

NOTE DANTESCHE

I.

E questi sette col primaio stuolo
erano abituati...

(*Purg.* XXIX 145 sg.)

Gli antichi commentatori della *Commedia* non trovano alcuna difficoltà in questo hápax — tenendoci ai nostri lessici — italiano. Benvenuto da Imola, ad esempio, non sta neppure a tradurlo: chiosa «*Erano abituati, vestibis albis*»; e Francesco Buti: «*Eran abituati: cioè erano vestiti di bianco ad uno modo*». *Abituati* insomma è pacificamente sentito come sinonimo di *vestiti*. Al lessicologo moderno vien fatto, in prima istanza, di ricorrere al testo dell'*Apocalisse*, da cui Dante ripete in parte la sacra figurazione: ma lì, IV 4, i *seniores* sono *circumamicti vestimentis albis* e, seppur *habitus* nel senso di 'veste' è del latino biblico, questo non conosce un *habituare*. Lo conosce, nel secolo V, il medico Celio Aureliano, che lo usa al passivo col significato «*aliquo habitu affectum esse*», come interpreta il *Thesaurus Linguae Latinae*, da cui traggio le citazioni seguenti: «*Cael. Aur. acut. 3, 8, 87 nervos, qui tunc summo atque attento sensu habit[uan]tur. chron. 1, 4, 79 si qualibet passione affecta malo succo atque corpore habituari videatur: hoc Graeci καχεξίαν vocaverunt. 4, 8, 109 aegro-*

tantium vires nunc debilitate, nunc fortitudine habitantur ». È evidente che si tratta di un derivato di *habitus*, come *habituativus* e *habituative*, presenti in Boezio, e *habitivus*, presente nei grammatici; ma a darci ragione del significato non basta la mera discendenza: occorre tener conto delle accezioni filosofiche e fisiologiche assunte dal romano *habitus* per influenza della greca ἔξῃς, come già il testo di Celio Aureliano ci fa intravedere (cfr. il *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. *habitus*, *habitudo* e *habituativus*). Comunque, anzi a maggior titolo, l'*habituor* del medico romano non ha nulla a che vedere col significato di « foggia di vestire » e anche « vestito », assunto secondariamente da *habitus* dopo l'età augustea e specializzatosi nel medioevo a indicare la divisa monastica e lo stesso ordine religioso; e neppure compare, stando al *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* del Blaise, nella latinità cristiana. E se è vero che lungo tutto il latino medievale fino all'altezza di S. Tommaso prospera non già il secondario, ma il primo e principale senso di *habitus*, con le sue specificazioni filosofiche e fisiologiche e coi suoi derivati *habitudo*, *habitualis* ecc., è anche vero che il derivato *habituare* (o *habituari*) non è affatto attestato, dopo Celio Aureliano, dai nostri lessici e nemmeno dalle *Derivationes* di Uguccione da Pisa e dal *Catholicon* di Giovanni da Genova. Né lo reca la *Tabula aurea Fr. Petri a Bergamo O. P. in omnia opera S. Thomae Aquinatis A. D.*, Parmae 1873, né, a quanto risulta dalle mie letture e dai miei spogli, il linguaggio filosofico-scientifico di Alberto Magno, o il *Canone* di Avicenna tradotto da Gherardo da Cremona. L'ho cercato poi invano anche in testi che, come il *De planctu Naturae* di Alano di Lilla,

offrendo una situazione non molto dissimile dalla dantesca processione del Paradiso terrestre, lasciavano sperare di trovarlo (e proprio col significato di *Purg.* XXIX 145 sg.), o in testi che, come la *Regula S. Benedicti*, certi scritti francescani e il più antico statuto dell'Università di Bologna (1317), parlavano di fogge e costumi, monastici o accademici. È infine significativo che non lo conosca neppure la *Cronica* di Fra Salimbene da Parma, punto di confluenza tra il latino medievale corrente e il non meno corrente volgare di un'età contigua e in parte comune a quella di Dante; ed opera di un conoscitore dei volgari gallici, oltre che padani e toscani. Certo, inseguire una parola nel pelago del cosiddetto latino medievale è folle pretesa, destinata a risultati malsicuri e passibili di probabile smentita; ma mi solleva in parte dalla mia insoddisfazione il vedere che nel *Mediae latinitatis lexicon minus* di J. F. Niermeyer il lemma *habituare* non è confortato da alcun esempio (ed è anzi contrassegnato da un asterisco, indicante che «le mot existe avec cette acception dans le bas-latin (de 200 à 500 de notre ère environ)»); e il costatarne addirittura l'assenza nel *Latinitatis Italicae medii aevi lexicon imperfectum* di F. Arnaldi. Lo stesso Zingarelli, inserendo l'*abituati* di *Purg.* XXIX 146 nel suo elenco dei «latinismi lessicali» della *Commedia*, e asserendo: «*Habituatus* in questo senso [cioè 'vestito'] è del basso latino (v. Du Cange)», confondeva il basso-latino col latino che si scriveva in Francia o in Fiandra nel secolo XIV e oltre, se intendeva — come pare — appoggiarsi agli esempi del Du Cange, s. v. *habituare* e *habituatio*. Viene ovvio trarre il nostro *abituare*, come fa il *Grande dizionario della lingua italiana* di S. Battaglia, dal «lat.

mediev. *habituare*, formato su *habitus* 'modo di essere'; è però difficile, allo stato della lessicografia, documentare tale operazione.

In Italia, comunque, prima di Dante non sono riuscito a cogliere la presenza di *habituare*, con qualsiasi significato, né nel latino né nel volgare, mentre subito dopo l'Alighieri Ciampolo di Meo degli Ugurgeri, conoscitore e ammiratore della *Commedia*, traduce il *ne, pueri, ne tanta animis ad-suescite bella* di Virgilio, *Aen.* VI 832, con « O giovani, non abitate nelli animi vostri tanta guerra » (ed. Gotti, Firenze 1858, p. 212; e l'editore sente il bisogno di chiosare, a p. 449, *abituare* con 'rendere abituale'), e il Boccaccio, che nel *Filocolo* (ed. Battaglia, Bari 1938, p. 175) scrive « e già gli era sì la malinconia abituata addosso » (cfr. *La scala del Paradiso di S. Giovanni Climaco*, Bologna 1874, p. 327: « Disse che umiltà era uno scordamento abituato ed attento d'ogni bene »), nel *Decameron* e nel *Comento sopra la Commedia* già usa *abituarsi* e *abituato* nel senso poi prevalso di 'assuefarsi', 'assuefatto'; ma dopo il Boccaccio — stando alle testimonianze del Tommaseo-Bellini e del Battaglia — queste parole conducono per secoli una vita stentata e rara, che si dilata e corrobora solo nell'età moderna « per l'influenza — dice il Battaglia, s. v. *abituare* — delle voci francesi ».

La fortuna di *abito*, notoriamente rigogliosa, e quella di *abituare* non sono dunque, benché interferiscano, concomitanti; e Dante costituisce un punto fulcrato della seconda. Dato come premesso, e come scontato, che nel latino del *De Vulgari Eloquentia* e della *Monarchia* egli usa *habitus* nelle sue accezioni filosofiche, nella *iunctura* tradizionale

mos et habitus e nella contrapposizione *habitus et operatio*, ma non nel senso particolare di veste o di abito religioso ¹; che impiega ancor più largamente, ma esclusivamente nel *De Vulgari Eloquentia*, *habitudo* come « disposizione » (talvolta col valore pregnante di « disposizione proporzionata, armonica » [Marigo]), soprattutto delle parti della canzone (versi, rime ecc.) ²; e che, finalmente, *abituale*, le due volte che viene usato nel *Convivio* (III XIII 5, e IV XVIII 1), e l'unico *habitualis* di *Mon.* I XI 13 hanno il significato filosofico che loro discende direttamente da *habitus*; è bene fermarsi sull'economia semantica del latinismo *abito* nella prosa del *Convivio* e nel verso della *Commedia*. Mentre, dunque, nella prima il vocabolo ricorre — e spesso — in accezione filosofica, fuorché una sola volta col senso di 'abito monastico' (« quello che a santo Benedetto, a santo Augustino, a santo Francesco e a santo Domenico si fa d'abito e di vita simile », *Conv.* IV XXVIII 9), nella *Commedia* due volte su cinque ha accezione filosofica (*Purg.* XXX 116, *Par.* XIII 78), altre due significa 'foggia di vestire, vestito' (*Inf.* XVI 8, *Purg.* XXIX 134; e cfr. *Vita Nuova*, IX 9), e non manca (*Par.* III 104) la specificazione di 'veste monacale' ³. Il rapporto nel *Convivio* è, salvo errori, di 24 a 1, nella *Commedia* di 2 a 3 (o a 4, se si mette nel conto anche il participio di *Purg.* XXIX 146). Ora, se anche si

¹ Cfr. le *Dantis Alagherii operum latinorum concordantiae*, a cura di E. K. Rand e E. H. Wilkins, Oxonii 1912, s. v.

² Cfr. *ivi*, s. v.

³ Cfr. la *Concordanza delle opere italiane in prosa e del Canzoniere di Dante Alighieri*, a cura di E. S. Sheldon e A. C. White, Oxford 1905, s. v.; e *Concordance of the Divina Commedia*, a cura di F. A. Fay, Cambridge Mass. 1888, s. v.

consideri che la sfera di « vestire » e di « veste » è, nel lessico volgare dantesco, quasi interamente esercita dalle voci *vestire*, *veste* o *vesta*, *vestimento*¹, non sarà difficile ammettere che lo spostarsi, nella *Commedia*, dell'indice semantico dei pochi — e quindi maggiormente spiccanti — esemplari di *abito* verso il polo meno tecnico e più 'volgare' abbia sollecitato e magari provocato, quasi per autocombustione, l'*abituati* su cui stiamo indagando; soprattutto se un *abituare* in senso tecnico e filosofico già esisteva nel repertorio lessicale dantesco.

Effettivamente esisteva. Anzitutto nel latino del *De Vulgari Eloquentia*, dove compare tre volte: prima in II II 2: « Et dicimus dignum esse quod dignitatem habet, sicut nobile quod nobilitatem; et si cognito habituante habitatum cognoscitur in quantum huiusmodi, cognita dignitate cognoscemus et dignum », dove il Marigo traduce: « e se, conosciuto ciò che riveste, si conosce il rivestito in quanto è tale.... », e poi nel Glossario registra *habituus*, in tale accezione, come « voce di uso non accertato, forse neologismo »². La traduzione del Marigo è certo sensibile all'*abituati* di *Purg.* XXIX 146, cui egli stesso rinvia nella nota 6 di p. 171, nella quale appunto riconnette strettamente l'*habituante* al precedente *nobilitatem* e lo concreta nella porpora: « Ma, dopo *nobile nobilitatem*, l'*habitus* che distingue *viros nobiles* non può accennare che alla porpora, come è detto nel § 5 del cap. precedente [« Nec semper excellentissime poetantes debent illud — sc. vulgare illustre — induere....

¹ Cfr. le citate Concordanze, sotto tali voci.

² *De Vulgari Eloquentia* ridotto a miglior lezione, commentato e tradotto da A. Marigo, Firenze 1948, p. 170 sg. e 326.

Exigit ergo istud sibi consimiles viros, quemadmodum alii nostri mores et habitus; exigit enim magnificentia magna potentes, purpura viros nobiles] ». La congruenza e il parallelismo dei due passi è in effetti tale che, se anche non si volesse accettare l'equazione del Marigo tra l'*habituante* di *De Vulg. El.* II 11 2 e l'*abituati* di *Purg.* XXIX 146, l'approssimazione sarebbe fortissima: l'*habituare* del passo in questione sta già oltre il limite che divide la sfera etico-filosofica di *habitus* da quella del costume nelle sue più varie gradazioni, e l'*induere* di II 1 5 sta quasi a confermarlo. Lasciando poi da parte un passo guasto e controverso come il II XII 10, nel II VI 7 troviamo una accezione meno avanzata: «Et fortassis utilissimum foret ad illam [quam supremam vocamus constructionem] habituandam regulatos vidisse poetas», dove il Marigo traduce «ad acquistarne l'abito» (nel Glossario «rendo abituale»), senza richiamare il *Convivio* I VI 7-8, che indubbiamente appartiene allo stesso ordine categoriale: «Lo latino conosce lo volgare in genere, ma non distinto: che se esso lo conoscesse distinto, tutti li volgari conoscerebbe, perché non è ragione che l'uno più che l'altro conoscesse; e così, in qualunque uomo fosse tutto l'abito del latino, sarebbe l'abito di conoscenza de lo volgare. Ma questo non è; ché uno abituato di latino non distingue, s'elli è d'Italia, lo volgare [inghilese] da lo tedesco...». Siamo, in entrambi i casi, nella categoria dell'ἔχειν, dell'*habitus*, e particolarmente nell'anfibio campo di quella grammatica che è insieme *docens* e *utens*, *scientia* e *ars*.

Abituati di *Purg.* XXIX 146 è dunque il punto più avanzato o più periferico, procedendo verso l'estrinseco, del dantesco (*h*)*abituare*. Possiamo insomma dare i due versi

« E questi sette col primaio stuolo Erano abituati » come equivalenti dei due di *Par.* XXXI 59-60: « e vidi un sene Vestito con le genti gloriose ».

Resta tuttavia oscuro come e perché questo tipo lessicale, nelle sue varie accezioni, sia comparso nel lessico latino e volgare d' Italia, secondo le nostre conoscenze, per opera di Dante. Abbiamo già accennato che il Du Cange non c' è di alcuna utilità per una escursione nel medioevo. Il suo lemma *habituare* nel senso di ' vestire ', aggiunto dai Benedettini nell'edizione del 1733, reca esempi del latino di Francia dal 1473 in poi; e nel senso di ' abitare, assuefare ', aggiunto dal Carpentier nell'edizione del 1766, reca esempi dal 1401 al 1469. Il lemma *habituatio* ' vestito ', altra aggiunta benedettina, è esemplificato dalla *Vita altera auctior sanctae Godelevae*, scritta da un anonimo fiammingo di Gistel, diocesi di Bruges, attorno al 1340 (*Acta Sanctorum Julii*, II, Anversa 1721, p. 425); e nel senso di ' vestizione religiosa ' ci porta ben più avanti nel tempo e ci trasferisce in Austria. Traiamo tuttavia dal Du Cange un orientamento verso la Francia, dove del resto è evidente anche alla superficie romanza un particolare rigoglio della famiglia di *habituare*. E infatti il *Dictionnaire de l'ancienne langue française* del Godefroy e l'*Altfranzösisches Wörterbuch* di Tobler-Lommatsch ci danno (*h*)*abituer* nel senso di « habiller, vêtir » come già presente nell' *Hugues Capet*, cioè verso il 1320, consentendoci di arretrare nel tempo di quasi un secolo sulla latinità del Du Cange, che, allo stato delle conoscenze, appare molto sospetta di volgarismo. Il *Französisches Etymologisches Wörterbuch* del von Wartburg ha il merito di affrontare e razionalizzare la polisemia di *habituer*:

sotto la voce *habitus* (IV, 1952, p. 371 sg.) egli documenta che i più antichi significati di *habituer* sono « s'habiller », risalente appunto a circa il 1320, e « munir, pourvoir, parer », sviluppato certo da esso ma attestato contemporaneamente, mentre il significato « accoutumer » sarebbe un po' più tardo, risalendo, sempre entro lo stesso secolo, a Nicola d'Oresme. « Das spätere lt. — argomenta su questi dati il von Wartburg — hatte von *habitus* ein verbum *habituari* ' von einer gewissen (körperlichen) beschaffenheit sein ' abgeleitet, das wieder verschwindet. Im ml. wurde erneut ein verbum *habituare* geschaffen, das dann ins gallorom. (und it.) übergegangen ist. Seine bedeutung war... 'bekleiden', so auch zuerst im fr. Daraus und daneben entwickelt sich schon bald die allgemeinere bed. 'ausrüsten, versehen', die nicht über das nfr. hinaus lebt. Seit Oresme tritt 'gewöhnen' auf, lange zeit nur im p. perf. belegt. Wahrscheinlich ist sie durch den kontakt mit *habitus* 2 [sc. 'manière d'être'] verursacht » (cfr. anche la voce *habitudo*, ivi, p. 370 sg.). L'argomentazione, per quanto accettabile, non può tuttavia riparare del tutto alla carenza di documentazione della forma medievale latina; intendo dire che, finché i lessici medievali in corso di elaborazione non ci forniranno un *habituare* in zona di sicurezza, potremo anche — congettura per congettura — pensare che l'*abituare* romanzo sia una neoformazione latinistica di età romanza, categoria misconosciuta eppure non trascurabile, soprattutto come fonte di elementi culturali, nella fase di più feconda competizione tra i due sistemi linguistici.

Neppure il provenzale (per non dire dello spagnolo, dove *habituat* sembra attestato la prima volta nel *Dictio-*

narium ex hispaniensi in latinum sermonem di Antonio de Nebrija, 1495 c.)¹, neppure il provenzale ci fornisce indizi migliori del francese, dato che il *Lexique roman* del Raynouard (il *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch* del Levy in questo caso non supplisce) ci segnala (*h*)*abituat* nel senso di « accoutumer », con accezione etico-filosofica, nel *Libre de vicis et de vertutz*, versione della *Somme des vices et vertus* (o *Somme-le-Roi*) composta dal domenicano Frère Laurent dopo il 1279 per Filippo III l'Ardito, versione che compare già in manoscritti del sec. XIII². Ciò potrebbe, semmai, incoraggiare ad una retrodatazione, in campo francese, del significato che il von Wartburg non riesce a ricondurre oltre l'Oresme.

Colpisce dunque, tutto sommato, il coevo esplodere — tra la fine del Due e i primi del Trecento — di *abituare*, in veste romanza o latina, nel mondo romanzo gallico e italico; sì che saremmo tentati, conforme al normale orientamento del flusso culturale, a vedere nell'*habituare* del *De Vulgari Eloquentia*, o almeno nell'*abituati* di *Purg.* XXIX 146, un gallicismo; e lo avremmo certo sostenuto, se avessimo trovato un solo punto d'appoggio in un testo noto a Dante, magari nel *Trésor* di Brunetto Latini. Stando altrimenti le cose, non ci sentiamo tuttavia neppure di diagnosticare una « creazione » del nostro poeta in un termine di cui il significato che qui soprattutto c'interessa ha il suo centro più vitale nella lingua d'oïl. A meno che

¹ Devo la citazione al *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* di J. Corominas, s. v. *haber*.

² Cfr. C. BRUNEL, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris 1935, n. 154, 166.

non si tratti di poligenesi, ultimo scampo dall'autofagia storicistica.

II.

ricominciò, seguendo senza cunta
(*Purg.* XXXI 4)

Sul significato di *sanza cunta* non c'è mai stata incertezza: « sine dubia suspensione » chiosava già Pietro Alighieri, e l'Ottimo « senza dimoranza », e Benvenuto « idest sine mora »; e quasi generale è stato il richiamo al latino *cunctari* o *cunctatio*. Un'analisi morfologica ha infine classificato *cunta* un deverbale e si è spinta, sul piano storico-linguistico, a ritenerlo fattura di Dante: « *Cunta* (disus.), indugio, bella creazione dantesca, formata direttamente dal latino *cunctari* », ha scritto F. Tollemache nei suoi *Deverbalì italiani*¹; e B. Migliorini ha sottoscritto con qualche cautela: « Probabilmente sono sue [sc. di Dante] parecchie derivazioni immediate, deverbali come *cunta* (*Purg.* XXXI, v. 4) o denominali come *alleluiare*, *golare*, *mirrare* »². Non credo possa intendersi come testimonianza di una vita predantesca del vocabolo l'ambiguo commento del Sapegno: « Il vocabolo latineggiante (da *cunctari*) era tutt'altro che comune ». Né i nostri lessici, del resto, citano altri esempi oltre il verso di Dante e i suoi commentatori.

¹ Firenze 1954, p. 44.

² *Storia della lingua italiana*, Firenze 1960, p. 193. La stessa cosa aveva certo pensato lo Zingarelli, inserendo *cunta* (« sul latino *cunctari* ») nel suo elenco di latinismi lessicali danteschi (*Parole e forme della Divina Commedia aliene dal dialetto fiorentino*, in SFR, I [1884], p. 67).

Che un deverbale di *cunctari* potesse costituire una formazione schiettamente romanza era, in ogni modo, assai poco probabile. *Cunctari* è uno di quei vocaboli i quali, attestati da Ennio e Plauto in poi, scarseggiano nella latinità classica piuttosto che in quella tarda, dove incontrano i favori del gusto arcaizzante, e quindi passano agevolmente nella tavolozza degli scrittori cristiani, che li caricano di sensi teologico-morali e ne traggono derivati corpulenti. Tenendoci al nostro caso, se *cunctatio* è già in Cicerone e poi sarà in Minucio Felice, in Claudio Mamertino e in Leone Magno, se *cunctabundus* è già dell'età sillana e poi tornerà in Apuleio, Cipriano, Mamertino, *cunctamen*, *cunctamentum*, *cunctatrix* sono di età imperiale (Paolino Nolano, Marziano Capella, Ambrogio); ed è ad opera degli scrittori cristiani che *cunctari* e anche *cunctatio* entrano nella sfera semantica di « fede religiosa » (*cunctari in Deo*, in Arnobio 2, 3, col significato di dubitare dell'esistenza di Dio)¹. Ma siffatta fortuna è di natura troppo evidentemente letteraria per autorizzare parallelismi nel campo del latino volgare; tanto è vero che la *Vulgata* ha una sola volta *cunctatio* e due volte *cunctari*, e che alla superficie romanza conserva traccia di *cunctari* solo il rumeno, mentre nello stesso latino medievale la perpetuazione del tipo sembra non rigogliosa. Era dunque lecito agli studiosi di Dante escogitare la soluzione del deverbale italiano tratto direttamente dal verbo latino, soluzione eccezionale e tuttavia ammissibile in un fabbro della lingua così consapevole e audace.

¹ Rinvio ai maggiori lessici latini, in special modo al *Thesaurus Linguae Latinae* e al *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* di A. Blaise, Paris 1954.

L'eccezionalità giustifica, comunque, anche il dubbio e il tentativo di altra soluzione. Un confronto del Dante volgare col Dante latino non dà, intanto, alcun frutto. La *Monarchia* (« videns [Petrus] alium discipulum cunctantem ad hostium », III IX 16) e il *De Vulgari Eloquentia* (« cum tanta timiditate cunctamur librantes », I X 1) impiegano *cunctari*, e il secondo testo sfoggia *incunctanter* I V 1, ma in modo da non provare nulla oltre la predilezione di Dante per un vocabolo solenne. Né il prezioso Du Cange porge aiuto col suo vago articolo « *Cuncta*, La indusia, in Glossar. Lat. Ital. MS. », che può risentire dell'esempio dantesco. Ci soccorre invece il *Catholicon* di Giovanni da Genova, che registra come lemma a sé *cuncta -ae*: « *Cuncta -e*. A *cunctus -a -um* habemus *cuncta -e*, idest mora; unde Cato: 'Prospicito *cuncta* tacitus quid quisque loquatur'; non enim potest hic *cuncta* esse pluralis numeri et accusativi casus, quia sic constructio esset incongrua. Est igitur ablativus singularis, et talis est constructio et sensus: Tu tacitus prospicito id quod quisque loquatur, prospicito — dico — *cuncta*, idest per *cuncta*, idest per moram, antequam desponsum, ut intelligas quid dicatur, quia qui prius respondet quam audiat stultum se esse demonstrat et confusione dignum ». E di *cuncta -ae*, o di *cunctus -a -um*, si danno per derivati *cunctatim* e *cunctari*; senza omettere il richiamo di *cuncta -e* sotto il lemma *cunctus -a -um*: « Item declinatur hic *cuncta -e*; unde quidam: 'Prospicito *cuncta*, si vis bene discere *cuncta*' ».

È intanto chiaro che una parola *cuncta -ae* esisteva, almeno come lemma lessicografico, nel latino medievale prima che Dante cominciasse la *Commedia*; ed è probabile

che, apparendo essa nel *Catholicon*, fosse presente anche nelle *Derivationes* di Uguccione da Pisa, il vocabolario familiare a Dante. Qui il rintraccio è meno facile, essendo l'ordine non meramente alfabetico, ma anche (e medievalmente) etimologico. Infatti bisogna risalire al lemma *eo... ire* e poi discendere, nel suo interno, ai suoi derivati o composti *cuneus* e *coeo*: « A *cuneus* vel *coeo cunctus -a -um... Cuncti* enim dicuntur omnes cum coniuncti sunt et simul faciunt. Aliter dicuntur *omnes* et non *cuncti* [cfr. Isidoro, *Differentiarum sive de proprietate sermonum libri duo*, I 106: « *Cuncti* omnes sunt, si modo iuncti sunt et simul faciunt aliquid. Aliter *omnes* dicuntur, non *cuncti* »]. Et inde habemus *cuncta -e*, idest mora; unde Cato: 'Prospicito *cuncta* tacitus quid quisque loquatur'. Non enim potest hic esse *cuncta* pluralis numeri et accusativi casus, sicut solent legere quidam qui ante vocantur rabi quam mereantur dici discipuli. Falsus enim esset versus, quem quidam surgentes de sinagoga conantur defendere quadam specie cesure que fit in tertio pede, non considerantes constructionem esse incongruam nec dici latine, si *cuncta* sit accusativi casus pluralis numeri. Est igitur ablativus singularis, et est talis constructio et sensus: Tu tacitus prospicito id quod quisque loquatur; prospicito — dico — *cuncta*, idest per *cuncta*, idest per moram, antequam des responsum, ut intelligas quod dicitur. Et a *cuncta*, sive *cunctus*, *cunctor -ris*, idest morari vel dubitare ». Giovanni da Genova ricopia dunque Uguccione, cimandone le impennate stizzose.

Il Catone citato dai due lessici è evidentemente l'autore dei celebri *Disticha* che andavano in pasto degli scolari

medievali; e il verso analizzato è il primo del distico ventesimo del libro IV nella edizione di E. Baehrens ¹:

Prospicito tecum tacitus quid quisque loquatur:
sermo hominum mores et celat et indicat idem.

L'apparato del Baehrens dà come varianti *perspicito* in luogo di *prospicito* e *iudicat* in vece di *indicat*, ma, ciò che più interessa, denuncia nel *tecum*, che pur accoglie, un emendamento degli *editores veteres*, mentre i codici da lui collazionati concordano nella lezione *cuncta*. Sarebbe da esitare a preferire l'*iudicium* del filologo moderno all'arzigo-golante fedeltà dei colleghi medievali, se un filologo ancor più moderno, M. Boas, non fosse già corso ai ripari, relegando in apparato il cinquecentesco *tecum* e ripristinando il *cuncta*, senza scandalizzarsi della breve in cesura ². Vale poi la pena, ai nostri fini, di rilevare che l'etimologia di *cunctari* come derivato di *cunctus* è giunta, attraverso il Vossio, fino al Forcellini, il quale tuttavia la considera con un certo distacco: « *Cunctari* proprie est, si Vossio creditur in *Etymol.*, *cuncta* aggredi, sive per *cuncta* ire, a *cunctus*; sed quia *cuncta* non sine mora perficere est, inde factum ut sumatur pro morari, differre, procrastinare » (s. v. *cunctor*).

L'invettiva antifarisaica di Ugucione dev'essere piaciuta a Dante, e forse aver contribuito a fissare nella sua

¹ *Poetae Latini minores*, Lipsiae, III, 1881, p. 232.

² *Disticha Catonis*, recensuit et apparatu critico instruxit Marcus Boas, Amstelodami 1952, p. 216. Nel primo verso figura *perspicito* anziché *prospicito*; e della edizione del Baehrens, peraltro meritoria, è detto a p. LV: « prima editio critica post codicem Veronensem inventum excusa, accurate facta, sed permultis coniecturis superfluis deformata ».

memoria l' inaudito lemma *cuncta -e*, frutto di una scaramuccia della filologia medievale. Il *cunta* dantesco non è dunque un deverbale tratto, arbitrariamente, da un verbo latino, ma un latinismo *sui generis*, della cui base al dosto senso linguistico di Dante non poteva certo sfuggire la singolarità. Questa precisazione, mentre contribuisce a ridurre in termini più accettabili la 'creatività' lessicale del poeta, apre un nuovo spiraglio sulla curiosità e sull'occasionalismo del suo 'dittare'.

III.

perch'a lor modo lo 'ntelletto attuia

(*Purg.* XXXIII 48)

Nel celebre saggio su *La rima e i vocaboli in rima nella Divina Commedia* (1896) il Parodi spiegò *attuia* come un derivato del pronome *tu*, un fratello, insomma, dell' *intuassi* di *Par.* IX 81 e un cugino dell' *inluia* e dell' *inmii* di *Par.* IX 73 e 81; interpretando: « La mia narrazione forse non ti persuade, perché non viene a tu per tu, ossia non si famigliarizza col tuo intelletto, non si adatta ad esso, se non tanto poco quanto Temi o la Sfinge »¹. E in ciò trovava almeno un punto di contatto con l'antica interpretazione dell' Ottimo: « Tu lo intelletto tuo acconcia alla sposizione che fece del dire di Themis Deucalione, ovvero dell'oracolo della Sfinge Edippo ». Ma poi, nelle *Note per un commento alla Divina Commedia* (1916), spiegò *attuia* come « ottunde »,

¹ In E. G. PARODI, *Lingua e letteratura*, a cura di G. Folena, Venezia 1957, II, p. 265 sg.

dichiarandosi però non disposto ad accettare né la derivazione dal latino *obturare*, né il significato di «ottura», quasi imposto dal Frezzi, *Quadriregio* II 79: «E perché ogn'uomo volentier s'attuaia Gli occhi per non vederla, tanto è brutta, Perciò ella va occulta come fuia». Gli faceva difficoltà finanche il confronto col provenzale *aturar*, avendo esso propriamente il senso di «trattenere, impedire»¹.

In verità il Frezzi è un imitatore di Dante, che nella strofa del suo *Quadriregio* ricalca evidentemente il *Purgatorio*; e può avere ripetuto l'hápax del suo modello interpretandolo con informazione non maggiore di quella dei commentatori antichi del poema, o taciti o incerti, benché nella maggioranza preferenti la chiosa «oscura, ottura, offusca»².

Eppure in una noticina del suo primo saggio (p. 266) il Parodi aveva osservato: «Nel dialetto castellano c'è un *attuire* attutire, col *t* caduto per dissimilazione, a quanto pare, come in *maintino*. Ma da *attuire* ad *attujare* il passo non è breve; e non so poi quanto sia probabile che Dante conoscesse questo vocabolo locale». L'aveva però già usato in rima Iacopone (XXXVIII 43-46, ed. Ageno):

Lo desprezare piaceme e de gir mal vestito;
la fama surge e enalzame, de vanità ferito:
da quale parte volvome, parme d'esser attuito;
adiuta, Deo enfinito! e chi porrà scampare?

E il glossario iacoponico di F. Ageno non esita a porre questo lemma in equazione o in paragone con forme toscane,

¹ Ivi, p. 379 sg. Cfr. il *Lexique roman* del Raynouard e il *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch* del Levy, s. v. *aturar*.

² Vedi la storia della interpretazione di *attuaia* in G. A. SCARTAZZINI, *Enciclopedia dantesca*, Milano 1896-1905, I, s. v. *attuiare*.

tra cui la dantesca: « *Attuito* abbattuto XXXVIII 45; anche pistoiese; cfr. Nieri, *Voc[abolario] lucch[ese]*, Lucca 1902], s. v.; Magherini Graziani, [*Storia di Città di Castello*, 1890-1910, II,] p. 200; aret. *attoiare*, cfr. *Purg.* XXXIII 48; da long. **aftojan* straccare inseguendo, v. Caix, [*Studi di etimologia italiana e romanza*, Firenze 1878] 169; REW 273; DEI s. v. »¹. Alle fonti indicate dalla Ageno si può aggiungere, per il pistoiese, G. Rigutini, *Giunte e osservazioni al Vocabolario dell'uso toscano compilato da Pietro Fanfani*, in « *La Gioventù* », Firenze 1863, G. Nerucci, *Saggio di uno studio sopra i parlari vernacoli della Toscana. Vernacolo montalese*, Milano 1865 — entrambi però già scontati nel Caix —, e forse P. Petrocchi, *Novo dizionario universale della lingua italiana*, sotto la voce *attuire*, « lo stesso che *Attutire*, ma più popolare. *Calmare*, *Placare*, *Domare* »; per l'aretino il *Vocabolario di alcune voci arretine fatto per scherzo da Francesco Redi arretino*, Arezzo 1928, p. 55 (« *Atojare*: Affannarsi. Affaticarsi »); per un nuovo campo, la Versilia, G. Cocci, *Vocabolario versiliese*, Firenze 1956, p. 10 (« *Attuito*, agg. Mogio, stanco, assopito »); e infine il *Grande dizionario della lingua italiana* di S. Battaglia, sotto le voci *attuire* e *attuito*, che definisce dialettali. È poi da rilevare che non tutti i lessici moderni danno il lemma all'infinito, segno di una progressiva riduzione dell'uso, e da precisare che il Caix ha due lemmi distinti: il n. 173 per *attuire* (« pist. 'sottomettere'. Cfr. neopr. *tua* e fr. *tuer*, che il Diez riconduce a *tutari* 'difendere' cioè 'allontanare,

¹ JACOPONE DA TODI, *Laudi, Trattato e Detti*, a cura di F. Ageno, Firenze 1953, p. 440.

respingere il nemico'») e il n. 169 per *atojare* («aret. 'affannare, affaticare'.... Cfr. got. *af-dojan* 'martoriare, stancare'»). Tutto sommato, la Ageno ha fatto secondo me benissimo ad inserire, su spunto dello stesso *REW*, tutti gli elementi in un'unica catena di equazioni. Infatti, anche concedendo la concomitanza di due diverse etimologie, una latina ed una (in cui non crediamo) germanica, non potrà negarsi che i loro derivati si siano facilmente incrociati e confusi; né il paradigma flessionale autorizza di per sé stesso una distinzione etimologica, stante l'agevolezza del metaplasmo verbale *-are / -ire*, specie al livello della lingua colloquiale (cfr., per restare dentro il nostro stesso ordine semantico, *attutare-attutire*).

Abbiamo ripresentato qui, coi dati vecchi e nuovi, un problema dantesco un po' accantonato, non tanto per richiamare l'attenzione dei dantisti, quanto per proporre un elemento umbro-toscano da aggiungere alla non lunga lista dei dialettismi lessicali della *Commedia*, compilata dallo Zingarelli¹ e ritoccata dal Parodi².

IV.

Intra Tupino e l'acqua che discende...

(*Par.* XI 43 sgg.)

Leggendo la celebre apertura paesistica dell'episodio di S. Francesco, vien fatto di domandarsi se e quali elementi

¹ *Parole e forme della Divina Commedia aliene dal dialetto fiorentino*, cit., p. 144 sgg.

² *Op. cit.*, II, p. 274 sgg.

di quella descrizione si trovino nelle fonti francescane dell'episodio; fonti già messe a frutto per altre parti di esso ¹.

È stato più volte osservato che il carattere delle descrizioni geografiche di Dante varia a seconda che esse risalgano alla veduta diretta del poeta, o ad autori — siano essi geografi, storici, poeti —, o alle carte medievali ², e che, se quelle tratte da autori non possono del tutto emanciparsi dai testi di provenienza, l'autopsia delle altre passa attraverso il filtro della perifrasi, da cui — come ha notato il Sapegno chiosando *Par.* VIII 58 — lo stile del discorso viene innalzato e intonato alla situazione poetica. Qui abbiamo una descrizione, oltre che reale, non incidentale, ma destinata a far da quadro ad una figura o evento memorabile, del tipo frequente nei classici familiari a Dante, ad es. in Virgilio e nel meticoloso Lucano. La perifrasi vi segnala la tradizione ascetica del luogo (il « colle eletto dal beato Ubaldo ») ancor prima della sua natura, e ne occulta il nome, differendone alla fine la rivelazione effettua; ma la contrasta una costellazione toponimica che nel nome proprio addensa una volontà di individuazione tutta dantesca. Il motivo poi della montagna sorgente fra due fiumi o specchi d'acqua (che si ripeterà fra poco a proposito della Verna: « nel crudo sasso intra Tevero e Arno »; e cfr. *Par.* XXI

¹ Cfr. U. COSMO, *Le Mistiche nozze di frate Francesco con madonna Povertà*, in GD, VI (1898), p. 49 sgg., 97 sgg., e *Noterelle francescane*, ivi, VII (1899), p. 63 sgg.; A. BERTOLDI, *Il canto di San Francesco* [1904], in *Nostra maggior musa*, Firenze 1921, p. 149 sgg.; Z. LAZZERI, *Fonti Bonaventuriane dell' XI e XII canto del Paradiso*, « Studi Francescani », VII (1921), p. 56 sgg.

² Cfr. M. CASELLA, *Questioni di geografia dantesca*, in questi SD, XII (1927), p. 65 sgg., e i suoi rinvii.

106 sgg.: «Tra' due liti d'Italia surgon sassi...») e tra opposte città non è estraneo alle descrizioni classiche: Dante lo aveva notato, (*De Vulg. El.* I x 6) in *Phars.* II 399 sgg.:

Mons inter geminas medius se porrigit undas
 inferni superique maris, collesque coërcent
 hinc Tyrrhena vado frangentes aequora Pisae,
 illinc Dalmaticis obnoxia fluctibus Ancon;

e a ben guardare vi si ravviserebbe un tópos dell'antica descrizione geografica, forse risalente alla concezione della terra come delimitata e circondata dalle acque.

Orbene, di questo paesaggio concreto e inquadrante, che si approfondisce misticamente nel passato e su cui sta per sorgere il nuovo sole cristiano, non è traccia nei testi che si danno come fonti dell'episodio dantesco, né, in genere, nella letteratura francescana antica, per lo più spoglia di notazioni paesistiche; ne cercheremmo invano lo spunto nelle due *Legendae* di S. Bonaventura, nel *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, nell'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino da Casale, oppure nelle due *Vitae* di Tommaso da Celano e nella *Vita S. Francisci* di Giuliano da Spira, fonti a loro volta di S. Bonaventura, nella *Legenda Perusina antiqua*, nella *Legenda trium sociorum* e nel *Liber de laudibus S. Francisci* di Bernardo da Bessa, per non parlare del controversissimo *Speculum perfectionis* e di altri testi minori. Farebbe eccezione la *Legenda versificata S. Clarae Assisiensis*, dal Lazzeri attribuita a S. Bonaventura ed esplicitamente riconnessa (nello scritto sopra citato, p. 67 sg.) alla descrizione dantesca:

a posteriori dell'Assisi presentata dal Sabatier nella prefazione alla sua celebre Vita di S. Francesco. Se dunque l'idea di esordire col paesaggio natale del santo è già della letteratura francescana di tradizione classicheggiante, nuova ne è l'attuazione dantesca, non solo nel gioco etimologico sul nome volgare di Assisi — cui evidentemente non si prestava il nome latino, — ma nella sostanza dei suoi elementi e nel suo rapporto ontologico. D'altronde l'inquadramento del santo nel luogo dove nacque od operò è motivo troppo ricorrente, e direi tematico, nel *Paradiso* (basta pensare all'episodio di S. Domenico, XII 46 sgg., e a quelli di S. Pier Damiano, XXI 106 sgg., e di S. Benedetto, XXII 37 sgg.), perché sia necessario supporre una diretta influenza del D'Avranches su Dante nel caso particolare di S. Francesco; e tuttavia la congiunzione del motivo solare col paesaggio e l'accento al digradare a valle (cfr. «Di questa costa, là dov'ella frange — più sua rattezza») sono coincidenze abbastanza suggestive. La *Legenda versificata* di Enrico non è, comunque, ricordata tra le fonti francescane note all'Alighieri, anche se non mancano altre di tali coincidenze. A proposito, ad es., del *coram patre* di *Par.* XI 62 i commentatori sogliono rilevare che la *Vita I* del Celano reca tre volte *coram episcopo* ed una volta *coram omnibus*, e così la *Legenda maior* di S. Bonaventura, che ricalca il Celano. Ma il poema di Enrico ha in più la medesima espressione del *Paradiso*:

Nudus abit coram patre, coram praesule, coram
omnibus Assisii concivibus....

(III 194 sg.)

E la presenza « superba » del Soldano, che alcuni commentatori ritengono eco del *bestia crudelis* di Jacopo da Vitry (*Hist. Orient.*, c. 32) ed altri preferiscono interpretare come « fastosa e potente », può aver riscontro, in questa seconda accezione, nell'avverbio con cui Enrico qualifica l'accoglienza fatta al santo dal *rex Persarum*:

Magnifice suscepit eum, pretiosaque dona
obtulit

(VIII 137)

Di sicuro, sul problema che ci siamo posti, possiamo dire soltanto che, seguendo o almeno movendosi parallelamente alla corrente della tradizione francescana più letteraria, più stucchevole e meno genuina, Dante ha conseguito risultati di qualità tutta diversa.

V.

Colui che da sinistra le s'aggiusta
(*Par.* XXXII 121)

Ha osservato con proprietà Giovanni Getto che negli ultimi canti del *Paradiso* la presenza densa e vistosa dei latinismi assolve l'ufficio di ritrarre con mezzi d'eccezione un'esperienza eccezionale: « Questi latinismi, lungi dall'esaurire il loro significato nell'acquisto di una esteriore dignità stilistica a cui tenderebbe il poeta, incapace, davanti alla sordità dell'astrusa materia, di una reale conquista di vita poetica, si pongono come simboli verbali di quella raffinata esperienza di cultura che nel *Paradiso* si celebra,

come un indice linguistico della civiltà teologale e scolastica a cui Dante partecipa, come espressioni anche del clima solenne e ieratico in cui è immesso lo spirito del poeta in questa ultima cantica »¹. Nel canto XXXII del *Paradiso*, che addirittura comincia con uno di tali elementi (« Affetto al suo piacer »), la loro sede preferita è la fine del verso, dove l'effetto clausolare si somma spesso con quello della rima difficile (cfr. *sili* 49, *sine causa* 59, *pausa* 61, *è ausa* 63, *patrici* 116, *Augusta* 119, *vetusto* 124, *venusto* 126); e, siano di carattere argomentativo (*non è sine causa* 59, *ne forse tu t'arretti* 145) o tecnico-descrittivo (*affetto al suo piacer* 1, *dirimendo le chiome* 18, *intercisi di vòti* 25 s., *semicirculi* 26, *le due discrezioni* 41, *festinata gente a vera vita* 58 s., *circumcidere* 81, *i gran patrici di questo imperio* 116 s., *propinquissimi ad Augusta* 119) o epitetico-qualificante (*Augusta* 119, *padre vetusto di Santa Chiesa* 124 s., *questo fior venusto* 126) o sinonimico-surrogatorio (*sili* 49, *pausa* 61, *è ausa* 63), hanno in ogni caso una efficacia nobilitante per la rarità stessa del segno, che esalta la sua autorità semantica.

Mi sono fermato sui latinismi che sogliono segnalare come tali i commentatori moderni e come tali sono percepiti dal moderno lettore colto; ma, a rigore, dovrei porre nel conto anche voci come *contemplante* 1, *venturo* 24, *glorioso* 28, *Augustino* 35, *elezioni* 45, *puerili* 47, *dissolverò* 50, *casual* 53, *eccellente* 60, *espresso* 67, *commota* 69, *recenti* 76, *trasvolare* 90, *imperio* 117, *orando* 147, *impetri* 147 ecc., voci che quasi tutte sono oggi o entrate nella lingua d'uso comune o sentite

¹ *Lecture Dantesche. III: Paradiso*, a cura di G. GERTO, Firenze 1961, p. 607 sg.

come arcaismi dello stile poetico, mentre nel volgare di Dante — vi fossero introdotte da lui o già da tempo penetrate dal latino letterario o scolastico — dovevano sonare come elementi dotti, e, specie alcuni, di rara frequenza (*venturo* 24, *casual* 53, *commota* 69, *trasvolare* 90 compaiono una sola volta nella *Commedia*), e certo non 'poetici' nel senso che danno a questa connotazione i lessicografi moderni. Occorre dunque guardarsi tanto dal far coincidere la nostra percezione del latinismo con quella di Dante, quanto dall'individuare il latinismo dantesco col metro archeologico dell'odierno etimologo. Dante — come ha rilevato l'Auerbach — sta su quel confine tra erudizione e cultura, oltre il quale il latino perde il carattere di lingua tecnica e scolastica e ridiventa « das Werkzeug der menschlichen Selbstpflege, der allseitiger persönlichen Kultur »; ed è il precursore e promotore di quell'umanesimo volgare che assumerà l'antica lingua classica come modello per l'elevazione della lingua viva popolare a lingua di poesia e di cultura¹. Ci è senza dubbio più difficile definire il senso che del latino aveva Dante, che non quello di un alunno del maturo umanesimo; tanto che il Parodi², dopo aver premesso che nel poema dantesco « i latinismi... sono veramente un po' troppi, ma... non dovevano parer tali al tempo del poeta », tende a ridurre l'elenco zingarelliano dei latinismi propriamente danteschi ad incremento della categoria dei latinismi comuni ('usuali', secondo lo Zingarelli) o della stessa partita

¹ *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, p. 243.

² *La rima e i vocaboli in rima nella 'Divina Commedia'*, in *Lingua e Letteratura*, Venezia 1957, II, p. 219 e 272.

volgare, avvertendo: « Vi accenno soltanto [ai latinismi], poiché parevano la cosa più naturale del mondo e si usavano molto volentieri anche in prosa ». Ancor prima di tanti studi sul latino medievale e delle precisazioni concettuali di Richard Meister il Parodi intuiva esattamente il valore tecnico e quindi pratico (oltre che letterario) che quella *Traditionssprache* doveva avere per Dante: tecnico non nel senso odierno di lingua speciale di una piccola parte del già ristretto ceto delle persone colte, ma di lingua della enciclopedia e della scuola medievale, cioè di una cultura di base teologico-giuridica ed essenzialmente unitaria; lingua nutrita dagli scrittori pagani come dalla Bibbia, dai Padri cristiani come dall'Università, e insieme dominante tutto l'orizzonte pratico, dalla liturgia all'amministrazione. È la complessità di questo valore — reso ancor più complesso dal trovarsi Dante sul limite — che ci rende insoddisfatti della meritoria, anche se invecchiata, classificazione dei latinismi della *Commedia*, condotta dallo Zingarelli con criteri estrinseci, distinguendo il latinismo fonetico, il lessicale, il semantico-sintattico (oltre all'elemento « latino vero e proprio ») e prendendo in considerazione il latinismo « dantesco », non quello « usuale ». A parte la difficoltà di accertare, allo stato della lessicografia degli anni 1880 (e di quelli stessi in cui scriviamo), se il singolo latinismo non sia comparso prima di Dante ¹, categorie meramente formali, come quelle dello Zingarelli, non possono dar conto della portata culturale e stilistica del fenomeno nelle sue varie articolazioni e gradazioni entro il tessuto del poema. La

¹ Cfr. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana* cit., p. 193.

situazione concreta dei latinismi, la loro frequenza, la loro fonte sono gli aspetti più importanti di una problematica sostanziale che, debitamente affrontata, renderà meno utili e perentorie le partizioni linguistiche, sconsigliando, ad es., una troppo netta separazione tra il latinismo e l'intarsio del latino 'crudo', tra il latinismo adottato da Dante e quello anteriore alla sua iniziativa, tra il latinismo stesso e il volgare. In tale ordine di ricerca, mentre le astratte partizioni linguistiche potrebbero costituire non più di uno strumento pregiudiziale, dovrebbero assurgere a termini di giudizio i fattori della concreta sintesi stilistica, ad es. i lessici di cui il poeta disponeva e le sue stesse opere latine, che talvolta ci rivelano la provenienza dei latinismi e assai spesso le connotazioni culturali o affettive che essi avevano per lui.

Se, ad es., circa il *venturo*, che compare una sola volta nella *Commedia* («Cristo venturo», *Par.* XXXII 24), non occorre chiedere ad *Ep.* VII 7 la conferma della fonte neotestamentaria, tanto la cosa è evidente, circa il discusso «affetto al suo piacer» di *Par.* XXXII 1 conforta alla interpretazione diciamo latinistica il veder usato *afficio* al passivo e in accezione morale in *Mon.* III III 4 «ut male affecti... affectu quasi ceci trahantur», e, continuando a far difficoltà il costrutto, trovarne in Gregorio Magno uno analogo (*Dial.* 3, 24 «prius sese in lacrimis afficit anima»; cfr. *Thes. L. L.*, s. v. *adfcio*). Anche il *dirimere* di *Par.* XXXII 18 «dirimendo del fior tutte le chiome», unico nella *Commedia*, compare quattro volte nelle opere latine, due volte in accezione figurata («cuncta litigia dirimantur», *Mon.* I X 5, e «ad secundam questionem dirimendam», *Mon.* II

18; accezione già classica), e due volte in accezione concreta: «transitum maris Asiam ab Europa dirimentis», *Mon.* II VIII 7, e «quasi dirimens duo regna», *Ep.* V 27. Il *venusto* che in *Par.* XXXII 126 qualifica il fiore sempiterno avrebbe, a volerla ritracciare, una storia più ricca; non per nulla lo troviamo due volte in *De Vulg. El.* II VI 5 come attributo del terzo e quarto grado della *constructio*, il grado *sapidus et venustus* e il grado *sapidus, venustus etiam et excelsus*, cioè nel registro dei valori della retorica medievale. Se le *Derivationes* di Uguccone da Pisa chiosavano *venustus* con «pulcher, decens», e del pari il *Catholicon* di Giovanni da Genova, non mancava una tradizione retorica che, da Cicerone a Quintiliano, aveva fatto della *venustas* un concetto specifico, il concetto di bellezza ornata e graziosa (cfr. Cicerone, *Brutus* 95, 325: «Genera.... Asiaticae dictionis duo sunt: unum sententiosum et argutum, sententiis non tam gravibus et severis quam concinnis et venustis....», e Quintiliano, *Inst. or.* VI 3, 18: «Venustum esse, quod cum gratia quadam et venere dicatur, apparet»), e la opponeva alla *dignitas* (Cicerone, *De officiis* I 107: «in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem») e la legava talvolta alla sapidezza (Cicerone, *De finibus bonorum et malorum* I 9: «quem.... locum comit multa venustate et omni sale idem Lucilius»; *De natura deorum* I 79: «Quid refert, si hoc ipsum salsum illi et venustum videbatur?»). La parola e il concetto giungono, attraverso la retorica figurativa di Vitruvio, ad Isidoro di Siviglia: «Venustas est quidquid illud ornamenti et decoris causa aedificiis additur, ut tectorum auro distincta laquearia et pretiosi marmoris crustae et colorum picturae», *Etymol.* XIX 11; e credo che si potrebbe,

con opportune ricerche nella trattatistica medievale (cfr., ad es., Matteo di Vendôme, *Ars versificatoria*, II 9, e Goffredo di Vinsalvo, *Poetria nova*, v. 1847 e 2065, ed. Faral), seguirne la persistenza fino a Dante, in cui l'aulicismo poetico e il termine tecnico si sommano e fondono.

Più difficile è dire se il *pausa* di *Par.* XXXII 61 costituisca l'equivalente accademico del *posa* del verso 130, anch'esso in rima, o se l'antica vesta gli conferisca una gravidanza antica. Giacché *pausare*, mentre nel latino tardo e medievale ha fatto apparizione in campi tecnici come la medicina, la milizia ecc., e si è più generalmente affermato in quell'uso popolare e non religioso che attestano la Regola di S. Benedetto (« de media nocte pausetur », 8, 2; « pausent in lecta sua », 48, 5, ed. Hanslik, Vindobonae 1960) e i lessici di Ugucione e di Giovanni da Genova (che danno *pausare* e *repausare* come sinonimi di *quiescere* e *requiescere*), dall'uso cimiteriale cristiano e da quello degli scrittori cristiani¹ ha assunto la gravidanza metafisica del *quiescere in Deo*. Ora, mettere questo hápax della *Commedia* a confronto con *De Vulg. El.* I XVIII 1, dove la voce ricorre in situazione non teologale (« Nam, sicut totum hostium cardinem sequitur, ... sic et universus municipalium vulgarium grex vertitur et revertitur, movetur et pausat, secundum quod istud [il volgare illustre e cardinale], quod quidem vere paterfamilias esse videtur »), non basta a chiarire se nel nostro caso la situazione teologalissima valga a riconferire alla parola quella gravidanza che la renderebbe diversa

¹ Cfr. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, cit., s. v. *pauso, pausans, pausatio*.

per sostanza, oltre che per qualità, dal seguente *posare*. Per chiarirlo, occorrerebbe ristabilire la comunicazione tra Dante e certi testi; a meno che, invece di puntare sulla situazione teologale, si punti su quella figurata dell' impero (« Lo rege per cui questo regno pausa »), per la quale sarebbe conveniente e sufficiente l'appello a *IV Esdr.* 2, 24: « Pausa et quiesce, populus meus, quia veniet requies tua ».

Il *dolce frui* di *Par.* XIX 2 si presenta da sé come termine tecnico, e come tale lo ha chiosato Benvenuto da Imola, opportunamente citato dal Sapegno, il quale rileva che « il latinismo un po' crudo si giustifica qui in rapporto all'accezione tecnica (del linguaggio patristico e scolastico) in cui è usato il vocabolo: ' est enim *frui* proprie aeternorum, sicut *uti* terrenorum..., ut scribit Augustinus *De civitate Dei* (Benvenuto) ' ». Dante usa *fruor* in *De Vulg. El.* I vi 6 (« ut Redemptor noster... non lingua confusionis, sed gratie fruereetur ») e *fruitio* in *Mon.* III xvi 7 (« beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus »), dove sento l'eco di un celebre passo del *De civitate Dei*, VIII 8, sulla beatitudine come fruizione di Dio. Che l'accezione evidentemente tecnica (e simile a quella del citato passo della *Monarchia*) del *frui* di *Par.* XIX 2 e la sua intenzionale anche se implicita contrapposizione ad *uti* risalgano alla fonte agostiniana anziché a quella tomistica per lo più citata dai commentatori, lo prova il *Catholicon*, sotto *fruor*: « *Fruor* et *utor* differunt tamen, quia fruimur rebus quibus utimur propter illas, sed utimur illis quibus utimur propter nos. Etenim est frui re aliqua eam habere propter se et eam diligere. Fruimur ergo Deo, utimur mundo et datis in eo. Unde Augustinus: ' Utendum est hoc mundo, non fruendum,

ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur' Fruimur quodammodo celestibus..., utimur mundanis.... ». Giovanni da Genova e Benvenuto rinviano però a due opere diverse di S. Agostino: il primo al *De doctrina christiana* I 4 («Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est.... Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus...; sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino [II Cor. 5, 6], si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum: ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur [Rom. 1, 20], hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus»), il secondo al *De civitate Dei* XI 25: «Usus fructu diiudicandus est. Nec ignoro, quod proprie fructus fruētis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus (unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo...); verum tamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur et usibus fruimur; nam et fructus iam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur». Ancora una volta ritroviamo in Dante un filone agosti-

niano¹; e troviamo un latinismo che non è un blasone letterario, ma un elemento primario del suo mondo semantico.

Il *s'aggiusta* di *Par.* XXXII 121, a cui soprattutto vogliamo rivolgere la nostra attenzione, è un verbo derivato dall'avverbio *juxta*, come ha esattamente chiosato Benvenuto², e il suo significato 'si unisce, sta accanto, si accosta' non è contestato né contestabile. Ma siccome la voce costituisce un hápax in senso assoluto, non essendo attestata che in questo luogo di Dante (e, naturalmente, nei commentatori), il problema della sua natura e della sua fonte si pone in prima istanza nei termini di una possibile neoformazione dantesca sull'avverbio *giusta*, alla stregua di *intuarsi*, *inmiarsi*, *inluiarsi*. Sennonché la presenza nel provenzale e nel francese antico di *ajostar*, *adjoster*, *ajouster*, risalenti ad un **adjutare* che tuttora vive nel francese *ajouter*, inducono a scartare tale soluzione; e difatti tanto il *Dizionario etimologico italiano* di C. Battisti e G. Alessio, quanto il *Dizionario enciclopedico italiano* e il *Grande dizionario della lingua italiana* di S. Battaglia propendono a ritenere la voce dantesca un gallicismo. Ed è innegabile che in Francia *jüxtā* ha avuto, attraverso il derivato **jutare* > *joster* > *jouter*, una fortuna anche specifica, nel linguaggio cavalleresco, che si è irradiata oltre i confini, come dimo-

¹ Alla distinzione agostiniana tra l'*uti* e il *frui*, e quindi all'agostinismo, magari mediato da Abelardo, di Dante ci richiama M. CASELLA a proposito di un tutt'altro verso della *Commedia* (*Inf.* II 61) in uno scritto che ci viene gentilmente segnalato da Francesco Mazzoni: precisamente « *L'amico mio e non della ventura* », in SD, XXVII (1943), p. 122.

² Ma lo SCARTAZZINI, nella sua *Enciclopedia Dantesca* cit., I, pone ancora l'*aggiustarsi* di *Par.* XXXII 121 sotto il lemma generale « *Aggiustare*, da *giusto* e dalla prep. *a* ».

strano lo spagnolo *justar*, l'italiano *giostrare* ecc.¹, mentre in Italia sarebbe stato colpito da sterilità, essendo lo stesso italiano *giusta* ritenuto un latinismo². Lo stesso von Wartburg nel suo monumentale *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, V, 1948-50, s.v. *jüxta*, ignora il derivato dantesco e afferma: « Ein von *jüxta* abgeleitetes verbum **juxtare* scheint nur in Gallien gebildet worden zu sein » (p. 99). Contro l'etimologia gallica, e in particolare provenzale, risalente a Vincenzio Nannucci (*Voci e locuzioni italiane derivate dalla lingua provenzale*, Firenze 1840, p. 114 sg.), si pronunciò lo Zingarelli (*Parole e forme della Divina Commedia aliene dal dialetto fiorentino*, in SFR I [1884], p. 84 sg.) collocando *aggiustarsi* tra i latinismi semantici: « Riproduce il significato più etimologico della primitiva formazione sul lat. *juxta*. Anche in Provenza troviamo lo stesso significato.... e così anche in altri linguaggi neolatini, che svolsero pure da questo significato quello di *giostra*, *giostrare*. Del resto in prov. *ajostar* ha poi lo stesso significato che in it. (Ma la voce it. non è derivata dalla prov., come voleva il Nannucci) ». Evidentemente allo Zingarelli faceva difficoltà il vocalismo della seconda sillaba, il quale però non può neppure testimoniare a favore di una forma latineggiante, giacché, come ha rilevato il von Wartburg (op. cit., p. 96 sg.

¹ Cfr. O. BLOCH-W. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris 1960, s. v. *jouter*; W. MEYER-LUEBKE, *REW3*, n. 4645 **juxtare*; R. R. BEZZOLA, *Abbozzo di una storia dei gallicismi italiani nei primi secoli (750-1300)*, Heidelberg 1925, p. 123.

² Cfr. MEYER-LUEBKE, op. cit., n. 4644 *jüxta*; BATTISTI e ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano*; *Dizionario enciclopedico italiano*; B. MIGLIORINI-A. DURO, *Prontuario etimologico della lingua italiana*: gli ultimi tre lessici sotto la voce *giusta*.

e 99) a proposito di alcune varianti dell'antico francese *joste*, assai per tempo il derivato di *jūxta* subisce l'influenza fonetica di *jūstus*, dando luogo a un incrocio; il che potrebbe spiegare anche in italiano la forma *giusta* (cfr. la variante *giusto*), senza bisogno di ricorrere — come fanno i nostri lessici sopra citati — al latinismo. Non ci aiuta veramente neppure il Du Cange, che, a differenza del Koerting (*Latteinisch-Romanisches Wörterbuch*, n. 222), del *REW* e del *FEW*, dà come attestato e non supposto il latino *adjutare*; ma le forme che documenta sono tutte di area gallica e così tarde e di apparenza così sospetta (cfr., oltre *adjutare*, *adjoustare* e *ajoustare*), che si tradiscono come latinizzazioni del romanzo. Le *Compositiones Lucenses* invece, portandoci sul suolo italiano e toscano ed offrendoci una testimonianza di alta antichità, aprono la via ad una soluzione indigena dell'*aggiustarsi* dantesco: « Metallorum quidem species hec prima: metallum, ex quo fiet auro, terra rufa, amodis; subrubicunda propter adiuxtantem illi terra[m] est enim et alia similis, et dum incenditur, perdet colorem et non est arenosa sicut illa prior » (dall'ed. Hedfors, Uppsala 1932, p. 16 e cfr. p. 114; registra *adiuxto* « adhaerere », col solo rinvio alle *Compositiones Lucenses*, anche il *Latinitatis Italicae medii aevi lexicon imperfectum* di F. Arnaldi, I, 1939, p. 39). Ora, se pensiamo che nel *Thesaurus Linguae Latinae* *adjutare* manca, possiamo — allo stato della nostra documentazione — collocarne la nascita sulla frontiera fra latino tardo e dialetti romanzi; ma ci resta difficile scendere nel tempo, superare l'iato che separa il ricettario lucchese — databile attorno al 600 — da Dante. E se in Ugucione da Pisa e in Giovanni da Genova troviamo *jutare* come deri-

vato di *juxta* e col significato di « appropinquare, adesse, *juxta esse* »¹, ciò non basta a renderci pieno conto della parola dantesca e della sua viva inerenza al volgare italiano contemporaneo al poeta; ma tuttavia serve a toglierla dall'assoluto isolamento in cui prima appariva e che induceva a considerarla *vox peregrina*.

VI.

due archi paralleli e concolori
(*Par.* XII 11)

Nella noterella precedente abbiamo accennato alla difficoltà di renderci esatto conto di ciò che fosse per Dante un latinismo; alla difficoltà, più generalmente parlando, di misurare, col voltmetro di cui dispone oggi il nostro sentimento linguistico, la tensione allora esistente tra i poli del latino e del volgare. Ci può soccorrere, in casi singoli, la reazione degli antichi chiosatori del testo dantesco, quelli più vicini al poeta o almeno compresi nell'ambito della cultura trecentesca.

Prendiamo l'aggettivo *concolori* di *Par.* XII 11, che lo Zingarelli non registra nel suo più volte citato elenco dei latinismi della *Commedia*. Esso non compare altrove nelle opere di Dante, né latine (dove mancano anche *discolor*, *diversicolor*, *versicolor*), né volgari (dove pur son presenti *discolorire*, *Vita Nuova* XVI 4, *discolorare*, *Purg.* XI 116,

¹ J. SVENNUNG, *Compositiones Lucenses*, Uppsala-Leipzig 1941, p. 47, segnala — a proposito del passo delle *Compositiones* sopra citato — un *iuxtare* delle Glosse di Reichenau.

trascolorare, Par. XXVII 19 e 21), né infine, a stare ai nostri lessici, in altri scrittori italiani. È termine assente nella Bibbia, dove invece fa apparizione il suo antonimo *discolor* (Jer. 12, 9; Ezec. 16, 10); assente nel *Latinitatis Italicae medii aevi lexicon imperfectum* dell'Arnaldi e nel *Mediae latinitatis lexicon minus* del Niermeyer, per non parlare del Du Cange, mentre *diversicolor* si affaccia anche nella *Cronica* di Fra Salimbene (ed. Bernini, p. 230), certo sospintovi da una tradizione medievale che fa capo all'*Itala* e a Marziano Capella ed approda, attraverso varie tappe lessicografiche, a Giovanni da Genova. Nel *Catholicon* del quale, e nelle *Derivationes* di Uguccione da Pisa, sono registrati *bicolor*, *tricolor*, *discolor*, *unicolor*, *rubricolor*, ma non *concolor*; sibbene *concolorare* (« *Coloro* — reca il *Catholicon* sotto tale lemma, sviluppando un cenno di Uguccione sotto la base etimologica *caleo* — componitur cum *con* et dicitur *concoloro* -as, item cum *de* et dicitur *decoloro* -as, idest valde colorare vel colorem auferre »), verbo attestato, per l'evo antico, solo in Tertulliano e solo nella forma participiale (*De pudic.* 8 « quibusdam ad praesens concolorantibus figuris ») interpretata come equivalente dell'aggettivo *concolor*. *Concolorare* è altrimenti ignoto ai moderni lessici di latino medievale e, comunque, non è implicato né implicabile, specie col senso che gli attribuiscono Uguccione e Giovanni, nel passo della *Commedia* che ci interessa.

Potrebbe pensarsi che *concolor* fosse presente nelle descrizioni scientifiche dell'iride, o meglio della doppia iride, alle quali Dante attingeva per la sua. Ma così non è. In questo passo, come in altri dove parla dell'arcobaleno, egli attinge ad un duplice ordine di fonti: i poeti classici, e i trattati

di meteorologia, a partire da quello aristotelico. Ora, nelle più note descrizioni poetiche dell'iride che Dante ha certo conosciute (di Virgilio, *Aen.* IV 700-703; di Ovidio, *Met.* I 270 sg., XI 585-591, XIV 829-839; di Stazio, *Th.* X 80-83), e dove non si fa mai parola del doppio arcobaleno, non solo manca l'aggettivo *concolor*, ma, com'è ovvio, vige l'opposto concetto dei *varii* o *mille colores* e dei *picti arcus*. Né mi è stato possibile reperire *concolor* nelle traduzioni latine dei *Meteorologicorum libri* di Aristotele, laddove si parla della doppia iride (III 2, 3-4; 4, 30-33), né nelle *Naturales quaestiones* di Seneca (I 3 sgg.), né nella *Naturalis historia* di Plinio (II 59-60), né, passando al medioevo, nelle *Etymologiae* di Isidoro (XIII 10, 1), nel *De imagine mundi* di Onorio di Autun (I 58, in *P. L.* 172, p. 137), nel *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium* di Alano di Lilla (*P. L.* 210, p. 820 sg.), nel *Liber de passionibus aëris* e nell'*Isagoge in libros Aristotelis... de Meteoris* di Alberto Magno (che però non considera il doppio arcobaleno), nel commento di S. Tommaso ai *Meteorologicorum libri* di Aristotele (dove s'indugia sulla doppia e perfino sulla tripla iride), nel quodlibet dello stesso Tommaso circa il significato dell'iride (*Quaestiones disputatae cum quodlibetis*, II, Parmae 1869, p. 506 sg.), e infine nella *Perspectiva* di Vitellione, che ad Alessandro Parronchi è di recente parsa il testo più vicino alla descrizione della doppia iride di *Par.* XII 10-21¹, descrizione che ci rivela un Dante arretrato, anche in questo campo, rispetto al progresso della scienza contemporanea².

¹ A. PARRONCHI, *La prospettiva dantesca*, SD, XXXVI (1959), p. 82 sgg.

² Come ebbe a precisare G. BOFFITO, *Precursori medievali dell'ottica meteorologica moderna*, « Riv. di Fis., Mat. e Scienze Naturali », Serie II,

Ma per raggiungere *concolor* Dante non aveva bisogno di letture peregrine. Lo incontrava, più facilmente che nel saputo barocchismo di certi autori cristiani (in Paolino da Nola, *Carm.* 21, 77, col significato di *unicolor*, e in Prudenzio [*Contra Symmachum* 2, 872: « error concolor »] o Ambrogio [*In Lucam* 5, 23: « concolor Christo »] col significato di 'simile')¹, nelle fonti classiche a lui e al suo tempo familiari e dove, a muovere dal probabile fucinatore Virgilio, *Aen.* VIII 82, attraverso Ovidio (*Met.* VI 406, X 735, XI 500 ecc.), Lucano (*Phars.* IV 678, IX 715) e Stazio (*Th.* V 366, VI 331 ecc.) l'aulica parola percorreva un *iter* secolare e prestigioso entro lo stesso (dantescamente parlando) genere letterario e con lo stesso significato 'proprio'.

Ad alcuni, tuttavia, dei commentatori della *Commedia* più vicini a Dante *concolor* di *Par.* XII 11 fece difficoltà. Iacopo della Lana, ad esempio, il cui commento risale a pochissimi anni dopo la morte del poeta, fino dalla sua introduzione al canto ci fa intendere di non aver chiaro che la similitudine si riferisce al doppio arcobaleno:

E vuole l'autore che, sì come noi vedemo nell'arco celeste essere lo circolo circondato d'uno colore del circolo dell'altro colore, e mischiarsi nelli termini l'uno colore con l'altro, così immaginiamo queste due ghirlande essere la prima circondata dalla seconda e li suoi raggi mischiarsi e fare uno nuovo luore².

V (1930-31), p. 18 sg.; e cfr. PARRONCHI, op. cit., p. 83, e i suoi rinvii al Bottagisio e al Boffito.

¹ Cfr. *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v.

² *Comedia di Dante degli Allagherii col commento di JACOPO DELLA LANA*, Bologna 1866, III, p. 190.

E più avanti, commentando i versi 10 sgg.:

Cioè, come si vede molte fiato in una nuvola tenue, cioè trasparente, archi paralleli, cioè archi equidistanti, che faccian li radii del sole, come appare per lo Filosofo nella Metaura, capitolo d' Iride, che sono di diversi colori secondo ch' è la nuvola folta o tenue; così pareano quelli due serti, l'uno circondato dall'altro com' è detto.... Della quale venuta [d' Iride] si segue visione di diversi colori: così a simile erano quelli circoli diversi in colori, e dell'uno e dell'altro nascea diversa mistione di suono ¹.

Pare dunque che il Lana intenda i « due archi paralleli e concolori » come due fasce di colore diverso della medesima iride e, in particolare, interpreti *concolori* come se fosse « con [diversi] colori ». Nella sua scia si muove, tra il 1334 e il 1336, l' Ottimo fiorentino:

Come si volgon ecc. Cioè, come molte volte si vede in una nuvola sottile trasparente archi paralleli, cioè archi igualmente lungi l'uno dall'altro, li quali genera il raggio del sole, che sono di diversi colori secondo che la nuvola è spessa o sottile, del quale arco avemo detto, XXI capitolo *Purgatorii*; così dice che pareano quelle due ghirlande l'una circumcinta dall'altra. *E con coluri* ecc. Coluri sono simigliantemente in cielo; e sono coluri maggiori due, l'offizio de' quali è distinguere li solstizii e li equinozii.... *Nascendo di quel dentro* ecc. Dice che li colori che contrae l'arco di fuori nascono di quelli dentro; imperciò che questo arco non è altro che una nuvola acquosa, nella cui concavità percuote e passa il raggio del sole; sì che prima è la generazione di quelli colori nel dentro e circa la profondità della nuvola, che di fuori poi si vegnono dilatando e scendendo; e quello ch' è di fuori nasce di quello ch' è dentro: verbigrazia, quello colore primo è verde, il secondo giallo, nato della dilatazione del verde, ecc. ².

¹ Ivi, p. 193.

² *L' Ottimo Commento della ' Divina Commedia '*, Pisa 1827-29, III, p. 285 sgg. Ometto di trascrivere un passo dell' introduzione al canto, che riproduce quasi letteralmente quello, sopra riportato, del Lana (ivi, p. 282).

Qui, poi, la situazione si complica con una possibile scelta interpretativa, offerta compilatoriamente e confusamente: la scelta tra le due lezioni « con [diversi] colori » o « con coluri », la quale seconda, pur restando nel campo della meteorologia, non si vede come possa legare con l'arcobaleno. Del resto in tale ambiguità cade lo stesso Pietro Alighieri:

Et quod dicit, quod duos arcus parallelus etc., est advertendum quod secundum Plinium Veronensem quinque circuli sunt in coelo non apparentes sensu, sed potius intellectu, qui dicuntur paralleli, idest aequae distantes. Quorum primus aequinoctialis nostri coeli hemisphaerium in duo dividit.... Secundus solstitialis.... Et nota quod non dicuntur isti paralleli ut aequalis sit distantia inter quoslibet sibi proximos, sed quia quilibet parallelus a suo proximo factus suas partes aequaliter distat. Dicendo quomodo unus arcus dictae Iridis nascitur ex altero inferiori ex reflexione cum coloribus etc. Vel dic, quod loquitur etiam de duobus circulis Coluri....¹.

Neppure Benvenuto da Imola, nonostante la sua dottrina, afferrò l'idea dantesca del duplice arcobaleno:

Come si volgon. Hic autor, descripto cantu dulcissimo illarum animarum, nunc describit motum circularem illarum duarum coronarum simul sociatarum per comparisonem pulcram et propriam: et dicit quod illae duae coronaeolvebantur quales duo arcus sunt in iride diversorum colorum aequidistantes, quorum unus continet alterum intra se.... *Et con colori*, scilicet diversis; sunt enim in iride quatuor colores principales.... *Nascendo di quel d'entro quel di fuori.* Et hic nota quod aliqui exponunt istam literam ignoranter, dicentes quod in iride unus arcus nascitur ex alio, et unus color causatur ab alio: haec autem est perversa expositio; primo, quia non est verum quod unus circulus et color nascatur ex alio, secundum positionem ipsorum; et posito quod esset verum, tunc comparatio

¹ PETRI ALLEGHERII *super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, Firenze 1845, p. 631 sgg.

non esset propria ad propositum. Manifestum est enim quod istae duae coronae continentes una alteram non nascebantur una ab altera; ideo litera exponatur sic: *nascendo quel di fuori*, idest ille color arcus, *di quel d'entro*, scilicet ex nubilo, idest ex vaporibus ex quibus est generatum illud nubilum¹.

Aveva ragione l'acuto Rambaldi a condannare la *per-versa expositio*, giacché l'espressione «nascendo di quel d'entro quel di fuori» conveniva soltanto, secondo la dottrina meteorologica di Aristotele e dei suoi seguaci antichi e medievali, al doppio arcobaleno, generandosi l'esterno dall'interno per riflessione². Gli sarebbe bastato, ad uscire dalla confusione dei commentatori precedenti e dalle proprie sottigliezze, capire che *concolori* era un'unica parola, quella parola latina che certo più d'una volta egli aveva incontrato e interpretato, senza difficoltà, in Virgilio, in Ovidio e nel suo Lucano. Lo capì bene Francesco Buti, grammatico come e forse più di lui, qualche anno dopo:

Come si volgon per tenera nube: ecco la prima similitudine, cioè, come alcuna volta si vedono nell'aire due archi equidistanti nelle nube non troppo spesse, dei quali quello d'entro è cagione di quello di fuori.... *Due archi paralleli*: cioè egualmente distanti, cioè che dall'una parte non s'accostano insieme più che dall'altra, cioè lo primo che si cagioni dai raggi del sole diretti nella nube, e l'altro dai raggi riflessi di quello nella parte opposta; e *concolori*: cioè, et insieme d'uni medesimi colori, cioè di rosso biadetto, verde e bianco³.

¹ BENVENUTUS DE IMOLA, *Comentum super Dantis Comoediam*, Firenze 1887, V, p. 71 sg.

² Concezione erronea, superata già nel primo decennio del Trecento dal domenicano Theodoricus Teutonicus nel suo trattatello *De radialibus impressionibus*; cfr. BOFFITO, op. cit., p. 18 sgg.

³ *Comentio di Francesco Buti sopra la 'Divina Comedia' di Dante Allighieri*, Pisa 1858-62, III, p. 360.

Comunque, quale che sia stato, per comprendere la similitudine del doppio arcobaleno, il rapporto fra la parola *concolori* e quel complesso e in verità peregrino contenuto meteorologico¹, c'importa soprattutto rilevare che un siffatto latinismo, inaugurato da Dante, restò oscuro ai suoi migliori interpreti, i quali, conoscendolo e accettandolo nei contesti latini, ebbero difficoltà perfino a ravvisarlo nel contesto volgare, tratti fuori di strada fors'anche dalla possibilità di evasione esegetica che la divisibile struttura del composto offriva al cavillo. Fu così che una gemma, incastonata dall'Alighieri nel fiorentino letterario del suo tempo, non fu notata, non fu adottata dai poeti e prosatori immediatamente posteriori, non entrò — come altre, ad esempio *trascolorare* — nel giro vivo della nostra lingua d'arte. Ecco un caso in cui abbiamo potuto misurare la diversa sensibilità di Dante e di suoi colti lettori trecenteschi al lati-

¹ Anche, del resto, indipendentemente dall'equivoco circa *concolori*, cioè in altro contesto — quello di *Par.* XXXIII 118 sg. —, si stentò a capire che Dante alludeva all'arcobaleno doppio. Citerò a mo' d'esempio alcuni casi di evidente incomprendione, poi corretti dal Buti. Commenta, nel solco del Lana, op. cit., III, p. 512, l' Ottimo: « *E l'un dall'altro ecc.* Dice che, sì come in quello arco [l' iride] si veggono diversi colori, e l'uno riluce dall'altro; così quelli circuli l'uno ricevea dall'altro e riflettea nell'altro.... », op. cit., III, p. 738; e Benvenuto: « *E l'un. Hic autor describit unionem personarum et productionem in divina substantia per unam nobilem comparationem et propriam iridis; quae breviter stat in hoc: quod sicut in iride sunt plures circuli diversorum colorum qui reflectunt vel reflecti videntur ab uno in alium, et tamen est unus arcus; ita a simili in illa spera divina erant tres circuli distincti in colore invicem reflexi, et tamen erat una spera et una divinitas.... Come iri da iri, idest, sicut unus circulus iridis ab alio* », op. cit., V, p. 523 sg. Ma il Buti: « *Come Iri da Iri: arrega la similitudine, cioè che, come l'uno arco, che appare ne le nube, è cagione che, per reflessione dei suoi colori ne le nube avverse, si generi l'altro; così lo Padre....* », op. cit., III, p. 868.

nismo, cioè la rispettivamente diversa tensione tra i poli del loro latino e del loro volgare; un caso qualificato, in sostanza, dalla superiore potenza di reinvenzione verbale del poeta.

VII.

Ma perché 'l tempo fugge che t'assonna
(*Par.* XXXII 139)

L'interpretazione di questo verso è rimasta ferma a quanto ne scrisse il Barbi nel BSDI, N. S., XXV (1918), p. 77 sg., e ristampò nei *Problemi di critica dantesca*, I, 1934, p. 294 sg.: « O dobbiamo vederci un richiamo alla sua [di Dante] condizione di essere vivente, la quale non permette una troppo lunga vigilia...; oppure s'intende che il poeta, rapito ormai nella contemplazione dei più profondi misteri, *quasi dormiens vigilaret* (son parole di S. Agostino a proposito del ratto di S. Paolo, e cfr. *Purg.* XXIX 144, ove l'autore dell'*Apocalisse* si vede 'venir dormendo con la faccia arguta'). Il Passerini ha chiosato *t'assonna* 'ti rapisce in estasi', e probabilmente ha ragione; ma torna male che poi continui: 'Intendi: sta per compiersi il tempo assegnato alla tua visione', se intende, come pare..., tutta la 'visione' del poema, e non soltanto ciò che vede in quest'ultimo cielo. Ripeto: Dante non descrive una visione, ma un viaggio.... *Il tempo che t'assonna*, se s'ha da intendere al modo del Passerini, non può essere che il tempo assegnato alla contemplazione dei più alti misteri divini, per i quali occorre la totale astrazione dai sensi, e l'uomo riman quindi come dormente ».

Per scartare la prima interpretazione, che potrebbe trovare appiglio in altri richiami danteschi ai limiti fisici del poeta pellegrino (cfr. il *mortal pondo* di *Par.* XXVII 64, e la *nube di sua mortalità* di *Par.* XXXIII 31 sg., citati dallo stesso Barbi), non occorrerà darsi al computo degli intervalli di sonno con cui Dante ha pausato la fatica del viaggio oltremondano; basterà considerarne la banalità in una motivazione che, come quella di S. Bernardo, deve essere ed è decisiva e risolutiva. L'altra interpretazione è parsa preferibile, per ultimo, anche al Sapegno (che pur osserva: «Ma è anche vero che sulla condizione mistica, in cui si svolge l'ultima fase del suo itinerario a Dio, Dante sorvola, qui come altrove, sì che l'accento riesce alquanto oscuro e persino ambiguo»); il tempo che assonna Dante sarebbe dunque il tempo assegnatogli per la sua breve 'vigilia nell'eterno die', dove, come è detto in *Purg.* XXX 104 sg., «notte né giorno a voi [angeli] non fura — passo che faccia il secol per sue vie»: vigilia che sta appunto per concludersi con la veduta suprema di Dio.

Io non ritengo che un simile gioco ossimorico, proprio del linguaggio delle visioni e dei visionari (e quindi del tutto a suo posto in *Purg.* XXIX 143 sg.), sia ammissibile qui, in un contesto la cui semantica, nonostante le apparenze affatto contraria, lo isola al punto da renderlo strutturalmente arbitrario. Se in verità il vedere, il guardare, il mirare, il contemplare, il chinare, levare, drizzare, fissare, ficcare l'occhio sono in questi ultimi canti variazioni di un tema dominante, e neppure manca la parola 'visione', tutto ciò si tiene nel registro del proprio e non del visionario, come nel proprio si è tenuta, con sistematica concretezza, perfino

la semantica dei sogni simbolici: cfr. *Purg.* IX 19 « in sogno mi pareva veder sospesa », XIX 7 « mi venne in sogno una femmina balba », XXVII 97 sg. « giovane e bella in sogno mi pareva — donna vedere andar per una landa ». E poi, a parte l'eterogeneità dei fini, non saprei come giustificare l'eterogeneità del mezzo: nel giro, cioè, di pochi versi, dove ricorre insistita l'immagine del guardare fisamente verso l'alto, cioè verso Maria o verso Dio, e dove si affaccia, come un'ombra ormai fugata dalla luce, l'immagine opposta del tornare a volger gli occhi in basso per aver perduto la « speranza dell'altezza » (« quando chinavi, a ruinar, le ciglia », 138), subito dopo, anzi, questo riaffiorare fugace, ma metricamente esaltante, dell'infima lacuna presso l'ultima salute, l'immagine *qua talis* di un Dante che « ricopre gli occhi » per stanchezza o per *raptus*, quel Dante che, nel momento stesso, è invitato da Bernardo a drizzare gli occhi al primo Amore, sì da penetrare nella sua luce. Le dissonanze di Dante sono di tutt'altro tipo e, del resto, anche sotto il rispetto della frequenza, l'uso metaforico di 'sonno' e di 'dormire' è applicato da lui piuttosto al torpore che al trasumanare dell'intelletto (cfr. *Inf.* I 11 sg. « tant'era pieno di sonno a quel punto — che la verace via abbandonai », e *Purg.* XXXIII 64 « dorme lo 'ngegno tuo »).

Sorprende che il Barbi non abbia avuto presente l'interpretazione di Francesco Torraca, notevole per la sua ingegnosità: « Non si creda — scrive il Torraca nel suo commento — che il pensiero di S. Bernardo sia: Sta per finire *il tempo* della tua visione, — perché Dante non dice mai di aver compiuto il viaggio per i tre mondi dormendo, in sogno, e non realmente, desto, ad occhi aperti.... A me pare che il

concetto di S. Bernardo sia più profondo. ' In ciò differisce l'eternità dal tempo, che il tempo ha suo essere in una certa successione, mentre nella visione di Dio non v'è successione alcuna; ma tutte le cose, che in essa si vedono, insieme e con un solo intuito si vedono. Quella visione, dunque, si compie in una certa partecipazione dell'eternità.... Per essa l'intelletto creato diviene partecipe dell'eternità.... ed essa è interamente fuori del tempo ', *Somma c. i g.*, III 6r. Dunque S. Bernardo intende: Perché già cessa il tuo essere nel tempo, finisco, per non ritardare la tua partecipazione all'eternità, la tua visione suprema. *Che t'assonna*: il sonno è necessario effetto dell'essere noi nel tempo, cioè mortali; cfr. *Purg.* IX 10-11 ». Che tale interpretazione pecchi di sottigliezza nel contrapporre, con l'aiuto di S. Tommaso, a un Dante temporale fino alla veduta suprema di Dio un Dante estratemporale in essa veduta, è evidente; ma il suo contributo positivo e ben accettabile sta nello spogliare il *t'assonna* di ogni accezione visionaria, considerandolo — in termini linguistici — una rideterminazione per sineddoche di *il tempo*, il tutto equivalendo a ' il tuo tempo umano ', il tempo umano, proseguiamo noi, di Dante contrapposto, con buona e chiara ragione, alla eternità della corte celeste; come a dire: « Poiché il termine concesso al tuo viaggio oltremondano sta per scadere — e un termine doveva essergli assegnato, giacché tu sei ancora, a differenza di noi che ' vigiliamo nell'eterno die ', nel tempo umano che alterna giorno a notte, sonno a veglia, — dedicheremo alla veduta di Dio gli ultimi istanti del tuo soggiorno celeste ». Caldeggio questa interpretazione anche per il fatto che essa ripristina alla fine del *Paradiso* quel congedo o, più modestamente, quel segno del *finis* che

non manca nelle prime due cantiche: come Virgilio alla presenza di Lucifero (*Inf.* XXXIV 68 sg. «Ma la notte risurge e oramai — è da partir, ché tutto avem veduto») e all'ingresso del Paradiso terrestre (*Purg.* XXVII 127 sg. «Il temporal foco e l'eterno — veduto hai, figlio»), così Bernardo avverte Dante che la terza tappa e l'intero pellegrinaggio stanno per concludersi. Né fa difficoltà alcuna la figura della rideterminazione, che è familiare al nostro poeta: un esempio indimenticabile ne sono i «vivi — del vivere ch'è un correre alla morte» di *Purg.* XXXIII 53 sg.

Tuttavia, se ben difficilmente in Dante una rideterminazione costituirà un mero espediente retorico — e ce lo mostra l'esempio or ora citato di *Purg.* XXXIII 53 sg. —, è legittimo chiedersi quale sia l'*intentio significandi* del nostro caso, che per situazione non è certo meno impegnativo. L'amico Giovanni Pugliese Carratelli, a cui qualche tempo fa esponevo tale problema, mi suggerì di cercare la fonte del *tempo che t'assonna* nelle epistole paoline e precisamente in quei passi che configurano come sonno l'indolenza e l'opacità del cattivo cristiano: ad es. *I Cor.* II, 30: «Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi»; *Eph.* 5, 13 sg.: «Omnia autem quae arguuntur, a lumine manifestantur; omne enim quod manifestatur, lumen est. Propter quod dicit: Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus»; *I Thess.* 5, 4-8: «Vos autem, fratres, non estis in tenebris, ut vos dies illa tamquam fur comprehendat; omnes enim vos filii lucis estis, et filii diei: non sumus noctis neque tenebrarum. Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus, et sobrii simus. Qui enim dormiunt, nocte dormiunt; et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt.

Nos autem qui diei sumus, sobrii simus... »; *Rom.* 13, 11: « Et hoc scientes tempus, quia hora est jam nos de somno surgere; nunc enim propior est nostra salus quam cum credimus. Nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abjiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis ». Confesso che, a prima vista, la proposta di Pugliese Carratelli non mi parve accettabile, giacché quel riferimento paolino che motivava perfettamente il 'sonno' di *Inf.* I 11 sg. non poteva servire di motivazione al 'sonno' di *Par.* XXXII 139 senza stabilire una inammissibile equazione tra il Dante della selva oscura e quello degno di guardare direttamente in Dio. Poi ho pensato che l'identità remota ed astratta della fonte non escludesse una diversa intensità e modalità della metafora a seconda della situazione e dell'enunciante. Mentre il Dante peccatore che smarrisce la via verace è descritto e giudicato dallo stesso Dante ormai redento, il Dante dell'Empireo è visto da S. Bernardo, con obiettiva chiarezza, entro i limiti della sua condizione umana, per definizione opaca e torpida nei confronti di quella dei beati. La stessa fonte paolina darebbe insomma un diverso valore ai due passi cui si sottende; comunque — ed è ciò che mi preme rilevare — orienterebbe il passo di *Par.* XXXII 139 in direzione decisamente contraria alle connotazioni visionarie e contemplative. Sua mercé, il 'tempo umano' assegnato a Dante per la visita del Paradiso non sarebbe qualificato col segno positivo, come « tempo assegnato alla contemplazione dei più alti misteri divini » (Barbi), ma col segno negativo, come tempo di tuttora imperfetta vigilanza e contemplazione di quei misteri che un giorno, nell'« eterno die », saranno chiarissimi al poeta non meno che agli

altri beati. Non è chi non veda quanto tale segnatura al negativo s'intoni con quelle subito seguenti, che affermano, sempre per bocca di Bernardo, l'incapacità del pellegrino di giungere con le sole sue forze, senza la grazia divina, a penetrare il mistero supremo; e come, se proprio si vuole, vanifichi la schifiltosa obbiezione del Momigliano che « questo motivo mistico rimane assolutamente isolato, e per di più stranamente compresso dall'immagine quotidiana e realistica, che subito segue, del sarto ». Con questi temperamenti, insomma, la proposta di Pugliese Carratelli mi sembra non solo confermare l'interpretazione della rideterminazione, ma motivarla in senso del tutto adeguato alla situazione e al contesto del canto XXXII.

GIOVANNI NENCIONI