

# RECENSIONI

ESTRATTO

da

LETTERE ITALIANE

2022/3 ~ (LXXIV)



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

Anno LXXIV • numero 3 • 2022

# LETTERE ITALIANE

già diretta da Vittore Branca e Giovanni Getto

*direttori*

Carlo Ossola e Carlo Delcorno



Leo S. Olschki Editore  
Firenze

# LETTERE ITALIANE

Anno LXXIV • numero 3 • 2022

## Direzione :

Giovanni Baffetti, Gian Luigi Beccaria, Carlo Delcorno, Maria Luisa Doglio,  
Giorgio Ficara, Fabio Finotti, Claudio Griggio, Giacomo Jori, Giulio Lepschy,  
Carlo Ossola, Lino Pertile, Gilberto Pizzamiglio

La Redazione della rivista è affidata al condirettore Giacomo Jori

## Redazione :

Giovanni Baffetti, Igor Candido, Chiara Fenoglio, Giorgio Forni, Ilaria Gallinaro,  
Cristiana Garzena, Fabio Giunta, Giacomo Jori, Annick Paternoster

## Articoli

M.L. AGHELU, <i>Il lessico dell'encomio nella poesia politica del Trecento. Primi appunti</i> . . . . .	Pag.	389
S. FORLESI, <i>Machiavelli e il peccato di detractio. Su alcune ascendenze sermociali di Discorsi, III, 1</i> . . . . .	»	401
A. MANGUEL, <i>Orlando fantastico: il non credibile vero</i> . . . . .	»	421
M.G. DE SIMONE, <i>«Romperebbe lo scilinguagnolo al figliuol di Crespo». Una critica settecentesca alle Satire e Rime di Ariosto edite da Paolo Rolli</i> . . . . .	»	430
C. DELCORNO, <i>«Sapienza della bellezza». Per il diario di Arturo Brambilla</i> . . . . .	»	456
Appendice . . . . .	»	478
R. DE CECCATY, <i>Dante et Pasolini: legs, leçon, dette, emprunt, pastiche</i> . . . . .	»	487
G. JORI, <i>«Se questo è un sogno», lettura del Calderón</i> . . . . .	»	509

## Note e Rassegne

J.J. MARCHAND, <i>Sulla nuova edizione delle Lettere di Niccolò Machiavelli</i> . . . . .	»	533
T. MAYER, <i>Sulle fonti ebraiche del Cantico del Gallo Silvestre</i> . . . . .	»	549

## Recensioni

C. DI FONZO, *Scale e tribunali dell'aldilà. Saggi di cultura medievale intorno a Dante* (F. Zambon), p. 561 - L.B. ALBERTI, *De litterarum commodis et incommodis*, a cura di M. Regoliosi (C. Griggio), p. 565

## I Libri

<i>Ragioni per rileggere</i> (si segnala WILLIAM EMPSON, <i>Sette tipi di ambiguità. Indagine sulla funzione dell'ambiguità nel linguaggio poetico</i> [G. Baffetti]) . . . . .	»	571
«Lettere Italiane» tra le novità suggerisce... (si parla di Francesco Pona) . . . . .	»	579
<i>Libri ricevuti</i> . . . . .	»	583
SUMMARIES . . . . .	»	585

## RECENSIONI

CLAUDIA DI FONZO, *Scale e tribunali dell'aldilà. Saggi di cultura medievale intorno a Dante*, Ravenna, Longo, 2022, pp. 192.

Claudia Di Fonzo ha al suo attivo un'ampia produzione di studi dedicati all'opera di Dante e disposti secondo due piste fondamentali di ricerca: quella dell'immaginario dantesco (motivi, temi, simboli appartenenti alla cultura medievale che nutrono l'opera del poeta) e quella dei rapporti fra quest'opera e la tradizione giuridica antica e medievale. Nel primo gruppo di lavori rientrano in particolare l'edizione delle lezioni di Pio Rajna su *La materia e la forma della «Divina Commedia»*. *I mondi ultraterreni nelle letterature classiche e nelle medievali* (Firenze, Le Lettere, 1998), lezioni che il Rajna non diede alle stampe perché nel frattempo il suo maestro Alessandro D'Ancona aveva pubblicato un saggio dall'argomento simile, *I precursori di Dante* (riedito nel 2015 dall'editore Luni), e la prima edizione critica de *L'ultima forma dell'Ottimo commento* limitatamente all'*Inferno* (Ravenna, Longo, 2008), con innovative considerazioni sulla esegesi antica della *Commedia*: edizione che vale la pena di segnalare in quanto la più recente edizione integrale del commento uscita nel 2018 presso l'editore Salerno omette di citarla. Nel secondo gruppo di studi spicca il volume *Dante e la tradizione giuridica* (Carocci, Roma 2016), uno dei primi e più originali lavori che in tempi recenti hanno riaperto, in Italia e all'estero, la ricerca su un tema poco studiato in passato e meritevole invece, come dimostra anche questo libro, della più grande attenzione.

*Scale e tribunali dell'aldilà* rappresenta in qualche modo una sintesi di tutta la produzione dantesca dell'A. Le due parti in cui è diviso il volume (I. *Scale*, II. *Tribunali*) sono infatti dedicate ai due ambiti appena illustrati: gli echi e le riprese dell'immaginario medievale nell'opera dantesca (in particolare dei racconti di visioni ultraterrene) e la presenza in essa della cultura giuridica del suo tempo. L'A. vi ha riunito, rielaborandoli, aggiornandoli e rifondendoli ampiamente in funzione dell'architettura del libro, lavori già pubblicati in riviste o miscelanee, con l'aggiunta di nuovi e importanti contributi.

Il capitolo iniziale e gli ultimi due della prima parte sono dedicati a un tema mistico-simbolico della scala nei suoi rapporti con l'opera di Dante. Nel primo, muovendo da un trattatello mistico occitano di ispirazione francescana redatto intorno al 1300, la *Scala divini amoris*, di cui aveva curato il commento in una recente edizione italiana (Milano, Paoline, 2019), Claudia Di Fonzo ricostruisce gli elementi simbolici fondamentali che la scala ha assunto nel pensiero cristiano medievale a partire dai modelli biblici – *in primis* la scala di Giacobbe (*Gn* 28,10-12) – e dall'antica esegesi patristica. Si sofferma in particolare sulla sua presenza nella *Regola* di san Benedetto e negli scritti dei Vittorini, segnatamente di Ugo e Riccardo di San Vittore, nei quali il tema si lega strettamente al

primato dell'amore nella vita spirituale. È poi esaminata anche la simbologia della scala in Bonaventura, con l'accento posto sul ruolo dei sensi nell'ascesa verso Dio, come nella stessa *Scala divini amoris*, in cui la scala amorosa è appunto formata dai cinque sensi. Temi e motivi che si ritrovano in Dante, di cui è richiamata soprattutto la teoria dell'amore ordinato esposta nel canto XVII del *Purgatorio*. L'A. mostra anche come in Dante si intreccino in qualche modo, intorno al simbolo della 'scala a Dio' la tradizione cristiana e il platonismo medievale, anche per il tramite di autori quali Agostino e Bernardo di Clairvaux.

I capitoli terzo e quarto riprendono questo tema, con raffronti più diretti e sistematici con l'opera dantesca. L'A. individua soprattutto due grandi tradizioni interpretative della scala nel pensiero cristiano: da un lato quella, di ispirazione ascetica, propria della letteratura monastica, dall'altra quella, di impronta spirituale, tipica della letteratura mistica. La prima corrente ha il suo modello nella *Regola* di san Benedetto e un altro illustre esponente in Pietro Damiani, entrambi personaggi della *Commedia*, per i quali il cenobio stesso è una scala che, partendo dall'umiliazione della vita monastica, *erigitur ad coelum*: «L'acquisizione della virtù richiede al monaco una disposizione permanente a scendere nella celletta della propria umiliazione, per poi risalire sulla scala della contemplazione» (p. 106). Questa scala è appunto quella cui fanno ovunque riferimento i mistici cistercensi, vittorini e francescani già studiati nel primo capitolo: essa diventa addirittura uno schema strutturale di molti dei loro trattati, come nei casi del *De gradibus humilitatis et superbiae* di san Bernardo e nel *De quattuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore, ma già nella *Scala del Paradiso* del siriano Giovanni Climaco (VI-VII secolo): in tutti questi testi i gradini della scala rappresentano le fasi successive dell'ascesa verso la contemplazione di Dio. L'A. mostra limpidamente come Dante, dotato «di finissima arte combinatoria» (p. 108), saldi fra loro queste due tradizioni: «Il simbolo della scala in Dante è [...] un simbolo con due volti: la doppia scala penitenziale del *Purgatorio* (gli scalini e la montagna a gradoni) recupera l'eredità monastica di Benedetto; la scala di Giacobbe del cielo di Saturno l'eredità della mistica di Bernardo e dei Vittorini» (p. 107).

In tutta questa analisi, essenziale è il motivo dello scendere e del salire per la scala, che deriva naturalmente dalla biblica scala di Giacobbe sulla quale «gli angeli di Dio salivano e scendevano», e qui è studiato in particolare nel quarto capitolo. Nell'esegesi cristiana esso rappresenta, come già si accennava, l'umiliazione necessaria per intraprendere il cammino ascetico e mistico verso la contemplazione: così in Benedetto e Bernardo fra gli altri. E anche in Dante è presente questa simbologia, quando egli deve salire i «tre gradini dell'umiltà» per giungere alla porta del *Purgatorio* e alla confessione dei peccati: «Non diversamente per Benedetto il monaco, nella sua cella deve discendere con umiltà nella conoscenza e compunzione per il suo e per l'altrui peccato per poi ascendere alla visione di Dio nella contemplazione» (p. 101). Ma nell'esegesi cristiana questo motivo è soprattutto legato all'incarnazione di Cristo, a partire dall'interpretazione che Gesù stesso fornisce in *Io* 1, 51 della scala di Giacobbe: «In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo». Centrale sotto questo aspetto è la riflessione sviluppata nel *Cur Deus homo* da Anselmo d'Aosta, secondo il quale «l'unica e perfetta soddisfazione (*satisfactio*) della colpa [...] non poteva compiersi se non attraverso il Cristo, il Figlio generato non creato dal Padre, nello stesso tempo vero Dio e vero uomo, l'unico che potesse scendere e salire al Padre riparando perfettamente la 'felice colpa' di Adamo» (p. 98). Come fa rilevare

l'A. Dante sintetizza mirabilmente la teoria anselmiana in *Par.* VII, 97-101, riprendendo due volte il termine chiave di «soddisfazione»: «Non potea l'uomo ne' termini suoi / mai *sodisfar*, per non potere ir giuso / con umiltate obediendo poi, / quanto disobe-diendo intese ir suso; / e questa è la cagion per che l'uom fue / da poter *sodisfar* per sé dischiuso».

Un motivo particolare riconducibile al simbolo della scala è studiato, sulle tracce delle ricerche del Rajna, nel secondo capitolo: si tratta della leggenda del «Purgatorio di san Patrizio» nel medioevo latino e volgare e del suo influsso sulla concezione dantesca del *Purgatorio*. Tale leggenda è ricostruita attraverso ricchissimi riferimenti testuali, che ampliano e approfondiscono quelli presenti nella classica *Naissance du Purgatoire* di Jacques Le Goff. Importante è soprattutto il problema dell'ubicazione del Purgatorio: nella leggenda relativa al santo esso si trova nell'antro di una montagna, mentre «Dante trasforma la sua montagna in una scala (*escalina*: cfr. *Purg.* XXVI, 146), alla quale si accede attraverso una porta alla quale si arriva salendo una scaletta (*Purg.* XXI, 48) con un bel gioco di reduplicazione del motivo» (p. 51). Si è discusso se Dante abbia conosciuto e utilizzato la leggenda del Purgatorio di san Patrizio. È comunque significativo, osserva l'A., che alcuni dei commentatori antichi della *Commedia* la citino esplicitamente in rapporto al testo dantesco: in particolare quello di un importante giurista trecentesco, Alberico da Rosciate, che la evoca nel *Proemio* generale alla seconda cantica, edito dalla stessa A. in appendice al capitolo.

La seconda parte del libro, *Tribunali*, è dedicata ad alcune tematiche di carattere giuridico e ruota in particolare intorno al concetto dantesco di giustizia, sul quale l'A. aveva già fornito alcuni sostanziosi contributi nel volume *Dante e la tradizione giuridica*. Il quinto capitolo esamina la nozione di «discrezione» quale è illustrata in particolare nel *Convivio*, dove è definita «lo più bello ramo che de la radice razionale consurga» (IV, viii, 1), cioè quella facoltà della ragione che consente all'uomo di «compiere una scelta consapevole tra ciò che è bene e ciò che è male, così da meritare o demeritare il castigo o il premio» (p. 118): dunque di esercitare la libertà esprimendo il giudizio razionalmente fondato. Siamo nel cuore stesso della concezione della *Commedia*, il «grande tribunale» in cui «Dante conosce il giudizio di Dio e, giudicato e giudicante, tenta di conformarvi il suo» (p. 120). È naturalmente un tema che coinvolge il poeta in prima persona: il *Convivio* è appunto «una lunga ed esemplare autodifesa pubblica nella quale Dante, accusato in contumacia e con falso giudizio, si rivolge ai concittadini lamentando che nessun difensore si fosse levato per lui chiedendo loro un giusto giudizio» (*ibid.*). Non è un caso che Dante avesse previsto di dedicare alla giustizia il quattordicesimo trattato dell'opera, il penultimo prima del conclusivo che, come l'A. sostiene convintamente, avrebbe dovuto essere dedicato alla Sapienza. Si comprende così come una tematica di questo genere – con alcuni corollari esposti nel seguito del capitolo, come il tema dei «due soli», Chiesa e Impero, e la distinzione fra «giusto» ed «equo» – abbiano potuto interessare molto i giuristi, dando origine al cosiddetto «dantismo giuridico del Trecento» (p. 131).

Intorno al concetto di ragione in Dante, intesa «non solo nell'accezione di razionalità, ma anche in quella di 'ragione scritta' (diritto)» (p. 137), ruota anche il capitolo successivo, in cui viene proposta una nuova interpretazione delle celeberrime parole di Francesca nel canto V dell'*Inferno*: «Amor ch'a nullo amato amar perdona». La corrente interpretazione, secondo cui esso significherebbe che chi è amato non può fare a meno di riamare, non regge secondo l'A. a un approfondito esame critico: non solo

le fonti che sono state addotte (il Seneca di «si vis amari ama» e l'Andrea Cappellano di «amor nihil possit amori denegari») non hanno il significato che si attribuisce al verso dantesco, ma una simile idea contrasta proprio con le concezioni cortesi cui Dante qui allude e nelle quali l'amore non corrisposto è idea dominante. Muovendo anche in questo caso dai commenti antichi e in particolare, ancora una volta, da quello del giurista Alberico da Rosciate, Claudia Di Fonzo propone una nuova e, nella sua semplicità, ingegnosa interpretazione, intendendo il verbo «perdonare» nel suo significato più letterale: «Chi amato acconsente ad amare a sua volta, non sarà perdonato in quanto sarà preda e servo di questo stesso Dio. Amore non perdona a Francesca l'aver acconsentito all'impulso dell'istinto (amore naturale) e la condanna, perciò, alle conseguenze del suo acconsentire, avendo ella meritato il suo lutto» (p. 147). Una interpretazione che è del tutto conforme alla concezione dantesca dell'amore, quale risulta da diversi passi della *Commedia*, e in particolare dalla trattazione del canto XVII del *Purgatorio*, ricordata in precedenza.

Un argomento a parte, benché studiato anch'esso in margine a un commento antico della *Commedia*, è quello affrontato nell'ultimo capitolo, dove è ricostruita la leggenda medievale di Maometto scismatico. Che l'Islam fosse un semplice scisma della religione cristiana, nato dalla predicazione di un monaco o un prelado eretico, variamente denominato nelle fonti, che avrebbe istruito Maometto nella nuova credenza, è «dottrina che fa capo al *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno [...] sulla base della tradizione orale del cristianesimo orientale» (p. 153). L'A. ne percorre l'evoluzione attraverso la letteratura medievale, con grande ricchezza di riferimenti, riportando in appendice il passo dell'ultima forma dell'Ottimo che la riporta nel commento al canto XXVIII dell'*Inferno*. In relazione a questa leggenda, Claudia Di Fonzo sostiene anche, in maniera convincente, che la pena cui Maometto è condannato all'*Inferno* (ha tutto il corpo reciso «dal mento fin dove si trulla» e le interiora gli pendono tra le gambe) sia ispirata per contrappasso al *Liber de generatione Mahumet et nutritura eius* di Ermanno Dalmata, traduzione di un'opera araba di Abu al Hasan al-Bakri, dove si narra che il futuro profeta, mentre «è al pascolo con i fratelli, viene rapito e portato su un monte dove tre uomini lo eviscerano e lo lavano per purificarlo» (p. 155). Del resto, il canto XXVIII dell'*Inferno* è proprio quello in cui Dante usa – *hapax legomenon* ma concetto portante della *Commedia* – il termine «contrappasso» (a proposito di un altro dannato, il trovatore Bertram dal Bornio). L'A. mostra poi come, se Dante condanna l'Islam sotto il profilo religioso, «questo non gli impedisce di apprezzare la filosofia e la scienza degli arabi» (p. 164), largamente diffuse a cavallo fra Due e Trecento, come attestano ancora una volta i commenti antichi alla *Commedia* (in particolare lo stesso Ottimo e quello di Jacopo della Lana) che citano sovente autori arabi a illustrazione delle concezioni dantesche.

Questo importante volume, dunque, se da un lato ci offre contributi di grande erudizione e originalità su diversi aspetti della cultura medievale e sulla loro presenza in Dante, illuminando di una nuova luce anche taluni luoghi discussi della *Commedia*, è in un certo senso anche un saggio generale su di essa; la Scala e il Tribunale, i due grandi temi intorno a cui ruota, sono infatti dei simboli che rappresentano e sintetizzano, da due prospettive diverse e complementari, il senso ultimo del poema sacro: l'ascesa dell'anima verso Dio e il giudizio divino sui comportamenti umani.

LEON BATTISTA ALBERTI, *De litterarum commodis et incommodis*, a cura di Mariangela Regoliosi, Edizione Nazionale delle opere di Leon Battista Alberti, Firenze, Edizioni Polistampa, 2021, tt. 2, pp. 514.

Mariangela Regoliosi si è occupata nel corso della sua intensa e proficua attività di ricerca soprattutto di Lorenzo Valla (1407-1457) ed, in una seconda fase, di Leon Battista Alberti (1404-1472). Del Valla meritano di essere ricordate almeno le edizioni dell'*Antidotum in Facium* (1981) e delle *Epistole* (1984) in collaborazione con Ottavio Besomi. Nel suo commento al *De commodis* la curatrice chiama spesso in causa la concezione del latino classico teorizzata dal Valla, in contrasto con lo scetticismo dell'Alberti e con l'uso aperto e anomalo che egli fece del latino antico. Va tenuto conto fin d'ora che entrambi ebbero significativi contatti con l'ambiente culturale veneto in periodi precedenti a quelli in cui la diffusione di loro importanti opere è documentata.

Sulla figura complessiva dell'Alberti crediamo che la cosa più appropriata sia ricordare l'espressione finale del giudizio del Poliziano, consegnato all'epistola X, 7 a Lorenzo dei Medici (1485), che lo rappresenta come ideale maestro dell'unità dei saperi: «... cum tamen interim ita examussim teneret omnia ut vix pauci singula». Da parte sua l'Alberti aveva osservato nel *De commodis* quanto fosse ardua l'itinerario verso i più alti gradi del sapere, considerate anche le avversità della fortuna e gli inganni degli uomini: «quo fit ut cum difficile sit ceteros quasvis artes egregie tenere, tum longe omnium difficillimum mihi videatur totam rem letterariam (ut sic loquar) amplecti» (IV 95).

Il testo umanistico del *De commodis* si poteva leggere finora in due edizioni moderne. Quella di Giovanni Farris del 1971 corredata di traduzione, ma senza particolare rilevanza filologica, e quella, ritenuta generalmente affidabile sul piano filologico, curata da Laura Goggi Carotti del 1976 nella consapevolezza delle difficoltà di scelte non prive di dubbi. L'edizione concludeva un lavoro iniziato come tesi di perfezionamento in Filologia medioevale e umanistica preparato e discusso presso la Scuola Normale di Pisa nell'a.a. 1973-'74 (teneva l'insegnamento Guido Martellotti). La curatrice seguì poi la via dell'insegnamento presso il Liceo Buonarroti di Pisa. È scomparsa a 74 anni il 20 aprile 2019. Gianna Gardenal e Paolo Viti avevano a suo tempo segnalato l'edizione in due recensioni piuttosto corpose e ben argomentate, rispettivamente in «Lettere Italiane» del 1978 e nel «Giornale Storico della Letteratura Italiana» del 1977.

Dirò subito che la nuova edizione modifica a fondo il testo fissato dalla Goggi Carotti, in forza di una ricostruzione ecdotica sistematica, che ha finito col ridimensionare la «credibilità» dell'incunabolo LEONIS BAPTISTAE ALBERTI *Opera* allestito da Hieronymus Massainus. Questi aveva sottoposto il testo umanistico tradito ad un adattamento linguistico e formale in linea con la norma classica.

Il *De commodis* è un'opera giovanile dell'Alberti. Ha la natura del «manuale» che tratta dei vantaggi e degli svantaggi delle lettere e della *institutio* dell'intellettuale, costantemente alle prese con la complessità del reale e del relativismo. L'intellettuale albertiano esprime, se abbiamo inteso bene, una particolare versione umanistica del sapiente antico. Per questo, credo, preliminarmente la Regoliosi affermi che il *De commodis* non è un 'centone', bensì un 'mosaico' quale risulta dalla «stringente presenza simbolica del processo creativo per "tessere" del III libro dei *Profugiorum ab erumna libri*». La categoria critico-interpretativa di "mosaico" elaborata da Roberto Cardini è entrata ormai nell'uso degli studi albertiani, che hanno prodotto, grazie alla spinta propulsiva dell'Edizione



nazionale e del Centro di Studi per il Classicismo, notevoli progressi sul piano della conoscenza dell'autore e dell'opera sua.

Quanto al problema della datazione, la Regoliosi, dopo aver soppesato singolarmente le diverse posizioni sostenute dagli studiosi, pensa al 1428-29 per l'ideazione e la prima stesura, a fine 1431 inizi 1432 per la pubblicazione del testo rivisto redazionalmente. L'opera riporta a Firenze, come risulterebbe confermato anche da una recentissima ricerca documentata di Lorenz Böninger (2021). Nel 1429-30 l'Alberti si sarebbe trasferito presso lo Studio fiorentino, dopo aver lasciato l'università di Bologna.

I testimoni utili per la definizione del testo del *De commodis* sono due manoscritti e una stampa: i medesimi noti alla Goggi Carotti. Si tratta del manoscritto della Biblioteca Universitaria di Genova segnato G IV 29, appartenuto alla famiglia fiorentina Rosselli Del Turco, siglato G. In esso Albinia de la Mare (2001) ha riconosciuto postille di mano di Pierleone da Spoleto (1445 c.a – 1492; nel 1491 ospitò a Padova il Poliziano). Annotò anche il codice Canoniciano misc. 172 della Bodleiana di Oxford (sigla O), testimone principale delle opere latine dell'Alberti. Secondo la de la Mare i due codici all'origine erano uniti, composti e scomposti nel Veneto dove la famiglia Alberti, come è noto, fu in esilio. Va ricordato che a Padova Leon Battista seguì le lezioni di Gasparino Barzizza ed ebbe nel contempo ripetuti contatti con Venezia. A questo proposito non sembra un azzardo ritenere che l'Alberti giovanissimo abbia respirato il clima culturale precocemente incline agli studi greci creato da Guarino Veronese a Venezia tra il 1414 e il 1419 e instillato nel suo migliore allievo Francesco Barbaro. Mostra interesse per questa ipotesi anche Michele Bandini, uno dei maggiori editori di Senofonte, che in un suo contributo apparso in «Archivum mentis» 2021 (*Miscellanea* in onore di Augusto Guida) mostra di non ritenere infondata l'idea che l'avvicinamento dell'Alberti alla *Ciropedia* e all'*Economico* possa essere avvenuta proprio in ambito veneto. Senofonte era entrato a far parte del canone di studi umanistici greci impartito da Guarino. La prima citazione dalla *Ciropedia* è testimoniata dal *De re uxoria* del Barbaro, che data al 1416. A fine secolo le opere dell'Alberti erano ricercate da Pietro Barozzi a Padova, dove nel 1487 aveva fatto il suo ingresso come vescovo.

Il secondo manoscritto, conservato ora a Chicago, alla Newberry Library, 44 (102), è di origine toscano-fiorentina ed è databile alla seconda metà del '400 (sigla C).

Sempre a Firenze il *De commodis* è apparso a stampa nella prima parziale raccolta di scritti latini dell'Alberti, curata da Girolamo Massaini su sollecitazione di Roberto d'Antonio Pucci, e realizzata in una data «post 1498 ante 1501» da Bartolomeo de' Libri (sigla I; la curatrice si attiene all'«eccellente» descrizione di S. Cartei del 2017). Il Massaini, come abbiamo accennato sopra, impostò la sua edizione secondo i principi della norma classica e su questa base è intervenuto sul latino umanistico originale dell'Alberti e sul suo *usus scribendi*, ben distinti da quello del Valla e del Bruni. La Goggi Carotti, secondo la Regoliosi, si sarebbe lasciata sviare finendo per assumere le lezioni di I come varianti d'autore di una fase redazionale precedente a quella che sarebbe stata rappresentata dai codici C e G, uniti da errori comuni rispetto ad I. Questi errori giustificerebbero un antigrafo comune, che, come ha rilevato la Regoliosi, non risolve se non con forzature ecdotiche il nodo della presenza di errori comuni di C e I contro G. Il tentativo di spiegazione escogitato dalla Goggi Carotti è definito «tortuoso» dalla Regoliosi.

Prima di analizzare il modo di lavorare del Massaini in un apposito capitolo, il IV citato più avanti, la Regoliosi dimostra sulla base delle sue collazioni che «tre testimoni sono uniti da errori congiuntivi che rinviano dunque ad un capostipite comune»,

un idiografo scritto da un copista fidato dell'umanista. Se abbiamo visto bene, la Goggi Carotti in apparato aveva registrato dei luoghi critici, quattro in particolare: IV 13 (ora IV 31) *quod*, codd. *quo*; IV 40 (ora IV 96) *proficiendi*, codd. *profiscienti*; IV 69 (ora IV 170) *faciunt*, codd. *facit*; V 19 (ora V 50) *illis*, codd. *illic* (*illis* è emendamento del Massaini). Nella nuova edizione gli errori comuni traditi diventano undici più due casi dubbi (pp. 67-76): a riprova che, secondo la Regoliosi, l'Alberti non si accorse di essi quando rivide il testo dando vita alla seconda redazione. Gli emendamenti seguono criteri molto lineari e semplici. Alcuni sono frutto delle intuizioni di Cardini o di suoi apporti scientifici maturati nel tempo (ricordo almeno l'edizione delle *Intercenales* del 2010; *Mosaici e Satira e gerarchia* del 1990, ecc.). Uno di questi è significativo: a IV 86 (Alberti discute della qualità della vita dei letterati in relazione alla longevità): «cum <e> *ceteris* bellissimam vitam *agentibus* paucos, tum longe paucissimos *mihi* litteratos dabis quadragenarios». I testimoni C e G leggono «cum *ceteris* ... *agentibus* ... *mihi* ...»; I legge «cum *ceteros* ... *agentes* ... *tu mihi* ...»: lezione accolta dalla Goggi Carotti come lezione corretta d'autore su errore congiuntivo di C e G. Cardini e Regoliosi, invece, vedono annidarsi un errore di tradizione; l'inserimento di *e* proposto appare economico e convincente.

In linea generale è apprezzabile l'impegno profuso dalla curatrice nella spiegazione della distinzione tra errori e varianti d'autore, vero nodo di questo genere di testo umanistico, difficile da sciogliere e passibile di scelte 'ibride'.

La collazione *ex novo* dei testimoni consente di rilevare che il numero di errori congiuntivi di C e I è superiore rispetto a quello che secondo la Goggi Carotti accomuna C e G. Una serie di errori comuni di C e I, poi, unita all'emergere di errori particolari di ciascuno, consente di dedurre la loro derivazione da un antografo perduto (y). Una minima osservazione: a IV 43 (p. 100) nella locuzione «*longe pluris*» attestata da C e I, di contro «*plures*» di G, *pluris* è ritenuto dalla Regoliosi un errore d'antografo; si tratta, crediamo, di un accusativo plurale in -is, attestato in Cicerone, autore guida di Alberti, e non infrequente anche in testi umanistici del tempo.

L'ultimo fondamentale passaggio della classificazione dei testimoni riguarda gli errori comuni di G e C rispetto a I e le varianti peculiari della stampa. La Regoliosi, come abbiamo accennato sopra, registra e analizza nel IV capitolo *La stampa Massaini come progetto editoriale* ben 107 luoghi, più uno, che mettono «in evidenza appieno il significato delle varianti di I nei confronti di C G e il senso globale dell'operazione» del Massaini, vale a dire dell'intervento «massiccio» sul suo *exemplum* condotto nella adozione stretta della grammatica e della sintassi classica. Dell'incunabolo saranno salvate solo quelle lezioni in cui «l'intervento sana veramente un errore della tradizione», e non «taluni 'errori d'autore', cioè forme di latino 'anomale' rispetto all'uso classico, ma entrate nell'*usus scribendi* dell'Alberti». Questa sezione fa molto affidamento sulla analisi del gusto stilistico dell'umanista in rapporto alle scelte del Massaini. Trovo, ad esempio, molto indicativa la pratica di quest'ultimo di sostituire la paratassi con l'ipotassi. Il che equivale ad accentuare l'influsso del modello ciceroniano, formalmente il più 'influyente' nel *De commodis*, dove tutte le opere di Cicerone sono rappresentate, ivi comprese *Pro Archia*, *Verrine* e *De legibus* (vd. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ms. Conv. Sopr. I IX 3, posseduto dall'Alberti).

Per evidenti ragioni di brevità non possiamo trattenerci sui molteplici e raffinati aspetti del metodo filologico del Massaini e sulla sua prassi linguistica influenzata dalle *Elegantie* del Valla, come ha bene messo in luce la curatrice.

Lo schema visivo del farsi del *De commodis* configura una tradizione in movimento distinta da due fasi redazionali nello stesso esemplare idiografo: A, da cui discende il codice perduto y, padre di C e di I; quindi «per significativi ritocchi redazionali» A', padre di G, testimone assunto a fondamento del testo. L'apparato è distinto in due fasce: la prima, quella che registra le varianti redazionali, la seconda degli errori di tradizione. Scorrendo l'apparato si ricava che al testimone C spetta un emendamento; a Cardini, sei emendamenti; alla Goggi Carotti, tre; al Massaini, 21; alla Regoliosi, due.

Oltre alla preminenza di Cicerone nel succedersi delle tematiche che alimentano il commento «continuo» della Regoliosi al *De commodis* (t. II: vero e proprio commento perpetuo, molto analitico e articolato), si susseguono buona parte degli *auctores latini* dell'Alberti, che la curatrice aveva passato in rassegna in un contributo *Per un catalogo degli auctores latini dell'Alberti* compreso nel catalogo della mostra *Leon Battista Alberti. La biblioteca di un umanista* (Firenze, 2005). Ricordo: Virgilio, Orazio, Ovidio, Marziale, Giovenale, Sallustio, Seneca, Quintiliano Svetonio, Tacito tra gli autori classici; non mancano, certo, Plauto e Terenzio. Tra i classici greci meritano di essere ricordati Senofonte e Plutarco. Tra i moderni figurano Petrarca e il Boccaccio delle *Genealogie deorum gentium* (libri XIV e XV in particolare). Da segnalare inoltre presenze vetero testamentarie della *Genesis* (I 26-28). Non vi sono riferimenti espliciti a umanisti del tempo, se escludiamo nessi e distinzioni rispetto a Leonardo Bruni (col *De militia* quanto al contrasto, ad esempio, di *milites*/letterati) ed evidentemente al Valla, specialmente nell'ambito delle loro posizioni linguistiche. Da sottolineare, anche ai fini della datazione del *De commodis*, un riferimento in I 8-9 al *Proemium* delle *Historiae Florentini populi* del Bruni (ed. J. Hankins, 2001, § 2., p. 4; i primi sei libri risalgono al 1429).

Dal mio punto di vista interessa rilevare un fatto: tra i contemporanei non è nominato Francesco Barbaro, il cui *De re uxoria* fu reso pubblico a Firenze nel 1416, come detto sopra. Il silenzio sorprende soprattutto quando si pensi al contenuto del capitolo IV 180 ss. del *De commodis*, che esprime una breve e dura critica verso il genere femminile e la diffidenza verso il matrimonio. L'Alberti, si sa, rimase nel suo proposito di letterato puro e si guardò bene dal sacrificare la sua libertà mettendosi a servizio di una donna, come ebbe a sostenere. Pur ammettendo il matrimonio – non si curò minimamente degli aspetti istituzionali e sociali –, egli sconsigliava una moglie povera e giovane e, andando controcorrente, suggeriva «viduam aliquam vetulam». Il tema uxorio torna con inflessioni diverse nei *Libri de familia* (ho sempre presente quella locuzione bellissima del lib. II «coniugale amicizia» su cui molto si potrebbe dire) e nelle intercezionali *Uxoria, Maritus*, in *Defunctus*: dove il tema del matrimonio è trattato con dosi diverse di umorismo secondo Cardini. Lucia Bertolini ha dimostrato che l'Alberti citava Esiodo per il tramite del *De re uxoria* nei *Libri de familia* (*Per la biblioteca greca dell'Alberti*, 2005, p. 102). Sulla questione meriterebbero attenzione i contributi di Alberto Tenenti e, di recente, quelli organici e approfonditi di Chiara Kravina (*Significato e ricezione del De re uxoria*, Firenze 2021), usciti in concomitanza con il libro della Regoliosi. Penso che per quanto riguarda il *De commodis* si dovranno ricercare con pazienza eventuali echi o prestiti seguendo il metodo adottato da Pio Rajna, insuperato sul piano metodologico, secondo noi, nello stabilire riscontri certi tra l'*Orlando Furioso* dell'Ariosto e il *De re uxoria*, senza peraltro sottovalutare il criterio tematico-letterario adottato di recente, ad esempio, da Andrea Torre nel suo commento alla *Satira V* (Roma, 2019, pp. 189, 191-193). Difficile distinguere a volte dove agisca il *topos* e dove l'influsso certo della fonte. In ogni caso vi sono passi del *De commodis* che a nostro giudizio non possono non far

pensare al *De re uxoria*, al di là del sottile tono ironico che permea questa parte della trattazione dell'Alberti.

Tre sono i temi fondamentali esaminati nel *De commodis*: i piaceri dei letterati, le loro ricchezze, gli onori, tutti nella 'visione' di una fede nel sapere puro («mera sapienza»). Gli studi delle lettere hanno in sé una forza misteriosa che richiede una dedizione totale, quasi da asceta, incompatibile con qualsiasi forma di attività pubblica o di destinazione politica del sapere. Secondo Alberti la riuscita negli studi entra nella sfera dell'etica personale prima ancora che nella dimensione del patrimonio ideale familiare. Questa una possibile lettura dell'apologo raccontato dall'Alberti (*inc.* IV 19) di quel padre di Bologna che aveva permesso al figlio di dedicarsi alle lettere, sottraendo denaro agli investimenti, col risultato di vederlo malaticcio, affannato e destinato come quasi tutti i letterati alla povertà. Misura, parsimonia, dominio sulle passioni amorose sono i veri punti di riferimento del letterato, che deve guardarsi da quei «gravissimi et eruditissimi viri» che «non dovrebbero distogliere i giovani dalle lettere».

Avviandomi a concludere vorrei soffermarmi su due punti del *Commento*. A pagina 389 nel luogo IV 111 la Regoliosi vede un fraintendimento di un rinvio al *Cato Maior* di Plutarco segnalato all'origine dalla Goggi Carotti (23, 2). Alberti nel parlare di ricchezze irraggiungibili da un giovane intellettuale pur dotato avrebbe avuto in mente il passo in cui Catone critica Isocrate, perché alla sua scuola i giovani discepoli invecchiavano come dovessero tenere i loro discorsi nell'aldilà. Ipotizza il fraintendimento da parte di Alberti di *χρησομένους* (nel senso di «utilizzare») preso per *χρηματισσομένους* (inteso come «radunare ricchezze»). Ci sembra una ipotesi improbabile. Anche se Plutarco non parla esplicitamente di ricchezze, l'idea di fondo è quella resa con ironia dall'Alberti: gli studi protratti fino alla tarda età danno frutti nell'aldilà. Alberti stesso mette in guardia che l'analogia con Catone è un adattamento al suo contesto: «De iis fortassis illud Catonis persimile dicitur». Secondo noi è un caso che andrebbe verificato sulla traduzione latina del *Catone* di Plutarco, probabilmente quella di Francesco Barbaro, molto diffusa al tempo.

Intorno alla locuzione «rubentibus atque gementibus oculis» IV 164-166 la Goggi Carotti ha colto bene la fonte nei versi di Catullo 3, 17-18 e giustamente la Regoliosi fa notare in Alberti il «riuso comico-ironico» del verso di Catullo nel «passaggio dal pianto dell'innamorata alla lacrimazione del povero avvocato». Ancora, Catullo (52, 2) è stato individuato dalla Goggi Carotti come fonte del termine *struma* (= scrofola *cl.*; = gobba secondo Uguccone *Derivationes*, S 334, 2, seguito da Alberti) nel passo V 86. Secondo la Regoliosi l'umanista lo avrebbe interpretato in funzione aggettivale, e come aggettivo sarebbe usato nel *De commodis*. Non so se possa essere utile segnalare che il termine colpì l'attenzione anche di Boezio (*De consolatione Philosophiae*, III, 4, 2), un autore la cui presenza in Alberti «ancora resta da vagliare», come ha avvertito la stessa Regoliosi (*Per un catalogo degli auctores...*, p. 108). Scrive Boezio: «Quo fit [allude alle magistrature che spesso esaltano la malvagità invece di reprimerla] ut indignemur eas saepe nequissimis hominibus contigisse: unde Catullus licet in curuli Nonium sedemtem *strumam* tamen appellat», dove Claudio Moreschini nel tradurre *struma* ricorre all'aggettivo («per cui avviene che ci sdegniamo a vedere che esse [le magistrature] sono toccate a delle persone spesso indegnissime: così, Catullo definì 'scrofoloso' Nonio, anche se sedeva sulla sedia curule» (*La consolazione della filosofia*, Torino, 1994, p. 188). I *Carmina* di Catullo erano disponibili in non poche copie sia in area veneta che fiorentina. Il Vat. Ottob. Lat. 1829 (sigla R) è il codice trecentesco copiato per Coluccio Salutati, da lui postillato e all'origine di tanti discendenti quattrocenteschi. Tra questi il codice Bologna Univ. 2921

(sigla *Bon.*), trascritto a Venezia nel 1412, entrato a far parte della biblioteca di Francesco Barbaro, padre di altri codici.

Completano l'edizione un apparato articolato di *Indici*: dei manoscritti e delle stampe, quello delle fonti, quello linguistico e stilistico e, infine, quello dei nomi e dei luoghi. L'indice più 'stimolante' è quello relativo alla lingua e allo stile, utilissimo a mettere in evidenza la forte «espressività» del latino albertiano. Già Paolo Viti nella sua recensione aveva registrato dei lemmi inusuali a lessici classici e comunque degni di attenzione. A proposito di *deauratus*, V 30, osserverei che era termine molto usato per indicare i codici miniati nei cataloghi (*in pergamenis deauratus*, ad esempio). Dal punto di vista tipografico il libro è molto accurato e non mette conto segnalare alcuni refusi sfuggiti qua e là. Sarebbe stato utile mettere a disposizione dello studioso qualche riproduzione dei testimoni manoscritti, pensiamo in particolare alle postille del Pierleone da Spoleto.

A conclusione vorremo sottolineare l'utilità del lavoro compiuto dalla Regoliosi proprio per la sua sistematicità e coerenza di metodo. Lo studioso dell'Alberti e dell'Umanesimo, potrà contare su un testo affidabile e su un commento organico, bibliograficamente nutrito, come pure potrà riflettere su situazioni filologiche e linguistiche molto istruttive. Lavori come questo daranno frutti ulteriori nel tempo.

CLAUDIO GRIGGIO

ADVISORY BOARD

Laura Barile (Università di Siena)  
Teodolinda Barolini (Columbia University, New York)  
Lina Bolzoni (Scuola Normale Superiore, Pisa)  
Daniela Branca (Università di Bologna)  
Pedro Manuel Cátedra (Universidad de Salamanca)  
Jacques Dalarun (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris)  
Andreas Kablitz (Universität zu Köln)  
Anna Laura Lepschy (University of London)  
Martin McLaughlin (University of Oxford)  
Alberto Manguel (Centro de Estudos da História da Leitura, Lisboa)  
Antony Oldcorn (Brown University, Providence)  
Justin Steinberg (University of Chicago)

---

*Tutti i diritti sono riservati*

Direttore responsabile: CARLO OSSOLA

---

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 1228 del 8 luglio 1965  
Iscrizione al ROC n. 6248

---

FINITO DI STAMPARE  
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE  
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)  
NEL MESE DI MAGGIO 2023

Manoscritti, corrispondenza e pubblicazioni da recensire vanno inviati a:

Università di Torino, Via Giulia di Barolo 3, int. A - 10124 Torino  
Tel. (+39) 011.6703861     lettere.italiane@unito.it  
Cristiana Garzena - Giacomo Jori

Dipartimento di Filologia classica e Italianistica, Università di Bologna  
Via Zamboni 32 - 40126 Bologna  
Tel. (+39) 051.2098550     giovanni.baffetti@unibo.it

Gli articoli sottoposti alla redazione dovranno essere inviati per email, accompagnati da un riassunto-*summary* in italiano (circa 10 righe ciascuno; verranno tradotti in inglese dalla Redazione). I saggi presi in considerazione per la pubblicazione saranno valutati in 'doppio cieco' (*peer review*). Sulla base delle indicazioni del coordinamento redazionale e dei *referees*, l'autore può essere invitato a rivedere il proprio testo. Sarà cura dei redattori informare l'autore sull'intero procedimento fino all'eventuale pubblicazione.

Ogni saggio proposto dovrà essere uniformato secondo le norme redazionali consultabili su <http://www.olschki.it/la-casa-editrice/norme-editoriali>. Nel caso di non ottemperanza, la redazione si riserva il diritto di rimandare il manoscritto all'autore, perché il testo venga adeguato ai criteri della rivista.

Per ciascun articolo saranno accettate solo immagini in formato tiff o jpg, con una risoluzione di almeno 300 dpi sul formato massimo consentito (17×24 cm). Nel caso in cui si voglia riprodurre solo una parte dell'immagine, se ne dovrà indicare la sezione su una fotocopia o un file pdf. Le immagini vanno fornite, quando necessario, con l'accompagnamento delle relative autorizzazioni rilasciate dai detentori dei relativi copyright.

I manoscritti inviati, compresi quelli non pubblicati, non saranno restituiti.

#### *Amministrazione*

Casa Editrice Leo S. Olschki  
Casella postale 66, 50123 Firenze • Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze  
e-mail: [periodici@olschki.it](mailto:periodici@olschki.it) • Conto corrente postale 12.707.501  
Tel. (+39) 055.65.30.684 • fax (+39) 055.65.30.214

2022: ABBONAMENTO ANNUALE - ANNUAL SUBSCRIPTION

Il listino prezzi e i servizi per le **Istituzioni** sono disponibili sul sito [www.olschki.it](http://www.olschki.it) alla pagina <https://www.olschki.it/acquisti/abbonamenti>

*Subscription rates and services for Institutions are available on  
<https://en.olschki.it/> at following page:  
<https://en.olschki.it/acquisti/abbonamenti>*

#### PRIVATI

Italia € 115,00 (carta e *on-line only*)

#### INDIVIDUALS

Foreign € 155,00 (print) • € 115,00 (*on-line only*)

