

DIALOGHI

LETIZIA LEONCINI

Il vulgare di Dio.

*Il trattato De doctrina christiana di Agostino
e il De vulgari eloquentia**

Già in passato commentatori ed esegeti si sono soffermati sui richiami puntuali e ricorrenti ad Agostino che percorrono il *De vulgari eloquentia* addensandosi soprattutto nella prima parte, dedicata all'enunciazione del *subiectum* della trattazione e alla lunga introduzione eziologica sull'origine e la natura del linguaggio (*DVE* I i-ix).

Pier Vincenzo Mengaldo ha segnalato la sensibile presenza agostiniana nel trattato inquadrandola però nel variegato e robusto sistema combinatorio di fonti filosofiche diverse sottese all'impianto dottrinale complessivo: l'opera del Santo, allineata a quella di altri autori giudicati altrettanto o maggiormente presenti e influenti all'interno del tessuto connettivo del testo, viene ritenuta perlopiù un bacino di prelievo in ordine sparso di motivi e temi funzionali all'innovativa sintesi finale che, spesso piegati ad interpretazioni originali, furono noti a Dante probabilmente attraverso intermediari a lui più vicini del vero e proprio Agostino¹. In precedenza il Marigo aveva attribuito rilievo molto maggiore e sostanziale all'influenza del vescovo di Ippona, individuando un sostrato prevalentemente agostiniano in filigrana a tutta la storia del linguaggio che fa da sezione introduttiva al *De vulgari eloquentia*: l'opera di Dante, a suo dire, in cui più si deve al Santo, sebbene sia anche quella in cui appare meno palesemente citato e non è mai esplicitamente nominato².

È oggi possibile ripensare il ruolo attribuito al *DVE* nell'ideologia linguistico-letteraria dantesca interpretandolo nella prospettiva di un rapporto privilegiato con la riflessione agostiniana in materia di lingua e letteratura. Ed un basilare ausilio a questa linea d'indagine è offerto dai recenti studi a proposito del debito teorico-testuale che lega il testo dantesco alla tradizione della grammatica speculativa 'bolognese', sviluppati negli anni '80 e '90 da Maria Corti e Gian Carlo Alessio³.

Il ripensamento scaturisce dalla lettura parallela dell'opera dantesca, soprattutto nella sua prima parte, e del *De doctrina christiana*, insieme e a confronto anche con altri testi agostiniani: la ricognizione rende difficile sottrarsi al sospetto che non solo il Marigo avesse visto giusto, ma che si possa approfondirne il suggerimento con qualche osservazione supplementare, che getti ulteriore luce sull'*intentio* di Dante nel comporre il suo trattato latino così come sui suoi rapporti con il grande padre della chiesa, soprattutto nel campo della riflessione sull'oggetto-lingua e sul volgare.

Emergono tangenze specifiche ed evidenti tra le posizioni di Agostino e Dante di fronte al problema linguistico, segnalate da una serie di contatti testuali e tematici alcuni dei quali sono già stati additati, ma a cui si possono ora

aggiungere vari elementi nuovi. Si tratta di un insieme a mio parere sintomatico, che individua soprattutto nella prima sezione di *DVE* una trama significativa di riscontri con il trattato ermeneutico dell'Ipponense e in generale con la sua filosofia del linguaggio, raccolta nel modo più significativo, ampio ed espressivo proprio nel *Doctr. christ.* Il confronto tra i due testi e i due autori in merito alla questione linguistica sembra lasciar collocare la *summa* della riflessione agostiniana sulla lingua e l'*eloquentia* classico-cristiana all'origine del *De vulgari eloquentia*, nel ruolo di uno dei più importanti modelli genetici a cui Dante ha guardato per costruire l'edificio concettuale e filosofico del trattato, di cui il *Doctr. christ.* può anche aver contribuito a suggerire la genesi.

1. *Un modello per il De vulgari eloquentia*

L'ipotesi qui promossa suggerisce che l'Alighieri si sia impadronito della metafisica mistica e 'sociale' della lingua concepita da Agostino, che offre epocale soluzione alla nevralgia dialettica tra l'insorgente lingua latina cristiana umile e il latino pagano antico e classico. Dante ha assorbito il pensiero linguistico cristiano-agostiniano replicandolo nella sintesi teorica del *DVE*. Ne ha utilizzato la peculiare ottica e le indicazioni per costruire la propria innovativa ideologia della lingua e per risolvere in modo efficace e soddisfacente i rapporti tra latino e volgare, attribuendo a quest'ultimo lo statuto di idioma 'perfetto' che il Santo, di fatto, aveva riconosciuto al nuovo latino biblico-cristiano nel proprio trattato: una speculazione le cui risultanze pratiche emergono nei testi volgari e segnatamente nella *Commedia*.

In questa operazione intellettuale Dante si è posto come un nuovo Agostino: *orator christianus*, predicatore e insieme filosofo della lingua; uomo illuminato e convertito dalla Grazia che sente come dovere e come fonte di ineffabile dolcezza terrena, consolazione, beatitudine e comunione con Dio recare al prossimo «grandissima utilitate per via di dottrina», sull'esempio di quanto ha fatto lo stesso Agostino raccontando di sé nelle *Confessioni* (*Conv.* I ii 13-14).

Agostino era rimasto per tutta la vita un grammatico e un filosofo del linguaggio⁴. Per tutta la vita aveva ritenuto suo impegno inderogabile e doveroso l'esegesi e lo studio della lingua biblica e delle Scritture, che rappresentavano per lui l'espressione del Verbo che si è incarnato: una lettera di Dio scritta agli uomini (*Doctr. christ.* I xii-xiii 12)⁵. La sacralità metafisica del messaggio rivelato, spesso denso e profondo fino all'impenetrabilità, è in Agostino condivisa e rispecchiata dalla lingua biblica originale. Il «sacratum ydioma» ebraico è stato il primigenio strumento sensibile della Grazia, che ha realizzato in origine il contatto di comunione e comunicazione santa e perfetta del genere umano con Dio e degli uomini tra loro, dopo la creazione di Adamo. Oggi, per l'Ipponense, esso è la sacra lingua di Grazia che perpetua nel mondo la testimonianza della lingua adamitica e della sua integrità metafisica e mistica, conferitale dal fatto di essere il primo *Verbum*, la prima espressione del contatto arcano tra l'uomo e il suo Creatore (*Civ.* XVI 11). Malauguratamente dissipata

dall'ennesimo atto di superbia compiuto dagli uomini con la torre di Babele, essa è stata sostituita nel mondo dalla confusione peccaminosa degli idiomi, strumenti comunicativi imperfetti e convenzionali che maldestramente riparano all'interruzione dello scambio mistico con Dio.

L'ebraico è dunque la *locutio* universale e incorrotta in cui non si è perso il legame intrinseco, filosofico ma soprattutto spirituale-teologico, tra *res* e *verba*. È l'unico eloquio naturale e insieme divino, sopravvissuto al peccato, alla superbia e alla discordia tra gli uomini, in cui i *signa*, le parole, non sono frutto di una convenzione di ripiego e di comodo, ma intrattengono un legame ascetico e metafisico profondo con le cose che indicano: una forma di linguaggio, insomma, in cui ancora «nomina sunt consequentia rerum» (*Doctr. christ.* II iv 5; III xxxvi 53; *Gen. ad litt.* IX 12; *Civ.* XVI 4-5; 11).

Ma per il *grammaticus* di Madaura anche le altre due lingue in cui la Scrittura si è espressa compartecipano della proprietà e sostanza di sacralità della «favella ch'è una in tutti». Greco e latino hanno contribuito a diffondere il messaggio evangelico in tutto il mondo: prima per bocca degli Apostoli, allo scopo dotati dallo Spirito Santo della prerogativa eccezionale di parlare in tutte le lingue (*Doctr. christ. Prol.* 5); in seguito attraverso le traduzioni del testo biblico, che hanno equiparato gli eloihi umani nel segno della Grazia e dell'annuncio (*Doctr. christ.* II v 6; xv 22). In questo senso i due idiomi scritturali succedanei sono anch'essi manifestazione, a livello essenziale e metafisico, dell'universalità della città di Dio: quell'unità nel nome della santità che la comunità cristiana aspira a ricreare sulla terra e di cui il volgare di Dio, l'ebraico adamitico, era stato la prima espressione donata da Dio all'uomo.

D'altronde Agostino si trovava immerso, per quanto riguarda il latino, in una situazione di sostanziale bilinguismo 'inconscio'⁶. Intorno a lui la lingua letteraria fortemente normattizzata dell'età classica è chiamata, proprio in questa ultima stagione dell'impero, a fronteggiare il finale e impari confronto con il 'nuovo' latino cristiano-volgare che a partire dal secolo III comincia ad affermarsi come *standard* della comunicazione e a trovar posto in letteratura anche in testi di alto impegno contenutistico e formale, misurandosi con gli orientamenti linguistico-retorici tradizionali e classicisti⁷. Si tratta, come è noto, di un eloquio in cui il notevole influsso della nuova spiritualità cristiana incrementa il riemergere anche nella lingua scritta di componenti lessicali e sintattico-stilistiche marcatamente popolari e colloquiali. Esso, «dentro e di fianco» all'*Umgangsprache*, la lingua dell'uso, sarà il catalizzatore essenziale dell'evoluzione inarrestabile verso il cosiddetto 'latino volgare' e, in seguito, verso le lingue romanze⁸.

Nel suo molteplice ruolo di grammatico-retore, predicatore e convertito, Agostino avverte la necessità interiore, il dovere etico-teologico e l'esigenza pastorale urgente di sanare il divario tra la lingua pagana, corretta e 'grammaticale' ma 'ignorante' della Grazia e del rinnovamento epocale testimoniato nella Scrittura, e il latino emergente: un eloquio irregolare, multiforme ed esotico, ormai aperto al rinnovamento irregolato fino, talora, all'anarchia. Perché è questo che Agostino percepisce essere la vera lingua spirituale del popolo di

Cristo. Ed egli nobilita il nuovo latino in quanto 'vera' lingua sebbene si tratti dell'idioma impuro, indotto e semplificato compreso e parlato dai personaggi del Vangelo e dalle prime comunità cristiane: i pescatori, i centurioni, gli schiavi, i poveri del mondo. Gli ultimi che sono diventati i primi grazie a Cristo. Il latino, infatti, è divenuto finalmente una lingua di salvezza e di Grazia solo ora e solo così: adattandosi come strumento espressivo e comunicativo del nuovo e 'vero' mondo salvato, di cui il mondo pagano con il suo dotto idioma non rappresentavano che una fase preparatoria.

In quest'ottica, nel *De doctrina christiana* i solecismi e i barbarismi lessicali e sintattici introdotti in latino sotto forma di grecismi ed ebraismi non vengono presentati solo asetticamente, come i due fenomeni cristiano-volgari che nei testi sacri e patristici più di ogni altro fattore sommuovevano, perturbandola, la norma classica. Essi sono legittimati e anzi promossi, come il segno e il canale linguistico tangibile del soffio della Grazia che ha investito la lingua pagana, sancendone la «vittoriosa sconfitta» e rigenerandola a una vita futura con l'inoculazione di una nuova essenza metafisica partecipe delle verità rivelate come del mistero divino, con l'attribuzione di una veste comunicativa rinnovata e di una finalità eccezionale (*Doctr. christ.* II xiii 19).

A questa abilitazione del nuovo latino, teologica e sociolinguistica insieme, è complementare l'originale dottrina stilistica agostiniana, che propone la letteratura cristiana come nuovo modello di stile e completa l'elevazione della lingua cristiana, valutandone e promuovendone in ottica teologica e comunitaria le manifestazioni letterarie.

Anche in questo campo Agostino parte dalla pratica per dimostrare la propria teoria. Procedendo ad un'analisi stilistica di impronta ciceroniana di passi latini del profeta Amos, di san Paolo, Cipriano e Ambrogio, egli dimostra come effettivamente nella Bibbia e nei nuovi autori cristiani tutti e tre gli stili dell'antica eloquenza pagana - umile, medio e grande - e i relativi procedimenti retorici e sintattici siano stati ripresi e riutilizzati, seppure in modo originale, con una lingua per certi versi nuova e per un fine inedito e inaudito: non la vittoria giudiziale ma la vittoria spirituale, la salvezza dell'anima e la felicità eterna.

Ma l'accoglimento degli autori cristiani nella tribuna dei modelli di eloquenza da sempre esclusivamente occupata dai classici comporta l'ulteriore rivoluzionario dono di Agostino all'Occidente: secondo la formulazione del *sermo humilis*, nell'ottica di un credente la fiamma ardente della carità cristiana e del sublime stilistico scaturisce anche dal semplice bicchiere d'acqua fresca che il Signore, nel Vangelo di Matteo, esorta a offrire all'assetato (*Matth.* X 42). Esso è certo cosa piccola e vile, ma è insieme argomento nobilissimo e ben degno d'essere trattato con il *genus dicendi grande* (*Doctr. christ.* IV xviii 37). Con questa osservazione ed altre simili Agostino rinnova la nozione di 'sublime' stilistico, coincidente in chiave cristiana con l'umile, e apre la tradizionale distinzione ciceroniana tra i comparti retorici alla mescolanza tra i livelli *summissum-medium-grande*, in ottica teologico-religiosa ma anche sociostilistica, al fine cristiano della chiarezza nell'annuncio della novella agli imperiti e della conversione⁹.

La nuova lingua latina ottiene dunque per la prima volta, con il *De doctrina christiana*, uno specifico e peculiare testo dottrinale di grammatica ed eloquenza. Agostino non può di sicuro immaginare di quale rivoluzione sarà foriera la sua riflessione nel giro di alcuni secoli, quando la legittimazione teorica e teologica delle infrazioni al codice grammaticale farà da viatico allo spontaneo dissolvimento del latino nel crogiolo volgare degli idomi romanzi. Certo l'effetto andrà ben oltre l'intenzione, che non era quella di annientare la grammatica tradizionale, bensì soprattutto di comunicare propriamente con gli umili fedeli, rispettandoli e riconoscendone il contributo teologico fondamentale alla costruzione di una nuova società e di un relativo e congruo strumento linguistico¹⁰.

Ma di fatto l'Ipponense con il suo trattato sull'istruzione cristiana, soprattutto con quel IV libro che è un vero e proprio manuale *de christiana eloquentia*, ribalta agli occhi del mondo la valutazione negativa, pagana e purista del latino scritturale e patristico: un ribaltamento che si incentra sulla lingua cristiana testimoniata nei testi sacri ed ecclesiastici, ma che agevolmente *ab origine* coinvolge il latino umile e volgare parlato dall'uditorio davanti a cui il Vescovo pronuncia le sue ferventi prediche: il pubblico del volgare ai suoi albori¹¹.

Dante, all'indomani dell'esilio, con tutte le forze sta cercando di maturare un nuovo indirizzo per la propria vita: lo scopo della sua nuova esistenza di esiliato infelice e itinerante, di cristiano predestinato ad un ruolo eccezionale e unico di guida del genere umano verso la *rectitudo*.

A questo faticoso e doloroso processo di superamento e sublimazione, di fuga dalle frustrazioni del mondo e, insieme, dallo smarrimento del peccato, si associa la sua straordinaria assunzione di responsabilità come cristiano. Egli non è più in grado di agire attivamente in politica nella realtà locale e concreta di Firenze come ha fatto fino al novembre 1301, ma decide di allargare il suo raggio d'azione all'Italia intera e a tutto lo scenario del mondo contemporaneo.

Il nucleo della rimeditazione esistenziale e professionale non può che essere lo strumento di lavoro, cioè la lingua. Il volgare diviene fatalmente il cuore e il cardine di un ripensamento globale e coerente dell'esperienza e dell'ideologia letteraria, che deve servire allo scopo di rimettere Dante al centro del proprio mondo, placandone gli affanni e soddisfacendo i bisogni intellettuali che tormentano l'animo dell'uomo e del poeta: giustificare la poesia come fine e negozio della vita ormai unico, dopo la fine del ruolo politico attivo e gratificante nell'amata città natale; predicare al prossimo la conversione dal peccato, trovando in ciò una nuova e più ecumenica occupazione sociale e politica e insieme ottenendo l'agognata rivincita personale di fronte a Firenze e allo scacco della storia; riconfermare la poesia in volgare come mezzo ideale e perfetto della propria e altrui elevazione morale, spirituale e religiosa.

Ma il volgare deve in qualche modo potersi inserire organicamente in questo quadro. Ed è a questo punto che gioca un ruolo fondamentale l'esperienza di Agostino, così come Dante può conoscerla nei testi del Santo e nella tradizione filosofico-letteraria che lo riguarda.

Aiutato anche da Agostino Dante ha potuto offrire alla comunità dei credenti

che 'vagano come ciechi per le piazze' una propria metafisica della lingua che egli ritiene soddisfacente sotto ogni profilo e che, soprattutto, attrae anche l'italiano nella sfera della Grazia, replicando nel *De vulgari eloquentia* l'operazione effettuata dal vescovo d'Ippona sul latino cristiano-volgare nell'ambito di tutta la sua opera e segnatamente nel *Doctr. christ.* Un progetto letterario ed etico-spirituale con cui si trova il modo di promuovere il volgare di fronte al latino in qualità di 'vera' lingua: moderno *sermo humilis* della 'gente illetterata' e nuovo «sacratum ydionia» da cui la poesia dantesca della *rectitudo* e del Sommo Bene riceve, insieme al suo cantore, il riscatto finale e la consacrazione.

A partire dalla seconda metà del Duecento gli orientamenti della grammatica speculativa premodista e modista si affermarono tra Bologna e Firenze nell'ambiente culturale in cui Dante si formò e agì¹².

La logica modista applicava all'analisi linguistica i principi dell'aristotelismo radicale parigino, per opera di un manipolo di agguerriti grammatici-filosofi animati da un'entusiasta e lirica coscienza della propria alta e felice missione di *speculatores* della verità della lingua. Tra questi influenzarono Dante soprattutto Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, i cui *Modi significandi* secondo la Corti hanno fornito la griglia teorica per il *De vulgari eloquentia* lasciandovi una visibile traccia testuale, forse anche con il concorso o per il tramite di altri seguaci delle dottrine modiste tra Firenze e Bologna, come, ad esempio, il Gentile da Cingoli commentatore di un altro modista parigino, Martino di Dacia, compagno di strada di Boezio.

Tutti costoro affrontavano il problema della classificazione, dell'ordinamento e della valutazione dei fenomeni linguistici spostandone la soluzione dal piano concreto (descrizione e sistemazione organica dei dati linguistici accidentali e contingenti) a quello metafisico dell'essenza e della sostanza filosofica di un idioma, ovvero di ciò che rende definibile una lingua come tale.

La soluzione dei modisti poggiava sulla dottrina averroista dell'intelletto universale separato che si riflette negli universali linguistici: i *modi significandi*, principi astratti assoluti e invariabili della comunicazione umana che realizzano l'*identitas* delle lingue al di là della frammentazione delle *voces*. In tale prospettiva l'unità di una lingua storica, la sua stabilità nel tempo, la dignità nel consorzio umano e la perfezione di essenza e di organizzazione sono tutte qualità procurate attraverso una normatizzazione grammaticale: la *grammatica* che ad ogni lingua conferisce il *modus* razionale di un rapporto di consequenzialità e coerenza tra *formae accidentales* e *principia formalia*, ovvero tra i materiali peculiari di un idioma e il modo di organizzarli e usarli costantemente in relazione a ciò che si vuole esprimere. Nell'interpretazione di Dante, per mezzo dell'impalcatura grammaticale si poteva recuperare ad ogni eloquio particolare la *forma locutionis* ideale che era stata attribuita al linguaggio umano adamitico da Dio nel momento della sua familiarità mistica con il primo uomo.

In questo modo, all'interno della variegata e necessariamente mutevole e contraddittoria realtà linguistica esibita da qualsiasi idioma naturale poteva essere nuovamente individuato un sistema linguistico 'regolato', che doveva essere sostenuto dalla solida struttura normativa dei testi grammaticali ma che,

soprattutto, doveva potersi identificare nella testimonianza concreta e storica di un repertorio significativo di espressioni letterarie.

Così, con la ricongiunzione metafisica tra realizzazioni contingenti e idealità divina, si offriva alle lingue naturali l'opportunità di recuperare il *principium constructionis* del *sacratum ydioma* ebraico, e di ottenere la riparazione della rottura tra *res* e *signa*, tra oggetto reale e segno linguistico, che si era consumata a causa della superbia umana con la torre di Babele, quando la *divisio linguarum* era stata provocata dalla perdita della nozione astratta, filosofica e spirituale insieme, della perfetta *forma* di ogni lingua.

Ed è in questo senso che Dante può pensare al volgare italiano come a una lingua 'illustre', laddove il termine ne indica l'eccezionale prerogativa di primo idioma, dopo la torre di Babele, naturale ed universale, sensibile e razionale insieme. Esso è il *signum rationale* e *sensuale* che ha recuperato l'essenza mistica e metafisica dell'unica lingua primigenia che si era salvata dalla presunzione e dal peccato.

Come la costruzione intellettuale modista sta a dimostrare, in esso è possibile rintracciare l'unità metafisica che lo riavvicina all'ebraico, ristabilendo in terra una sorta di Paradiso terrestre linguistico. Sul piano storico tale sublime unità è già stata raggiunta ed è riconoscibile *in re*, testimoniata dai nuovi *autores* volgari che hanno mirabilmente poetato gareggiando con gli antichi *poete regulati* (*DVE* II vi 6-7). Sul piano della norma grammaticale e retorica è Dante nel *DVE* a provvedere, con la dote di una peculiare dottrina di grammatica ed eloquenza che sosterrà la vita futura della nuova lingua *regulata*, legando le manifestazioni storiche all'ideale e necessaria forma normatizzata, contro l'inevitabile ed effettiva mutevolezza e anarchia propria di *mores et habitus* del linguaggio come di ogni manifestazione umana (*DVE* I ix 10).

Come Maria Corti ha mostrato, alla filosofia del linguaggio dantesca è conaturata inoltre una forte componente di misticismo cristiano grazie a cui si sottolinea nella lingua poetica in volgare l'analogia con la *forma locutionis adamitica* anche nel segno dell'affinità tra la comunicazione di Dio con Adamo e il colloquio interiore tra l'Amore terreno e il poeta. In virtù di tale omologazione il volgare poetico amoroso è una lingua naturale e universale ispirata da una verità superiore anche a quella filosofica proposta dai modisti. Questa verità attribuisce al dialogo tra il poeta e l'Amore la stessa sostanza trascendente propria del contatto misterioso tra il primo uomo e Dio, trasformando la poesia d'amore in un canale privilegiato della comunione intima, ineffabile, sublime e quasi estatica tra Dio e l'uomo: una concezione che informa profondamente la nozione dantesca e stilnovistica dell'amore e della lingua poetica, assimilata a partire dai testi sulla natura cristiana dell'amore appartenenti al filone mistico-speculativo inaugurato e rappresentato prima di tutto da S. Bernardo¹³.

Io credo che Dante rinforzi la metafisica modista della lingua e la poetica mistica dell'amore, entrambe edificate sui *simplicissima signa* linguistici tenuti insieme nell'un caso dalla forma grammaticale e nell'altro dall'afflato divino, aggiungendo all'innegabile fondamentale apporto filosofico modista e alle suggestioni provenienti dalla corrente mistico-spirituale il potente contributo di-

sponibile nell'ideologia letteraria agostiniana, particolarmente interessante e utile, agli occhi dell'Alighieri, per la sua marcata caratterizzazione in senso sociolinguistico, pastorale e omiletico.

Ed oltre ai contenuti sostanziali io ritengo che Dante abbia riconosciuto nell'opera sull'istruzione cristiana di Agostino un precedente testuale preciso, molto stimolante alla stesura di un trattato sulla dottrina dell'eloquenza volgare anche per la sua fisionomia di *summa* sistematizzante (anche se non sistematica).

Il *sermo humilis* latino, cristiano e volgare promosso da Agostino si presenta a Dante come il primo terreno d'incontro tra la *gramatica* astratta e universale, che già presso i Romani ha preso forma in una lingua *regulata* ma non naturale e non donata da Dio, e la naturalità divina della Grazia che è sopravvissuta nella lingua ebraica prebabelica ma anche negli altri idiomi accidentali.

Questi ultimi con il cataclisma babelico hanno perso il contatto mistico e metafisico con la *forma locutionis* divina e la consequenzialità tra *res* e *nomina* propri dell'ebraico, ricostruendo *ad placitum* degli imperfetti strumenti comunicativi che condannano l'uomo alla divisione e alla solitudine. Ma, per quanto fabbricati arbitrariamente a partire dalle sole *voces*, «reliqui di una nave affondata», essi rimangono pur sempre l'eredità storica e materiale di quella lingua santa e perfetta che Dio aveva concesso all'uomo e che va ricostruita¹⁴.

Le infrazioni alla norma grammaticale riscontrabili nella lingua cristiana e umile, che continuamente Agostino richiama per analizzarle e giustificarle in ottica diafasica e sociale, siano esse importate dall'ebraico, dal greco o dalla lingua del volgo, possono essere sembrate a Dante un flusso di fenomeni spontanei, irregolari e popolari che testimoniano la pressione della naturalità all'interno di una lingua costruita a tavolino dagli *inventores gramaticae*: un'impronta della Grazia che sommuove il prodotto umano elitario con i segni del linguaggio, umile ma divino, del popolo di Cristo.

E si potrebbero forse interpretare come sintomo di sensibilità diafasica, più che di un'ottica diacronica, le problematiche osservazioni di Dante che riconoscono fluttuazioni dell'uso anche nel latino regolato e in generale nella *gramatica* (*Conv.* II xiii 9-10 e IV vi 3)¹⁵.

In Agostino si richiama costantemente e con insistenza l'opposizione tra lingua del volgo *usitata* e la *consuetudo* dei dotti pagani testimoniata negli *auctores*. La coscienza della mutevolezza degli idiomi nel tempo, propria anche di Dante in merito all'italiano, è solo a breve termine e non implica l'intuito dell'evoluzione del latino in volgare, che lo stesso Agostino non può immaginare. Questi coglie la fisionomia nuova e diversa del latino scritturale e popolare nella dimensione soprattutto diafasica e sociologico-religiosa, e ne rivaluta il significato e la funzione dal punto di vista teologico e sociale.

Io penso che Dante sia in grado di riprendere questa distinzione e di instaurare l'analogia tra il *sermo humilis* agostiniano e il volgare, applicandola nella direzione opposta a quella che la realtà linguistica del V secolo prescrive all'Ipponense.

Dante può individuare nel testo agostiniano la descrizione e la discussione di una lingua *regulata* - perciò metafisicamente dotata di universalità e unifor-

mità nel senso della grammatica modista – che però è stata investita dalla naturalità e dalla popolarità ecumenica propria della lingua del volgo. Si tratta di un latino ‘degradato’ dal punto di vista della grammatica pagana, ma viceversa ‘innalzato’ alla dignità di vera lingua dal punto di vista teologico, in senso sociale e pastorale, nell’ottica religiosa di una filosofia del linguaggio cristiana.

Egli nel trattato può dunque sentirsi pienamente legittimato a ‘innalzare’ con un processo inverso il proprio volgare, già *locutio* comune e *usitata*, naturale e già solo per questo ‘sacra’, fino al livello di lingua grammaticale e regolata, anche con l’appoggio mistico-religioso di Agostino, che nella sua opera e soprattutto nel *De doctrina christiana* instaura chiaramente e con abbondanza di argomenti l’equazione *Verbum=verbum=signum rationale* e *sensuale* e sottolinea la coincidenza del *verbum* con la nuova lingua umile (ma sublime) delle Scritture e del popolo cristiano. È in questo senso che anche nel *De vulgari eloquentia* il volgare è assimilabile al *Verbum* agostiniano, cioè a Dio (*DVE* I xvi 5).

Il volgare è illustre prima di tutto perché naturale. Come tale, esso è contemplabile, oltretutto nell’universalità metafisica che condivide con le lingue convenzionali e astoriche, anche nella sua gradazione diafasica, che può comprendere tutti i suoi livelli, fino al ‘volgare che è proprio di una sola famiglia’ (*DVE* I xix 3).

Ma questo ‘idioma di Dio’ coincide nelle sue più perfette e complete manifestazioni con il volgare di *salus*, *venus* e *virtus* degli alti poeti e particolarmente con quello dell’Alighieri, come egli stesso esemplifica nel *DVE*, che è quasi un autocommento poetico. Ed è grandiosamente ed esaustivamente esercitato nella *Commedia*, in cui sempre l’argomento della poesia sono la *rectitudo*, la *virtus* e l’*amor sapientiae*, anche quando si mescolano disinvoltamente i livelli diafasici e gli stili propri di una lingua che per mano del Poeta è tornata ad essere unitaria pur nelle sue distinzioni interne. L’allineamento e l’equazione tra latino biblico e parlato e il volgare della *Commedia* sono del resto già stati indicati, seppure l’indagine sul contributo agostiniano all’operazione dantesca nella lingua della *Commedia*, evidenziato a suo tempo da Auerbach, non si è rivolta in direzione dei trattati teorici¹⁶.

Agostino consegna all’Occidente la nuova retorica cristiana in cui vecchio e nuovo latino – il latino di Cicerone e quello delle Scritture – si riuniscono nel segno della Grazia, della rivelazione, della salvezza. Strumento della salvezza è la parola, il *Verbum* fattosi *signum*. Attrarre anche il volgare nella sfera della Grazia, insieme all’ebraico e alla lingua di san Paolo, vuol dire per Dante dimostrare come esso sia un nuovo strumento di comunione con Dio, di conversione del prossimo e persino di evangelizzazione: un mezzo in certo modo ancor più ecumenico e democratico del latino scritturale per riparare al disastro della torre di Babele, magistralmente usato da un nuovo Apostolo.

Il *DVE* è dunque una dottrina retorica nuova per una lingua già validamente operante alle sue massime espressioni ma che ha bisogno di un riconoscimento ufficiale. L’intento di Dante è ratificare dignità e funzione del volgare in senso etico-religioso e sociale, dotandolo di una sua dottrina filosofica e linguistica, giustificata e nobilitata di fronte al latino e rispetto al particolari-

simo e al disordine linguistico europeo e nazionale, individuando nel contemporaneo l'idioma da considerarsi ideale per l'Italia. Un'intenzione compositiva che, *mutatis mutandis*, ricalca il proponimento agostiniano nei confronti del 'nuovo' latino potentemente condensato nel *De doctrina christiana*. E non a caso Pier Vincenzo Mengaldo¹⁷ e Cristoph Schäublin¹⁸ hanno applicato ambedue rispettivamente a *DVE* e *Doctr. christ.* la definizione metaforica di «Magna Carta»: i due trattati, ciascuno nel proprio contesto, rappresentano entrambi lo statuto necessario che instaura l'ordine e stabilisce le prerogative di una situazione linguistica e comunicativa nuova e ancora irregolata.

La corrispondenza teorica tra le due dottrine dantesca e agostiniana è accompagnata, alla lettura, da una incoercibile sensazione di forte complessiva affinità tra i due testi, suscitata dalla presenza di un flusso corposo di argomenti, temi, toni e motivi comuni che avvicinano molto la «profondeur de la surface» di *DVE* all'opera di Agostino. Il materiale è punteggiato in Dante anche da alcune spie formali chiare e significative, così come da un gruppo 'zone sensibili' all'aderenza tra Agostino e l'Alighieri, che raccoglieremo tutte insieme a breve corredandole delle necessarie glosse.

Tutto ciò sosterrà l'ipotesi di un debito diretto e globale contratto dal trattato dantesco con *Doctr. christ.*, in qualità di fonte e modello ideologico e letterario, seppure gli elementi allegati non arrivano forse a configurare la «corrispondenza formale estesa e isomorfa» che trasforma l'interdiscorsività in intertestualità¹⁹.

Dimostrare la dipendenza diretta di un testo da un altro è notoriamente uno dei compiti più ardui del filologo medievale, e si rivela particolarmente difficile nel caso di Dante e Agostino. Da un lato, infatti, possiamo essere ragionevolmente certi che l'assimilazione di teorie e testualità agostiniane si sia verificata, per il tramite di quella *koiné* dottrinale e letterario-terminologica medievale che enciclopedicamente ha assorbito il Santo e il suo pensiero nel bagaglio *standard* dell'intellettualità medievale²⁰. D'altro canto, però, questa stessa garanzia, offerta dall'enorme materiale agostiniano in circolazione parallelamente nella tradizione diretta e in compilazioni, florilegi, testi ermeneutici, commenti, testi apocrifi e di epigoni, rende assai malagevole provare il rapporto propriamente intertestuale sul piano storico e filologico-letterario²¹.

Dante, da parte sua, non ci facilita il compito. Non soltanto perché non sappiamo nulla della sua biblioteca, ma perché egli si dimostra un genio, una volta di più, nel saper sempre penetrare, esaltare e fare proprie fisionomia ed essenza degli autori antichi anche a prescindere da un rapporto diretto di tipo filologico e umanistico, come nel clamoroso e celebrato caso dell'Ulisse omerico consegnato dalla tradizione virgiliano-ovidiana²².

Sul rapporto tra Dante e Agostino molto è stato scritto da sempre. Negli anni si è dovuto far fronte ad una situazione non definita e talora apparentemente contraddittoria, in cui si contrappongono chiaramente due aspetti: da un lato è emerso con evidenza il debito largo e sicuro del Poeta verso l'Ipponense sotto vari profili, prevedibile e conseguente alle indubbie coincidenze tra il percorso umano e spirituale dell'Alighieri e l'itinerario del Santo, anch'esso

tutto imperniato sulla conversione alla filosofia che diventa Sapienza solo quando si allea con la Grazia e sulla fuga dallo smarrimento del peccato. E sono svariate le testimonianze di questo legame filosofico, spirituale e letterario, progressivamente accresciute e approfondite da segnalazioni, analisi e chiarimenti degli studiosi anche nel passato recente.

Per parte mia, approfitto per offrire qui un piccolo tributo personale al repertorio dei richiami tra i due autori riguardo al tema-motivo della selva, che va ad aggiungersi a *Conf.* X xxxv 56, già evidenziato da altri²³. Ricordo a questo proposito due passi di *Doctr. christ.*: nel primo (III xxx 43) Agostino cita a sua volta l'inizio del *Liber regularum* del donatista Ticonio, suo modello come esegeta allegorico della Scrittura in *Doctr. christ.*, che definiva la Bibbia una «prophetiae immensa silva». Nel secondo caso (I xvii 16) il peccato è rappresentato nel testo come una siepe spinosa che preclude la via del ritorno al bene:

Porro quoniam **in via sumus nec via ista locorum est sed affectuum, quam intercludebant quasi saepta quaedam spinosa praeteritorum malitia peccatorum**, quid liberalius et misericordius facere potuit qui se ipsum nobis, **qua rediremus**, substernere voluit, nisi ut omnia donaret peccata conversis **et graviter fixa interdicta reditus nostri** pro nobis crucifixus evelleret²⁴?

D'altronde, è innegabile una complessiva reticenza di Dante a rappresentare o enunciare la propria relazione con Agostino in modo limpido e definito: un atteggiamento ambiguo che è apparso in contraddizione con gli aspetti fortemente agostiniani emergenti nel complesso dai testi danteschi e che è sembrato culminare nelle citazioni rapide e quasi fuggevoli del Santo in *Par.* e nell'assenza di un episodio agostiniano nella *Commedia*²⁵.

Nello spaccato di questa ricerca parziale, condotta su due testi specifici e relativamente al settore particolare della riflessione linguistica, gli indizi concreti e testuali che legano i due trattati dipingono il quadro di un'allusione sicura, coerente e profonda sottesa a tutta la prima parte di *DVE* e riemergente anche in qualche altro punto, segnalata dalla presenza in Dante di vere e proprie spie formali: elementi agostiniani significativi che risultano però 'coperti' dall'incombente eclettismo delle fonti filosofiche, su cui domina il repertorio aristotelico-tomistico, così come dall'originalità della sintesi personale.

Ma è forse opportuno guardare nuovamente al problema generale dell'impiego di Agostino in Dante spostandolo almeno in parte dal piano della quantità e del rilievo, che sono evidenti, a quello della modalità estetica.

Io credo che Dante preferisca il più delle volte utilizzare Agostino in maniera allusiva e in certo modo nascosta e simbolica. L'Alighieri e gran parte della letteratura medievale devono proprio all'Ipponense un'altra grande lezione stilistica che profondamente ne ha condizionato la poetica: si tratta dell'estetica tramite cui il Vescovo, ovunque e continuamente nella sua opera, ha insegnato ad apprezzare e valorizzare l'oscurità dell'espressione e la difficoltà del riferimento allegorico dietro la quale spesso si celano le grandi verità di fede contenute nella Scrittura²⁶. L'inafferrabilità e l'ineffabilità, talora insormontabili, sono il miglior ornamento per un testo sacro: è infatti il mistero a ono-

rare il Segreto e la fatica di comprendere ad accendere nell'interprete e nel credente il crescente desiderio e il piacere di scoprire²⁷. Trasferito per osmosi dall'esegesi biblica al simbolismo poetico medievale, questo principio si è trasformato nel *trobar clus* della dotta oscurità, caro a molti autori dell'età di mezzo, ai trovatori e a Dante come mezzo squisitamente letterario per rendere più fecondo e attraente il messaggio.

Dante forse ha percepito e messo in atto la bellezza e la coerenza stilistica del rifarsi ad Agostino secondo queste stesse direttive. Egli gli si rivolge continuamente come ad un'autorità filosofico-religiosa indiscussa e, tuttavia, non vuole esibire il debito manifestamente e sistematicamente, come farebbe con gli altri grandi maestri di filosofia e sapienza, attraverso la patente ammissione di un'*auctoritas* magistrale irrinunciabile ma stilisticamente neutra; bensì gli si indirizza prima di tutto come al grande stilista dell'ineffabile che è stato: indubbiamente una guida all'«impianto polisemico»²⁸ della poesia pronta a «celare la verità sotto il bel velo dei simboli»; e, insieme, quasi un compagno di strada nella ricerca dello stile giusto, da alludere nel profondo del tessuto testuale in modo intenso quanto schermato, indistinto e a volte sottilmente allusivo.

È in questo modo che Dante ci consegna il 'suo' Agostino in *DVE*: grazie a una lettura diretta e completa di *Doctr. christ.* (insieme a qualche altro testo) o forse per mezzo di canali intermedi, ma comunque nell'omaggio ad un direttore spirituale e ad un maestro di sapienza che è stato nel contempo un eccellente esteta, da richiamare secondo l'estetica che lo stesso Vescovo ha per primo fulgidamente formulato. Uno stile di citazione che esprime e rappresenta l'affinità *in interiore homine*, all'interno di un rapporto intellettuale e letterario così intimo da apparire velato dal pudore, e attraverso segnali numerosi e fortemente simbolici ma volutamente contenuti nella forma che, per questo motivo, sono talora apparsi sbrigativi o addirittura convenzionali.

2. I segni del contatto

All'inizio di *DVE* Dante sembra porsi come *alter Augustinus*: un retore-grammatico che è anche pastore e predicatore in comunione con le folle e i loro bisogni (I i 1):

Cum neminem ante nos de vulgaris eloquentie doctrina quicquam inveniamus tractasse, atque talem scilicet eloquentiam penitus omnibus necessariam videamus - cum ad eam non tantum viri sed etiam mulieres et parvuli nitantur, in quantum natura permittit - [...].

L'annuncio topico della novità assoluta e utile rappresentata dal trattato è accostabile alle affermazioni del prologo di *Doctr. christ.*, dove l'autore sente di dover giustificare la pertinenza della propria originale iniziativa prevenendo eventuali critiche all'opportunità di scrivere un'opera didattica che proponga alla comunità dei credenti norme nuove sull'esegesi scritturale.

Peraltro, l'impiego del termine *doctrina* utilizzato da Dante per definire la

sua trattazione può sicuramente essere considerato un elemento soltanto poligenetico di richiamo al titolo dell'opera agostiniana, ma attira comunque l'attenzione sull'enfasi attribuita da entrambi gli autori, l'antico e il moderno, alla fisionomia didattica ed edificante dei propri scritti.

Di seguito al *topos* della novità, è dichiarata la finalità ideologico-sociale e pastorale: Dante afferma di aver guardato alla realtà che lo circonda e di essersi accorto di cosa è veramente necessario in questo momento a tutta la collettività. E cura dell'autore sembrano essere «mulieres et parvuli» ancor prima dei «viri». Nell'ottica del trattato si deve pensare anzitutto al volgare *sermo humilis* dei più imperiti e intellettualmente disarmati, le *muliercule* e i fanciulli *deserti*: il livello diafasico più umile al quale pure la natura dona l'eccezionale prerogativa dell'universalità comunicativa, ma a cui manca il contributo altrettanto essenziale della *forma* grammaticale.

Il *DVE* si apre dunque fortemente nel segno dell'uno dei due corni della *gemina dilectio* del *Doctr. christ.* (I xxvi 27) da cui tutta la prima parte del testo è percorsa: giovare agli altri con gli scritti e l'ammaestramento in un idioma nuovo. E l'argomento dell'amicizia altruista in senso filosofico-didattico è notoriamente molto sviluppato anche nel *Convivio*²⁹:

I i 8-11

Ma però che ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico, e ciascuno amico si duole del difetto di colui ch'elli ama, [...]. E acciò che misericordia è madre di beneficio, sempre liberalmente coloro che sanno porgono della loro buona ricchezza alli veri poveri, e sono quasi fonte vivo, della cui acqua si refrigera la naturale sete che di sopra è nominata. E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito dalla pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale alli occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi.

IV xxv 1

Non solamente questa anima e natura buona in adolescenza è ubidiente, ma eziandio soave: la qual cosa è l'altra ch'è necessaria in questa etade a bene intrare nella porta della gioventute. Necessaria è, poi che noi non potemo perfetta vita avere senza amici, sì come nell'ottavo dell'Etica vuole Aristotile; e la maggiore parte dell'amistadi si paiono seminare in questa etade prima, però che in essa comincia l'uomo ad essere grazioso o vero lo contrario: la qual grazia s'acquista per soavi reggimenti, che sono dolci e cortesemente parlare, dolce e cortesemente servire e operare. E però dice Salomone allo adolescente figlio: «Li schernidori Dio li schernisce, e alli mansueti Dio darà grazia».

I testi retorici e dettatorî che fanno da sfondo al primo capitolo dantesco riprendono diffusamente l'immagine della cecità insipiente dell'ignorante, di origine biblica ed evangelica, trasferendo la metafora dal campo della respicienza cristiana a quello della lingua e dello stile. La missione del *clericus* è dun-

que di carattere culturale e sociale ma si ammanta di una fisionomia religiosa. L'eloquenza (quella volgare in Dante) è attratta insieme al linguaggio evangelico nella sfera della sapienza che conduce a Dio:

[...] volentes discretionem aliquantulum lucidare illorum qui tanquam ceci ambulant per plateas, plerunque anteriora posteriora putantes, Verbo aspirante de celis locutioni vulgarium gentium prodesse temptabimus, non solum aquam nostri ingenii ad tantum poculum aurientes, sed, accipiendo vel compilando ab aliis, potiora miscentes, ut exinde potionare possimus dulcissimum ydromellum.

Ma anche in *Doctr. christ.* lo stesso motivo, ricorrente e insistito, associa la funzione dell'esegeta biblico a quella del dottore-predicatore ispirato e sapiente che illumina gli sprovveduti. Si veda anzitutto il prologo dell'opera (*Prol.* 3):

Et illi ergo et isti me reprehendere desinant et **lumen oculorum divinitus sibi praebere deprecantur. Non enim**, si possum membrum meum ad aliquid demonstrandum movere, **possum etiam oculos accendere**, quibus vel ipsa demonstratio mea vel etiam illud quod volo demonstrare cernatur.

E poi il passo particolarmente significativo di I ix 9, dove, come in Dante, ai *ceci* insipienti «anteriora-posteriora putantes» è attribuito l'errore sciagurato nella scelta della direzione opposta all'illuminazione della sapienza e del bene:

Nemo est enim tam impudenter insulsus qui dicat: «Unde scis incommutabiliter sapientem vitam mutabili esse praefendam?» Id ipsum enim quod interrogat unde sciam, omnibus ad contemplandum communiter atque incommutabiliter praesto est. **Et hoc qui non videt, ita est quasi caecus in sole**, cui nihil prodest ipsis locis oculorum eius tam clarae ac praesentis lucis fulgor infusus. Qui autem videt et refugit, consuetudine umbrarum carnalium invalidam mentis aciem gerit. **Pravorum igitur morum quasi contrariis flatibus ab ipsa patria reperiuntur homines, posteriora atque inferiora sectantes quam illud quod esse melius atque praestantius confitentur.**

E, ancora su questo punto, la citazione del profeta Isaia in III xxxii 45, particolarmente vicina al luogo dantesco:

Itaque cum de bona parte dicat Deus: «**Ducam caecos in viam quam non noverunt**, et semitas quas non noverunt calcabunt, et **faciam illis tenebras in lucem et prava in directum**: haec verba faciam et non derelinquam eos», mox de alia parte, quae mala permixta est, dicit: «**Ipsi autem conversi sunt retro**» (*Is.* XLII 16-17).

La presenza agostiniana è evocata anche dall'uso del termine *Verbum* («Verbo aspirante de celis») a introduzione dell'equazione *Verbum-verbum* che, pur topica a partire da san Gerolamo, costituisce la base della trattazione agostiniana sul *signum* (e si veda più avanti il parallelo tra *DVE* e *Doctr. christ.* a questo proposito).

Il tema comune, scritturale e dettatorio, della sapienza come bevanda dolce, «dulcissimum ydromellum», segnala l'ulteriore affinità con un fortissimo ar-

gomento della stilistica di *Doctr. christ.*: la dolcezza del *Verbum* (e del *verbum*) e il ruolo salvifico della sua *suavitas*. La Parola e la parola sono e devono essere dolci perché veicolo e rappresentazione di *caritas* e *gratia* divina³⁰. Si legga ad esempio IV v 8:

Qui enim eloquenter dicunt, suaviter; qui sapienter, salubriter audiuntur. [...] Sicut autem saepe sumenda sunt et amara salubria, ita **semper vitanda est perniciosa dulcedo. Sed salubri suavitate vel suavi salubritate quid melius? Quanto enim magis illic appetitur suavitas, tanto facilius salubritas prodest.** Sunt ergo ecclesiastici viri, qui divina eloquia non solum sapienter sed eloquenter etiam tractaverunt.

E dell'eloquenza del profeta Amos, che Agostino descrive e analizza da stilista, in IV vii 19 si dice che essa «Deinde luxuriosam remordet aurium voluptatem».

Si consideri che per la metafora della sapienza come alimento sono individuabili punti di contatto significativi anche tra passi del trattato agostiniano e luoghi del *Convivio*, in associazione talora al tema dell'illuminazione del ceco-ignorante.

La citazione specifica dell'episodio evangelico della moltiplicazione dei pani e dei pesci a beneficio di «homines, mulieres et parvuli» (*Matth.* XIV 17-21; XV 34-8; *Ioh.* VI 12-13) sorregge l'argomento della moltiplicazione della sapienza da parte dell'autore (interprete-dottore-filosofo) in *Conv.* (I xiii 11-12) - in cui pure il volgare è il 'sole nuovo' -, come in apertura del *Doctr. Christ.* (I i 1), dove compare anche il *topos*, caro anche altrove a Dante (cfr. *supra* in *Conv.* I i 9) dell'obbligo di trasmettere il sapere:

Così, rivolgendo li occhi a dietro e raccogliendo le ragioni prenotate, puotesi vedere questo pane, col quale si deono mangiare le infrascritte canzoni, essere sufficientemente purgato delle macule e dall'essere di biado; per che tempo è d'intendere a ministrare le vivande. Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soverchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre ed in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce.

Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est. Ille autem ait: «Qui habet, dabitur ei». Dabit ergo habentibus, id est, cum benignitate utentibus eo quod acceperunt adimplebit atque cumulabit quod dedit. **Illi quinque et illi septem erant panes, antequam inciperent dari esurientibus; quod ubi fieri coepit, cophinos et sportas satiatis hominum tot milibus impleverunt. Sicut ergo ille panis, dum frangeretur, adcrevit, sic ea quae ad hoc opus adgrediendum iam Dominus praebeuit, cum disputari coeperint, eo ipso suggerente multiplicabuntur, ut in hoc nostro ministerio non solum nullam patiamur inopia, sed de mirabili abundantia gaudeamus.**

E ancora si veda il parallelo tra *Conv.* I i 18 e *Doctr. christ.* IV xi 26 a proposito della somiglianza tra chi mangia e chi impara e riguardo alla necessità di insaporire con retorica e stile il cibo della sapienza, come si fa con gli ali-

menti per renderli graditi; ma anche nel riferimento all'interpretazione della verità celata dietro il velame della «litterale istoria»:

E con ciò sia cosa che la vera intenzione mia fosse altra che quella che di fuori mostrano le canzoni predette, per allegorica esposizione quelle intendo mostrare, appresso la litterale istoria ragionata; sì che l'una ragione e l'altra darà sapore a coloro che a questa cena sono convitati.

Prorsus haec est in docendo eloquentia, qua fit dicendo non ut libeat quod horrebat aut ut fiat quod pigebat, sed ut appareat quod latebat. Quod tamen si fiat insuaviter, ad paucos quidem studiosissimos suos pervenit fructus, qui ea quae discenda sunt, quamvis abiecte inculteque dicantur, scire desiderant. Quod cum adepti fuerint, ipsa delectabiliter veritate pascuntur bonorumque ingeniorum insignis est in dolens in verbis verum amare, non verba. [...] **Sed quoniam inter se habent nonnullam similitudinem vescentes atque discentes, propter fastidia plurimorum, etiam ipsa, sine quibus non potest vivi, alimenta condienda sunt.**

Infine, la metafora della sapienza come luce si combina a quella della sapienza come alimento in *Conv. I* i 14-15:

La vivanda di questo convivio sarà di quattordici maniere ordinata, cioè [di] quattordici canzoni sì d'amor come di virtù materiate, le quali senza lo presente pane aveano d'alcuna oscuritate ombra, sì che a molti loro bellezza più che loro bontade era in grado. Ma questo pane, cioè la presente disposizione, sarà la luce la quale ogni colore di loro sentenza farà parvente.

Il capitolo proemiale procede con la definizione del *subiectum* della trattazione: la *vulgaris locutio* naturale contrapposta alla *secundaria* (§ 2):

Sed quia unamquamque doctrinam oportet non probare, sed suum aperire subiectum, ut sciatur quid sit super quod illa versatur, dicimus, celeriter attendentes, quod vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus. Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt. Hanc quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes: ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa.

Il paragrafo inizia con un periodo di fisionomia avversativa: «Sed quia-versatur». La consequenzialità necessaria tra il discorso che precede e la correzione di tale discorso che qui pare introdursi fa pensare: è forse possibile che Dante usi in questo caso il vb. *probo* nel suo classico senso causativo di 'far approvare, far risaltare'; e utilizzi *subiectum* non intendendo 'fondamento' ma proprio nel significato di 'soggetto, materia'. Dante vorrebbe dire che, dopo aver anzitutto enunciato l'originalità e il fine eccezionale della propria opera con orgoglio ed enfasi retorica, è tuttavia ben consapevole di non dover tanto esaltare il proprio lavoro agli occhi altrui quanto chiarire da subito di cosa esso tratta. E nell'argomento di passaggio tra il *cur* e il *quid* della trattazione (la *doctrina*) è possibile che Dante si ricordi anche di *Doctr. christ.*, IV iv 6:

Ubi autem benvolos intentos dociles aut invenerit aut ipse fecerit, cetera peragenda sunt, sicut postulat causa. Si docendi sunt qui audiunt, **narratione faciendum est**, si tamen indigeat **ut res, de qua agitur, innotescat**.

Nei §§ 2 e 3 argomenti, immagini e termini trovano richiami puntuali nelle parole di *Doctr. christ.* A proposito della lingua naturale e istintiva, appresa per imitazione e senza apprendistato grammaticale e retorico e pur dotata di una sua eloquenza, si vedano *Prol.* 5:

Certe enim, quoniam cum christianis nobis res est qui se scripturas sanctas sine duce homine nosse gaudent et, si ita est, vero et non mediocri gaudent bono, **concedant necesse est unumquemque nostrum et ab ineunte pueritia consuetudine audiendi linguam suam didicisse et aliam aliquam vel graecam vel hebraeam vel quamlibet ceterarum aut similiter audiendo aut per hominem praeceptorem accepisse**.

E ancora IV iii 5³¹:

Quapropter, **cum ex infantibus loquentes non fiant nisi locutiones discendo loquentium, cur eloquentes fieri non possunt nulla eloquendi arte tradita, sed elocutiones eloquentium legendo et audiendo et, quantum assequi conceditur, imitando?** Quid, quod ita fieri ipsis quoque experimur exemplis? Nam sine praeceptis rhetoricis novimus plurimos eloquentiores plurimis qui illa didicerunt, sine lectis vero et auditis eloquentium disputationibus vel dictionibus neminem. Nam **neque ipsa arte grammatica, qua discitur locutionis integritas, indigerent pueri, si eis inter homines, qui integre loquerentur, crescere daretur et vivere**. Nescientes quippe ulla nomina vitiorum, **quiquid vitiosum cuiusquam ore loquentis audirent, sana sua consuetudine reprehenderent et caverent, sicut rusticos urbani reprehendunt, etiam qui litteras nesciunt**.

Nel brano precedente, si noti il tema dell'*integritas locutionis* provveduta dall'*ars grammatica*, su cui Dante imbastisce il confronto metafisico tra *gramatica* e volgare; e la contrapposizione tra la parlata di *urbani* e *rustici*, che richiama il cozzo dissonante tra la *rusticana loquela* e il linguaggio dei *mediastini cives* di *DVE* I xi 6.

La considerazione della difficoltà della *locutio secundaria* che si può apprendere solo «per spatium temporis et studii assiduitatem» riecheggia IV iii 4:

Sed **quaecumque sunt de hac re observationes atque praecepta**, quibus, cum accedit in verbis plurimis ornamentisque verborum **linguae sollertissima consuetudo, fit illa quae facundia vel eloquentia nominatur**, extra istas litteras nostras, **seposito ad hoc congruo temporis spatio, apta et convenienti aetate discenda sunt** eis qui hoc celeriter possunt.

Ancora in merito alla *gramatica*, si raffrontino due passi in cui Agostino esprime il suo concetto di *consuetudo* in generale come imposizione artificiale di una regola (*Mus.* VI vii 19)³²:

Non enim frustra **consuetudo** quasi **secunda et quasi adfabricata natura** dicitur.

E, in relazione al latino regolato dei grammatici come quadro normativo suscettibile al superamento e ormai incalzato dalla nuova eloquenza cristiana (*Doctr. christ.* II xiii 19):

Quid est ergo **integritas locutionis**, nisi **alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmatae?**

La *consuetudo* e l'*integritas* di una lingua, dunque, come in Dante possono essere costruite applicando all'eloquenza spontanea il principio organizzativo della grammatica, desunto dall'uso comune ai *loquentes* e agli *auctores*.

Alla chiusa del capitolo (§ 4) è riservato, in poche serrate battute, il cruciale confronto tra latino e volgare, risolto a favore di quest'ultimo, considerato *nobilior*. Esso fu il primo eloquio comune al genere umano; è universale, seppur frammentato in moltissime varietà; è naturale e non artificiale:

Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata; tum quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa; tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat. Et de hac nobiliori nostra est intentio pertractare.

Come ha fatto Agostino nel confronto tra latino pagano classico e *sermo humilis* cristiano-volgare, Dante ribalta qui i termini della competizione tra lingua grammaticale e lingua spontanea. E colpisce la locuzione «fuit...usitata»: usata dall'Alighieri in questo unico caso in tutta la sua opera latina, essa sembra il perfetto passivo del vb. *usito*.

Dante utilizza l'espressione con il dat. («humano generi») e non con l'abl. d'agente. L'uso del dat. potrebbe anche indicare un impiego aggettivale del part. *usitatus*. Infatti già classicamente è attestato quest'uso particolare del dativo di termine-interesse con participi perfetti passivi dotati di valore aggettivale³³.

Come risulterà dall'appendice di osservazioni e testimonianze aggiunta in limine, *usitatus* è aggettivo tipicamente agostiniano, testimoniato in svariati casi in tutta l'opera del Santo. Esso viene assunto perlopiù per qualificare, in prospettiva diafasica, la lingua d'uso di una comunità di parlanti, con particolare riferimento alla comunità cristiana e alla lingua popolare testimoniata dalle Scritture. In tali contesti è associato anche, di frequente, al sost. *locutio*, sia quando questo significa 'idiomatismo' che quando indica, più in generale, il costume linguistico del volgo e del popolo cristiano³⁴.

Mi chiedo pertanto se qui «usitata» non valga 'di uso quotidiano, usata comunemente' e non sia un participio-aggettivo scelto per richiamare esplicitamente la riflessione di Agostino sul confronto diafasico-teologico tra due livelli diversi della lingua. Dante avrebbe inteso che il volgare è *nobilior* non solo e non tanto perché esso fu la prima lingua, in senso diacronico, ad essere usata dal genere umano, ma, in ottica sociologico-religiosa e pastorale, perché essa fu per la collettività degli uomini la prima lingua ad essere di dominio pubblico

e ordinario: un'indicazione di significato che trova conforto nell'utilizzo che del termine *usitatus* fa Agostino relativamente al *sermo humilis cotidianus* e universale dei testi sacri e al latino cristiano.

Nel secondo capitolo del trattato dantesco si parla della lingua degli angeli, degli animali e degli uomini. La tripartizione di tutto l'esistente animato, terreno e celeste, in relazione alla necessità della lingua per gli esseri viventi vede il coinvolgimento attivo della natura nel processo religioso-teologico di attribuzione del linguaggio: un concetto neoplatonico di natura come espressione-emanazione del Verbo (*DVE* I ii 1):

[...] nam eorum que sunt omnium soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuerit. Non angelis, non inferioribus animalibus necessarium fuit loqui, sed nequicquam datum fuisset eis: quod nempe facere natura aborret.

Ma cos'è il linguaggio? È il pensiero che si materializza nella parola, rendendo possibile la comunicazione. Dal punto di vista teologico è, come in *Doctr. christ.*, il *Verbum* che si è fatto carne (*DVE* I ii 3 e iii 2, per cui cfr. *infra*):

Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nichil aliud quam nostre mentis enucleare aliis conceptum.

Doctr. christ. I xii-xiii 12

Itaque in sapientia Dei non poterat mundus per sapientiam cognoscere Deum. Cur ergo venit, cum hic esset, nisi quia **placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes?** Quomodo venit, nisi quod «Verbum caro factum est et habitavit in nobis»? **Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas inlabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus et locutio vocatur, nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus sine aliqua labe suae mutationis adsumit: ita verbum Dei non commutatum caro tamen factum est, ut habitaret in nobis.**

Si introduce anche, per la prima volta, il *signum locutionis* (*DVE* I ii 3):

Angeli [...] nullo signo locutionis indiguise videntur.

Agostino per primo teorizza il *signum* in quanto *aliquid significat*, anche in un breve paragrafo del *De trinitate* (XV x 19)³⁵. Ma è il *De doctrina christiana* l'opera in cui egli sviluppa più compiutamente ed estesamente la dottrina dei segni, illustrando l'equazione *signum=verbum=Verbum*. La trattazione semiotica copre una parte significativa del testo (II i 1-iv 5) e percorre poi sistematicamente i libri II e III come un *Leitmotiv* continuamente ricorrente, concentrandosi sul *signum* più importante, ovvero la parola, poiché «nemo utitur ...verbis nisi aliquid significandi gratia» (I ii 2)³⁶:

Doctr. christ. II iii 4

Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines

exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia, quorum genera breviter attingi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem.

La dialettica tra linguaggio angelico, umano e animale risente anche di *Doctr. christ.* II ii 3, come già segnalato da Mengaldo³⁷:

Habent etiam bestiae quaedam inter se signa, quibus produnt appetitum animi sui.

E il riferimento dantesco al carattere rispettivamente diabolico e angelico del prodigioso linguaggio del serpente che parlò con Eva e dell'asina di Balaam nel § 6 trova la prima origine in *Gen. ad litt.* XI 27 e 29³⁸:

Et si obiciatur de serpente loquente ad primam mulierem, vel de asina Balaam, quod locuti sint, ad hoc respondemus quod angelus in illa et dyabolus in illo taliter operati sunt quod ipsa animalia moverunt organa sua, sic ut vox inde resultavit distincta tanquam vera locutio.

Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam, locuta est homini, nisi quod illud opus fuit diabolicum, hoc angelicum.

Dante tornerà in II ii 6 sulla comunanza tra uomini e angeli in virtù della comune razionalità, laddove si risente l'eco del passo citato qui a breve di *Civ.* V 11 (cfr. *infra* per il confronto).

Un contatto assai significativo con Agostino si individua nel terzo capitolo dantesco (*DVE* I iii 1-3). Qui, il punto di incontro tra la vita animale-sensuale e razionale-angelica tra le quali l'uomo si trova a dividersi è individuato proprio in ciò che meglio realizza un connubio edificante dei due aspetti: è il «rationale signum et sensuale», ovvero il volgare, che si vede promosso quindi a elemento primario di elevazione umana:

Cum igitur homo non nature instinctu, sed ratione moveatur, [...] per proprios actus vel passiones, ut brutum animal, neminem alium intelligere opinamur. Nec per spiritualem speculationem, ut angelum, alterum alterum introire contingit, cum grossitie atque opacitate mortalis corporis humanus spiritus sit obiectus.

Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere: quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est in quantum sonus est; rationale vero in quantum aliquid significare videtur ad placitum.

L'uso dell'aggettivo *sensuale* applicato a *signum* è una spia formale importante. Maria Corti osservava che il termine è praticamente l'unico elemento nella definizione dantesca di *signum* a non risalire a Boezio di Dacia, di cui così tanti echi ella rinviene in questi passaggi danteschi. Si sorprende che nessun commentatore si fosse soffermato su questo vocabolo, di difficile reperi-

mento nell'accezione dantesca negli autori tardi e medievali anche più familiari a Dante (Tommaso lo usa in poche occorrenze preferendogli massicciamente *sensibilis*) e comunque mai in associazione a *signum*³⁹.

È oggi possibile notare che il termine è usato più volte in Agostino: esattamente nell'ambito dialettico *sensualis/rationalis* e anche in riferimento al vocabolo *signum*. Si veda qualche esempio, anzitutto a proposito del significato traslato di *lux/dies e tenebrae/nox* in *Gen.* (I 5):

Gen ad litt. imperf. 6

Si istum diem vult accipi, quem solis ortus inchoat et claudit occasus, et istam noctem, quae a solis occasu usque in ortum tendit, non inuenio, quomodo esse potuerint, antequam caeli luminaria facta essent. An ipsa spatia horarum et temporum etiam sine discrimine fulgoris atque umbrae iam ita vocari potuerunt? **Et quomodo in illam lucem rationalem, si haec significata est, aut sensualem cadit haec vicissitudo, quae nomine diei et noctis significatur? An non secundum quod evenit sed secundum quod potest evenire ista insinuata sunt, quia et rationi potest error succedere et sensui quaedam stoliditas?**

Ibid. 5

Sive ergo **lucem aetheream sive sensualem, cuius animalia participant, sive rationalem, quam angeli et homines habent**, a deo factam primitus [...].

In riferimento alla natura animale-irrazionale contrapposta a quella razionale-angelica di cui partecipano angeli e uomini in *Civ.*V 11:

Deus itaque summus et verus [...], qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore, [...], qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, **vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit.**

E al passo appena citato può accostarsi anche *DVE* II ii 6⁴⁰:

Ad quorum evidentiam sciendum est quod sicut homo tripliciter spirituat est, videlicet vegetabili, animali et rationali, triplex iter perambulat. Nam secundum quod vegetabile quid est, utile querit, in quo cum plantis comunicat; secundum quod animale, delectabile, in quo cum brutis; secundum quod rationale, honestum querit, in quo solus est, vel angelice sociatur <nature>.

E si veda ancora *Vera relig.* XXIX 53:

Sed quia irrationalia quoque animantia vivere atque sentire nemo ambigit, illud in animo humano praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo iudicat de sensibilibus. Nam et vident acutius et ceteris corporis sensibus acrioribus corpora attingunt pleraeque bestiae quam homines, sed iudicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est, qua illae carent nos excellimus. Iam vero illud videre facillimum est praestantiorem esse iudicantem, quam illa res est, de qua iudicatur. [...] Quare **manifestum est ut sensualem vitam corpori, ita rationalem utrique praestare.**

Ma l'aggettivo compare anche associato a *signum* nel *De musica* (VI xiii 42)⁴¹ in riferimento ai *numeri*, ovvero al ritmo metrico-musicale inteso come guida razionale della danza, strumento di comunicazione e vero e proprio linguaggio spirituale e fisico tra le anime:

Nec illi tamquam examinatores **numeri** desunt, qui sentiant, quid in his actibus com-
mode sive incommode moveatur, **quos item sensuales adpellare non pigeat, quia
sensibilia signa sunt, quibus hoc modo animae ad animas agunt.**

La *significatio ad placitum* propria del volgare dantesco è condivisa dal *signum* agostiniano: dopo la *confusio linguarum* seguita alla superbia della torre di Babele e la perdita della «edenica omologia fra la forma data da Dio alla materia del mondo e quella data alla materia linguistica»⁴², è l'essenza metafisica e religiosa che il segno cela ad attribuirgli verità⁴³. Si vedano a confronto *DVE* I iii 3 e *Doctr. christ.* III xxiv 37:

Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est in quantum sonus est; rationale vero in quantum aliquid significare videtur ad placitum.

Quae omnia tantum valent, quantum **praesumptione animorum** quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt. Quae tamen plena sunt omnia pestiferae curiositatis, cruciantis sollicitudinis, mortiferae servitutis. **Non enim quia valebant animadversa sunt, sed animadvertendo atque signando factum est ut valerent:** et ideo diversis diverse proveniunt secundum cogitationes et praesumptiones suas. [...] **Sicut enim, verbi gratia, una figura litterae**, quae decusatum notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinos valet, **non natura sed placito et consensione significandi**, et ideo qui utramque linguam novit, si homini graeco velit aliquid significare scribendo, non in ea significatione ponit hanc litteram, in qua eam ponit cum homini scribit latino.

E anche *Mus.* VI xiii 41⁴⁴:

Sed operari de animis rationalibus non per corpus sed per se ipsum solus Deus potest. Peccatorum tamen condicione fit, ut permittantur animae de animis aliquid agere significando, eas moventes per alterutra corpora vel **naturalibus signis, sicuti est vultus, vel placitis, sicuti sunt verba.**

Ma successivamente, nel cap. IX, Dante approfondirà sul tema della convenzionalità delle lingue umane che riparano, ognuna a modo proprio, all'oblio seguito alla torre di Babele (§ 6):

Cum igitur omnis nostra loquela – preter illam homini primo concreatam a Deo – sit a nostro beneplacito reparata post confusionem illam que nil aliud fuit quam prioris oblivio [...]

L'impiego dei termini *oblivio* e *reparo* sembrano sottilmente indicare due riflessioni di Dante. La prima: la *forma* originaria del linguaggio è stata dimentici-

cata, ma può essere recuperata, in una reminiscenza quasi neoplatonica dell'idea divina di comunicazione. Inoltre, la lingua volgare è stata 'riparata', ovvero non solo ricostruita convenzionalmente, ma anche 'risanata' rispetto al danno subito con la torre di Babele. Il processo di costituzione degli idiomi dopo la confusione babelica è stato, sì, un processo di costruzione *ex novo*, ma anche, contestualmente, un recupero progressivo dell'originario principio metafisico e teologico: recupero che deve essere ratificato ora dalla stabilizzazione di una normativa grammaticale e regolata illustre, riconosciuta in un repertorio letterario comunemente accettato come il grado più alto di espressione di tale lingua. Per i termini si veda il luogo agostiniano di *C. Arian.* (col. 705):

Quis enim sic deviet a via veritatis, ut neget a Christo custodiri sanctos, **laptops autem in statum pristinum reparari, ignorantes doceri, oblivescentes admone-ri, [...] errantes ad viam veritatis adduci, infirmos sanari, caecos illuminari [...]**?

E *Lib. arb.* III xx 194:

Quae (*animae*) cum introeunt in hanc vitam subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam necesse est et **oblivionem vitae prioris** et praesentis laborem; unde illa ignorantia et difficultas consequetur, quod **in primo homine** supplicium mortalitatis fuit ad animi expendendam miseriam, **in istis autem ianua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem.**

Nell'esposizione di circostanze e caratteri del *primiloquium* adamitico dei capitoli iv-vi Dante riflette sul racconto del *Genesi*. Anche in questi passaggi emergono echi agostiniani. Ad esempio nella mossa di I iv 5 «Oritur et hinc ista questio», che richiama *Doctr. christ.* I xxx 31 («Oritur autem hoc loco de angelis nonnulla quaestio»)⁴⁵, ma in modo più incisivo ed evidente in *DVE* I iv 6:

Quis enim dubitat quicquid est ad Dei nutum esse flexibile, quo quidem facta, quo conservata, quo etiam gubernata sunt omnia? Igitur cum ad tantas alterationes moveatur aer imperio nature inferioris, que ministra et factura Dei est, ut tonitrua personet, ignem fulgoret, aquam gemat, spargat nivem, grandines lancinet, nonne imperio Dei movebitur ad quedam sonare verba, Ipso distinguente qui maiora distinxit?

Qui alla dipendenza da *Gen. ad litt.* III 10, *In ps.* CXLVIII 10-12, *Trin.* III iv 10, segnalata da Mengaldo a proposito dell'uso originale che Dante fa delle parole agostiniane⁴⁶, si può aggiungere la vicinanza di *Trin.* III v 11:

Vi enim divina totam spiritalem corporalemque administrante creaturam omnium annorum certis diebus advocantur aquae maris et effunduntur super faciem terrae. Sed cum hoc orante sancto Helia factum est ut quia praecesserat tam continua et tam longa serenitas ut fame deficerent homines, nec ea hora qua ille dei servus oravit aer ipse aliqua humida facie mox futurae pluviae signa praetulerat, consecutis tantis et tam velociter imbribus apparuit vis divina quibus illud dispensabatur dabaturque miraculum. Ita deus operatur solemnina fulgura atque tonitrua.

Il vi capitolo si apre all'insegna di un'immagine di ascendenza agostiniana (§ 1):

Quoniam permultis ac diversis ydiomatibus negotium exercitatur humanum, ita quod multi multis non aliter intelligantur verbis quam sine verbis, de ydiomate illo venari nos decet quo vir sine matre, vir sine lacte, qui nec pupillarem etatem nec vidit adultam, creditur usus.

Marigo vedeva infatti nell'equiparazione tra linguaggi verbali e non verbali della prima parte del periodo l'eco probabile del lamento agostiniano sull'infelicità degli uomini separati dalla diversità delle lingue di *Civ. XIX 7*⁴⁷:

Linguarum diversitas hominem alienat ab homine. Nam si duo sibimet invicem fiant obviam neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter linguam novit alterius: facilius sibi muta animalia, etiam diversi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur.

Ma il passo potrebbe anche risentire dell'ampio discorso di *Doctr. christ.* (II i 2; ii 3; iii 4) dedicato ai vari tipi di segni e quindi di linguaggi (verbali e non verbali; spontanei-involontari e convenzionali-volontari; i segni degli animali e quelli degli esseri raziocinanti, ovvero le parole).

Nel § 4 la *forma locutionis concreata* da Dio in una con la prima anima non è una lingua bell'e fatta, bensì la divina «causa formale» del linguaggio sulla cui base il primo uomo ha fabbricato l'idioma ebraico, attribuendo il nome alle cose esistenti e creando poi i fenomeni morfosintattici:

[...] dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse. [...] Qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humane dissipata fuisset, ut inferius ostendetur.

Questa interpretazione delle parole di Dante, centrale per la riflessione della Corti⁴⁸, porta alla luce l'intenzione di inserire il volgare in un itinerario che porta dal particolare all'universale in qualità di lingua potenzialmente dotata di un *principium constructionis* che la riavvicina alla *forma* dell'adamitico.

Ma si tratta di un'esegesi della nascita del linguaggio umano e della *nomiatio rerum* da parte di Adamo (*Gen. II 20*) che rispecchia il pensiero di Agostino sul processo creativo della lingua, in *C. Iulian. op. imperf.* (V 1) e nel *De ordine* (II xi 3 4)⁴⁹, ma anche in *Gen. ad litt.* IX 12:

Illud iam videamus, quare sit factum, quod adductae sunt ad Adam omnes bestiae agri et omnia volatilia caeli, ut eis nomina imponeret, atque ita velut necessitas oreretur creandi ei feminam ex eius latere, cum inter illa animalia simile illi adiutorium non fuisset inventum. Videtur enim mihi propter aliquam significationem prophetica factum, sed tamen factum, ut re gesta confirmata figurae interpretatio libera relinquatur. Quid est enim hoc ipsum, quod volatilibus terrestribusque animantibus non etiam piscibus atque omnibus natatilibus Adam nomina inposuit? **Si enim linguae humanae consulantur, sic appellantur haec omnia, quemadmodum eis homines loquendo nomina posuerunt.** Non solum haec, quae sunt in aquis et terris, verum etiam ipsa terra et aqua et caelum et quae videntur in caelo et quae non videntur, sed

creduntur, **pro diversitate linguarum gentilium diversis nominibus appellantur. Unam sane linguam primitus fuisse didicimus, antequam superbia turris illius post diluvium fabricatae in diversos signorum sonos humanam divideret societatem, quaecumque autem illa lingua fuerit, quid adtinet quaerere? Illa certe tunc loquebatur Adam et in ea lingua, si adhuc usque permanet, sunt istae voces articulatae, quibus primus homo animalibus terrestribus et volatilibus nomina inposuit. Num igitur ullo modo credibile est in eadem lingua nomina piscium non ab homine, sed divinitus instituta, quae deo docente homo postea disceret ?[...] Sed credendum est paulatim cognitis piscium generibus nomina inposita.**

E tra gli autori mediolatini è nozione comune la sopravvivenza della lingua adamitica nella sola stirpe di Heber, affinché Cristo parli la lingua della grazia (*DVE* I vi 5):

[...] hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur.

Ma, pur vulgata in ambito medievale, essa conosce un primo incunabolo autoritativo fondamentale in *Civ.* XVI 11:

Ita, quando merito elatioris impietatis gentes linguarum diversitate punitae atque divisae sunt et civitas impiorum confusionis nomen accepit, hoc est, appellata est Babylon, **non defuit domus Heber, ubi ea quae antea fuit omnium lingua remaneret. [...] Quia ergo in eius familia remansit haec lingua**, divisae per alias linguas ceteris gentibus, quae lingua prius humano generi non inmerito creditur fuisse communis, **ideo deinceps Hebraea est nuncupata. [...] Cum enim legitur unam fuisse linguam primitus omnium** et ante omnes filios Sem commendatur Heber [...], **et Hebraea vocatur lingua, quam patriarcharum et prophetarum non solum in sermonibus suis, verum etiam in litteris sacris custodivit auctoritas**: profecto, cum quaeritur in divisione linguarum, ubi lingua illa remanere poterit, quae fuit ante communis (quae sine ulla dubitatione ubi remansit, non ibi fuit illa poena, quae facta est mutatione linguarum), quid aliud occurrit, nisi quod in huius gente remanserit, a cuius nomine nomen accepit, et hoc iustitiae gentis huius non parvum apparuisse vestigium, quod, cum aliae gentes plecterentur mutatione linguarum, ad istam non pervenit tale supplicium?

Dante dedica all'episodio della torre di Babele un intero capitolo (vii), assai curato nello stile e fortemente sottoposto a un tipo di eloquenza ornata ma 'temperata' che è possibile ricondurre ai principî ispiratori e alla prassi della retorica agostiniana⁵⁰. Esso sembra anzi quasi affiancarsi al disteso racconto della vicenda esposto nel *De civitate dei* (*Civ.* XVI 4-5) come una versione predicatoria e sermocinante della narrazione del Santo.

Peraltro il Marigo rimandava a *Civ.* (XIV 13: Illud...malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen [...]) per il concetto espresso nel § 2:

Num fuerat satis ad tui correptionem quod, per primam prevaricationem eluminata [...]

E si ricordi che il riferimento a Nembrot come gigante in *DVE* I vii 4 compare tra i primi in Agostino (*Civ.* XVI 3, 4, 11), proveniente dall'*Itala* e destinato ad essere assorbito nella tradizione patristica e medievale⁵¹.

In *Doctr. christ.* l'episodio è ricordato in minore spazio testuale che nella *Città di Dio*, ma è trattato come momento assolutamente fondamentale della speculazione teologico-metafisica sulla lingua:

Doctr. christ. II iv 5-v 6

Ista signa igitur non potuerunt communia esse omnibus gentibus peccato quodam dissensionis humanae, cum ad se quisque principatum rapit. Cuius superbiae signum est erecta illa turris in caelum, ubi homines impii non solum animos sed etiam voces dissonas habere meruerunt. Ex quo factum est ut etiam scriptura divina [...], ab una lingua profecta, qua opportune potuit per orbem terrarum disseminari, per variis interpretum linguas longe lateque diffusa innotesceret gentibus ad salutem.

III xxxvi 53

Ac per hoc recapitulando adiunctum est: «Et erat omnis terra labium unum, et vox una omnibus» (*Gen.* X 32-XI 1)[...], ut diceretur **quomodo factum sit ut ex una omnium lingua fuerint divisi per multas et continuo de illa turris aedificatione narratur, ubi haec eis iudicio divino ingesta est poena superbiae, post quod factum dispersi sunt per terram secundum linguas suas.**

Un ultimo elemento da notare è la coincidenza interessante per cui tanto Agostino quanto Dante si riferiscono agli esponenti delle 'nuove' letterature su cui si sono rispettivamente concentrati con il termine di *auctores*, tradizionalmente riservato agli scrittori pagani di età classica che per secoli hanno detenuto l'assoluto monopolio dell'autorità in letteratura.

Gli «auctores nostri» sono in Agostino gli autori scritturali e i Padri a confronto con gli *auctores* antichi e precristiani (*Doctr. Christ.* IV vi 9)⁵². Sarebbe quasi che Dante parta da qui allorquando, nel celebre passo di *DVE* (II vi 7), rievoca i moderni «autores» che sono diventati il nuovo modello del volgare illustre, innalzandolo così al livello del latino e attribuendogli il ruolo che gli spetta nella società contemporanea. L'Alighieri e i suoi compagni vengono assimilati ai *poete regulati* e agli altissimi prosatori dell'antichità e ad essi si rivolgono come ai propri referenti naturali⁵³. Perpetuano, in questo modo, la continuità tra eloquenza pagana, cristiana e 'volgare' garantita al suo primo banco di prova in *Doctr. christ.* dagli *auctores* di Agostino.

3. *Le lingue di Cacciaguida*

Il 'caso' del latino impiegato da Cacciaguida in *Par.* XV offre un'ulteriore conferma dell'ancoraggio dantesco alla filosofia del linguaggio di Agostino, questa volta nella poesia della *Commedia*⁵⁴.

L'episodio del trisavolo di Dante si estende in pratica su quattro canti (XIV-XVII) ed è certamente il momento culminante del poema sotto molti rispetti, uguagliato per ampiezza e ricchezza di impianto, importanza e vastità di disegno solo dal trionfo di Beatrice nel Paradiso. Rappresenta il momento della predizione più chiara, estesa e intensa dell'esilio, accompagnata dalla spiegazione dei suoi motivi e dalla giustificazione della sventura del poeta nell'ambito di una missione straordinaria e prima di tutto religiosa in virtù della quale la voce di Dante, prescelto ad assolverla, lascerà all'umanità «vital nodrimento» e «farà come vento, che le più alte cime più percuote» (*Par. XVII* 130-35).

Cacciaguida è un martire della fede e anche Dante, a suo modo, si sente tale. È sicuramente un martire della *rectitudo*. In relazione a un contesto del genere è legittima l'osservazione del Chimenz, secondo cui è la solennità richiesta dalle circostanze la motivazione che spinge ad aprire l'incontro tra Cacciaguida e Dante con una terzina in latino opportunamente adattata alla metrica italiana (vv. 25-30)⁵⁵:

Sì pia l'ombra d'Anchise si porse,
se fede merta nostra maggior musa,
quando in Eliso del figlio s'accorse.
«O sanguis meus, o superinfusa
gratia Dei, sicut tibi cui
bis unquam celi ianua reclusa?».

Come è stato notato, nei versi latini la reminiscenza virgiliana «sanguis meus» (*Aen.* VI 835) che fluidamente aggancia la presentazione di Cacciaguida-Anchise al saluto da questi rivolto a Dante-Enea è alloggiata in una struttura di fisionomia biblica e patristica in movenze e costrutti: le figure retoriche 'isidoriane' (la sineddoche di «sanguis meus»; l'anafora di «O..., o»; l'iperbole di «superinfusa Gratia»; il parallelismo sottolineato dall'ellissi di *fuit* in «sicut tibi cui...reclusa»; l'iperbato di «bis unquam...reclusa») e insieme il prefisso *super-*, tipicamente paolino con questo senso di eccellenza⁵⁶, concorrono nel riprodurre la *facies* del fervente *genus temperatum* scritturale e patristico descritto da Agostino in *Doctr. christ.*: un registro stilistico particolarmente adatto ai temi di fede, esaltati grazie all'uso sapiente ma misurato dei lenocinî retorici, sempre contenuti al di qua del confine con l'esagerazione e la gonfiezza stilistica fine e a se stessa.

Ed è nell'ambito del latino patristico medievale, succedaneo ed erede di quello scritturale di cui si nutre, che risultano reperibili per la prima terzina cacciaguidiana alcune fonti specifiche⁵⁷.

Il verbo *superinfundo* è originariamente postclassico, usato in Celso (V 25, 4) nel significato concreto ('versare sopra'). Nel latino cristiano tardoantico è impiegato in primo luogo e soltanto da Agostino, in due sole occasioni e in un contesto metaforico nel *Sermo XCIII*, dedicato al commento di un passaggio del vangelo di Matteo. Si veda il *Caput. IV*, in cui l'*oleum* è metafora della *charitas*:

Ipsa est supereminens via, id est, charitas, quae merito oleo significatur. Omnibus enim humoribus oleum supereminet. Mitte aqua, et **superinfunde** oleum, oleum supereminet. Mitte oleum, **superinfunde** aquam, oleum supereminet.

In ambito medievale il verbo ricorre più volte. In riferimento alla grazia in *Greg. VII Ep. IV 1 (Epistola ad univeros christianos)*⁵⁸, sul finire della lettera:

Omnipotens Deus, a quo cuncta bona procedunt, meritis dominae nostrae coelestis reginae ac beatorum Apostolorum Petri et Pauli intercessione corda vestra confirmet et custodiat, et **Spiritus sui gratiam superinfundat**.

E in San Tommaso, *De veritate* q 24. a.8.arg 2⁵⁹:

Praeterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti, nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest; sed si liberum arbitrium **gratia superinfusa** non utatur, decedit in malum; ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

Ma particolarmente vicino ai versi danteschi appare un passaggio di Pier Dalle Celle nel *De panibus*, un'opera in cui si elabora il tema della sapienza di Dio offerta come pane ai credenti. *Caput XII De pane lugentium*⁶⁰:

Dispartitur perinde ad mensuram nobis illa gratia quae humanam exsuperat mensuram, non pro largientis aut largitionis parcitate, sed pro vasculi modicitate. Uter namque animae forte rumperetur, **si incapabiliter gratia superfunderetur**. Solet si quidem anima debilis non solum rumpi **superinfusione gratiae**, sed etiam **liquefieri charitatis fornace**.

In Bonaventura si rinvencono varie occorrenze del verbo, ad es. con *pietas*⁶¹. Ma le più interessanti per noi si trovano in *Breviloquium* (pars 5, cap. 4)⁶²:

Cum autem **superinfunditur gratia** [...].

E in *Sermones dominicales XXXIX* par. 4⁶³:

Gratiae superinfusio.

Il nesso «celi ianua», nell'accezione dantesca, compare nel latino cristiano medievale di Ruperto Tuitiense, *Commentarium in Apocalypsim* (VI 10)⁶⁴:

Infernus contremuit, et coelum patefactum est, patuitque **ianua coeli**, sive paradisi animabus prorumpentibus effractis claustris inferni, tremuitque terra [...].

Ricorre più spesso nei testi poetici, adoperato talora come chiusura fissa dei piedi finali dell'esametro: nell'*Anthologia latina* come metafora per la croce (379, 7); negli epigrammi di Damaso in riferimento a Roma (5)⁶⁵; nell'epica cristiana di Guglielmo di Puglia (*Gesta Roberti Wiscardi* 3, 336)⁶⁶ e Rodolfo di Caen (*Gesta Tancredi* 768, per indicare Gerusalemme)⁶⁷; nelle litanie mariane come figura della Vergine (ad es. nel *Carmen Marie* di Gauterus de Wymburnia, *Carm.* 639.1)⁶⁸.

Gran parte della spiritualità di Pier dalle Celle scaturisce dalla contemplazione estatica di una grazia sovrabbondante e prevaricante e dei misteri divini ineffabili, inesplicabili, imperscrutabili⁶⁹. Un'emozione inenarrabile che di stupita e grata meraviglia intride anche l'incontro tra Dante, il trisavolo e Beatrice, mantenuta viva, dopo le prime rapite parole di Cacciaguida, dal sentore di 'ardore 'amoroso' che, per dirla con Pier delle Celle, 'liquefa' l'anima del poeta facendogli toccare il bruciante fondo della Grazia e del Paradiso (v. 34: «ardeva un riso»; v. 43: «l'arco dell'ardente affetto»):

Così quel lume: ond'io m'attesi a lui;
poscia rivolsi a la mia donna il viso,
e quinci e quindi stupefatto fui;
ché dentro a li occhi suoi ardeva un riso
tal, ch'io pensai co' miei toccar lo fondo
de la mia grazia e del mio paradiso.

Indi, a udire e a veder giocondo,
giunse lo spirto al suo principio cose,
ch'io non lo 'ntesi, sì parlò profondo;
né per elezion mi si nascose,
ma per necessità, ché 'l suo concetto
al segno d'i mortal si soprapuose.

E quando l'arco de l'ardente affetto
fu sì sfogato, che 'l parlar discese
inver' lo segno del nostro intelletto,
la prima cosa che per me s'intese,
«Benedetto sia tu», fu, «trino e uno,
che nel mio seme se' tanto cortese!».

In questa raffigurazione da miniatura gotica, che vede Dante al centro tra Beatrice e Cacciaguida, l'atmosfera è soprattutto arcana e mistica e mistico è il latino che la introduce. L'osservazione del Chimenz si limitava al tono dell'episodio, ma va approfondita in direzione della sostanza, che è appunto una sostanza mistica e, si badi bene, anche profetica.

Nel canto XIV i beati della croce del cielo di Marte cantano il loro inno di lode a Dio in volgare (v. 125: «Resurgi» e «Vinci») e poi Cacciaguida comincia a parlare latino. Si verifica dunque un netto cambiamento, che allude chiaramente alla soglia di qualcosa di nuovo contribuendo anche a segnalare il rilievo del tutto particolare attribuito dal poeta a questo episodio.

La ricerca di solennità non può essere, pertanto, motivazione unica o sufficiente della prima lingua di Cacciaguida: un latino esplicitamente biblico-scritturale declinato in chiave mistica, come si è visto, e in cui si menziona la Grazia. Esso deve assumere un significato preciso nell'economia dell'incontro e dell'intero poema. Dante ha evidentemente voluto iniziare l'episodio con un incontro-confronto tra latino e volgare.

Ora, Dante è sicuramente agli occhi di Cacciaguida il nuovo Paolo, a dispetto dei dubbi del poeta («io non Enëa, io non Paulo sono»). E Cacciaguida sta per dare la risposta al perché Dante sarà il nuovo Paolo, spiegando le ragioni

etiche e storico-religiose dell'esilio: il doloroso strumento necessario al completamento dell'altissima missione di cui l'Alighieri è stato investito, per convertire e salvare non solo se stesso, ma l'intera umanità⁷⁰.

Cacciaguida, che vede nel futuro, è un profeta. Ma anche Dante è un profeta terreno e un Apostolo della fede. È profeta e apostolo in volgare: nel volgare che egli ha reso nuova lingua di Grazia attribuendogli quella *consuetudo* (in senso agostiniano, prima che modista) di cui difettava, per mezzo della ricerca stilistico-letteraria di una lingua adatta all'illustrazione del percorso che conduce dal peccato alla redenzione.

Dante ha ricevuto dunque anche il compito di innalzare la lingua naturale al livello di lingua *regulata* e universale e l'ha fatto, come e più dei suoi compagni di strada, con la propria opera poetica e con la *Commedia*, allo scopo di salvare la gente illetterata. Come Paolo e i Padri hanno donato al latino pagano il sentore della Grazia, plasmando la nuova, splendida e pluristilistica eloquenza cristiana illustrata da Agostino nelle pagine del *Doctr. christ.*, così Dante ha attribuito ciò che mancava all'idioma del nuovo mondo cristiano-volgare, legittimando l'eloquio del volgo e promuovendolo a lingua letteraria nel nome della teologia cristiana.

Io credo che il rivolgersi di Cacciaguida a Dante in prima battuta con una terzina in latino scritturale-patristico intriso di afflato mistico indichi, anzitutto, l'allineamento di Dante a san Paolo nella straordinaria missione anche 'linguistica' che ha coinvolto entrambi. È a mio avviso assai verosimile che Dante, nell'episodio culminante per il significato religioso, politico e autobiografico del poema, abbia voluto inserire un riferimento al ruolo del volgare nell'apostolato terreno che lo appaia al santo.

Ed è stato essenziale, a questo punto, instaurare l'equazione tra il latino di Cacciaguida e il volgare che segue e a cui questi affida la sua profezia, ovvero il passaggio di consegne tra la prima lingua della Grazia e la seconda, e la complementarità tra le due. Questa seconda osservazione si comprende meglio oltrepassando la terzina in latino e ancora aiutati da Agostino.

Nei vv. 37-48, laddove Cacciaguida dice cose sulla predestinazione e sulla grazia che Dante non può comprendere, riecheggia il tema, centrale in Agostino, dell'inafferrabilità della Scrittura e della sua lingua da parte dell'intelletto umano, non per scelta del profeta ma a causa della sua *altitudo prophetica*. Talora i testi sacri risultano oscuri perché, umani e insieme divini, superano inevitabilmente la limitata capacità di comprensione degli uomini e degli stessi esegeti, esprimendo concetti che la mente umana non è in grado di accogliere⁷¹:

Doctr. christ. III xxxiv 49

Hic ergo Israhel spiritalis ab illo Israhele carnali, qui est unius gentis, novitate gratiae, non nobilitate patriae, et mente, non gente distinguitur. Sed altitudo prophetica dum de illo vel ad illum loquitur, latenter transit ad hunc et, cum iam de isto vel ad istum loquatur, adhuc de illo vel ad illum videtur loqui, non intellectum scripturarum nobis quasi hostiliter invidens, sed exercens medicinaliter nostrum.

IV vi 9

Ubi vero non eos intellego (*scil.* gli autori cristiani e la Bibbia), minus quidem mihi apparet eorum eloquentiam, sed eam non dubito esse talem qualis est, ubi intellego. **Ipsa quoque obscuritas divinatorum salubriumque dictorum tali eloquentiae miscenda fuerat, in qua proficere noster intellectus non solum inventionem verum etiam exercitatione deberet.**

Ma l'uso ripetuto della parola 'segno' (v. 42: «segno d'i mortal»; v. 45: «lo segno del nostro intelletto») ha tutta l'aria di un'allusione voluta e chiara al *signum rationale* e *sensuale* di *DVE*. Ovvero viene da pensare che Dante, approfittando della polisemia già antica e classico-cristiana della parola *signum*, con essa intenda il limite intellettuale dell'uomo (che risiede nella sua carnalità) ma anche, concretamente, la sua lingua nuova e naturale: il volgare proprio dell'essere umano perché perfettamente conforme al suo intelletto mortale e animale, e che di necessità segue e sostituisce il latino mistico-scritturale di Cacciaguida.

D'altronde anche altrove, nella *Commedia*, Dante ci mostra di assumere la sovrapposizione *signum-Verbum* (e dunque *verbum*), laddove il «segno ideale» è il Verbo, la seconda persona della Trinità: espressione e comunicazione dell'Idea divina che impronta del proprio riflesso ogni creatura corruttibile e incorruttibile (*Par.* XIII 52-69):

Ciò che non more e ciò che può morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce, amando, il nostro Sire;
[...]
e queste contingenze essere intendo
le cose generate, che produce
con seme e senza seme il ciel movendo.
La cera di costoro e chi la duce
non sta d'un modo; **e però sotto 'l segno
idëale poi più e men traluce.**

In quest'ottica per Cacciaguida scendere verso il segno dell'intelletto mortale iniziando a parlare in volgare significa certamente abbassarsi sul piano di concetti comprensibili a un uomo, ma anche passare dall'una all'altra tra due lingue equivalenti sotto il profilo del valore teologico-religioso e sociale.

Secondo Maria Corti, con l'aiuto dei modisti e di alcuni mistici Dante ha ricreato 'una sorta di paradiso terrestre' adamitico nel campo della lingua, recuperando al volgare la qualità della lingua del primo uomo. Io ritengo che con l'episodio di Cacciaguida il Poeta abbia suggerito anche la patria di questa lingua riparata dal peccato.

La Firenze «dentro da la cerchia antica» oleograficamente ritratta dal trisavolo è il luogo storico e idealizzato della «moderna favella» (probabilmente il fiorentino antico), adoperata dalle madri e dai padri con i bambini (*Par.* XV 121-23): il volgare del *De vulgari eloquentia*, appreso dai fanciulli in culla dalla nutrice 'in ogni singola famiglia'. È forse questa Firenze la città di Dio ricrea-

ta in terra: la *civitas coelestis* agostiniana dove regnano pace e unità e si parla la lingua della Grazia (*Par. XV* 130-32): il «riposato, ... bello viver di cittadini», la «fida cittadinanza», il «dolce ostello».

Si riconsideri il ruolo di Beatrice nell'incontro tra Dante e Cacciaguida. Questi dà voce alla teodicea scritturale-patristica, profetica e mistica grazie a cui solo ci si può accostare veramente a Dio e ottenere la salvezza: la Grazia *superinfusa* grazie a cui l'uomo, con atto di pura fede, pur non comprendendo tutto di Dio umilmente e agostinianamente abbassa il capo di fronte al mistero divino.

Beatrice può forse allora incarnare, in questo caso, la silente «Donna gentile» che è *iter ad Deum*: la filosofia all'interno e grazie alla quale l'amore terreno per una donna nobile e angelicata è stato sublimato in amore di sapienza che giunge a Dio e che è complementare alla fede e al misticismo. In questo percorso rientra la revisione-sublumazione della passata esperienza stilnovistica, in cui all'amore umano, seppur nobile, corrispondeva Beatrice; a questo superamento succede un amore rinnovato per una nuova Beatrice, che è la virtù sapiente che porta alla rinascita.

Dante è «stupefatto quinci e quindi» perché si rende conto con meravigliosa sorpresa di essere riuscito nella *Commedia* a conciliare i due versanti della propria maturazione come uomo e come artista, all'insegna e per mezzo della propria lingua poetica e nell'armonica conciliazione di amore, fede e ragione: l'agostiniano «Intellige, ut credas... crede, ut intelligas» (*Serm. XLIII* 7).

Appendice per «quia prima fuit humano generi usitata» (DVE I i 4).

Nell'uso classico è testimoniato l'utilizzo isolato del participio-aggettivo *usitatus*, unica forma in uso della coniugazione del frequentativo *usitor-usito* derivante dal supino di *utor*. L'aggettivo in età pagana viene impiegato in contesto linguistico-retorico in merito alla diglossia antica ad es. da Cicerone: (*Brut.* 259) *emendator sermonis usitati* significa 'correttore delle espressioni della lingua di tutti i giorni'; (*Fin.* 4, 57) *opera danda est ut verbis utamur quam usitatissimis* vuol dire 'bisogna che ci diamo da fare per usare termini il più usuali possibile'⁷².

Nel IV sec., a partire dal grammatico Carisio (p. 475 l. 7) è testimoniato il passaggio dal deponente *usitor* (già in GELL. X x 1; XXI 2), impiegato con abl. nel senso di 'servirsi abitualmente di', all'attivo e transitivo *usito*, *as*. Quest'ultimo, insieme ai derivati come *usitatio*, *usitata-e* (n. pl.), è testimoniato in età medievale quasi esclusivamente in contesti giuridici, nel senso di 'usare abitualmente, frequentare', quindi con persistenza dell'aspetto frequentativo-durativo e non puntuale, proprio della forma participiale originaria⁷³. Nel lessico di Ugucione *usitatus* e *usito*, *as* sono registrati senza connotazioni semantiche particolari⁷⁴.

In età cristiana e tarda unicamente in Agostino è ampiamente testimoniato l'utilizzo 'ciceroniano', relativo alla valutazione diafasica del linguaggio, del solo participio-aggettivo *usitatus*⁷⁵. Questo, in coppia e in alternanza a *inusitatus*, viene utilizzato in occorrenze molto numerose come termine specificamente linguistico, nella dialettica tra uso abituale e non comune in relazione a un dato sistema-lingua. In particolare, è spesso adottato in riferimento all'eloquio usuale, quotidiano e 'vulgare' testimoniato nelle scritture, ovvero in relazione al nuovo idioma cristiano-popolare, in contrapposizione alla *consuetudo* più elevata, letteraria e pagana. È impiegato spesso anche in merito alle *voces graecae* che si introducono nel latino cristiano tramite prestito o calco. E in molti casi (come nei *Locutionum et Quaestionum in Heptateuchum libri*, per cui si veda più oltre) l'aggettivo qualifica proprio il sostantivo *locutio*, in un'espressione fissa del gergo metalinguistico agostiniano che ricorre con insistenza. Si vedano alcuni luoghi:

Util. cred. III 5

Deinde tu quoque animadvertis non esse harum rerum apud nos **usitata nomina**: quae si fabricassem interpretando, essem profecto ineptior; si autem circumloquerer, minus essem in disserendo expeditus.

Nell'*Epistula* CXLIX, che ha per oggetto la traduzione latina delle lettere di san Paolo, in relazione al *cotidianus usus* del latino che è meglio adottare per farsi capire dall'uditorio (II 13):

«Sed **usitatum iam loquendi modum** potius sequamur», in relazione ad espressioni meno accettabili per «qui autem distinctius Latine locuti sunt».

E in merito al rapporto greco-latino nell'uso colloquiale e popolare nel par. II (27):

Hoc si per verbum Graecum diceretur, etiam **in Latina consuetudine populari sonaret usitatus**.

E si consideri ancora un altro passo dalle lettere:

Epist. CLXXXIVA III 5

Istorum sane infidelium, **quos vel gentiles vel iam vulgo usitato vocabulo paganos appellare consuevimus** [...].

In relazione alla lingua popolare e degli indotti nel suo complesso, laddove Agostino afferma che utilizzerà il linguaggio del popolo per essere ben compreso⁷⁶:

Gen. c. Manich. I 1

Placuit enim mihi quorundam vere christianorum sententia, qui cum sint eruditi liberalibus litteris, tamen alios libros nostros, quos adversus Manichaeos edidimus, cum legissent, viderunt eos ab imperitioribus, aut non aut difficile intelligi, et me benevolentissime monuerunt ut communem loquendi consuetudinem non desererem, si errores illos tam perniciosos ab animis etiam imperitorum expellere cogitarem. **Hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intelligunt, illum autem indocti non intelligunt.**

Nel *De trinitate*, laddove si parla della possibile definizione della Trinità, si ritorna sul concetto della ineffabilità di Dio, che ‘si pensa con maggiore verità di quella con cui se ne parla’: e si dice che la *supereminentia* di Dio sopraffà l’«usitatum eloquium» degli uomini (VII iv 7). Qui si intende la lingua umana in generale, contrapposta alla verità di Dio e alla sua lingua.

Nei *Locutionum et Quaestionum in Heptateuchum libri*, una delle opere agostiniane di revisione, correzione ed esegesi delle versioni pregeronimiane della Bibbia, si usa spessissimo la formula *locutio usitata*. Il termine *locutio* copre qui una vasta gamma di significati che riguardano le figure della lingua. Può voler dire idiomatismo così come espressione comune al linguaggio dei diversi popoli; ma anche modo di dire figurato o simbolico, prefigurazione, lingua di un popolo (ad. es. *hebraea locutione*)⁷⁷. E *locutio usitata* indica molto di frequente i modi di esprimersi caratteristici nelle Scritture ma anche, in senso più generale, il frasario ‘abituale’, ‘usato sempre e comunemente’, ovvero ‘familiare’:

Loc. Hept. 50 (p. 72): «**locutio** quidem Scripturarum **est usitatissima**»; *Loc. Gen. loc.* 121 (p. 92): «**usitata locutione**» (e cfr. 130 p. 96); 141 p. 98: «Graecis **usitata ... vulgo locutio**»; 143 p. 100: «solet et apud nos **vulgo** esse **usitata locutio**, pro eo quod est...»; **locutio** est **usitata** in Scripturis» (208 p. 118).

Si veda anche *Trin.*, XII vi 7 per questo stesso significato di ‘espressione abituale’ delle Scritture o anche in generale e *Civ.* XI 14 («locutio minus usitata»).

C. Faustum, XVI 13

[...] Ubi **usitam locutionem scripturarum** quis non agnoscat?

In Psalm. LXVII 15

Rex virtutum Dilecti, **locutio est in scripturis usitatissima.**

Civ. XIV 8

Locutione vero **usitatore**, quam frequentat maxime consuetudo sermonis, non utique diceretur [...].

E nella stessa opera, (XII 2), sulla liceità del neologismo-grecismo *essentia*, in realtà già noto a Quintiliano e Seneca⁷⁸:

Sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, **novo quidem nomine quo usi veteres non sunt Latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato**, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellunt *ousian*.

NOTE

* Sono molto grata a Gian Carlo Alessio per aver letto il lavoro, discutendone con me diversi aspetti.

¹ P.V. Mengaldo, *De vulgari eloquentia*, in ED, vol. II, pp. 399-415, part. 412-13; Id., *Introduzione* all'ed. del DVE per sua cura in Dante Alighieri, *Opere minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, vol. 5, II, pp. 3-17, part. 12-13; e cfr. *Ibid.*, le note di commento al testo, *passim*.

² A. Marigo, *Introduzione*, in Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, ed. a cura di A.M., Firenze, Le Monnier, 1968³, part. p. xxvii; Mengaldo, *De vulgari eloquentia* cit., p. 412.

³ G.C. Alessio, *I trattati grammaticali di Giovanni del Virgilio*, «Italia medioevale e umanistica», XXIV, 1981, pp. 159-212; Id., *La grammatica speculativa e Dante*, in *Lecture classensi* 13, Ravenna, Longo Editore, 1989, pp. 69-88; *Il De vulgari eloquentia e la teoria linguistica del Medioevo*, in «Per correr miglior acque»... *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*. Atti del Convegno di Verona-Ravenna (25-29 ottobre 1999), Roma, Salerno Editrice, 2001, vol. I, pp. 203-27; M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Le Lettere, 1982.

⁴ H. J. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1987, part. pp. 32-33.

⁵ Cfr. l' *Introduzione*, pp. 11-15, in S. Agostino, *Locuzioni e questioni sull'Ettateuco*, ed. a cura di L. Carrozzini-A. Pollastri, Roma, Città nuova editrice, 1997. Si veda *infra* nel testo il passo agostiniano per esteso.

⁶ G. Devoto, *Bilinguismo inconscio*, cap. II nel suo *Profilo di storia linguistica italiana*, Firenze, La Nuova Italia, 1964⁴, pp. 19-36; M. Corti, *Un ponte tra latino e italiano*, Novara, edizioni Interlinea, 2002, pp. 17-19.

⁷ G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, Bologna, Cappelli, 1991 (rist. anast. dell'ed. del 1983), IX-X, *Il latino nell'Impero e L'età cristiana*, pp. 275-341; P. Poccetti-D. Poli-C. Santini, *Una storia della lingua latina. Formazione, usi, comunicazione*, Roma, Carocci, 1999, 4.3, *Il cristianesimo e la nuova comunicazione*, pp. 410-17.

⁸ S. Rizzo, *Il latino nell'Umanesimo*, in A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana, V. Le Questioni*, Torino, Einaudi, 1986, 379-408.

⁹ Per questo aspetto del pensiero retorico agostiniano anche in connessione ai suoi riflessi in Dante si vedano i fondamentali studi di E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità e nel medioevo*, 1960, (nuova ed. Milano, Feltrinelli, 2007), part. nel cap. I, *Sermo humilis*, pp. 31-79; *Sacrae Scripturae sermo humilis*, in *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1963, pp. 167-75.

¹⁰ Come osserva il Marrou, *S. Agostino e la fine* cit., pp. 433-35, a proposito dell'assoluta correttezza grammaticale e stilistica di Agostino, apparentemente contraddittoria rispetto alle sue ricorrenti considerazioni a giustificazione delle infrazioni alla norma linguistica tradizionale commesse in servizio della chiarezza.

¹¹ Per il pensiero linguistico e retorico di Agostino tra filosofia e teologia, oltre ai già citati studi di Auerbach, si vedano i fondamentali lavori di Marrou, *S. Agostino e la fine* cit.; M. Simonetti, *Introduzione e Commento* a S. Agostino, *De doctrina christiana*, ed. a cura di M.S., Milano, Mondadori, 1994; G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina christiana»*, Brescia, Morcelliana, 2001.

¹² Sulla dottrina modista tra Bologna e Firenze e i suoi riflessi in Dante si vedano i già citati e ormai classici studi di Alessio, *I trattati grammaticali* cit.; *La grammatica speculativa e Dante* cit.; *Il De vulgari eloquentia e la teoria linguistica del Medioevo* cit.; Corti, *Dante a un nuovo crocevia* cit. E le osservazioni complete contenute nelle recensioni al volume della Corti di G. Fioravanti,

«Rivista di Letteratura italiana» I,1, 1983, pp. 193-204 e M. Marti, *Maria Corti, il crocevia e la felicità mentale*, in *Studi su Dante*, Galatina, Congedo Editore, 1984, pp. 225-36.

¹³ Corti, *Tipologia adamitica e un testo mistico e Il Paradiso terrestre della poesia*, in Ead., *Dante a un nuovo crocevia cit.*, pp. 52-56 e 70-76.

¹⁴ Cfr. Corti, *Dante a un nuovo crocevia cit.*

¹⁵ Cfr. le perplessità e le possibili interpretazioni in P.V. Mengaldo, s.v. *Grammatica* in ED, vol. III, pp. 261-62.

¹⁶ Cfr. L. Battaglia Ricci, *Dante e la tradizione letteraria medievale. Una proposta per la «Commedia»*, Pisa, Giardini, 1983, *Appendice. Dall'Antico testamento alla Commedia. Indagini su lessico e stile*, pp. 197-236, dove si richiamano le precedenti fondamentali acquisizioni di Auerbach raccolte in *Lingua letteraria e pubblico cit.* e *Sacrae Scripturae sermo humilis cit.*

¹⁷ Mengaldo, *De vulgari eloquentia cit.*, p. 415.

¹⁸ C. Schäublin, *De doctrina christiana: a classic of western culture?*, in *De doctrina christiana. A classic of western culture*, ed. a cura di D.W.H. Arnold-P. Bright, London-Notre Dame, Indiana (USA), Notre Dame U. P., 1995, pp. 47-67, part. 55.

¹⁹ M. Corti, *Per una tipologia dell'intertestualità dantesca*, in Ead., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 61-71.

²⁰ Sul tema dell'ecclettismo dantesco in campo filosofico si vedano, oltretutto i fondamentali studi di Bruno Nardi, le osservazioni di Mengaldo, *Introduzione cit.*, p. 13 e in seguito di Fioravanti, rec. cit., part. pp. 193-94, anche a proposito delle fonti filosofiche di *DVE*.

²¹ Per la ricezione dei Padri e di Agostino nel medioevo si veda anzitutto il profilo di M. Ferrari, *Il rilancio dei classici e dei Padri*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, vol. III, *La ricezione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1995, pp. 429-55. Per la diffusione dei codici agostiniani cfr. in generale il catalogo *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*, Wien, 1969-2001, voll. I-IX. Particolarmente per la fitta presenza agostiniana (e del *Doctr. christ.*) nelle biblioteche fiorentine, in codd. dei secc. XII-XIV, cfr. il vol. I (tomi 1 e 2), a cura di M. Oberleitner, (Wien, H. Böhlhaus, 1969-70); per la trad. ms. del trattato cfr. anche M. Avilés Bartina, *Manuscriptos del De doctrina christiana existentes en Europa*, «Augustinus», 31, 1986, pp. 379-90; M.M. Gorman, *The diffusion of the manuscripts of Saint Augustine's «De doctrina christiana» in the early Middle Ages*, «Revue Bénédictine», XCV, 1985, pp. 11-24; Id., *The manuscript tradition of St. Augustine's major works*, in *Atti del Congresso internazionale su Sant'Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma, 15-20 settembre 1986), vol. I, Roma, Ist. Patristico Augustinianum, 1987, pp. 381-412.

²² G. Padoan, *Ulisse «fandi factor» e le vie della sapienza. Momenti di una tradizione (da Virgilio a Dante)*, «Studi danteschi», XXXVII, 1960, pp. 44-61; Id., *Dante di fronte all'umanesimo letterario*, «Lettere italiane», XVII, 1965, 237-57, e il complementare e coevo contributo sull'argomento di G. Martellotti, *Dante e i classici*, «Cultura e scuola», 4, XIII-XIV, 1965, 125-37.

²³ Nella pagina delle *Confessioni* l'esperienza sensoriale, soprattutto visiva, è rappresentata sotto metafora come «Immensa silva plena insidiarum et periculorum» (e cfr. anche *In evang. Ioh.*, XVI 6: «amara silva mundus hic fuit»); segnalato da S. Sarteschi, *Sant'Agostino in Dante*, in *L'adorabile vescovo d'Ippona*. Atti del Convegno di Paola (24-25 maggio 2000), a cura di F. Ela Consolino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 275-303, part. 296.

²⁴ Tutte le citazioni dal *De doctrina christiana* provengono dall'ed. cit. a cura di Simonetti. Salvo diverso avviso, per tutte le altre opere agostiniane si sono consultate le edd. indicate nell'*Index del Thesaurus linguae Latinae*.

²⁵ Per le poche citazioni esplicite e sicure di Agostino in Dante cfr. E. Moore, *Studies in Dante*, vol. I, Oxford, The Clarendon Press, 1896, pp. 291-94, part. 291 per gli unici due prelievi chiaramente individuabili da *Doctr. christ.*, presenti nella *Monarchia*. Ma in proposito cfr., in seguito, anche il commento di Bruno Nardi a *Mon.* III, iv 8-9, nella sua edizione del testo (Alighieri, *Opere minori* ed. cit.). Per i rapporti tra i due autori più in generale, dopo alcuni studi tra cui si distinguono G. Boffito, *Dante, S. Agostino ed Egidio Colonna (Romano)*, Firenze, Leo S. Olschki, 1911, C. Calcaterra, *Sant'Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca*, Milano, Vita e Pensiero, 1931 (cfr. precedentemente anche A. Arena, *Fonti dantesche: S. Agostino e Dante*, Palermo, Stab. Tip. C. Lo Casto, 1899), ha fatto il punto la voce *Agostino* a cura di A. Pincherle in ED, vol.

I, pp. 80-82 (con ulteriore bibl. progressa). In tempi recenti, fondamentali contributi relativi agli innegabili punti di contatto tra il pensiero filosofico-teologico agostiniano e la spiritualità e la cultura dantesche sono stati offerti da F. Mazzoni, *Saggio di un nuovo commento alla «Divina Commedia»*. «Inferno», *canti I-III*, Firenze, Sansoni, 1967 e J. Freccero, *Dante. La poetica della conversione*, trad. it. a cura di C. Calenda, Bologna, Il Mulino, 1989. Si citano di seguito almeno alcuni degli studi più recenti e rilevanti sul tema: S. Sarteschi, *Sant'Agostino in Dante nell'età di Dante*, in «Per correr miglior acque»... *Bilanci e prospettive* cit., vol. II, 1075-97; Ead., *Sant'Agostino in Dante* cit.; F. Ela Consolino, *Agostino nella riflessione critica di Erich Auerbach*, in *L'adorabile vescovo d'Ippona* cit., pp. 363-425; F. Tateo, *Percorsi agostiniani in Dante*, «Deutsches Dante Jahrbuch», 76, 2001, pp. 43-56; G. Scafoglio, *Dante e la tradizione neoplatonico-agostiniana*. In *marginè a Par. I 49-54*, «Deutsches Dante Jahrbuch», 79-80, 2004-2005, pp. 161-71; C. Vasoli, *Agostino e la cultura umanistica toscana fra Trecento e Quattrocento*, in *Gli umanisti e Agostino. Codici in mostra*, catalogo a cura di D. Coppini e M. Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2001, pp. 29-44. Ma si considerino anche i continui riferimenti alle opere di Agostino richiamati dal commento alla *Commedia* di A.M. Chiavacci Leonardi (Milano, Mondadori, 1997), che ha ritenuto il Santo uno dei grandi ispiratori – se non il più grande – della spiritualità dantesca (op. cit., vol. III, p. 885). Rapporti specifici e diretti tra opere dantesche e agostiniane hanno stabilito gli studi di D. De Robertis, che ha dimostrato la presenza e l'importanza per la *Vita Nuova* delle *Enarrationes in Psalmos* ad es. nel cap V, *La nuova materia*, pp. 86-128 del volume Id., *Il libro della «Vita nuova»*, Firenze, Sansoni, 1970², e di R. Leporatti, che rilegge le *Retractationes* agostiniane come modello strutturale del libro giovanile: «Io spero dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna» (*V.N.*, XLII, 2): *La «Vita nuova» come retractatio della poesia giovanile di Dante in funzione della «Commedia»*, in *La gloriosa donna de la mente. A commentary on Vita Nuova*, Firenze, Leo S. Olschki, 1994, pp. 249-91.

²⁶ Come magistralmente illustra Marrou, *S. Agostino e la fine* cit., pp. 397 e sgg.

²⁷ Un precetto immortale di estetica stilistica: il continiano «Chi trova cerca».

²⁸ G. Contini, *Un'interpretazione di Dante*, in Id., *Varianti e altra linguistica*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 398-405, poi in Id., *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 69-111, part. p. 103.

²⁹ Le citazioni dal *Convivio* provengono dall'ed. a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995.

³⁰ J.C. Cavadini, *The sweetness of the Word: salvation and rhetoric in Augustine's De doctrina christiana*, in *De doctrina christiana. A classic* cit., pp. 164-81.

³¹ Avevo già notato l'affinità tra *DVE* I i 2 e la prima parte del brano agostiniano qui riportato in L. Leoncini, *La concinnitas nella prosa di Dante. Da Cicerone ad Agostino, al di là (e al di qua) dell'Ars dictaminis*, «Aevum», LXXXI, 2, 2007, pp. 523-57, part. 555.

³² Aurelius Augustinus, *De musica liber VI. A critical edition with a translation and introduction* by M. Jacobsson, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2002, p. 46.

³³ A. Traina-T. Bertotti, *Sintassi normativa della lingua latina*, Bologna, Cappelli Editore, 2003³, vol. I, p. 106, 2 a. L'uso del dat. con i participi-aggettivi, più sintetico dell'abl. d'agente, tende a diffondersi nella poesia e nella prosa postclassica, esteso anche ai tempi derivati dal presente. Cfr. anche nel caso di *DVE* I vi 1, il «multis» interpretato da Rajna e Mengaldo (Mengaldo, n. 1 p. 40, nel commento alla sua ed.) come un dat. che indica la persona a cui di fatto è giunto l'effetto dell'azione espressa dal verbo passivo («intelligantur»). E in volgare, con il participio, si noti il caso di *Purg.* I 23-24: «e vidi quattro stelle/non viste mai fuor ch'a la prima gente».

³⁴ Cfr., in calce, l'*Appendice*.

³⁵ Come ricorda Mengaldo, n. 1, p. 40, nel commento alla sua ed.

³⁶ Per l'importanza attribuita dai semiologi a *Doctr. christ.*, cfr. Simonetti, nell'*Introduzione* alla sua ed., par. 3. *I temi maggiori*, 1. *Signum-res*, pp. xx-xxiv.

³⁷ Nel commento alla sua ed. cit., n. 2 di pag. 36.

³⁸ Mengaldo, commento all'ed. cit., pp. 36-37, nn. 3-4, anche per gli autori medievali in cui filtra l'interpretazione agostiniana.

³⁹ Corti, *Dante a un nuovo crocevia* cit., p. 44-45).

⁴⁰ E cfr. l'affinità con un passo del *Tresor* di Brunetto in Mengaldo, commento all'ed. cit., n. 3, p. 150.

⁴¹ Pp. 88-90 dell'ed. cit. Jacobsson.

⁴² Corti, *Dante a un nuovo crocevia* cit., p. 49.

⁴³ Su questo tema agostiniano cfr. *Mus.* III ii 3; VI ix 24; *Epist.* CII 10; *Gen. ad litt.* IX 12. E Simonetti, *Introduzione* all'ed. cit., 3. *I temi maggiori* 2., *Signum-res*, pp. XXVIII-XXIX.

⁴⁴ P. 88 dell'ed. Jacobsson.

⁴⁵ Segnalo qui per inciso un altro richiamo puramente formale: l'utilizzo dell'ebraica esclamazione di sdegno *racha* in *DVE* I xii 5, elencata tra gli ebraismi in traducibili in *Doctr. christ.* II xi 16 (cfr. anche Mengaldo nel commento all'ed. cit., n. 3, p. 102).

⁴⁶ Nel commento all'ed. cit., n. 6 pp. 44-45.

⁴⁷ Come ricorda Mengaldo, commento all'ed. cit., n. 1, p. 50.

⁴⁸ Corti, *Dante a un nuovo crocevia* cit., pp. 46 e sgg.

⁴⁹ Corti, *Dante a un nuovo crocevia* cit., p. 50.

⁵⁰ Come ho mostrato in *La concinnitas* cit., part. §§ 2-3, *Le Poetrie medievali e lo stilus ysidorianus e Dante e lo stile agostiniano, tra prosa rimata e 'misura' cristiana*, pp. 533-40.

⁵¹ Cfr. Mengaldo, nel commento all'ed. cit., n. 8, p. 58.

⁵² E cfr. Simonetti, nell'*Introduzione* alla sua ed., par. 3. *I temi maggiori*, 3. *Auctores nostri*, pp. XXXII-XXXIX.

⁵³ Per questa convertibilità latino-volgare dei modelli letterari cfr. Mengaldo, *Introduzione* all'ed. cit., p. 10-12.

⁵⁴ Cfr. sul tema M. Porena, *La lingua di Cacciaguida*, in Id., *Questioni e questioncelle dantesche*, Roma, R. Accademia d'Italia, 1942; A. Vallone, *Il canto XV del Paradiso*, in Id., *Studi su Dante medievale*, Firenze, Leo S. Olshcki, 1965, pp. 247-66; A. Pézard, *Les trois langues de Cacciaguida*, «Revue des études italiennes», XIII, 3, 1967, pp. 217-38;

⁵⁵ *La Divina commedia* di D.A., a cura di S.A. Chimenz, Torino, Utet, 1966, p. 756, n. ai vv. 28-30. Essenzialmente sulla scia del Chimenz si pongono molti interpreti e commentatori. Cfr. ad es. Vallone, *Il canto XV del Paradiso* cit., p. 254; Chiavacci Leonardi, *ad l.*; e G. Ledda in *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo Editore, 2002, cap. IX, *Visione, memoria e scrittura nel «Paradiso»*, p. 274. Tutte le citazioni dalla *D. C.* provengono dall'ed. cit. a cura di Chiavacci Leonardi.

⁵⁶ Chiavacci Leonardi *ad l.* (come in «superillustrans» di *Par.* VII 2).

⁵⁷ Le modalità di dipendenza del latino medievale dalla lingua biblica ed ecclesiastica sono state ultimamente riprese in modo eccellente quanto sintetico in P. Bourgain, avec la collaboration de Marie-Clotilde Hubert, *Le latin médiéval*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 23-25 (con bibl.).

⁵⁸ PL CXLVIII, col. 453.

⁵⁹ S. Thomae Aquinatis doctoris angelici O. P. *Quaestiones de veritate*, ed. in *Opera omnia* ius-su edita Leonis XIII P. M., XXII/III, Romae ad sanctae Sabinae 1973, p. 699. Ringrazio Gian Carlo Alessio per questa indicazione.

⁶⁰ PL CCII, col. 986.

⁶¹ *Legenda maior S. Francisci*, cap. VIII, par. 5, in *Analecta Franciscana*, X, Quaracchi-Firenze, Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1936-41.

⁶² *Opera omnia* ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi-Firenze, Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1891, To V.

⁶³ Ed. a cura di J.G. Bougerol in *Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevii* XXXVII, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1977.

⁶⁴ PL CLXIX, col. 1008. Nessi affini nelle epistole di S. Gerolamo («Paradisi ianua» in *Epist.* LVIII 3; e nello spurio *De vita christiana* di Agostino («caelestis regni ianua», cap. XIII).

⁶⁵ Ed. a cura di M. Ihm in *Anthologia latinae supplementa* I, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1895, p. 9.

⁶⁶ G. de Pouille, *La geste de Robert Guiscard*, ed. par M. Mathieu, Palermo, Ist. Siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1961, p. 182.

⁶⁷ *The «Gesta Tancredi» of Ralph of Caen. A history of the Normans on the first Crusade*, Tr. with an introd. by B.S. Bachrach-D.S. Bachrach, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005.

⁶⁸ *The poems of Walter of Wimborne*, ed. a cura di A.J. Rigg, Toronto, Pontifical Institute of mediaeval studies, 1978.

⁶⁹ J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre De Celle, 1115-1183*; Paris, Vrin, 1946, part. capp. I e II della parte seconda: *L'expérience indicible* e *Le langage mystique*, pp. 47-51 e 52-58.

⁷⁰ A.M. Chiavacci Leonardi, *Il tema biblico dell'esilio nella Divina Commedia*, in *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, a cura di F. Stella, Firenze, Sismel, 2001, pp. 177-85, part. 179-80.

⁷¹ *Doctr. christ. Prol.* 26, 146; II vi e sgg.; IV x 8-9; Simonetti, *Introduzione* all'ed. cit.

⁷² *Oxford Latin Dictionary*, ed. by P. G. W. Glare, Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford U. P., 1968-1982, s.v.

⁷³ *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, conditum a Carolo Du Fresne Domino Du Cange, rist. anast. dell'ed. 1883-1887, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1954, VIII, pp. 387-88; A. Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, Brepols, 1986, p. 941.

⁷⁴ Ugucione da Pisa, *Derivationes*, ed. critica princeps a cura di E. Cecchini-G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M.G. Sassi, A. Tontini, Firenze, SISMEL, 2004, U 55 2: «usito -as, in usu habere, unde usitatus -a -um».

⁷⁵ Irreperibile l'uso verbale in *Civ.* xvii 9 indicato dal Blaise, *Lexicon* (come rileva anche A. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*, Patavii, Typis Seminarii, 1940, VI p. 428: «usitare tribuunt nonnulli etiam Augustino, 17 *Civ.* D. 9, sed loco male indicato»).

⁷⁶ E si ricordi la celeberrima massima di *In Psalm.* CXXXVIII 20, in relazione al solecismo *os/ossum*: «Os suum dicit; quod vulgo dicitur ossum, latine os dicitur [...]. Sic enim potius loquamur: melius est reprehendant nos grammatici, quam non intellegant populi».

⁷⁷ S. Agostino, *Locuzioni e questioni sull'Ettateuco* cit., p. 26 dell'*Introduzione*, par. 3: *Il significato di Locutiones per Agostino*. Da qui si traggono le citazioni dell'opera che seguono.

⁷⁸ *Appendice 13, Dio e il mondo*, in Aurelio Agostino, *La città di Dio*, Intr., trad., note e appendici di L. Alici, Milano, Rusconi, 1984, p. 1225.

