

MEDIOEVO ROMANZO

RIVISTA QUADRIMESTRALE

DIRETTA DA D'ARCO S. AVALLE, FRANCESCO BRANCIFORTI,
FRANCESCO SABATINI, CESARE SEGRE, ALBERTO VARVARO

VOLUME XVIII · 1993

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO BOLOGNA

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, presentazione di Carlo Ossola, Parma, Pratiche, 1994, 2 voll., pp. 528 e 154, L. 65.000.

L'opera ponderosa che qui presentiamo ha dietro di sé, in Italia, una lunga storia d'ostracismo e d'incomprensione. Sono addirittura settantacinque gli anni che intercorrono ormai tra la pubblicazione del primo e più importante volume, *L'Escatologia islamica nella Divina Commedia*, uscito nell'originale spagnolo a Madrid nel lontano 1919, e l'attuale traduzione italiana ad opera di R. Rossi Testa e Y. Tawfiq, che l'editore Pratiche di Parma s'è incaricato di realizzare con il contributo della Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministero della Cultura spagnolo. Non rifaremo qui la storia della incandescente polemica ingaggiata soprattutto da dantisti e romanisti italiani dell'epoca, in parte raccolta e discussa dallo stesso Asín nel secondo dei due volumi dell'opera presentata (*Storia e critica di una polemica*, uscito in originale a Madrid nel 1924, aggiornato poi nel 1943) e di cui mi sono occupato nel saggio in margine a *Il libro della Scala di Maometto* (presso Studio Editoriale, Milano 1991), opera come si vedrà strettamente connessa con quella dell'Asín. Diremo soltanto che la ricerca dell'Asín Palacios uscì in un ambiente sostanzialmente impreparato a riceverla, per parecchie ragioni concomitanti che qui sinteticamente elenchiamo. Intanto, s'era alla vigilia del sesto centenario della morte del poeta fiorentino, insomma in clima di celebrazioni della massima gloria delle patrie lettere e quindi sommamente refrattario all'idea di una genesi non autoctona della *Commedia*; la critica nostrana agiva oltretutto perlopiù all'interno degli orizzonti dell'estetica crociana, così insensibile, com'è noto, alle questioni «genetiche». Ma s'era anche in pieno periodo coloniale e di retorica della «missione civilizzatrice» di Roma tra le arabe genti del Nordafrica, di cui, come si sa, la Spagna musulmana fu almeno agli inizi un'appendice. In conclusione, un'epoca di radicale incontemplabilità, per il capolavoro della letteratura nazionale, di radici diverse da quelle della linea greco-latino-cristiana.

In breve, la tesi dell'Asín Palacios, sostenuta da una erudizione straordinaria e da una mole davvero impressionante di confronti di dettaglio e di struttura generale, era che Dante non poteva non aver conosciuto certe opere arabe, soprattutto quelle del mistico e filosofo arabo-spagnuolo Ibn 'Arabi (XIII sec.) e del letterato siriano al-Ma'arri (XI sec.) intorno a una santa leggenda musulmana, quella dell'ascensione (*mi'raj*) al cielo del profeta Maometto, vagamente accennata in alcuni passi coranici (XVII, 1 e LIII, 1-18, soprattutto). L'Asín ricostruiva con grande attenzione gli svi-

luppi della leggenda: prima alcune pie tradizioni (*hadith*) del VIII-IX sec., che ampliavano il testo coranico, dividendosi in due gruppi: ciclo dell'*isrâ* ('viaggio notturno' del profeta, rapito dall'angelo Gabriele nel sonno alla Mecca e trasportato su un cavallo alato sino alla moschea dei profeti in Gerusalemme) e ciclo del *mi'raj* in senso stretto (con ascensione al paradiso del profeta su una scala dorata e visita dei sette cieli popolati di angeli e profeti biblici e dei sette gironi infernali). Quindi l'Asín presentava dettagliatamente alcune rielaborazioni dotte di questo archetipico viaggio del profeta – che aveva colpito così indelebilmente l'immaginazione e il cuore di poeti e mistici musulmani d'ogni tempo – tra cui primeggiavano i viaggi nell'oltretomba dei due menzionati letterati arabi. Venivano quindi passate in attenta rassegna le rassomiglianze e le coincidenze, davvero innumerevoli, tra *Divina Commedia* e le varie opere arabe esaminate – coincidenze puntuali e di struttura – e si giungeva alla conclusione che era «moralmente impossibile» sostenere che Dante non avesse avuto modo di attingere in un modo o nell'altro a queste opere.

Già, ma come? Consapevole del punto debole della sua tesi, ovvero il problema delle modalità di trasmissione in Occidente di questi testi, l'Asín s'era prodotto in una serie di ipotesi che parvero ai più aleatorie, e che in sostanza erano ridicibili a questa: Dante avrebbe potuto avere qualcosa di queste opere da viaggiatori o missionari o mercanti fiorentini di ritorno dalla Spagna, forse addirittura traduzioni o magari soltanto relazioni orali. Ma il pezzo forte era un altro: la permanenza in Spagna per qualche mese alla corte di Alfonso X il Savio di Brunetto Latini, il maestro di Dante, colà inviato in ambasceria da Firenze nel 1260. Il sovrano castigliano e il maestro di Dante erano entrambi personaggi di cultura e interessi davvero enciclopedici; difficile che non si fosse mai parlato tra di loro della vasta opera di traduzione dall'arabo in latino in corso presso il collegio di traduttori di Toledo, posto peraltro sotto la reale protezione. L'Asín non forniva soltanto ipotesi: un'intera sezione del primo volume qui presentato è dedicata a meticolose segnalazioni di sunti o accenni alla leggenda del *mi'raj* contenuti in diverse opere di storici e polemisti cristiani della Spagna medievale.

Nondimeno in Italia la chiusura fu totale: significativo è il giudizio in proposito espresso da L. Gillet (*Dante*, Paris 1941): agli occhi degli italiani «Il libro dell'Asín Palacios costituisce un crimine di lesa maestà. Intorno ad esso s'è organizzata la congiura del silenzio. Ma forse Dante può essere disonorato dal fatto di aver bevuto a fonti diverse da quelle classiche? Per me proprio per questo è ancora più grande!» (si veda qui, volume II, p. 141). Il tempo s'è rivelato galantuomo con l'Asín Palacios. Nel 1949 Enrico Cerulli scoprì e pubblicò una versione latina e una francese, fatte eseguire su una originale in castigliano andata perduta (opera del medico ebreo Abraham Alfaquim), della leggenda del *mi'raj*. Si trattava del *Liber Scalae Machometi* (traduzione del termine *mi'raj* che significa tra l'altro 'scala', 'salita', 'ascensione' ecc.), eseguito intorno al 1265 dal notaio Bonaventura da Siena per ordine proprio del summenzionato re Alfonso il Savio, sovrano cattolicissimo ma estremamente colto e curioso, gran promotore dello studio della cultura letteraria e filosofica araba; non solo, lo studioso italiano dimostrava (in parte riprendendo e sviluppando segnalazioni

dello stesso Asín) che numerosi erano i sunti della pia leggenda o accenni più o meno estesi ad essa, presenti in numerose opere latine e romanze. Insomma, a detta dei più, il Cerulli trovava così l'«anello mancante» della pur dotta e documentata argomentazione dell'Asín Palacios, risolvendo almeno in parte il problema cruciale della trasmissione.

Qui occorre tuttavia fare una precisazione importante. Il Cerulli scopriva e pubblicava le traduzioni (latina e francese) *più estese* della leggenda del *mi'raj*, ma l'Asín a dire il vero l'aveva preceduto segnalando come una versione latina dello stesso era stata inserita in un'opera dell'arcivescovo di Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (*Historia Arabum*, cfr. p. 369 del primo volume qui presentato), e una castigliana in un'opera del frate e santo Pedro Pascual (*Impugnación de la seta de Mahoma*, cfr. qui p. 370). Insomma la verità, a ben vedere, è che il Cerulli aveva solo trovato versioni latine e romanze *più ampie* della stessa leggenda, anche se indubbiamente proprio per questo più interessanti per il confronto con la *Commedia*. Forse non è mai stata abbastanza rilevata l'ingenuità dell'Asín, che non comprese come ben altra forza e persuasività avrebbero avuto le sue argomentazioni se egli avesse pubblicato in appendice al suo lavoro anche le versioni di Pedro Pascual e di Jiménez de Rada. A proposito poi di quella di Pedro Pascual, occorre segnalare un «abbaglio» dell'Asín: egli la ritenne fatta direttamente su fonti tradizionali arabe (*hadith*), mentre il Cerulli, pubblicandola integralmente, dimostrò trattarsi di un sunto molto ampio della perduta versione castigliana sunnominata, da cui furon tratte poi le due traduzioni di Bonaventura da Siena.

Insomma, l'Asín era andato vicinissimo alla «scoperta» del Cerulli o, detto in altre parole, la scoperta del Cerulli è in fondo meno scoperta di quanto s'è voluto credere. La parte più originale e meritoria del suo lavoro è in fondo altrove, nella indagine sistematica e invero fruttuosissima sulle nozioni riguardanti l'escatologia musulmana che s'avevano nell'Europa medievale nei grandi centri filosofico-teologici di Parigi, Oxford, Toledo ecc., cui è dedicata la parte centrale delle sue ricerche (*Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnuole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949).

La polemica dopo il 1949 per un po' si riaccese, anche se con toni meno violenti, dato che lo stesso Cerulli si preoccupava di sminuire fortemente la portata del *Liber Scalae* nella genesi della *Commedia*, troppo grande apparendogli il divario tra la pia leggenda musulmana, un racconto ingenuo e ripetitivo di sapore edificante, e la straordinaria sofisticazione letteraria del capolavoro dantesco. Per alcuni, anzi, la scoperta del Cerulli distruggeva l'impalcatura del lavoro dell'Asín Palacios, che forse troppo aveva puntato sulla conoscenza da parte di Dante dei derivati letterari della leggenda del *mi'raj*, ossia delle opere dei citati Ibn 'Arabi e al-Ma'arri. Lo stesso Cerulli oltretutto sminuiva l'importanza della missione spagnuola di Brunetto Latini, sostenendo che forse troppo poco tempo egli aveva avuto a disposizione per occuparsi degli aspetti diplomatici e insieme per curiosare e interrogare i dotti e i traduttori della corte cosmopolita di re Alfonso.

Detta così, sarebbe difficile non dargli ragione. Noi sappiamo in realtà che di ritorno dalla Spagna Brunetto fu costretto per motivi politici a soggiornare per cinque anni nel sud della Francia e che colà compose il *Trésor*,

enciclopedia in cui non pochi han visto debiti con opere analoghe di re Alfonso il Savio, ampiamente influenzate dalla cultura araba. Ma il fatto significativo è a mio parere un altro: risulta che di lì a poco il *Trésor* – come segnalò lo stesso Cerulli più tardi in un supplemento di ricerca (*Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972) – fu tradotto in castigliano, prova inoppugnabile del fatto che i contatti avviati da Brunetto nella pur breve permanenza in Spagna non erano affatto terminati con la sua partenza; è difficile infatti credere che egli fosse ignaro o estraneo all'iniziativa della traduzione della sua opera, o che committenti e destinatari non si trovassero proprio in quel milieu castigliano che pochi anni prima egli aveva conosciuto.

Nel complesso la critica italiana parve rincuorarsi compatta dietro l'ipotesi riduzionistica del Cerulli e, se possibile, contestò pure le sue pur modeste concessioni alle « insolenti » trovate dell'Asín Palacios. Fuori d'Italia si preferì invece sottolineare la giustezza della fondamentale intuizione dell'Asín, che con enfasi era andato sostenendo trent'anni prima che il poeta fiorentino non poteva aver conosciuto nelle sue linee essenziali questa leggenda musulmana sull'aldilà; si rimarcò inoltre il fatto, lapalissiano, che la massa davvero imponente di rassomiglianze e coincidenze tra la tradizione araba e la *Commedia* – senza nulla voler togliere alla grandezza di Dante – non poteva davvero essere frutto del caso.

Questa posizione di indifferenza o di chiusura all'ipotesi dei rapporti Dante-Islam è durata in Italia negli anni almeno sino alla recente pubblicazione della prima versione italiana del menzionato *Libro della scala* nel 1991. Non di censura s'è trattato, a parer mio – il che presuppone sempre una consapevolezza di ciò che si mette al bando, che si vuole nascondere – ma di tutt'altro: la parola esatta è rimozione, incapacità durata settant'anni e oltre di integrare l'Asín Palacios nel normale curriculum formativo di un dantista, al punto che, ricorda opportunamente l'Ossola nella sua bella introduzione, neppure lo cita l'*Enciclopedia Dantesca*.

La ragione di questa sua irricepibilità – e non solo dell'Asín Palacios, ma pure di altre ricerche che puntavano ad esempio al mondo arabo-andaluso o alla Sicilia araba come possibili « matrici » di certi aspetti della poesia cortese o stilnovistica – sono brillantemente analizzate in un altro testo che si spera non faccia in Italia la stessa lunga anticamera del libro qui presentato. Parliamo cioè del buon lavoro di María Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage* (Philadelphia 1987). Gli orizzonti cognitivi, ovvero i « paradigmi scientifici » della romanistica odierna – sostiene la studiosa americana – sono tuttora legati a una visione che scarta pregiudizialmente anche solo la possibilità di « componenti semitiche » (nella fattispecie arabo-andaluse) nel processo formativo delle grandi letterature europee; una visione – lascito di secoli di cultura euro- e cristianocentrica, nonché di mentalità colonialistica – che troppo a lungo ha impedito di vedere nei poeti arabi di Andalusia e di Sicilia degli « europei » che si esprimevano in arabo, piuttosto che degli alieni abusivamente intromessi nella storia dell'Occidente; europei non solo in senso geografico, vista la loro contiguità spaziale e temporale con i grandi movimenti poetici che sono all'origine di due delle più prestigiose letterature dell'Europa romanza. Di fronte al « miracolo » della poesia provenzale o di quella

siciliana, protagoniste di fioriture improvvise segnate sin dall'inizio da una straordinaria maturità di forme e motivi, la critica ha spesso preferito pensare in termini di germinazione spontanea sull'antico fondo classico, ossia a ben vedere in termini «miracolistici», appunto, chiudendo ostinatamente gli occhi con rare – sistematicamente emarginate – eccezioni alla perfino ovvia considerazione che solo a due passi da casa, appena oltre i Pirenei, o addirittura proprio a casa (nel caso della corte siciliana di Federico II) pulsava ancora un mondo giunto al culmine della propria maturità storica e letteraria, e tutt'altro che incomunicante con il mondo romanzo.

È utopico attendersi nel futuro prossimo romanisti che maneggino l'arabo, e non solo il latino e i volgari romanzi? Si può sperare che gli arabisti, specialmente quelli italiani, riprendano con più vigore il lavoro pionieristico del grande M. Amari (*Storia dei musulmani di Sicilia*, Firenze 1854-73), indagando più a fondo sul mondo dei poeti arabo-siculi, magari sui rapporti tra Toledo e Palermo?

Un appunto soltanto vorremmo fare, per concludere, a questa benemerita traduzione dell'opera dell'Asín Palacios. Perché l'«escatologia islamica» e non, come nell'originale del resto, l'«escatologia musulmana»? Certo i due termini, praticamente sinonimi, col tempo sono venuti, anche sulla spinta emotiva degli avvenimenti più recenti (guerre, terrorismo, fondamentalismo ecc.), ad assumere significati divaricati, con una netta prevalenza nella pubblicistica degli ultimi anni del primo sul secondo. Il termine *musulmano* oggi sembra in effetti un po' desueto, ma forse proprio per questo mantiene una connotazione più neutra, meno marcata in senso politico-religioso, quasi a designare più una cultura e una civiltà che non una fede in senso stretto. E questo termine, a mio avviso, era forse quello preferibile, visto che l'Asín oltretutto punta molto nella sua tesi sui rapporti tra Dante e il mondo arabo-andaluso, un mondo ove elementi arabi, latini e ebraici convivono a lungo all'ombra della cultura 'musulmana' – di una civiltà musulmana aperta e multiforme che perdura nel suo influsso fecondo sino e oltre il tempo di re Alfonso X – non un mondo 'islamico' a tutto tondo. [CARLO SACCONI, *Padova*]

F. SASSETTO, *La biblioteca di Francesco da Buti interprete di Dante* (Ricerche. Collana della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia), Venezia, Il Cardo, 1993, pp. 166, L. 26.000.

Delle varie branche in cui si articola la filologia dantesca quella riservata allo studio e all'edizione dei commenti del Trecento ha ricevuto negli ultimi anni nuovo impulso per il concorso singolarmente favorevole di contributi assai rigorosi, nati in parallelo col complesso di indagini analoghe, e in parte complementari, svolte sui commenti medievali ai classici; gli uni e le altre sorretti dalla consapevolezza sempre più marcata che il materiale esegetico nelle sue varie forme – *accessus*, testi servili, glosse – è la sede del vivo dibattito critico entro cui si formavano e dialogavano autori e pubblico. Sono stati così raggiunti risultati disponibili per varie attività di raggio sempre più vasto, dallo specialistico al generale: la storia dei commenti,

l'operazione interpretativa del testo chiosato, lo studio dei modi della ricezione e del reimpiego degli *auctores* antichi e moderni citati nelle glosse, la storia della letteratura, la storia della cultura. Di qui l'interesse per l'uscita di un libro dedicato a studiare le fonti di un commento dantesco non dei minori, quello del maestro di retorica e notaio pisano Francesco da Buti, un personaggio il cui ruolo nelle vicende della cultura toscana, anche in rapporto con il nascente Umanesimo fiorentino, si va precisando in seguito alle ultime ispezioni di Gian Carlo Alessio («*Hec Franciscus de Buti*», *Italia medioevale e umanistica*, 24, 1981, 64-122): attivo *grosso modo* fra il 1370 e il 1395 presso lo Studio di Pisa, lettore e commentatore di testi classici (accertati quelli all'*Ars poetica* di Orazio, a Persio e Terenzio; copista di Seneca *Tragedie*, Plauto, Stazio) e medievali (*Doctrinale* di Alessandro di Villedieu), fu anche attento testimone dell'attualità intellettuale, poiché ha conservato nelle chiose dantesche la sola memoria nota di una scomparsa epistola petrarchesca contro la pertinenza del titolo assegnato da Dante al poema. Del commento è ora disponibile, nell'attesa (vana?) di una moderna edizione critica, la riproduzione anastatica della stampa curata da Crescentino Giannini, I-III, Pisa, Nistri, 1858-1862, proposta da Nistri-Lischi, Pisa 1989, con premessa di Francesco Mazzoni. L'interessata curiosità dello studioso che si accosta al libro di Sassetto (sottotitolato *Modelli critici di un lettore della «Commedia» dell'ultimo Trecento*) è sollecitata dall'intenzione da parte dell'autore di sopperire all'«interesse assai distratto e superficiale della critica nei confronti di Francesco da Buti» (p. 11) mediante «un vaglio accurato della *auctoritates* allegate nel commento» onde «ricostruire, sia pure parzialmente, la biblioteca di Francesco al fine di arrivare ad una giustificata collocazione culturale del commentatore nella temperie del nascente Umanesimo e di segnare, nel contempo, sulla base di concreti dati di fatto, un significativo momento della storia dell'antica esegesi dantesca» (pp. 11-2).

A lettura conclusa devo dichiarare che le attese vengono ampiamente deluse per una serie di motivi che esporrò oltre, riconducibili nella sostanza a due cause fra loro connesse: la palese carenza di informazioni basilari sulla genesi, per così dire, proteica dei commenti e l'assenza di metodi e strumenti di lavoro, responsabili di un inevitabile perverso circolo procedurale e di deviazioni critiche (se ne ha un assaggio alle pp. 21-3). Dovrebbe essere ormai acquisizione vulgata che il commento medievale si configura per lo più come anello di una catena esegetica, espressione di conoscenze consolidate dalla cultura del tempo, caratterizzato da un tasso variabile di vischiosità rispetto alla tradizione precedente, entro il quale il singolo commentatore inserisce il proprio apporto, da minimo a massimo: ed è proprio sceverando ciò che è di dominio generale, quanto appartiene all'interdiscorsività, dall'elemento innovativo o 'originale', valutabile sull'interstualità interna ed esterna alla tradizione esegetica cui appartiene il commento stesso, che l'operatore può riconoscere la peculiarità o la novità delle glosse analizzate. Ne consegue l'obbligo inderogabile di un preliminare confronto del commento in esame con l'intera tradizione precedente che funga da setaccio: soltanto allora si eseguiranno i controlli sul residuo per individuare gli apporti originali del glossatore in materia di fonti e per ricostruirne, fin dove possibile, la biblioteca. Sassetto parte invece dalla

prospettiva opposta, come rivela l'impianto del libro, e, nella quasi totalità dei casi, non sospetta che le citazioni di Francesco da Buti possano essere di seconda o terza mano (cfr. più avanti i casi segnalati in II 1, 3; III; IV). Inoltre la sua scomposizione del commento in classi di citazioni per generi, eseguita senza il previo controllo sugli altri commenti danteschi, dissolve l'organismo delle chiose, la loro struttura originale che sola può indirizzare al recupero della fonte, e così l'autore troppo spesso prende per buono quel che buono non è. L'impostazione impropria della ricerca, aggravata da una sconcertante arretratezza bibliografica, porta a conclusioni sbagliate, che forse la lettura degli ormai numerosi contributi in materia avrebbe evitato. Lasciato a se stesso e sprovvisto del minimo armamentario, l'autore si abbandona ad affermazioni perentorie, incappa in vistosi fraintendimenti e in contraddizioni: è indubitabile la sua buona fede, ma spiace rilevare certa degnazione nei confronti di altri studiosi e dello stesso Francesco da Buti, valutato da Sassetto secondo criteri perfettamente antistorici e antifilologici.

Date siffatte premesse è facile intuire il destino della tesi fondamentale sostenuta da Sassetto: considerato il disinteresse di Francesco da Buti per filosofia e teologia, compensato da prelievi di glosse relative a tali discipline dai commenti del primo Trecento di Iacopo della Lana e Guido da Pisa, l'autore vuole dimostrare la forte componente 'umanistica' della cultura del maestro pisano misurandola sul computo netto (quindi ingenuo) delle numerose citazioni di autori classici e degli scarsi richiami ad autori mediolatini: i dati esibiti smentiscono pressoché puntualmente la sua tesi. Dal momento che Sassetto annuncia un prossimo lavoro sulla plurima ermeneutica dantesca di Francesco da Buti (p. 135 n. 1), queste pagine intendono proporsi come suggerimento e augurio di impostare la nuova ricerca su basi solide. Presenterò un ridotto *specimen* degli elementi che sostanziano la mia valutazione, suddivisi per categorie spesso interagenti.

I. Errori metodologici.

1. Nel capitolo *La latinità classica e gli autori mediolatini* (pp. 25-65) Sassetto presenta gli autori citati da Francesco da Buti secondo due criteri differenti: per i classici segue quello percentuale decrescente (dal più citato, Virgilio, al meno, Persio), per i mediolatini usa la successione storica poiché «il panorama [delle fonti mediolatine] risulta, almeno in base ai dati numerici, assai omogeneo. Va detto, inoltre, che solo un criterio strettamente cronologico consente di far rientrare in questo capitolo l'esame di *auctoritates* le cui opere vanno, in pratica, a costituire parte integrante del pensiero e dell'erudizione medievali» (p. 60); confesso di non capire la giustificazione, ma la scelta di un criterio uniforme è in linea di massima preferibile. Nel medesimo capitolo le informazioni sulla tradizione e ricezione medievale dei classici sono ricavate da studi certo fondamentali, ma ora invecchiati e superati da contributi nati grazie alla lezione di quelli o dal prosieguo delle indagini dei maestri stessi: Sassetto si limita a Sabbadini (*Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 1914), Comparetti (*Virgilio nel Medioevo*, 1872¹, 1896² e 1937 per le cure di G. Pasquali) e al Billanovich di *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, 1947, talvolta

ricorre all'*Enciclopedia dantesca* e a qualche lavoro di Padoan e di pochi altri; il resto (e che resto!) è silenzio (cf. ad esempio sull'incompiutezza dell'*Achilleide* di Stazio, p. 45; su Terenzio e Plauto, pp. 53-4; su Lucano salomonicamente promosso *poeta historicus*, p. 69, con buona pace dell'acceso dibattito medievale). Scarsissima è anche la conoscenza della tradizione delle opere dantesche, in particolare sul nodo critico dell'*Epistola a Cangrande*; anche il catalogo dei codici contenenti il commento di Francesco da Buti si sarebbe potuto agevolmente incrementare, almeno per gli esemplari recanti anche il testo dantesco, mediante il censimento di Marcella Roddewig, *Dante Alighieri, Die göttliche Komödie. Vergleichende Bestandsaufnahme der Commedia-Handschriften*, Stuttgart 1984.

2. Sassetto parla di maggiore o minore correttezza dei testi citati da Francesco da Buti (fra i molti casi ricordo p. 25 per Virgilio; p. 37 per Ovidio; p. 55 per Boezio; p. 67 per le fonti storiche; p. 82 per Valerio Massimo; p. 158 per *Tre donne intorno al cor* di Dante) e delle note biografiche di autori classici (p. 49 per Seneca) senza esplicitare il termine di confronto (sistematica è l'omissione del rinvio alle edizioni utilizzate per i riscontri) e in conseguenza giudica del maestro pisano con esiti singolari (si parla di «talora inquietanti assenze» di *auctores* [p. 44], segno «del tentennamento di una coscienza intellettuale che, se ha da tempo maturato le proprie letture, vive tuttavia in una vorticoso temperie culturale che proponeva all'uomo di cultura nuove acquisizioni e nuovi metri di valutazione di testi già noti», p. 44).

3. Si nota una frequentissima omissione del testo d'appoggio; caso limite è il triplice confronto fra il testo di Valerio Massimo (familiarmente chiamato Valerio *tout court* dopo la prima occorrenza completa), la traduzione fatta da Francesco da Buti e la riduzione, definita lacunosa, di Guido da Pisa nelle *Expositiones*: il testo di Guido viene riportato in uno stralcio minimo con conseguente impossibilità di controllo della conclusione proposta, che risulta comunque antieconomica: Francesco da Buti «accettava così l'additamento delle fonti [nel caso, Valerio Massimo] proposto dal predecessore [Guido], teneva sottomano il testo dei *Factorum* [sic] quando passava a volgarizzarne gli aneddoti, confermando quello che abbiamo considerato un modello culturale caro all'esegeta, cioè l'utilizzazione diretta, in linea di principio, dell'opera originale» (p. 84).

4. Che l'inchiesta filologica possieda caratteristiche analoghe a quelle dei *detectives* è dato corrente: ciò non significa però che i dati disponibili si debbano rivelare a sorpresa secondo la tecnica del romanzo giallo a puntate, come fa Sassetto nel caso seguente. A proposito della Didone lussuriosa di *Inf.* 5, 61-62 (pp. 29-30), l'autore ricorda le contestazioni mosse a Dante da Pietro Alighieri, che riporta un brano dell'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo in favore della castità di lei, e da Boccaccio, che nega inoltre la possibilità dell'incontro fra la regina ed Enea per motivi cronologici; Francesco da Buti «sostiene, come Pietro in base a san Gerolamo, la castità di Didone, e, come Boccaccio, è convinto che 'non fu mai vero che Enea capitasse a Cartagine: però che Livio n'avrebbe fatto menzione (I, 161)', in un'ecclettica mescolanza di *auctoritates* patristiche e storiche, tutto teso a dimostrare la gravità dell'errore del poeta mantovano». Sassetto rileva «l'accaloramento e l'asprezza di tono del commentatore con cui coin-

volge, in un severo giudizio di condanna, Virgilio e Dante» e giustifica il fatto come segno dell'umanesimo di Francesco da Buti, poiché una delle più spiccate tendenze degli umanisti era la litigiosità accanita su questioni d'ogni genere, come ricava da un'affermazione di Sabbadini. Poi, all'improvviso, rivela (p. 129) che fonte della chiosa di Francesco da Buti, inclusa la citazione geronimiana, è il commento di Guido da Pisa, segnalando candidamente in nota: «Rendiamo noto ora il carattere indiretto delle affermazioni del pisano sulla castità di Didone». Il lettore è disorientato su quale commentatore sia la fonte di Francesco da Buti – Guido solo o una commistione di Pietro e Guido? – ma in compenso nota la disinvoltura di Sassetto nel glissare su dati così importanti.

II. *Affermazioni improprie.*

1. Sassetto afferma che l'*Eneide* «costituisce, in primo luogo, come è ovvio, una fondamentale quanto comune fonte mitologica» (p. 26): di «ovvio» non c'è molto, poiché la fonte mitologica erano, semmai, i commenti all'*Eneide*, e, comunque, come repertorio mitologico è meglio rimandare ai commenti alle *Metamorfosi* di Ovidio e ai mitografi.

2. A proposito di Aristotele, l'*auctoritas* filosofica più citata nel commento, Sassetto segnala «la monotona meccanicità del gusto del da Buti per la rapida segnalazione di massime assai diffuse che caratterizzano la presenza di Aristotele nel commento» (p. 94), esemplificata con la chiosa a Pg. 16, 88 dove compare la massima «Anima humana est tamquam tabula rasa in qua nihil est pictum» e conclude: «È dunque innegabile il fatto che il da Buti appaia stanco portavoce di una dottrina ormai cristallizzata in sentenze manualistiche e nei cui confronti non dimostra di provare un autentico interesse», confermata dalla notizia (a *Inf.* 4, 131) sull'attuale tramonto del filosofo «però che», scrive Francesco da Buti, «già si cominciano a lasciare le sue opere, perché sono fatte nuove opere»; queste sono «parole in cui si avverte la consapevolezza da parte del pisano della crisi dell'aristotelismo tomistico e del vecchio sistema scolastico in favore di speculazioni più recenti» (p. 95). L'autore poi constata la stretta dipendenza di Francesco da Buti da Iacopo della Lana in merito alle notizie e alle citazioni da Aristotele e la giudica segno «di pigrizia intellettuale, di acritica accettazione di informazioni indirette» (pp. 96-100). E ancora, il «puro esercizio di copiatura disgiunto da ogni controllo sui testi originali... denuncia sempre più non solo e non tanto lo scarso interesse del nostro interprete nei confronti di quella o quell'altra *auctoritas* filosofica quanto piuttosto una sostanziale estraneità, una marcata lontananza intellettuale dalla stessa cultura filosofica: il ricorso ad un commentatore precedente diventava quindi una soluzione obbligata, trovando [*sic*] nel prestito non dichiarato la sola possibilità per ovviare ad una *impasse* esegetica altrimenti difficilmente risolvibile» (p. 101). In primo luogo la citazione «Anima humana...» compare già almeno nel corrispettivo luogo dell'Ottimo commento e di Benvenuto da Imola (commentatore sostanzialmente ignorato da Sassetto) e non denota molto. L'interpretazione poi delle riprese filosofiche, pur con un fondo di verità, è eccessiva: Francesco da Buti si limita, come era prassi corrente, a mutuare da altri commentatori ciò che gli pa-

reva funzionale e sufficiente all'illustrazione senza premonizioni epocali tanto marcate.

2. Le valutazioni critiche sulla validità di alcune scelte del maestro pisano sono fondate su un criterio antifilologico e anacronistico che rovescia l'esatta prospettiva storica. Tra i vari esempi cf. p. 104 sull'unica citazione da Alfragano: «L'esposizione puntuale e costante di tali misure in cui s'esaurisce peraltro il ricorso del commentatore alle informazioni offerte dal lavoro di Alfragano rivela in definitiva, pur comprendendo [*sic*] il desiderio del da Buti di ricostruire un'attendibile carta della volta celeste, una tendenza ancora medievale verso lo sfoggio d'una erudizione inutile all'esegesi della *Commedia*»; e p. 114: «Il da Buti... riferisce alcuni dati della biografia di Dante nel *Proemio* generale del commento copiandoli integralmente e letteralmente dalle *Esposizioni* [di Boccaccio], dimostrandosi appagato di riportare poche notizie già confezionate senza darsi la pena di risalire almeno al *Trattatello* da cui avrebbe potuto ricavare una mole ben più ricca di informazioni»: perché mai Francesco da Buti avrebbe dovuto non accontentarsi? Il culmine viene toccato nel capitolo *Le altre opere di Dante* (pp. 157-61), da cui stralcio il passo conclusivo, esatta sintesi del pensiero sotteso al volume: «Abbiamo dunque potuto appurare un marcato disinteresse del da Buti nei confronti delle vicende artistiche ed umane del poeta ed una sostanziale ignoranza della produzione letteraria dantesca che abbraccia anche alcune opere particolarmente legate alla *Commedia*, opere in cui l'interprete poteva rintracciare non pochi motivi ispiratori del 'poema sacro', utilizzandole quali validi strumenti interpretativi. Tale disinteresse stupisce non poco in un intellettuale sempre pronto a ricercare, nei testi più disparati, le possibili fonti dantesche e sembra dettato dalla volontà di concentrare tutta la propria attenzione sulla sola *Commedia*, lasciando in disparte le altre opere di Dante come pure la stessa biografia, considerate evidentemente trascurabili ai fini dell'intelligenza dell'opera principale'. Ma considerare la *Commedia* come testo a sé stante significava commettere un imperdonabile errore di prospettiva, non vedendo [*sic*] che essa era il frutto, certamente splendido, di un complesso e travagliato itinerario culturale ed umano dell'Alighieri la cui comprensione tanto avrebbe giovato all'esegesi del poema. In questa miopia si deve, quindi, necessariamente riconoscere uno dei limiti culturali più gravi del nostro commentatore» (p. 161). È assurdo pretendere che Francesco da Buti arrivasse a conclusioni possibili solo dopo l'avvento della 'scuola storica': inoltre né lui né altri possedevano l'*Enciclopedia dantesca* con appendice di *Tutte le opere* di Dante.

3. A fronte dell'uso di *auctoritates* medievali o di *sententie* Sassetto parla di «sopravvivenza di modelli culturali ancora legati ad una mentalità medievale» (p. 103, per il ricorso ad Albumasar, che in realtà, preciso, è mediato dal commento di Lana) o tenta di segnalare la «rinnovata modalità di fruizione», consistente, a suo parere, nel fornire «conferma immediata e persuasiva a quanto... affermato» o nel ravvisare «il referente di un concetto dantesco» (valutazione ribadita a proposito dei due richiami di Francesco da Buti al *Liber Esopi*, a proposito di Taide, *Inf.* 18, 133-35, e della favola del topo e della rana, *Inf.* 23, 4-5, esplicitato da Dante stesso, p. 113). Non saprei indicare un atteggiamento più 'medievale' del ricorso

alla *sententia*, firmata o anonima, a sostegno di un'affermazione; quanto alla «impronta di indubbia modernità culturale» dell'approccio alla *Commedia* dovuto al «recupero mirato ... dei referenti» (p. 113), mi pare solo indizio di perspicacia critica, in tutto analogo all'esercizio dei *loci paralleli* corrente fin dall'esegesi antica. E, senza andare troppo lontano, basta considerare che uno degli esempi di tale modernità esibiti da Sassetto deriva invece, con minima variante, dall'esegesi di Iacopo della Lana (1324-1328): al verso dantesco «Io mi tacea, ma 'l mio disir dipinto | m'era nel viso, e 'l dimandar con ello» (*Pd.* 4, 10-11) Francesco da Buti accosta un proverbio («E questo finge l'autore, perché si dice dai savi: *Noscitur in vultu hominis secreta voluntas*»), recuperandolo con adattamento dal passo parallelo del commento laneo (ed. Scarabelli, III, 57-8: «Nota che nella sua faccia si discernea il disio che ebbe secondo quello ditto: In facie legitur cordis secreta voluntas»). La segnalazione di una variante al testo dantesco commentato (*larghezza* contro *allegrezza* a *Pd.* 25, 29: «l'allegrezza della nostra baslica») con l'indicazione di un luogo scritturale di sostegno («altro testo dice *la larghezza*: imperò che santo Iacopo nella sua epistola canonica dimostra de la larghezza d'Iddio, quando dice: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum*») fa concludere che Francesco da Buti «conferma, con tale intelligente e sensibile intervento, il proprio interesse per i problemi di natura testuale e dimostra ancora una volta uno scrupolo filologico che la nuova mentalità umanistica doveva incoraggiare» (p. 121). A parte il fatto che Francesco da Buti non interviene sul testo ma si limita a constatare, la segnalazione di varianti anche giustificate non è fatto innovativo (lo sarebbe, semmai, in caso di alta frequenza, circostanza che non pare verificarsi in questo commento); se tanto bastasse a decidere dell'umanesimo di un commentatore, Benvenuto da Imola sarebbe in proporzione più versato nell'ecdotica di Angelo Poliziano.

III. *Contraddizioni.*

1. Le categorie storico-ideologico-critiche sono sempre soggette a discussione e ridefinizione, ma posseggono indubbia utilità; il dibattito sui confini e sui contenuti dei concetti di Medioevo e di Umanesimo è ancora in corso, alimentato anche da osservazioni su letterati nei quali convivono elementi medievali (categorie di pensiero, adesione al principio di autorità, ricorso a testi di uso scolastico, etc.) e atteggiamenti umanistici (utilizzo della prospettiva storica, più consapevoli scrupoli testuali, etc.). Anche Francesco da Buti rientra in questa schiera, come si è già detto sopra, in merito ai suoi contatti con il primo Umanesimo fiorentino; è ovvio dunque che Sassetto lo presenti nei due aspetti, ma sconcertano alcune posizioni drastiche e altre contrarie all'evidenza; invece di una realtà storica sfumata si ricava l'impressione di un Francesco da Buti, per così dire, schizoide. Si consideri il seguente florilegio di opinioni contrastanti, che integra altre affermazioni in materia sopra riportate.

«Lo scarso interesse che dimostra verso alcuni autori è indice anche, a nostro modo di vedere, del tentennamento di una coscienza intellettuale che, se ha da tempo maturato le proprie letture, vive tuttavia in una ormai

vorticoso temperie culturale che proponeva all'uomo di cultura nuove acquisizioni e nuovi metri di valutazione di testi già noti. Francesco da Buti sembra rispondere con prudenza a queste sollecitazioni, ponendosi a volte in un atteggiamento di chiusura nei loro confronti, ma dietro la sua ritrosia ad un aggiornamento vi è la forte convinzione della validità delle scelte già operate, confermando [sic] allo studioso la figura di un dotto dalle conoscenze non particolarmente estese, ma meditate e profonde, poco propenso, forse, ad ampliare la propria biblioteca, ma fedele a quei libri su cui era maturata la sua personalità culturale» (p. 44).

Nel giro di due pagine Sassetto valuta Francesco da Buti aggiornato culturalmente, perché copista delle otto commedie plautine note nel Medioevo «possedute, secondo quanto ci insegna il Sabbadini, solo dai letterati e dai ricercatori di codici più in vista» (p. 54 e n. 50), e arretrato perché il commentatore, interpretando il *Varro* di Pg. 21, 98 come allusione a Marco Varrone che «fece molti libri, e niuno se ne trova ora», emette una «schietta affermazione d'ignoranza di un autore le cui opere erano già note ai migliori intellettuali trecenteschi» (p. 55).

Nel capitolo dedicato alle fonti storiche antiche e medievali (pp. 67-92) si dà conto degli autori citati: Lucano – a proposito del quale, Sassetto ritiene la citazione del verso «Tolle moras, semper nocuit differre paratis», *Phars.* 1, 28, a fronte della traduzione dantesca di *Inf.* 28, 98-9, «personale intervento» di Francesco da Buti, mentre l'accostamento compare in quasi tutti gli altri commenti danteschi –; Livio, Sallustio, Svetonio – la cui citazione coi versi denigratori di Cesare «regina», Pg. 26, 78, compare per lo meno già in Benvenuto da Imola –, Valerio Massimo – la cui presenza decrescente nel commento alle tre cantiche dimostra «la graduale disaffezione ... nei confronti di un autore dalla mentalità e dal narrare di gusto tipicamente medievali» –, Orosio, Solino – la cui unica presenza è «occasionale cedimento dell'interprete ad un gusto erudito tipicamente medievale» –, Giovanni Villani – la cui scoperta da parte di Francesco da Buti è tardiva perché lo storico viene citato solo nel *Paradiso* – e Martino Polono (tacco di altri). Queste le conclusioni: «L'occasione del commento ha spinto il da Buti non solo ad aggiornare le proprie conoscenze storiche... ma più in generale, ad un ripensamento ed una revisione critica nei confronti di opere la cui validità culturale doveva sembrargli sempre più vacillante, inducendolo a rinunce ed abbandoni irreversibili. È il caso, soprattutto, di certi autori troppo legati al mondo medievale come Valerio Massimo ... oppure Solino ... La cultura del commentatore si qualifica così come una conoscenza *in progress* che, se si mantiene fedele ad *auctoritates* il cui spessore culturale è fuori discussione, si dimostra aperta e disposta sia a rispondere positivamente alle proprie esigenze di svincolo nei confronti di testi legati ad un gusto superato sia a riprendere l'oneroso impegno di un aggiornamento tanto più apprezzabile in uno studioso che, sebbene giunto ad età avanzata, rifugge dalla tentazione dell'immobilismo culturale» (pp. 91-2).

Accanto al Francesco da Buti 'umanista' si trova il Francesco da Buti 'medievale' quando ricorre ai testi biblici, ma, avverte Sassetto, con moderazione: «Il nostro interprete, in definitiva, non dimostra di possedere nulla più di una discreta conoscenza delle Scritture, conoscenza scontata per un intellettuale del Medioevo e generalmente ricorre alla *Bibbia* per

chiarire o documentare il testo poetico, sollecitato più volte peraltro dalla sola necessità esegetica, mai adottando però la tecnica tipicamente medievale di affollare un gran numero di brevi e disparate citazioni bibliche attorno ad ogni sua affermazione allo scopo di renderla incontestabile» (p. 118); sarebbe interessante sapere in quale testo 'medievale' avvenga un simile ingorgo.

Nel capitolo *Le opere grammaticali e retoriche* (pp. 135-43) il ritratto 'umanistico' di Francesco da Buti, costruito sulla sua preferenza di un approccio stilistico-retorico al testo dantesco rispetto all'interesse allegorico, si incrina in parte quando si rivela che le fonti adibite sono la *Rhetorica ad Herennium*, il *Doctrinale* di Alessandro da Villedieu e, assai meno, la *Poetria nova* di Goffredo di Vinsauf, «testi della tradizione medievale nei cui confronti manifesta una profonda familiarità e conoscenza» (p. 137). Sassetto però aveva già dato il colpo di grazia a Francesco da Buti 'umanista' quando aveva notato (p. 48) che delle opere ciceroniane il maestro pisano ignora (per la verità, non cita) buona parte delle opere filosofiche, delle orazioni e delle epistole, nonostante vivesse «in un'età in cui si era ormai già sviluppato un vero e proprio culto ciceroniano e dell'arpinate si raccoglievano tutte le opere note e si ricercavano con accanimento quelle perdute. La conclusione che si può trarre è che di tale entusiastico movimento il da Buti non faceva parte, qualificando il proprio disinteresse nei confronti di un autore, le cui opere erano, nella seconda metà del Trecento, tanto apprezzate quanto accessibili, come una forma di provincialismo e di pigra chiusura intellettuale».

IV. *Abbagli nell'indicazione delle fonti.*

1. «Alla familiarità esibita dal da Buti nei confronti dell'illustre teologo» Pietro Lombardo, presente in sei luoghi del commento (come si fa a parlare di familiarità con sole sei occorrenze?) «non fa riscontro un profondo interesse ché, alla già scarna presenza delle *Sententiae* nel commento, si aggiunge il fatto che ad esse l'interprete più volte semplicemente rinvia il lettore» (p. 130). Tralasciando la scarsa chiarezza dell'assunto, segnalo che le due citazioni esplicite dalle *Sententie*, che di fatto sostanziano il giudizio di Sassetto, a *Pg.* 3, 56-7 (definizione del voto con rinvio a libro e distinzione) e a *Pd.* 10 (non 9, come compare a stampa), 107-8 (incipit delle *Sententie*) sono prelevate rispettivamente dai corrispondenti luoghi dei commenti danteschi di Iacopo della Lana e dell'Ottimo, passati anche nelle Chiose Ambrosiane.

2. L'anonima massima latina «Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni, bis seni carnem, ter seni membra figurant» (p. 109 n. 35) è già in Benvenuto da Imola (IV, 100) e nelle Chiose Ambrosiane.

3. Il generico richiamo di Francesco da Buti al contenuto della *Monarchia* dantesca a *Pg.* 6 ha due precedenti, assai prossimi nel contenuto, in Pietro Alighieri (ed. Nannucci, p. 330) e in Lana (III, 119), rispettivamente a *Pg.* 6 e nel proemio a *Pd.* 7.

V *Varie.*

1. Francesco da Buti fornisce qualche notizia su Donato a *Pd.* 12, 137-8: «questo fu Donato grammatico, che fece lo grande Donato in Grammatica ed anco lo piccolo, che si legge prima da' fanciulli che entrano ad imparare

Grammatica e scrisse sopra Virgilio, e lo maggiore suo volume al presente non si trova»; dalla glossa citata Sassetto così conclude: «[Francesco da Buti] afferma quindi di aver notizia dell'*Ars minor* e dell'*Ars maior*, pur dichiarando di non possedere quest'ultima, fatto però che non esclude una sua eventuale conoscenza, comunque taciuta, del *Barbarismus* che circolava anche separatamente. Troppo generico il riferimento ad altre opere del grammatico ('scrisse sopra Virgilio') per poterle individuare con sicurezza ed affermare una reale conoscenza da parte del pisano» (pp. 137-8). Che il «maggiore suo volume» irreperto al tempo di Francesco da Buti (perché Sassetto interpreta «al presente non si trova» come ammissione di mancato possesso?) sia da riferirsi all'*Ars maior* è possibile, ma più probabile credo sia l'allusione al commento a Virgilio, come lascerebbe pensare la storia della sua tradizione, pure richiamata a p. 138 n. 8.

2. Francesco da Buti riporta il testo dell'epigrafe *Iura monarchie* (I,9). «Sotto silenzio la critica ha passato la successiva citazione del da Buti dell'iscrizione sepolcrale posta sulla tomba del poeta: '[...] e fu sepolto alla Chiesa de' Frati minori in onorevole sepolcro, ove si dicono essere questi versi'», cui segue la citazione di sei esametri rimati che costituiscono l'anonimo epitaffio del quale lo stesso Boccaccio non dovette aver notizia, dato che non ne parla né nel *Trattatello* né nelle *Esposizioni* e che il nostro esegeta conobbe presumibilmente attraverso qualche testimonianza orale, come quel 'si dicono' lascia pensare» (p. 149). Primo, occorre informarsi sull'epitafio, attribuito dalla tradizione manoscritta a Bernardo Scannabecchi (Campana in *Enciclopedia dantesca*); secondo, il corollario, lapalissiano ma non necessariamente esatto, sull'ignoranza dell'epitafio da parte di Boccaccio, evidenzia il ricorso frequente di Sassetto alle valutazioni 'ex silentio', metodologicamente inaffidabili; terzo, il «si dicono» si riferisce alla notizia dell'epitafio, non alla diffusione orale del testo dell'epitafio, che invece compare in molti manoscritti della *Commedia* (cf. Roddewig, *Dante Alighieri* cit.).

3. Fra le rettifiche apportate da Francesco da Buti ad alcune notizie di Guido da Pisa ci sarebbe questo sorprendente caso: «Anche nella chiosa a Seneca ([*Inf.* 4],141) il frate carmelitano affermava che Seneca 'nepos fuit Lucanus poeta' [a conforto del latino, modesto ma corretto, di Guido da Pisa preciso che l'escerto è ricavato da una relativa introdotta da 'cuius'], notizia che il nostro esegeta provvede a rettificare: 'Seneca ... fu zio di Lucano poeta'» (p. 152).

Neppure la forma espressiva è irreprensibile, come si può notare dall'uso, diciamo, libero del gerundio negli stralci riportati. Le sviste lessicali più vistose riguardano il linguaggio tecnico della filologia, segno inequivocabile di scarsa dimestichezza con la disciplina: «il da Buti segnala talora nel commento le diverse *lezioni testuali* di cui eventualmente dispone» (p. 19); lo scambio di attribuzione di una sentenza desunta dal *De officiis* (da Scipione l'Africano a Catone il Censore, menzionato da Cicerone come trascrittore della frase) viene spiegato, senza il ricorso ad altre ipotesi, come «lieve *diffrazione* che denuncia un'inconsueta leggerezza in uno studioso di solito assai preciso nei suoi rinvii alle fonti» (p. 47; ancora alle pp. 83 n. 25 e 118); la presenza di due lunghe citazioni da Valerio Massimo

depone «a favore di una conoscenza diretta di un buon *esemplare originale* dei *Factorum*». Allo stesso modo l'insistenza della parola «saccheggio» per designare gli prestiti e i prelievi da un commentatore all'altro (pp. 146, 151) denuncia disinformazione sulle modalità costitutive dei commenti e sull'assenza del concetto di proprietà letteraria in età medievale. Tali carenze fanno risaltare per contrasto alcuni isolati preziosismi, quali «ormeggiare» nel senso desueto di 'seguire le orme di' (pp. 148, 160) e l'equivoco «persiani» nel senso 'del poeta Persio' (pp. 52-3); temo invece sia un errore l'uso di «aquinate» invece di «aquitano» applicato a Prospero d'Aquitania (p. 129). Al carattere di provvisorietà non sfugge nemmeno l'indice dei nomi (pp. 163-6) privo di costante criterio: eccessivo nella registrazione dei classici (Boezio Anicio Manlio Torquato Severino), degli studiosi moderni offre ora l'iniziale del nome, ora l'indicazione distesa (bastino in sequenza 'Raimondi Ezio' e Reggio G.).

È pur vero che non esiste libro tale che non possa in qualche modo riuscire utile, come già ammoniva Plinio il Vecchio, e nemmeno questo sfugge all'adagio. Benché la tavola delle fonti primarie del commento non si allarghi di molto rispetto alle acquisizioni anteriori (che documentavano le presenze di Boccaccio, Guido da Pisa, Iacopo della Lana, Ottimo, Pietro Alighieri), va però segnato a merito di Sassetto il recupero di Prospero d'Aquitania quale mediatore di metà delle citazioni agostiniane, come suggerisce Francesco da Buti in tre punti (pp. 125-9). Inoltre il lettore potrà trovare radunati alcuni materiali grezzi (la schedatura delle pagine dell'edizione Giannini contenenti citazioni, da integrare però con il ricco indice che l'accompagna, certo non sistematico ma non inaffidabile o addirittura inutilizzabile come scrive Sassetto, p. 23) o reperire spunti di ricerca. Per esempio, sarebbe interessante ricostruire i canali attraverso i quali sono giunti a Francesco da Buti il commento boeziano di Trevet, la *Nuova cronica* di Giovanni Villani, le raccolte agostiniane di Prospero d'Aquitania, verificare la provenienza della *varia lectio* dantesca proposta in alcune glosse (qui generosamente interpretata come effetto dello stimolo filologico umanistico, pp. 38-9), individuare l'eventuale provenienza dell'inusitata identificazione di Beatrice con una figlia dell'imperatore di Costantinopoli morta a Pisa prima del 1116, della quale Dante s'innamorò per fama delle virtù di lei (a *Pg.* 27, 36; p. 159), scoprire le presenze di Alano da Lilla e di Eberardo di Béthune indicate senza ulteriori rinvii da Francesco Mazzoni e da Aldo Vallone (pp. 21-2) e lasciate cadere da Sassetto, nonostante il proposito di «trasformare le riassuntive ricognizioni» dei due studiosi «in una precisa e completa radiografia delle *auctoritates* richiamate dal da Buti nel commento» (p. 22). [LUCA CARLO ROSSI, *Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*]