AEVUM

Quadrimestrale

Data 12-2012
Pagina 1215/9
Foglio 1 / 29

www.ecostampa.it

Aevum, 86 (2012), fasc. 3

RECENSIONI E ANNUNZI BIBLIOGRAFICI

EDOARDO FUMAGALLI, *Il giusto Enea e il pio Rifeo. Pagine dantesche*, Firenze, L.S. Olschki, 2012 (Biblioteca dell'«Archivum Romanicum», Serie I: Storia, letteratura, paleografia, 391). Un vol. di pp. VII-263.

Il volume è incorniciato tra due saggi che trattano uno dei problemi capitali della *Commedia*: il rapporto tra Dante e Virgilio (il Virgilio personaggio). Nel contributo eponimo e inaugurale, Fumagalli, sulla scorta di Contini, segnala le radicali differenze nel trattamento del materiale fonico tra la prima e la seconda parte del canto iniziale e individua il punto di svolta, l'avvio di un nuovo poema basato sull'allegoria dei teologi e non su quella dei poeti, non tra primo e secondo canto, come più comunemente si ritiene, ma proprio nella terzina 73-75, quella dell'apparizione di Virgilio, che segna «l'irruzione della storia» (p. 17) in una scena fino a quel punto dominata da «allegorie costruite su un significato letterale falso» (p. 14).

Fondamentale, dunque, la scelta di assumere Virgilio come guida: ma fin dalle prime parole che gli fa pronunciare, Dante sembra insinuare il tarlo di una sottile autosvalutazione. Infatti, Fumagalli fa notare che egli si presenta come il cantore del «giusto / figliuol d'Anchise». Ora, benché nell'*Eneide* Enea venga legato una volta alla giustizia, sappiamo tutti che egli è per eccellenza *pius*; e che giustizia e pietà per Dante non sono la stessa cosa. «La soluzione del problema posto da un Enea giusto dove ci saremmo aspettati di trovarlo pio» (p. 21), viene rinvenuta da Fumagalli nel cielo di Giove, dove tra gli spiriti giusti incontriamo Rifeo, guerriero troiano altrimenti oscuro, se non fosse per *Eneide* II 426-28: «cadit et Ripheus, iustissumus unus / qui fuit in Teucris et servantissimus equi / (dis aliter visum)». È ben sorprendente che Dante non solo collochi il pagano Rifeo tra i giusti, ma addirittura ne faccia un credente in Cristo venturo e un apologeta del cristianesimo (*Par.* XX 118-29). Fumagalli colma lo iato e attenua la sorpresa ricordando che Agostino nel *De civitate Dei* aveva portato l'idumeo Giobbe come prova che la salvezza non è riservata al popolo eletto; Dante avrebbe colto il suggerimento di Agostino, sostituendo Giobbe con Rifeo. E l'avrebbe fatto per segnalare la sua distanza e la sua superiorità rispetto a Virgilio: gli dei non hanno sbagliato nei confronti di Rifeo, come era parso al poeta latino, tanto è vero che ora egli è nel cielo dei giusti. L'errore è stato tutto di Virgilio.

Si tratta solo di una delle numerose *défaillances* di Virgilio, che vengono messe in luce o da Dante (personaggio e poeta) o da Stazio o da Virgilio stesso. Nel capitolo finale (*Dante e Virgilio*) Fumagalli riprende sottilmente in esami alcuni episodi in cui si è già visto un «Dante correttore di Virgilio» (p. 216), offrendone una interpretazione in alcuni casi innovativa e, soprattutto, fornendone una spiegazione di carattere generale. Ad es., è notissimo che il v. 72 di *Purg.* XXII («e progenie scende da ciel nova») traduce il v. 7 della quarta egloga di Virgilio. Ma Fumagalli fa notare che «scende» è del tutto diverso dal «demittitur» di Virgilio, trattandosi di un attivo e non di un passivo; e, soprattutto, che la scelta dantesca rimanda alle «parole che nel *Credo* sono dedicate proprio all'incarnazione e che del Figlio proclamano che "propter nos homines et propter nostram salutem *descendit* de caelis"» (pp. 220-21). L'esame di questo ed al-

© 2012 Vita e Pensiero / Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

004580

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.

Casa editrice Leo S. Olschki

AEVUM
Quadrimestrale
Data 12-2012
Pagina 1215/9
Foglio 2 / 29

tri casi porta Fumagalli a due conclusioni: la prima, che «Dante tende a correggere Virgilio, spesso sulla scorta di Stazio; ma d'altra parte il personaggio Stazio [...] non travisa Virgilio, ma l'interpreta alla luce della rivelazione» (p. 225). La seconda, più generale, che «Virgilio, secondo Dante, non può essere accettato alla lettera: la lettera, infatti, è sovente falsa non solo per l'incomprensione, da parte dell'autore stesso, del messaggio che aveva il compito di trasmettere, ma anche e soprattutto perché Virgilio aveva avuto la presunzione [...] di costringere quel messaggio nella gabbia angusta di ciò che ne aveva capito» (p. 224). E ciò significherebbe quel «rebellante» che Virgilio dice di sé in *Inf.* I 125.

Se Dante «gradualmente demolisce l'autorità» del maestro, dipende forse anche dal fatto che egli vedeva nell'*Eneide* una filosofia della storia radicalmente opposta a quella cristiana. Ne emerge l'immagine complessiva non di un Virgilio 'cristianizzato', come spesso si dice, bensì di un Virgilio profeta inconsapevole, ma colpevolmente inconsapevole. Riporto quasi per intero la conclusione di Fumagalli, perché riassume con limpidezza il saggio e offre uno spunto interpretativo di grande suggestione, sul quale occorrerà meditare: «Il Virgilio dantesco è ciò che il Virgilio storico sarebbe dovuto essere, e, per sua colpa, non è stato. Adesso sconta nel limbo il suo peccato: ma per una volta eccezionalmente, come eccezionale è il viaggio del suo discepolo [...], egli svolge consapevolmente quell'ufficio di guida che in vita, quando ancora poteva salvarsi, ha svolto in modo efficace [...] ma inconsapevole. Potrebbe ripetere anche lui [...]: "così s'osserva in me lo contrapasso"» (p. 245).

Punto di partenza dell'*Interpretazione del canto XXIV dell'Inferno* è l'esame delle rime uniche, cioè di quelle rime che compaiono una volta sola: ebbene, due delle quattro rime uniche del XXIV (*-opia*, *-ebbia*) e una delle due del XXV (*-adro*) sono legate al personaggio di Vanni Fucci, tanto da far pensare non solo che egli interessi particolarmente a Dante, ma anche che pure un'altra rima unica, quella in *-evole*, riguardi il pistoiese, e che sia quindi sua l'enigmatica voce «a parole formar disconvenevole» che i pellegrini sentono in *Inf.* XXIV 66. Fumagalli si sofferma poi sul «giovanetto anno» che apre il canto XXV: ora, in Acquario l'anno può essere detto «giovanetto» solo adottando lo stile romano, non il fiorentino, che faceva iniziare l'anno dal 25 marzo. Da ultimo: nella profezia di Vanni Fucci, «Campo Picen» indica senza dubbio Pistoia, anche se erroneamente, quella Pistoia, che, come raccontavano i cronisti fiorentini, «ha origine da Catilina e dagli altri rivoltosi contro Roma». Allora, conclude Fumagalli, «il rancore che coinvolge» Vanni Fucci «ha origine nella consapevolezza, da parte di Dante, che Pistoia è stata maestra di depravazione, e [...] l'alunna più docile a seguirne gli insegnamenti è stata Firenze» (p. 53). La rinuncia allo stile fiorentino è il primo passo verso l'invettiva contro la patria che aprirà il canto XXVI, nel quale giganteggia Ulisse.

L'innovativa ipotesi di Fumagalli (*Tra falsi profeti e profeti veri: l'Ulisse di Dante*, pp. 55-88) è che Ulisse sia stato «costruito da Dante come opposto a Elia, e come falso profeta» (p. 64): non perché dica il falso, ma perché dice il vero con intenzione di ingannare (cfr. Dt 18, 17-22). Ci mette già sulla traccia la nota trasformazione del turbine che rapisce Elia (4 Re 2, 11) nel «turbo» che provoca il naufragio di Ulisse; Fumagalli aggiunge che, raccontando l'ascensione di Elia, Dante paragona – sorprendentemente – carro e cavalli di Elia a una «nuvoletta», cioè alla latina «nubecula» che compare una sola volta nella Bibbia, foriera della pioggia promessa da Elia nella sfida vinta contro i profeti di Baal (3 Re 18, 41-46). Sorprendente è anche il paragone delle due fiamme a un corno («Lo maggior corno della fiamma antica»): ebbene, sempre nel terzo libro dei Re Fumagalli scova che Sedecia, come gli altri falsi profeti che ingannano il re di Israele Acab, «fecit [...] sibi cornua ferrea» (3 Re 22, 11-12 e 2 Par 18, 10-11).

Il costante riferimento all'intertesto biblico non deve far pensare che Fumagalli

www.ecostampa.it
004580
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Casa editrice Leo S. Olschki

AEVUM
Quadrimestrale
Data 12-2012
Pagina 1215/9
Foglio 3 / 29

ignori o trascuri le fonti classiche, anzi: egli intende invece ovviare all'«inconveniente» che, a suo parere impedisce, a «noi posteri lontani» la corretta interpretazione dell'episodio: vale a dire «la separazione netta, orizzontale, fra la lettera del testo e il suo senso profondo, perché la prima sembra rinviare unicamente e totalmente a fonti classiche [....], mentre il secondo [...] risiede in una visione religiosa e cristiana della storia e in definitiva della vicenda stessa di Ulisse» (p. 69). Ma il critico scova una citazione che pare unire i due mondi: il famoso «Considerate la vostra semenza» rimanda a *Met.* III 543 ss.: «Este, precor, memores, qua sitis stirpe creati», dove è molto interessante anche quel che immediatamente segue, perché Penteo, che sta parlando, segnala che egli e i suoi seguaci discendono da Cadmo, qui ricordato quando si trasforma in serpente. Palese è il legame con il racconto della creazione nella *Genesi*: in tal modo, Ulisse, «richiamando le parole di Penteo, esorta i compagni a considerare la propria semenza, la propria origine, e con ciò stesso, giocando spericolatamente con le parole, dicendo una cosa con l'aria di dirne un'altra completamente diversa, li immette, ingannandoli, nel cupo contesto della *Genesi* e del peccato originale»; perché «l'equivoco è la cifra più caratteristica del racconto di Ulisse» (pp. 70-71). Come si vede, a tacer d'altro, quando appella «frati» quelli che «erano normalmente chiamati *socii* o al massimo *comites*» (p. 75).

Il quadro del falso profeta, che si fa guida di altri e li trascina alla perdizione, parrebbe completo. Ma Fumagalli aggiunge una tessera di grande interesse: quando Ulisse parla degli affetti famigliari che avrebbero dovuto trattenerlo ad Itaca, Dante gli mette in bocca un anacronismo: l'amore per Penelope, infatti, può essere considerato «debito» solo nella civiltà cristiana, non in quella pagana. Per quel poco che si sa di Dante, egli parrebbe aver sperimentano il medesimo destino, o compiuto la medesima scelta, di solitudine, di rinuncia a tutto per raggiungere un obiettivo più alto, la scrittura della *Commedia*. Allora, il grande interesse che Dante dimostra per quel suo doppio che è Ulisse dipenderà anche dal fatto che «il poeta moderno ha paura di essere un falso profeta, di ingannare i suoi compagni di viaggio, di portarli fuori strada dietro l'illusione di una conquista che è in realtà impossibile» (p. 84).

Il tema della guida è centrale anche nel capitolo dedicato a Stazio (*Il lauro e il mirto. Osservazioni e dubbi sullo Stazio dantesco*, pp. 89-108). Fumagalli accetta l'ipotesi condivisa che Virgilio e Stazio siano stati pensati da Dante come complementari tra loro; e che egli consideri il secondo «una guida non perfetta, e tuttavia più sicura di Virgilio» (p. 99). L'uno e l'altro sarebbero precursori di Dante, in quanto il primo «sommo poeta ma privo della fede», il secondo «poeta di grado inferiore, ma cristiano, e tuttavia cristiano timoroso»; Dante, invece, «avrà i pregi dell'uno e dell'altro, senza essere appesantito dai rispettivi limiti» (p. 101). Per poter delineare questa *climax*, Dante aveva bisogno di un autore legato a Virgilio ma poeticamente inferiore e che fosse cristiano, ma nicodemita (come si sarebbe detto poi). Per soddisfare la prima esigenza Dante 'inventa', almeno a quanto è dato di desumere da un attento censimento delle fonti, l'incoronazione col mirto; per la seconda, Dante poteva trovare qualche appiglio nell'*Achilleide* (I 252-74), dove Teti invita Achille alla dissimulazione. Così, con un doppio trasferimento – della pusillanimità da Achille al suo cantore e dell'incoronazione poetica da Ovidio o da altri a Stazio – Dante potrebbe aver costruito il personaggio che gli serviva, completamento di Virgilio e prefigurazione di lui stesso.

I due capitoli successivi (*Dante, donna Berta e ser Martino: il canto XIII del «Paradiso»*, pp. 109-28; *«Paradiso» XVIII 88-114, l'enigma del giglio e la sapienza di re Salomone*, pp. 129-45) sono accomunati dal tema del rapporto tra Dante e i re di Francia. Fumagalli parte dalla sorprendente asserzione di Tommaso, che replica alla domanda di Dante sulla sapienza di Salomone dicendo che quando l'aveva dichiarato il più sapiente dei mortali, si riferiva ai re. Ora, non solo

www.ecostampa.it
004580
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Casa editrice Leo S. Olschki

AEVUM
Quadrimestrale
Data 12-2012
Pagina 1215/9
Foglio 4 / 29

www.ecostampa.it

Tommaso nel canto X non aveva per nulla limitato la propria affermazione ai re, ma addirittura si era notevolmente allontanato dalla fonte biblica, in cui non v'è traccia delle richieste attribuite a Salomone nella *Commedia*. L'essenziale, tra esse, è che egli possa essere re «sufficïente», termine raro nella *Commedia*, ma «tecnico nei testi pontifici e in generale in quelli canonistici», dove *sufficiens* indicava «l'adeguatezza di un laico [...] a un determinato ufficio» (pp. 119-20), e in questo senso usato nella bolla *Gloria, laus et honor* (11 agosto 1297) con cui Bonifacio VIII canonizzava Luigi IX. Fumagalli ipotizza che Dante abbia cambiato idea riguardo ai re francesi rispetto a *Purg.* XX: e che con la parte positiva della richiesta di Salomone («acciò che re sufficïente fosse») alluda appunto positivamente a Luigi IX, mentre con la parte negativa alluda, negativamente, al suo bersaglio preferito, cioè Roberto d'Angiò, come aveva già suggerito nel 1912 Stanislao De Chiara (e il recupero, e il giusto omaggio, a studi e in qualche caso studiosi ormai dimenticati, ma non per questo meno validi, non è l'ultimo dei pregi del metodo critico di Fumagalli). Il centro del canto XIII consisterebbe dunque nella «denuncia della presunzione» (p. 113); e la presunzione di donna Berta e ser Martino rispecchierebbe quella di Dante, il quale si trova costretto a riconoscere che i giudizi e le previsioni da lui formulate fino allora si erano rivelate sbagliate.

Nel canto XVIII, gli spiriti che formano la M finale si trasformano nell'aquila imperiale; non tutti subito, però. Alcuni passano attraverso la fase della trasformazione in giglio, nel quale si riconosce perlopiù l'emblema araldico della casa reale di Francia. Questo passaggio riguarda solo alcuni degli spiriti, che solo in una fase successiva entrano a comporre l'aquila: Fumagalli propone di vedere in essi i re francesi e i loro sostenitori. Dante non poteva infatti ignorare che uno di essi, Luigi IX, era stato canonizzato, né che perfino un papa (Innocenzo III) aveva accettato, in una decretale, il principio che «il re di Francia non riconosce l'imperatore [...] come superiore a sé» (p. 136). Quanto ciò contrasti con la visione politica di Dante è notissimo: può essere allora che Dante riconosca il fatto, sbagliato in prospettiva ultima, ma innegabile e compiuto in buona fede, – «dunque santo e meritevole del premio eterno» (p. 144) – dell'autonomia dei re di Francia; e auspichi, tuttavia, che essi in un futuro più o meno lontano riconoscano il loro errore e si sottomettano all'autorità imperiale: questo dovrebbe significare il loro successivo unirsi agli altri spiriti nel formare l'aquila imperiale.

La scala da cui scende Pier Damiani nel canto XXI (*Dante e Pier Damiani*, pp. 147-57) è, ovviamente, quella apparsa in sogno a Giacobbe (Gn 28, 10-22). Ma in Dante le anime si limitano a scendere, e non salgono; qui abbiamo i beati, e non gli angeli; e la scala è d'oro. Caso interessante metodologicamente, e non inedito, sottolinea Fumagalli: «Dante richiama un passo della scrittura, vuole che lo riconosciamo, e tuttavia introduce, rispetto al testo di partenza, alcuni elementi nuovi» (p. 150). Soprattutto interessa al critico il movimento solo discendente dei beati: per spiegarlo, Fumagalli ricorre ad Agostino, secondo il quale gli angeli sono predicatori, che salgono, «come san Paolo, per ascoltare "ineffabilia verba quae non licet homini loqui", poi scendono, ancora come Paolo, per parlare agli uomini» (p. 153). Da qui sembra dipendere la scelta di Dante di indicare solo il movimento discendente, perché essa si mostra coerente con una sua costante preoccupazione: la necessità che i risultati della contemplazione siano divulgati a tutti; tanto più che di questa necessità Dante poteva trovare tracce proprio anche negli scritti di san Pier Damiani, ad es. nell'epistola 17. La concretezza di una «vita contemplativa che prepara alla vita attiva, dopo esserne stata il frutto» (p. 157), costituisce dunque il messaggio essenziale del canto XXI.

L'*incipit* di *Par.* XXV è uno dei passi più belli dell'intera *Commedia*, e anche uno dei più discussi: la contesa verte soprattutto sulla qualità precisa dell'incoronazione (del «cappello») che Dante auspica per sé. Benché quasi tutti interpretino il «cappello» come

004580
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Casa editrice Leo S. Olschki

AEVUM
Quadrimestrale
Data 12-2012
Pagina 1215/9
Foglio 5 / 29

corona poetica, pare a Fumagalli, che fa proprie le perplessità di Novati, che Dante non potesse sperare di prenderlo a Firenze, dove mancava l'Università (c'era invece a Padova, dove Mussato era stato incoronato nel 1315). Di una incoronazione Dante parla in *Par.* I 25-27, in *Egl.* II 42-44, infine all'inizio di *Par.* XXV. L'ordine qui proposto rispecchia la cronologia normalmente accolta; ma Fumagalli propone di invertire la successione degli ultimi due testi, perché in tal modo diventerebbe più chiara la duplice operazione tentata da Dante, proprio in reazione all'incoronazione di Mussato: «da un lato attenua, fino a farla scomparire, l'allusione all'alloro; dall'altro accentua la presenza di Firenze», segnalata però attraverso il battistero (p. 173), cioè il luogo in cui ha ricevuto la fede cristiana. Se si ricorda che Dante etichetta il suo come un «sacrato poema», se si aggiunge che il verbo 'prendere', pur molto frequente nella *Commedia*, è usato per indicare le stigmate di san Francesco, «ultimo sigillo» della sua fede, se si rilegge la pericope paolina (2 Tim 4, 1-8) sulla fedeltà e sulla ricompensa: pare a Fumagalli di poter concludere che Dante aspiri ad una ricompensa diversa e superiore: forse egli, «nella sua ricerca di un simbolo forte della fedeltà alla propria missione profetica e nel solco delle persecuzioni patite dai profeti veterotestamentari», ha pensato a una corona da poeta cristiano e quindi a qualcosa di simbolicamente simile a «ciò che il cappello color porpora rappresentava per i cardinali» (p. 178).

Il titolo del cap. IX (*Sulla preghiera di san Bernardo alla Vergine madre*, pp. 179-96) presenta già una delle tesi portanti: partendo dalla constatazione che vi mancano le consuete lodi alla bellezza di Maria, mentre vi gioca un ruolo essenziale l'umiltà di lei, che le ha consentito di diventare madre di Cristo, Fumagalli propone che la preghiera di san Bernardo vada meglio definita come preghiera alla Vergine madre, più che alla Vergine. La maternità di Maria, «termine fisso d'etterno consiglio», è lodata da Bernardo perché «essenziale nella storia della salvezza», con una non improbabile allusione/contrapposizione alla missione civilizzatrice di Roma più volte ribadita nell'*Eneide*, di cui sembra conservare un richiamo («hic terminus haeret», *Aen.* IV 614). La preghiera alla Vergine madre è dunque un compendio di storia della salvezza; ma essa contiene anche precise allusioni alla vicenda di Dante. Infatti, la «benignità» aveva consentito la salvezza di Dante dalle fiere; e la preghiera contiene anche notissimi rimandi all'episodio di Ulisse, doppio negativo di Dante. Fuori della preghiera, ma sempre in questo canto, la mancanza di «ardire e franchezza» rimproverate al pellegrino da Virgilio in *Inf.* II vengono riscattate dall'arditezza con cui Dante fissa gli occhi nella visione (*Par.* XXXIII 79). Insomma, conclude Fumagalli, «l'aiuto personale e straordinario» concesso da Maria a Dante, «si inserisce in una storia globale, che parte dalla caduta e inverte il suo corso attraverso l'annunciazione dell'angelo, l'umile accettazione di Maria, la morte e la resurrezione del Cristo. La vicenda che Dante si attribuisce è certo unica, ma non viene svincolata dall'avventura di tutta l'umanità» (p. 196).

Il penultimo saggio è dedicato a *Gioacchino da Fiore, Dante e i cerchi trinitari: una questione aperta?* (pp. 197-214). Fumagalli ricostruisce con acribia e rigorosa documentazione la questione, che si intreccia con quella della superficie e dei colori dei cerchi trinitari di *Par.* XXXIII 115-120, ma è costretto a concludere, con misura e saggezza, che «se Dante è stato affascinato dall'abate, così da collocarlo in posizione rilevata nel cielo del Sole, non pare che i cerchi trinitari del [suo] *Liber Figurarum* abbiano esercitato tanta forza da limitarne la fantasia» (p. 214).

Il libro di Fumagalli si raccomanda all'attenzione degli studiosi danteschi per molti motivi: innanzitutto, per la novità delle tesi e per il rigore documentario e argomentativo che le caratterizza e che in sede recensoria risulta inevitabilmente impoverito. In secondo luogo, per la ricchezza di spunti metodologici che presenta: Fumagalli insegna a leggere il testo dantesco quasi come se fosse la prima volta, lasciandosi interrogare dagli elementi sorprendenti, contraddittori, im-

www.ecostampa.it
004580
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Casa editrice Leo S. Olschki

AEVUM
Quadrimestrale
Data 12-2012
Pagina 1215/9
Foglio 6 / 29

previsti che esso ancora presenta a lettori recettivi. Gli strumenti che Fumagalli usa per sciogliere i nodi testuali sono molteplici: innanzitutto, e ciò non sorprende, in un filologo della sua qualità, la profonda e vasta conoscenza non solo delle 'fonti' di Dante, ma soprattutto del suo universo culturale di riferimento, usato sempre con discernimento e discrezione. La differenza non è di poco conto, poiché permette il passaggio dal certo al vero. Infine, la grande sensibilità ai fatti stilistici, in particolare fonico-metrici, che approdano a rilievi di grande interesse, sempre funzionalizzati ad una nuova o almeno più ampia e profonda comprensione del testo. Metodologicamente esemplare, da questo punto di vista, l'attenzione portata sulle rime uniche, che più volte costituisce il punto di avvio o la conferma di intuizioni esegeticamente rilevanti, tanto da far desiderare che l'analisi venga estesa al fenomeno nella sua interezza.

Un libro tutto da leggere e da meditare, per la ricchezza di spunti che presenta e per le ipotesi che avanza: al debole parere del recensore esse sono spesso condivisibili, qualche volta discutibili, nel senso etimologico del termine; ed hanno sempre il merito di mutare la questione (per citare una frase manzoniana, che è anche una indicazione di metodo, cara a Fumagalli), perché la collocano su un piano più alto, comprensivo dei risultati ottenuti dalla critica precedente. Un'altra qualità del libro è infatti il suo costante e reale dialogo con la critica dantesca; questa capacità dialogica si manifesta anche nello stile critico di Fumagalli, poiché la documentazione è esibita, l'argomentazione è rigorosa, i nessi sono sempre evidenti, la sintassi e il lessico sono precisi e amichevoli. Un libro insieme chiaro e profondo, che ricerca a sua volta il dialogo, dunque; e sarebbe bello poterlo cominciare fin da ora, almeno su alcuni argomenti, se non fosse che esorbiterei dallo spazio recensorio e che rischierei, così fortemente sollecitato come sono, di finire a scrivere un libro: quando, come è noto, ne basta uno per volta.

PIERANTONIO FRARE

CICERONE, *«Pro Marcello». Volgarizzamento toscano già attribuito a Leonardo Bruni*, a cura di SARA BERTI, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2010 (Il ritorno dei classici nell'Umanesimo, 2: Edizione nazionale degli antichi volgarizzamenti dei testi latini nei volgari italiani, 3). Un vol. di pp. XXVII-218, con 8 tavole b/n.

Sin dal titolo l'accurato e poderoso lavoro di Sara Berti sgombra il campo dall'erronea convinzione che il secondo volgarizzatore della *Pro Marcello* di Cicerone dopo Brunetto Latini sia stato il cancelliere della repubblica fiorentina Leonardo Bruni. La posizione stemmatica dei pochi codici che attribuiscono al Bruni l'opera (solo sei) è infatti tale da non consentire di dar loro fiducia: il volgarizzamento andrà quindi considerato, per ora, opera di anonimo, e collocato intorno agli anni Trenta del Quattrocento, periodo particolarmente delicato per la vita politica di Firenze. È ancora la stemmatica, inoltre, a consentire una più precisa messa a fuoco dei rapporti tra l'anonimo volgarizzamento quattrocentesco e il precedente lavoro di Brunetto; eliminate infatti le false attribuzioni a quest'ultimo della traduzione più tarda, i codici che recano il volgarizzamento duecentesco si riducono a nove: il lavoro di Brunetto ha quindi una tradizione manoscritta molto limitata e viene presto soppiantato dal volgarizzamento più tardo, tràdito da 61 manoscritti (di questi solo 11 segnalati dalla bibliografia pregressa).

Merito della curatrice è quello di aver procurato una descrizione analitica di tutti i codici inventariati (pp. 56-119), schedando per ognuno l'intero *corpus* delle opere trascritte e prevedendo un utilissimo *Indice dei testi presenti in più di un manoscritto* (pp. 51-56), che permette al lettore di muoversi agilmente entro la notevole mole di materiali raccolti. Scelta, questa, certamente onerosa, ma che induce subito a una riflessione metodologica di carattere generale: una filologia che si limiti a considerare il testo come unico oggetto del proprio interesse, rinunciando aprioristicamente allo sforzo di far parlare i manoscritti come unità com-

www.ecostampa.it
004580
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Casa editrice Leo S. Olschki