

LUCA LOMBARDO

Osservazioni su Dante e la «Consolatio philosophiae».
A proposito dei 'colpi di fortuna' e di altre tracce boeziane nel canto XVII del Paradiso

In

I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo.
Atti del XVIII congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti
(Padova, 10-13 settembre 2014), a cura di Guido Baldassarri,
Valeria Di Iasio, Giovanni Ferroni, Ester Pietrobon,
Roma, Adi editore, 2016
Isbn: 9788846746504

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=776
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

LUCA LOMBARDO

*Osservazioni su Dante e la «Consolatio philosophiae».**A proposito dei 'colpi di fortuna' e di altre tracce boeziane nel canto XVII del Paradiso*

L'articolo prende in esame alcune reminiscenze nitide della «Consolatio philosophiae» di Boezio nel canto XVII del «Paradiso» dantesco, evidenziando come, accanto a richiami più evidenti, affiorino tracce meglio nascoste dell'influenza del modello tardoantico, le quali, considerate nella complessità di una trama intertestuale, mostrano da parte del poeta fiorentino la strategia di una narrazione autobiografica incentrata sui temi della fortuna, della fama e dell'esilio, che presuppone un'emulazione sistematica di quell'esemplare testimonianza del 'parlare di sé' rappresentato per Dante già nel «Convivio» dal libro di Boezio.

La gravità delle rivelazioni sull'esilio di Dante, affidate al dirimente discorso di Cacciaguida lungo il canto XVII del *Paradiso*, è preceduta da una preziosa similitudine mitologica, che introduce il pellegrino nei panni di novello Fetonte, a significare così, con ricercatezza indicatrice della solennità degli imminenti enunciati, l'impazienza di apprendere il proprio futuro nel quadro delle discordie fiorentine, che l'avo gli aveva predetto sul finire del canto precedente, facendo il paio con i per lo più sibillini avvertimenti già sciorinati da diverse anime infernali e purgatoriali.¹ Come si avrà modo di considerare meglio in seguito, il desiderio del pellegrino è già noto in nuce a Beatrice e allo stesso Cacciaguida (qui designato da perifrasi intellegibile con *Pd* XV 22-23),² la cui capacità cognitiva non sarebbe accresciuta da eventuali ammissioni, ma sia le prescrizioni teologiche del tempo sia la concreta necessità di giustificare sul piano narrativo la seguente orazione dantesca innescano l'invito della gentilissima affinché il pellegrino dischiuda il desiderio che gli arde in cuore:

Qual venne a Climenè, per accertarsi
di ciò ch'avèa incontro a sé udito,
quei ch'ancor fa li padri ai figli scarsi;
tal era io, e tal era sentito
e da Beatrice e da la santa lampa
che pria per me avea mutato sito.
Per che mia donna "Manda fuor la vampa
del tuo disio," mi disse, "sì ch'ella esca
segnata bene de la interna stampa:
non perché nostra conoscenza cresca
per tuo parlare, ma perché t'ausi
a dir la sete, sì che l'uom ti mesca" (*Pd* XVII 1-12).

Autorizzato dall'esortazione di Beatrice, Dante si rivolge a Cacciaguida, indicato da una seconda perifrasi, questa volta allusiva tanto, in particolare, al vincolo genealogico che lega l'antico fiorentino al pellegrino, quanto, in generale, alla capacità di antivedere il futuro, che pertiene alle anime dell'aldilà, con una magniloquenza adeguata all'altezza retorica già perseguita nell'*incipit* mitologico del canto ed ancora coerente con la solennità degli argomenti che nel prosieguo della narrazione saranno trattati. Il desiderio di sciogliere le «parole gravi» circa il proprio futuro, raccolte in compagnia di Virgilio attraverso l'inferno e il purgatorio, offre

¹ Cfr. *Pd* XVI 136-147, sulle divisioni causate a Firenze dall'omicidio di Buondelmonte de' Buondelmonti (evocato anche nell'incontro con Mosca dei Lambertini: cfr. *If* XXVIII 103-111); da Cacciaguida, Dante vorrà ora farsi chiarire i vaticini già ricevuti da Farinata degli Uberti (*If* X 77-81), Brunetto Latini (*If* XV 61-78), Vanni Fucci (*If* XXIV 140-151), Corrado Malaspina (*Pg* VIII 133-139) e Oderisi da Gubbio (*Pg* XI 139-141).

² «Né si partì la gemma dal suo nastro, | ma per la lista radial trascorse | che parve foco dietro ad alabastro»; per il testo del poema, mi avvalgo, d'ora innanzi, di DANTE ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, 4 voll., Milano, Mondadori, 1966-1967.

al pellegrino l'occasione di brandire l'orgoglio contro le vessazioni della fortuna, di cui egli già intuisce la relazione con quanto gli è già stato più o meno apertamente annunciato:

“O cara piota mia che sì t'insusi,
 che, come veggion le terrene menti
 non capere in triangol due ottusi,
 così vedi le cose contingenti
 anzi che sieno in sé, mirando il punto
 a cui tutti li tempi son presenti;
 mentre ch'io era a Virgilio congiunto
 su per lo monte che l'anime cura
 e discendendo nel mondo defunto,
 dette mi fuor di mia vita futura
 parole gravi, avvegna ch'io mi senta
 ben tetragono ai colpi di ventura;
 per che la voglia mia saria contenta
 d'intender qual fortuna mi s'appressa:
 ché saetta previsa vien più lenta.” (Pd XVII 13-27).

L'esegesi dei versi ora menzionati risulta piana: a Cacciaguida, affettuosamente apostrofato come la pianta dalla quale discende il pellegrino (*O cara piota mia*), quest'ultimo chiede di protendere la vista, com'è prerogativa delle anime beate, oltre gli orizzonti della mente dell'uomo terreno (*che sì t'insusi*, | *che, come veggion le terrene menti* | *non capere in triangol due ottusi*, | *così vedi*), a quelle cose che, non essendosi ancora avverate in atto (*le cose contingenti* | *anzi che sieno in sé*), esistono solo nel pensiero di Dio ed ivi sono scorgibili (*mirando il punto* | *a cui tutti li tempi son presenti*). All'ampia premessa di carattere generale, segue una più circoscritta richiesta, in cui si precisa l'oggetto della sete di conoscenza che, con le rivelazioni dell'avo, il pellegrino desidera estinguere: l'ubicazione spazio-temporale delle profezie bisognose di spiegazione è affidata ad una intera terzina, in cui si allude alla compagnia di Virgilio (*mentre ch'io era a Virgilio congiunto*) e, con ordine inverso a quello del viaggio oltremondano, al purgatorio (*su per lo monte che l'anime cura*) e all'inferno (*e discendendo nel mondo defunto*), rispettivamente designati per mezzo di perifrasi, che occupano un intero verso ciascuna. La terzina seguente funge da perno narrativo dell'intero canto, saldando idealmente questo episodio ad alcuni noti luoghi autobiografici delle cantiche precedenti, che, qui implicitamente rievocati, avevano già concorso a delineare la narrazione oltremondana dell'esilio dantesco:³ con un dosaggio metrico esattamente bipartito, che enfatizza gli elementi pronominali riconducibili al 'parlare di sé' in prima persona (*mi replicato* in esordio delle due proposizioni), da un lato, sono ricordate le gravose premonizioni ricevute (*dette mi fuor di mia vita futura* | *parole gravi*), dall'altro, in contrapposizione a queste ultime, è enunciata una fiera riluttanza ad accusare i colpi della fortuna (*avvegna ch'io mi senta* | *ben tetragono ai colpi di ventura*). L'ultima terzina riannoda l'*explicit* dell'intervento di Dante alle parole già pronunciate da Beatrice circa il desiderio di conoscenza del pellegrino (cfr. vv. 7-12): questi, infatti, assicura di trovar saziamento a quel desiderio, se potrà conoscere per tempo i propri casi futuri (*per che la voglia mia saria contenta* | *d'intender qual fortuna mi s'appressa*) e, così, attenuare le conseguenze di eventuali sventure (*ché saetta previsa vien più lenta*).

Nel contesto appena delineato, ritengo interessante mettere a fuoco la locuzione che si distende per tutto il v. 24 (*ben tetragono ai colpi di ventura*), cercando di porne in risalto le possibili implicazioni intertestuali, a loro volta utili a precisare funzioni narrative e semantiche con la quali Dante pare procedere al reimpiego delle proprie fonti, quasi sempre nella prospettiva di una riutilizzazione sistematica e non occasionale.

In relazione al verso preso in esame, andranno primariamente registrate, se non altro, le più significative chiose puntali degli antichi commentatori, che tendono ad appuntare l'interesse sul sostantivo geometrico *tetragono*, cogliendone, sin da Pietro Alighieri, la chiara matrice aristotelica,

³ Vd. *supra*, n. 1.

nella quale è lecito rinvenire quell'accostamento del lemma al tema della fortuna, da cui discende la stessa *translatio* semantica che regola la metafora dantesca:

Esto, dicit auctor, quod se bene sentiat tetragonum contra fortunam. Unde Aristoteles in primo Ethicorum: *virtuosus fortunas prosperas et adversas fert ubique omnino prudenter, ut bonus tetragonus, sine vituperio existens*. Dicitur tetragonus corpus alicujus rei, quod projectum, semper est erectum, ut taxillus.⁴

La terza redazione del commento di Pietro non si discosta dalla prima, appena menzionata, se non per una maggior profusione espositiva intorno al significato geometrico dei vv. 14-15, comunque saldata alla spiegazione 'aristotelica' del lemma *tetragono*; mentre riscontra interesse, come si intenderà meglio in seguito, il sintagma addotto dall'Alighieri per tradurre l'espressione paterna *colpi di ventura* («Ultimum enim auctor in hoc quod dicit se tetragonum fore ad *ictus fortune*, sentire videtur quod ut virtuosus id patietur»)⁵

Il richiamo all'*auctoritas* dello stagirita resiste nei commentatori successivi, come Benvenuto, che in particolare evidenzia le qualità fisiche della figura adottata da Dante, con una notazione già presente nell'Ottimo,⁶ interessante perché riconducibile *lato sensu* a un aspetto tradizionale dell'iconografia medievale della fortuna, che consiste nell'immagine paradigmatica della ruota, a cui anche Dante appare legato in due luoghi dell'*Inferno*,⁷ e quindi al motivo altrettanto topico dei rovesciamenti e delle cadute, che il moto vorticoso e indiscriminato della ruota comporta per le sorti terrene degli uomini:⁸

Et subdit autor ne videatur vilis vel pusillanimus contra impetum fortunae, *avegna ch'io mi senta ben tetragono ai colpi di ventura*, idest, fortem et intrepidum. Ad quod notandum, quod tetragonus est figura quadrata, sicut texera vel taxillus, quae semper cadit plana; ita a simili vir virtuosus est quasi tetragonus et sine vituperio, ut dicit philosophus etc.⁹

L'esegesi trecentesca fa registrare da ultimo lo scrupolo etimologico di Buti («tetragono si dice da *tetra*, che significa quattro et *agono* che significa canto, e però *tetragono*, di quattro canti, *ai colpi di ventura*; cioè a l'avversità che dà la ventura»)¹⁰ mentre, dopo la dotta spiegazione geometrica di Bertoldi da Serravalle, i commentatori del tardo Quattrocento e del Cinquecento si attestano sulla scia di Benvenuto, rimarcando la proprietà del tetragono, che in virtù dell'uguaglianza dei suoi sei lati mantiene sempre la medesima faccia, malgrado cada, se gettato,

⁴ PIETRO ALIGHIERI, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium nunc primum in luce editum consilio et sumptibus G.I. Bar. Vernon*, a cura di V. Nannucci, Firenze, Piatti, 1845, *ad loc.*

⁵ PIETRO ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis* (A critical edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's «The Divine Comedy»), a cura di M. Chiamenti, Tempe (Arizona), University Press, 2002, *ad loc.* (mio il corsivo).

⁶ «*Dette mi fur ec. Parole gravi ec.; avegna ch'io sia ben tetragono ec.*: e questa è un'altra figura di geometria, che ha quattro angoli retti uguali a forma del dado che, come che tu 'l getti, sta fermo» (Ottimo).

⁷ Cfr. *If* VII 94-96: «ma ella [la Fortuna] s'è beata e ciò non ode: | con l'altre prime creature lieta | volve sua spera e beata si gode»; *If* XV 95-96: «però giri Fortuna la sua rota | come le piace, e 'l villan la sua marra»; per una ricognizione delle attestazioni letterarie della ruota della fortuna, correlata ad un'indagine sulla presenza di questo *topos* in Dante, cfr. G. DESIDERI, «*Et indefessa vertigo*». *Sull'immagine della ruota della Fortuna: Boezio, «Lancelob» e «Commedia»*, in «Critica del testo», VIII (2005), 1, 389-426; in particolare, a proposito dell'immagine di *If* XV da una specola più ampia, cfr. inoltre E. BRILLI, *Dante, la fortuna e il villano («Inf.» xv 91-96 e «Conv.» iv xi 8-9)*, in «Studi danteschi», LXXII, 2007, 1-24.

⁸ Per cui, si veda ancora *If* VII 88-90: «Le sue permutazion non hanno triegue: | necessità la fa esser veloce; | sì spesso vien chi vicenda consegue».

⁹ BENVENUTO RAMBALDI DA IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam nunc primum integre in lucem editum, sumptibus Guilielmi Warren Vernon*, a cura di J. Ph. Lacaïta, 5 voll., Firenze, Barbèra, 1887, *ad loc.*

¹⁰ FRANCESCO DA BUTI, *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, Pisa, Fratelli Nistri, 1858-1862 (ed. anastatica, con premessa di F. Mazzoni, Pisa, 1989), *ad loc.*

ogni volta su un lato diverso;¹¹ analogamente, l'uomo dotato di sapienza e di virtù mantiene un equilibrio mediano e immutabile al cospetto dei capovolgimenti della fortuna, che ora innalza ora deprime:

Nota quod thetragonus est corpus quadratum, habens sex latera, sicut est taxillus qui habet sex latera quadrata. In uno est unus punctus, in alio duo; in alio tres, in alio quatuor, in alio quinque, in alio sex, et in quolibet stat recte. Ita sapiens in omni adventu fortune. Ideo sapiens assimilatur thetragono; et ideo tali figure assimilatur sapiens, quia sapiens ad omnem fortunam stat plane, quia si est prospera, non extollitur, si est adversa, non deprimitur. Sic dicit Dantes hic de se, quomodo ipse est dispositus portare omnem fortunam prudenter.¹²

L'indagine sulle fonti, d'altra parte, non offre alternative o anche solo ipotesi complementari al pur convincente Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, già avvertito da Pietro e Benvenuto e ancora colto dal cinquecentesco Daniello.¹³ Il quadro delle proposte intertestuali per il passo dantesco si infittisce con l'avvento dei commentatori ottocenteschi, come Tommaseo e Scartazzini, in ogni caso concordi circa il rilievo primario della fonte aristotelica e comunque, come l'intera tradizione esegetica fino al tramonto del secolo XIX, in silenzio circa l'eventualità di un ipotesto puntuale anche per l'espressione *colpi di ventura*, che occupa la seconda parte del v. 24. Di questa eventualità, dà conto per la prima volta il sacerdote padovano Giacomo Poletto, autore di un ampio commento alla *Commedia*, sulla cui odierna ricezione grava il non lusinghiero giudizio di Michele Barbi, ma al quale risale in questo caso l'intuizione di aver individuato l'immediato antecedente dei *colpi di ventura* in un luogo della *Consolatio philosophiae*, che per affinità narrativa e lemmatica con il passo dantesco avrebbe reclamato ben più precoce rinvenimento, nonché, salvo rare e tarde eccezioni che si segnaleranno, maggior fortuna nei successivi commenti novecenteschi impegnati nell'esegesi del luogo in oggetto.¹⁴

¹¹ «Era con Virgilio, benchè io mi senta tetragono contro a' colpi di fortuna, i. forte a resistere. Imperochè l'huomo forte è quel medesimo in ogni generazione di fortuna chome la figura tetragona, i. quadrangolare, la quale chomunche caggia sempre mostra la faccia piana» (CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Commedia*, 4 voll., a cura di P. Procaccioli, Roma, Salerno, 2001, *ad loc.*); «Tetragono è quello strumento, che gettato in qual modo si voglia, sempre torna dritto, come fa chi sa resistere et a tempo piegarsi a' colpi di fortuna» (ALESSANDRO VELLUTELLO, *La «Comedia» di Dante Alighieri con la nova esposizione*, 3 voll., a cura di D. Pirovano, Roma, Salerno, 2006, *ad loc.*); «BEN TETRAGONO AI COLPI DI VENTURA, idest, forte e costante, perchè vogliami la fortuna o in basso o in alto stato, o in uno o in altro paese, sarò sempre a guisa della figura tetragonale, idest, quadrata, che, in qual parte si volga, sempre sta in una faccia, per esser quadrata e uguale d'ognintorno» (*Annotazioni nel Dante fatte con M. Trifon Gabriele in Bassano*, a cura di L. Pertile, Bologna, Commissione per i testi in lingua, 1993, *ad loc.*); «Ben TETRAGONO, ben quadrato, à resistere à i colpi di fortuna, perche la forma quadrangolare gettala come tu vuoi, sempre è quella medesima» (BERNARDINO DANIELLO, *L'esposizione di Bernardino Daniello da Lucca sopra la Comedia di Dante*, ed. by R. Hollander and J. Schnapp, Hanover and London, University Press of New England, 1989, *ad loc.*).

¹² GIOVANNI BERTOLDI DA SERRAVALLE, *Translatio et comentum totius libri Dantis Aldigherii cum texto italico fratris Bartholomaei a Colle eiusdem Ordinis nunc primum edita*, a cura di M. Ranise da Civezza e fr. T. Domenichelli, Prati, ex Officina Libraria Giachetti Filii et Soc., 1891 (ed. anastatica in formato ridotto San Marino, Cassa di Risparmio di San Marino, 1986), *ad loc.* In Bertoldi, anche traduttore della *Commedia*, interessa osservare in vista di quanto si dirà a breve come, in analogia con Pietro Alighieri, il sintagma dantesco *colpi di ventura* sia reso in latino con l'espressione 'ictus fortunae': «Dum ego eram Virgilio coniunctus, scilicet per Infernum et Purgatorium, super montem qui animas curat, idest purgat (hic mons est Purgatorium), et descendendo in mundum defunctum, idest in Infernum, dicta michi fuerunt de mea vita futura valde gravia, idest indicantia michi graves penas michi superventuras, quamvis ego sentiebam me thetragonum ad ictus, idest percussiones, fortune» (ivi, mio il corsivo).

¹³ «Onde Aristotele nel primo dell'*Etica*, Virtuosus fortunae prosperas & adversas fert ubique omnino prudenter, ut bonus tetragonus sine vituperio existens» (DANIELLO, *L'esposizione...*, *ad loc.*).

¹⁴ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, con commento del Prof. G. Poletto, 3 voll., Roma-Tournay, Desclée, Lebevre, 1894, *ad loc.*, per il giudizio sul quale, si veda M. BARBI, *Dante*, in *Un*

In apertura del libro III della *Consolatio*, da poco conclusasi l'ampia trattazione sulla fortuna, che occupa l'intero libro II (sembrando evidente già da questo punto la prossimità contestuale al passo dantesco), Boezio allude alla dolcezza dei versi con cui la Filosofia lo ha ammaestrato sino a quel momento e si ritrae nell'atto di apostrofare la donna con parole testificanti una guarigione piena dalle afflizioni che gli aveva inferto la fortuna stessa, dicendosi ora finalmente attrezzato a parare i 'colpi' notoriamente sferrati da quest'ultima:

Itaque paulo post: O, inquam, summum lassorum solamen animorum, quam tu me vel sententiarum pondere vel canendi etiam iucunditate refovisti, adeo ut iam me posthac imparem fortunaе ictibus esse non arbitrer! Itaque remedia, quae paulo acriora esse dicebas, non modo non perhorresco, sed audiendi avidus vehementer efflagito (*Cons.* III pr. 1, 2).

Com'è evidente, l'accostamento a *Pd* XVII 24 è autorizzato, in particolare, dall'espressione «ut iam me posthac imparem fortunaе ictibus esse non arbitrer!», in cui il sintagma *fortunaе ictibus* richiama con esatta rispondenza lemmatica, oltreché funzione sintattica, i danteschi *colpi di ventura*, a tal punto che, se si ammette una ripresa volontaria della formula boeziana da parte del poeta fiorentino, questo caso andrebbe incluso tra le non infrequenti testimonianze di traduzioni dantesche da opere in latino (e, tra queste, dalla stessa *Consolatio*), di cui certi studi hanno delucidato il carattere sistematico, l'eterogeneità delle funzioni e le molteplici implicazioni intellettuali.¹⁵ Se si estende la visuale al più immediato contesto dai cui emergono i due sintagmi limitrofi, il grado di compatibilità tra il passo dantesco e quello boeziano pare innalzarsi di quota per la corrispondenza tra ulteriori requisiti sintattico-stilistici compresenti ai due testi, come in generale l'impiego della prima persona singolare e, più puntualmente, l'utilizzo di strutture sintattiche coincidenti anche sul piano semantico, come le formule *ut... me... arbitrer* e *ch'io mi senta*, rispettivamente considerabili come l'ipotesi latino e la sua rigorosa trasposizione volgare.

Se Poletto si limita a cogliere il contatto tra i due passi senza tentare un confronto più analitico tra di essi, neanche i commentatori successivi avvedutisi della reminiscenza boeziana ne hanno esplorato gli addentellati meno perspicui; d'altra parte, Chiavacci Leonardi coglie, al di là di puntuali riprese, una più generale presenza di «Boezio che per tutto il canto traspare nelle frequenti citazioni», a ragione rilevate dalla studiosa in *Pd* XVII, oltreché nel caso qui discusso, all'altezza dei vv. 37-42 (rinvio generico a *Cons.* V 4-6); 52-53 (rinvio puntuale a *Cons.* I pr. 4, 44); 130-131 (rinvio puntuale a *Cons.* III pr. 1, 3).¹⁶ I più recenti rilievi di Hollander e Fosca non fanno che ribadire, con maggior brevità, le osservazioni di Chiavacci Leonardi.¹⁷

Ma prima di tornare sul carattere sistematico dell'imitazione di Boezio lungo tutto il canto XVII del *Paradiso*, che a tempo debito meriterà un supplemento di riflessione, è opportuno soffermarsi ancora per un momento sul sintagma *colpi di ventura*, che parrebbe fungere da spia lessicale di un più ramificato rapporto di fonte con la *Consolatio*, allo scopo di verificare se l'ipotesi intertestuale estemporaneamente additata da alcuni commentatori possa trarre solidità dall'esplorazione di altre testimonianze, sin da quanto è dato rinvenire nelle stesse opere dantesche. In ambito volgare, un'espressione pressoché identica ricorre già in un passo del libro I del *Convivio*, di cui ancora Poletto coglieva la stretta vicinanza a *Pd* XVII 24; si tratta, di fatto,

cinquantennio di studi sulla letteratura italiana (1886-1936). *Saggi raccolti a cura della Società filologica romana e dedicati a Vittorio Rossi*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1937, vol. I, ?

¹⁵ In particolare, mi riferisco a F. GROPPi, *Dante traduttore*, Roma, Orbis catholicus Herder, 1962 e, soprattutto, M. CHIAMENTI, *Dante Alighieri traduttore*, Firenze, Le Lettere, 1995: nessuno dei due dà conto della relazione tra *Cons.* III pr. 1, 2 e *Pd* XVII 24.

¹⁶ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Milano, Mondadori, 1991-1997, vol. III. *Paradiso, ad loc.*, dove sono in buona parte riprese le ipotesi intertestuali già enunciate in A.M. CHIAVACCI LEONARDI, «Paradiso» XVII, in *Filologia e critica dantesca: Studi offerti a Aldo Vallone*, Firenze, Olschki, 1989, 309-328: 314-316, in particolare [a sua volta, riedito in EAD., *Le bianche stole. Saggi sul «Paradiso» di Dante*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, 143-161].

¹⁷ Cfr. *La Commedia di Dante Alighieri*, con il commento di R. Hollander, traduzione e cura di S. Marchesi, 3 voll., Firenze, Olschki, 2011, vol. III, *ad loc.*

della più antica attestazione letteraria in volgare di questo sintagma (seppur nella variante *colpo di fortuna*) col valore figurato di 'sfortuna imprevista', laddove esso è usato nell'ambito della trattazione della fama, con particolare riguardo alla *umana impuritate*, intesa come terza causa per cui «la presenza fa la persona di meno valore ch'ella non è»:

La terza [*cagione*] si è l'umana impuritate, la quale si prende dalla parte di colui che è giudicato e non è senza familiaritate e conversazione alcuna. Ad evidenza di questa, è da sapere che l'uomo è da più parti maculato e, come dice Agustino, nullo è senza macula. Quando è l'uomo maculato d'una passione, alla quale tal volta non può resistere; quando è maculato d'alcuno disconcio membro; e quando è maculato d'alcuno *colpo di fortuna*; e quando è maculato d'infamia di parenti o d'alcuno suo prossimo: le quali cose la fama non porta seco ma la presenza, e discuopre per sua conversazione (*Cv* I iv 9-10).¹⁸

La testimonianza del *Convivio* si inserisce nel quadro di una trattazione, quella sulla fama, in particolare, a ridosso della riflessione sulla liceità dell'autodifesa letteraria quando si è colpiti da calamità che ingiustamente macchiano la reputazione, di cui ho già avuto modo di argomentare la relazione con il paradigma retorico della *Consolatio*,¹⁹ sicché non sembra arbitrario ricondurre in senso lato anche questa prima occorrenza dell'espressione *colpo di fortuna* nel solco di un più ampio disegno emulativo teso a sovrapporre il ritratto autobiografico dantesco dell'intellettuale in esilio all'immagine archetipica del filosofo romano, martire civile agli albori del Medioevo, di cui si scorge una sistematica continuità nel lungo discorso di Cacciaguida, non per caso innervato di rimandi boeziani proprio nella filigrana dell'investitura poetica di un Dante *ben tetragono ai colpi di ventura*.

La *macula* causata da un *colpo di fortuna* (benché nel *Convivio* il discorso si sviluppi in relazione alla *presenza* per opposto a quanto già detto della *fama*) rischia di compromettere la reputazione del colpito dalla sorte in una misura che eccede ingiustamente la reale colpa di quest'ultimo, come già insegnava a Dante proprio l'esempio di Boezio, il quale, pur avendo procurato benefici ai propri concittadini, a causa delle dicerie immeritate che una sorte ostile gli aveva aizzato contro, recava su di sé come un'infamia i segni di quella fortuna che gli aveva, appunto, macchiata la reputazione:

Qui nunc populi rumores, quam dissonae multiplicesque sententiae, piget reminisci; hoc tantum dixerim ultimam esse adversae fortunae sarcinam, quod, dum miseris aliquod crimen affingitur, quae perferunt, meruisse creduntur. Et ego quidem bonis omnibus pulsus, dignitatibus exutus, existimatione foedatus ob beneficium supplicium tuli. (*Cons.* I pr. 4, 44-45).

Non pare superfluo ricordare come questo stesso passo della *Consolatio* sia stato giustamente invocato a proposito di un altro luogo di *Pd* XVII, laddove, ai vv. 52-53, Cacciaguida informa il pellegrino del costume che incolpa i vinti secondo la fama («La colpa seguirà la parte offensa | in grido, come suol...»), e come al contempo questi ultimi versi si saldino ancora ad un passo del

¹⁸ Per il testo del *Convivio*, mi avvalgo, d'ora innanzi, di Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Agno, 2 voll., Firenze, Le Lettere, 1995, *ad loc.*

¹⁹ Sia bastevole, in questa sede, il cenno a un dirimente passo come *Cv* I ii 12-13 («Veramente, al principale intendimento tornando, dico [che], come è toccato di sopra, per necessarie cagioni lo parlare di sé è concesso: ed in tra l'altre necessarie cagioni due sono più manifeste. L'una è quando senza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare; e allora si concede, per la ragione che delli due [rei] sentieri prendere lo men reo è quasi prendere un buono. E questa necessitate mosse Boezio di se medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto, poi che altro escusatore non si levava»), di cui ho discusso il valore strategico nell'imitazione dantesca della *Consolatio* rispetto al motivo del 'parlare di sé', in un più ampio lavoro, cui mi permetto di rimandare per un approfondimento del problema: L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La "Consolatio philosophiae" nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013, 152-153; 585-604.

libro I del *Convivio*, dove risalta il resoconto dell'esilio, anche in questo caso declinato attraverso i temi della fortuna e dell'autodifesa dall'infamia, che ingiustamente è procurata da una sorte avversa:

Poi che fu piacere delli cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno – nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo della vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo core di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato –, per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga della fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata (*Cv* I iii 4).

La relazione concettuale e narrativa tra i due passi danteschi (*Pd* XVII 52-53 e *Cv* I iii 4) e la prosa boeziana (*Cons.* I pr. 4, 44-45), già approfondita altrove,²⁰ non fa che confermare la più generale impressione che i temi trattati nel libro I del *Convivio* a proposito della fama e della fortuna siano sistematicamente ripresi nel canto XVII del *Paradiso*, laddove essi risentono, come già nel prosimetro filosofico dantesco, del modello boeziano, comune alle due opere dell'Alighieri. Nell'ambito di un rapporto di fonte sistematico, quindi, tra l'episodio paradisiaco di Cacciaguada, sulla scorta del *Convivio*, e il libro di Boezio, anche un minuto dettaglio testuale, come il sintagma *colpi di ventura / colpo di fortuna* sembra dover trovare ragione nell'esempio tardoantico, che alla corrispettiva versione latina del medesimo sintagma (*fortunae ictibus*) aveva assicurato quella saldatura ideale con i temi dell'esilio e della fama, che ugualmente informano le riflessioni dantesche nei luoghi del *Convivio* e del *Paradiso* in cui la stessa espressione, in due lievi varianti, ricorreva in volgare per la prima volta.

A riprova della matrice boeziana del sintagma dantesco, non è irrilevante, infatti, osservare come non esistano in volgare attestazioni dei *colpi di fortuna* anteriori a quelle dantesche; anzi, pare significativo della funzione archetipica della *Consolatio* per la 'fortuna' letteraria del sintagma, il fatto che una delle più antiche attestazioni italiane di quest'ultimo ricorra proprio nel volgarizzamento della *Consolatio* di Alberto della Piagentina, cronologicamente fuori portata per Dante, certo, (l'opera fu infatti composta dopo il 1322, forse tra il 1330 e il 1332; e semmai fu lo stesso Alberto fruitore dell'opera dantesca),²¹ ma testimonianza utile al chiarimento della traiettoria culturale seguita dal sintagma e di come esso si sia sclerotizzato con accezione negativa in ambito volgare (curiosamente rovesciata nell'uso dell'italiano contemporaneo) proprio a partire dall'archetipo boeziano.²²

D'altra parte, un allargamento dello sguardo ad altre eventuali fonti latine del sintagma dantesco non sembra poter modificare radicalmente le osservazioni sin qui formulate, seppur arricchisca il quadro delle suggestioni intertestuali. Nell'ambito della poesia classica, risaltano due occorrenze prossime al sintagma boeziano (e, in volgare, dantesco). La prima di esse si registra in un passo delle *Epistulae ex Ponto* di Ovidio e suscita interesse per il contesto dal quale è estrapolata, che rimanda al tema dell'esilio e alle cadenze lamentevoli dell'elegia civile, riscontrabili già nella *Consolatio* e nelle opere dantesche fin qui prese in esame; a parlare in prima persona, è il poeta, che, bandito da Roma, si lagna della propria condizione di esule con l'amico Attico, accusando la Fortuna di infliggergli ferite con colpi incessanti:

²⁰ Cfr. LOMBARDO, *Boezio in Dante...*, 397-399.

²¹ Cfr. L. AZZETTA, *Tra i più antichi lettori del «Convivio»: ser Alberto della Piagentina notaio e cultore di Dante*, in «Rivista di studi danteschi», IX, 2009, 1, 57-91: 77, per la datazione.

²² In riferimento al secolo XIV, risultano sporadiche le attestazioni in volgare dei 'colpi di fortuna' registrate nel *Tesoro della lingua italiana delle Origini* (<http://tlio.oiv.cnr.it/TLIO/>); oltre ai già citati Dante e Alberto della Piagentina, due occorrenze in ambito toscano: *Pistole di Seneca* (1325?): «E come l'uomo può più leggiemente confermare l'animo a sofferire vigorosamente i colpi della fortuna»; Guido da Pisa, *Fatti di Enea*, (prima metà del sec. XIV): «io, c'ho provato li colpi della fortuna, ho impreso a soccorrere agli uomini infortunati»; una occorrenza in ambito veneto: *Tristano Corsiniano* (fine del sec. XIV): «Miser Palamides, el non s'aparten a vuj de volerve desperar per un colpo de fortuna».

Iam dolor in morem venit meus, utque caducis
 percussu crebro saxa cavantur aquis,
 sic ego continuo Fortunae vulneror ictu,
 vixque habet in nobis iam nova plaga locum (*Epistulae ex Ponto* II vii 39-42).²³

Il testo ovidiano mostra come già in ambito classico l'espressione 'colpi di fortuna' relasse un'accezione negativa e come il sintagma *Fortunae ictus* nelle sue possibili declinazioni morfologiche afferisse all'orizzonte semantico dell'esilio da una specola autobiografica, che levava l'io lirico al rango di cantore elegiaco della propria disgrazia civile, ancor prima che in Boezio, appunto nell'Ovidio delle *Epistulae ex Ponto*, le quali, dell'intreccio tra autobiografia politica ed elegia proprio della *Consolatio*, costituivano del resto un autorevole antecedente stilistico. Con analoghe conclusioni si accorda una seconda occorrenza classica del sintagma, in Lucano, *Pharsalia* V 729-730:

...dubium trepidumque ad proelia, Magne,
 te quoque fecit amor; quod nolles stare sub ictu
 Fortunae, quo mundus erat Romanaque fata,
 Coniunx sola fuit... (*Pharsalia* V 728-731).

Qui, il sintagma enfaticamente diluito in *enjambement*, descrive, ancora con accezione negativa, i rovesciamenti di Fortuna, cagione per l'uomo di disgrazie irreparabili, come quella da cui Pompeo, vedendo approssimarsi lo scontro con Cesare, vuol proteggere la moglie Cornelia, che egli farà nascondere in sicurezza a Lesbo, mostrandosi vulnerabile per amore più che per il timore della guerra imminente. Più latamente, anche questo passo si salda al tema dell'esilio, inserendosi nel contesto di una rappresentazione elegiaca e civile ad un tempo, che traspare meglio dal commiato finale tra i due sposi e dal disperato lamento della moglie, descritta infine come esule dimentica nel talamo ormai solitario, per esser dovuta scampare, appunto, alle vessazioni indiscriminate della Fortuna («...somno quam saepe gravata | deceptis vacuum manibus complexa cubile est | atque oblita fugae quaesivit nocte maritum!»), *Pharsalia* V 808-810).²⁴

In ambito mediolatino, non è dato ravvisare testimonianze altrettanto pertinenti con l'utilizzo boeziano e dantesco del sintagma, se si fa eccezione per un testo del secolo XII, la *Vita beati Bernardi fundatoris congregationis de Tironio in Gallia* del monaco Goffredo Grosso, attivo tra il 1137 e il 1148, in cui l'espressione *fortunae ictibus*, ormai sottratta ad ogni implicazione pagana, si incastona nel tessuto retorico dell'agiografia assegnando alla fortuna un valore quasi incidentale, in ogni caso suscettibile di oscillazioni che cristianamente dipendono dal segno morale delle azioni umane:

Bernardus igitur ex integro resumens laborem, ne gravioris fortunae ictibus succumberet, metuens peccare, si propter desidiam ac negligentiam suam S. Cypriani monasterium suam amitteret libertatem, iterum Romam veniens, supradictum papam [Col.1401A] rogavit ut utriusque partis causas attente discuteret, et justum iudicium faceret.

Benché accresca il bagaglio di informazioni in nostro possesso, non sembra che l'esplorazione delle occorrenze latine, classiche e medievali, dei 'colpi di fortuna' possa legittimare dubbi circa la sostanziale matrice boeziana del sintagma impiegato da Dante a *Pd* XVII 24 (e, in seconda battuta, a *Cv* I iv 10), visto che nessun altro potenziale modello fa registrare la medesima rispondenza, oltretutto lemmatica, sintattica e narrativa col testo dantesco; mentre, semmai, le

²³ Per questa e per le successive citazioni da testi latini classici, mi avvalgo delle edizioni in formato elettronico della *Bibliotheca Scriptorum Romanorum Teubneriana* (<http://www.degruyter.com/view/serial/36366>).

²⁴ Ivi, *ad loc.*

occorrenze ovidiana e lucanea offrono uno spettro convincente dei probabili referenti culturali, da cui a sua volta aveva potuto trarre ispirazione il dettato boeziano.

Ritornando alla lettera del testo dantesco, sembra coerente col discorso finora imbastito, un altro rilievo accostabile all'immagine dei 'colpi di fortuna' e, in senso lato, riconducibile al modello della *Consolatio*. Con un'osservazione originale, infatti, ancora Poletto suggeriva la relazione tra il passo di *Pd XVII* e un altro luogo dantesco, ravvisabile nell'*Epistola III*, all'amico Cino da Pistoia, risalente ad anni prossimi a quelli della stesura del *Convivio*, come si evince dalla famosa *salutatio*, in cui l'Alighieri si professa *exul inmeritus* e al destinatario è accordata una formula analoga (*Exulanti Pistoriensi*), che permette appunto di delimitare la datazione dello scritto entro la durata dell'esilio di Cino, fra il 1303 e il 1306. Nel congedarsi da lui, Dante con trasporto fraterno esorta l'amico a sopportare con prudenza i dardi di Ramnusia: «Sub hoc, frater carissime, ad prudentiam, qua contra Rhamnusia spicula sis patiens, te exhortor» (*Ep III 8*).²⁵ Il passo è solo in apparenza distante dai *topoi* medievali sulla fortuna: la sua interpretazione ruota attorno alla funzione semantica di Ramnusia, che nella mitologia classica rappresentava la personificazione della giustizia che punisce le violazioni dell'armonia del cosmo. Le attestazioni classiche di Ramnusia associano questo personaggio ai temi della Fortuna, innescando una sorta di slittamento semantico, in virtù del quale la dea vendicativa assume su di sé movenze e attributi tradizionalmente propri della Fortuna stessa, specie allorché si tratta di descrivere la parte deteriori di quest'ultima, i suoi capovolgimenti dall'alto verso il basso, che repentinamente muovono gli uomini da prosperità a miseria e che, in effetti, si sovrappongono per buona parte al significato tradizionale di Nemese. Di una simile tendenza, sclerotizzata nella tradizione al punto di configurare un *topos*, si trovano significative testimonianze nei *Tristia* di Ovidio, dove alla Fortuna è accostata Ramnusia dispensatrice di pene («Nec metuis dubio Fortunae stantis in orbe | Numen, et exosae verba superba deae. | Exigit a dignis ultrix Rhamnusia poenas: | Imposito calcas quid mea fata pede?», *Tristia V 8, 6-10*); e nel *De bello gothico* di Claudiano, che assegna alla dea vendicatrice l'attributo della ruota tradizionalmente proprio della Fortuna («Sed dea quae nimiis obstat Rhamnusia uotis / Ingemuit flexitque rotam...», *De bello gothico I 631-632*). A Stazio (seppure in un'opera di circolazione forse tarda), invece, risale già la stessa immagine della dea equipaggiata di saette, che marcherà più tardi l'allusione mitologica dantesca in *Ep III 8* («nullis in te datur ire sagittis | audiat infesto licet hoc Rhamnusia vultu», *Silvae III v 4-5*). Dai riscontri tracciabili in ambito medievale, emergono ulteriori suggestioni in chiave dantesca: se infatti è vero, come annota Claudia Villa nel suo recente commento alle *Epistole*, che quello a Ramnusia è «un riferimento topico quando si parla di fortuna» (adducendo al riguardo il *Doligario* di Adolfo di Vienna: v. 91),²⁶ è interessante verificare che tra le pur non copiose occorrenze mediolatine di Nemese-Ramnusia, si attesta l'*Elegia* di Arrigo da Settimello, libero rifacimento, com'è noto, della *Consolatio* boeziana, composto alla fine del secolo XII a Firenze e raggiunto da larga fortuna, anche in almeno due versioni volgari, fino al secolo XV. Nel testo di Arrigo, i riferimenti a Ramnusia si legano ancora una volta ad una riflessione di taglio elegiaco sulla fortuna, che, come nel modello boeziano, si offre all'autore-protagonista dell'opera in figura di donna: dopo che per tutto il libro I, Arrigo aveva indirizzato i propri lamenti a quella Fortuna che con i consueti capovolgimenti gli aveva infamato la reputazione, è la stessa Fortuna personificata, nel libro II, ad imbastire con Arrigo un aspro conflitto dialettico, che vede il protagonista rivolgere alla donna accuse di ogni sorta e contumelie, tra le quali risaltano gli epiteti spregiativi «dira noverca» (*Elegia II 3*) e «meretrix» (*Elegia II 133*), nonché, appunto, la triplice occorrenza dell'appellativo «Rannusia» (*Elegia II 3, 133, 195*).²⁷ Tale definizione riflette, quindi, una concezione della fortuna non già assimilabile all'originale idea boeziana di intermediaria celeste (per cui, cfr. *Cons. II pr. 2*), recepita dallo stesso Dante nel

²⁵ Per il testo dell'*Epistola III*, mi avvalgo di Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, II. *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori, 2014, xx-xx, *ad loc.*

²⁶ La nota di Villa è in DANTE, *Opere...*, 1529.

²⁷ Per il testo dell'*Elegia*, si veda ora ARRIGO DA SETTIMELLO, *Elegia*, edizione critica, traduzione e commento di C. Fossati, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2011.

canto VII dell'*Inferno* (cfr. vv. 61-96), ma al ruolo di punitrice inesorabile, che rovescia gli uomini dalla facondia alla miseria con colpi (o *spicula*) da cui non è dato ripararsi, se non con la prudenza che Dante raccomanda a Cino in *Ep* III. La testimonianza di Arrigo dimostra come in ambito medievale l'antecedente più vicino del riferimento dantesco ai dardi di Ramnusia riconduca ancora una volta a un orizzonte 'boeziano', così come l'associazione dell'immagine dei 'colpi di fortuna' al tema dell'esilio, palese, nell'epistola dell'*exul immeritus*, nel conforto all'esule Cino dagli affanni identificati con le saette di Ramnusia, risale all'archetipo della *Consolatio* per ripetersi nei suoi epigoni medievali e marcare, come già in *Pd* XVII e in *Cv* I iv, la complessiva narrazione dantesca dell'esilio.²⁸

A questo punto, associata la matrice boeziana sia del sintagma *colpi di ventura* sia dei risvolti culturali da esso implicati in relazione al tema dell'esilio, si può tentare una ricognizione più circostanziata degli altri luoghi del canto che risentono dell'influenza della *Consolatio*, a cominciare proprio da quell'*incipit* di *Pd* XVII che, alla prova di un confronto più capillare, ad oggi mai tentato, sembra insospettatamente saldarsi all'inizio della prosa 1 del libro III della *Consolatio*, al di là della puntuale ripresa lemmatica dei *fortunae ictibus*, sul piano di una più ampia conformità narrativa e stilistica al modello.

L'influenza del brano boeziano si frastaglia, infatti, in una discreta costellazione di puntuali rimandi lessicali, che possono cogliersi sin dal v. 2, in corrispondenza della forma verbale *avēa... udito*, riferita a Fetonte, ma allusiva alle profezie già apprese dal pellegrino e alla sua ansia di saperne di più, che ha riscontro in apertura della parallela prosa boeziana, contrassegnata dal motivo dell'udire, connesso al desiderio di una conoscenza ulteriore, che analogamente informa l'episodio dantesco e, in particolare, il preciso rimando mitologico alla vicenda del figlio di Apollo: «*Iam cantum illa finiverat, cum me audiendi avidum stupentemque arrectis adhuc auribus carminis mulcedo defixerat*» (*Cons.* III pr. 1, 1).

Un raffronto più stringente pare poi autorizzato dai vv. 4-5 («tal era io, e tal era sentito | e da Beatrice e da la santa lamp»), che indicano la facoltà di scrutare il desiderio di Dante da parte di Beatrice e di Cacciaguada, ancor prima che il pellegrino sveli i propri pensieri alle due anime celesti (come la stessa gentilissima chiarirà ai vv. 10-11: «non perché nostra conoscenza cresca | per tuo parlare...»), e che possono vantare un efficace riscontro narrativo nella risposta di Filosofia alla richiesta con cui Boezio aveva aperto alla donna il proprio desiderio di ascolto ulteriore, ricevendo da lei l'assicurazione che quelle rivelazioni non suonavano inattese a chi, anzi, le aveva propiziate: «*Tum illa: Sensi, inquit, cum verba nostra tacitus attentusque rapiebas, eumque tuae mentis habitum vel exspectavi vel, quod est verius, ipsa perfecit*» (*Cons.* III pr. 1, 3). Il confronto si arricchisce, inoltre, di una significativa spia lessicale, che accomuna i due passi: il verbo deputato a descrivere la cognizione dello stato d'animo del protagonista (Dante/Boezio) da parte della figura preposta alla guida di lui (Beatrice-Cacciaguada/Filosofia), infatti, è in entrambi i casi quel *sentire*, impiegato sia nel *Paradiso* sia nella *Consolatio* nell'accezione intellettuale di 'intendere' ('tale ero io, e tale ero *inteso*...', nelle parole di Dante narratore; 'L'ho *inteso*...', secondo il discorso diretto di Filosofia).

Cifra narrativa comune ai due brani è, infine, il desiderio di conoscenza, che anima entrambi i protagonisti e che nei due testi viene rappresentato attraverso la medesima metafora. Ai vv. 7-8 del canto dantesco, la guida femminile invita il pellegrino a dar voce a quella smania di sapere, che gli arde dentro (e di cui lei è già conscia, come detto): «Per che mia donna "Manda fuor la *vampa* | *del tuo disio*"...»; la stessa immagine, incastonata in una situazione narrativa identica, ricorre nella già ricordata risposta di Filosofia alla richiesta di Boezio, al quale la guida femminile rende noto che il desiderio di conoscenza da lui dichiarato arderebbe di una fiamma

²⁸ Si segnala, in concomitanza col tema della fortuna, un'allusione a Ramnusia cronologicamente prossima a Dante (anteriore al 1309) in Lovato Lovati, *Quaestio de prole (Quaestio disputata inter Lovatum et Mussatum, utrum optabilius sit habere filios an carere, Iambonus Andreae de Favafuschis arbiter)* I 11-14: «*Sic fortunatum videant te saecula patrem | pronaque felici faveat Rhamnusia cursu | nec coeptum dediscat iter sed vota secundet | longius et nulla patiaris parte repulsam*» (L. PADRIN, *Lupati de Lupatis, Bovetini de Bovetinis, Albertini Mussati necnon Iamboni Andreae de Favafuschis carmina quaedam ex codice Veneto nunc primum edita*, Padova, Nozze Giusti-Giustiniani, 1887, 1-11: 1).

maggiore, se egli sapesse di essere diretto alla scoperta della vera felicità: «Sed quod *tu te audiendi cupidum* dicis, quanto ardore flagrares, si, quonam te ducere aggrediamur, agnosceres!» (*Cons.* III pr. 1, 4). Oltre alla coincidenza tra le due immagini, che si avvalgono della stessa metafora, risalta l'identità tra i due passi al livello narrativo (in entrambi, si allude a un desiderio di conoscenza che attende la guida di una donna allegorica) e sintattico (in entrambi, è la donna-guida ad apostrofare in prima persona il discepolo, di cui enfatizza con precisi rimarchi la responsabilità del desiderio in oggetto: *tuo disio; tu te audiendi cupidum*).

Quest'ultima rassegna di confronti non fa che corroborare l'impressione, già in parte avvertita dai critici, che la prosa iniziale del libro III della *Consolatio* abbia agito da modello per la testura narrativa dell'*incipit* del canto XVII del *Paradiso*, ma essa permette altresì di cogliere come le proporzioni di tale influenza eccedano il tradizionale rilevamento della contiguità lemmatica e semantica tra i *colpi di ventura* e i *fortunaе ictus*, già notata da alcuni commentatori d'età moderna, rivelando una volta di più come la prassi della citazione di una fonte segua spesso in Dante una modalità 'metonimica', che individua una spia testuale più nitida e circoscritta, attorno alla quale, a ben dissodare il contesto prossimo, si possono cogliere rimandi più estesi, seppur in apparenza meno scoperti, alla medesima fonte più apertamente denunciata *una tantum*.²⁹

La dipendenza della prima parte di *Paradiso* XVII dalla prosa I del libro III della *Consolatio*, che contempla variamente aspetti narrativi, stilistico-retorici e filosofici, e di cui si è cercato in questa sede di delucidare per la prima volta il carattere sistematico e complessivo, va poi indubbiamente letta nel quadro più ampio che le altre reminiscenze boeziane del canto cooperano a delineare.

Come si è accennato, infatti, altri luoghi di *Paradiso* XVII denunciano una dipendenza conclamata dalla *Consolatio*, a partire dai già ricordati vv. 52-53, correlati a *Cons.* I pr. 4, 44-45 per il tema della cattiva fama che accompagna ingiustamente chi è gravato da una fortuna avversa.³⁰ Un ulteriore passo dantesco dipendente da quella stessa prosa I del libro III, che è servita da modello narrativo per la prima parte del canto, consiste poi, com'è noto, nei vv. 130-132, nei quali Cacciaguada, avvalendosi di parole contigue ad un analogo monito della Filosofia boeziana, dissolve i dubbi di Dante circa la convenienza o meno di rivelare per mezzo del poema le scomode verità che egli ha apprese durante il viaggio nei regni dell'oltretomba:

...rimossa ogne menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rognà.
Ché se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nodrimento
lascerà poi, quando sarà digesta (*Pd* XVII 127-132).

L'invito a manifestare a chiare lettere i contenuti della visione oltremondana goduta dal pellegrino, trae conforto dalla assicurazione che l'iniziale fastidio dei lettori sarà scalzato da una benefica digestione dei contenuti del poema, secondo una metafora gustativa che, come avvertito già da Pietro Alighieri, poteva vantare in Boezio una precedente occorrenza, sostenuta da analoga funzione semantica: «Talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant» (*Cons.*, III, pr. 1, 3).³¹ La similarità tra i due passi appare tanto più notevole, ove si considerino, insieme alle analoghe funzioni semantiche assolute in essi dalla metafora gustativa, le non effimere affinità lessicali e, più in generale, le implicazioni metaletterarie che entrambi i luoghi sembrano veicolare in un contesto complessivo di riflessione dell'autore sul valore morale e retorico della propria opera, come ho già avuto modo di illustrare

²⁹ Cfr. Altre citazioni dantesche di Boezio, rubricabili come 'metonimiche', sono state osservate da G. MEZZADROLI, *Dante, Boezio e le sirene*, in «Lingua e stile», XXV (1990), 1, 25-56: 33-34.

³⁰ Cfr. il commento di Chiavacci Leonardi, *ad loc.*, nonché LOMBARDO, *Boezio in Dante...*, 397-399, per una più approfondita analisi intertestuale.

³¹ «Ideo dicit quod omnia quae vidit, dicat, ut dicit Boetius, ut degustata quidem mordeant, interius vero dulcescant» (PIETRO ALIGHIERI, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam...*, *ad loc.*).

in dettaglio in una precedente trattazione di questo confronto, cui mi permetto di rimandare per un approfondimento della questione.³² I segni della presenza di Boezio negli ultimi versi del canto si possono infine cogliere nel prosieguo della profezia di Cacciaguida sulla ricezione del poema dantesco, la cui voce, secondo la *santa lampa*, piomberà sui potenti del mondo con la veemenza del vento che scuote anche le vette più elevate:

Questo tuo grido farà come vento,
che le più alte cime più percuote (*Pd* XVII 133-134).

Il fondamento allegorico della similitudine dantesca consiste, come ho già notato altrove, in una immagine topica (presente, ad esempio, in Orazio, *Carmina* ii x 9-12),³³ che trova impiego in un passo della *Consolatio* dedicato all'imperturbabilità dell'uomo dinanzi alla sfortuna, la quale, come il fulmine, percuote soprattutto i detentori del potere politico, ben rappresentati dalla figura delle alte torri: «aut celsa soliti ferire turres | ardentis via fulminis movebit» (*Cons.* I m. 4, 9-10). Ed è interessante ricordare qui come il parziale disaccordo con la fonte tardoantica, avvertito da alcuni nella differenza tra il 'fulmine' boeziano e il 'vento' dantesco, sia appianato dalle glosse medievali alla *Consolatio*, come il fortunato commento di Guglielmo di Conches (ca. 1120), che, oltre a dipanarne il valore allegorico, estende la validità semantica dell'espressione boeziana proprio all'immagine del vento:

Sed impetus ille citius repetit alta, quia vento impellente vadit aliquantulum obliquando. Et ideo dicit in hoc loco Boetius: soliti ferire altas turres. Hic per fulmen, quod est quasi ira divina, intelligimus iram alicuius magnae potestatis [...]. Sed hoc «fulmen», id est haec ira alicuius magnae potestatis, solitum est «ferire altas turres», id est deprimere alios potentes (*Glosae super Boetium*, I m. 4, 9).

Il valore topico della metafora del vento e delle alte cime, di per sé difficilmente riconducibile ad una fonte certa, spiega forse come mai i commentatori non abbiano contemplato questo confronto tra i già numerosi rimandi alla *Consolatio* presenti in questo canto, ma proprio la densità di allusioni più o meno scoperte alla fonte tardoantica in questo segmento strategico del *Paradiso* dantesco suggerisce di estendere anche ai versi appena ricordati l'ipotesi della sistematica ripresa del modello boeziano in questo canto, tanto più che l'eventuale ipotesto latino risale ancora una volta a quella riflessione autobiografica sulla fortuna e sulla fama, che occupa le più vibranti pagine della prima parte del libro di Boezio.

Si delinea, alla luce dei raffronti fin qui discussi, un quadro intertestuale articolato, che investe il canto XVII del *Paradiso* non solo nella parte iniziale o in quella finale, ma nella sua interezza, secondo una rielaborazione metodica della fonte tardoantica, che presuppone la veicolazione di un significato, l'adesione calcolata, cioè, ad un paradigma intellettuale, di cui il precedente boeziano rappresentava per Dante un archetipo autorevole a vari livelli (autobiografico, letterario, filosofico). A questo modello così affine, l'Alighieri sceglieva di improntare la traccia esemplare della propria vicenda di intellettuale militante e di poeta intento in un accorato riscatto dalle persistenti sventure biografiche, al quale egli aveva scelto di conferire la forma ambiziosa di un'impresa letteraria come la *Commedia*. Nel cuore della terza cantica, in corrispondenza dell'investitura intellettuale e morale dell'autore-protagonista, di cui è incaricata la cruciale figura di Cacciaguida, al pellegrino di Dante si accordano le parole con le quali era già stata raccontata la vicenda esemplare di un altro esule civile illustre: l'ormai maturo poeta della *Commedia* si ricordava di quel libro di Boezio a lui ben noto sin dagli anni fiorentini e di come, sin dal *Convivio*, quell'opera fosse valsa per lui l'esempio di una strategia autoapologetica affidata alla scrittura, che sarebbe servita a riabilitare una fama ingiustamente

³² Cfr. LOMBARDO, *Boezio in Dante...*, 399-402 (si veda, inoltre, il commento di Chiavacci Leonardi, *ad loc.*).

³³ Per il testo di Orazio e per una più organica trattazione del confronto con la *Consolatio*, cfr. LOMBARDO, *Boezio in Dante...*, 518-519.

macchiata dalle maldicenze infondate dei nemici e dall'onta inesorabile dell'esilio. Nella *Consolatio*, in quelle parti dedicate ai temi della fortuna e della fama (già in altri luoghi della *Commedia* alluse in relazione all'esilio),³⁴ si dispiegava la storia di Boezio, ancor prima che martire, intellettuale militante, caduto in disgrazia sotto i colpi della fortuna e costretto in carcere al bando dalla vita pubblica, il quale, per mondarsi dalle inique macchie della propria reputazione, aveva affidato la difesa di sé ad un libro (il cui caso particolare già all'altezza del *Convivio* aveva reso lecito anche per Dante il parlare di sé), che attraverso le ristrettezze iniziali, amare come il gusto di una medicina, aveva innalzato l'autore-protagonista dalle miserie mondane alla dolcezza di una verità sublime, sotto la guida di una donna sapiente e salvifica. Alla poesia del *Paradiso*, Dante, novello Boezio, affidava il riscatto della propria vicenda terrena e con coraggio arrideva ai colpi di ventura ora che, forte dei galloni di una solenne autoproclamazione, dalla vita e dagli uomini egli non aveva ragione di aspettarsi niente altro.

³⁴ Si pensi, anzitutto, al già ricordato caso di *If* XV 95-96, dove, a margine del dialogo tra il pellegrino e Brunetto Latini (latore di una di quelle profezie dell'esilio, che Cacciaguida chiarisce a *Pd* XVII), viene evocata l'immagine della ruota di Fortuna, facilmente riconducibile all'archetipo boeziano e già a quell'altezza correlata, come poi il motivo dei 'colpi di fortuna', al tema dell'esilio.

³⁵ Circa l'influenza che la vicenda esemplare di Boezio pare aver esercitato sulla rappresentazione letteraria dell'esilio di Dante, si rimanda alle esaustive osservazioni di E. BRILLI, *L'arte di dire l'esilio*, in «Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica», n.s., 8 (2011), 17-41.