

Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella

di Sonia Gentili

This article draws a comparison between the thirteenth- and fourteenth-century library collection of the Dominican convent of Santa Maria Novella and that of the Franciscan convent of Santa Croce. Such an investigation casts new light on the links between philosophy and poetry which enliven Dante's literary production. In particular, the author considers Aristotelian works as potential vehicles of literary knowledge about, for instance, Homeric characters. The manuscripts preserved in such libraries often offer additional insights, thanks to the habit of cross-referencing parallel loci in Latin works, such as the ones by Cicero and Suetonius, which are relevant for Dante's Odysseus. Besides, they also convey impressive theological images of philosophical no less than poetic relevance, taken up from Greek Patristic sources here translated into Latin.

Middle Ages; 13th-14th Centuries; Dominican Order; Franciscan Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Convent of Santa Croce; Dante Alighieri; Aristotle; Homer; Library; Poetry; Philosophy.

1. *I libri e la città*

Prima di definire i termini del nodo tematico proposto in alcuni testi danteschi, per poi porli a riscontro con dati emergenti dai libri delle due biblioteche conventuali di Santa Croce e Santa Maria Novella, è bene tornare rapidamente sulla questione dell'accessibilità di questi contesti per i laici, su cui regolarmente si discute. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, la questione è da risolvere sulla base dei seguenti dati: 1) le norme statutarie che cercano di limitare la presenza dei laici implicano evidentemente l'esistenza del fenomeno, che appare così documentato; 2) la *questio disputata* in Santa Croce studiata da S. Piron che vede protagonista con Pietro de Trabibus anche un non identificato *litteratus* documenta direttamente il fenomeno che i

divieti suggeriscono *e contrario*¹; 3) le comunità conventuali che usufruivano di questi libri erano in strettissimo contatto sociale con la città: lo certifica il ruolo politico e sociale di Remigio de' Girolami per Santa Maria Novella e i molti legami tra famiglie socialmente rilevanti a Firenze e Santa Croce: tra i frati di questa comunità troviamo infatti Bernardo Riccomanni, frate francescano a Firenze, a Santa Croce almeno sino al 1347, personaggio con cui Dante ebbe rapporti di un qualche rilievo, se è da intendersi come rivolta a lui la menzione allusiva contenuta nell'*Ep.* XII². Si dovrà parlare dunque, più che di accesso alle biblioteche, di permeabilità reciproca tra la comunità cittadina e quella conventuale in essa ospitata: permeabilità che rappresenta, pur nella sua indefinitezza di modi e circostanze, un dato piuttosto sicuro, in generale sufficiente a promuovere al rango di contesto culturale dantesco due biblioteche come Santa Croce e Santa Maria Novella.

Come sappiamo, un catalogo moderno è disponibile per la libreria domenicana³ ma non per quella francescana⁴; nonostante questo squilibrio, si può senz'altro proporre una prima, generalissima riflessione comparativa.

Vediamo anzitutto che spazio è concesso ai classici e alla letteratura in entrambe le biblioteche. In Santa Croce i classici sono molto rappresentati; dei dati che ho già pubblicato richiamo in questa sede almeno la rilevante costellazione di elementi relativi alle grandi catabasi classiche dalla cui sintesi deriva l'*Inferno* dantesco, cioè il VI dell'*Eneide* virgiliana e il VI della *Farsalia* lucanea. I due libri, presenti in Santa Croce, appaiono restaurati e chiosati probabilmente nel convento⁵, a conferma di ciò che era già implicato dal per-

¹ Piron, *Le poète et le théologien*.

² Com'è noto e documentato nei maggiori commenti al testo, sarebbe da identificare in Bernardo colui che, insieme all'amico fiorentino cui la lettera è indirizzata, trasmette a Dante da parte del governo cittadino la possibilità del rimpatrio disonorevole – cioè sotto pagamento – che lo scrittore rifiuta. Sottolinea R. Piattoli (*Aggiunte al codice diplomatico dantesco*, pp. 85-97) che «Bernardo dei Riccomanni è l'unico tra i congiunti di Dante, almeno sino alla metà del Trecento, che ci ha lasciato sue tracce autografe», recate da due manoscritti di Santa Croce: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 5.220 e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 29 dext. 3. Valorizza questa osservazione anche Brunetti, *Le letture fiorentine*.

³ Questi i cataloghi moderni a stampa: Orlandi, *La Biblioteca di Santa Maria Novella in Firenze*, riproduce alle pp. 25-75 i ff. 1r-23v dell'inventario redatto da Tommaso Sardi nel 1489 (ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 6.294); Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte I* [d'ora in poi Pomaro, *Censimento I*]; *Parte II* [= d'ora in poi Pomaro, *Censimento II*]; Pomaro, *Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale: Fondo Conventi Soppressi (Santa Maria Novella)*, pp. 3-75; Pomaro, *Un Catalogo*.

⁴ Due sono i cataloghi antichi di Santa Croce noti: il primo, manoscritto, come quello di S. Maria Novella, risale al sec. XV (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. X. 8. 73, su cui Mazzi, *L'inventario quattrocentistico*); il secondo, settecentesco, è a stampa (Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum*). Dei codici ivi registrati il Davis (Davis, *L'istruzione a Firenze*) individuò un nucleo duecentesco (46 manoscritti): le note di possesso dei singoli codici gli permisero di datarne l'ingresso in Santa Croce e di collegare molti di questi libri a figure di francescani tra le quali spicca, in rapporto a Dante, Pietro di Giovanni Olivi. L'articolo con cui insieme a G. Brunetti ho proposto un primo sviluppo del lavoro di Davis porta la quota del nucleo duecentesco a circa 75 unità (Brunetti, Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*).

⁵ Si tratta di un Servio (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 22 sin. 1, sec. IX) e di un Lucano (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 24 sin. 3, sec. XI). Le tracce di restauro

duto compendio latino dell'*Eneide* svolto da un certo frate Anastasio: in epoca dantesca in Santa Croce si lavorava sull'oltretomba pagano che sarà fonte primaria della *Commedia*.

La libreria di Santa Maria Novella è invece quasi esclusivamente religiosa e teologica. Essa accoglie forme narrative connesse a questi ambiti – amplificazioni novellistiche di episodi biblici⁶; predicazione⁷ – ma non offre quasi letteratura fino allo spartiacque rappresentato dalle opere di Boccaccio⁸. Oltre al commento macrobiano al *Somnium Scipionis*⁹, c'è solo un altro classico, cioè il geografo Solino¹⁰, solidale ad una materia assai presente in quella biblioteca che è appunto la letteratura geografica e di viaggio¹¹, di evidente utilità missionaria. Colpisce, in questo quadro, la presenza del volgarizzamento virgiliano attribuibile al Lancia¹², forse dovuto, più che a un interesse della comunità domenicana per la materia, semplicemente alla presenza sul territorio – magari attraverso correnti di scambio tra le due biblioteche francescana e domenicana – di Virgilio.

È invece discretamente rappresentata la riflessione retorico-grammaticale¹³ talvolta in combinazione con testi biblici. Questo nesso, in sé banale – è

sono bifogli riscritti nel Servio; quelle di studio consistono nell'introduzione di versi virgiliani in forma di titoli correnti nel Servio e di postille nel Lucano; entrambi i lavori sono di epoca duecentesca, quindi probabilmente sono stati svolti presso il convento. Si veda su ciò Brunetti, Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 39-44; Gentili, Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*.

⁶ Il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 8.1173, sec. XIV, nella prima unità codicologica (ff. 1ra-2va) contiene un *De veronica et nece Pylati* non identificato dalla Pomaro (Pomaro, *Censimento I*, p. 374: «non individuata l'opera per caduta dei quaderni iniziali; questo è probabilmente solo un capitolo»), forse da attribuirsi a Riccoldo da Montecroce, contemporaneo di Dante, missionario in Oriente, traduttore del Corano e latore in questo manoscritto della leggenda della visione paradisiaca di Maometto. La seconda unità codicologica del manoscritto contiene sue opere ed è edita da Merigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin*, pp. 60-142.

⁷ Ad es. Cavalca, *Specchio di croce*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 1.303.

⁸ L'ingresso della letteratura sembra successivo a quello delle opere di Boccaccio (per le quali ad es. il caso del *Filocolo* in Pomaro, *Censimento I*, p. 431); compare infatti un ms della *Rettorica* del Latini di fine Trecento (ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.IV.73, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 432) e un *Anticlaudianus* della stessa epoca (ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 586, sul quale si veda D. Pomaro, *Censimento I*, p. 460).

⁹ Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 2.453, sec. XII ex., sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 415-416.

¹⁰ Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 359, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 441-442.

¹¹ Ad esempio, il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 7.1170, del sec. XIV, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 373-374, che contiene *Il milione* di Marco Polo e il *Libro delle meraviglie d'Oriente* di Odorico da Pordenone (su cui si veda Zambrini, *Novelle d'incerti autori*, p. 714).

¹² Il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. G 6.369 del XIV med. (Pomaro, *Censimento I*, pp. 428-429) contiene i «Fatti d'Enea, compendio di frate Anastasio».

¹³ Ad es. il *Comentum super Donatum minor* di Remigio di Auxerre (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. F 3.1126, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 397-398), Prisciano (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 513, e si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 453), Bene da Firenze (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 593, sec. XIII-XIV, e si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 461), e le *Etymologiae* di Isidoro (Firenze,

ovvia la combinazione tra testo biblico e strumenti esegetici anche di ordine linguistico e stilistico – è assai meno ovvio nei contenuti culturali quando si presenta in relazione a quelle particolari zone di cultura biblica o teologica che consistono esse stesse in immagini. Il letterato trova dunque, in un unico manoscritto, grandi immagini teologiche e la strumentazione concettuale per elaborare un'episteme dell'immagine: ci soffermeremo nell'ultimo paragrafo su due immagini teologiche di rilievo dantesco documentate in questi sistemi testuali (quella che è a monte dello «gran mar dell'essere» di *Pd.* I.113 e quella della Sapienza salomonica impiegata da Dante in *Conv.* III).

2. *Poesia e filosofia: i termini del problema dalla "Consolatio" boeziana al "Convivio" dantesco*

Siamo abituati a considerare filosofia e letteratura nel Medioevo come un insieme originario in cui i rapporti tra «imagination and argument (...) were conceived theoretically and exploited creatively»¹⁴ fermandoci per così dire alla constatazione del legame tra i due elementi. Questo nesso così stretto ha però natura oppositiva sin da epoca tardo antica: le difese della poesie di Mussato, Petrarca e Boccaccio e il dibattito tra le discipline che nel basso Medioevo oppone i poeti ai filosofi non è che la continuazione dell'opposizione platonica tra poesia e filosofia¹⁵.

Quest'opposizione è trasmessa al Medioevo in forma esemplare dalla *Consolatio* boeziana: da un lato il fallimento linguistico ed espressivo della poesia passionale praticata in gioventù, non più in grado di sollevarlo dalle sue sofferenze, e dall'altro la filosofia, che disprezza e scaccia le Muse poetiche per poi ammaestrare il suo allievo esprimendosi essa stessa in poesia. Per il lettore della *Consolatio* questa opposizione è, dunque, anche una contraddizione *in factis*: la famosa definizione dantesca del libro di Boezio come «non conosciuto da molti», cioè, come ho già scritto, «non capito» («nihil filosofice cognoscentes» nel commento latino alla *Consolatio* di Guglielmo di Conches, sono i lettori di Boezio che non capiscono la filosofia)¹⁶ si riferisce, credo, proprio a questo nodo iniziale e capitale dell'opera, e cioè al fatto che quella che in Boezio appare superficialmente come crisi radicale della poesia – cioè come un abbandono della poesia per la filosofia – va intesa invece come transizione

Biblioteca Medicea Laurenziana, *Conv.* soppr. 364, XII sec. med., e si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 446).

¹⁴ Dronke, *Fabula*, p. 2, punto di vista da me citato e adottato in Gentili, *Luomo aristotelico*, p. 2.

¹⁵ In Platone la congiunzione tra filosofia e poesia portatrice di verità ispirate dall'invasamento divino (*theia mania*) convive con l'opposizione tra la filosofia «Musa della verità e la poesia che deve essere scacciata dalla città in quanto imitatrice del contingente e delle passioni» (*Repubblica* III, 398a e VIII, 548b). Su questo tema si veda Giuliano, *Platone e la poesia*.

¹⁶ Glossa citata in Courcelle, *Étude critique sur les commentaires*, p. 121. Ho già proposto questa interpretazione in Gentili, *Poesia e verità in Dante*.

da una poesia di tipo passionale a una poesia filosofica, che è appunto l'operazione proposta e tematizzata da Dante. In altri termini, il *Convivio* si pone anche come continuazione e corretta interpretazione di un aspetto della *Consolatio* in genere non colto, secondo Dante, dai lettori medioevali: la *Consolatio* è, come il *Convivio*, non semplicemente un'opera filosofica ma di poesia filosofica.

Il dibattito medioevale sulla poesia, centrato in definitiva sul rapporto tra poesia e amore e sullo statuto passionale (Guittone, Cavalcanti) o intellettuale (Guinizzelli, Dante, Cino) di questa disposizione ha tutta l'aria di sviluppare i termini oppositivi disegnati da Boezio, e finisce infatti per polarizzarsi attorno alla *crux* interpretativa segnalata da Dante: la poesia che nasca ancorata a temi contingenti e mondani include o esclude la via verso la verità filosofica¹⁷? Nel risolvere positivamente la questione per via allegorica affermando che il *Convivio* non deve «derogare» in nulla dalla *Vita Nova* (*Conv.* I.i.16), Dante non si limita in realtà a interpretare «correttamente» la crisi boeziana – non abbandono della poesia per la filosofia, ma della poesia passionale per quella filosofica – ma sana la frattura tra i due elementi trasformando la crisi boeziana nella “naturale” evoluzione dantesca – pur causata da un lutto – dalle passioni giovanili alla maturità umana e intellettuale. Questa trasformazione della frattura in transizione stilistica e letteraria centrata su un elemento capitale nel *Convivio* – quello cioè della vita umana e delle sue fasi psicofisiologiche illustrato nel IV trattato – discende, come dice lo stesso Dante, dal lavoro di lettura ed esegesi del testo boeziano. Che tipo di lettura? Lo vedremo nel prossimo paragrafo, anche grazie a un libro di Santa Croce.

3. *Poesia e filosofia nei libri di Santa Croce e Santa Maria Novella*

La transizione stilistica e biografica dalla poesia giovanile a quella matura compare nel primo trattato, ben prima di incarnarsi in autobiografia di stampo boeziano nel trattato successivo:

E se nella presente opera, la quale è *Convivio* nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che nella *Vita Nova*, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella *fervida* [cfr. Hor. *Ars P.* 115: «florente iuventa *fervidus*»] e passionata, questa temperata e *virile* [cfr. Hor. *Ars P.* 166: «aetas animusque *virilis*»] essere conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; per che certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade che sono sconci e biasimevoli ad altra, sì come di sotto, nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione mostrata. E io in quella dinanzi, all'entrata della mia gioventute parlai, e in questa dipoi, quella già trapassata¹⁸.

¹⁷ Vedi sul tema Gentili, *Poesia e verità in Dante*; per la determinazione basso medioevale della questione si veda Gentili, *La nature de la poésie*.

¹⁸ Alighieri, *Conv.* I.i.16-17.

Nessun commento al *Convivio* segnala la relazione tra questo passo e la narrazione autobiografica del II trattato, né coglie e denuncia la fonte che ho inserito tra quadre nel testo: Dante usa qui una caratterizzazione oraziana, poiché nell'*Ars* si teorizza la congruenza tra stile ed età del personaggio opponendo un «florente iuventa fervidus» (v. 115) all'«aetas animusque virilis» (v. 166): giovinezza e maturità cui competono stili diversi sono qualificate da Orazio proprio coi due aggettivi che, non a caso, Dante usa qui e solo qui, poiché *fervida* e *virile* non compaiono in nessun altro luogo della sua opera. Dante usa, insomma, il lessico tecnico-retorico con cui si definiscono i *characteres* – in questo caso la gioventù e la maturità – cui convengono gli stili.

La relazione tra il passo del primo trattato e quello del secondo si coglie anzitutto attraverso il sistema delle fonti: luoghi dell'*Ars* oraziana sono normalmente adottati per spiegare la crisi letteraria del protagonista nei commenti alla *Consolatio*. Dante sembrerebbe dunque aver assorbito e usato l'associazione esegetica corrente tra la *Consolatio* boeziana e l'*Ars poetica* oraziana, che nei commenti a Boezio prevede però soprattutto nozioni oraziane relative alla poesia elegiaca rifiutata dal filosofo¹⁹. La corrispondenza tra età e stile è invece un aspetto delle regole della convenienza stilistica importante nell'*Ars*, oscurata tuttavia in molti commenti medioevali, ad esempio nel cosiddetto *Materia*²⁰, che tendono a sovrapporvi gli *adtributa personae* di origine ciceroniana. Dante mostra insomma di avvalersi della coppia Boezio + *Ars*, ma di non leggere quest'ultima attraverso lo schema ciceroniano che rimuove la convenienza tra stile ed età; questo accade puntualmente in un interessante manoscritto conservato in Santa Croce.

Il Plut. 23 dext. 11, del secolo XIII, fa seguire a un volgarizzamento della *Consolatio*²¹ proprio l'*Ars poetica* oraziana²². Entrambe le opere sono glossate. Entrambi gli apparati di glosse, ancora da studiare, paiono impiegare materiali già confezionati e personalizzarli. Lascio da parte le chiose boeziane, sviluppate probabilmente a partire dal commento di Guglielmo di Cortemilia, per soffermarmi su quello oraziano, le cui glosse coincidono col commento

¹⁹ La definizione di elegia tratta dall'*Ars* è il corredo illustrativo del v. 1 del primo metro «carmina qui quondam studio florente peregi» di *Cons. phil.* I m.1, 1 (Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boethium*, p. 9: «CARMINA. Boetius tractaturus de philosophica consolatione primitus se talem ostendit qui indigeat consolatore, sclicicet se ostendens miserum. (...) Et ostendit se miserum competenti genere carminis, id est elegiaco metro. Elegiacum metrum est ubi est hexameter et pentameter versus (...). Et dicitur elegiacum, quia ad miseriam describendum inventum fuit. Unde Horatius: Versibus impariter iunctis querimonia primum / post haec inclusa est voti sententia compos»); i versi 169-170 dell'*Ars* oraziana sono citati poi per illustrare i caratteri del Boezio anziano (ivi, p. 13).

²⁰ *Anonymi cuiusdam Glose in Poetria Horatii (dicitur Materia)*, edito in Friis-Jensen, *The "Ars Poetica"*. Il commento è probabilmente di origine francese ed è anteriore al 1175, poiché è usato nella *Poetria* di Matteo di Vendôme, composto in quella data (si veda Friis-Jensen, *Medieval Commentaries on Horace*, p. 160).

²¹ Si veda Brunetti, *Guinizzelli*; Brunetti, *Preliminari all'edizione del volgarizzamento*, p. 10 e *passim*.

²² Si veda Villa, *I manoscritti di Orazio*, p. 112.

Materia solo all'inizio²³. Il *Materia* sovrappone appunto alle categorie della convenienza stilistica oraziana quelle ciceroniane e cancella dunque quella dell'età, mentre il nostro glossatore le valorizza moltissimo²⁴. In concreto dunque, il manoscritto non solo combina il testo boeziano a quello oraziano, ma sottolinea in quest'ultimo il tema della convenienza tra età e stile: ecco il metodo di lettura su cui Dante costruisce la transizione dalla poesia giovanile e passionale della *Vita Nova* a quella matura e filosofica del *Convivio*. La trasformazione della convenienza oraziana tra età e stile in schema biografico si riflette sulla stessa vita di Orazio contenuta in un noto *accessus* medioevale alle *Satire*²⁵. Questa pseudo-cronologia delle opere oraziane corrisponde all'ordine che esse hanno nella tradizione manoscritta²⁶, come accade per i libri virgiliani, ma di fatto contribuisce a diffondere il modello della biografia coincidente con l'evoluzione stilistico-spirituale dell'autore utilizzato poi anche da Petrarca, che postillò infatti uno dei manoscritti latori di questo *accessus* (il cosiddetto Orazio Laurenziano, ossia il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 34.1).

Hanno buon riscontro in Santa Croce anche due dimensioni letterarie della filosofia morale aristotelica valorizzate dai lettori medioevali: 1) la sua riduzione precettistica in volgare, che a Firenze si offre soprattutto in combinazione aristotelico-ciceroniana, incarnata dal *Tresor* brunettiano; 2) l'uso

²³ La coincidenza col *Materia* si limita alla prima glossa c. 70v: «Nota quod tres sunt stili scilicet sublimis mediocris et infimus. Sublimis in tragedia, mediocris in satira, infimus in comedia et quilibet isto habet duo vitia colletaralia. Nam sublimis habet turgidum et inflatum, mediocris fluitantem et dissolutum, infimus habet aridum et exanguem», coincidente con il commento inc. *Anonymi cuiusdam Glose in Poetria Horatii (dicitur Materia)*, p. 337.

²⁴ Il tema è sottolineto in vari luoghi, ad es. f. 72v: «In illis versibus silicet [sic] "intererit multum" [Hor. *Ars P.* 114] tractavit et de proprietatibus diversarum personarum nunc intendit dicere de proprietatibus eiusdem persone respectu diversorum temporum scilicet IIIJ^{or} etatum videlicet pueritie iuventutis adoloscencie et senetutis»; f. 73r: «Tractavit superius de pueritia nunc agit de abdolescencia iuventute et senectute atribuens unicuique suas proprietates»; ivi: «Modo dicit ad hec ne partes seniles idest proprietates senis dentur iuveni et iuveniles mandentur puero idest appropientur semper morabimus evo et loquitur de poetis inaiuntis rebus et apertis quasi dicat debite et acre debent scribi proprietates (...)».

²⁵ «Sciendum est Horacium non sine ratione tantam operum diversitatem [varietatem] observasse. Siquidem diversas etates et diversos humane vite status consideravit. Ideoque adhibuit operi suo tantam varietatem. Primitus enim lirica composuit ibique quasi adolescentibus loquens amores et iurgia, commessiones et potationes materiam habuit. deinde epodon condidit, et ibi in homines fortioris et turpioris etatis invectiva composuit. Postea seculare carmen scripsit ibique prodentiores ad precandum deos edocuit. deinde de atre poetica librum scripsit ibique sue porfessionis homines ad bene scribendum instruxit. Postea librum sermonum addidit, ubi diversis generibus viciorum irretitos reprehendit. Ad ultimum opus. Ad ultimum opus suum in epistolis terminavit ibique ad modum boni agricolae viciis extirpatis virtutes supereminavit». Si tratta del commento *Sciendum*, il cui testimone più antico risulta da Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, p. 432 (Orazio, incipit n. 192); l'*accessus* è edito in Friis-Jensen, *Petrarch and the Medieval Horace*, p. 79.

²⁶ È la «life-and-work theory about Horace (...) found in several versions in medieval commentaries, often simplified into three or four phases, for instance boyhood, youth, manhood and mature age, corresponding to Horace's Odes, Epodes or Arts of Poetry, Satires, and Epistles» (Friis-Jensen, *Petrarch*, cit., p. 179) su cui lo studioso si sofferma soprattutto in *The Reception of Horace*, p. 189.

aristotelico di personaggi letterari assai noti in funzione esemplare che, nella tradizione medioevale, promuove il recupero per via filosofica di testi e figure greci, soprattutto omerici. Il *Fortleben* omerico medioevale nel mondo latino è, di fatto, una terra di mezzo tra filosofia (opere aristoteliche con relativi commenti) e letteratura (gli autori che recepiscono gli elementi omerici reinterpretati in sede aristotelica).

Quanto al primo punto, come ho già scritto in altra sede, il sistema testuale normalmente impiegato nel medioevo per leggere la *Nicomachea* – testo latino e commenti – si presenta per Dante e gli autori toscani due e trecenteschi in una particolare determinazione storico-geografica: la fortuna “editoriale” toccata da metà Duecento alla *Summa Alexandrinorum* (epitome di origine greca tradotta dall’arabo in latino da Ermanno il tedesco nel 1244)²⁷, in Italia, tra Bologna, Padova e Firenze, in una comunità di intellettuali legati tra loro: a Padova fu rivisto il testo latino dell’epitome, che venne tradotto e rielaborato in volgare – con agglutinazione di altre fonti – da Taddeo Alderotti, medico fiorentino docente a Bologna, e poi tradotto in francese, probabilmente a partire sia dal latino che dal volgare di Taddeo, da Brunetto Latini, che lo inserì nel *Tresor*²⁸. Il primo autorevole fruitore di questo sistema testuale – che, come si vede, lega fortemente Firenze e Bologna – è Guittone d’Arezzo: la sua lettura dell’*Etica* risulta legata all’epitome nella doppia forma latina (già segnalata da Margueron) e volgare alderottiana²⁹.

In Santa Croce il manoscritto oggi Laur. Plut. VI sin. 10, ignoto a Davis e incluso da me e Giuseppina Brunetti nel novero dei manoscritti antichi della biblioteca conventuale, decurta e riorganizza il testo aristotelico in forme vicine a quelle della *Summa Alexandrinorum*, lasciando indovinare così una pratica ampia e diffusa. Il codice affianca inoltre all’etica aristotelica quella stoico-ciceroniana e documenta dunque il doppio modello Aristotele-Cicerone su cui Brunetto Latini nel *Tresor* ha basato l’istruzione civile dei fiorentini (la *Rettorica*, che traduce il *De inventione* ciceroniano, e l’*Etike* contenuta nel *Tresor*, versione della citata *Summa Alexandrinorum*, epitome della *Nicomachea*). Il nesso è confermato dal Laur. Plut. 89 inf. 41, un manoscritto della *Summa Alexandrinorum* conservato in Biblioteca Medicea Laurenziana (ma non nel fondo Santa Croce) ed edito da Concetto Marchesi, che contiene appunto, oltre la *Summa*, orazioni ciceroniane, *De officiis*, e *Paradoxa stoicorum*.

Vediamo ora qualche aspetto della sopravvivenza medioevale per via filosofica dei personaggi omerici. È questa un’avventura tutta da ricostruire, visto che il più recente studio su Dante e Omero, che si deve a Giovanni Cer-

²⁷ Della *Summa Alexandrinorum* manca un’edizione critica, ma sono disponibili le edizioni di due codici che presentano parecchie differenze testuali: il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Gadd. Pl. 89 inf. 41, edito in Marchesi, *L’Etica Nicomachea*, pp. 41-86 e il ms Admont, Stiftsbibl., 608, edito in Fowler, *Manuscript Admont 608*, la cui datazione è oggi abbassata da Ubl (*Zur Entstehung der Fürstenspiegel*, pp. 512-513) al sec. XIII ex. - XIV in.

²⁸ Vedi su ciò tutto il primo capitolo di Gentili, *L’uomo aristotelico*; Gentili, *La vulgarisation de l’Éthique d’Aristote*; Gentili, *L’edizione dell’Etica in volgare*.

²⁹ Si veda Gentili, *L’edizione dell’Etica in volgare*, con bibliografia.

ri, non considera questa via di trasmissione dell'Omero medioevale³⁰. Invece varrebbe la pena di studiare – vorrei farlo in futuro – il modo in cui le grandi figure omeriche si ridisegnano in epoca medioevale attraverso i quadri interpretativi imposti dal nuovo paradigma culturale: quello allegorico, autenticamente cristiano o cristianizzato (ciò vale per l'esegesi allegorica tardo antica) e quello filosofico conglomeratosi attorno alla tradizione aristotelica medioevale³¹. Dante, ad esempio, mostra di leggere Omero attraverso la *Nicomachea* in modo quasi sistematico³².

Il caso più importante di filtro aristotelico di personaggi omerici è certamente quello di Ulisse. Emblema della forza dell'intelligenza condivisa tra gli uomini, questo personaggio apre l'VIII libro della *Nicomachea*, dedicato all'amicizia.

Per affermare che l'amicizia aiuta l'esercizio della razionalità Aristotele evoca la massima omerica – evidentemente così nota ai suoi contemporanei che gli è sufficiente accennare le prime parole di *Il. X*, 224 – con cui nell'*Iliade* Diomede motiva la richiesta, rivolta ai comandanti greci, che uno di loro lo accompagni nel campo troiano. Non solo in questo passo aristotelico ma in tutto il mondo classico, anche latino, i versi tratti da questo episodio del X libro dell'*Iliade* sono evocati in forma proverbiale e allusiva (segno evidente che i lettori antichi erano in grado di completarli a memoria) soprattutto, sembrerebbe, per esprimere l'efficacia dell'alleanza tra due individui della stessa parte politica³³.

L'applicazione di categorie o di vere e proprie questioni etiche alla vicenda di Ulisse deve esser stata viva, probabilmente sulla base dell'esempio aristotelico, anche in epoca classica, se è vero che nel *De officiis* ciceroniano – non a caso largamente dipendente dall'etica aristotelica – Ulisse viene sollevato dall'accusa di diserzione attraverso la follia simulata implicata dalla versione del mito presso i tragici, ed assimilato senza esitazioni al tipo del magnanimo, cui pertiene la categoria dell'onesto. Proprio di questo suo carattere morale è stato appunto, secondo Cicerone, «combattere non solo con i nemici, ma

³⁰ Cerri, *Dante e Omero*, pp. 102-103. Tace della questione anche il recentissimo Ziolkowski, *Dante and the Greeks*.

³¹ Non molto, su ciò, in Boitani, *L'ombra di Ulisse*, né nel libro di Giovanni Cerri citato nella nota precedente. Una ricerca in tal senso dovrebbe partire dagli abbondanti dati raccolti da Pontani, *Sguardi su Ulisse*.

³² È il caso di *Il. XXIV*, 258-259, in cui Priamo dice Ettore simile al figlio non di un uomo ma di un dio, verso citato da Dante in *Vita nova*, II, 7-8 attraverso Arist. Lat. *ENVII*, 1, 45 a 20; su questo vedi Cerri, *Dante e Omero*, pp. 102-103. Il Cerri, meritevole d'aver indagato la conoscenza dantesca dell'*Iliade* non solo attraverso i summi classici e medioevali di materia troiana ma anche attraverso la *Nicomachea*, non si pone affatto il problema della lettura medioevale dell'opera (la reinterpretazione dei personaggi omerici, il fatto che i commenti aristotelici aggiungono spesso alla citazione omerica di Aristotele ulteriori *loci paralleli*, ecc.).

³³ Cfr. ad esempio Cic. *Att. IX*, 6, 6: «Ut quidem scias quod sequamur, q. Titini filium cum Caesare esse nuntiat – sed illum maiores mihi gratias agere quam vellem. Quod autem me roget, paucis ille quidem verbis sed ἐν δυνάμει, cognosce ex ipsius epistula. Me miserum quod tu valusti! Una fuisse semus; consilium certe non defuisset. “σὺν τε δὲ ἐρχομένω...” Sed acta ne agamus, reliqua paremus».

anche con i flutti» («non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dimicare»)³⁴.

Il testo aristotelico in cui si allude all'amicizia tra Ulisse e Diomede citando antonomasticamente le prime tre parole di *Il. X*, 223 («Post hec autem de amicitia sequitur utique pertransire. (...) 'Simulque duo venientes...' et enim intelligere et agere potenciores»)³⁵ è spiegato dai commentatori ampliando in varia misura la citazione. L'episodio dantesco di Ulisse sembra echeggiare le parole citate da Aristotele (*If. XXVI.52-7 e 79*: «[...] chi è in quel foco che vien [cfr. Aristotele: *venientes*] sì diviso / di sopra, che par surger de la pira / dov'Eteocle col fratel fu miso?» / Rispuose a me: «là dentro si martira / Ulisse e Diomede e così insieme [cfr. Aristotele: *simul*] / a la vendetta vanno come all'ira / [...] / O voi che siete due [cfr. Aristotele: *duo*] dentro ad un foco») completandole col seguito dell'episodio omerico, in cui venti versi più giù Diomede dice di Ulisse: «riusciremmo a tirarci fuori anche da un fuoco ardente, noi due insieme, perché costui sa usare il cervello» (*Hom. Il. X*, 246-247: «τὸυτο γε σπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο / ἄμφω νοστήσαιμεν, ἐπεὶ περὶ οἶδε νοῆσαι»). Questo distico è citato nella *Vita Tiberii* di Svetonio («Sive quid incidit de quo sit cogitandum diligentius, sive quid stomachor, valde medius Fidius Tiberium meum desidero succurritque versus ille Homericus: «τὸυτο γε σπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο / ἄμφω νοστήσαιμεν, ἐπεὶ περὶ οἶδε νοῆσαι») recata in Santa Croce dal manoscritto oggi Laur. Plut. XX sin. 3, a f. 36r³⁶.

In *If. XXVI* Dante ribalta in contrappasso non solo la fiducia di Diomede nell'intelligenza di Ulisse, ma la stessa *Ethica Nicomachea*, base esplicita della *ratio* penale dell'*Inferno* (*If. XI.79-84*) e tuttavia testo pagano, da correggere nei punti in cui la virtù aristotelica implicava un'umanità autosufficiente, come sono i «due che vanno insieme» del libro VIII.

Si noti che l'oscillazione dello statuto morale degli eroi omerici tra la tipologia eccezionale in negativo, cioè quella della follia e dell'eccesso applicata a

³⁴ Cic. *Off.* 97-99: «Utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt, nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixē nulla suspicio est, sed insimulant eum tragoediae simulatione insanae militiam subterfugere voluisse. Non honestum consilium, at utile, ut aliquis fortasse dixerit, regnare et Ithacae vivere otiose cum parentibus, cum uxore, cum filio. Ullum tu decus in cotidianis laboribus cum hac tranquillitate conferendum putas? Ego vero istam contemnendam et abiendam, quoniam quae honesta non sit ne utilem quidem esse arbitror. [98] Quid enim auditorum putas fuisse Ulixem, si in illa simulatione perseverasset? Qui cum maximas res gesserit in bello, tamen haec audiat ab Aiace: "Cuius ipse princeps iuris iurandi fuit / Quod omnes scitis, solus neglexit fidem. / Furere adsimulare, ne coiret, institit. / Quod ni Palamedi perspicax prudentia / Istius percepset malitiosam audaciam / Fide sacratae ius perpetuo falleret." [99] Illi vero non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dimicare melius fuit quam deserere consentientem Graeciam ad bellum barbaris inferendum».

³⁵ Arist. Lat. *EN VIII*, 1, 55 a 15.

³⁶ Ma il passo di nostro interesse, contenuto a f. 36r e quasi illeggibile, fu restaurato solo da Crisolora. Sul ms si veda Bianca, *Traduzioni interlineari dal greco*, pp. 133-150. Sul *Fortleben* tardomedioevale svetoniano, si veda ora Berté, *Petrarca lettore di Svetonio*; sui *greca* contenuti nell'opera svetoniana e sulle vicende della loro traslitterazione / traduzione interlineare in epoca medioevale, su cui aveva già richiamato l'attenzione Marchesi, *Scritti minori di letteratura e di filologia*, vedi ora Rollo, *Manuele Crisolora e il restauro del greco*. Decisamente troppo pessimista sulla circolazione medioevale di Svetonio fu Brugnoli, *Svetonio*.

Ulisse secondo la testimonianza di Cicerone, e quella eccezionale in positivo, cioè il tipo del magnanimo controproposto appunto da Cicerone per Ulisse, risente naturalmente della doppia possibilità interpretativa che la morale aristotelica offre per gli eroi: la magnanimità di *Ethica Nicomachea* IV oppure il malinconico folle e autodistruttivo del *Probl.* 20. 1. Questa doppia interpretazione è presente, ad esempio nel caso di Ettore: *puer divinus*, secondo la testimonianza dell'*Ethica Nicomachea* citata da Dante, e sovrapposto invece a Bellerofonte, eroe tragico della malinconia, da Alberto Magno³⁷. Queste deformazioni interpretative – quelle, per intenderci, secondo cui Calipso citata in *Ethica Nicomachea* II sarebbe un poeta o un marinaio stando ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, oppure ad aver pronunciato la famosa massima sui due che vanno insieme sarebbe stato Ulisse stesso e non Diomede, stando ad Aspasio – possono spiegare non solo un fatto concettualmente rilevante come la doppia polarità magnanimo-malinconico per gli uomini eccezionali, ma anche banali riattribuzioni di ruoli nei dialoghi come quella testimoniata nello stesso testo dantesco. Nel *Convivio* non dovrebbe essere Enea ma Ettore e su questa base gli editori hanno addirittura corretto per congettura il testo dantesco³⁸. Non sarà il caso di leggere meglio queste vicende nei libri medioevali, prima di correggere gli autori per costringerli nel letto di Procuste delle nostre edizioni dei classici?

Il terzo tema che avevamo accennato, quello cioè delle grandi immagini teologiche combinate agli strumenti esegetici necessari alla loro esegesi, disegna invece una certa solidarietà tra le due biblioteche. Partiamo, come promesso, dall'immagine che è «monte del gran mar» dell'essere dantesco. Nel primo canto del *Paradiso* il concetto del finalismo universale deve trasformarsi in poesia; per farlo, Dante si lascia ispirare degli autori che costruiscono un'ontologia cristiana fatta di immagini: in questo caso, Gregorio di Nazianzo (329-390 d. C.), assorbito e trasmesso all'occidente da una diffusissima dossografia di Giovanni Damasceno (676-749 d. C.), il cui titolo latino è *De fide orthodoxa*³⁹.

³⁷ Albertus Magnus, *Metaphysica libros*, lib. IV, lect. 3, c. 4, p. 191, 35 sgg.: «Cunctabatur enim primo ratiocinans per intellectum suae sanitatis, et turbata sanitate per amentiam inductam a plaga cunctabatur aliud per alium intellectum, qui senquentis fiut sanitatis et equalitatis alterius, ad quam reducta fuit complexio. Unde dictum fut Homeri, ac si Hector cunctaretur quidem, sed non eodem modo cunctaretur ut prius nec eodem cunctaretur quo prius intellectu. Sicut enim in *Problematibus* dicit Aristoteles, Hector melancoliam patiebatur accidentalem, eam videlicet quae est humore adusto, quae per acumen sibi aliquando adduxit amentiam (...). Quasi amentiam sui oblitus patiebatur in ictibus gladiatorum et telorum, et sic quasi amens tandem iacuit extasim passus».

³⁸ Alighieri, *Conv.* III.xi.16, dove Dante, discorrendo di un uso metaforico, adduce il seguente esempio: «sì come fa Virgilio nel secondo de lo Eneidos, che chiama Enea: “O luce”, ch'era atto, “e speranza de' Troiani”, che è passione, che non era esso luce né speranza». In realtà sono invece parole di Enea ad Ettore (cfr. *Aen.* II 281): e dunque alcuni editori hanno proposto di emendare il passo ritenendolo corrotto: chiama Enea [a Ettore], Busnelli-Vandelli; oppure chiama E[ttore per bocca di E]nea, Picchio Simonelli.

³⁹ Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*. Avevo segnalato questa fonte dantesca in Gentili, *L'uomo aristotelico*, p. 93. Sbacchi, “*Lo gran mar de l'essere*” è tornato sull'ar-

L'immagine di Dio come mare nei padri greci (Gregorio di Nazianzo, Giovanni Damasceno) è legata alla costruzione del concetto di essere eterno di Dio. Nessuna fonte è addotta nei commenti alla *Commedia* per la notissima immagine del «gran mar dell'essere», che ci conduce non solo alla patristica greca, ma alla complessa combinazione di motivi classici e cristiani nella Bizanzio del IV secolo: restiamo, insomma, alla questione *Dante e i greci* – titolo recentemente impiegato negli atti di un convegno harvardiano dedicato alla questione – e alla necessità, ancora inevasa, di staccarne la forma dalla classicità per ricalcarla invece sul mondo medioevale.

L'eternità come pienezza di essere è sviluppo plotiniano del concetto platonico di eternità (Pl. *Ti.* 37d). Gregorio, tipico esponente della *koiné* filosofica stoico-platonica del IV secolo, riprende questo tema per costruirvi un dio non meta-ontologico come quello platonico, ma coincidente con l'essere come quello dell'*Esodo*; anche questo sviluppo, a dire il vero, è basato su una suggestione platonica (il *pelagos tou kalou*)⁴⁰. Nell'orazione 38, 7 di Gregorio, Dio è mare che abbraccia (*syllabon*, 'che abbraccia', 'che tiene insieme') tutto l'essere⁴¹, questa immagine è trasmessa al mondo latino dal già menzionato *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, fortunatissimo testo greco di tre secoli più tardo tradotto da Burgundio da Pisa)⁴², presente nella biblioteca duecentesca di Santa Croce nel Plut. XIII dext. 6 e 9)⁴³. Ecco il passo di Giovanni che ci interessa:

videtur quid omnibus principalius eorum que Dei dicuntur nominibus esse quod est. Quem Deum ipse oraculo loquens Moysi in monte ait: "Dic filii Israel: qui est misit me". Totum enim in se ipso comprehendens huic esse hunc velud quidam pelagus substantie infinitum et indeterminatum.

[Δοκεῖ μὲν οὖν κθριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὢν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωσεί ἐπὶ τοῦ ὄρους φησὶν «Εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με». Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν εἶχει τὸ εἶναι οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον]

Vale la pena di notare che il mare divino è, in Dante, non solo lo spazio ontologico che abbraccia le singole creature di *Paradiso* I e dei Padri greci, ma anche la forza, se non punitiva, certo limitante e normativa di *If.* XXVI, che, violata nelle proprie frontiere invalicabili, si richiude con indifferente freddezza su Ulisse e i suoi (vv. 139-142).

Il *De fide orthodoxa* è posseduto a Santa Croce (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 13 dext. 6) e a Santa Maria Novella; per la biblioteca

gomento descrivendo il percorso dossografico e di traduzione della sentenza del Nazianzeno.

⁴⁰ Pl. *Symp.* 210d. Platone aveva parlato di mare molteplice della bellezza e anche, simmetricamente, del «mare (pontus) della dissimilitudine» che si oppone alla «piana della verità» (Pl. *Plt.* 273e). Entrambi i concetti si ritrovano in Damascio.

⁴¹ Si veda su questo punto Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, pp. 455-457.

⁴² Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, p. 32.

⁴³ Ecco il testo di Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, pl. XIII dext. 6, f. 5r: «videtur quid omnibus p(r)incipalius eor(um) que in dei dicuntur no(m)inibus e(ss)e q(uo)d est. que(m) a d(eu)m ip(s)e oraculo loquens moysi i(n) mo(n)te ait dic filii israel qui est misit me. Totu(m) eni(m) in se ip(s)o comp(r)ehendens huic e(ss)e hunc velud quidam pelagus sub(stanti)e i(n)fini(tu)m et indet(er)minat(u)m sic(ut) ait s(an)c(us) dyonisius bonus e(n)im in deo dic(er)e p(r)imu(m) esse». [Trascrizione dell'autrice].

domenicana non riusciamo a rintracciare il codice, ma l'opera è menzionata nell'inventario quattrocentesco pubblicato dalla Pomaro nel suo catalogo.

Alle immagini divine di Giovanni Damasceno è affiancata, nel codice di Santa Croce, la riflessione sulle similitudini di Anselmo d'Aosta (*De triplici voluntate sive de similitudinibus*) cui seguono vari opuscoli tra cui, sempre attribuito ad Anselmo nell'explicit, un *Liber de sermone figurativo* (f. 118v) che è in realtà il *De schematibus et tropis* di Beda.

La stessa opera *De sermone figurativo* nei libri di Santa Maria Novella accompagna commenti ai *Salmi* e al *Cantico dei Cantici*⁴⁴; in questo caso, lo strumento esegetico è destinato dunque allo studio delle grandi immagini della sapienza salomonica, che lascia importanti tracce di sé nel *Convivio*.

Lunga e ancora in parte ignota è la via storica lungo la quale, sin da epoca tardoantica, si è consumato l'avvicinamento tra la Sapienza biblica e la filosofia di tradizione classica; certamente la contaminazione iconografica tra Sapienza salomonica e Filosofia boeziana non è rara nei manoscritti biblici⁴⁵. Varrebbe davvero la pena di riprendere questo tema, sbizzato da due pionieri della storia del pensiero medioevale come M.T. d'Alverny ed E. Gilson⁴⁶, ma abbandonato dai loro successori, per cogliere in modo complessivo forme ed esiti dell'accostamento Filosofia-Sapienza. Questo avvicinamento apre ai filosofi medioevali la doppia strada della sovrapposizione e dell'opposizione: si potrebbe supporre ad esempio che gli aristotelici impegnati ad affermare l'autonomia della filosofia siano più inclini ad imboccare la via dell'opposizione, ma solo nuove ricerche sull'argomento chiariranno questo punto. Forse favorita dalla fortuna che il sincretismo scritturale-boeziano sembra aver conosciuto nella cultura fiorentina⁴⁷, la combinazione tra filosofia aristotelica e Sapienza biblica attuata nel III trattato del *Convivio* è la più vistosa integrazione del modello boeziano sotto il cui segno, con adattamenti che ho analizzato altrove⁴⁸, Dante pone esplicitamente il proprio incontro con la Donna Gentile nel II trattato.

⁴⁴ Vi sono molti manoscritti di commento al Cantico dei Cantici, come il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 4.1080 (sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 371), che contiene opere pseudobonaventuriane, dionisiane, e il commento al Cantico dei Cantici di Ruperto di Deutz. Vi sono inoltre vari codici della *Postilla super Cantica* di Remigio de' Girolami, come il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 516 (sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 455), con commenti di Egidio di Brago (Stegmüller, *Repertorium biblicum Medi Aevi*, n. 903), Enrico di Lexington (Stegmüller, *Repertorium biblicum Medi Aevi*, n. 3213), Remigio e infine *Distinctiones* autografe di Remigio.

⁴⁵ Ad esempio, nella cosiddetta Bibbia di Alcuino, su cui si veda D'Alverny, *La sagesse et ses sept filles*, p. 256, col recente Thérél, *A l'origine du décor*.

⁴⁶ Si veda ad esempio Gilson, *Dante et la philosophie*, pp. 116-119. Per i contributi della d'Alverny si veda la nota precedente.

⁴⁷ Arrigo da Settimello, vissuto a Firenze e autore del poemetto *Elegia sive de miseria* (1193 circa), riprende la filosofia boeziana rappresentandola però nella forma della sapienza scritturale, cioè accompagnata dalle sue figlie che sono le arti liberali, secondo il modello della Sapienza *mater natarum* testimoniato nella poesia carolingia, ad esempio in Ibernico (Hibernicus, *Carmina*, p. 332).

⁴⁸ Si veda Gentili, *Lecture dantesche anteriori all'esilio*.

Sul piano dello svolgimento del discorso dantesco, è la riscrittura della scena boeziana in chiave amorosa e autobiografica – cioè l'innamoramento di Dante per la donna-filosofia – a motivare la virata dantesca dal desiderio universale di Aristotele all'amore personale di Salomone per la Sapienza⁴⁹. Sul piano concettuale, però, già nel primo trattato l'impulso meccanico per cui gli uomini «hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose» (*Conv.* III.iii.5) si era arricchito dell'intenzionalità personale propria dell'amore cristiano per definire il rapporto affettivo tra l'uomo e la sua lingua materna, quello tra l'autore e la sua opera, e quello tra gli uomini.

Nel terzo trattato, dunque, la scienza non è più solo la meccanica tensione attualizzante della facoltà razionale esposta nel primo trattato, ma una donna amata delle cui virtù si desidera partecipare e con cui si deve instaurare un rapporto di amore reciproco, com'è la Sapienza salomonica. Lo si tace nei commenti, ma sulla fonte salomonica è prevedibilmente costruita anche la canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*⁵⁰, i cui principali concetti corrispondono a quelli di *Sapientia* 8: sia la Filosofia dantesca che la Sapienza sono amate per la loro bellezza da chi parla in prima persona (vv. 33-35: «che 'n sue bellezze son cose vedute / che li occhi di color dov'ella luce / ne mandan messi al cor pien di desiri»; *Sap* 8, 1: «amator factus sum formæ illius») e da Dio che infonde in entrambe nobiltà (v. 27-28: «Suo esser tanto a Quei che lel dà piace, / che 'nfonde sempre in lei la sua vertute»; *Sap* 8, 2: «Generositate illius glorificat [*< εὐγένειαν δοξάζει*] contubernium habens Dei; sed et omnium Dominus dilexit illam»); entrambe sono maestre d'umiltà (v. 70: «esempio d'umiltade»; «*sobrietatem* [*< σωφροσύνη*] et prudentiam docet»⁵¹).

Senza seguire sino in fondo il complesso sviluppo dantesco del concetto, basti qui menzionarne la conseguenza concettuale più importante, cioè l'essenzializzazione dell'amore che smette di essere puro principio di movimento (com'è il desiderio nella *Fisica* aristotelica ripreso da Dante nell'ultimo verso della *Commedia*) per divenire essenza umana e divina: solo questo passaggio da motore a essenza spiega il fatto che nel *Convivio* Dante definisca l'amore causa non efficiente ma formale, della scienza.

⁴⁹ Bisogna tener presente che il libro biblico della Sapienza, di origine giudaico-ellenistica e dunque stilisticamente interno alla tradizione filosofica greca, è sul piano formale un panegirico della sapienza (si veda su questo Leproux, *Un discours de Sagesse*) proprio come lo è il libro boeziano, che mescola tuttavia questo genere con quello della *consolatio* senecana e in generale latina.

⁵⁰ Valorizza invece questa fonte Fenzi, *Boezio e Jean de Meun*.

⁵¹ Sull'assimilazione cristiana della temperanza o *σωφροσύνη* di tradizione greca all'*humilitas* vedi il classico Gauthier, *Magnanimité, passim*.

Opere citate

- Albertus Magnus, *Metaphysica libros I-XIII*, in *Opera omnia*, XVI.1, Münster i.W. 1960.
- D. Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Roma 2007-2016.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze 1995.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di M. Picchio Simonelli, Bologna 1966.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze 1934 e 1937.
- Anonymi cuiusdam Glose in Poetiam Horatii (dicitur Materia)*, a cura di K. Friis-Jensen, in K. Friis-Jensen, *The "Ars Poetica" in Twelfth-Century France. The Horace of Matthew of Vendôme, Geoffrey of Vinsauf and John of Garland*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 60 (1990), pp. 310-388, in part. 336-384.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis, textus purus*, Leiden 1972 (Aristoteles Latinus, XXVI.3).
- A.M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Firenze 1768.
- C. Bianca, *Traduzioni interlineari dal greco nel circolo del Salutati: Jacopo Angeli, Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni?*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997), Napoli 2002, pp. 133-150.
- M. Berté, *Petrarca lettore di Svetonio*, Messina 2011.
- P. Boitani, *L'ombra di Ulisse*, Bologna 1999.
- G. Brugnoli, *Svetonio*, in *Enciclopedia dantesca*, V, Roma 1971, pp. 497-498.
- G. Brunetti, S. Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero: su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Roma 2000, pp. 21-55.
- G. Brunetti, *Guinizzelli, il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000), Alessandria 2002, pp. 155-191.
- G. Brunetti, *Le letture fiorentine: i classici e la retorica*, in *Dante tra il Settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il Settecentenario della morte (2021)*. Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma: maggio-ottobre 2015, Roma 2016, pp. 225-253.
- G. Brunetti, *Preliminari all'edizione del volgarizzamento della "Consolatio philosophiae" di Boezio attribuito al maestro Giandino da Carmignano*, in *Studi su volgarizzamenti italiani del Due e Trecento*, a cura di P. Rinoldi, G. Ronchi, Roma 2005, 9-45.
- G. Cerri, *Dante e Omero*, Lecce 2007.
- P. Courcelle, *Étude critique sur les commentaires de la "Consolation" de Boèce (IX^e-XV^e siècles)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 14 (1939), pp. 5-140.
- M.-Th. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles* (1946), in M.-Th. d'Alverny, *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot 1993, pp. 245-278.
- Ch.T. Davis, *L'istruzione a Firenze nel tempo di Dante*, in «Speculum», 40 (1965), pp. 415-435 (poi in Ch.T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, pp. 135-166).
- P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln 1974.
- E. Fenzi, *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e ragione nelle rime allegoriche*, in *Studi di filologia e letteratura dedicati a Vincenzo Pernicone*, Genova 1975, II-III, pp. 9-69.
- G.B. Fowler, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14. "Summa Alexandrinorum"*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 49 (1982), pp. 151-252.
- K. Friis-Jensen, *Medieval Commentaries on Horace* (1997), in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 159-171.
- K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, Roma 2015.
- K. Friis-Jensen, *Petrarch and the Medieval Horace*, in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 173-188.
- K. Friis-Jensen, *The "Ars Poetica" in Twelfth-Century France* (1990), in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 51-99.
- K. Friis-Jensen, *The Reception of Horace in Middle Ages*, in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 189-197.
- R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.
- S. Gentili, *L'edizione dell'"Etica" in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi*

- aperti, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Pisa 2014, pp. 2-22.
- S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma 2005.
- S. Gentili, S. Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Roma 2015, pp. 420-442.
- S. Gentili, *La nature de la poésie et la solitude des poètes de Pétrarque à Boccace humaniste latin*, a cura di H. CasanovaRobin, S. Gambino Longo, F. La Brasca, Paris 2016, pp. 303-321.
- S. Gentili, *La vulgarisation de l'«Éthique» d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles: enjeux littéraires et philosophiques*, in «Médiévales», 63 (2012), pp. 47-58.
- S. Gentili, *Lecture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia, in Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, Roma 2016, t. I, pp. 303-325.
- S. Gentili, *Poesia e verità in Dante: una questione retorica?*, in *Dante e la retorica*, a cura di L. Marozzi, Ravenna 2017, pp. 89-105.
- É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939.
- F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005.
- Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boethium*, a cura di L. Nauta, Turnhout 1999.
- R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.
- Hibernicus Exul, *Carmina*, a cura di E. Dümmler, in *Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini Mediaevi*, 1 (*Poetae Latini Aevi Carolini*), Berlin 1881, pp. 395-413.
- Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa, Burgundii de Pisa translatio*, a cura di E.M. Buytaert, New York-Louvain-Paderborn 1955.
- A. Leproux, *Un discours de sagesse: étude exégétique de Sg 7-8*, Roma 2007.
- C. Marchesi, *L'«Etica Nicomachea» nella tradizione latina medioevale*, Messina 1904.
- C. Marchesi, *Scritti minori di letteratura e di filologia*, I-III, Firenze 1978.
- G. Mazzi, *L'inventario quattrocentistico della biblioteca di S. Croce in Firenze*, in «Rivista delle Biblioteche e degli Archivi», VIII (1897), pp. 16-31; 99-113; 129-147.
- M. Merigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII^e siècle. Le «Contra legem Saracenorum» de Riccoldo da Monte di Croce*, in «Memorie domenicane», n.s., XVII (1986), pp. 1-144.
- S. Orlandi, *La Biblioteca di Santa Maria Novella in Firenze dal sec. XIV al sec. XIX*, Firenze 1952.
- R. Piattoli, *Aggiunte al codice diplomatico dantesco*, Firenze 1969.
- J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952.
- S. Piron, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le «Studium» de Santa Croce*, in «Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani», 19 (2000), pp. 87-134.
- G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento*, in «Memorie Domenicane», 11 (1980), n.s., pp. 325-470.
- G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte II: Sec. XV-XVI. Con indice ed edizione in appendice dell'Inventario del 1489 (BNCF Conv. soppr. F. VI. 294)*, in «Memorie domenicane», 13 (1982), n.s., pp. 203-353.
- G. Pomaro, *Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale: Fondo Conventi Soppressi (Santa Maria Novella)*, in *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 3. Firenze, Pisa, Pistoia, Firenze 1982 («Corpus philosophorum Medii Aevi. Subsidia», 3), pp. 3-75.
- G. Pomaro, *Un Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 4. Cesena, Fabriano, Firenze, Grottaferrata, Parma, Firenze 1982 («Corpus philosophorum Medii Aevi. Subsidia», 4), pp. 201-209.
- F.M. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'«Odissea»*, Roma 2005.
- A. Rollo, *Manuele Crisolora e il restauro del greco nel «De vita Caesarum» di Svetonio: un nuovo manoscritto*, in *Talking to the Text: Marginalia from Papyri to Print*. Proceedings of a Conference held at Erice, 26 September-3 October 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records, Messina 2002, I, pp. 401-405.
- D. Sbacchi, «Lo gran mar de l'essere» («Paradiso» I, 113), in «L'Alighieri», 38 (2011), pp. 143-149.
- F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950.
- M.-L. Thérel, *À l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis. Le triomphe de la Vierge-Église. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris 1984.
- C. Villa, *I manoscritti di Orazio. I*, in «Aevum», 66 (1992), pp. 95-135.

- K. Ubl, *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont (1331)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 55 (1999), pp. 499-548.
F. Zambrini, *Novelle d'incerti autori del sec. XIV*, Bologna 1815.
J.M. Ziolkowski, *Dante and the Greeks*, Washington D.C. 2014.

Sonia Gentili
Università "La Sapienza"
sonia.gentili@uniroma1.it