

L'esilio comunale

L'arte di dire l'esilio

di *Elisa Brilli*

Il bando di Dante e l'importanza di quest'avvenimento nella produzione ad esso posteriore sono dati auto-evidenti; di auto-evidenza, s'intende, testuale oltre che semplicemente storica, tanto che anche qualora i non molti documenti trasmessi fossero perduti nessun lettore potrebbe ignorarli. Altrettanto certa è l'importanza di questo snodo nella letteratura secondaria, che conta innumerevoli esami dei passi dedicati da Dante alla sua condizione di esule e del mutare della sua attitudine a questo riguardo nel corso del quasi ventennio trascorso lontano dalla patria¹. Forte del riferimento a questa tradizione di studi, questo contributo

1. Cfr. almeno J. Goudet, *La parte per se stesso e l'impegno politico di Dante*, in *Nuove letture dantesche*, vol. VII, Casa di Dante in Roma, Roma 1974, pp. 289-316; P. Brezzi, *Dalle sofferenze dell'esilio alla missione "a pro del mondo che mal vive"*, in *Lecture dantesche di argomento storico-politico*, Ferraro, Napoli 1983, pp. 79-102; G. Mazzotta, *Dante and the virtues of exile*, in "Poetics Today", v, 1984, 3, pp. 645-67 (riedito più volte rispettivamente in *Exile in literature*, ed. by M.-I. Lagos-Pope, Bucknell University Press, London-Toronto 1988, pp. 49-71; in G. Mazzotta, *Dante's vision and the circle of knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 174-96; in *Dante*, ed. by J. Tambling, Longman, London-New York 1999, pp. 137-56); G. Holmes, *Dante in exile and the poetic vision*, in Id., *Florence, Rome and the origin of the Renaissance*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 233-63; V. Russo, *Dante "exul immeritus": variazioni compositive sul/dal tema*, in *L'exil et l'exclusion dans la culture italienne*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1991, pp. 13-24 (poi in Id., *Il romanzo teologico. Seconda serie*, introduzione di C. Calenda, Liguori, Napoli 2002, pp. 31-44); A. M. Chiavacci Leonardi, *Il tema biblico dell'esilio nella «Divina Commedia»*, in Ead., *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Edizioni del Galluzzo, Tavernuzze-Firenze 2001, pp. 177-85; M. Miglio, *Snodi della biografia dantesca*, in "Per correr miglior acque...". Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio. Atti del Convegno di Verona-Ravenna (25-29 ottobre 1999), Salerno, Roma 2001, vol. 1, pp. 41-5; C. Ossola, *Esilio e "peregrinatio" nel «Purgatorio»*, in *Dante poeta cristiano*, Polistampa, Firenze 2001, pp. 85-97; E. Pasquini, *La parabola dell'esilio*, in Id., *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Mondadori, Milano 2001, pp. 122-48; G. De Marco, *L'esperienza di Dante "exul immeritus" quale autobiografia universale*, in "Annali d'Italianistica", 2002, vol. mon. *Exile literature*, a cura di D. S. Cervigni, pp. 21-54 e G. P. Raffa, *Dante's poetics of exile*, ivi, pp. 73-87; U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Polistampa, Firenze 2004; C. Guimbard, *Dante Alighieri "florentinus et exul immeritus"*, in Ead., *Une lecture de Dante*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2004, pp. 15-35; M. Picone, *Esilio e "peregrinatio": dalla «Vita Nova» alla canzone montanina*, in «Tre donne intorno al cor mi son venute», ed. por J. Varela-Portas de Orduña, Departamento de Filología Italiana de la Universidad Complutense de Madrid – Asociación Complutense de Dantología, Madrid 2007, pp. 27-50; A. Tartaro, *Momenti autobiografici e definizioni della «Commedia»*, in "Esperienze Letterarie", xxxii, 2007, 2, pp. 3-19 (poi in

può dunque esimersi dal ripercorrere la totalità dei brani danteschi e tentare invece di sviluppare un ragionamento intorno ad alcuni nodi critici che l'“esilio di Dante” ancora pone alla ricerca. Ciò nei limiti dello spazio a disposizione e soprattutto nella prospettiva di questo numero del “Bollettino di Italianistica” che guarda all'esilio come a un *topos* caratterizzante la tradizione letteraria italiana; un *topos* la cui prima consacrazione è appunto da ascrivere a Dante. Concentrarsi su alcuni nodi critici non significa peraltro avere l'ambizione di poter offrire risposte convenienti. In alcuni casi, questi nodi esulano dalle mie competenze e sono interrogativi rivolti agli specialisti che hanno gli strumenti per affrontarli; in altri, aprono cantieri di ricerca ancora da investigare; in altri ancora, infine, le risposte richiederebbero una trattazione più distesa che ho cercato di sviluppare altrove e che qui mi limiterò a richiamare per sommi capi². Se le note seguenti riusciranno a far percepire quel che sembra un'auto-evidenza come un problema storico-critico parzialmente ancora aperto, avranno ad ogni modo raggiunto il loro obiettivo.

I

Storia e discorso

Un primo nodo problematico concerne l'interazione tra storia e discorso, in questo caso letterario. Se a lungo si è voluto vedere nel dato storico “bando di Dante” un condizionamento primario della produzione dantesca, da qualche anno si è cominciato a mettere in discussione l'automatismo di tale nesso; ad insistere cioè sul fatto che la singolarità non è del dato storico bensì del discorso scaturitone e della rilettura, o meglio delle riletture della storia proposte da Dante. In breve, il bando di Dante può considerarsi un evento dotato di una qualche specificità, rilevanza o eccezionalità?

Qualora si riesca a fare astrazione dalla costruzione letteraria che di quella condizione storica si è alimentata, dalle solenni e ancora risonanti dichiarazioni di Dante sul suo andare ramingo e mendico, tra le mani dello storico rimane un *iter* biografico e un *curriculum* politico corrente nei decenni a cavallo tra XIII e XIV secolo per un maschio adulto formatosi in una città dell'Italia centro-settentrionale. Già all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso Corrado Calenda aveva richiamato l'attenzione sulla straordinarietà della rielaborazione dantesca di una condizione in verità normale³; nuovi stimoli in tal senso vengono

Id., *Cielo e terra. Saggi danteschi*, Studium, Roma 2008, pp. 17-34); M. Picone, *Dante e la poesia dell'esilio*, in *Le Rime di Dante*. Atti della Giornata di studi (16 novembre 2007), a cura di P. Grossi, Istituto italiano di cultura, Paris 2008, pp. 53-73, mentre è poco utile G. Albin, *Politica ed esilio nell'età di Dante*, in *Leggere e rileggere la «Commedia» dantesca*, UNICOPLI, Milano 2009, pp. 175-95.

2. In particolare in E. Brilli, *Firenze e il profeta. Armonie e dissonanze dantesche tra anagogia e politica*, in corso di pubblicazione.

3. C. Calenda, *L'esilio e l'esclusione tra biografismo e mentalità collettiva: Guittone d'Arezzo, Brunetto Latini e Guido Cavalcanti*, in *L'exil et l'exclusion dans la culture italienne*, cit., pp. 41-8.

oggi da parte tanto della storia delle istituzioni politiche e giuridiche quanto dalla sociologia storica dei gruppi intellettuali. Mentre Fabrizio Ricciardelli invita a vedere nella condizione del bandito una componente strutturale dell'identità civica fiorentina tra Due e Trecento⁴, Emanuele Coccia e Sylvain Piron sollecitano i dantisti, con una provocazione coscientemente assunta, ad affrancarsi dal monolitismo solipsistico del "Dante esule". E offrono loro in cambio la valorizzazione di un'intera generazione intellettuale i cui tratti distintivi sarebbero la laicità, di contro alla figura tradizionale del *clericus*; la partecipazione attiva nella vita politica dei centri di provenienza e di adozione; la mobilità conseguente alle vicende professionali e politiche; infine, la relativa autonomia delle elaborazioni dottrinali perché sviluppate lontano dal controllo delle facoltà teologiche⁵. In questa genia sistematicamente in viaggio, per opportunità di mestiere o per convenienze politiche, Dante figurerebbe allora alla stregua di un *exemplum* singolare per temperamento e intelletto ma storicamente rappresentativo: conferma cioè delle linee di tendenza della fase storica tra Due e Trecento piuttosto che eccezione. In modo diverso, Giuliano Milani ha recentemente affrontato la questione della specificità storica (o meno) dell'esilio di Dante evidenziando gli elementi innovativi, in sede giuridica e soprattutto simbolica, delle condanne del 1301-02 rispetto alle modalità dell'esclusione politica tipiche del conflitto precedente tra guelfi e ghibellini; degli elementi appunto che, nuovi, richiedevano l'elaborazione di strategie

4. Cfr. F. Ricciardelli, *Exile as evidence of civic identity in Florence in the time of Dante: Some examples*, in "Reti Medievali Rivista", v, 2004, 1, pp. 1-15 e anche Id., *The politics of exclusion in Early Renaissance Florence*, Brepols ("Late Medieval and Early Modern Studies", 12), Turnhout 2007. Sul contesto fiorentino si vedano inoltre C. Guimbard, *Exil et institutions du Commune à Florence dans la seconde moitié du XIII^e siècle*, in *Exil et civilisation en Italie (XIII^e-XIV^e siècles)*, éd. par J. Heers, Ch. Bec, Presse Universitaire de Nancy, Nancy 1990, pp. 21-32 e soprattutto A. Zorzi, *La trasformazione di un quadro politico: ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo stato territoriale* (1995), Firenze University Press, Firenze 2008; mentre per il caso bolognese cfr. G. Milani, *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, ISIME, Roma 2003. Per l'aspetto giuridico, oltre al classico C. Ghisalberti, *La condanna al bando nel diritto comune*, in "Archivio giuridico Filippo Serafini", s. VI, XXVII, 1961, 1-2, pp. 3-75, cfr. ora E. Maffei, *Dal reato alla sentenza. Il processo criminale in età comunale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005. Sul bando nel contesto comunale sono a disposizione inoltre le sintesi di R. Starn, *Contrary Commonwealth: The theme of exile in medieval and Renaissance Italy*, University of California Press, Berkeley 1982, da aggiornare per il XV secolo con Ch. Shaw, *The politics of exile in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 e, per un inquadramento generale, con i capp. I-III di H. Zaremska, *Le bannis au moyen âge*, Aubier, Paris 1996. L'indagine storiografica circa l'esilio è strutturalmente connessa a quella più generale sulla mobilità nell'Occidente medievale, sulla quale cfr. da ultimo *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge. XL^e Congrès de la SHMESp (Nice, 4-7 juin 2009)*, Publication de la Sorbonne, Paris 2010.

5. E. Coccia, S. Piron, *Poésie, Sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, in "Revue de Synthèse", s. VI, CXXIX, 2008, 4, pp. 549-86. Quest'approccio può essere integrato dal riferimento ad alcuni classici della sociologia della letteratura, come per esempio R. Antonelli, S. Bianchini, *Dal "clericus" al Poeta*, in *Letteratura Italiana*, dir. da A. Asor Rosa, vol. II, *Produzione e consumo*, Einaudi, Torino 1983, pp. 171-227.

di risposta parimenti innovative e aprivano così un problema cui l'individuo Dante tentò di rispondere in modo via via differente⁶.

L'apporto dell'indagine storica non può che essere prezioso, specie a fronte di una tradizione critica che, per quel che è del ritratto del Dante esule, è duplicemente condizionata e dalla mitografia dantesca e da quella elaborata dalla critica risorgimentale, le cui implicazioni ideologiche sono troppo note per insistervi. D'altronde, intrapresa questa via, mi sembra che una precisa comprensione storica del caso dantesco richieda di ampliare il campione preso in esame e, insieme, di moltiplicare le variabili considerate. Tra queste, l'appartenenza familiare e più generalmente consortile, da un lato, e la competenza professionale, dall'altro, ebbero probabilmente un peso decisivo nella definizione dei percorsi individuali, la cui l'entità precisa spetta all'indagine storica di determinare. Così, si potrebbe argomentare che, se il bando di Dante non fu singolare come provvedimento in sé, lo diventò nei fatti, e tanto più dopo lo sfaldamento dell'*Universitas alborum* (1304), perché la condizione di bandito veniva a combinarsi, da un lato, con una famiglia di risorse economiche non ingenti e di visibilità limitata *intra* e *extra moenia*; dall'altro, con una professionalità che, senza nulla togliere a «qual che si fosse, il suo ingegno», mal si accordava con il mercato professionale d'inizio Trecento, consentendogli di fungere al più da mediatore diplomatico al soldo di potentati locali, si pensi al servizio prestato ai Malaspina presso il vescovo di Luni. Insomma, quell'eccentricità sociale ed economica che faceva spiccare il brillante trentenne nella cerchia di Cavalcanti così come il suo *cursus* di studi opaco, certamente non concluso, e l'iscrizione solo formale (e strumentale) all'Arte dei Medici e degli Speciali resero forse, girata la ruota e una volta fuori Firenze, la sua condizione di esule sensibilmente diversa da quella sperimentata da altri della medesima generazione, i quali potevano invece contare su risorse familiari, reti di contatti e competenze professionali più solide di quelli di Dante. Tutto ciò, ovviamente, sia detto in forma ipotetica e da sottoporre a verifica storica. Un significativo acquisto scientifico, anche per meglio comprendere la specificità dantesca, verrebbe insomma da un regesto e analisi comparativa degli *itinerari* dei toscani sbanditi tra Due e Trecento che tenga conto delle variabili menzionate così come delle altre che siano giudicate pertinenti⁷.

6. Oltre al saggio contenuto in questo numero del "Bollettino", penso ai contributi presentati in occasione dei Convegni "Images and Words in Exile. Avignon and Italy in the First Half of the 14th Century, 1310-1352" organizzato da E. Brilli, L. Fenelli e G. Wolf presso il Kunsthistorisches Institut di Firenze e il Musée du Petit Palais e l'Université d'Avignon (7-11 aprile 2011) e "Écritures de l'exil dans la littérature italienne médiévale", organizzato da A. Fontes-Baratto e M. Gagliano all'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 (23-25 giugno 2011), entrambi di prossima pubblicazione.

7. Per un remoto tentativo in tal senso, animato da intenti di storia locale, cfr. C. De Franceschi, *Esuli fiorentini della compagnia di Dante: Mercanti e prestatori a Trieste e in Istria*, in "Archivio Veneto", s. v, xxiv, 1939, pp. 83-178. In anni più recenti, cfr. il pur breve E. Cristiani, *I fuoriusciti toscani di parte "bianca" tra il XIII e il XIV secolo*, in *Exil et civilisation en Italie*, cit., pp. 61-6. Prezioso il confronto con alcuni *études de cas*, come ad esempio, per la fase avignonese, quello di B. Bombi, *Il registro di Andrea Sapiti, procuratore fiorentino presso la curia papale nei*

L'orizzonte del dicibile e l'insufficienza dell'*eros*

Come che sia della singolarità storica della condizione che Dante si trovò a sperimentare, se effettiva o solo percepita, rimane che il bando divenne singolare appunto in ragione del ruolo acquisito nell'orizzonte letterario dantesco. Non mi riferisco qui tanto all'importanza e alla produttività della condizione di bandito ai fini dell'*iter* intellettuale dantesco, frequentemente e giustamente invocata; bensì all'importanza e alla produttività di questa condizione *nel discorso* dantesco o, più precisamente, *nei discorsi* danteschi. A un "dato storico" in parte ordinario corrisponde un "dato testuale" privo di paralleli nella *Romania* medievale e all'origine della definizione di una veste autoriale destinata a una significativa posterità. Da questo punto di vista, la questione si presenta innanzitutto come un problema di *dicibilità*, quella del vissuto politico in un orizzonte letterario relativamente giovane eppure altamente codificato e questo problema investe il complesso dei livelli, dal lessico alle configurazioni discorsive e autoriali, coinvolti nell'operazione di rendere manifesto e comunicabile ciò che dimora nel terreno del non-detto, in un terreno cioè limitrofo a quello del non-significante.

Innanzitutto il lessico, dal momento che il termine stesso con cui è abitudine chiamare la condizione di Dante dopo il 1301 è un retaggio dantesco: non un conio *ex novo*, certamente, ma da Dante applicato per la prima volta per definire, e rivendicare, una condizione giuridico-politica che nel vocabolario coevo si sarebbe definita in altri termini. L'«essilio» fonte d'onore in *Tre donne intorno al cor* (v. 76) così come l'autopresentazione in veste di *exul inmeritus*, cui ricorre per la prima volta nell'epistola indirizzata, nel maggio-giugno del 1304 a Guido e Uberto di Romena (*Ep.*, II) e alla quale si attiene nelle *inscriptiones* di alcune epistole posteriori (*Ep.*, III, v-VII), dialogano innanzitutto, al fine di differenziarsene, con le definizioni ufficiali e infamanti della sentenza di espulsione⁸. Meno facile è stabilire a quale tradizione e orizzonte d'immagini e idee Dante stesse facendo appello nell'eleggere questa definizione per sé. Se cioè fosse spinto solo da rimembranze di tipo letterario e specialmente dall'*exemplum* ovidiano di Ippolito altrove invocato in chiave autobiografica⁹, oppure anche pensasse alla nozione giuridica latina di esilio quale era stata trasmessa e reinterpretata nel medioevo, impiegata ad esempio per qualificare lo statuto dei membri delle università in ragione della loro itineranza¹⁰. Per altro verso, la categoria di *exilium* richiama-

primi decenni del XIV secolo, Viella ("Ricerche dell'Istituto Storico Germanico di Roma", 1), Roma 2007.

8. Edita da M. Campanelli, *Le sentenze contro i Bianchi fiorentini del 1302. Edizione critica*, in "Bullettino dell'ISIME e Archivio Muratoriano", CVIII, 2006, pp. 187-377.

9. Cfr. Ovidio, *Met.*, XV 504 letto nella forma «immetitumque pater proiecit ab urbe» come argomentato da E. Paratore, *Tradizione e struttura in Dante*, Sansoni, Firenze 1968, p. 41, e che si trova echeggiato anche nell'espressione «a patria pulsus» di *Ep.* II 3. Per l'uso dell'*exemplum* di Ippolito, cfr. *Pd.*, XVII 46-8.

10. Così E. Graziosi, *Dante a Cino. Sul cuore di un giurista*, in "Lettture Classensi", XXVI, 1997, pp. 55-91: 81-2 e 86 (per il riferimento alle università).

va, quasi automaticamente nel contesto culturale basso medievale, il suo uso in ambito religioso e in accezione anagogica: il riferimento dunque alla nozione di *peregrinatio*, alla sofferenza e sopportazione inerente alla vita terrena. Se questo riferimento non è estraneo al discorso autobiografico dantesco, l'interazione dell'orizzonte religioso, dischiuso dalla nozione cristiana di *exilium* terreno, con quello politico, relativo alla propria condizione di bandito, è tutt'altro che aporomatica. Ma di questo si dirà oltre. Intanto, interessa focalizzare la specificità dell'operazione dantesca e il gioco di modelli, ovviamente molteplici, in relazione ai quali tra riprese, distorsioni e netti allontanamenti, Dante allestì via via il proprio ritratto di esule.

L'accento posto sulla questione della *dicibilità* dell'esperienza politica mostra la sua pertinenza laddove si guardi alla trattazione di tali problematiche nella lirica duecentesca siculo-toscana. Una serie importante di studi ha sottoposto a nuova interpretazione, lo scambio tra Brunetto Latini e Bondie Dietaiuti e poi l'intero IX fascicolo del canzoniere Vaticano Latino 3793, suggerendo di intendere questi componimenti alla luce della tradizione romanza del sirventese: pezzi lirici dunque d'argomento politico che svilupperebbero tale tematica, e specialmente quella dell'allontanamento coatto dalla patria, attraverso la ripresa *ad hoc* di moduli, stilemi e immagini della produzione lirica di argomento erotico e in particolare della canzone di lontananza¹¹. Se l'ipotesi di lettura proposta da questi studiosi è fondata, si delinea allora una specifica tradizione letteraria locale e un preciso orizzonte discorsivo nel quale e attraverso il quale Dante avrebbe potuto formalizzare la propria condizione di *extrinsecus* fiorentino. Una tradizione e un orizzonte che, si noti, al problema della formalizzazione discorsiva del nodo di dolore e desiderio posto dall'allontanamento dalla patria avevano dato una soluzione intimamente paradossale: il proprio di questi testi, infatti, è di dire dis-

11. Alcuni accenni nel senso di un'interpretazione etico-politica si trovano in G. Folena, *Cultura poetica dei primi fiorentini* (1970), in Id., *Textus textis. Lingua e cultura poetica delle Origini*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 159-97. L'ipotesi è stata ulteriormente sviluppata da P. Armour, *The love of two Florentines: Brunetto Latini e Bondie Dieutaiuti*, in "Lectura Dantis Virginiana", IX, 1991, pp. 11-33 e da L. Rossi, *Brunetto, Bondie, Dante e il tema dell'esilio*, in "Feconde venner le carte". *Studi in onore di Ottavio Besomi*, a cura di T. Crivelli, Casagrande, Bellinzona 1997, pp. 13-34; quindi ripresa e discussa da M. Picone, *Città e esilio nella lirica toscana*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, sez. 2, *Il medioevo volgare*, vol. 1.2, *La produzione del testo*, a cura di P. Boitani, M. Mancini, A. Vàrvaro, Salerno, Roma 2001, pp. 695-734 (poi in Id., *Percorsi della lirica duecentesca. Dai Siciliani alla «Vita Nova»*, Cadmo, Firenze 2003, pp. 69-104); J. Bartuschat, *Thèmes moraux et politiques chez quelques poètes florentins pré-stilnovistes: une hypothèse de recherche*, in "Arzanà", XI, 2005, pp. 87-103; S. Lubello, *Brunetto Latini, «S'eo son distretto innamoratamente»*, in *A scuola con Ser Brunetto. Indagini sulla ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Università di Basilea, 8-10 giugno 2006), a cura di I. Maffia Scariati, SISMEL-Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini ("Archivio romanzo", 14), Firenze 2008, pp. 515-34; C. M. Keen, "Va', mia canzone": *Textual transmission and the "congedo" in medieval exile lyrics*, in "Italian Studies", LXIV, 2009, 2, pp. 183-97, della quale si veda anche il precedente, centrato su testi trecenteschi, *Sex and the medieval city: Viewing the body political from exile in early Italian verse*, in *Troubled vision: Gender, sexuality and sight in medieval text and image*, ed. by E. Campbell, R. Mills, Palgrave Macmillan, London 2004, pp. 155-71.

simulando; di sviluppare cioè il discorso su un crinale ambiguo che salda senza soluzione di continuità l'erotico e il politico, di modo che il referente del «bianco fiorauliso» di Brunetto non può che rimanere storicamente sfuggente, donna (o amico-amante, nella chiave di lettura omoerotica proposta da Avallè) e città al tempo stesso e irriducibilmente. Mentre, dunque, quest'impostazione consentiva di enfatizzare la dimensione esistenziale della sofferenza politica, ricondotta e anzi indistinguibile da altre intime esperienze, essa negava alla dimensione politica una dicibilità autonoma ed esplicita.

La migliore conoscenza di questa tradizione letteraria consente, e richiede, di apprezzare la rottura operata da Dante rispetto ad essa; una rottura tanto più significativa a fronte della frequentazione che, come vogliono alcuni, Dante avrebbe avuto di questa produzione¹². L'ascendente della configurazione discorsiva erotico-politica è a tratti percepibile nel primo Dante dell'esilio. La *civitas-mulier* occhieggia nel *bel segno*, vagheggiato secondo il rituale della canzone di lontananza, che in «foco m'have / già consumato sì l'ossa e la polpa / che Morte al petto m'ha posto la chiave» (*Tre donne intorno al cor*, vv. 81 e 85-7), così come nella Firenze, maternamente tenerissima, nel cui «dolce seno» l'Io narrante di *Cv*, I III 4 è stato «nutrito [...] fino al colmo della vita» prima di esserne violentemente strappato. Ancora, e forse non casualmente, a questo modo letterario appartiene la città «vota d'amore e nuda di pietate» cui s'indirizza la *montanina* (cfr. *Amor, da che convien*, v. 79), il tassello certo più enigmatico della produzione dell'esilio nonostante il sottile e costante accanimento esegetico¹³. Ma se Dante conosce, inizialmente si attiene e persino riproduce occasionalmente questo modo letterario – ciò che, per inciso, suggerisce l'importanza dell'*occasione*, ossia del contesto in cui il rifacimento è stato elaborato –, la via maestra della formalizzazione del bando subito si allontana da questi moduli. L'allontanamento è tale da richiedere d'interrogarsi sulle sue ragioni d'essere, se semplice portato della più generale riprovazione dantesca del modo siculo-toscano oppure anche insofferenza per le possibilità assai limitate di questa configurazione discorsiva e per un orizzonte di dicibilità politica che relega

12. Per un'analisi dei riscontri da *S'eo son distretto inamoratamente* e *If*, xv, cfr. F. Catenazzi, (Ri)lettura di testi poetici fiorentini del Duecento (con una nota dantesca, «Inferno xv»), in "Aevum", LXVIII, 1994, 2, pp. 367-77: 370-2; Lubello, *Brunetto Latini*, cit., pp. 527-8.

13. Utile il commento, ricco di riscontri letterari, *La canzone "montanina"*, a cura di P. Allegretti, con prefazione di G. Gorni, Tararà, Verbania 2001. Il dibattito sull'interpretazione dell'insieme di canzone ed epistola iv dimora aperto: tra i contributi più recenti, ai quali rinvio per la bibliografia storica, cfr. G. Gorni, *La canzone "montanina"*, «*Amor dacché convien pur ch'io mi doglia*» (CXVI), in "Lecture Classensi", XXIV, 1995, pp. 129-50; M. Picone, *Sulla canzone "montanina" di Dante*, in "L'Alighieri", n.s., XIX, 2002, pp. 105-12; E. Fenzi, *Ancora sulla Epistola a Moroello e sulla "montanina" di Dante*, in "Tenzzone", IV, 2003, pp. 43-84; A. Fontes Baratto, *Le Diptyque "montanino" de Dante*, in "Arzanà", XII, 2007, pp. 65-97; E. Pasquini, *Un crocevia dell'esilio: la canzone "montanina" e l'epistola a Moroello*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra, CUEM, Milano 2007, pp. 13-29 e il monografico *Amor dacché convien*, ed. por E. Pasquini, Departamento de Filología Italiana UCM-Asociación Complutense de Dantología ("Biblioteca de Tenzzone"), Madrid 2009. Si sofferma solo rapidamente sul problema della collocazione dell'epistola nel complesso della produzione dantesca dell'esilio il commento di C. Giunta in D. Alighieri, *Opere*, a cura di C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni, introduzione di M. Santagata, Mondadori ("I Meridiani"), Milano 2011, pp. 607-23: 611-2.

il soggetto che ne fa interprete in una posizione moralmente fragile, perché avvinto nelle maglie di un *eros* sensuale.

Fondamentalmente erotico è anche il modello di autorialità che da più parti, specie negli ultimi anni, si è cercato di avvalorare in riferimento al Dante esule: il modello ovidiano costituito dai *Tristia* e dalle *Epistulae ex Ponto*¹⁴. Oltre ad alcune perplessità di carattere oggettivo, a partire dalla scarsità dei riferimenti certi nel *corpus* dantesco alla produzione del terzo Ovidio¹⁵, la configurazione discorsiva e autoriale ovidiana appare assai lontana, se non del tutto incompatibile, con quella elaborata da Dante. Per misurare la distanza conviene rileggere uno dei più antichi luoghi dell'autobiografia politica dantesca (*DvE*, I VI 3):

Nos autem, cui mundus est patria velut piscibus equor, quanquam Sarnum biberimus ante dentes et Florentiam adeo diligamus ut quia dileximus exilium patiamur iniuste, rationi magis quam sensui spatulas nostri iudicii podiamus. Et quamvis ad voluptatem nostram, sive nostre sensualitatis quietem, in terris amenior locus quam Florentia non existat, revolventes et poetarum et aliorum scriptorum volumina, quibus mundus universaliter et membratim describitur, ratiocinantesque in nobis situationes varias mundi locorum et eorum habitudinem ad utrunque polum et circulum equatorem, multas esse perpendimus firmiterque censemus et magis nobiles et magis delitiosas et regiones et urbes quam Tusciam et Florentiam, unde sumus oriundus et civis, et plerasque nationes et gentes delectabiliore atque utiliori sermone uti quam Latinos.

L'inserito autobiografico è lungi dall'essere accidentale. La rievocazione della propria espulsione s'iscrive nella strategia di costruzione identitaria dell'autore del *De vulgari*: certifica l'equanimità e la competenza di Dante nel difficile compito di giudicare e redimere, fissando le regole del volgare illustre, la pluralità dei volgari italiani. La cartografia concettuale è chiaramente polarizzata: da un lato il *sensus* (poi ampliato in *voluptas* e *sensualitas*), dall'altro la *ratio*; da un lato, quelli che giudicano in base al primo e popolano la «civitas amplissima» di Pietramala, dall'altro sé, capace di esercitare la propria facoltà di giudizio «secondo ragione» o, per dir diversamente, il proprio «liberum de voluntate iudicium»¹⁶. Alla condizione di esule spetta pertanto una funzionalità positiva

14. Cfr. J. Levarie Smarr, *Poets of love and exile*, in *Dante and Ovid. Essays in intertextuality*, ed. by M. U. Sowell, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton 1991, pp. 139-52 e soprattutto i molti contributi di M. Picone tra i quali ricordo *Dante, Ovidio e la poesia dell'esilio*, in "Rassegna europea di letteratura italiana", XIV, 1999, pp. 7-24 e Id., *Ovid and the "Exul inmeritus"*, in *Dante for the New Millennium*, ed. by T. Barolini, H. Waney Storey, Fordham University Press, New York 2003, pp. 389-407. A sua volta, S. Marchesi, *Distilling Ovid. Dante's exile and some metamorphic nomenclature in Hell*, in *Writers reading writers. Intertextual studies in medieval and early modern literature in honor of Robert Hollander*, ed. by J. Levarie Smarr, University of Delaware Press, Newark 2007, pp. 21-39, enfatizza il ruolo di Ovidio quale sostituto del modello precedente costituito da Brunetto.

15. Come nota anche R. Wilson, *Exil and relegation in Dante and Ovid*, in "Annali d'Italianistica", XX, 2002, pp. 55-72.

16. *Mn*, I XII 2: definizione del libero arbitrio di boeziana memoria (cfr. Boet., *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii [editio secunda]*, III 9, hrsg. von C. Meiser, Teubner,

quale incentivo a scalare la piramide nella quale quest'antropologia articola le facoltà umane e dunque l'umanità. Oltre alla conoscenza degli *auctores*, che è requisito indispensabile del saggio e prontamente ricordato («revolventes et poetarum et aliorum scriptorum volumina [...]»), il cosmopolitismo coatto permette di affrancarsi dalla cecità intellettuale in cui giace la maggioranza dei discendenti di Adamo e, senza rimuovere la spontanea adesione sensuale alla patria, la tempera consentendo di approdare a una distinta considerazione della realtà.

Lo stesso impianto argomentativo e circuito di immagini caratterizza la digressione nel IV capitolo del primo trattato del *Convivio* sulle ragioni del discredito che ha colpito l'autore a seguito del suo bando. Dante polemizza contro «la maggior parte delli uomini» perché «vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli» (*Cv*, I IV 3) e stigmatizza la leggerezza e incostanza di costoro («sono vaghi e tosto sono sazi, spesso sono lieti e spesso tristi di brevi dilettazioni e tristizie, tosto amici e tosto nemici», *Cv*, I IV 5), che li fanno simili alla Fortuna, che costoro seguono alla cieca e senza troppo questionare. Anche qui, l'antropometria spirituale dantesca è tutta compresa tra le polarità di «secondo senso» e «secondo ragione», cui il brano abbina altre dualità vulgate (vista sensoriale/vista intellettuale; puerizia/età adulta; bestialità/umanità). Anche qui, quest'antropometria risponde a un principio gerarchico: alla base, la «maggior parte» degli uomini e anzi, come è detto subito dopo, «quasi tutti» (*Cv*, I IV 5); in vetta, in compagnia di pochi altri, se stesso, impegnato, anche attraverso la «durezza» dell'opera che sta scrivendo, a riabilitare la propria «autorità».

L'impianto argomentativo comune ai due brani e soprattutto il fatto di presentare la sventura patita come uno stimolo e una risorsa ai fini del cammino di perfezionamento intellettuale e morale dal *sensus* alla *ratio*, ossia dalla masnada dei «quasi tutti» al manipolo dei sapienti, marca la distanza dal modello ovidiano. Se Ovidio – da solo o anche attraverso la memoria degli usi che erano stati fatti, non da ultimo da Brunetto Latini – presta l'accordo incipitario alla digressione del *De vulgari*¹⁷, l'ammissione dell'*error* e il lamento per la condizione presente che inebetisce anche linguisticamente la soggettività autoriale, entrambi

Leipzig 1880, p. 196: «sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produnt, liberum nobis de voluntate iudicium», segnalato da R. Murari, *Dante e Boezio*, Zanichelli, Bologna 1905, pp. 318-20). Per la più generale dipendenza della dottrina dantesca del libero arbitrio da Boezio, cfr. F. Tateo, voce *Boezio*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, I, pp. 654-8.

17. Cfr. Ovidio, *Fast.*, I 493: «Omne solum forti patria est, ut piscibus equor». Si tratta di un luogo vulgato e ripreso tra gli altri anche da Brunetto Latini in un passo che definisce il contegno che il saggio deve avere di fronte alla prospettiva dell'esilio: «Paor dit: "Tu seras chaciez en exil". Seurtez respont: "Le país ne m'est contredit, mes le leuc; car tout ce qui est desouz le ciel est mon país: la troverai villes, la troverai la mer, la troverai les pors. Toutes terres sont país au proudomme autresi come la mer au poisson. Ou que je aille, sera[i] je a la moie terre, que terre nulle ne est exil, mes estrange país; [ou que je demore, bien serai je en mon país], car bien estre appartient a l'ome non pas au leuc» (*Tresor*, II LXXXIV 11, a cura di P. G. Beltrami, P. Squillacioti, Pl. Torri, S. Vatteroni, Einaudi, Torino 2007, p. 528).

caratteristici del *relegatus* a Tomi, sono quanto di più lontano dall'attitudine di Dante, dalla quale scaturiscono gli stessi progetti del *De vulgari* e del *Convivio*¹⁸. L'attitudine di Dante e i progetti elaborati in questi anni sono contraddistinti invece, come sarà anche per la *Commedia*, dalla rivendicazione ferrea della propria innocenza e da una psicologia evolutiva capace di tramutare, sotto lo stimolo di guide adeguate, la disgrazia occorsa in uno strumento di accrescimento e di rifondazione autoriale.

3

Il ceppo boeziano e la performatività etico-intellettuale della sventura

È facile sapere a quale modello Dante pensasse definendo questa configurazione discorsiva e autoriale e non c'è ragione di sminuire l'esplicito in favore di riscontri congetturali e affinità modeste. Il riferimento è al luogo del *Convivio* nel quale, chiariti l'argomento, la finalità e la struttura dell'opera, l'autore si preoccupa di giustificare l'impianto di questa enciclopedia *ad usum laicorum* e, di fatto, antologia commentata delle proprie canzoni a fronte del veto al parlare di sé. Per tornare ai termini del nostro ragionamento, Dante tematizza cioè esplicitamente il problema della *dicibilità* della propria esperienza e delle sue condizioni retoriche ed etiche¹⁹. A propria giustificazione, Dante annovera due eccezioni poste rispettivamente sotto i numi tutelari del Boezio della *Consolatio* e dell'Agostino delle *Confessiones*. Limitiamoci al primo *exemplum* (*Cv*, I II 13)²⁰:

18. Il contrasto tra l'attitudine di Dante, in particolare il progetto linguistico del *De vulgari eloquentia*, e l'aporia afasica cui giunge Ovidio è rilevato anche da C. M. Keen, *The language of exile in Dante*, in "Reading Medieval Studies", xxvi, 2001, vol. monografico dal titolo *Dante. Current trends in Dante studies*, ed. by C. E. Honess, pp. 79-102: 91 e n 37. Vanno nel medesimo senso le osservazioni di P. Blanc, *Le discours de l'intellectuel comme parole d'exilé: psycho-poétique de l'exil chez Dante et chez Pétrarque*, in *Exil et civilisation en Italie*, cit., pp. 49-60: «dans le cadre d'une véritable psycho-linguistique de substitution transcendante, l'exil se fait expérience d'une parole qui parle au-delà de la langue, qui s'efforce de dire l'au-delà du discours commun. Aussi n'avons-nous plus affaire, dans cette situation, à une parole d'exilé mais à ce que faute de mieux nous dirons parole d'exilant, c'est-à-dire un discours qui renvoie bien à un procès d'exil, mais qui en détourne l'aboutissement, pour faire de la marginalisation politique le moteur du dépassement, intellectuel et culturel, de la situation antérieure» (ivi, p. 51).

19. Sebbene si legga che «Non si concede per li retorici alcuno di sé medesimo senza necessaria cagione parlare» (*Cv*, I II 3, corsivo mio), si evince dal seguito che il veto è più d'ordine etico che retorico: non è «licito» parlare di sé perché è impossibile farlo senza cadere nella pubblica lode o riprovazione di sé. Moniti in tal senso si trovano tanto nella letteratura sapienziale (cfr. *Prv*, 27, 2) quanto nell'aneddotica sui saggi dell'antichità (cfr. Valerio Massimo, VII II ext. II su Aristotele), donde il *topos* medievale, pluriattestato dai *Disticha Catonis* (II 16) alla *Summa* di Tommaso (*Sum. Theol.*, II-II, q. 109, a. 1 ad 2).

20. Cfr. inoltre M. Guglielminetti, *Dante e il recupero del "parlare di sé medesimo"*, 2. Il «Convivio» e la liceità dell'autoritratto intellettuale, in Id., *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Einaudi, Torino 1977, pp. 73-100 (poi in Id., *La vita nuova. Il Paradiso terrestre. Saggi e testi*, Il Segnalibro, Torino 1992, pp. 23-35), e A. Russell Ascoli, *Dante and the making of a modern author*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 67-75, 85-97, 130-6.

L'una è quando senza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare; e allora si concede, per la ragione che de li due sentieri prendere lo men reo è quasi prendere un buono. E questa necessitate mosse Boezio di sé medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto, poi che altro escusatore non si levava.

Il passo echeggia l'uso dello stesso esempio fatto da Brunetto Latini nella *sposizione* su *De inventione* I XVI, nel quale Cicerone aveva spiegato in che modo si può «conquistare benevolenza dalla nostra persona»²¹. Brunetto aveva ricordato il caso di Boezio in merito alla seconda e alla terza forma della *captatio benevolentiae* ossia: «se noi ne leviamo da dosso a noi et a' nostri le colpe e le disoneste sospessioni che cci sono messe et apposte sopra» e «se noi contiamo i mali che sono advenuti e li 'ncrescimenti che sono presenti»²². La mediazione della *Rettorica* brunettiana spiega perché Dante guardasse al prosimetro come a un'opera apologetica – una lettura questa non ingiustificata ma minoritaria nella ricezione medievale che tende a valorizzare invece l'aspetto consolatorio e dottrinario²³ – e insieme vale da indice della stratificazione culturale che si cela dietro il nome di Boezio, significativo generalmente della tradizione protrettica classica e della sua posterità medio-latina e romanza²⁴.

Qual è dunque la «grande infamia o pericolo» che giustificano il parlare di sé nella forma dell'auto-commento? Dante adduce quella che potrebbe derivargli dalla produzione lirica giovanile per la potenza della «passione» che la animava e che il commento si propone di dimostrare «che non passione, ma virtù sia stata

21. Brunetto Latini, *Rett.*, 95, 1, a cura di F. Maggini, con prefazione di C. Segre, Le Monnier, Firenze 1968, p. 175. Il riscontro è segnalato nel commento di Cesare Vasoli al *Convivio*, in Dante, *Opere minori*, II, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, *ad loc.* Sull'importanza della mediazione brunettiana sulla topica del saggio sventurato cfr. anche J. Bartuschat, *Autour de Brunet Latin. Observations sur la dimension politique de l'Enfer*, in *L'«Inferno» di Dante*, a cura di P. Grossi, Istituto italiano di cultura, Paris 2004, pp. 47-64: 53-60.

22. Ivi, 95, 4 e 6, ed. cit., pp. 176-8.

23. Cfr. U. Pizzani, *L'eredità di Agostino e Boezio*, in *L'autobiografia nel Medioevo*. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 1997), Centro italiano di studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina-Centro di studi sulla spiritualità medievale, Spoleto 1998, pp. 9-48 (su Dante pp. 28-9).

24. Per la posterità medievale oltre al classico P. Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Études Augustiniennes, Paris 1967, un indispensabile complemento è costituito dall'indagine sulla tradizione manoscritta di F. Troncarelli, *Tradizioni perdute. La «Consolatio philosophiae» nell'Alto Medioevo*, Antenore («Medioevo e Umanesimo», 42), Padova 1981 e Id., *Boethiana Aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della «Consolatio Philosophiae» tra IX e XII secolo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1986 (una edizione rivista è apparsa come Id., *Cogitatio mentis. L'eredità di Boezio nell'Alto Medioevo*, M. D'Auria Editore, Napoli 2005). Sono inoltre utili i volumi collettivi *Boethius in the middle ages: Latin and vernacular traditions of the «Consolatio philosophiae»*, ed. by M. J. F. M. Hoenen, L. Nauta, Brill («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 58), Leiden 1997 – nel quale si veda in particolare su Dante il contributo di Th. Ricklin, «Quello non conosciuto da molti libro di Boezio». *Hinweise zur Consolatio philosophiae*, alle pp. 121-5 – e *New directions in boethian studies*, ed. by N. H. Kaylor jr., Ph. E. Phillips, Western Michigan University («Studies in Medieval Culture», 45), Kalamazoo 2007.

la movente cagione» (*Cv*, I II 16). Fin qui, si noterà, il parallelismo con Boezio è solo formale e reso generico dalla diversità che corre tra l'infamia della condizione di carcerato dell'uno e l'infamia eventuale derivante dalla produzione lirica giovanile dell'altro. Sennonché il ragionamento non termina qui e i capitoli dal II al IV del primo libro del *Convivio* costituiscono un insieme organico. Mondata la prima «macula», Dante affronta la seconda ossia «che parlare in esponendo troppo a fondo non pare ragionevole» (*Cv*, I II 2), la superfetazione cioè della glossa rispetto al testo che la occasiona. Dovendo dunque giustificare la «durezza» che alcuni potrebbero rimproverare all'armamentario concettuale del commento (*ibid.*), Dante tratta nuovamente di sé e della propria condizione di esule in una delle pagine più vibranti del trattato (*Cv*, I III 3-5). Seguiamo però il ragionamento. Dopo la meticolosa analisi delle ragioni del discredito che colpisce l'esule, la giustificazione che si andava cercando è così esposta (*Cv*, I IV 13-4):

Onde, con ciò sia cosa che, come detto è di sopra, io mi sia quasi a tutti l'Italici apresentato, per che fatto mi sono più vile forse che 'l vero non vuole non solamente a quelli alli quali mia fama era già corsa, ma eziandio alli altri, onde le mie cose senza dubbio meco sono alleviate; conviemmi che con più alto stilo dea [al]la presente opera un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autoritate. E questa scusa basti alla fortezza del mio comento.

Una seconda infamia e «macula», la «piaga della fortuna» dell'esilio comminato ingiustamente, è arginata attraverso l'architettura ardua e forte del *Convivio*; attraverso, cioè, la costruzione di una maschera autoriale «di maggiore autoritate». Non si potrà però non notare che, per purgare questo secondo difetto, Dante incappa nuovamente nel primo, nel parlare di sé e delle proprie sventure. La pagina rinserra così il nodo, inizialmente lento, che lega Dante a Boezio. La prossimità concerne al tempo stesso la procedura argomentativa – dal momento che per giustificare la seconda «macula» Dante ricorre alla strategia di costruzione testuale esposta in riferimento alla prima ed esemplificata dal *De consolatione* – e la situazione dei due autori – vittima Dante come Boezio dell'efferatezza di uomini e Fortuna. Ormai solo per l'erta dell'esilio, Dante scopre nel prosimetro ragioni d'interesse ben diverse da quelle che, a ridosso della scomparsa della Gentilissima, l'avevano indotto ad avvicinarlo per la prima volta²⁵. Da questo modello deriva l'autorizzazione a parlare di sé, rivendicata in sede teorica in vista di un'infamia (le rime giovanili) che al lettore sembrerà forse anche veniale e soprattutto praticata concretamente in riferimento a un'altra infamia (quella conseguente all'esilio) di spessore maggiore e più urgente attualità. Questa riflessione è confinata nel *Convivio* in posizione avantestuale ma già innerva per rivendicazione esplicita il progetto dell'opera, apparentandosi con la più generale finalità didattica del trattato.

25. Cfr. *Cv*, II XII 13. Sull'importanza del modello boeziano nel prosimetro giovanile, cfr. S. Carrai, *Dante elegiaco. Una chiave de lettura per la «Vita nova»*, Olschki ("Saggi di Lettere Italiane", 62), Firenze 2006.

Boezio è riconosciuto, in detti e fatti, come un modello al quale conformarsi nell'arduo problema della presentazione di sé, nel problema della *dicibilità* della propria esperienza. Non solo. Accantonato ogni *eros* sensuale e coloro che vi rimangono avvinti, il riferimento a Boezio corrobora la fondazione di un regime discorsivo nel quale l'esilio, sciolto nella nozione più vasta di sventura, non solo può essere detto ma anche diviene stimolo, per i suoi effetti tanto positivi (il cosmopolitismo coatto) quanto negativi (la necessità di riabilitarsi), all'assunzione di una parola autorevole.

L'elezione del modello boeziano alimenta nel Dante dei primi anni dell'esilio una strategia d'*imitatio* che abbraccia livelli molteplici²⁶. Consideriamo nuovamente il lessico. Nella dittologia «cattivo e discacciato» riferita all'ex consigliere di Teodorico (in *Cv*, II XII 3), il termine «discacciato» è tanto pertinente alla condizione di Boezio quanto lo è l'immagine della prigionia, a causa dell'«inopina paupertas», per descrivere la propria situazione, come Dante scrive per giustificare la propria assenza alle esequie di Alessandro dei Conti Guidi di Romena²⁷. I campi semantici di prigionia e bando si avvicinano e quasi si confondono in ragione di un più profondo sodalizio che consente, e suggerisce, la migrazione di un termine, letteralmente calzante per la situazione dell'uno, alla descrizione dell'altro, rispetto al quale è impiegato invece metaforicamente. La stessa attrazione si fa notare quando, trattando della giustizia, Dante rinvia all'*exemplum* boeziano che giustifica il parlare di sé. La lista dei peccati dai quali, qualora imputati ingiustamente, è giusto affrancarsi è lunga; tuttavia, mentre le imputazioni per «tradimento, ingratitudine, falsitade» ben convengono al caso di Boezio, la coda di «furto, rapina, inganno» sembra lasciar trapelare il riferimento all'accusa di baratteria per la quale Dante era stato condannato nel 1302 (cfr. *Cv*, I XII 10-1). L'intertesto boeziano si manifesta poi sistematicamente nei luoghi dell'autobiografia fiorentina del primo Dante esule, dal livello compositivo generale al dottrinario. *Tre donne intorno al cor* ne risente nella moltiplicazione di *dramatis personae* allegoriche e nella scelta di autorappresentarsi in dialogo con quelle di modo che la storica esclusione dalla comunità diviene, come l'antecedente insegnava, occasione per accedere a una nuova dimensione, drammatica e dottrinaria a un tempo, nella quale si dispiega la riflessione solitaria del singolo. La riscoperta dell'opzione prosimetrica nel *Convivio*, dopo la prova della *Vita nova*, ne porta anch'essa il segno. La riscoperta è più matura riproposizione così come la prosa dottrinaria del trattato volgare e l'interpretazione «duramente» allegorica delle canzoni si allontanano dalla prosa narrativa del libello giovanile e dalla sua ermeneutica; ma è anche reinterpretazione che ha qui l'effetto di alterare il rap-

26. Non ricorro all'espressione *Doppelgänger* (Dante lo sarebbe di Boezio secondo Ascoli, *Dante and the making of a modern author*, cit., p. 90) perché rinvia a una dimensione folklorica assente in questo caso e perché, più della somiglianza storica dei due casi, mi interessano le strategie testuali attraverso le quali Dante la alimenta e avvalora.

27. Cfr. *Ep.*, II 8: «velut effera persecutrix, equis armisque vacantem iam sue captivitatis me detrusit in antrum, et nitentem cunctis exurgere viribus, hucusque prevalens, impia retinere molitur». Un altro importante tassello di questa serie, cronologicamente prossimo agli altri, è la dittologia «Come persona discacciata e stanca» di *Tre donne intorno al cor*, v. 10.

porto tra poesia e prosa e di distinguere le potenzialità dottrinarie riconosciute a ciascuna modalità testuale²⁸. Ancora nella *montanina*, probabilmente è Boezio a suggerire l'apparizione dell'enigmatica «mulier, ceu fulgur descendens» che sorprende il poeta sulle rive dell'Arno (*Ep.*, IV 2)²⁹.

Questo riferimento si perpetua nei capitoli dell'*iter* che l'autore presta al protagonista attraverso le profezie sul suo avvenire disseminate nella *Commedia* e nelle quali intreccia *ad hoc* puntualizzazioni dottrinarie, rivelazioni storiche e rivendicazioni di forza etico-intellettuale. Chiaro è, ad esempio, l'ascendente boeziano sulla dimostrazione virgiliana della Fortuna quale provvidenziale permutatrice dei beni mondani in *If*, VII 67-96, come già del resto era stato nel IV trattato del *Convivio*³⁰. Questa dimostrazione, oltre che nozione di cultura generale dispensata dalla guida al discepolo in un programma di formazione complessiva, possiede poi una specifica pertinenza in vista dell'autobiografia fiorentina che, preannunciata da Ciacco, sarà intessuta nei successivi incontri infernali. In tutti gli episodi a venire, la Fortuna, che «gira la ruota» (*If*, XV 95) e «cuopre e discopre» Firenze (*Pd*, XVI 83), è sempre puntualmente richiamata al modo di una coprotagonista della vicenda profetizzata. La risposta del pellegrino a Brunetto Latini in *If*, XV 91-6, e il suo patente scarto rispetto all'episodio parallelo di *If*, X, s'ispira a una topica di lungo corso dalla quale mutua l'*exemplum* del villano che aveva trovato una nota citazione anche nel *De consolazione*³¹. Dal prosimetro Dante deriva poi, nel XVII canto del *Paradiso*, la soluzione dell'ardua questione su come conciliare prescienza divina e libero arbitrio individuale: il lessico boeziano e gli esempi connessi dell'auriga ovvero di un uomo che passeggi, sono ripercorsi dalle metafore del vedere e dello specchiarsi e dall'*exemplum* della nave trascinata dalla corrente nella risposta di Cacciaguida in una premessa dottrina nuova propedeutica alla rivelazione profetica del destino del protagonista³². Boezio offre parimenti la massima sulla falsa riga della quale il tri-

28. Insiste giustamente sulle differenze tra modello boeziano e reinterpretazione dantesca A. Carrega, *Il tempo della poesia in Boezio e in Dante. Note sul «De consolatione philosophiae» e sul «Convivio»*, in *Palinsesto. I modi del discorso letterario e filosofico*, a cura di G. Zuccarino, Marietti ("Ricerche Studi e Strumenti – Letteratura", 13), Genova 1990, pp. 69-80; non affermerei tuttavia che si tratti di esecuzioni derivanti da «paradigmi distinti» (ivi, p. 70) bensì di un'alterazione dantesca, condizionata dal *modus* esegetico, da un lato, e dalla peculiare tendenza autoreferenziale, dall'altro. Sulla più generale presenza boeziana nella poetica del *cantor rectitudinis* cfr. inoltre E. Fenzi, *Boezio e Jean de Meun, filosofia e ragione nelle rime allegoriche di Dante*, in *Studi di Filologia e Letteratura*, II-III. *Dedicati a Vincenzo Pernicone*, Tilgher, Genova 1975, pp. 9-69.

29. Cfr. *Ep.*, IV 2 e nella citata edizione a cura di Allegretti, le pp. 54-9, 79-80, 104 ss. per altri riscontri.

30. Cfr. in particolare *Cv*, IV XII 4-7 e XIII 12-4. Su tale aspetto cfr. D. Bommarito, *Boezio e la fortuna di Dante in «Inferno» VII, 61-96*, in "L'Alighieri", XX, 1979, 1, pp. 42-56 e G. Mazzotta, *Dante poet of the desert. History and allegory in the «Divine Comedy»*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 319-28.

31. Cfr. Boet., *Cons.*, V 1. Per il riscontro e la ricostruzione della tradizione di questo *exemplum*, mi permetto di rinviare a E. Brilli, *Dante, la Fortuna e il villano (Inf. XV 91-96 e Conv. IV XI 8-9)*, in "Studi Danteschi", LXXII, 2007, pp. 1-23.

32. Cfr. Boet., *Cons.*, V 4 e 6 con *Pd*, XVII 37-45. Al più, si potrà notare che l'*exemplum* dan-

savolo giustificherà la composizione del poema sacro e la sua didattica violenza. «Talia sunt quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescunt» (Boet., *Cons.*, III 1) aveva detto la Filosofia al discepolo in corso di guarigione; e Cacciaguida, intensificando il lessico sensoriale con la veemenza che gli è propria, varierà la sentenza nella celebre terzina (*Pd*, XVII 130-2): «Ché se la voce tua sarà molesta / nel primo gusto, vital nodrimento / lascerà poi, quando sarà digesta»³³.

Per quel che è insomma dell'*excusatio* pubblica dall'infamia arrecata dall'esilio, della rielaborazione di questa sventura ai fini della propria crescita etico-intellettuale, infine della fondazione della propria voce autoriale e deontologia letteraria, il modello boeziano, così come il repertorio d'immagini del *De consolatione Philosophiae*, permangono operativi nel corso di tutto l'*iter* del Dante esule, sostanziando la narrazione autobiografica di argomento fiorentino. Le terzine consacrate a Boezio nel *Paradiso* suggellano questa lunga consuetudine e imitazione. Recita Tommaso, presentando i compagni di gloria (*Pd*, X 124-9):

Per vedere ogne ben dentro vi gode
l'anima santa che 'l mondo fallace
fa manifesto a chi di lei ben ode.
Lo corpo ond'ella fu cacciata giace
giuso in Cieldauro; ed essa da martiro
e da essilio venne a questa pace.

A nessuna delle *auctoritates* del cielo del sole va una simpatia pari a quella che anima la rievocazione della parabola di Boezio e la prossimità affettiva è della stessa materia, ma come affinata e concentrata, dei ritratti di Pier delle Vigne (*If*, XIII 46-108) e Romieu de Villeneuve (*Pd*, VI 127-35), altri *alter ego* dell'esule Dante. Al contempo, le terzine boeziane preconizzano l'ultimo doppio di Dante, il *miles Christi* Cacciaguida, la cui autopresentazione riprenderà termini chiave, parole-rima e persino l'intero sintagma «mondo fallace» di questi ver-

tesco ricalca quelli del modello in modo improprio: Boezio, avendo in mente il problema del libero arbitrio, si riferisce esclusivamente ad azioni derivanti dalla volontà umana, cosa che non è altrettanto evidente della «nave che per corrente giù discende» e che, d'altronde, non è assimilabile neanche alla categoria dei fatti necessitati per legge naturale (esemplificata in Boezio dal sorgere del sole, cfr. Boet., *Cons.*, V 6). L'esempio dantesco, come a cavallo fra le due categorie boeziane, è spiegabile per attrazione metaforica fra lo scorrere dell'acqua e quello del tempo a venire, rinviando al contempo all'immagine topica e già fruita in chiave autobiografica del «legno senza vela e senza governo» (*Cv*, I III 5).

33. Puntuale la fonte boeziana anche per il «sapor di forte agrume», ossia nell'italiano antico «ortaggio dal gusto forte e pungente», della domanda del pellegrino (*Pd*, XVII 117, cfr. TLIO, *ad voc.*); poco prima della battuta della Filosofia già citata, il prigioniero aveva notato: «Itaque remedia quae paulo acriora esse dicebas non modo non perhorresco» (Boet., *Cons.*, III 1, con rinvio intratestuale a ivi 1 10). Per l'asse metaforico parola-cibo, Mazzotta, *Dante and the virtues of exile*, cit., p. 650, n 9, segnala anche l'antecedente profetico (per esempio in *Ier*, 15, 16: «inventi sunt sermones tui et comedi eos et factum est mihi verbum tuum in gaudium et in laetitia cordis mei»).

si³⁴. *Climax* della strategia discorsiva che si è descritta, le terzine paradisiache su Boezio testimoniano d'altra parte la rielaborazione alla quale tale modello è sottoposto nel corso di questo duraturo sodalizio immaginario. Mentre la pena capitale che pose fine alla vita del filosofo tardo antico si puntualizza nel «martirio» cristiano di apostoli e crociati, l'«essilio» più che rinviare alla storica prigionia di Boezio è immagine topica della vita terrena nel discorso cristiano medievale.

4 L'innesto profetico, l'obbligo della parola e la redenzione del particolare

Filando la metafora, se il ceppo dell'autobiografia esiliaca dantesca è boeziano e più generalmente connesso alla topica classico-cristiana sul contegno del saggio di fronte ai rovesci della Fortuna, i suoi frutti sono il prodotto dell'innesto di una marza diversa. Si tratta del modello del giusto perseguitato e più precisamente del profeta e apostolo perseguitato del quale sono ricche le declinazioni medievali, dall'originale matrice vetero-testamentaria ai martiri protocristiani, fino all'invenzione propriamente medievale della *militia Christi*³⁵. Per ragioni di spazio mi limiterò a richiamare alcuni luoghi danteschi che testimoniano la lunga durata e delicatezza di quest'operazione, ma anche consentono di comprenderne le ragioni alla luce del problema della *dicibilità* che ci siamo dati per guida e, non da ultimo, di riconsiderare l'annosa questione del profetismo della *Commedia* in chiave leggermente diversa dal consueto³⁶.

34. Cfr. *Pd*, xv 145-8. La serie dei martiri danteschi include anche il patrono di Firenze, cfr. *Pd*, xxxii 31-3.

35. Sull'emergere di questa nozione cfr. "*Militia Christi*" e *crociata nei secoli XI-XIII*. Atti della XI Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-1° settembre 1989), Vita e Pensiero ("Miscellanea del Centro di studi medioevali", 13; "Scienze storiche", 48), Milano 1992.

36. Ossia sottolineando la connotazione fortemente locale della maschera profetica messa in opera da Dante, ciò che del resto non contrasta con l'universalità del messaggio. Quest'aspetto della costruzione dantesca è tradizionalmente sottostimato negli studi, a partire dai lavori fondatori di Ernesto Buonaiuti, Bruno Nardi, Guido Marzot, Nicolò Mineo, Raoul Manselli e Raffaello Morghen (per i quali, per brevità, rinvio alle sintesi di A. Piromalli, *Messaggi politici, simboli, profezie nella «Commedia»*, in "Letture Classensi", xvi, 1987, pp. 29-50 e R. Osculati, *La profezia nel pensiero di Dante*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 39-57). Quest'aspetto non mi sembra valorizzato neanche dalle molte ricerche sull'intertestualità biblica, come ad esempio *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze 1988; G. Gorni, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 109-31; D. Higgins, *Dante and the Bible. An introduction*, Bristol University Press, Bristol 1992; E. Esposito et al., *Memoria biblica nell'opera di Dante*, Bulzoni, Roma 1996; Z. Barański, "*Sole nuovo, luce nuova*". *Saggi sul rinnovamento culturale in Dante*, Scriptorium, Torino 1996; L. Pertile, *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Longo, Ravenna 1998; P. S. Hawkins, *Dante's testaments. Essays in scriptural imagination*, Stanford University Press, Stanford 1999; Z. Barański, *Dante e i segni*, Liguori, Napoli 2000; P. Nasti, *Favole d'amore e «saver profondo»*. *La tradizione salomonica in Dante*, Longo, Ravenna 2007. Anche gli studi sulla semiotica e retorica del profetismo dantesco – come M. Palma di Cesnola, *Semiotica dantesca. Profetismo*

Un primo elemento da tenere in conto riguarda le cause della sofferenza patita e dunque il senso di essa. Il modello boeziano lascia del tutto in ombra le ragioni della sventura di cui è vittima il sapiente, confidandole al cieco e perciò imperscrutabile maneggio della Fortuna; il modello apostolico-profetico, in cui si fa evidente lo scheletro cristico, le precisa invece nei termini del martirio per amore. Nella pagina del *De vulgari* già citata (I VI 3), l'inciso «ut quia dileximus exilium patiamur iniuste» va chiaramente in questo senso sebbene in forma appena accennata. A loro volta, i capitoli del *Convivio* in cui è dichiarato l'ascendente boeziano dell'autoritratto che l'autore va tratteggiando per sé ospitano una glossa alla massima evangelica «nemo propheta acceptus est in patria sua» (Lc, 4, 24, e cfr. Mc, 6, 4 e Gv, 1, 11). Dante osserva che, poiché «nullo è senza macula»³⁷, i limiti individuali sono manifestati da «la presenza, e discuoprele per sua conversazione», con la conseguenza di offuscare le pur molte doti e i meriti del malcapitato. Da qui discende l'osservazione: «e questo è quello per che ciascuno profeta è meno onorato ne la sua patria», poi subito ampliata in un monito di carattere più prosastico: «questo è quello per che l'uomo buono dee la sua presenza dare a pochi e la familiaritate dare a meno, acciò che 'l nome suo sia ricevuto, ma non spregiato» (Cv, I IV 10-1). Nel Vangelo di Luca la sentenza è pronunciata da Gesù in riferimento a se stesso e supportata dagli *exempla* vetero-testamentari di Elia ed Eliseo. La glossa dantesca interessa non tanto perché in sé originale³⁸ ma perché quest'inserto certifica come, già ai tempi del *Convivio*, Dante avvertisse il modello dei profeti biblici e addirittura cristologico come prossimo al proprio caso³⁹. Trasferito dal latino al volgare, il nesso notato nel *De vulgari* torna nella spiegazione offerta dal personaggio di Brunetto Latini delle sventure che attendono il protagonista – «per tuo ben fare ti si farà nemico» (If, XV 64) – e qui s'inserisce in un circuito metaforico ora apertamente intonato alla matrice biblica dalla quale proviene la nozione. La presentazione di sé in veste di «agnello, / nemico ai lupi» (Pd, XXV 5-6) che infestano l'ovile fiorentino prosegue e corona, è il caso di dire, quest'aspetto della configurazione discorsiva e autoriale dantesca. Vi si tornerà a breve.

e diacronia, Longo, Ravenna 1995 o R. Wilson, *Prophecies and prophecy in Dante's «Commedia»*, Olschki, Firenze 2008 – tendono a trascurare la dimensione autobiografica e locale del discorso profetico elaborato da Dante.

37. La massima è attribuita da Dante ad Agostino e i commentatori rinviano d'abitudine a Aug., *Conf.*, I VII 11: «Quotiam nemo mundo a peccato coram te». Come già rilevava G. Boffito, *Dante, Sant'Agostino ed Egidio Colonna (Romano)*, anteposto al suo *Saggio di bibliografia egidiana*, Olschki, Firenze 1911, pp. V-XXXI: XV-XVI, n 1, il concetto è tuttavia troppo corrente in Agostino per poter indicare una fonte precisa (per esempio cfr. Aug., *C. Pelag.*, IV 2, 4; Aug., *Spir. et litt.*, 36).

38. N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla «Vita Nuova» alla «Commedia»*, Università di Catania ("Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia", 24), Catania 1968, p. 77, n 161, segnala come fonte prossima Bonaventura, *Commentarius in Euangelium Lucae*, IV 51, in Id., *Opera omnia*, Ad Claras Aquas, vol. VII, Florentie 1895, p. 101.

39. Questo luogo rimase peraltro caro alla memoria dantesca ritornando, in *Ep.*, V 1 in una rete complessa che associa II *Cor.* 6, 2; *Is.* 49, 8 e *Is.* 6, 1-3 (ripreso in *Lc.* 4, 16-30); e in *Ep.*, VII 7 e II da cfr. con *Mt.* 11, 3 e *Lc.* 7, 19; *Gv.* 1, 29.

Per il momento basta evidenziare la prima ragione dell'elezione del modello apostolico e profetico al fianco – nei trattati che precedono la *Commedia* e ancora in *If*, xv – e poi a discapito – nella terza cantica – del modello boeziano. Entrambi certificano senza dubbio la giustizia di chi vi si conformi e questa coincidenza profonda spiega la mancata soluzione di continuità, agli occhi di Dante, tra l'uno e l'altro, dunque la facilità nell'associarli e contaminarli. Per altro verso, tuttavia, il modello apostolico-profetico, nella misura in cui tramuta la giustizia in purezza e la sventura in accanimento persecutorio, ha una più potente carica fondatrice; ciò evidentemente nell'orizzonte culturale di un autore e di un pubblico che siano sensibili a tale dimensione.

Un secondo fattore d'attrazione, dal punto di vista dantesco, del modello del profeta-apostolo perseguitato deriva dal fatto che questo, diversamente da quello del sapiente sventurato, prevede un più intimo rapporto tra persecuzione subita e presa di parola. La violenza fattuale dei colpi ingiustamente patiti diviene, in questo regime discorsivo, occasione e nutrimento della parola divinamente ispirata e il modello profetico-apostolico assicura a questo nesso un fondamento incrollabile perché divino. La scelta di rendere note, per l'educazione del lettore oltre che per l'*excusatio* di sé, le sventure patite e il cammino di perfezionamento compiuto è lasciata, nel modello boeziano, all'arbitrio individuale. La *consolatio* di sé e degli altri per via di scrittura è perciò un atto che suggella il percorso del saggio senza tuttavia essere indispensabile alla definizione della sua identità. Prova ne sia che in questa tradizione culturale, il caso autonarrato e il caso riferito da altri – si pensi alla fiorente aneddotica sui sapienti dell'antichità – sono avvertiti come funzionalmente equipollenti. Ben diverso è il caso dell'identità profetica e apostolica. Profeta e apostolo non possono, secondo il loro gusto, prendere la parola; profeta e apostolo devono prendere la parola perché così è ingiunto loro ed è appunto in questo gesto, in questa *militia*, il fondamento della loro identità che, senza quella, risulterebbe mutilata e inadempiente⁴⁰. Non casualmente, nei luoghi del poema che dispiegano la strategia testuale di auto-investitura profetica, la fiorentinità del protagonista e per suo tramite il tema della persecuzione sono richiamati in modo sistematico. Il compiacimento di Virgilio per l'invettiva del pellegrino contro i pontefici simoniaci (cfr. *If*, xix 121-3) è stato letto alla luce dell'evangelico «filius meus dilectus, in quo mihi complacui» (*Mt*, iii 16-7), dunque come spia dell'auto-investitura profetica in corso⁴¹. Independentemente dal preciso riferimento evangelico, è chiaro che una tale manifestazione di approvazione, inserita in concomitanza con un momento di svolta nella costruzione della maschera profetica del protagonista-autore, è funzionale a certificare la credibilità di tale costruzione. Del resto, di tali strumentali compiacimenti se ne sono già incontrati. «Alma sdegnosa / benedetta colei che 'n te s'incinse!» è l'esclamazione evangelicamente intonata di Virgilio a chiosa dello scontro del

40. Donde il *topos* dell'investitura divina nella letteratura visionaria medievale, sul quale cfr. F. Santi, *La Bibbia e la letteratura profetico-apocalittica*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. Cresmascoli, C. Leonardi, EDB, Bologna 1996, pp. 389-408: 392.

41. Così Z. Barański, *I segni della Bibbia: II. La lezione profetica di «Inferno» xix*, in Id., *Dante e i segni*, cit., pp. 147-72: 155.

pellegrino con Filippo degli Adimari (*If*, VIII 44-5, cfr. *Lc*, II, 27); lo stesso Virgilio aveva pronunciato, in epilogo alla risposta del discepolo alla predizione di Brunetto, quel «Bene ascolta chi la nota» (*If*, XV 99) che, per quanto enigmatico, va certamente nel senso dell'elogio; ancora, colpiti dal «grido» del pellegrino, i tre fiorentini illustri l'avevano elogiato all'unisono (cfr. *If*, XVII 79-81). Ben prima della terzina del XIX canto dell'*Inferno*, Dante ha intrapreso una simile strategia di autocertificazione, se non ancora di auto-investitura, legandola sistematicamente ai passaggi testuali nei quali il protagonista si è esposto in merito a Firenze, si tratti di un borioso concittadino, delle persecuzioni che la città rivolgerà contro di lui o ancora della crisi politica contemporanea. Sempre nel XIX canto dell'*Inferno*, nel sorprendente ricordo della rottura del «battezzatorio» in san Giovanni invocata come «suggel ch'ogn'omo sganni» (cfr. *If*, XIX 16-21), alcuni studiosi hanno scorto un riferimento al XIX capitolo del libro di Geremia, all'annuncio cioè della prossima distruzione di Gerusalemme, colpevole di essersi data al culto di Baal. Interpretata alla luce dell'inter testo scritturale, la memoria giovanile – spiegano i sostenitori di questa lettura – è un tassello fondamentale dell'autorappresentazione in veste di profeta e annuncio dell'investitura che sarà elargita esplicitamente solo nella terza cantica; una sorta insomma di *allegoria in factis*, riscontrata a posteriori o costruita a tavolino poco importa, in supporto della costruzione autoriale che Dante andava forgiando, e non appare pertanto casuale che questo supporto fosse speso proprio nel XIX canto, in modo propedeutico al primo diretto attacco sferzato dal pellegrino contro la corruzione pontificia (cfr. *If*, XIX 90-117)⁴². Se così è, non è certamente occasionale neanche il fatto che Dante precisi di aver rotto il «battezzatòre» proprio «nel suo bel San Giovanni», nel cuore cioè di Firenze, a fronte di un episodio scritturale ambientato nella valle del fiume Hinnon (ossia *ghe-hinom*, da cui «Geenna») che Dio, in questo passo, dice destinata a essere rinominata «vallis Occisionis» (*Ier*, 19, 6). Come a dire che se quest'*allegoria in factis* sta a significare la missione profetica che Dante è chiamato a svolgere e che già, inveendo contro la Chiesa corrotta, il protagonista inizia ad assumere su di sé, la *littera* di tale dispositivo allegorico è immancabilmente connotata come fiorentina, e suggerisce l'associazione della città patria, altrove compianta come «sventurata fossa» (*Pg*, XIV 51), con la «vallis occisionis» di geremiaca memoria⁴³.

42. Dopo il suggerimento di R. Jacoff, *Dante, Geremia e la problematica profetica*, in *Dante e la Bibbia*, cit., pp. 113-23, M. Tavoni, *Effrazione battesimale tra i simoniaci* (*If* XIX 13-21), in «Rivista di Letteratura Italiana», X, 1992, 3, pp. 457-512, ha sostenuto la dipendenza dal XIX capitolo di *Ier* e dimostrato che i «battezzatori» erano non fonti battesimali in marmo o pietra ma anfore di terracotta mobili inserite nei fori del fonte in modo da facilitare il rito. Barański, *I segni della Bibbia*, cit., pp. 162-4 sviluppa una lettura integrale di *If*, XIX come rifacimento scritturale, mentre C. Keen, *Signs of "fiorentinità": The Baptistry and its meanings in Dante's Florence*, in *Sguardi sull'Italia. Miscellanea dedicata a Francesco Villari dalla Society for Italian Studies*, a cura di G. Bedoni, Z. Barański, A. L. Lepschy, B. Richardson, The Society for Italian Studies, London 1997, pp. 29-42 offre una ricognizione delle leggende e dei rituali che coinvolgono san Giovanni nella Firenze basso medievale.

43. Alla medesima serie si riconnette la Firenze «valle ove mai non si scolpa» di *Pg*, XXIV 84, sulla quale cfr. G. Tanturli, *L'immagine topografica di Firenze*, in *Da Firenze all'aldilà*. Atti del

Nella fase avanzata dell'elaborazione della *Commedia*, l'autobiografia fiorentina dell'esule continua a intrattenere un nesso privilegiato con l'elezione di Dante a relatore del viaggio ultramondano. La strutturazione stessa dell'incontro con Cacciaguida, in particolare il suo terzo e ultimo atto, rivela l'importanza di quest'implicazione. Dopo il cappello dottrinario intonato a Boezio sul rapporto fra prescienza e libero arbitrio, le «chiose» di Cacciaguida ripercorrono in ordine cronologico gli avvenimenti principali dell'*iter* da Firenze a Verona: la persecuzione e l'espulsione infamante dalla città (*Pd*, xvii 46-54); il dolore della nuova condizione raminga (vv. 55-60); la difficile convivenza con gli altri fuoriusciti e la punizione di costoro (vv. 61-9); il primo soggiorno veronese (vv. 70-5); infine, l'elogio di quel Cangrande incontrato bambino e poi ritrovato ad anni di distanza in veste di protettore (vv. 76-92). Ora, nello scambio di trisavolo e pronipote, lo scarto tra la configurazione discorsiva e autoriale che si è detta con Dante boeziana e la profetico-apostolica, divenuto sensibile per lo svilupparsi della seconda ben oltre gli accenni contenuti nelle prime opere dell'esilio, è apertamente tematizzato. Ricevuta la rivelazione di quel che lo attende, il protagonista mostra un'ultima e unica preoccupazione (vv. 106-11):

Ben veggio, padre mio, sì come sprona
 lo tempo verso me, per colpo darmi
 tal, ch'è più grave a chi più s'abbandona;
 per che di provedenza è buon ch'io m'armi,
 sì che, se 'l loco m'è tolto più caro,
 io non perdessi l'altri per miei carmi.

Altrimenti detto, la condizione di esule alle dipendenze dei capricci dei benefattori di volta in volta diversi, come si combina con quella, straordinariamente concessa a Dante, di nuovo profeta e apostolo? E ancora: come la nuova missione si combina con il sistema di *virtutes* che il modello boeziano consiglia al sapiente e del quale Dante-personaggio invoca qui la fondamentale «provedenza»? L'interrogativo è dei più ardui perché a un capo e all'altro del dilemma si fronteggiano due beni parimenti importanti, il benessere presente e la fama futura (vv. 116-20). La risposta di Cacciaguida sposta però risolutamente i termini della questione e, così facendo, la risolve in modo definitivo. La fama mondana lascia il posto a un movente ben più solido, tale da far impallidire la preoccupazione per il benessere presente, la volontà di Dio, e così sono zittite le titubanze indotte nel protagonista dall'adesione all'etica del saggio boeziano. Mentre il dubbio del pronipote vive della tensione tra due tempi – presente e futuro – entrambi mondani e tra due giudizi – dei contemporanei e dei posteri – entrambi umani, Cacciaguida risponde avendo a mente la ben più importante dualità tra mondano ed eterno, e nelle sue parole il giudizio degli uomini su Dante lascia il posto al giudizio di Dio sugli uomini, del quale Dante è chiamato a farsi portavoce (cfr. *Pd*, xvii 124-42). Com'è stato più volte notato ma conviene ripete-

re, la spiegazione cacciaguidiana pretende che nella funzione apostolica che la *Commedia* dovrà svolgere risieda la causa prima dell'intero viaggio nell'aldilà. In tal modo, il poema e l'atto compositivo sono auto-fondati: la *Commedia* è il racconto di un viaggio concesso affinché quel viaggio sia raccontato in un circolo virtuoso garantito dall'incontrovertibile volontà divina. Anche, ed è quel che interessa a questo ragionamento, Cacciaguida esplicita e ratifica un nuovo regime discorsivo nel quale la condizione di esule e le persecuzioni subite sono non solo *dicibili* ma anche *da dirsi* perché tassello comprovante la fisionomia profetica dell'autore della *Commedia*.

Questo dispositivo, lentamente elaborato e ormai solido, è nuovamente messo in opera nella solenne invocazione incipitaria di *Paradiso* xxv (vv. 1-12) e il suo, neanche troppo celato, rinvio al discorso d'investitura di Gesù agli apostoli⁴⁴. L'intertesto evangelico, inoltre, combinandosi alla rievocazione della propria condizione di esule, invita a leggere la condizione storica esperita da Dante nella stessa chiave delle persecuzioni che, secondo l'annuncio di Gesù, gli empi scatteranno contro chi vive e predica nel suo nome. Se poi Cacciaguida aveva già rincuorato il pronipote circa la punizione dei suoi persecutori («Non vo' però ch'a tuoi vicini invidie, / poscia che s'infutura la tua vita / via più là che 'l punir di lor perfidie», *Pd*, xvii 97-99), l'intertesto scritturale sotteso a *Pd*, xxv assicura, con la certezza del verbo incarnato, la disfatta eterna di chi ostacola la missione apostolica (*Mt*, io, 28 e 32-3):

et nolite timere eos qui occidunt corpus animam autem non possunt occidere sed
potius eum timete qui potest et animam et corpus perdere in gehennam / [...] omnis
ergo qui confitebitur me coram hominibus confitebor et ego eum coram Patre meo
qui est in caelis / qui autem negauerit me coram hominibus negabo et ego eum coram
Patre meo qui est in caelis.

Per inciso, la definizione della virtù teologale della speranza come «attender certo / de la gloria futura» espressa poco oltre nello stesso canto (*Pd*, xxv 67-8) disambigua il neologismo cacciaguidiano («infuturarsi») e chiarisce la natura escatologica della punizione che l'antenato aveva predetto per i nemici del pronipote. Nella misura in cui assicurava un fondamento incrollabile all'esercizio della parola di denuncia, elevata a *militia Christi*, e un altrettanto solido fondamento all'attesa punizione degli artefici della propria sventura, il modello del profeta-apostolo si sostituì, pur in un'ideale linea di continuità, al modello boeziano che per primo aveva aperto a Dante la via al riscatto di sé e della propria voce autoriale.

Infine, il modello profetico-apostolico – e si tratta del terzo ed ultimo elemento che mi preme sottolineare – permise di riabilitare e anzi di mettere a frut-

44. Per questo riscontro, cfr. E. Brilli, *Dalla "città partita" alla "ciuitas confusionis"*, in "Bollettino di Italianistica", n.s., III, 2006, I, pp. 73-111: 108-9; per una minuziosa lettura intertestuale di queste terzine, pur se di orientamento diverso dal mio, cfr. E. Pasquini, *La terzultima palinodia dantesca*, in Id., *Dante e le figure del vero*, cit., pp. 144-7 e l'analisi di Mazzotta, *Dante and the virtues of exile*, cit., pp. 659-66 dell'insieme dei canti xxiv-xxvi del *Paradiso*.

to il “sensuale” attaccamento a Firenze e, va da sé, alla polemica contro di lei. I modelli boeziano e profetico-apostolico comportano, infatti, una fondamentale differenza in merito allo scenario e ai referenti loro propri. Per il sapiente della tradizione protrettica, si è visto, «mundus est patria uelut piscibus equor» e l’attaccamento alla patria rientra, come argomentato ai tempi del *De vulgari*, in un portato sensoriale non rimosso eppure inferiore al giudizio attingibile tramite l’esercizio della ragione. Questa configurazione discorsiva e autoriale è atteggiata cioè a un ideale di cosmopolitismo che richiede di far astrazione dalle contingenze storiche e biografiche. Al contrario, il discorso profetico-apostolico si presenta sì come universale ma non pertanto dimentico dei suoi referenti immediatamente prossimi. I termini storici di questo discorso sono elevati dal trattamento tipologico al rango di *figurae* senza tuttavia perdere i loro connotati specifici. Come mutò il progetto linguistico di Dante, passando dall’antimunicipalismo del *De vulgari* al potenziamento a fini espressivi dei tratti linguistici locali nella *Commedia*, così la nuova autorialità messa a punto nel poema, assestandosi sul modello scritturale, si riappropria delle contingenze storiche delle quali Dante era stato protagonista e testimone, le seleziona sulla scorta di parametri esemplari, le formalizza infine in modo da renderle depositarie di significati di valore universale. Quel che, per una diversa forma di autorialità, è un’intollerabile compromissione con il particolare, da elaborare al più presto astraendone verità e conoscenze di carattere transtorico – ad esempio, in merito alla Fortuna –, diviene nutrimento e anzi complemento indispensabile per l’autorialità profetica e il realismo figurale del poema⁴⁵. Per tale via, ciò a cui Dante aveva rinunciato rifiutando la soluzione offerta dal modo poetico siculo-toscano è infine riottenuato in forma, a dire il vero, ben più radicale. La lirica duecentesca, si è osservato, permetteva sì di dire il legame con la patria e il vissuto politico ma a condizione di scioglierli in una fenomenologia erotica a-temporale che, mentre ribadiva la visceralità di queste esperienze, ne disconosceva per altro verso l’autonomia discorsiva. Diversamente, nel regime discorsivo profetico al quale approda Dante (e che Dante reinventa), il legame con la patria e il vissuto politico, anche e anzi proprio in virtù del loro esito fattualmente catastrofico, sono elementi valorizzati nella loro specificità storica, nucleo germinativo che non viene rimosso per il fatto che la *militia* cristiana scaturitane s’indirizzi all’umanità tutta ma che, al contrario, è sistematicamente ricordato quale conferma biografica del proprio ruolo e missione.

45. Queste categorie si riferiscono evidentemente a E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946 (trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956), oltre che Id., *Studi su Dante*, Feltrinelli Milano, 2005, 1963¹, in cui furono raccolti, in traduzione italiana, gli scritti danteschi di Auerbach da *Dante als Dichter der Irdischen Welt* (Berlin-Leipzig 1929) alla produzione saggistica degli anni Quaranta. Sulla ricezione di *Mimesis* nella dantistica italiana cfr. il contributo di G. Gorni in “Bollettino di Italianistica”, n.s., 1, 2004, 1, pp. 221-8, mentre per un punto sulla ricezione statunitense si veda *Literary history and the challenge of philology: The legacy of Erich Auerbach*, ed. by S. Lerer, Stanford University Press, Stanford 1996.

5
Il doppio esilio e l'*ou-topos*
dell'autorialità dantesca

Abbiamo visto come la ricerca autobiografica dantesca innescata dall'esilio evolvesse, senza soluzione di continuità nonostante le differenze, da un modello boeziano a un modello profetico-apostolico e come ciò assicurasse non solo una più autorevole giustificazione alla presa di parola ma anche una nuova legittimità dello storico, del politico, del biografico.

In verità, questa ricostruzione non copre se non un versante, per quanto fondamentale, della ricerca autoriale dantesca e solo una delle accezioni di esilio presenti in questa. L'altra, parimenti importante, è quella religiosa propria della tradizione cristiana medievale che fa dell'esilio la metafora per eccellenza della condizione dell'umanità peregrinante nel secolo. Quest'accezione, per dir brevemente, è quella dell'*iter* ultramondano concesso al peccatore Dante per straordinaria grazia divina che costituisce la prima *fabula* del poema e che si compie, terminato il processo di purificazione, con l'ottenimento prima della temporanea «silvanità» edenica, poi dell'eterna cittadinanza paradisiaca (cfr. *Pd*, XXXII 100-2). La questione è tutta di sapere come coesistano nel poema questi due esilii, il letterale-politico elaborato nelle forme che si sono dette e il metaforico-religioso, o per usare altri termini queste due “autobiografie” e modelli autobiografici di riferimento (il Boezio e l'Agostino del *Convivio*); se cioè lo facciano in modo pacifico sostituendosi linearmente l'uno all'altro oppure, come è stato recentemente proposto, scatenino una tensione profonda che pure nella *Commedia* non esplode in aperta contraddizione⁴⁶. Non potendo addentrarmi nell'analisi di tale questione in questa sede, mi limito a richiamare l'attenzione su di essa, perché integrante di questo tentativo di problematizzazione – e a osservare rapidamente che, da un lato, la coesistenza di queste accezioni, per quanto diverse, è un dato caratteristico delle narrazioni a vocazione autobiografica medievali e, dall'altro, che la questione merita di essere posta tenendo conto della lunga durata della ricerca di Dante a questo riguardo, che a me sembra delineare un progressivo slittamento e potenziamento dell'esilio politico, profeticamente risemantizzato, a scapito dell'altro⁴⁷.

Come che sia per quest'ultimo problema, certo è che questi due versanti della modellizzazione dantesca di sé convergono nel definire un nuovo tipo di autorialità; un tipo di autorialità che ha un peso determinante nella tradizione letteraria italiana; genetico anzi. È stato osservato, e non si può non concordare, che:

46. Così G. Sasso, *Le autobiografie di Dante*, Bibliopolis (“Saggi Bibliopolis”, 96), Napoli 2008.

47. Su questo problema mi concentro nel contributo *De exiliis Dantis: des raisons textuelles et culturelles de l'harmonie entre exil politique et exil anagogique chez Dante*, presentato al Convegno già citato “Écritures de l'exil dans la littérature italienne médiévale” e la cui pubblicazione è prevista sulla rivista “Arzanà”.

è un *dato*, insomma, che la costruzione dei fondamenti di una letteratura nazionale in lingua volgare avviene, nel caso italiano, ad opera di alcuni grandi personaggi, in cui il rapporto con l'ambiente sociale e culturale di provenienza, ove all'inizio fosse esibito in una forma anche molto fervida ed intensa, fu ad un certo punto violentemente rescisso, oppure non esistette mai oppure si manifestò sempre in modi particolarmente contrastati e difficili, di reciproca repulsione. [...] Se questo non è un "segno genetico" dei più tipici e caratterizzanti, non saprei quale altro più significativo indicare. La letteratura italiana, quella grande, nasce come il prodotto di una lacerazione fra poeta e ambiente, fra creazione poetica e "natalità" biologica, fra società e messaggio – lacerazione che, una volta divenuta costitutiva, non basteranno molti secoli a ricomporre. Il germe di quella dialettica fra cosmopolitismo e provincialismo, così tipica della situazione letteraria e culturale italiana attraverso i secoli, è probabilmente tutto qui⁴⁸.

Più recentemente e in relazione al solo Dante è stato notato opportunamente che:

La posizione dell'autore è quella del profeta, dell'uomo di fede direttamente ispirato da Dio, che si pone fuori e al di sopra delle figure istituzionali, per rampognarle, condannarle, guidarle. E perciò, mentre le altre letterature, attraverso il poema epico, celebrano un momento di affermazione di valori, in cui si riconosce, integrandovisi, la società di cui il poeta è voce, la specificità italiana consiste nella posizione di antitesi e di diversità del poeta rispetto a una situazione religiosa, politica, morale giudicata deviante e degradata. E forse tutta, o gran parte, la letteratura italiana nasce da un disagio, da una recriminazione, da un'istanza innovativa⁴⁹.

In conclusione, aggiungerei solo alcune chiose sulla paradossalità del modello autoriale coniato da Dante. Paradossale è la fondazione di una topica – quale è divenuta la configurazione autoriale dantesca precocemente a causa della sua influenza già su Boccaccio e Petrarca ai quali anche si riferiva Alberto Asor Rosa – che consiste nel varo di una parola efficace in quanto utopica. Tale etimologicamente, perché situata in un non-luogo, quello dell'esilio storico quale Dante lo figurò ma parimenti quello cui approda, secondo la *fabula* del poema, il percorso di affrancamento dall'esilio religioso. Paradossale è poi la relazione tra il non-luogo della voce autoriale, resa forte da questa scissione ma al tempo stesso (o perciò stesso) sempre a rischio di disconoscimento, e il luogo, per Dante innanzitutto Firenze, che continua a dimorare il termine negativo della definizione di sé. Se questa tensione caratterizza ogni utopia, la soluzione dantesca la enfatizza oltre ogni misura: ciò per quella redenzione del particolare, innanzitutto autobiografico, verso la quale muove tutta la ricerca di Dante e che infine consegue.

48. A. Asor Rosa, *La fondazione del laico*, in *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa, vol. v, *Le questioni*, Einaudi, Torino 1986, pp. 17-124: 91-2 (poi in Id., *Genus italicus. Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 34-142).

49. N. Mineo, *Dante: Un sogno di armonia terrena*, in "Lettture Classensi", XXIX, num. mon. *Costruzione narrativa e coscienza profetica nella «Divina Commedia»*, a cura di N. Mineo, Longo, Ravenna 2000, pp. 191-237: 191.

La dialettica tra «cosmopolitismo e provincialismo» che indubbiamente anima le pagine del *De vulgari* e del *Convivio* così come dell'*Inferno* è riformulata allora, tramite l'elezione e la reinvenzione del regime discorsivo profetico, nei termini di un particolarismo universalizzato e universalistico; e ciò ha l'effetto di far pretendere realistica ogni proiezione utopica di cui un tale soggetto autoriale si fa portavoce (si pensi alla Firenze antica). Infine, non potremo non notare che se il dispositivo testuale, autoriale e autobiografico ideato da Dante funziona – e ciò al di là di ogni storica sconfitta di cui fu vittima il suo ideatore –, è perché esso è garantito, all'interno e all'esterno del testo, dalla fede nell'esistenza di Dio, della sua provvidenza, della sua giustizia. Se allora, per riprendere gli splendidi titoli dei saggi sopracitati, la «fondazione del laico» e il «sogno di armonia terrena» passano nella tradizione culturale italiana innanzitutto da Dante, l'una e l'altro furono consegnati da Dante ai posteri insieme, e in modo non disgiungibile, da una costruzione autoriale efficace perché credente. Ecco l'ennesimo paradosso che abita la soluzione approntata da Dante al suo bando e, forse anche, la tradizione che ne discende.

Pesante e drammatica era l'arte, tutta politica e pragmatica, dell'esilio e del guadagnare il rientro in patria per Farinata degli Uberti che la predice al protagonista in *Inferno* x; non minore è il peso, e il dramma, dell'arte elaborata da Dante mano a mano che naufragarono le occasioni di rientrare in Firenze. Un'arte testuale e retorica questa seconda: l'arte di dire l'esilio, di dirlo in modo da riaccreditare e rendere autorevole chi l'avesse ingiustamente subito.