p. 450).

⁴³ *Dialogi* II, Prol. 1: *Sed cum in his multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressum mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtingeret, ipse quoque postmodum in immane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patriis, soli Deo placere desiderans, sanctae conuersationis habitum quaesiuit.* Per la concezione della cultura che, attraverso i dati che si ricavano dal testo della *Regula*, si può attribuire al Benedetto storico e per i punti di contatto e di divergenza tra quest'ultimo e il ritratto di Gregorio si veda il bel contributo di Leonardi 1982. Al ritratto di Benedetto fa da *pendant* quello di Santolo (*Dialogi* III, 37, 19-20) che, pur non sapendo leggere, attua la legge della carità offrendola propria vita al posto di quella di un condannato a morte, per questo egli è animato da una *docta ignorantia* contrapposta alla *indocta scientia* di Gregorio e degli altri esegeti dei *legis praeepta*.

⁴⁴ Vedi *De vita solitaria* I, III (p. 330), *supra* nota 33 e Caligiure 2016.

Per un primo e sintetico approccio al rapporto tra i Padri e la cultura classica, vedi Pellegrino - Heid 2006, in cui si evidenzia da un lato un costante atteggiamento di condanna verso i contenuti mitologici e alcuni insegnamenti morali della cultura classica (veicolati in particolare dalla poesia e da alcune scuole filosofiche), e dall'altro l'uso effettivo nelle opere patristiche delle regole della retorica e della grammatica, in quanto bagaglio condiviso della formazione culturale tanto dei pagani quanto dei cristiani. In particolare per l'atteggiamento di Gregorio verso la cultura pagana e la sua apparente condanna, vedi de Lubac 1961, p. 53-77 e Dagens 1968 che rimettono in discussione e contestualizzano i passi degli scritti in cui il pontefice sembra condannare la cultura pagana, rilevando come in essi l'opposizione non è tanto tra cultura pagana da rifiutare e religione cristiana da promuovere, ma tra *scientia exterior* inutile e vana e *caritas interior* utile e proficua, come sembra confermare anche l'aneddoto di Santolo riportato nella nota precedente, in cui apparentemente si condannava anche la *scientia* degli esegeti, ma in realtà è messa in secondo piano rispetto alla carità.

⁴⁵ Bernardo di Chiaravalle, Romualdo (inserito successivamente, vedi Ullman 1973, p. 135-175) e Pietro da Morrone, il futuro Celestino V, sono inseriti in *De vita solitaria* II, VII (p. 460-463) e II, VIII (p. 464-473 e 474-481).

⁴⁶ *De vita solitaria* II, VI (p. 452): *Sin oculus serie rerum ductus intra libri tertii metas excesserit, videbit illa solitudinis Italiae congesta miracula.* I profili sono tratti da *Dialogi* III, 15-17 e 26.

⁴⁷ Nel racconto dei *Dialogi* a fianco a Fiorenzo si trova anche Eutizio, che però sceglie la vita cenobitica e si dedica alla predicazione.

⁴⁸ Gli altri miracoli di Martino vengono tralasciati perché istaurano una relazione sociale con gli abitanti dei villaggi vicini.

⁴⁹ Anche qui è taciuto un miracolo: tra i doni offerti Mena rifiuta quello di un uomo che ha sposato una monaca strappata dal monastero.

⁵⁰ *Dialogi* III, 14, 4: *sed seruius omnipotentis Domini horum nihil accipiens, egressus urbem non longe desertum locum reperit ibique sibi humiliter habitaculum construxit.* Sull'origine orientale di Isacco e sulla sua inclinazione alla vita eremitica vedi Boesch Gajano 2004, p. 192. Anche Ambrogio aveva scelto un bosco non lontano da Milano come rifugio in *De vita solitaria* II, IV (p. 426): *Silva erat, quamvis urbi proxima, contemplationi tamen ydonea; in medio parua domus, ingentis certe sed humilis viri capax.*

⁵¹ In genere il profilo del santo orientale tratteggiato da Petrarca inizia con l'abbandono della città. Per esempio a proposito di Antonio in *De vita solitaria* II, I (p. 414): *Quenam uero vox? Illa forsitan: «Fuge solitudinem, urbes cole; locus hic tedii, ille gaudii locus et quietis; Alexandriam pete, in patriam tuam redi»? Et non potius illa vox fuit: «Si quiescere cupis, Antoni, vade nunc ad interius desertum»?*

⁵² La predica agli uccelli, l'impressione delle Stimmate, e il matrimonio mistico con la povertà.

⁵³ Il dubbio è tra la vita eremitica condotta nei *loca solitaria* o quella comunitaria in città, sciolto a favore della seconda per diretto intervento divino. Per l'accostamento di Benedetto e Francesco nella predicazione francescana vedi Delcorno 2002, p. 497 e p. 511-513; Delcorno 2007-2008, p. 875-878; per la raffigurazione di Francesco in luoghi benedettivi

ni, vedi Frugoni 1993, p. 267-275, dove si analizza il ritratto del santo nella cripta di san Gregorio a Subiaco.

⁵⁴ Benedetto è il padre del monachesimo occidentale, ma la fase cenobitica di Subiaco e Montecassino non sono ricordate; Francesco e i francescani, a differenza dei monaci chiusi nei monasteri, escono dai conventi e prendono parte alla vita sociale, ma la scelta di vivere *inter vite hominum bella* è attribuita dal Petrarca a un errore di Francesco in *De vita solitaria* II, VI (p. 456).

⁵⁵ *De vita et moribus domini Francisci Petracchi de Florentia* (d'ora in poi *De vita*), citato da Villani 2004.

⁵⁶ Vedi Gentili 2016b, p. 315-316: «Dans sa biographie de Pétrarque Boccace en fait un portrait opposé [a quello che Petrarca modella nelle *Invektivae contra medicum*]: sa solitude est exaltée mais avec les mots du sonnet 35 – elle est donc ramenée a sa racine passionnelle – et aussi tempérée par des visites fréquentes en ville. [...] La solitude de Pétrarque est reportée à son origine passionnelle, à sa forme muable et instable».

⁵⁷ Boccaccio dice che, se fosse vera la dottrina pitagorica della reincarnazione delle anime, Virgilio si sarebbe reincarnato in Petrarca, sottolineando così la centralità della poesia epica, e dunque dell'*Africa* e dell'incoronazione poetica, vero nodo tematico del *De vita*.

⁵⁸ *De vita*, 12.

⁵⁹ Vedi Billanovich 1947, p. 137-140 e Villani 2004, p. 31-41 (con relativa biografia).

⁶⁰ *Posteritati*, 11 (si cita da Villani 2004).

⁶¹ Per la scoperta della Scrittura e della patristica intorno ai quaranta anni, vedi Delcorno 2007-2008, p. 858 con relativa bibliografia.

⁶² Per la datazione dell'opera vedi Villani 2004, p. 20 ss., dove non si escludono modifiche e integrazioni successive.

⁶³ Vedi Bartuschat 2000, p. 87-88. Il nodo problematico non è il cristianesimo come religione (Petrarca in *De vita*, 26 è definito *religione christianissimus*), ma la cultura e la letteratura cristiana come parte della cultura di un poeta laureato. A questo proposito è significativo che l'elogio boccacciano del *Secretum* si fonda solo sull'eleganza del dettato della prosa: *tam mira ac artificiosa sermonum pulchritudine decoratum, ut appareat liquido nil eum quod Tullius Arpinas noverit latuisse*. (*De vita*, 29).

⁶⁴ Vedi su questo tema Gentili 2016b, p. 305.

⁶⁵ Vedi Paoletta 1978; Wayne Storey 1982; Duyos Vacca 1995; Fonio 2007, p. 175-180; Picone 2008; Delcorno 2016, p. 151-160.

⁶⁶ *Decameron*, III, 10, 3 (si cita da Quondam – Fiorilla – Alfano 2013). Su questo punto vedi anche Picone 2008, p. 163.

⁶⁷ Per la cultura domenicana della penitenza alla quale si oppone il *Decameron*, vedi Battaglia Ricci 1987, p. 72-82.

⁶⁸ Martín Morales 2007, p. 294.

⁶⁹ *Decameron*, III, 10, 6 (mio il corsivo). Per altre associazioni tra Ali-bech e le eremite delle *Vitae* vedi Paoletta 1978, Fonio 2007, p. 177-178, Tufano 2016; per la ripresa dell'*exemplum* da parte di Passavanti vedi Monteverdi 1954, p. 228-229.

⁷⁰ Wayne Storey 1982, p. 163-167; Fonio 2007, p. 177-178.

⁷¹ Vedi Battaglia Ricci 1987, p. 189.

⁷² «E senti incontanente più aver forza la natura che il suo ingegno» (*Decameron*, IV, *Introduzione*, 17). Gentili 2016b, p. 317: «ce conte démontre que l'inclination naturelle – la dispositio – l'emport sur l'exercice moral: un habitus qui soit différent et contraire à notre dispositio naturelle ne deviendra jamais une duxème nature».