

Commento a «Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato»

[Le «Rime» di Dante, a cura di P. Grossi, Paris, Istituto Italiano di Cultura 2008, pp. 75-106]

Da alcuni anni a questa parte sto lavorando a un nuovo commento alle *Rime* di Dante, che sarà pubblicato da Mondadori, nella collana Meridiani, nella primavera del 2009. La linea è quella dei commenti di Contini, Foster e Boyde, Barbi-Maggini e Barbi-Pernicone, e ultimamente (2005) di De Robertis. Il testo è quello fissato da De Robertis nella sua recente edizione critica (2002), con pochissimi ritocchi. *Poscia ch'Amor* è un buon esempio dei problemi e delle opportunità che si presentano al commentatore. È una poesia difficile sia per lo stile, sia per il contenuto e sia per i problemi d'inquadramento storico che solleva. Questi ultimi vengono affrontati nella premessa generale, gli altri cerco di risolverli man mano nel commento *ad versum*.

Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato, non per mio grato, ché stato – non avea tanto gioioso, ma però che pietoso fu tanto del mio core	5
che non sofferse d'ascoltar suo pianto, i' canterò, così disamorato, contra 'l peccato ch'è nato – in noi di chiamare a ritroso tal ch'è vile e noioso con nome di valore, cioè di leggiadria, ch'è bella tanto che fa degno di manto imperial colui dov'ella regna: ell'è verace insegna la qual dimostra u' la virtù dimora; per ch'io son certo, se ben la difendo nel dir com'io la 'ntendo, ch'Amor di sé mi farà grazia ancora.	10
Sono che per gittar via loro avere credon potere capere – là dove li boni stanno che dopo morte fanno riparo nella mente a quei cotanti c'hanno conoscenza.	20
Ma lor missione a' bon' non può piacere, perché tenere saverè – fôra, e fuggirieno il danno che s'agiugne a lo 'nganno di loro e della gente c'hanno falso giudicio in lor sentenza. Qual non dirà fallenza divorar cibo ed a lussuria intendere, ornarsi come vendere si dovesse al mercato d'i non saggi? ché 'l saggio non pregia om per vestimenta, ch'altrui sono ornamenta, ma pregia il senno e li gentil coraggi.	25
E altri son che, per esser ridenti, d'intendimenti correnti – voglion esser giudicati da quei che so' ingannati veggendo rider cosa	30
	35
	40

che lo 'ntelletto cieco non la vede. E' parlan con vocaboli eccellenti, vanno spiacenti, contenti – che dal vulgo sian mirati; non sono innamorati mai di donna amorosa; ne' parlamenti lor tengono scede;	45 50
non moveriano il piede per donneare a guisa di leggiadro, ma come al furto il ladro così vanno a pigliar villan diletto; e non però che 'n donne è sì dispetto leggiadro portamento che paiono animal' senza intelletto.	55
Ancor che ciel con cielo in punto sia che leggiadria disvia – cotanto e più che quant'io conto, io che le son conto merzé d'una gentile che la mostrava in tutti gli atti suoi, non tacerò di lei, ché villania far mi parria	60 65
sì ria, – ch'a' suoi nemici sarei giunto: per che da questo punto con rima più sottile tratterò il ver di lei, ma non so cui. Io giuro per colui ch'Amor si chiama, ed è pien di salute, che senza ovrar virtute nessun puote acquistar verace loda: dunque, se questa mia materia è bona come ciascun ragiona, sarà virtù o con virtù s'annoda.	70 75
Non è pura virtù la disviata, poich'è blasmata, negata – là ov'è più virtù richesta, cioè in gente onesta di vita spiritale o in abito che di scièntia tene. Dunque, s'ell'è in cavalier lodata, sarà mischiata, causata – da più cose, per che questa convien che di sé vesta l'un bene e l'altro male; ma virtù pura a ciascuno sta bene. Sollazzo è che convene con esso amore e l'opera perfetta: da questo terzo retta è leggiadria, e in esser dura, sì come il sole al cui esser s'adduce lo calore e la luce con la perfetta sua bella figura.	80 85 90 95
Al gran pianeto è tutta simigliante che dal levante avante – infino a tanto che s'asconde con li bei raggi infonde vita e virtù qua giuso nella matra si com'è disposta: e questa, disdegnosa di cotante	100

persone quante
 semblante – portan d'omo, e non risponde
 il lor frutto alle fronde 105
 per lo mal c'hanno in uso,
 simili beni al cor gentile accosta;
 ché 'n donar vita è tosta
 con bei sollazzi e con begli atti novi
 ch'ognora par che trovi, 110
 e virtù per essempro a chi lei piglia.
 Oh falsi cavalier', malvagi e rei,
 nemici di costei,
 ch'al prenze delle stelle s'assomiglia!

Dona e riceve l'om cui questa vole, 115
 mai non sen dole,
 né 'l sole – per donar luce alle stelle
 né per prender da elle
 nel suo effetto aiuto;
 ma l'uno e l'altro in ciò diletto tragge. 120
 Già non s'induce ad ira per parole,
 ma quelle sole
 ricole – che son bone, e sue novelle
 tutte quante son belle;
 per sé è car tenuto 125
 e disiato da persone sagge,
 ché dell'altre selvagge
 cotanto laude quanto biasmo prezza;
 per nessuna grandezza
 monta in orgoglio, ma quando l'incontra 130
 che sua franchigia li convien mostrare,
 quivi si fa laudare.
 Color che vivon fanno tutti contra.

Canzone di sette stanze con piedi Aa₅(a₃)BbcD Aa₅(a₃)BbcD e sirma dEeFGgF. Non c'è congedo (come altre tre volte in Dante: *Amor che movi*, *Donna pietosa*, *Quantunque volte*), forse perché, com'è detto al v. 69, il poeta non saprebbe a chi mandare questo suo invito alla leggiadria, posto che «tutti» (133) fanno il contrario di ciò che dovrebbero fare (cfr. Boyde 1979, p. 334). Notevole è l'estensione dei piedi, ciascuno lungo quasi quanto la sirma, e soprattutto, nei piedi stessi, la successione Aa₅(a₃). È l'unica occorrenza del quinario nella lirica dantesca (sicché a questa egli avrà pensato scrivendo in *Dve* II xii 7 «In dictamine magno sufficit enim unicum pentasillabum in tata stantia conseri, vel duo ad plus in pedibus»), e una delle due occasioni in cui Dante si serve della rima interna per isolare un trisillabo (l'altra è *Lo meo servente core*, 12). In *Dve* II xii 8 questa tecnica è ricondotta al modello di *Donna me prega* di Cavalcanti; ma l'anomalia più vistosa, la triplice rima baciata ad apertura di stanza, ricorda piuttosto le canzoni (come *Ora parrà*) e i sonetti doppi (come *O sommo bono*) di Guittone d'Arezzo.

Dalla poesia, il lettore non ricava soltanto l'emozione della bellezza o il conforto che si prova trovando descritta e condivisa da altri la propria stessa esperienza, ma anche, spesso, un profitto morale. E più ancora che nell'età post-romantica, nell'antichità e nel Medioevo la figura del poeta si confondeva spesso con quella del saggio: nel ruolo che sarà più tardi quello del filosofo non sistematico, del moralista o, per l'appunto, del saggista nel senso di Montaigne, il poeta esprimeva liberamente, senza mediazioni, il suo punto di vista sulle cose. Le canzoni morali di Dante vanno viste su questo sfondo: come la testimonianza di un'arte (cioè di una personalità) ancora unitaria, capace di agire sia nella sfera pubblica sia nella sfera privata, cioè di trasformare una particolare esperienza di vita in una lezione condivisibile.

Poscia ch'Amor è un invito rivolto al lettore perché faccia rinascere in sé, e operi affinché in altri rinasca, il valore ormai spento della leggiadria. Esortazioni alla virtù analoghe (ad altre virtù,

ovviamente) si trovano anche nella poesia moderna (si pensi alla didassi frontale di Brecht o alle grandi poesie morali di Auden o di Larkin). Ma nessun autore moderno si sognerebbe di far precedere la sua parenesi da una lunga spiegazione circa il posto che la leggiadria (o un altro valore in nome del quale si predica) occupa nel sistema delle virtù o circa gli elementi che la compongono, o i ceti che le sono più inclini. Nel corso dei secoli il discoso morale si è liberato da questi aridi schemi scolastici. Invece, Dante unisce la parenesi all'erudizione, cioè combina una parte narrativa, scritta in chiave satirica contro i nemici della leggiadria, con una parte filosofica nella quale si insegnano cose. In ciò, *Poscia ch'amor* si dimostra simile a canzoni come *Sovente vegio saggio* di Guittone d'Arezzo o *Similmente onore* di Bonagiunta Orbicciani, che non sono soltanto esortazioni a conseguire e a conservare l'onore nella vita di ogni giorno (l'onore, come scrive Guittone, è «far di sé bella mena / con vita adorna e gente»: vv. 36-37) ma, anzitutto, genealogie dell'onore, e riflessioni sulla sua essenza e il suo significato nel rapporto con le altre virtù (l'onore, scrive ancora Guittone, «è quello frutto / che de valore avene»: vv. 17-18). Ed è poi evidente la somiglianza con l'altra canzone dantesca *Le dolci rime*, che in maniera del tutto congruente svolge il tema della nobiltà: che cosa bisogna intendere, non nella prassi quotidiana ma filosoficamente, per nobiltà? «Dico che nobiltate – risponde Dante – in sua ragione / importa sempre ben del suo subietto», eccetera (89-90).

Questo interesse teorico, quasi solo nomenclatorio, non è del resto una peculiarità di Dante o dei poeti suoi predecessori ma riflette una tendenza viva nella filosofia morale del suo tempo. L'etica di Aristotele, o che ad Aristotele s'ispira (quella stessa che deciderà l'ordine dei peccati e dei meriti nell'aldilà della *Commedia*), è infatti un'etica sistematica, nella quale le virtù e i vizi vengono studiati e catalogati al di fuori di ogni applicazione concreta, come elementi di un organismo immutabile. La parte 'filosofica' di *Poscia ch'Amor* non fa che trasportare nella poesia una struttura di ragionamento e una tecnica discorsiva che dovevano essere familiari ad ogni lettore dell'*Etica Nicomachea* (e anche nella nostra canzone si osservi il carattere normativo della definizione: la leggiadria è composta da tre elementi, compete ad alcuni ceti ma non ad altri, ecc.).

Se la struttura argomentativa della canzone ha alle spalle questa lunga genealogia, il suo tema è invece moderno, aggiornato ai tempi. Nel lessico dei trovatori, la parola *leujaria* significa per lo più 'leggerezza, inconstanza'. Nell'italiano antico, e in *Poscia ch'Amor*, la leggiadria sembra avere un significato più ampio: è, anche, quella nobiltà di costumi che deriva dalla liberalità e dalla magnanimità. Perché Dante sente il bisogno di esortare alla leggiadria, dicendo che oggi si usa questo nome per definire ciò che invece è «vile e noioso» (10)? Che i signori vengano meno ai loro doveri signorili è un motivo ricorrente nella letteratura romanza: uno dei sintomi della decadenza dei tempi – che sono *sempre* in decadenza – è proprio il fatto che chi sta più in alto nella scala sociale non si comporta come il suo *status* gli imporrebbe. Ma quello di Dante non è un discorso generico. Le sue allusioni sono troppo circostanziate perché si possa pensare che egli non veda di fronte a sé, nella Firenze o nell'Italia del suo tempo, degli avversari, degli obbiettivi polemici individuati: e questi sono appunto i «falsi cavalieri» ai quali, con un brusco scarto del discorso, Dante si rivolge ai vv. 112-14. Ora, nella civiltà comunale del tempo di Dante il nome di cavaliere, designa sia la casta militare, l'insieme degli *equites* che, come dice il loro nome, combattono a cavallo, sia «in un senso più latamente sociologico, la totalità delle famiglie che forniscono i cavalieri all'esercito comunale» (Maire Viguer 2004, p. 16). D'altro canto, il servizio a cavallo presuppone, da parte dei cittadini che vi si prestano, una certa disponibilità di spesa per il mantenimento del cavallo stesso e per l'acquisto delle armi, e una rendita che li dispensi da un'attività lavorativa regolare. Ecco dunque che il nome di cavaliere finisce per indicare – piuttosto che, come nel passato, l'appartenenza a un'aristocrazia del sangue – una dignità fondata sul censo. Di questa tendenza storica generale vanno dunque osservati i riflessi sulla realtà fiorentina che Dante ha sotto gli occhi (riprendo e integro osservazioni svolte più ampiamente in Giunta 1998, pp. 278-84; e rimando a quelle pagine anche per un ragguaglio sul dibattito storiografico).

Poco più di un secolo fa, Gaetano Salvemini formulò la tesi secondo cui, a partire dalla metà del Duecento (a Firenze dopo la creazione del Capitano del Popolo) la dignità cavalleresca sarebbe

andata incontro a una sorta di democratizzazione, diventando appannaggio anche dei membri più in vista, per sostanze e per tenore di vita, del popolo grasso. La storiografia successiva ha abbassato il fenomeno ai primi decenni del Trecento, quando iniziò a perdere vigore la legislazione antimagnatizia cui andavano soggetti tutti i *milites*. Certo è che la creazione di nuovi *milites* dovette subire un rallentamento durante i governi di popolo e in particolare, a Firenze, nel quarantennio in cui furono in vigore gli Ordinamenti di giustizia. Ma da un lato, la discriminazione politica – cioè l'esclusione dal governo della città dei cavalieri e dei rampolli dei cavalieri – non coincise affatto con la diminuzione del valore sociale della dignità cavalleresca: la relativa chiusura della casta a metà Duecento dovette aumentarne semmai il potere di seduzione presso i ceti più abbienti (cfr. per esempio S. Raveggi, M. Tarassi, D. Medici e P. Parenti, *Ghibellini, guelfi e popolo grasso*, Firenze, La Nuova Italia 1978, pp. 154 e 187). Dall'altro lato, le fonti suggeriscono di considerare come un fenomeno già duecentesco quella degenerazione dei *costumi* cavallereschi (o meglio la percezione di essa) che darà materia un secolo dopo a pagine famose, e aspramente critiche, di Boccaccio o di Sacchetti.

Nella *Lectura in codicem* Cino da Pistoia si scaglia contro quell'*élite* di redditieri che «non sa usare le armi ed attende ad arti vilissime» (citato da Salvemini 1960, p. 382). Prima, il lucchese Inghilfredi aveva scritto: «Cavalier non conosco da mercieri / né gentil donna da altra burghese» (*Caunoscenza penosa*, 41-42); e il senese Bindo Bonichi aveva ironizzato sui solenni giuramenti fatti dagli *equites*: «Vedove e orfani son molto sicuri / per lo giurar che fanno i cavalieri, / ma l'uscio suo serrar ciascun procuri. / Benché gli cavalier giurano a' frieri / di non toccar l'altrui, e viver puri, / guai a chi si fida in antichi guerrieri» (*Non creda alcun*, 9-14). Insomma, già nel tardo XIII secolo prende corpo nei comuni toscani una polemica rivolta non genericamente contro i magnati, per una rivendicazione di carattere puramente economico, ma contro i cavalieri intesi come ceto, un ceto che non sembra all'altezza del suo prestigio e dei suoi privilegi. A questa decadenza concorrono, nei comuni italiani, due fattori opposti e complementari. Per un verso, il cavalierato rappresenta sempre più spesso l'ambizione, il sogno di *anoblissement*, per quella classe alto-borghese che vorrebbe coniugare il raggiunto primato economico col prestigio: «i capitalisti seguivano ideali non-capitalistici, di elevazione sociale, e non economica. I *mercatores* italiani, come tutti gli altri, per quanto fino a un certo punto intolleranti dei privilegi feudali [...], possedevano l'ambizione dominante di ottenere o mantenere un posto in mezzo alla nobiltà: *vivre noblement*, assumere la posa, le maniere e i pregiudizi dei gentiluomini» (Jones 1978, p. 86). La promozione sociale della borghesia arricchita passa attraverso un gioco di apparenze in cui il lusso e la dilapidazione dei beni hanno la parte maggiore: il biasimo da parte di Dante contro coloro che *gittano via* i loro averi (20), le ironie di Francesco da Barberino sui «ricchi che vogliono menare come gentili lor modi e lor vita» (citato in Carpi 2004, p. 93), si spiegano all'interno del medesimo codice etico, ispirato al criterio della sobrietà e del *decorum*, che produce in quegli anni in molte città italiane le leggi suntuarie. Per altro verso, è la stessa aristocrazia urbana e rurale ad imborghesirsi venendo a patti con l'etica utilitarista dei mercanti ed esercitando in prima persona il commercio e l'usura (Inghilfredi, infatti: «cavalier non conosco da mercieri»): nasce così «una corrente di critica sociale in cui la debolezza aristocratica maggiormente deplorata è non la mancanza di denaro, bensì l'amore per esso, l'avarizia poco cavalleresca, l'usura, l'avidità di guadagno» (Jones 1974, p. 1533); onde, per reazione, quei trattati di buone maniere che sono il *Tesoretto* – dove non a caso si ammaestra non «mastro Burnetto» ma «un bel cavalero» (v. 1367) – e la cosiddetta *canzone del pregio* di Dino Compagni.

Tale è a grandi linee il quadro storico che conviene avere presente leggendo l'invettiva di Dante contro i «falsi cavalieri». Nella *Commedia*, la riflessione sulla crisi della società feudale e sul venir meno delle antiche virtù cavalleresche prenderà accenti ancora più sconsolati: l'esule aveva sperimentato nel frattempo quanto fosse ormai raro, nel mondo *reo*, il «pregio de la borsa e de la spada» (Pg. VIII 129). E per stare alle *Rime*, per toccare con mano la differenza, basta confrontare il tono sarcastico e amaro di *Poscia ch'Amor* con quello veramente tragico di *Doglia mi reca*: qualcosa è successo, l'uomo ha patito ciò che il poeta, prima, aveva potuto limitarsi a descrivere.

Ma l'ideale della leggiadria così com'è descritto in *Poscia ch'Amor*, anche nel suo moralismo un po' bigotto, nel suo volersi prassi e non solo *habitus* (si pensi ai versi contro il riso scomposto o i vestiti troppo vistosi), è del tutto coerente con l'etica civile del Dante maturo, per esempio quella che si esprime nelle parole di Cacciaguida nel canto XV del *Paradiso*.

■ Prima stanza. Abbandonato da Amore, che non poteva più tollerare il pianto, il poeta canterà della virtù della leggiadria, dicendo come vada intesa e chi veramente possa dirsi leggiadro: e Amore, per premiarlo, tornerà da lui (sicché la canzone è una specie di pegno, di volontaria *corvée*, che dovrebbe favorire il ritorno alla lirica d'amore). Il congedo dalla poesia d'amore è dunque un congedo provvisorio, il poeta conta di ritornarvi, e da questo punto di vista la stanza che apre *Poscia ch'Amor* è quasi identica a quella che apre *Le dolci rime*: come la prima nasce allo scopo di rettificare una falsa opinione relativa al concetto di leggiadria, così la seconda viene scritta per «riprovare 'l giudizio falso e vile / di quei che voglion che di gentilezza / sia principio ricchezza» (15-17). In entrambi i casi il movente è polemico, in entrambi i casi il desiderio di chiarire un nodo dottrinale induce a rinunciare, provvisoriamente, alla poesia d'amore: «Le dolci rime d'amor ch'i' solia / cercar ne' miei pensieri, / convien ch'io lasci; non perch'io non spero / ad esse ritornare» (1-4: cfr. *Poscia ch'Amor*, 19 «Amor di sé mi farà grazia ancora»); in entrambi i casi, infine, l'argomentazione svolta nella prima stanza consta, come in un vero e proprio proemio, di tre momenti: il congedo dal tema amoroso, l'annuncio del tema su cui verterà il testo (*Le dolci rime*, 12 «e dirò del valore»), l'invocazione o preghiera ad Amore; e quanto all'articolazione del discorso, persino la *correctio* ai vv. 3-5 («non perch'io non spero / ad esse ritornare, / ma perché...») somiglia alla spiegazione di *Poscia*, 2-4: «non per mio grato [...] ma però che...». Tanto nell'uno quanto nell'altro caso si tratta, ripeto, di distacchi temporanei dalla lirica d'amore, dunque di qualcosa di molto diverso rispetto alle «conversioni» ideali che la poesia romanza talvolta registra: il silenzio, la rinuncia a cantare d'amore per il troppo soffrire, come in Guinizzelli, *Madonna, il fino amor*, 85-86 («d'ora 'n avanti parto lo cantare / da me»), il commiato dalla donna non abbastanza pietosa, dunque la cessazione del canto (commiato che può calarsi nella forma di generi speciali come il *comjat* o la *chanson de change*); il rifiuto dell'amore carnale e dell'arte che lo celebra in nome della continenza, la decisione di scrivere soltanto versi morali o religiosi (è il caso di Guittone, forse di Bindo Bonichi, e di molti altri autori medievali). In *Poscia ch'Amor* e in *Le dolci rime*, invece, l'allusione alla poesia d'amore del passato non è altro che un espediente retorico che serve a introdurre il nuovo argomento: nuovo non soltanto per Dante ma anche per la tradizione italiana, trattandosi di temi – la nobiltà, la leggiadria – tutt'altro che consueti per la poesia (e si osservi di passaggio come gli autori medievali abbiano, a differenza dei moderni, la facoltà di alludere o citare o glossare, in un loro nuovo componimento, altri testi propri o altrui, come se – diremmo oggi nella nostra ottica – invece che di poesia si trattasse di saggi in prosa: la poesia antica conosce questa dimensione discorsiva che la poesia moderna ha in gran parte perduto).

E una considerazione analoga si può fare, in realtà, per l'intera struttura retorica di questa prima stanza. Il preambolo che esplicita le ragioni del canto e introduce l'argomento si trova con grande frequenza nella tradizione lirica galloromanza (si pensi a un *incipit* del primo trovatore Guglielmo IX, *Farai un vers pos mi sonelh*), più di rado in quella latina (cfr. Dronke 1966, p. 390). Ma in *Poscia ch'Amor* questa parte proemiale ha un'estensione troppo più ampia rispetto a quei precedenti: ed è immaginabile che il conoscitore dei classici abbia imparato questa tecnica, piuttosto che dai trovatori, dall'epica di Virgilio, Lucano, Stazio (e lo stesso discorso vale per quella specie di proemio al mezzo che divide in due la canzone all'altezza dei vv. 64-76 introducendo un nuovo argomento).

1. POSCIA CH(E): con valore piuttosto causale che temporale, 'dal momento che', come per esempio in questo *incipit* di Cavalcanti: *Poi che di doglia cor conven ch'i' porti* (e il periodo si chiude con una sovrordinata che spiega, come qui il *canterò* del v. 7, di che cosa parlerà il testo: «dirò com'ho

perduto ogni valore»). ■ DEL TUTTO: ‘interamente’: anche per la personificazione e l’avvio causale cfr. Guiraud lo Ros, *Era sabrai s’a ges de cortezia*, 3 «pus que Merces m’a del tot oblidat».

2. NON PER MIO GRATO: precisazioni simili sono frequenti nella lirica quando il poeta vuole sottolineare l’ineluttabilità di un evento (di solito lo sbocciare della passione: *Fiore*, I 7 «Allò·gli [al dio d’Amore], non per voglia mia, / che di cinque saette mi piagasse»; o il suo scemare). Se poi si considera la struttura retorica e non il contenuto si nota che lo schema sintattico è tipicamente dantesco: cfr. *O voi che per la via*, 7-9 «Amor, non già per mia poca bontate, / ma per sua nobiltate, / mi pose in vita sì dolce e soave»; *Donne ch’avete*, 3-4 «non perch’io creda sua laude finire, / ma ragionar...». ■ PER MIO GRATO: come osserva Contini, è il prov. *per mon grat* (del resto già ambientato in Italia: cfr. Chiaro, *Allegrosi cantari*, 9 «per mio grato»): ‘conformemente alla mia volontà o gradimento’.

3. CHÉ ... GIOIOSO: ‘dato che non conoscevo una condizione più felice di quella’: pur soffrendo, come dirà subito, il poeta viveva felice della sua condizione d’amante; per *stato* ‘condizione’, specie in relazione all’amore, cfr. gli *incipit* di Cino, *Io era tutto fuor di stato amaro*, Dino Frescobaldi, *Voi che piangete nello stato amaro*, Noffo, *In un gioioso stato mi ritrovo*.

4-6. PIETOSO ... PIANTO: ‘ebbe tanta pietà del mio cuore che non sopportò di sentire il suo pianto’. Contini osserva che «il *pianto* va inteso per un pianto poetico, per l’*usato parlare* di *Le dolci rime*»; ma qui non si parla di versi lacrimevoli bensì di un pianto reale, e dice ‘pianto del cuore’ perché secondo la fisiologia medievale è dal cuore che si originano le lacrime, nate dalla distillazione del sangue. Dunque non è una metafora ma quasi una definizione formale quella che si legge in Bernart de Ventadorn, *Can vei la flor, l’erba vert e la folha*, 43 «l’aiga del cor, c’amos los olhs me molha» (e così si spiega anche, per esempio, l’immagine usata da Cavalcanti, *S’io prego*, 10-11 «piange ne’ li sospir che nel cor trova, / sì che bagnati di pianti escon fòre»). ■ PIETOSO: ‘compassionevole’.

7. CANTERÒ: dichiarazione dell’argomento, come in più canti della *Commedia* e in molte canzoni romanze (tra le dantesche, per esempio, cfr. *Donne ch’avete*, 11 «tratterò del suo stato gentile», e *Li occhi dolenti*, 12 «dicerò di lei piangendo»). ■ DISAMORATO: ‘senza amore’.

8. PECCATO: vizio, errore del linguaggio che riflette un errore del pensiero.

9. IN NOI: ‘fra noi’. ■ A RITROSO: ‘a rovescio, al contrario’ (rispetto a come si dovrebbe fare, dire).

10. TAL ... NOIOSO: ‘qualcuno che vale poco (*vile*) ed è spiacevole, molesto’: e può darsi che anticipi con questi due aggettivi la descrizione che segue nella seconda e terza stanza: *vili* essendo gli spendaccioni che si fingono generosi, e *noiosi* gli arroganti che «parlan con vocaboli eccellenti» (45): oppure *vili* e *noiosi*, senza distinzione, tutti i personaggi descritti dal v. 20 al v. 57.

11-12. CON NOME ... LEGGIADRIA: ‘con il nome che designa un valore, cioè (con il nome) di leggiadria’. Nella lingua antica *leggiadria* può avere sia significato positivo (eleganza, raffinatezza, levità) sia negativo (alterigia, colpevole leggerezza). Qui è la virtù dei cavalieri: ‘signorilità, eccellenza dei costumi’. Il medesimo tema – che cosa sia la leggiadria – è svolto, s’intende in forme molto più semplici e disimpegnate, come scialba collana di precetti, nel sonetto probabilmente trecentesco *Volete udire in che sta leggiadria?* (cfr. A. Thomas, *Cinq sonnets italiens tirés du ms. Riccardien 2756*, in «Giornale di filologia romanza», VI [1880], pp. 107-10 [110]); ed è al centro della novella di messer Polo Traversaro nel *Novellino* (XLI): e anche qui la leggiadria (‘superbia’, secondo i commentatori, ma forse invece proprio ‘eleganza’, ‘raffinatezza’) è per eccellenza qualità cavalleresca. ■ VALORE: con le parole che Dante usa nel *Convivio* (IV ii 11), *valore* è «quasi potenza di natura, o vero bontade da quella data».

13-14. MANTO IMPERIAL(E): indica «il supremo grado di eccellenza che può raggiungere l'uomo nella vita attiva, operando secondo virtù» (Barbi-Pernicone), essendo quella imperiale la massima tra le dignità.

14. COLUI ... REGNA: 'colui nel quale la leggiadria dimora, è presente (*regna*)'.

15-16. VERACE ... DIMORA: 'segno veritiero che indica dove sta la virtù'; e l'*insegna* pare proprio quella che si affigge sulle case per dire chi vi dimora (qui appunto la *vertù*): cfr. Faitinelli, *L'orgoglio*, 3 «di ciò potem veder verace insegna». ■ U': 'dove' (da *ove* < *ubi*). ■ VIRTÙ: è «la virtù morale in genere» (Barbi-Pernicone), come in *Le dolci rime*, 86-87 «[la virtù è] un abito eligente / lo qual dimora in mezzo solamente» (traduzione di Aristotele, *Eth. Nic.* 1106b 37-38 «[Virtus est] habitus electivus in medietate existens»).

17-19. PER CH'IO ... ANCORA: 'e perciò, grazie a questa mia impresa, io sono certo, se la difendo adeguatamente, dicendo che cosa la leggiadria è per me, che Amore tornerà, per ricompensa, a visitarmi, a stare con me'.

■ La seconda stanza inizia la rassegna dei 'falsi leggiadri'. I primi ad essere criticati da Dante sono gli scialacquatori, che perdono il loro denaro in spese inutili fatte per il solo desiderio di essere ammirati, o per mantenere i propri lussi viziosi: cibo, sesso, bei vestiti. Lo sfarzo offendeva a quei tempi molto di più di quanto non faccia oggi, e tutta l'opera di Dante ce lo mostra particolarmente sensibile a questo tema: lo si vede per esempio nell'indignazione di Cacciaguida per le gonne e le cinture delle donne fiorentine, o nell'invettiva di *Conv.* IV xxvii 14 contro coloro che si credono «larghezza fare» spendendo in cose vane denaro mal guadagnato: «Non altrimenti si dee ridere, tiranni, de le vostre messioni, che del ladro che menasse a la sua casa li convitati, e la tovaglia furata di su l'altare [...] ponesse in su la mensa». E la formula con cui qui inizia la stanza ricorda da vicino la traduzione dal *De officis* che lì subito segue: «Sono molti, certo desiderosi d'essere apparenti, e gloriosi, che tolgono a li altri per dare a li altri, credendosi buoni essere tenuti». La vita del comune doveva dare infinita materia per riflessioni come queste: si pensi ai *potlatch* delle brigate spenderecce o, per contro, alle leggi suntuarie che punivano *pro bono pacis* l'ostentazione delle ricchezze (cfr. Carpi 2004, pp. 147-48).

20. SONO CHE: è il *sunt qui* o *sunt quidam* caratteristico della prosa latina argomentativa (Incmaro di Reims, *De cavendis vitiis*, p. 135 «Sunt etiam qui...»; Boezio, *De consolatione*, III 2 «Sunt qui [...]. Sunt etiam qui...»), e che Dante adopera in più luoghi del *Convivio*: «Sono molti che per ritrarre...» (I xi 15). Coordinato, nello svolgimento del discorso, a «E altri son che, per esser ridenti» del v. 39, questo elenco di reprobis, con breve caratterizzazione, ricalca un procedimento tipico della satira, vale a dire l'introduzione non di personaggi ma di tipi individuati per l'uno o per l'altro difetto: cfr. per esempio Giovenale, *Sat.* II 93-99 «Ille... [e segue la descrizione di un vizio, o di un vezzo ridicolo]; ille...», eccetera. ■ GITTAR VIA: «il Boccaccio nel *Comento* chiama *gittatori* i prodighi del c. VII dell'*Inferno*, e Benvenuto da Imola spiega il *burli* dell'"ontoso metro" che gli avari gridano ai prodighi (v. 30) con "*proicis* et est vulgare lombardum", cioè 'getti'» (Barbi-Pernicone).

22. CAPERE ... STANNO: 'entrare nel luogo dove stanno i buoni', cioè 'essere annoverati tra i buoni': con una metafora simile a quella usata da Dante da Maiano per definire i saggi: *Per pruova*, 7 «ciascun c'ave in canoscenza loco». L'idea si trova già in Brunetto Latini (*Tesoretto*, 1720-23 «chi non dura fatica / sì che possa valere, / non si creda capere / tra gli uomini valenti») e, soprattutto, in Bonagiunta: «tant'è [l'uomo] da blasmare / quant'ha potensa / e intendensa / e non fa messione / per venire in orransa, / in lontana contansa, / e per potere / tra i boni capere / e conquistar l'onore» (*Similmente*, 59-67): in un passo che contiene le stesse parole usate da Dante ma ha un significato

quasi opposto, dato che mentre Bonagiunta esorta a spendere per «tra i boni capére», Dante, al contrario, invita a non credere che questo scopo possa essere raggiunto attraverso una stolta «missione» (i dettagli in Giunta 1998, pp. 274-86). Di *missione* Dante parlerà ancora nel *Convivio* elogiando i «reali benefici» di alcuni nobili famosi, benefici che hanno garantito loro (ed è appunto il motivo svolto in questi versi) il grato ricordo non solo dei beneficiati ma di tutti i valentuomini: «Quando de le loro missioni si fa menzione, certo non solamente quelli che ciò farebbero volentieri, ma quelli prima morire vorrebbero che ciò fare, amore hanno a la memoria di costoro» (IV xi 14). ■ CAPERE ... BONI: per la formula cfr. Berenguer de Palol, *Totz temoros e doptans*, 3 «sol puesc'entre ls bos caber».

23-25. CHE DOPO MORTE ... CONOSCENZA: 'i quali buoni, dopo la morte, continuano a vivere nella memoria (*mente*) delle persone sagge'. Quest'idea 'foscoliana' della buona fama, misurata sulla persistenza del ricordo dei migliori tra i migliori, affiora spesso anche nelle parole degli scrittori medievali (ed è come il rovescio della retorica ascetica del *contemptus mundi*): così certi personaggi della *Commedia* pregano Dante di ricordare il loro nome, di rinverdire la loro fama in terra; e cfr. per esempio, per questi versi, Guiraut Riquier, *Quar dreitz ni fes*, 42-44 «pus mortz pres / a los valens, / lurs pretz viu ab lauzors». ■ FANNO RIPARO: 'indugiano, stanno' (prov. *faire repaire*). ■ QUEI COTANTI: nel senso limitativo di 'quei pochi', o ancora più precisamente 'solo quelli che...'.

26. MISSIONE: *metre* significava 'spendere' in provenzale; e fra i trovatori *messio* «was the regular term for the bounty bestowed by a generous patron on the troubadour» (Toynbee 1902, p. 143). Qui, come nei passi succitati da Bonagiunta e dal *Convivio*, è semplicemente 'dono, elargizione'. Per attirare la lode dei buoni, sostiene Dante, la *missione* dev'essere fatta in vista di uno scopo utile e ragionevole, e non lo sono quelli elencati nella sirma: cibi, lussuria, abiti preziosi. È insomma la distinzione tra la virtù della liberalità e il vizio della prodigalità, già topica nei trovatori, e per esempio al centro delle canzoni *Qui ha talen de donar* di Bonifacio Calvo e *Qui vol esser agradans e plazens* di Guilhem de Montanhagol (25-27 «Homes trob'om larcx e mal conoysens / pero non es largueza mas folhors / qui dona si que no'l siegua lauzors»).

26. A BON': 'ai buoni'; l'apocope era ammessa in antico anche per i nomi plurali, ma qui può essere altrettanto bene il singolare degli aforismi e dei proverbi: 'al buono, all'uomo buono'.

27-28. PER ... FÔRA: Barbi-Pernicone intendono: «perché altrimenti bisognerebbe considerare cosa saggia (*savere fora*), cioè azione virtuosa, anche l'eccesso opposto di serbar denaro (*tenere*), come fanno gli avari» (p. 441). La spiegazione è acuta, ma qui il salto logico sarebbe grosso perché di avari nel testo non è mai questione. Meglio invece mettere una pausa forte dopo 26 *piacere*, scrivere 27 *per che* anziché *perché* e intendere: 'ragion per cui (per che) sarebbe prova di saggezza il tenere, il conservare il denaro gettato via in bagordi'. ■ TENERE: da intendere nel preciso senso di 'risparmiare, non spendere' che il verbo ha già in provenzale: cfr. Guillem Augier Novella, *Laig faill cor e sabers e senz*, 4 «teners [il denaro] es niienz». Chi *sa*, chi è veramente liberale, non dà a casaccio ma dosa le sue *missioni* favorendo chi davvero merita.

28-31. FUGGIRIENO ... SENTENZA: 'ed eviterebbero il danno, che si somma all'equivoco di cui sono vittime sia loro sia le persone che mal giudicano' (alla lettera, che «nel giudicare (*in lor sentenza*) sono prive di retto discernimento»: Barbi-Pernicone). Il *danno* si riferisce dunque al denaro sprecato (diversamente Barbi-Pernicone: «[il danno] di fare in realtà opera non buona»: ma quello è semmai appunto l'«inganno»). ■ DELLA GENTE C'HANNO: normale nelle lingue galloromanze, si dà anche nell'italiano antico l'accordo di *gente*, singolare collettivo, con un predicato plurale.

32. QUAL ... FALLENZA: 'chi negherà che è una colpa, un errore' (prov. *falhensa*).

33. DIVORAR ... INTENDERE: la censura della gola e quella della lussuria vanno di conserva, perché si credeva che il cibo e le bevande superflue stimolassero gli appetiti sessuali; sono dunque due facce della stessa intemperanza: cfr. Tommaso d'Aquino, *In Ethicam, Lib. IV, lectio I, § 656* «vocamus enim quandoque prodigos illos qui incontinenter vivunt et consumunt divitias suas intemperantia, sive ciborum, sive venereorum» (e più avanti, nella *lectio IV*, il nome di intemperanti è dato a coloro che scialacquano denaro «in cibos et in venerea»); e san Bernardo nella lettera *ad clericos de conversione* associa appunto in un unico capitolo «appetitus gulae et libidinis actus» (VIII 13). Ma era poi nozione corrente, diffusa non solo tra i filosofi: cfr. Anonimo Genovese, *Se alcun perdon*, 198-99 «Che la gora conseigo liga / la luxuria e noriga». ■ INTENDERE: 'darsi, rivolgersi'.

34-35. ORNARSI ... SAGGI: bisogna giudicare gli uomini non per come si vestono ma per la loro intelligenza e nobiltà d'animo. Idea ovvia, che riecheggia non tanto la saggezza classica (ma si confronti questo passo di Boezio, *De consolatione*, II 5, così simile nel linguaggio e nel tono: «Quam vero late patet vester hic error, qui ornari posse aliquid ornamentis existimatis alienis! At id fieri nequit») quanto la moralità e il rigorismo cristiano così come si riflettono nella predicazione (Giordano da Pisa, *Prediche*, p. 123 «quel ricco fu dannato [...] propter vestimentorum excellentiam [...] Unde dicono i santi che la troppa excellentia dei vestimenti è peccato mortale») o nella poesia morale (Bonichi, *Guai a chi*, 57-58 «Sagg'è chi l'om non giudica per vesta, / ma per lo far che 'n lui si sente e vede»). Ma anche al di fuori di quest'ambito, il motivo si trova già nella poesia dei trovatori, dove dà materia ai nostalgici del buon tempo antico indignati dal vano lusso dei signori. Ed è insomma un motivo ampiamente 'occidentale' se non umano *tout court*: laddove esista una società minimamente articolata, dunque l'obbligo di vestirsi secondo determinati usi, là è anche possibile che la necessità dia luogo a ostentazione, e alla critica dei moralisti. È da notare, tuttavia, che nell'età di Dante si osserva effettivamente un incremento del lusso, dovuto al fatto che il nuovo ceto affluente amava esibire la sua ricchezza: «a partire dalla seconda metà del XIII secolo divennero oggetto di un consumo più diffuso, rispetto ai secoli precedenti, ornamenti e vesti dalle nuove, ardite e mutevoli fogge» (Muzzarelli 1999, p. 9). Dante riprende dunque un tema tradizionale e censura un tipo umano che è sempre esistito e sempre esisterà, ma è possibile che un mutamento dei costumi ci fosse davvero stato (agli occhi di Dante un peggioramento, un rilassamento, uno sciocco desiderio di lusso), e che si rispecchi in questo passo di *Poscia ch'Amor* o nelle parole di *Conv.* III iv 8 contro i «cattivi malnati, che pongono lo studio loro in azzimare la loro persona», o in più luoghi della *Commedia*. ■ MERCATO ... SAGGI: 'al mercato degli stupidi'; *non saggio* è un sintagma lessicalizzato già in provenzale (*non savis*) e nella lirica italiana pre-dantesca: cfr. Guittone, *Figlio mio*, 3 «lauda sua volonter non-saggio, l'aude» (diversamente l'ed. Rossi: «volenter-non saggio»).

36. VESTIMENTA: continua il neutro plurale latino, come il successivo *ornamenta*; per il concetto cfr. Uguccone, *Il libro*, 241-44 «la gracia de Deu, nul om la pò trovar / ... / per bele vestimente».

37. ALTRUI: impersonale, 'per le persone, per gli uomini in generale'. ■ ORNAMENTA: i vestiti sono 'per chi li porta, semplici abbellimenti, orpello': che è il senso (negativo) di *ornamento* per esempio in questo passo di Guittone: «ché laccio è lor [per i maschi] catun vostro ornamento. / Ben dona intendimento / che vender vol chi sua roba for pone» (*Altra fiata*, 150-52).

38. GENTIL CORAGGI: 'cuori nobili' (prov. *coratge*), e insomma concreto per astratto, 'la nobiltà d'animo'; per il sintagma cfr. per esempio Dante da Maiano, *Considerando*, 9 (e la nota di Bettarini, con altri rimandi).

■ Nella terza stanza continua la rassegna dei vili e noiosi che qualcuno scambia per leggiadri. Leggiadria, scrive Dante, non è neppure quella di chi ride a sproposito, si dà arie nel parlare e

nell'incedere e passa senza serietà da una donna all'altra. Una così minuziosa casistica potrà forse stupire: il discorso etico, tanto nei classici quanto nei moderni, non si sofferma di solito su questi dettagli, non prescrive o proscrive dei comportamenti ma piuttosto delle idee, delle disposizioni di spirito. Ma questo interesse per la più concreta delle prassi, cioè per il contegno dei corpi, per il modo di comportarsi, muoversi, parlare in mezzo agli altri uomini, è invece caratteristico della morale cristiana specie nella sua declinazione più rigoristica, quella monacale. Di qui per esempio la proibizione di «camminar saltando, girar le spalle, tenere il capo dritto e il petto in fuori» perché questi atteggiamenti «elationem ostendunt» (G. Pozzi, *Alternatim*, Milano, Adelphi 1996, p. 115). E di qui anche i frequenti anatemi contro il ridere. Ecco i tratti del superbo secondo san Bernardo: «in signis scurrilitas, in fronte hilaritas, vanitas apparet in incessu. Pronus ad iocum, facilis ac promptus in risu» (*De gradibus humilitatis et superbiae*, XII 40). Si può dire perciò che in questi versi Dante recuperi e aggiorni, calandolo nel suo contesto cittadino, questa attitudine eminentemente cristiana al controllo degli atteggiamenti sociali.

39-41 E ... GIUDICATI: 'e ci sono altri che, per il fatto che ridono in continuazione, pretendono (*voglion*: non direi 'debbono' come intende Contini) di essere giudicati persone di grande perspicacia'. Come ho detto, l'ostilità nei confronti del riso è una costante della tradizione giudaico-cristiana, a partire da *Sir* 21, 23 «Fatuus in risu inaltat vocem suam; vir autem sapiens vix tacite ridebit» o *Ecl.* 7, 4-5 «Melior est ira risu, quia per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis. Cor sapientium ubi tristitia est et cor stultorum ubi laetitia». Ma che occorra mantenere sobrietà anche nella gioia è un precetto che ha poi largo corso nella cultura laica: cfr. i passi raccolti in Cnyrim 1888, p. 42. Quanto a Dante, cfr. tra l'altro *Conv.* III viii 12 «Onde ciò fare ne comanda lo Libro de le quattro virtù cardinali: "Lo tuo riso sia senza cachinno", cioè senza schiamazzare come gallina».

42-44: DA QUEI ... VEDE: 'da coloro che sono ingannati (la *gente* vittima dell'inganno di cui al v. 29), poiché vedono ridere di una cosa che il loro intelletto non vede, non capisce'. ■ SO': 'sono', con apocope sillabica, come spesso nel toscano antico (cfr. Rohlfs § 320). ■ RIDER(E): transitivo, come il lat. *rideo*. ■ LO 'NTELLETO ... VEDE: per la metafora della mente che non vede cfr. *Conv.* I iv 3 «questi cotali [...] non veggiono, per ciò che hanno chiusi li occhi de la ragione»; e cfr. in I xi 3 la definizione della *discrezione*, che arieggia quella data da Tommaso nel commento all'*Etica* (cfr. la nota di Vasoli *ad loc.*): «Sì come la parte sensitiva de l'anima ha suoi occhi, con li quali apprende la differenza de le cose in quanto elle sono di fuori colorate, così la parte razionale ha suo occhio, con lo quale apprende la differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate». ■ LA: ripresa pronominale dell'oggetto (*cosa*), come sarebbe inammissibile nella sintassi moderna (è per esempio il costrutto di *Tanto gentile*, 10-11 «che dà per li occhi una dolcezza al core, / che 'ntender no la può...»).

45. E': 'essi', ma può anche essere una semplice congiunzione *e*.

46. SPIACENTI: 'altezzosi, arroganti'. Nella vita comunale l'apparire era ancora più importante di quanto non sia oggi, onde l'attenzione per l'abito e l'incedere. Come osserva Maire Vigueur 2004, «le grandi famiglie avevano l'abitudine, per segnare il loro territorio e marcare la loro influenza su questa o quella parte dello spazio urbano, di caracollare in gran tenuta per le strade del quartiere, di sfilare ai limiti del territorio nemico e talvolta di compiere persino qualche sporadica incursione al suo interno» (p. 419). E per esempio Dino Compagni, nella *Cronica* (I xx), fa un rapido ritratto dei Cerchi descrivendoli come «uomini di basso stato, ma buoni mercatanti e gran ricchi, e vestiano bene, e teneano molti famigli e cavagli, e aveano bella apparenza»

49. DONNA AMOROSA: opportunamente Barbi-Pernicone ricordano l'opposizione tra *pure femmine* e *donne gentili* (cioè capaci di comprendere e di provare l'amore) in *Vn* XIX 1.

50. PARLAMENTI: ‘discorsi’. ■ SCEDE: ‘beffe, battute irridenti’.

51-52. NON ... LEGGIADRO: ‘non farebbero un passo per corteggiare una donna, com’è costume di un uomo davvero leggiadro’; per l’immagine cfr. Guittone, *Ben si conosce lo servente e vede*, 7-8 «né moveria per cosa alcuna il piede / in ciò ch’a lei già mai recasse infamia». ■ DONNEARE: il *domnei* è il ‘corteggiare’ dei trovatori, che per esempio nella *Cort d’Amor* si oppone alle pose arroganti del ricco: chi osserva il *domnei*, spiega il poeta, «conten se plus bellament / qe tals qe ha trop mais d’argent» (273-78). Un’idea analoga a quella espressa da Dante circa la decadenza della cortesia (posto che il *deschausimen* è la scortesìa, l’oltraggio) si trova in Uc Brunenc, *Puois l’adrechs temps ven chantan e rizen*, 27-28 «que-l gai dompnei qu’om tenia entrenan / ant li pluzor vout en deschausimen».

53. COME ... LADRO: ‘di nascosto’.

54. VILLAN DILETTO: il mero piacere sessuale (con allusione al meretricio? Cfr. Latini, *Tesoretto*, 1452-56 «e molto m’è rubello / chi dispende in bordello / e va perdendo ’l giorno / in femine d’intorno); per il verbo, cfr. Iacopone, *Fede, spen*, 139 «pigliate de me deletto».

55. E NON PERÒ CHE: Contini ripete l’interpretazione di Barbi-Pernicone: «e questo non per la ragione, pur vera, che nelle donne è ormai così spento il senso della leggiadria che...» (e analogamente gli altri commentatori) Si tratterà invece della formula avversativa corrispondente all’a.fr *neporuec* (AFW, s.v., ‘nichtdestoweniger’; Godefroy s.v. *neporoec* ‘néanmoins’) e al prov. *non per so que* (cfr. Levy, s.v. *so*¹⁸: ‘aber doch’): cfr. in dettaglio K. Lewent, *Old Provençal «non per tan que»*, «*non per can que», «non per so que», «non que», in «The Romanic Review», XLVIII 1 (1957), pp. 28-41; «to my knowledge – osserva Lewent – «[l’italiano e lo spagnolo] never developed forms corresponding to Old French *neporquant*, *neporuec* and Old Provençal *non per tan*, *non per so*» (p. 41): ma il verso dantesco fornisce appunto un esempio del tutto congruente. Dunque: ‘nondimeno (quasi a spiegazione della villania degli uomini), nelle donne è così obliterato (*dispento*) ogni decoro...’. ■ DISPENTO: ‘obliterato, spento’, col consueto prefisso rafforzativo (così altrove *discacciata*, *dispietata*, ecc.); per il lamento sul venir meno della virtù tra le donne cfr. per esempio Marcabru, *Per l’aura freida que guida*, 19-20 «D’entre dompnas es fugida / vergoigna...»; ma il motivo è topico.

56. PORTAMENTO: non certo nell’accezione odierna ma in quella di ‘attitudine’, ‘condotta’, e quasi ‘modo di essere’, in senso piuttosto spirituale che fisico.

■ La quarta è una stanza-ponte, tra una prima parte che spiega chi sono i falsi leggiadri, i nemici della leggiadria, e una seconda che spiega che cosa essa realmente sia, e chi la possieda. La transizione è segnata – come il *Le dolci rime*, 78-79 – da una sorta di proemio al mezzo in cui l’autore riprende la parola, torna a parlare in prima persona (61-64 *io ... non tacerò di lei*) e annuncia la nuova materia.

58. ANCOR ... SIA: ‘benché i cieli siano congiunti in modo tale che’. Secondo il pensiero medievale, stelle e pianeti non influenzano soltanto la vita degli individui ma improntano di sé anche le epoche e il corso degli eventi, sicché variando la posizione dei nove cieli varia l’influenza che questi hanno sulle cose terrestri: «la contingenza [...] dipende per un verso dalla materia che sovente è mal disposta a ricevere l’impronta del suggello celeste, e per l’altro dalla virtù stessa del cielo, per il variare delle diverse congiunzioni astrali» (Nardi 1967, p. 43; e cfr. E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza 1976, pp. 23-24). È naturalmente dottrina già aristotelica: «certum est per Aristotelem quod coelum non solum est causa universalis, sed particularis, omnium rerum inferiorum» (Bacone,

Opus maius, citato in Gregory 1992, p. 34); e che il pensiero cristiano accoglie accordandola con la Rivelazione: «virtutem quam habent caelum atque planetae dum futura praesignant atque motu invariabili volvuntur non a se sed a spiritu Domini id habent» (Raimondo di Marsiglia, *Liber cursuum planetarum*, citato in Gregory 1992, p. 194). ■ PUNTO: termine tecnico, che indica la disposizione dei pianeti nella volta celeste: cfr. per esempio questo passo di Rolandino da Padova citato in Gregory 1992, p. 346 nota 45 «elegit Ecelinus hoc punctum et horam talem, credens celestes domos [...] favere sibi».

59. LEGGIADRIA: senza articolo, come spesso i sostantivi astratti non pluralizzabili.

60. DISVIA: ‘smarrisce la retta via, si perde’ (soggetto è *leggiadria*). ■ COTANTO ... CONTO: ‘tanto e più ancora di quanto io non dica’.

61. CONTO: ‘noto, familiare’ (lat. *cognitum*).

62-63. MERZÉ ... SUOI: ‘grazie a una donna gentile i cui atti erano sempre leggiadri’. È, con le parole di Contini, quel ‘linguaggio dell’aspetto’ che è parte essenziale del miracolo di Beatrice: la sua leggiadria si manifesta nella semplice azione, senza bisogno di parole, come in *Di donne*, 9-10 «A chi era degno donava salute / con gli atti suoi quella benigna e piana», e *Amor che ne la mente*, 45-46 «Li atti soavi ch’ella mostra altrui / vanno chiamando Amor ciascuno a prova».

64-66. NON TACERÒ ... GIUNTO: ‘nonostante la nefasta configurazione astrale non tacerò, parlerò della leggiadria, perché altrimenti mi sembrerebbe di commettere un atto tanto ignobile (*villania far mi parria*) da poter essere annoverato tra i suoi nemici’.

67. DA QUESTO PUNTO: inizia la seconda parte della canzone, e Dante avverte che è più ardua della prima, posto che dalla descrizione dei cattivi costumi si passa a dire, con più arduo linguaggio (*rima più sottile*) dell’essenza della leggiadria e del posto che essa occupa nel sistema delle virtù. Simili incroci tra l’atto dell’enunciazione e quello dell’enunciato (il poeta parla della poesia che sta scrivendo all’interno della poesia medesima), improbabili nella lirica moderna, non sono rari invece in quella medievale, che spesso si presenta come discorso, catena di argomentazioni della quale l’autore può voler sottolineare gli snodi: e si confronti per esempio l’altro proemio al mezzo (vv. 53-63) che ancora più nettamente divide in due parti *Doglia mi reca*.

68. RIMA: metonimia per ‘versi, poesia’. ■ SOTTILE: ‘ardua, acuta’: come in *Le dolci rime*, 14 «[dirò] con rima aspr’e sottile», dove Dante commenta: «e dice sottile quanto a la sentenza de le parole, che sottilmente argomentando e disputando procedono» (*Conv.* IV ii 13); con questo significato è già nel lessico dei trovatori: «Ben farai canson plasen, / si puosc, qu’er leus per cantar, / car dison ce mon trobar / comensiei trop sotilmen» (Peire Bremon, 1-4).

69. TRATTERÒ: è il verbo tipico dei proemi: in Dante, cfr. *Donne ch’avete*, 11 «ma tratterò del suo stato gentile», e *Amor che ne la mente*, 10 «s’io vo’ trattar di quel ch’odo di lei». ■ NON SO CUI. ‘non so a beneficio di chi, non so con chi’ (perché, come dirà l’ultimo verso, «color che vivon fanno tutti contra»); normale l’uso di *cui* al caso obliquo in luogo di *chi* (cfr. Rohlfs § 488). Una canzone pseudo-cavalcantiana inizia *I’ parlo, e non so a cui*; ma la somiglianza – non solo per le parole ma anche per la sostanza delle cose dette – è soprattutto con Giraut de Bornelh, 1-6 «Los aplechs / ab qu’eu solh / chantar, e-l bo talan / ai eu, c’avi’ antan; / mas car no trop ab cui, / no-m deport ni-m desdai».

70. GIURO: non ‘giuro’ nel senso oggi corrente ma ‘assicuro, dichiaro solennemente’. ■ PER ... CHIAMA: ‘in nome d’Amore’.

71. SALUTE: 'beatitudine, gioia'.

72. SANZA ... VIRTUTE: 'senza fare (*ovrar*: cfr. a.fr. *ouvrer*) azioni virtuose, senza fare il bene'; è locuzione fissa: cfr. *Conv.* III xiii 8 «non solamente virtute operando» o IV xvii 6 «operare dirittura in tutte cose».

73. NESSUN ... LODA: 'nessuno può conseguire vera lode'.

74-75. DUNQUE ... RAGIONA: 'perciò, posto che (*se*) ciò di cui parlo (*questa mia materia*) è una cosa buona, come ciascuno dice, ammette' (come in Boccaccio, *Esposizioni*, p. 17: «secondo che ciascuno ragiona, Dante fu litteratissimo uomo»).

76. SARÀ ... ANNODA: la formula ('virtù o qualcosa che si accompagna alla virtù') ricalca per esempio quella che Aristotele usa per definire l'amicizia in *Eth. Nic.* 1155a 3-4 «Est enim aut virtus quedam vel cum virtute». Per questo stesso uso astratto del verbo cfr. Peire Cardenal, *Tal cuida be*, 7-8 «malvestatz si noza [s'annoda] / en tal».

■ Quinta stanza. Definizione della leggiadria nella quale è da sottolineare soprattutto questo, perché più lontano dalla nostra *forma mentis*: che la dottrina che nel Medioevo suddivide rigorosamente la società in ordini o *status* influenza anche la concezione del mondo morale: sicché esistono virtù adatte, consone ad alcune condizioni o mestieri e disadatte ad altri. Ciò spiega perché qui Dante cominci col dire a chi spetti e, prima ancora, a chi non spetti la leggiadria; portata *ad absurdum*, è l'idea espressa in *Conv.* I viii 5 (e anche qui la distinzione mette su fronti opposti cavalieri e scienziati): «ma non è perfetto bene [...], come quando uno cavaliere donasse ad uno medico uno scudo, e quando uno medico donasse a uno cavaliere inscritti li *Aphorismi*». Quanto all'ordine dell'argomentazione, negare (la leggiadria *non* appartiene a...) e poi affermare (appartiene invece a...) è quanto Dante fa per esempio anche nella canzone-gemella *Le dolci rime*, 15-17 «riprovando 'l giudicio falso e vile / di quei che voglion che di gentilezza / sia principio ricchezza». E la ragione di questo procedimento è spiegata da Dante stesso nel commento: «prima si ripruova lo falso, e poi si tratta lo vero»; e ciò perché così facendo «la veritade meglio si fa apparire». È con tutta evidenza la tecnica della *quaestio*, e ancora più a monte del metodo dialettico di Aristotele, il quale «sempre prima combatteo con li avversari de la veritade e poi, quelli convinti, la veritade mostroe» (*Conv.* IV ii 16).

77. NON: l'attacco e il modo di procedere per approssimazioni successive, in una sorta di lento accerchiamento del concetto (che cosa *non* è, dove *non* risiede la virtù), sono simili a quelli di *Le dolci rime*, 101-4 «È gentilezza dovunque è vertute, / ma non vertute ov'ella; / sì com'è 'l cielo dovunque è la stella, / ma ciò non *e converso*». Ma la matrice, come s'è accennato, è la sintassi della dimostrazione scolastica: qui, come non di rado nel Medioevo, la poesia ricalca le strutture argomentative della prosa filosofica.

77-82. NON ... TENE: sottolinea la congruità della virtù solo ad alcuni uomini o classi di uomini: 'la leggiadria non è una virtù pura, dato che la si biasima e la si nega là dove è richiesta una virtù maggiore, cioè in coloro che vivono una *vita spiritale* e negli uomini di scienza'. ■ PURA VIRTÙ: lo zelo classificatorio dei medievali distingue anche tra virtù – o sentimenti, emozioni – pure e impure: cfr. per esempio Andrea Cappellano, *De amore*, p. 182 «amor quidam est purus, et quidam dicitur esse mixtum». ■ LA DISVIATA: 'la leggiadria che si è smarrita, che ha perso la via' (come s'è detto ai v. 60): uso del participio in funzione di epiteto, come in *Voi che 'ntendendo*, 33 «questa affannata», o in *E'm'incresce*, 31 «la sconsolata». ■ BLASMATA: 'biasimata' (prov. *blasmar*, a.fr. *blasmer*: cfr. Cella 2003, pp. 340-44). ■ GENTE ONESTA: i commentatori citano la definizione di onestà data in

Conv. IV vi 9-10 «quello che, senza utilitate e senza frutto, per sé di ragione è da laudare», per dire che qui *onesta* non va inteso nel senso ‘stilnovista’ di «nobile e piena di decoro» bensì in quello di «intemerata nel rigoroso esercizio della virtù» (Barbi-Pernicone). Sembra l’unica spiegazione plausibile, ma *onesta* ha comunque l’aria della zeppa (è da escludere – come propongono ancora Barbi-Pernicone – che con questo attributo Dante «abbia inteso distinguere gli ecclesiastici onesti dai non onesti»). ■ DI VITA SPIRITALE: locuzione fissa (25 occorrenze nel *TLIO*) che designa la vita contemplativa in generale, e qui in particolare quella condotta dagli uomini di chiesa (cui la leggiadria non basta per il loro più alto ufficio); *spiritalis* è la forma corrente del latino cristiano (cfr. A. Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnholti, Brepols 1975, s.v.), e *spiritalis* prevale percentualmente, in Dante, rispetto a *spirituale*. ■ ABITO ... TENE: è l’*habitus* nel senso aristotelico e ciceroniano di ‘condizione, attitudine, disposizione’ a compiere una certa azione o ad adoperare una certa facoltà: «*habitus dispositio dicitur secundum quam bene vel male disponitur dispositum*» (Aristotele, *Met.*, 1022b 11-12). Quanto all’*abito di scienza* ‘attitudine, disposizione alla conoscenza’, cfr. *Conv.* I i 2, dove Dante indica le «cagioni che dentro a l’uomo e fuori da esso lui rimovono da l’abito di scienza» (e cfr. la nota di Vasoli *ad loc.* col rinvio all’*Etica* di Aristotele e al commento di Tommaso in cui si spiega in che senso la scienza sia «*habitus demonstrativus*»).

83. CAVALIER(E): alla lettera, i *milites* che combattono a cavallo; ma in un senso più esteso, i membri dell’aristocrazia cittadina, un’aristocrazia definita, nella Firenze del tempo di Dante, piuttosto sulla base del censo che sulla base della nobiltà di stirpe.

84-85. MISCHIATA ... COSE: ‘sarà la risultante di più fattori, la somma di più cose e disposizioni’. ■ MISCHIATA: è vocabolo tecnico della terminologia scolastica; nel commento all’*Etica*, Tommaso dice della *continentia* che «*cum sit laudabilis, non est virtus, sed habet aliquid virtutis admixtum*» (e cfr. la nota al v. 76).

85-88. PER CHE ... MA: Barbi-Pernicone leggono «perché questa / conven che di sé vesta» e intendono «per la ragione che leggiadria è naturale, è giusto (*conviene*) che stia bene...». Ma è meglio intendere (con De Robertis) *per che*: ‘ragion per cui è inevitabile (*conviene*) che convenga (*vesta bene*) a qualcuno e sconvenga a qualcun altro, mentre (*ma*)...’. Per la metafora della virtù che *veste* e dell’abito che non sempre conviene a tutti cfr. per esempio, con altro referente letterale, *Dve*, II i 4 «*nec semper excellentissime poetantes debent illud [l’ornamento, la veste preziosa del volgare illustre] induere*».

88. VERTÙ ... BENE: ‘a tutti giova, a tutti conviene la virtù pura’.

89-90. SOLLAZZO ... PERFETTA: Contini intende: «v’è una forma di piacere (*sollazzo*) tale che si trova in concomitanza (*conviene*)...» (così anche De Robertis e, prima, Mattalia: «c’è una dolce e bella letizia che si accorda con l’Amore e con la *perfetta operazione* dell’animo, cioè con la virtù»). Direi invece che qui Dante dà una definizione formale di leggiadria, e questa è anche l’opinione di Barbi-Pernicone, che parafrasano: «la leggiadria è Sollazzo che si congiunge con Amore e opera perfetta». Ma *convenire*, in casi come questo in cui si elenca ciò che una persona o una cosa devono avere per adempiere la loro definizione, vuol sempre dire ‘deve esserci, occorre che ci sia’: cfr. Giamboni, *Il libro*, § xiv «conviene due cose in sé avere, cioè fede buona e opere perfette». Si potrebbe perciò mettere una virgola dopo *conviene* e intendere ‘ciò che deve esserci (perché si generi la leggiadria) è sollazzo e, con esso (riferito a *sollazzo*), amore e l’opera perfetta’. Certo darebbe da pensare l’omissione dell’antecedente (*ciò*) *che conviene*; ma nella parafrasi generalmente accolta dà da pensare *con esso* riferito ad *amore*: ‘con l’amore medesimo, con lo stesso amore’, dato che di amore – se non nello scongiuro del v. 71 – non si è ancora parlato (meno ancora si può pensare, come fanno Barbi-Pernicone, alla «donna amorosa» del v. 49). ■ SOLLAZZO: sul significato del termine per Dante si dilungano Barbi-Pernicone, commentando il luogo del *Convivio* in cui

Dante parla della virtù «chiamata Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente» (IV xvii 6). Ma la definizione a cui giungono («giochi e divertimenti in uso nella società mondana»), se è forse calzante per quel brano del trattato, è poi troppo specifica per questo *sollazzo*, che avrà lo stesso grado di astrazione dell'*amore* e dell'*opera perfetta*: è il *solatz* dei trovatori, «la virtù tipica dell'intelligenza e della cultura, o almeno di quella cortese», con uno spettro di significati che va da 'piacevole compagnia' a 'divertimento, gioia' (la citazione da Violante 1995, p. 38). Anche Raimon de Miraval, come Dante, fa del sollazzo una prerogativa dei cavalieri: «Dels quatre mestiers valens / per que cavallier an pretz / es bel solatz avinens / us dels melhors» (1-4); e lo stesso fa l'autore dell'anonima *Ragione nova d'amore*, fornendo anche la definizione di sollazzo più calzante per il verso dantesco: «El vero sollazzo è uno allegro sentimento de parlare e delecto de buono animo, el quale è una delle più delectevoli arti de cavalleria» (p. XXIII).

90. L'OPERA PERFETTA: come nel brano giamboniano citato sopra è 'l'operazione, l'azione perfetta', il bene che l'operante esercita, ed è formula neotestamentaria: cfr. *Iac* 1, 4 «patientia autem opus [ma nei mss. anche *operationem*] perfectum habeat» (quindi per esempio in Tommaso: «et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente»).

91-92. DA QUESTO ... DURA: 'la vera leggiadria è retta, definita da questo terzetto di virtù, e grazie ad esse si conserva'. Questo genere di definizioni articolate in tritici (e insomma in una formula come 'per fare la data cosa – virtù, vizio, azione, ecc. – occorrono x, y, z') ripete un modulo argomentativo molto frequente nella prosa e nella poesia morale: cfr. l'identico schema all'inizio del primo sermone *In die Pentecostes* di San Bernardo: «Porro ad faciendum bonum / quid in nobis Spiritus bonus operatur? / Profecto monet / et movet / et docet. / Monet memoriam, / rationem docet, / movet voluntatem. / In his enim tribus / tota consistit anima nostra» (ed. in J. Leclercq, *Esperienza spirituale e teologia*, Milano, Jaca Book 1990, p. 110).

92. IN ESSER DURA: nelle definizioni formali delle virtù, delle disposizioni spirituali, delle passioni, s'indicava anche il modo in cui la cosa si mantiene, restando ciò che è: cfr. per esempio la *Ragione nova d'amore*, p. XX «E Dio fe' solo el mondo per amore, e solo per esso se mantene, e de tucti movimenti en la 'ngeneratione della natura e-ll'operationi si movono da tal volere».

93-95. SÌ COME IL SOLE ... FIGURA: che il sole si definisca in virtù di tre qualità o componenti è, nel Medioevo, un luogo comune: cfr. per esempio il *Secretum secretorum*, dove si afferma che l'anima possiede «tres vires [...], sicut lumen solis in partibus aeris» (p. 130); o i commenti al metro III 9 della *Consolatio*: quello di Remigio di Auxerre: «Sol triplicis naturae est: habet enim esse, habet calere, habet et splendescere» (dove la congruenza con Dante è pressoché perfetta: luce, calore, essere-operare); o il commento anonimo studiato da Dronke 1974: «*Tu triplicis*, id est solis, qui lucet, fovet, incendit» (p. 157). Ma l'idea della triplice natura del sole trovava soprattutto un'ovvia applicazione nella teologia cristiana, e anche per cogliere *in re* la commistione delle retoriche, cioè la mutuazione, da parte di un laico, di un'immagine legata piuttosto alla sfera del sacro, bisogna sottolineare che qui Dante si serve di un paragone che sin dai Padri veniva adoperato per spiegare il mistero della Trinità: come questa è composta da tre persone legate in un'unica essenza, allo stesso modo le tre qualità del sole formano un sinolo, un'unità. Il paragone risale almeno ad Agostino: «Ergo, quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi» (*Soliloqui*, I 8: *PL* 32, 877); e si trova poi per esempio, con varianti, in Bonaventura, *Collatio in Hexaemeron*: «Est igitur Sol aeternus vicens, fulgens, calens. Per quod intelligitur trinitas: Pater, Filius, Spiritus Sanctus»; o in Fulberto: «In sole sunt tres naturaliter, sphaera, claritas, color. Sphaera solis naturaliter est splendens et calens. Summus Pater naturaliter est sapiens et amans; sphaera solis et splendor et calor non sunt tres soles, sed unus sol»

(citato in Ziltener 1972, pp. 101-2). ■ AL CUI ... S'ADDUCE: «alla cui essenza o definizione concorrono» (Contini). ■ PERFETTA ... FIGURA: l'immagine del sole, perfetta in quanto perfettamente circolare: cfr. *Conv.* II xiii 26 «lo cerchio è perfettissima figura».

■ Sesta stanza. Amplia e approfondisce il paragone tra il sole, che dà vita alle cose terrestri, e la leggiadria, che informa i comportamenti e i sentimenti di chi s'ispira a lei.

96. PIANETO: 'pianeta' (qui con metaplasmo di declinazione) è ogni corpo celeste che ruota intorno a un astro: così, nella concezione tolemaica, il sole (il «gran pianeta») intorno alla Terra (cfr. Guittone, 1-2 «La planeta [...] de lo chiar sole»).

97-98. DAL LEVANTE ... S'ASCONDE: 'dal suo sorgere in poi, fino al tramonto'. ■ AVANTE: la desinenza in *-e* è quella normale nella lingua antica (lat. *ab ante*): per il successivo passaggio a *-i* cfr. Rohlfs § 142.

99-100. CO LI BEI RAGGI ... GIUSO: cfr. Peire Lunel, *Si com li jorns*, 33-35 «Come del solelh / ... / per sos rays enluminat sa jos». ■ GIUSO: 'giù' (lat. tardo *iusu[m]*: cfr. *DELI* s.v.).

101. SÌ ... DISPOSTA: la materia assorbe la vita e la virtù del sole a seconda della sua innata disposizione. È il principio fissato da Aristotele nel *De anima*, 414a 11-12 «Actus enim agentium in eo quod patitur atque disponitur esse, inesse videtur», e poi largamente diffuso nel pensiero antico e medievale: cfr. per esempio il *Liber de causis*, XX 158 «Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. Quod est: quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus, quaedam vero minus». Dante cita il brano del *De anima* prima in *Conv.* II ix 7 e poi in *Conv.* IV xx 7 «Ché, secondo dice lo Filosofo nel secondo de l'Anima, "le cose convengono essere disposte a li loro agenti, e a ricevere li loro atti"; onde se l'anima è imperfettamente posta, non è disposta a ricevere questa benedetta e divina infusione».

102. E QUESTA: 'e così, allo stesso modo del sole, la leggiadria...'

102-6. DISDEGNOSA ... USO: 'disdegnando tutte quelle persone che hanno sembianza umana, ma alla cui apparenza (le fronde) non corrisponde (risponde) la sostanza, la verità dei fatti (il lor frutto), a causa del male che fanno'; cioè che 'sembrano soltanto umani, ma non lo sono', perché il *proprium* dell'uomo in quanto creatura razionale è fare il bene ed evitare il male: «nulla grandezza puote avere l'uomo maggiore che quella de la virtuosa operazione, che è sua propria bontade» (*Conv.* I x 8).

107. SIMILI BENI: s'intende, *simili* a quelli offerti dal sole: la *vita* e la *virtù* di cui si dice subito sotto (così il sole infonde «vita e virtù qua giuso»). ■ COR GENTILE: è la formula che apre la più famosa canzone di Guinizzelli: il che serve a ricordare come nel terzetto che regge la leggiadria ci sia anche l'amore (v. 90). ■ ACCOSTA: l'accezione del termine e il contesto (si parla di beni che vengono comunicati, infusi nel cuore o nell'anima virtuosa) sono molto vicini a *Le dolci rime*, 119-20 «[i]l seme di felicità s'accosta, / messo da Dio ne l'anima ben posta».

108-10. CHÉ ... TROVI: 'perché (la leggiadria) è sollecita (*tosta*) nel dare vita facendo sì che chi è disposto ad accoglierla abbia bei piaceri (*sollazzi*) e begli atteggiamenti, bei modi di comportarsi (*atti novi*), che essa (la leggiadria) sembra escogitare (*trovi*) di continuo'.

111. E VERTÙ ... PIGLIA: soggetto è sempre la leggiadria: «questa» (v. 102) è «tosta», rapida nel donare «vita» (108) e «virtù» a chi prende lei come modello per il proprio comportamento. Cioè, la leggiadria influenza sia il modo in cui si agisce (la vita) sia il modo in cui si è, lo spirito (la virtù).

112. OH FALSI CAVALIER': 'cavalieri fasulli'.

113-14. DI COSTEI ... S'ASSOMIGLIA: 'della leggiadria, che è simile, che opera allo stesso modo del sole': perché come il sole feconda e nobilita la materia, così essa arricchisce la vita e lo spirito degli uomini.

■ Settima stanza. Perfeziona la descrizione della leggiadria: e dal cielo si scende sulla terra, da ciò che essa è in essenza, filosoficamente, ai suoi effetti sulle azioni degli uomini che la posseggono (appunto, l'*opera perfetta*). Il leggiadro dà e prende liberalmente, è piacevole nella conversazione, ama ed è amato dai saggi, mentre è indifferente al giudizio di chi saggio non è; non è arrogante ma sa mostrare il suo valore quando occorre. Splendido modello di uomo, in un mondo che però fa tutto il contrario!

115. DONA E RICEVE: in *Conv.* IV xvii 4 Dante spiega che la liberalità «è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali». Ma l'idea che il magnanimo, il vero liberale, 'molto prenda e molto doni' è una costante nell'immaginario dei popoli (*L'obbligo di donare, l'obbligo di ricevere* s'intitola un paragrafo del *Saggio sul dono* di Mauss), quindi un *topos* cortese: cfr. Marcabru, *Pus s'enfulleysson li verjan*, 50 «riex fora prenden e donan»; Bertran de Born, *Anc no-s poc far maior anta*, 45 «e sai toli'e donava» (e per altri esempi cfr. Giunta 1998, p. 275). ■ L'OM CUI QUESTA VOLE. 'l'uomo (complemento oggetto) che (*cui*) la leggiadria (*questa*) riconosce come uno dei suoi (*vole*)', cioè 'come amico'.

116. MAI ... DOLE: 'non se ne lamenta mai' (del dare e del ricevere).

117-19. NÉ 'L SOLE ... AIUTO: continua il paragone con il «gran pianeta»: 'né si duole il sole per il fatto che illumina le stelle, né per il fatto di ricavare da esse un aiuto nella sua azione sulle cose terrestri (*suo effetto*)': perché, come osservano Barbi-Pernicone, l'influenza del sole varia a seconda della sua posizione rispetto alle costellazioni, e a quella delle costellazioni si somma. Era nozione corrente che gli astri non fossero dotati di luce propria ma riflettessero quella del sole: cfr. per esempio, oltre al brano di Alberto Magno citato al v. 101, lo pseudo-Galeno, p. 273: «Metrodorus omnes stellas fixas lumen a sole accipere putat», e E. Moore, *Astronomy in Dante*, in *Studies in Dante*, third series, Oxford, Clarendon Press 1903, pp. 1-109 (a p. 44; così si spiega per esempio la similitudine di *Par.* XXIII 28-30 «vid'io sopra migliaia di lucerne / un sol che tutte quante l'accendea, / come fa 'l nostro le viste superne»). Notevole il fatto che l'idea che l'astro, illuminando, resti integro, era stata usata dagli scrittori cristiani per spiegare il concepimento di Cristo (traggo entrambi i brani da Ziltener 1972, p. 100 nota 2): «Et sicut radius processit a stella, stella integra permanente, sic filius ex Vergine» (Pier Damiani); «sine sui corruptione sidus suum emittit radium» (san Bernardo).

120. L'UNO ... TRAGGE: lo scambio è utile a entrambi' (ma l'espressione antropomorfizza gli astri: 'entrambi ricavano piacere da ciò').

121. IRA: non direi 'cruccio' (secondo l'uso provenzale) ma proprio l'ira che possono destare *parole* sciocche o aggressive.

123. RICOLE: 'accoglie'. ■ NOVELLE: ha sì il significato generico di 'affari, faccende', ma qui l'accostamento alle «parole» altrui fa pensare che si tratti appunto (come nega invece Contini) di 'discorsi, parole', come per esempio in Brunetto Latini, «però non dir novella, / se non par buona e bella», e Francesco da Barberino, «a tavola conviensi / novelle rie o laide non portare» (entrambi

citati in *GDLI* s.v.³⁻⁶); e cfr. Dante stesso, *Inf.* XXV 38 «per che nostra novella [‘conversazione, discorso’] si ristette».

124. TUTTE ... BELLE: per questa disposizione socievole, per questa attitudine al discorso virtuoso e onesto, cfr. per esempio *Le dolci rime*, 134-35 «[l’anima nobile] gode / d’udire e ragionar de l’altrui prode».

125. PER SÉ ... TENUTO: ‘è apprezzato per quello che è’: forse con allusione ironica ai ‘falsi leggiadri’ descritti nelle prime stanze, che si sforzano invece di sembrare meglio di quello che sono in realtà.

126. DISIATO: ‘desiderato come compagno, cercato’.

127-28. CHÉ ... PREZZA: ‘perché delle altre rozze, villane (*selvagge*), stima tanto la lode quanto il biasimo’. Tipicamente dantesca questa sprezzatura che divide con un taglio netto gli interlocutori degni dagli indegni: è il tono di *Conv.* IV vii 4 «coloro dirizzare intendo ne’ quali alcuno lumetto di ragione per buona loro natura vive ancora, ché de li altri tanto è da curare quanto di bruti animali».

■ LAUDE QUANTO BIASMO: la stessa coppia di opposti si trova per esempio in Marcabru, *Lo vers comens quan vei del fau*, 35, dove si dice che i malvagi «non prezon blasme ni lau».

129-30. PER ... ORGOGLIO: ‘gli onori (*grandezza*) non lo fanno insuperbire’.

130-31. QUANDO ... MOSTRARE: ‘quando gli accade (*l’incontra*) di dover (*li convien*) mostrare il suo valore’. ■ FRANCHIGIA: il termine ha varie accezioni, anche distanti l’una dall’altra. Non sembra calzante, per troppa precisione, la parafrasi di Contini, «indipendenza spirituale»; secondo Barbi-Pernicone (che leggono *franchezza*) va intesa, più plausibilmente, come «ardimento e coraggio nel cimentarsi in difficili o onorevoli imprese» (ed è il senso che la parola ha in Latini, *Tesoretto*, 2154-55 «e déi in ogni lato / mostrar tutta franchezza»).

132. QUIVI ... LAUDARE: ‘allora, in quell’occasione mostra la sua virtù e si guadagna le lodi’

133. FANNO ... CONTRA: ‘fanno il contrario rispetto a ciò che fanno questi veri cavalieri’. Nel linguaggio giudiziario, *fare contra* aveva il senso di ‘trasgredire, violare la legge’: cfr. P. Emiliani-Giudici, *Storia politica dei municipj italiani*, 2 volumi, Firenze, Poligrafia Italiana 1851, II, p. 430 «non più a chi facesse contra»; Giordano da Pisa 1997, p. 162 «Lo peccatore nolli observa, ma continuamente fa incontra».

Abbreviazioni bibliografiche

Boyde 1979 = P. Boyde, *Retorica e stile nella lirica di Dante*, Napoli, Liguori.

Carpi 2004 = U. Carpi, *La nobiltà di Dante*, 2 volumi, Firenze, Edizioni Polistampa.

Cella 2003 = R. Cella, *I gallicismi nei testi dell’italiano antico (dalle origini alla fine del sec. XIV)*, Firenze, Accademia della Crusca.

Cnyrim 1888 = Eu. Cnyrim, *Sprichwörter, sprichwörtliche Redensarten und Sentenzen bei den provenzalischen Lyrikern*, Marburg, Elwert.

Dronke 1966 = P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2 volumi, Oxford, Clarendon Press.

- Dronke 1974 = P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden und Köln, Brill.
- GDLI = *Grande dizionario della lingua italiana* fondato da S. Battaglia, Torino, Utet, 1961-.
- Giordano da Pisa 1997 = Giordano da Pisa, *Prediche inedite (dal ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290)*, a cura di C. Iannella, Pisa, ETS.
- Giunta 1998 = C. Giunta, *La poesia italiana nell'età di Dante. La linea Bonagiunta-Guinizzelli*, Bologna, Il Mulino.
- Gregory 1992 = T. Gregory, *Mundana sapientia*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura 1992.
- Jones 1974 = P. Jones, *La storia economica. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XIV*, in *Storia d'Italia*, II*. *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino, Einaudi, pp. 1469-1810.
- Jones 1978 = P. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in Id., *Economia e società nell'Italia medievale*, Torino, Einaudi, pp. 4-189.
- Maire Viguer 2004 = J.C. *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, Bologna, Il Mulino.
- Muzzarelli 1999 = M.G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino.
- Nardi 1967 = B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia.
- Pseudo-Galeno = *De historia philosophica*, in *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XIX, ed. C.G. Kühn, Olms, Hildesheim 1965, pp. 222-345.
- Rohlf's = G. Rohlf's, *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, 3 volumi, Torino, Einaudi 1966.
- Salvemini 1960 = G. Salvemini, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Torino, Einaudi.
- TLIO = *Tesoro della lingua italiana delle origini* diretto da P.G. Beltrami (www.vocabolario.org).
- Toynbee 1902 = P. Toynbee, *Dante Studies and Researches*, London, Methuen and Co. 1902
- Violante 1995 = C. Violante, *La «cortesia» chiericale e borghese nel Duecento*, Firenze, Olschki.
- Ziltener 1972 = W. Ziltener, *Studien zur bildungsgeschichtlichen Eigenart der höfischen Dichtung*, Bern, Francke.