

ALLE RADICI DELL'UMANESIMO PETRARCHESCO: PETRARCA E LA VERITÀ

di Vittore Nason

Il proemio del *Secretum*, anche secondo i più recenti commenti, richiama strettamente il *De consolatione philosophiae* di Boezio. Questa connessione non ha bisogno di specifica dimostrazione. Il *De consolatione* era un testo diffusissimo nelle scuole medioevali. Non è ipotizzabile un lettore trecentesco o anche quattrocentesco del *Secretum* per il quale questo rinvio non fosse più o meno un'ovvietà.

Tuttavia uno stretto confronto tra la narrazione visionistica di Petrarca e quella di Boezio conduce all'individuazione di profonde e sostanziali differenze, che riassumerò ora.

I. L'identità della donna allegorica: Filosofia in Boezio, Verità in Petrarca.

Non solo non c'è equivalenza rispetto a Boezio, ma ci sono importanti distanze rispetto alla cultura contemporanea a Petrarca. Del resto trovare paralleli a questa sua allegoria è difficile, se non impossibile, anche nella cultura antica e patristica.

Petrarca pare l'unico autore cristiano ad aver osato una simile rappresentazione della Verità. Anche ammettendo che non sia l'unico, è ben difficile che ce ne possa essere più di uno, oltre a lui. E la ragione è semplice.

Troppo era conosciuto e popolare il motto del Vangelo di Giovanni (14, 6): "Ego sum via, et veritas, et vita". L'identificazione si riverberava anche a un livello più alto, filosofico. Nella *Summa Theologica* di San Tommaso è chiaramente formulata: "Veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioann. XIV: ego sum via, veritas et vita. Ergo Deum esse est per se notum" (*Summa theologica, prima pars, questio II de Deo, articulus primis. Utrum Deum esse sit per se notum*).

Non si contano gli esempi di rappresentazioni pittoriche del Cristo, nei quali il motto giovanneo è richiamato e associato a quell'altro di Giovanni (8, 12): "Ego sum lux mundi", e questa tradizione è antichissima: il mosaico ravennate del Cristo guerriero, che si trova sulla lunetta della porta dell'oratorio di sant'Andrea, è di età teodoriciano. Per esempi più recenti c'è solo l'imbarazzo della scelta: propongo *La madonna col Bambino* di Lippo di Benivieni, secondo decennio del secolo XIV, nella chiesa di Santa Maria del Gesù a San Casciano.

II. L'età della donna

Questa mulier è inenarrabilis etatis, di età indicibile. Però ella è una virgo: così il suo habitus e la sua facies dimostrano, come l'os e l'habitus di Venere che incontra Enea sono quelli di una virgo (Verg. *Aen.* 1, 315: "virginis os habitumque gerens"). E Petrarca la saluta con le stesse parole con cui Enea saluta Venere.

La donna che appare a Boezio è una mulier ita aevi plena... ut nullo modo nostrae crederetur aetatis: così carca d'anni, che in nessun modo si potrebbe credere del nostro tempo.

C'è in Boezio una protesta contro la barbarie del suo tempo, che egli sente lontano dalla filosofia.

C'è in Petrarca il sentimento che il tempo della verità è inesprimibile: inenarrabilis etatis. Ma non perciò essa perde la sua verginale freschezza.

III. La bellezza

La donna boeziana non è bella, ha un aspetto venerando: mulier reverendi admodum vultus, ha un colorito vivido ed è di inesausto vigore: colore vivido atque inexhausti vigoris, nonostante l'età.

La donna allegorica di Petrarca è bella. Egli la saluta con due versi virgiliani che rinviano addirittura a Venere (e sulle implicazioni di questo saluto ritorneremo).

A questa bellezza Petrarca affida una protesta che non vale solo per il mondo contemporaneo. La bellezza di questa donna non è abbastanza compresa dagli uomini: forma non satis ab hominibus intellecta.

L'insistenza sulla bellezza della donna è segno che confluiscono in questa sintesi determinanti influenze stilnovistiche, sintetizzate in latino (ci sono insieme "lo stil de' moderni e il sermon prisco").

Senza lo *stil novo* questa allegoria petrarchesca sarebbe inimmaginabile, perché solo la tradizione stilnovistica poteva rendere sormontabile allegoricamente l'identificazione del Cristo con la Verità.

IV. La donna e la luce

La donna boeziana mostra occhi sfolgoranti: oculis ardentibus, ma questo sfolgorio non è destinato ad abbagliare chi la contempla. Questo sfolgorio è invece connesso con una capacità di penetrazione visiva superiore a quella degli uomini comuni: et ultra communem hominum valentiam perspicacibus.

La luce della Veritas di Petrarca è come la sua età: inenarrabilis. C'è in Petrarca il sentimento che la luce della verità è inesprimibile: inenarrabilis luminis.

Inoltre questa luce è dapprima insostenibile per lo sguardo umano.

A giusta ragione queste connotazioni sono accostate dal Rico a *De otio I*, 658-660. Si tratta esattamente dello stesso mondo concettuale.

V. Il carattere della donna

La Filosofia boeziana è un personaggio di grande irruenza: il *vigor* è la sua caratteristica principale. Vede le Muse della poesia intorno al suo protetto, e le caccia con poco lusinghieri apprezzamenti: “Chi ha lasciato entrare queste troiette da teatro?”. Boezio ne è sbalordito: non riconosce questa *mulier imperiosae auctoritatis*, e attende silenzioso. La donna intona versi lamentosi, che non ne addolciscono tuttavia il temperamento. Ella si rivolge al filosofo rimproverandolo di aver per primo abbandonato le armi che ella gli aveva fornito, e poi lo incalza, pretendendo di essere riconosciuta.

La Veritas petrarchesca è una dolce rassicuratrice. Le sue prime parole sono: “Non aver paura”. Senza asprezze e senza rimproveri, consente al poeta di giungere a sostenere, con sguardo umano, la luminosità che sprigiona dai suoi occhi.

Questa dolcezza è un altro carattere stilnovistico.

VI. La visibilità della donna e la vista umana

Boezio vede chiaramente la donna al suo apparire ed è in grado di descriverne le caratteristiche. L'altezza è di difficile determinazione: ora mostra una normale statura umana, ora tocca il cielo col capo, ora col capo penetra nelle profondità del cielo. In quest'ultimo momento diviene impossibile vederne il capo, quando esso si inoltra nei misteri del cosmo o del cielo, i misteri di Dio: cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum. Boezio descrive con cura le vesti e il loro stato.

Dunque in Boezio la contemplazione dell'apparizione coincide con una percezione naturale e priva di difficoltà. Non è in divenire.

In Petrarca invece si ha un accesso per gradus alla contemplazione della donna.

La luce della *veritas* è dapprima insostenibile: me stupentem insuete lucis aspectum et adversus radios, quos oculorum suorum sol fundebat, non audentem oculos attollere, guardare quella luce è come guardare il sole, e quella luce scaturisce dagli occhi della donna. Ma gli occhi dell'impaurito Petrarca non osano alzarsi, ed egli resta con lo sguardo basso (fisso alle cose terrene).

E quando la donna si disvela *per aenigmata* al poeta, ed egli capisce di essere di fronte alla Verità stessa, il suo sguardo, pur avido di contemplare la donna, non riesce a sopportarne la luminosità celestiale, astrale, la luminosità dell'etere: Itaque videndi avidus respicio, et ecce lumen ethereum acies humana non pertulit. Per la seconda volta i suoi occhi tornano a fissare il suolo. Rursus igitur in terram oculos deicio.

A questo punto è la donna che interviene, secondo uno *schema stilnovistico* ben noto, e soccorre il poeta. In qual modo? Lo sottopone a minutis interrogatiunculis. E sono queste minutae interrogatiunculae che aprono al poeta la strada del colloquio con la *Veritas* e della contemplazione.

Il poeta comincia a essere in grado di contemplare con più tranquillità, secu-

rior, il volto che tanto l'aveva atterrito, col suo eccessivo splendore: qui nimio primum me splendore terruerat.

Petrarca si abbandona alla contemplazione, e, ormai tranquillo, si guarda intorno per vedere se questa donna sia giunta sola. Percepisce allora la presenza di sant'Agostino.

VII. La riconoscibilità della donna

Se la Filosofia boeziana è immediatamente percepibile dallo sguardo umano, non è altrettanto immediatamente riconoscibile. La riconoscibilità è frutto di un processo. Infatti la Filosofia si rivolge a Boezio con un'energia conforme al suo carattere, e lo incalza insistentemente, meravigliata di non essere immediatamente riconosciuta dal discepolo: "Tunc ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus, nostris educatus alimentis in virilis animi robor evaseras? Atqui talia contuleramus arma quae nisi prior abiecisses invicta te firmitate tuerentur. Agnoscisne me? quid taces? pudore an stupore siluisti? mallem pudore, sed te, ut video, stupor oppressit." ("Sei tu quell'uomo famoso che, dopo essere stato nutrito un tempo dal nostro latte, e cresciuto con i nostri cibi eri riuscito a raggiungere la robustezza di un animo virile? Ti avevamo ben fornito delle armi che, se tu per primo non le avessi gettate, ti proteggerebbero con invincibile fermezza. Mi riconosci o no? Perché taci? Per vergogna o per stordimento? Vorrei che fosse per vergogna, ma, a quanto vedo, è lo stordimento che ti opprime).

Ma il discepolo non la riconosce. Solo quando la Filosofia lo visita come un medico, diagnostica la letargia, e asciuga con un lembo della sua veste (con i suoi testi) gli occhi di Boezio, questi la riconosce.

Al contrario la percepibilità della Verità petrarchesca è frutto, come abbiamo visto, di un processo, mentre la sua riconoscibilità è immediata, e non esige nessun gesto, nessun intervento particolare. Al suo primo dichiararsi la Verità viene riconosciuta dal poeta.

VIII. Veglia e letargia

Prima ancora di sottolineare di essere ben sveglio (*pervigilem*), Petrarca descrive la sua esperienza per esclusione: al poeta non succede, come capita alle anime malate, di essere oppresso dal sonno, ma in preda all'ansia e ben sveglio ha l'impressione di vedere un'apparizione. Le sue reazioni sono coerenti con lo stato di veglia. Egli saluta dottamente l'apparizione, anche se balbettando, ne individua prestamente l'identità, entra in dialogo, e ne sostiene la vista. La sua vegliante loquacità non si arresta neppure di fronte all'ulteriore sorpresa: la presenza di sant'Agostino.

Boezio all'apparire della donna non saluta: "At ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem quaenam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis, obstupui visuque in terram defixo quidnam deinceps esset actura expectare tacitus coepi." ("Ma io, con la vista annebbiata dalle lacrime, in-

capace di distinguere chi fosse questa donna così autoritaria e imperiosa, rimasi stordito, e fissando il suolo cominciai ad attendere in silenzio i suoi atti successivi"). Egli tace, *mutus et elinguis*, anche quando viene vigorosamente interpellato, cosicché la donna procede a una visita medica:

"Cumque me non modo tacitum sed elinguem prorsus mutumque vidisset, ammovit pectori meo leniter manum".

leniter: opportuna puntualizzazione, dopo gli insulti alle Muse e il vigoroso fuoco di domande allo stordito discepolo.

Diagnosi: letargia. Non preoccupante. Terapia: pulitura degli occhi, e possibilità di riconoscere la donna.

"Nihil, inquit, periculi est, lethargum patitur, communem illularum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus." ("Non c'è pericolo, è letargia, un morbo comune alle menti illuse. Ha un po' dimenticato se stesso. Ma, se ci riconoscerà, gli tornerà il ricordo. Per dargli questa possibilità asciughiamo un po' i suoi occhi annebbiati dalla nube delle cose mortali").

Letargia, dice donna Filosofia in Boezio.

Come abbiamo visto Petrarca nel descrivere il proprio stato procede per esclusione. E cosa esclude? Proprio lo stato di letargia, la "oppressio cerebri cum oblivione et somno iugi" come si leggeva nei glossari del suo tempo: "contigit nuper ut non, sicut egros animos solet, somnus opprimeret".

Questa puntualizzazione distingue in limine primo il racconto petrarchesco da quello boeziano e delle imitazioni boeziane.

IX. Il percorso visionistico

Nello specifico mondo delle visioni Petrarca introduce una novità ancora più degna di nota.

Prendiamo Boezio. Il percorso boeziano è chiaro: c'è l'uomo, il suo abbattimento, la sua malattia; c'è un *medium*, la Filosofia. La filosofia consola e rassicura, con l'arma della ragione conduce allo scioglimento dei dubbi e delle contraddizioni. Conduce alla verità concettuale, non allegorizzata, né sensibilmente percepita, ma comunque alla verità.

Prendiamo Dante. Dante segue il percorso boeziano, con più di un arricchimento.

C'è l'uomo abbattuto, che ha per destino di testimoniare la visibile verità a cui ha avuto accesso. C'è la guida alla verità, o meglio ci sono le guide: Virgilio, Stazio, e Beatrice, la teologia. C'è la visione finale, la consacrazione del poeta-profeta, che culmina nella diretta contemplazione di Dio, cioè della fonte di ogni verità.

In Petrarca c'è l'uomo che medita sulla vita e la morte.

Appare la Verità.

Essa porta con sé lo spirito vicino alla Verità, sant'Agostino.

Affida a lui il compito di parlare.

Sant'Agostino è sorpreso.

Un breve scambio di battute fra il santo e la Verità, investe un problema che pare anche a noi importante: perché deve parlare sant'Agostino, visto che è presente la Verità stessa ?

Sant'Agostino si rivolge alla Verità con una formula che richiama strettamente quella con cui Dante si rivolge a Virgilio: "Tu michi dux, tu consultrix, tu domina, tu magistra", che, come si legge nei commenti, rinvia palesemente a "tu duca, tu signore e tu maestro" di *Inf.* 2, 140, gli appellativi che segnano l'inizio concreto del viaggio dantesco. Poi pone il problema: "Perché io e non tu?".

Dato il palese richiamo a Dante, nel gioco allegorico noi ci aspetteremmo di leggere l'apostrofe detta da Francesco e rivolta a sant'Agostino.

La portata di questa variazione petrarchesca può essere oggetto di interessanti discussioni.

La risposta della Verità è un capolavoro di raffinatezza: "Una voce umana colpisca l'orecchio mortale; costui la sopporterà più serenamente. Tuttavia, affinché consideri come detto da me ciò che udrà da te, assisterò di persona".

La conclusione che bisogna trarre da questa risposta è che la voce che parlerà al poeta sarà comunque una voce umana. Egli la udrà come se parlasse la Verità, ma udrà pur sempre una voce umana. Un'altra importante conclusione che tutta la scena allegorica suggerisce è che la Verità è separata: non è in Agostino come non è in Francesco.

Dopo ciò la Verità tace.

Il percorso tradizionale è così rovesciato: quella che tradizionalmente è la meta della visione appare all'inizio della visione stessa. Poi tace.

Il *Secretum* è una visione. Si iscrive nella letteratura visionistica.

Ma non culmina in una visione, in un approdo totalizzante e abbagliante, come in Dante, né giunge a una catarsi razionale, allo scioglimento del dubbio, come in Boezio.

X. Lo stile di Catone

L'approdo del percorso visionistico di Petrarca è un consesso allegorico, costituito da tre personaggi, Francesco, Agostino, la Verità. Fra i tre si autoesclude dal colloquio proprio il personaggio che più volentieri tutti ascolteremmo, la Verità. Essa non è in Francesco, non è in Agostino. È separata, e resta separata nell'inenarrabilità del suo tempo e della sua luce.

Francesco, allegoria dell'uomo, sopporta la verità se procede da voce umana. Anche quando entra in diretta relazione con lei, viene introdotto a questo incredibile privilegio *minutis interrogatiunculis*.

Queste domandine dall'apparenza insignificante hanno invece un ascendente illustre. Il sintagma *minutis interrogatiunculis* è ripreso alla lettera da Cicerone, *Paradoxa stoicorum* 2:

Cato autem, perfectus mea sententia Stoicus, et ea sentit, quae non sane probantur in vulgus, et in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum, minutis interrogatiunculis quasi punctis, quod proposuit, efficit. (“Catone Uticense, [al contrario di noi], a mio parere uno stoico perfetto, sia ha opinioni che di sicuro non sono condivise dal volgo, sia fa parte di quella scuola che non infiora i discorsi e non amplifica i ragionamenti, ma ottiene il proprio scopo per mezzo di minute domandine, come delle punture”).

Petrarca segna qui un'ulteriore differenza dal modello boeziano. La sua Verità gli parla con lo stile di un suo grande eroe, con lo stile di Catone. Questo stile è semplice e modesto.

La Filosofia boeziana, cacciate le Muse, si siede accanto al suo protetto e intona un grandioso lamento dal respiro cosmico, nel quale si celebra la potenza del sapere filosofico, la grandezza della contemplazione spirituale, che conduce alla comprensione dei misteri dell'universo, e si compiangere la miseria dello spirito che, oppresso da cure terrene, non sa più innalzarsi alle cose celesti.

Il personaggio di Francesco non accede a tutta questa grandiosità neppure quando, grazie alle *minutae interrogatiunculae*, riesce a conversare direttamente con la Verità stessa. Ella lo ha costretto a un ricco colloquio: “*ut secum multa colloquerer coegit*”, eppure il poeta ne ottiene appena un po' più di dottrina: “*aliquantulum doctior factus sum*”.

È evidente da tutto quanto si è visto fin qui che Petrarca non fece un banale esercizio di imitazione. La differenza n. VIII dimostra che egli fin dappincipio volle distinguere accuratamente il proprio racconto dal modello boeziano. La differenza n. X ci dà la misura di questa distinzione.

Si può però osservare che Petrarca prese le distanze anche da un altro possibile rinvio: il parallelo con Dante.

La precisa allusione dantesca “Tu michi dux, tu consultrix, tu domina, tu magistra”, che rinvia palesemente, come si legge nei commenti, a “tu duca, tu signore e tu maestro” di Inf. 2, 140, gli appellativi che segnano l'inizio concreto del viaggio dantesco, è posta infatti sulle labbra di sant'Agostino e non di Francesco. Con Dante egli non volle condividere il senso di sicurezza, di infallibilità, di assolutezza gnoseologica che quella formula implica. Ma non esitò ad attribuirlo a sant'Agostino.

Tuttavia gli espliciti rinvii a Boezio e a Dante, sia pure *per differentiam*, l'evo-
cazione stessa di sant'Agostino nel *Secretum*, devono avere un senso rispetto
alla condizione umana che Petrarca delinea all'inizio del suo percorso. Altri-
menti essi potrebbero essere classificati come banale sfoggio di erudizione. La
condizione umana è chiarita da un preciso richiamo virgiliano.

Come abbiamo visto (differenza II e III) Petrarca si rivolge alla virgo, ancora
ignota, con una citazione del primo libro dell'*Eneide*.

Se riandiamo al contesto in cui si collocano questi versi virgiliani, scopriamo
interessanti analogie.

Enea dopo una notte insonne, all'alba dopo aver nascosto la flotta in un'om-
brosa insenatura, accompagnato dal solo Acate, esce in esplorazione nel territo-
rio di Cartagine (305-313).

Gli si fa incontro la madre Venere. L'aspetto fisico della dea è verginale, ella
è armata come una ragazza di Sparta, e si potrebbe paragonare ad Harpalyce di
Tracia, che corre più veloce dei cavalli e delle correnti dell'Ebro di Tracia.
Porta l'arco alla spalla e ha le chiome sciolte al vento, le gambe nude, e racco-
glie con un nodo le fluenti pieghe della veste (314-320).

Per prima si rivolge a Enea e ad Acate, domandando loro se hanno visto pas-
sare di lì una delle sue sorelle in caccia (321-324).

Enea risponde, ma intuisce la natura divina della sua interlocutrice, pur
senza riconoscerla, e le rivolge il saluto che Petrarca rivolge alla Verità. Poi le
chiede aiuto: "Dicci per finire sotto che cielo, in che parte dell'orbe veniamo
gettati: ignari di uomini e luoghi vaghiamo errabondi qui condotti dal vento e
dai vasti flutti" (325-334).

Venere soccorre questa condizione di incertezza e di ignoranza: racconta
tutta la storia di Didone e della fondazione di Cartagine (335-368). E quando il
figlio dà un cenno di disperazione: "Io vago per i deserti di Libia, scacciato dal-
l'Asia e dall'Europa" (384-385), quasi sfiduciato rispetto ai destini che la ma-
dre gli aveva profetato al momento della fuga da Troia, ella lo rassicura sulla
benevolenza divina e lo invita a recarsi alla reggia di Didone (386-401).

Ma solo quando Venere si volta per andarsene e dalle sue chiome si diffonde
il profumo di ambrosia, la lunga veste scende a coprirle le gambe, ed ella si al-
lontana con incedere divino, Enea la riconosce, non senza protestare per la cru-
deltà della finzione (407-409).

Petrarca scelse il saluto di Enea a Venere con la consueta magistrale preci-
sione della sua arte allusiva. Quel saluto rinvia a un contesto di incertezza, di
bisogno di verità, di conoscenza. L'accento viene posto su questo versante della
condizione umana: gli eroi di Petrarca, quelli con i quali egli sente la possibilità
di identificazione, sono gli eroi dell'umana limitatezza. Sono il Dante smarrito
nella selva oscura, il Boezio bisognoso di cure, sant'Agostino nella sua ricerca
della verità.

Nemmeno uno dei dotti rinvii che incontriamo nel proemio del *Secretum* è classificabile come arida erudizione. Tutti quanti riconducono a una intuizione della condizione umana precisa e inequivocabile. Nel regno dell'umano l'immutabile si percepisce solo attraverso il transeunte. Altro il poeta, nella sua individuale esperienza, non accertò. Ma ammise che altri potessero dire di averlo accertato. Da parte sua fu socratico: pose l'accento sulla certezza del limite che tocca al sapere umano.

Dal confronto con Boezio e con Dante riceve rilievo il profondo pessimismo gnoseologico di Petrarca. I bagliori del contesto visionistico non annullano la limitatezza umana del poeta. Appare qui il centro della sua umanistica visione del mondo: il sentimento dell'imperfezione. E a questo si accompagna un presupposto non meno straordinario della sua concezione umanistica: il sentimento dell'inattingibilità del divino.

Petrarca si pose un interrogativo straordinario: può l'uomo conoscere il divino? A questo interrogativo rispose affermativamente. Ma si interrogò per tutta la vita sui limiti di questa conoscibilità. E non trovò indizi, prove, esperienze, che lo inducessero a credere e ad affermare soggettivamente che la conoscenza del divino potesse avvenire altrimenti che in forme umane, limitate, transeunti. La sua soggettiva tensione verso il divino è una tensione drammatica, perché si nutre dell'impercepibilità del divino. La certezza del non transeunte è continuamente confrontata, nella sua opera, con la condizione transeunte in cui quella certezza viene affermata. Tuttavia egli ammise che altri ebbero la possibilità di giungere a quella certezza per altra via: sant'Agostino, Dante, Boezio.

In questa prospettiva il *Secretum* non è ascrivibile nel novero della letteratura visionistica (vedi anche la differenza n. IX). Lo stato di veglia, sul quale il poeta insiste con tanto vigore (*anxium atque pervigilem*), situa l'esperienzialità del racconto sul terreno della conoscenza sensibile, della percezione. Non solo, ma la possibilità di esperire gli incontri straordinari di cui egli rende conto, è collegata a una sconvolgente, assidua meditazione (*attonito michi quidem et se-pissime cogitanti*) sugli estremi della condizione umana: nascita e morte.

Tutto questo mondo concettuale non resta isolato nel Petrarca latino e nel *Secretum*. Esso può illuminare mirabili pagine del Petrarca volgare.

Rerum vulgarium fragmenta 339:

Conobbi, quanto il ciel li occhi m'aperse,
quanto studio et Amor m'alzaron l'ali,
cose nove et leggiadre, ma mortali,
che 'n un soggetto ogni stella coperse:

l'altre tante sí strane et sí diverse
forme altere, celesti et immortali,
perché non furo a l'intellecto eguali,
la mia debile vista non sofferse.

Onde quant'io di lei parlai né scrissi,
ch'or per lodi anzi a Dio preghi mi rende,
fu breve stilla d'infiniti abissi:

ché stilo oltra l'ingegno non si stende;
et per aver uom li occhi nel sol fissi,
tanto si vede men quanto piú splende.