Gian Luca Potestà

«Cum Ieremia»

Sul testo della lettera di Dante ai cardinali

Abstracts: La lettera di Dante ai cardinali è tramandata da un unico manoscritto, interamente di mano del Boccaccio. Fino a un recente passato, gli studiosi hanno considerato Boccaccio come un copista poco affidabile. L'articolo intende mostrare che si tratta di un pregiudizio non più sostenibile. In questa prospettiva riesamina sul piano paleografico, filologico e storico le righe iniziali del testo, nelle quali Dante rivendica il proprio carisma di novello Geremia, la cui parola autenticamente profetica rimane inascoltata. Approfondendo la conoscenza della lingua e delle fonti e dei riferimenti storici e dottrinali rinvenibili nella lettera, l'autore la restituisce nella luce sua propria. E mostra così l'infondatezza di alcuni emendamenti testuali e proposte di lettura formulati nell'ambito della critica dantesca.

Dante's epistle to the Cardinals is attested by a single manuscript, entirely copied by Boccaccio. Until very recently, scholars have regarded Boccaccio as an unreliable copyist. The article aims to show that this prejudice must be discarded. In this light, I examine on a paleographic, philological and historical ground the first lines of the text, where Dante claims his charisma as a new Jeremiah, whose authentically prophetic words fall on deaf ears. By focusing on the epistle's language, sources and historical and doctrinal bearings, I put the text into its own right light, and thus show how some textual revisions and readings advanced by Dante scholarship are misguided.

Parole chiave: Epistola ai cardinali, Epistola XI, Boccaccio copista di Dante, latino di Dante, Dante profeta, Dante e il profeta Geremia.

Il testo noto come Epistola di Dante ai cardinali italiani è tramandato da un unico manoscritto, il Pluteo 29.8 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, comunemente designato dagli studiosi con la sigla L e convenzionalmente definito lo Zibaldone di Giovanni Boccaccio. In origine era unito a un altro, il Pluteo 33.31 della medesima Biblioteca, la cosiddetta Miscellanea. Il codice, interamente di mano del Boccaccio, fu da lui allestito negli anni giovanili, vero-

similmente entro il 1348, tra Napoli, Firenze e la Romagna. Il copista vi trascrisse via via oltre centoquaranta testi, fra cui opere latine di Dante e di Petrarca, nonché componimenti letterari suoi propri. Lè in particolare testimone unico di tre epistole di Dante, giunte a conoscenza di Boccaccio per tramite forse di Sennuccio del Bene o più probabilmente di Cino da Pistoia, insegnante di diritto a Napoli nel 1330–1331 e destinatario di una delle tre.²

Fino a un recente passato, gli studiosi hanno ritenuto poco affidabile il Boccaccio scriba dello Zibaldone. «La qualità della testimonianza – scriveva ancora nel 1990 Enzo Cecchini, proprio a proposito della lettera ai cardinali – è purtroppo scadente, certo anche a causa della scarsa competenza e della notoria distrazione del Boccaccio copista». ³ La valutazione negativa, sedimentatasi fin dal secolo XIX senza mai essere davvero discussa e argomentata a fondo, è il presupposto implicito di tentativi di restauro disparati, più o meno plausibili, più o meno azzardati.

Parlando in generale delle edizioni delle *Epistole*, Antonio Montefusco vi ha ravvisato come tratto comune «un abuso di iudicium – non di rado malfondato – che ha prodotto un testo critico caratterizzato da una vera e propria "furia" emendativa».⁴ La lettera ai cardinali rappresenta un campione significativo di questo modo di procedere: lezioni sintatticamente ardue sono state appianate grazie a correzioni e invenzioni miranti a rendere più scorrevole e comprensibile il dettato dantesco; riferimenti sfuggenti o allusioni non facilmente decifrabili a dottrine, fonti, vicende storiche e personaggi sono stati disinvoltamente spiegati ricorrendo a interpretazioni poco plausibili o non convincenti.

A ben vedere, la diffidenza previa nei confronti del Boccaccio copista di L è priva di fondamento. Il codice è frutto dell'attività di un giovane intellettuale ancora alla ricerca di un suo programma editoriale: raccoglie e trascrive testi letterariamente significativi via via che li acquisisce. L'impresa rivela devoto attaccamento a una memoria per lui in costruzione, materialmente ancorata a un codice che per anni dovette seguire il proprietario nei suoi spostamenti in Italia. Tenuto conto di ciò – avvertiva di recente Marco Petoletti mettendo in guardia da «modifiche troppo onerose» – se «il dettato funziona, sarà opportu-

¹ Accurata descrizione, che dà conto della genesi dell'impresa e del graduale allestimento dei due manoscritti originariamente uniti, in Petoletti, Gli zibaldoni. Cfr. anche Petoletti, Boccaccio editore, in part. pp. 162-163; panoramica sul complesso della produzione scrittoria di Boccaccio in Bertelli, Cursi, Boccaccio copista di Dante.

² Per le due ipotesi cfr. rispettivamente Billanovich, L'altro stil nuovo, in part. pp. 47-51 e Petoletti, Boccaccio editore, in part. pp. 181–182.

³ Cecchini, Sul testo dell'epistola.

⁴ Montefusco, Le "Epistole", p. 412.

no rinunciare a quegli interventi apparentemente migliorativi, ma ispirati più dalla velleità di stupire i lettori con una congettura geniale piuttosto che da reale necessità».⁵

Chi voglia prendere sul serio tale raccomandazione dovrà dunque compiere innanzi tutto un approfondito riesame grammaticale e sintattico del testo tramandato da Boccaccio. I suoi esiti dipendono però non solamente dalla paleografia e dalla filologia latina, ma da una rinnovata considerazione della lingua di Dante, della testualità e del contenuto storico e dottrinale dello scritto. Solo una tale ricerca, compiuta per così dire "senza presupposti", potrà forse chiarire questioni discusse e ancora *sub iudice*, quali la precisa datazione, le reali finalità e l'effettiva destinazione dello scritto, e con esse il ruolo che Dante si attribuisce nell'arringare prelati la cui identità rimane controversa.

Compiere un esame completo e ravvicinato del testo tramandato da Boccaccio, che muova da una verifica di esso parola per parola, risulta in questa sede impossibile. Limiterò qui l'esperimento alle parti in cui Dante rivendica il proprio carisma profetico di novello Geremia, concentrandomi perciò soprattutto sull'*exordium*, cioè sui due paragrafi iniziali, in quanto *inscriptio* e *intitulatio* – «Cardinalibus ytalicis D. de Floren. et cetera» – non possono essere sue (ma vanno attribuite a Boccaccio oppure all'antigrafo) e la usuale *salutatio* manca.⁶

Ripartire dal testo di *L* significa innanzi tutto metterne alla prova il latino. Dante era convinto che i volgari fossero lingue naturali, il latino invece lingua artificiale, dotata come tale di una grammatica e di una sintassi funzionali a stabilire regole e consentire eccezioni. Il suo latino è diversamente modulato in relazione ai generi e alle finalità delle opere. Nella *Monarchia* la pretesa di rigore dialettico comporta modalità espressive di tipo scolastico-argomentativo; nel *De vulgari eloquentia*, nelle *Epistole* e nelle *Egloghe*, invece, prevale l'attitudine a costruire e sperimentare una scrittura più creativa, che mette alla prova procedimenti retorici e stilistici delle *artes dictandi*. Per quanto riguarda propriamen-

⁵ Petoletti, *Boccaccio editore*, p. 180. Già Mazzoni, *Moderni errori di trascrizione*, in particolare pp. 317–321, aveva individuato alcune manchevolezze dei moderni editori, introdotte a correzione delle presunte «lamentevoli condizioni delle epistole dantesche conservate in *L*» (p. 317). 6 Per la struttura-tipo della lettera tengo presente le indicazioni contenute nel manuale di Bene da Firenze (prima metà del secolo XIII), che distingue di norma cinque parti – *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio*, *conclusio* – avvertendo però che in certi casi se ne possono dare di più o di meno. Bene definisce la *salutatio* come il «limen epistole, debita ordinatione tam nomina quam merita personarum cum mittentis afflictione declarans» e l'*exordium* come «preambulus narrationi, affatus ad audiendum preparans animum auditoris» (Bene da Firenze, *Candelabrum*, rispettivamente pp. 93–94, 95 e 129).

⁷ Brugnoli, *Il latino di Dante*, p. 57, ricorda che Giovanni Villani (*Chron*. IX, 136) elogiò come «alto e nobile» il dettato delle epistole, proclamando Dante «rettorico perfetto tanto in dittare e versificare, come in arenga parlare nobilissimo».

te le *Epistole*, al di là della tanto celebrata adozione dei diversi tipi di *cursus*. Silvia Rizzo richiamava recentemente scelte peculiari quali «gli ordini artificiosi di parole, lo stile arditamente metaforico, i vocaboli rari e poetici, l'uso di figure».8 I periodi sono spesso complessi, ricchi di subordinate e parentetiche non sempre agevolmente riconoscibili e di citazioni in discorso diretto non sempre immediatamente rilevabili come tali. Una lingua sovraccarica di allusioni multiple, grazie anche all'utilizzo di termini preziosi e rari.⁹

La guestione principale è legata alla corretta interpretazione della testualità dantesca; e a questo scopo occorre innanzi tutto riuscire a discernere - procedendo frase per frase, senza dare nulla in partenza per acquisito – quanto può essere ricercatezza dell'autore rispetto a semplici sviste o interventi correttivi del copista. Il rischio è bilaterale: che in nome di un presunto virtuosismo di Dante si cada nel feticismo del manoscritto, o viceversa che lezioni singolari siano sottoposte a frettolose modifiche o ingiustificate normalizzazioni. Il dilemma non può essere risolto mantenendosi esclusivamente entro i confini dell'analisi grammaticale e sintattica. La divinazione dipende dall'adozione di un'ermeneutica priva di pregiudizi, consapevole dello stato delle ricerche (e della montagna di ipotesi cresciute su sé stesse), ma anche capace di fare epochè nei confronti di esse. Ciò che conta è conoscere quanto meglio è possibile la biografia e la produzione di Dante per porsi idealmente in dialogo con il suo testo, per cercare di stabilire volta per volta se un'apparente incongruenza testuale non possa essere piuttosto il segnale di una sua scelta precisa e consapevole, in riferimento a una dottrina, a una vicenda o a un personaggio per lui significativi.

Un ipotetico confronto fra tutta la sua produzione epistolare da una parte e tutta la Commedia dall'altra risulterebbe peraltro euristicamente poco significativo. Dante ha cambiato molte volte idea anche su sé stesso, sicché occorre tenere conto della cronologia, per quanto risulti possibile accertarla, e considerare solo testi risalenti all'incirca agli stessi anni. La lettera ai cardinali fu stesa in un periodo compreso tra primavera 1314 e autunno 1316.¹⁰ I testi che possono

⁸ Rizzo, «La lingua nostra», in part. p. 545.

⁹ Così Brugnoli, *Il latino di Dante*, p. 54: «uso di termini preziosi e rari (...); anche il fatto che li usi in prevalenza una sola volta è indizio di una ricercatezza e di un virtuosismo particolari». Ma si veda al riguardo ora anche Rizzo, Note sulla latinità di Dante.

¹⁰ Sulle drammatiche vicende intercorse fra la morte di Clemente V e l'elezione di Giovanni XXII rimane classico Mollat, Les papes d'Avignon, pp. 39-ss. Sulle allusioni contenute nella lettera di Dante, espresse in termini che allo stato attuale non permettono tuttavia di precisare ulteriormente luogo e circostanze della sua composizione, si vedano le notizie raccolte da Villa, Dante fra due conclavi, in part. pp. 1-9, a premessa di alcune ipotesi, che andrebbero attentamente soppesate e discusse, riguardo ai destinatari della lettera.

aiutare a capire la lettera e che la lettera può aiutare a meglio comprendere saranno dunque innanzi tutto quelli più prossimi a tale spanna di tempo.

Il primo versetto del primo paragrafo non presenta lezioni dubbie o controverse. Il testo prende avvio dall'accorato lamento su Gerusalemme che apre le Lamentazioni attribuite al profeta Geremia. Di per sé, nulla di eccezionale nell'incipit. La possibilità che una lettera iniziasse con un proverbio o con una citazione risulta contemplata da autori di artes dictandi quali Guido Faba e Bene da Firenze e ben praticata nell'epistolografia medievale. È interessante notare che, stando alle lettere che conosciamo, le citazioni che Dante assume come incipit hanno tutte valenza profetica. Insieme alla *Ep.* V (preannuncio ai signori d'Italia dell'arrivo di Enrico VII), che prende inizio da un'espressione paolina fiduciosamente rivolta al futuro («ecce nunc tempus acceptabile», 2 Cor. 6, 2, che presuppone Is. 49, 8), ¹¹ vanno ricordate due lettere andate perdute. In una, nota a Giovanni Villani e a Leonardo Bruni, che ne trasmise qualche passo, Dante aveva apostrofato Firenze con parole del profeta Michea (6, 3). In una lettera precedente, cui fa cenno lui stesso nella Vita nuova, si era rivolto ai «principi della terra» precisamente con le parole di Lamentazioni 1, 1, per proclamare che Firenze a seguito della morte di Beatrice era «desolata» e «quasi vedova, dispogliata da ogni dignitade». 12 Il ricorso alla medesima citazione non deve trarre in inganno. Mentre nella lettera giovanile l'incipit biblico doveva avere, a quanto è dato capire dal riferimento nella Vita nuova, una valenza nostalgica e una cifra sostanzialmente letteraria, qui nella Ep. XI il richiamo profetico ha ben altra pretesa di giudizio storico-teologico. L'evocazione del versetto mira a indicare che vi è perfetta corrispondenza tra la condizione di Gerusalemme denunciata da Geremia e quella della Chiesa romana.

È stato più volte osservato che un tratto caratteristico della scrittura di Dante è costituito dalla propensione all'auto-commentario, a servirsi in particolare delle lettere sia per ribadire, precisare e definire quanto già scritto nella *Commedia*, sia per anticiparvi in forma provvisoria quanto avrebbe di lì a poco fissato nell'opera maggiore in forma poeticamente trasfigurata.¹³ Dopo aver citato il versetto delle *Lamentazioni*, la lettera prosegue affermando che «la cupidigia dei principi dei farisei di un tempo, che rese abominevole il sacerdozio antico,

¹¹ Richiama l'attenzione su tale dipendenza Ledda, Modelli biblici e profetismo, p. 62.

¹² «Poi che fue partita da questo secolo, rimase tutta la sopradetta cittade quasi vedova, dispogliata da ogni dignitade; onde io, ancora lagrimando in questa desolata cittade, scrissi alli principi della terra alquanto de la sua condizione, pigliando quello cominciamento di Geremia profeta: Quomodo sedet sola civitas» (*VN* XXX, 1–2).

¹³ In questo senso già Montefusco, *Le "Epistole"*, p. 451, con rinvio a Steinberg, *Accounting for Dante*, pp. 61–94.

non solo trasferì il ministero della discendenza di Levi, ma produsse inoltre assedio e rovina alla citta eletta di David». 14 Causa di tutto è dunque la «cupiditas», 15 Come risulta chiaro dal prosieguo del testo, Dante rivendica, nel denunciarla, il ruolo di novello Geremia. La pretesa di rilanciare il messaggio del profeta aggiornandolo si profila già in queste prime righe ed è segnalata dal termine «quondam». La cupidigia dei «principi dei farisei di un tempo» corrisponde a quella della gerarchia ecclesiastica del suo tempo (significativamente, Bonifacio VIII è presentato in Inf. XXVII, 85 come «lo principe d'i' novi farisei»).

L'idea di una corrispondenza fra l'antica Gerusalemme compianta dal profeta e la Chiesa romana, nuova Gerusalemme, non è certo nuova. Gioacchino da Fiore, considerato nell'Occidente medievale il profeta per eccellenza, nella sua Concordia Novi ac Veteris Testamenti aveva precisamente evocato il lamento di Geremia per denunciare la corrispondenza tra i destini di Gerusalemme e di Roma, nuova Gerusalemme.¹⁶ Richiamando ora Gioacchino, non intendo dire che Dante dipenda qui direttamente da lui, bensì semplicemente rilevare «una coincidenza di ordine paradigmatico e culturale» (per usare un'espressione efficace di Elisa Brilli):¹⁷ il punto di tangenza sta nella comune proiezione della tipologia fuori dai consueti riscontri intrabiblici e nella istituzione di una concordia, cioè di una precisa corrispondenza storica, fra eventi biblici ed eventi della storia della Chiesa.

Le righe successive della lettera precisano le caratteristiche della rivendicata investitura profetica.

^{14 «}Principum quondam phariseorum cupiditas, que sacerdotium vetus abominabile fecit, non modo levitice prolis ministerium transtulit, quin et preelecte civitati David ossidionem peperit et ruinam» (Ep. XI, 1; qui come altrove, se non altrimenti indicato, la traduzione è mia). 15 «Radix enim omnium malorum est cupiditas» (1 Tim. 6, 10), intesa come desiderio sfrenato di possesso di beni, in primo luogo di danaro. In questo senso «cupiditas» è sinonimo di «avaritia». Per un primo inquadramento storico-dottrinale si veda Casagrande, Vecchio, I sette vizi capitali, pp. 96-123. Per Dante in particolare, qualche spunto in Capitani, Cupidigia, avarizia, pp. 95-111.

^{16 «}Quomodo, inquit, sedet sola civitas plena populo? Facta est quasi vidua domina gentium, princeps provinciarum facta est sub tributo. Non Ierusalem illa terrestris, que servivit quondam regibus terre, ipsa pariter cum filiis suis, domina gentium fore legitur et princeps provinciarum, sed ecclesia Petri, immo Christi, que in diebus Constantini augusti constituta fuit domina totius mundi. Sed heu, que aliquando erat plena populo, modo vacua est, quia, etsi plena videtur esse populo etiam nunc, non tamen suo populo, sed alieno, non filiis suis, qui sint cives celestis Ierusalem, sed filiis Babylonis» (Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti, IV 1 c. 39, Teil 2, pp. 455-456). L'intero capitolo, che prende inizio proprio da queste parole, è fondamentalmente una critica a clero e monaci del tempo.

¹⁷ Brilli, Firenze e il profeta, p. 176.

Quod quidem de specula punctalis eternitatis intuens, qui solus eternus est, mentem Deo dignam viri prophetici per Spiritum sanctum sua iussione impressit. Et sanctam Ierusalem velut exstinctam per verba presignata et nimium, proh dolor!, iterata deflevit. 18

Nel lessico profetico la *specula* è il luogo elevato, l'osservatorio da cui lo *speculator*, la sentinella, vede il nemico, preannunciandone l'arrivo al popolo. Un riferimento fondativo sta nella prefazione di Gioacchino alla *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, in cui l'abate calabrese rivendica che «a noi spetta salire sulla specola del monte e, visti i nemici, dare il segnale; a voi, udito il segnale, fuggire verso luoghi più sicuri». ¹⁹ Quando, nel 1300, Arnaldo di Villanova rivendica dinanzi ai teologi parigini il valore del proprio computo dell'anno dell'Anticristo, questi lo rimbeccano dicendogli sarcasticamente: «state seduto sulla specola, siete un profeta!». ²⁰

Nella lettera di Dante il termine rinvia però direttamente alla decisione eterna e indivisibile di Dio: è la *specula aeternitatis* di cui parla Tommaso (*Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5; lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 1) nella scia del *De consolatione philosophiae* di Boezio. La definizione, a prima vista astrattamente teologica, avverte che Geremia ricevette un'impronta divina singolare e gratuita, conferitagli direttamente dall'Altissimo per tramite dello Spirito santo, al di fuori di ogni mediazione umana e gerarchica.

Poste queste premesse, nel secondo paragrafo Dante esplicita la propria vocazione di novello Geremia. Qui il testo tramandato da Boccaccio risulta meno scorrevole. Ciò ha indotto alla formulazione nel corso del tempo di molteplici interventi correttivi, con il rischio di compromettere l'intelligibilità del passo e in ultima analisi di vanificare la portata dell'autoidentificazione di Dante con il profeta biblico.

¹⁸ Ep. XI, 2 («e colui che solo è eterno, vedendo ciò dalla specola dell'indivisibile eternità, per tramite dello Spirito santo con un suo comando impresse la mente del profeta, degna di Dio. E con le parole indicate sopra e, ahimé, tanto ripetute, pianse sulla santa Gerusalemme quasi annientata!»). La lezione «puctalis» del manoscritto L è errata (caduta nel manoscritto del titulus sopra la u). In questo caso l'intervento correttivo «punctalis» (proposto da Arsenio Frugoni) è d'obbligo. Qui come altrove modifico la punteggiatura dell'edizione là dove mi sembra opportuno, dandone notizia solo quando l'intervento mi paia di rilievo in vista della comprensione del testo.

¹⁹ «Nostrum est ascendere super speculam montis et visis hostibus dare signum, vestrum audito signo ad loca confugere tutiora» (Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Praefatio, Teil 2, p. 7).

²⁰ «Vos sedetis super speculam, vos estis propheta!» (*Instrumentum alterum appellationis magistri Arnaldi de Villanova a processu Parisiensium ad Apostolicam Sedem*, in Arnaldi de Villanova *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, p. 347).

Ripartiamo dunque dalla trascrizione pura e semplice di ciò che si legge in L (carta 62v, punteggiatura mia):

nos quoque, idem Patrem et Filium eundem Deum et hominem nec non eandem matrem et Virginem profitentes (propter quos et propter quorum salutem ter de caritate interrogatum dictum est: Petre, pasce), sacrosanctam ovilem Romanam – cui post tot triumphorum pompas et verbo et opere Christus orbis confirmavit imperium, quam etiam ille Petrus et Paulus, gentium predicator, in apostolicam sedem aspergine proprii sanguinis consecravit – cum Ieremia, non lugenda postvenientes, sed post ipso dolentes, viduam et disertam lugere compellimur.²¹

Una serie di proposizioni subordinate, concatenate l'una all'altra, si trova incastonata entro una principale il cui soggetto sta all'inizio («anche noi») e il cui predicato verbale sta alla fine («siamo costretti a piangere»). Tutto il resto è come racchiuso all'interno di questa dichiarazione programmatica, per cui Dante giunge infine a porsi sul piano di Geremia e sulle sue orme.

Per dare consistenza e autorevolezza a tale esito finale, ecco la prima subordinata: «nos (...), idem Patrem et Filium eundem Deum et hominem nec non eandem matrem et Virginem profitentes (propter quos et propter quorum salutem [...]), lugere compellimur». Come già da tempo notato, le parole riportate qui fra le parentesi riprendono una formula del Credo niceno-costantinopolitano. Dante sta dunque allusivamente avvertendo che quanto afferma pertiene a una sua confessio o professio fidei. Professioni di fede erano espresse da (o attribuite post mortem a) uomini di Chiesa, filosofi e teologi, che nel proclamarle cercayano di dissipare sospetti addensatisi sulla propria ortodossia (si pensi alle professioni di Abelardo, Valdesio, Olivi) o semplicemente miravano a conferire maggiore autorevolezza alle proprie convinzioni dottrinali (così ad esempio le ripetute professioni di Gioacchino). In prima approssimazione, una professio fidei ha dunque, per chi la fornisce e rispetto a ciò che intende sostenere, valore autodifensivo e autocorrettivo oppure asseverativo e autolegittimante.

Ma in che cosa dichiara di credere Dante? La risposta è articolata e complessa. Partiamo dal contenuto propriamente teologico della *professio*. Incontriamo così una prima lezione controversa su cui vale la pena soffermarsi. Il manoscritto presenta «idem». La lezione, difesa a suo tempo da R. Morghen, è mantenuta nella sua edizione da C. Villa, mentre le altre due edizioni recenti che teniamo sott'occhio, rispettivamente di M. Pastore Stocchi e di M. Baglio, la sostituiscono con «eundem», come suggerito da precedenti interpreti ed editori, nella scia

²¹ Il testo proposto differisce da quello prodotto dalla più recente edizione, per cui rinvio a Ep. (Baglio), pp. 194-196.

del Troya e del Moore (fa eccezione Cecchini, che ventila «idest»).²² A me sembra che il neutro «idem» vada senz'altro mantenuto. Come fissato un secolo prima dal Concilio Lateranense IV, la sostanza divina «quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus».²³ In questo senso Padre e Figlio sono appunto «idem», ovvero una medesima cosa («quaedam summa res»), in quanto persone distinte partecipanti della medesima essenza o sostanza.²⁴ Alla base di tale elaborazione teologica plurisecolare sta *Io.* 10, 30: «ego et Pater unum sumus». Il maschile «eundem» va invece escluso in quanto comporterebbe un errore dottrinale basilare: vorrebbe dire che le persone del Padre e Figlio sono come tali pienamente coincidenti, sono unico e medesimo soggetto personale. La frase va dunque intesa così: «anche noi, professando che uno stesso [una stessa cosa] sono il Padre e il Figlio, che uno stesso [una stessa persona] è Dio e uomo, che una stessa [una stessa donna] è madre e vergine».²⁵

A proposito di questo passo, Morghen si chiese indirettamente che professione trinitaria fosse mai questa, in cui lo Spirito santo risulta sostituito da Maria. La domanda non tiene conto della raffinata scelta stilistica di Dante, che non vuole certo ripetere pedestremente il *Credo*, bensì mettere in luce attraverso l'uso dei tre generi (neutro, maschile e femminile) il tratto universalmente proprio della teologia cristiana: annuncio paradossale di un Dio che è Padre e insieme Figlio, di Gesù che è Dio e insieme uomo, di Maria che è Madre e insieme Vergine – nella linea che troverà poi la sua celebre formulazione nel canto XXXIII del *Paradiso*.

Ritorniamo ora al passo riprodotto sopra e passiamo a considerare le espressioni immediatamente successive: «nos quoque idem Patrem et Filium eundem Deum et hominem nec non eandem matrem et Virginem profitentes

²² Si veda in particolare *Ep.* (Villa), p. 1480. Per gli altri riferimenti bibliografici mi permetto, per brevità, di rinviare alla documentata *Nota ai testi* di *Ep.* (Baglio), p. 49.

²³ Costituzione Damnamus igitur, in Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 231.

²⁴ Decisiva in questo senso la recezione dell'insegnamento di Pietro Lombardo a proposito dell'assoluta unicità dell'essenza o sostanza divina, ripreso e canonizzato dal Concilio nel quadro delle costituzioni dogmatiche riguardanti rispettivamente la fede cattolica e la condanna (con ordine di distruzione) di un «libellus» trinitario antilombardiano di Gioacchino da Fiore. Cfr. rispettivamente Rainini, «Firmiter credimus» e Potestà, La condanna del «libellus» trinitario.

²⁵ È interessante notare che le traduzioni proposte dai due editori che hanno scelto «eundem» postulano in realtà «idem» (*Ep.* [Pastore Stocchi], p. 79: «anche noi, che professiamo e la medesima divinità del Padre e del Figlio, e il Dio che fu anche uomo»; *Ep.* [Baglio], p. 195: «anche noi, che professiamo che Padre e Figlio sono la medesima cosa»). A quanto pare, la forza di trascinamento esercitata da una tradizione consolidata del testo latino fa sì che gli editori non traggano le logiche conseguenze che le loro stesse traduzioni dovrebbero di fatto suggerire.

(propter quos et propter quorum salutem ter de caritate interrogatum dictum est: Petre, pasce), sacrosanctam ovilem Romanam (...) viduam et disertam lugere compellimur».

Dante dichiara dunque di credere in chi, rassicurando Simon Pietro sul suo amore per lui, gli affidò il compito di pascere il gregge. La professione di fede in Gesù Cristo comporta l'adesione al disegno pastorale affidato da Gesù a Pietro. Notiamo innanzi tutto che la citazione evangelica non è ad litteram, ma risulta modificata, come spesso avviene in Dante.²⁶ In questo caso si tratta di un costrutto che unisce al vocativo «Petre» di Lc. 22, 34 l'imperativo «pasce» ripetuto tre volte in Io. 21, dove le prime due volte è seguito da «agnos meos» (Io. 21, 15–16) e la terza da «oves meas» (Io. 21, 17). La citazione vera e propria si limita dunque a due sole parole e si interrompe con il termine «pasce». Un esempio molto simile di questo modo di procedere si trova nella Monarchia (III, 14), là dove, ugualmente in riferimento a Io. 21, si afferma che Gesù, dopo avere affidato a Pietro l'ufficio di pastore, «Petre – inquit – sequere me». Anche in tale caso si tratta di un costrutto, che unisce il «Petre» di Lc. 22, 34 al «sequere me» di Io. 21, 19. Dopo aver rimodellato la professione di fede, Dante rimodella dunque la citazione evangelica, proponendola in forma originale e contratta, come accade spesso nei testi medievali: «Pietro, pasci».

La comprensione del passo dipende fondamentalmente dalla lezione «sacrosanctam ovilem Romanam». L'unanime convinzione che il termine latino «ovilis» non possa essere di genere femminile ha fatto sì che siano state formulate diverse proposte alternative. Pastore Stocchi e Baglio optano per la formula, proposta da Witte e condivisa da Moore e Pistelli: «"Petre, pasce sacrosanctum ovilem"; Romam (...) viduam et desertam lugere compellimur».²⁷ Scelta indubbiamente dispendiosa, poiché comporta due interventi correttivi («sacrosanctum» in luogo di «sacrosanctam» e «Romam» in luogo di «Romanam») su tre termini. Al di là di ciò, resta la questione più importante: come si fa a pascere un ovile, cioè una stalla? Più economica la proposta di Claudia Villa, che propone «ovem» in luogo di «ovilem» e così può riportare il sintagma entro il discorso diretto di Gesù: «Petre, pasce sacrosanctam ovem romanam».²⁸ Nelle opere lati-

²⁶ Osserva Brilli, Reminiscenze, p. 445, in riferimento alle epistole V, VI e VII, che «come buona norma gli editori virgolettano le citazioni ad litteram così da distinguerle dal corpo dell'epistola. Tuttavia nelle nostre tre epistole vi sono dei casi in cui questo sistema è adottato in modo non chiaro o addirittura improprio». Gli esempi addotti alle pp. 446-ss. in riferimento a Ep. V, 21 e a Ep. V, 15 mostrano che Dante in verità non riporta lezioni bibliche riconducibili a una qualche variante della Vulgata. Così è qui: il testo biblico è liberamente rimodellato dalla sua memoria.

²⁷ Si vedano rispettivamente *Ep.* (Pastore Stocchi), p. 78; *Ep.* (Baglio), p. 194.

²⁸ Ep. (Villa), p. 1480. Per le altre proposte di restauro mi permetto di rinviare alla Nota ai testi di Ep. (Baglio), p. 49.

ne di Dante il termine «sacrosanctus» compare altre quattro volte: in riferimento alla Chiesa, all'Impero romano (due volte) e a Gerusalemme. Di per sé dunque, l'ipotesi non può essere esclusa. Per «sacrosanta pecora romana» si dovrebbe però intendere in questo caso non la Chiesa – gerarchia e popolo – nel suo complesso, bensì il solo gregge. Ma, ponendosi dal punto di vista di Dante, può un gregge essere ancora detto «sacrosanto» se si prescinde dal pastore? C'è da dubitarne. A me pare d'altronde che questa proposta indebolisca la forza del suo discorso, che non intende qui riferirsi alla Chiesa come popolo di credenti, bensì alla sua sede romana, abbandonata e quasi dimenticata come lo fu Gerusalemme dopo la caduta; non dunque al gregge, ma alla sua dimora, abbandonata da Clemente V.

Se davvero questa è la preoccupazione di Dante, allora occorrerà intendere il termine «ovilem» come complemento oggetto del successivo «lugere» e non del «pasce» che immediatamente lo precede. Una soluzione tutt'altro che ovvia, ma in linea con l'attitudine di Dante di percorrere strade sintatticamente impervie, miranti a mettere alla prova la capacità di comprensione del lettore. A questa soluzione si oppone la radicata convinzione che in latino il termine «ovile» sia di genere maschile o neutro, mai femminile. In realtà «ovilis» è letterariamente attestato anche al genere femminile: quanto meno nella *Apologia contro Gerolamo* di Rufino, testo assai diffuso nell'Occidente medievale prima e dopo Dante, in quanto circolante insieme ai testi dell'avversario Gerolamo.²⁹ Si può dunque ben pensare che lo sia anche qui. Come già accennato, studi recenti hanno mostrato la straordinaria ricercatezza del latino di Dante, il cui rapporto sperimentativo con la lingua lo induce ad invenzioni audaci e a recuperi singolari.³⁰ Defamiliarizzando il familiare, egli mira a fermare lo sguardo del lettore; e per questa via lo chiama, oltre che ad apprezzarne il dominio assoluto della

²⁹ Tyrannii Rufinus, *Apologia adversus Hieronymum* I, 41, p. 76, l. 35 («caelestia et terrestria, id est homines et angelos, sicut ante unam formam gesserunt et unam ouilem habuerunt, ita et in futuro dicis esse reparanda, quia Christus uenit utraque unum facere gregem»). L'editore elenca (nella *Praefatio*, p. 31) diciotto manoscritti, di cui almeno dodici risultano anteriori agli inizi del secolo XIV. Importante è quanto sottolinea in apparato (p. 76): «cum codices potiores non solum *ovilem* pro *ovile* tradant, sed etiam *unam* pro *unum*, certum est hic Rufinum usum esse verbo *ovilis* feminini generis». Per un più approfondito esame della tradizione manoscritta dell'opera, si veda Simonetti, *Introduzione all'edizione critica*. Ai manoscritti individuati dall'editore ne vanno aggiunti altri quattro anteriori al sec. XIV segnalati da P. Lardet nell'introduzione alla sua edizione critica di Hieronymus, *Contra Rufinum*, pp. 53–55. Altri tredici manoscritti sono segnalati alla pagina http://www.mirabileweb.it/author/rufinus-aquileiensis-author/42737 (consultata il 4 giugno 2018). Ad eccezione del ms. della Biblioteca Publica Municipal di Porto (sec. XII), si tratta di testimoni risalenti tutti al secolo XV. Sei di essi sono attualmente conservati a Firenze.

³⁰ Al riguardo si veda da ultimo Rizzo, Note sulla latinità di Dante.

lingua, a individuare il significato preciso di enunciati che così sottrae al rischio della banalizzazione. In effetti, la scelta inconsueta non è un puro preziosismo: poiché Dante vuole piangere con Geremia la condizione di una dimora rimasta vuota e paragonarla, nella scia del profeta, a una vedova abbandonata e trascurata, l'argomentazione esige un «ovile» che sia al femminile. Non si tratta infatti di un ovile qualsiasi, ma della «sacrosanta dimora romana», cioè: «di Roma»,

Ritorniamo al passo in questione e affrontiamo la frase subordinata immediatamente successiva, che comporta un ulteriore slittamento di accenti e di significati:

nos quoque (...) sacrosanctam ovilem Romanam - cui post tot triumphorum pompas et verbo et opere Christus orbis confirmavit imperium, quam etiam ille Petrus et Paulus gentium predicator in apostolicam sedem aspergine proprii sanguinis consecravit - (...) viduam et disertam lugere compellimur.

Ora l'attenzione si sposta dalla dimora del gregge al luogo dove essa dovrebbe trovarsi: l'ovile di Roma non può che stare a Roma, sacra in quanto sede dell'Impero e della Chiesa universali. Di passaggio in passaggio, Roma centro della cristianità ha così assunto il ruolo di perno di tutto il discorso. Dante piange precisamente l'avvenuto abbandono da parte del papato di questo ovile irrevocabilmente situato nella capitale dell'Impero riconosciuto e approvato da Cristo (come argomentato in Mon. II, x-xi e in Ep. VII, 14), nella città consacrata sede della Chiesa universale in virtù del sangue versatovi da Pietro e da Paolo.

Concludendo la lettura del periodo, occorre infine chiedersi se sia possibile conservare il testo tradito dal Boccaccio anche per l'ultima proposizione di esso: «nos quoque (...) cum Ieremia, non lugenda postvenientes, sed post ipso dolentes, viduam et disertam lugere compellimur». Nella scia di Toynbee, ³¹ E. Pistelli ritenne necessario leggere «prevenientes» al posto di «postvenientes» e «post ipsa» in luogo di «post ipso».32 Il duplice emendamento fu accolto dalla maggior parte degli interpreti successivi e come tale è stato recepito nelle tre edizioni più recenti.³³ Al primo restauro si oppose Gustavo Vinay, che nel contesto di un'aspra polemica con Raffaello Morghen propose di mantenere a testo il «postvenientes», facendo notare che il termine «post» può avere significato sia temporale sia spaziale. Avendo però accolto la correzione «ipsa» (al posto della lezione «ipso» del manoscritto), offrì infine una soluzione non del tutto chiara e convincente: «allo stesso modo di Geremia non venendo appresso ai lutti ma

³¹ Ep. (Toynbee), p. 129.

³² *Ep.* (Pistelli), p. 432.

³³ Si vedano Ep. (Pastore Stocchi), p. 78; Ep. (Villa), p. 1480; Ep. (Baglio), p. 196.

appresso ai lutti soffrendo».³⁴ Morghen gli rispose per le rime, e la suggestione di Vinay non fu più ripresa.

Se però si assume che il Geremia delle *Lamentazioni* coincida con il Geremia cui è attribuito il libro omonimo, come allora si riteneva, si deve innanzi tutto riconoscere che già il dato biblico si oppone alla correzione «non (...) praevenientes». Geremia infatti aveva, per così dire, previsto tutto, annunciando fin dall'inizio ai giudei che se avessero continuato a ignorare gli avvertimenti divini e ad adorare falsi dèi avrebbero portato Gerusalemme alla rovina. Ben consapevole dei rapporti di forza esistenti tra i vicini potenti e il suo popolo, cerca invano di distoglierli dall'intesa con gli egiziani. Quando poi il peggio si compie – l'offensiva dei babilonesi, l'assedio e la distruzione della città, la deportazione del popolo – Geremia piange la rovina avvenuta, e siamo così alle Lamentazioni. Gioacchino da Fiore, interprete profetico per eccellenza, spiega icasticamente nella Concordia novi ac veteris Testamenti: «Geremia predisse la presa di Gerusalemme [Ger. 21–24, 3–4], come pure la caduta di Babilonia [Ger. 25, 15–38 e soprattutto Ger. 50–51], ed entrambi gli eventi si realizzarono in pochi anni. Infatti quello stesso Geremia rimase a Gerusalemme fino alla sua caduta [Ger. 38,28), mostrando che si era realizzato proprio ciò che aveva predetto in anticipo; e neppure così poté convertire ai lamenti il cuore del popolo [Ger. 44, 15-23]».35

A prescindere dal dato biblico – da cui in verità è difficile prescindere – l'emendamento proposto non convince anche perché indebolisce la pretesa di Dante di identificarsi con Geremia, riducendola alla comune condizione nel provare dolore per eventi imprevisti («non prevenendo eventi degni di pianto, ma addolorandoci dopo il loro verificarsi», traduce Baglio). ³⁶ Non è un po' poco per giustificare e legittimare la pretesa di Dante di accostarsi al profeta, tanto più se si tiene presente la solenne e impegnativa *professio fidei* da cui tutto prende le mosse?

A me pare che se invece si mantiene il testo tradito da Boccaccio, l'intero periodo acquisisce ben altra forza allusiva. È come se Dante dicesse: «sto con Geremia non solo perché compiango l'accaduto come lui, ma perché provo dolore stando dietro a lui». Affermazione quest'ultima che coglie il centro della

³⁴ Vinay, A proposito della lettera, p. 72.

³⁵ Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, IV,1, c. 30, Teil 2, p. 446: «predixit autem Ieremias captivitatem Ierusalem, nec minus excidium Babylonis, et utrumque in paucis annis consummationem accepit. Perseveravit enim idem Ieremias usque ad excidium Ierusalem, ostendens completum, quod ipse ante predixerat, et nec sic potuit cor populi ad lamenta converti».

³⁶ Ep. (Baglio), p. 197.

missione profetica: «il discorso profetico non si riduce mai alla sola predizione degli eventi: esso ripropone e riattualizza, nella situazione presente, il messaggio dei profeti antichi» (M. Miegge).³⁷ In questa prospettiva l'intero periodo acquista un significato meno scontato. Sul fondamento della sua originale professione di fede, Dante giunge a rivendicare il proprio carisma nel segno della sequela del profeta: «cum Ieremia (...) post ipso». Un riferimento paradigmatico per comprendere di che tipo di relazione si tratti qui ci è offerto dalla vocazione di Eliseo da parte di Elia: il profeta vede il ragazzo che sta arando i campi e gli pone il mantello sulle spalle. Eliseo lascia tutto e corre «post Heliam» (1 Re 19, 20).

Per valutare se questa autoidentificazione con Geremia segni una nuova tappa nella coscienza della vocazione profetica di Dante, occorrerebbe a questo punto volgersi alla ricerca di precise connessioni fra questa lettera e passi di altre Epistole e della Commedia, in cui Dante si richiama a Geremia assumendone immagini e formule o paragonandosi direttamente a lui. Altro infatti è servirsi di Geremia come arsenale di immagini e di formule (ciò che Dante fa sin dal primo canto dell'Inferno), altro paragonarsi discretamente a lui (come in Inf. XIX), altro identificarsi tendenzialmente con lui, facendone propria l'accorata denuncia riguardante Gerusalemme/Roma (come fa qui e anche in Purg. VI). Una corretta individuazione dei rapporti intercorrenti fra testo e testo potrà aiutare a comprendere le fasi di maturazione della sua coscienza profetica e soprattutto, facendo perno sulla datazione della Ep. XI, a circoscrivere – grazie al riconoscimento dei segnavia, non sempre ben visibili, disseminati dall'autore - la datazione di testi le cui fasi di composizione sono controverse.

Non è qui minimamente possibile affrontare una tale questione. Vorrei invece ritornare in quest'ultima parte del mio contributo sulla questione dell'autocoscienza profetica di Dante. Nel quarto paragrafo egli apostrofa i cardinali aggiornando e piegando contro di loro una serie di riferimenti biblici: volgono le terga al carro della Chiesa, come quegli uomini visti da Ezechiele (Ez. 8, 15–16), che volgevano le terga al Tempio; disprezzano il fuoco divino, cioè lo Spirito, mentre sui loro altari si bruciano offerte illecite (Lev. 10, 1-2); sono come Alcimo che nella sua ambizione di assumere il sommo sacerdozio tradì il proprio popolo e si offrì a Demetrio di sostenerlo contro i Maccabei (1 Macc. 7). Il susseguirsi delle accuse viene interrotto dall'interrogativo che apre il quinto paragrafo. «Forsitan: "Et quis iste?" (...) indignanter obiurgabitis», ³⁸ cioè: «e forse rimproverete con indignazione (...) "Chi è costui?"». Prima di considerare la risposta di Dante, vorrei soffermarmi brevemente sulla domanda.

³⁷ Miegge, Introduzione, in Girolamo Savonarola, p. 309.

³⁸ Ep. (Baglio), p. 200.

Come rilevò Patrizia di Patre, ³⁹ la formula: «et quis iste?» è presa di peso da Io. 1, 19-22, passo evangelico in cui il Battista è interrogato più volte dai leviti, cioè dai sacerdoti, che gli chiedono infine se sia un profeta. La domanda è una provocazione. Riferendola a sé stesso, Dante propone una variazione originale su di un tema frequentato nella letteratura profetica dell'Occidente medievale: chi ti credi di essere, tu che ti atteggi a profeta? Nel replicare, il profeta non si qualifica apertamente come tale, ma si schermisce allusivamente. Quando nell'Occidente medievale un profeta o presunto tale, interrogato sulla sua identità, cita il versetto del profeta Zaccaria (13, 5): «non sono un profeta, sono un lavoratore della terra» (formula riferita da Gioacchino da Fiore a sé stesso), oppure il versetto del profeta Amos (7, 14): «non sono profeta, né figlio di profeti» (espressione riferita a sé stessi da Ugo di Digne e Giovanni di Rupescissa), le formule mirano in realtà ad asseverare ciò che viene in apparenza negato.⁴⁰ Non si tratta di espressioni di modestia o di cautela, bensì di dichiarazioni, discrete ma inequivocabili, di chi riferisce a sé stesso le allusioni con cui i profeti biblici si sono confermati tali.

La risposta di Dante risulta particolarmente interessante perché egli risponde non celandosi affatto, bensì rivendicando con forza la propria condizione. Mentre nel passo evangelico il Battista risponde (con riferimento a *Is.* 23): «io sono voce di uno che grida nel deserto: Rendete diritta la via del Signore», Dante risponde evocando il precedente biblico di Uzzà, che, incaricato di seguire il trasferimento dell'arca a Gerusalemme, intervenne per raddrizzarla ad evitare che si rovesciasse lungo la strada. Gesto utile a impedire il peggio, ma profanatore: Uzzà non era infatti un levita, e come tale non aveva diritto a toccare l'arca; per questo Dio lo fulminò sul posto (2 *Sam.* 6, 3–8).⁴¹

Il paragone serve a Dante per sottolineare la propria condizione di profeta che raddrizza, ovvero – ponendosi dal punto di vista della gerarchia – sovverte. Diversamente da quanto potrebbe sembrare, la sua non è un'affermazione di modestia, ma una precisa rivendicazione del suo carisma. Come si legge nelle righe successive, la più piccola delle pecore del pascolo di Gesù Cristo è colui che, «non abusando di alcuna autorità pastorale», confessa la verità, come fece

³⁹ Di Patre, L'arte della emulazione.

⁴⁰ D'altra parte, Dante lo ribadisce alla riga successiva: definendosi «la più piccola delle pecore del pascolo di Gesù Cristo», non fa che riprendere con altre parole *1 Cor.* 15, 9, passo in cui Paolo, dopo essersi definito il più piccolo degli apostoli, non esita a rivendicare proprio per sé il sostegno della grazia divina. Cfr. al riguardo già Ledda, *Modelli biblici nella Commedia*, in particolare pp. 187–188.

⁴¹ Cfr. al riguardo Ledda, *Modelli biblici nella Commedia*, 187 e Ledda, *Modelli biblici e profetismo*, p. 73.

il cieco nato contro i nuovi farisei (Ep. XI, 9-10). La portata antigerarchica e anticlericale della sua intenzione si chiarisce infine là dove rimarca la propria differenza rispetto allo stesso Uzzà: diversamente da lui, non sta toccando l'arca (sacrosanta) della Chiesa, ma cerca di riportare sulla retta via i buoi recalcitranti, i cardinali che, incuranti del carro che dovrebbero trainare, rischiano di farlo precipitare.⁴² La vigorosa polemica presuppone un'ecclesiologia che supera la concezione riduttiva della Chiesa intesa come clero, dominante fino ad allora e destinata ad essere resa oggetto di aperta critica, di lì a pochi anni, da parte di Marsilio da Padova e di Guglielmo di Ockham («sicut Deus est Deus clericorum, ita est Deus laicorum»). 43 Laico che sa di teologia, 44 Dante oppone agli «archimandriti» che usurpano l'ufficio pastorale una voce «sola, pia e privata». 45 Proclama ciò che tutti pensano, ma che nessuno osa dire: la denuncia del profeta inascoltato dal suo popolo.

⁴² In questo senso già Hollander, Dante as Uzzah?, in part. p. 150.

⁴³ Ockham, Dialogus, I, VI, c. 100, II, p. 631.

⁴⁴ Illuminanti in questo senso le concise espressioni di Dionisotti, Chierici e laici, pp. 58-59.

⁴⁵ Ep. (Baglio), p. 204.