



MEDIOEVO ROMANZO E ORIENTALE

FORME DEL TEMPO
E DEL CRONOTOPO NELLE LETTERATURE
ROMANZE E ORIENTALI



Rubbettino

Forme del tempo e del cronotopo nelle letterature romanze e orientali

X Convegno
Società Italiana di Filologia Romanza

VIII Colloquio Internazionale
Medioevo romanzo e orientale
(Roma, 25-29 settembre 2012)

ATTI
a cura di Gaetano Lalomia, Antonio Pioletti,
Arianna Punzi, Francesca Rizzo Nervo

Premessa di Antonio Pioletti

Indice a cura di Filippo Conte

Rubbettino
2014

Andrea Fassò

Nel non-tempo e nel non-luogo: il *letargo* di Dante (*Paradiso XXXIII*)

In *Paradiso XXXIII*, 94-96 *letargo* should probably not be interpreted as ‘oblivion’, but as an *excessus mentis* which produces the view and the knowledge of the Absolute. The *impresa* is not only the enterprise of the Argonauts, but the whole human enterprise of navigation, who has continued for 25 centuries. In Dante navigation is a main metaphor for ‘search’ and ‘knowledge’. So, in «one point» (*un punto*), outside of time and space, Dante knows much more than all the philosophy and the science produced by the human reason.

Lethargy as exstasis; Vision and knowledge; Navigation; Reason and grace; The “point” outside of space and time.

1. Ancora oggi si resta incerti sull’esatto significato della famosa terzina di *Paradiso XXXIII* 94-96:

Un punto solo m’è maggior letargo
che venticinque secoli a la ’mpresa
che fé Nettuno ammirar l’ombra d’Argo.

Siamo al punto culminante, quello che dà senso a tutto il poema e senza il quale il poema non sarebbe mai stato scritto; siamo nel mezzo di una sequenza in cui la concentrazione e la tensione si fanno sempre più forti, l’espressione più densa; solo cinquanta versi mancano al compimento del poema.

L’impresa avvenuta venticinque secoli prima (ossia circa nel 1200 a.C.) è quella degli Argonauti. È la prima volta che l’uomo attraversa il mare; dagli abissi marini Nettuno osserva non la nave ma la sua ombra, e semplicemente “ammira”, verbo pieno di significato sul quale ritornerò più avanti. Dante (preceduto in vario modo da Catullo (LXIV, vv. 12-15), Valerio Flacco (*Argonautica* I, vv. 211-214) e soprattutto Jean de Meun (*Roman de la Rose*, vv. 9471-86)¹, ci dà un’immagine di straordinaria ampiezza e profondità condensata in poche parole.

Ma che cos’è il *letargo*? E perché Dante piazza proprio qui in mezzo una comparazione che – per quanto concisa – occupa un’intera terzina e sembra interrompere la tensione dei versi precedenti e seguenti?

¹ Ed. Lecoy 1973-1975. Vd. Curtius 1984, che insiste sulla continuità del tema, da Euripide ai poeti arcaici latini (Ennio, Accio) a Catullo, Valerio Flacco, Draconzio fino a Calderón.

L'interpretazione tradizionale e tuttora prevalente è ben riassunta da Anna Maria Chiavacci Leonardi²:

Un punto solo...: un solo momento è causa per me di maggiore oblio di quanto siano stati venticinque secoli per l'impresa degli Argonauti. La frase segue logicamente a quanto precede (io so di aver visto solo per il sentimento di gioia che provo, dal momento che non ricordo niente); infatti l'istante successivo a quello della visione essa era già caduta dalla sua mente (come accade appunto a chi si sveglia da un sogno: un attimo prima, finché sognava, vedeva; una volta sveglio non ricorda più), mentre dopo venticinque secoli ancora si ricorda il viaggio della prima nave sull'oceano.

Il recente commento di Robert Hollander sposta appena un poco l'interpretazione:

Forse a causa della difficoltà di capire perché Dante abbia voluto presentarsi nel momento in cui *dimentica* la più grande intuizione che lui (o quasi chiunque altro) abbia mai avuto, c'è stato qualche tentativo di intendere «letargo» non nel senso di 'oblio', ma come allusione a qualche forma di esperienza visionaria. Al presente, tuttavia, la maggioranza dei critici ritiene che sia più probabile il primo significato. Anche se ci fosse un consenso totale (ed è un aggettivo piuttosto pesante questo) sul fatto che nell'italiano di Dante il termine indichi l'oblio, rimarrebbero comunque notevoli difficoltà³.

Sull'oblio quasi totale che segue al sogno, tuttavia, Dante si era espresso in precedenza:

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che 'l parlar mostra, ch' a tal vista cede
e cede la memoria a tanto oltraggio.
Qual è colui che sognando vede,
che dopo 'l sogno la passione impressa
rimane, e l'altro a la mente non riede,
cotal son io, ché quasi tutta cessa
mia visione, e nel cor mi distilla
ancora il dolce che nacque da essa.
Così la neve al sol si disigilla;
così al vento ne le foglie levi
si perdea la sentenza di Sibilla.

(XXXIII, vv. 55-66)

C'era bisogno di tornarci sopra, e in modo così maldestro? La terzina, come ho detto, si inserisce in una sequenza in cui la visione di Dante si fa sempre più intensa e giunge ad abbracciare la totalità. Nei versi precedenti Dante insiste ripetutamente non sull'oblio ma sulla visione, precisando ovviamente che

² Ed. Chiavacci Leonardi 1997: III 920, *ad Par.* XXXIII 94-96.

³ Ed. Hollander 2011: III 368.

le parole con le quali la descrive sono inadeguate, che ciò che dice «è un semplice lume», che

più di largo
dicendo questo, sento ch'ï mi godo.
(XXXIII, vv. 92-93)

Segue la terzina “enigmatica”; e poi:

Così la mente mia, tutta sospesa,
mirava fissa, immobile e attenta
e sempre di mirar faceasi accesa.
A quella luce cotal si diventa
che volgersi da lei per altro aspetto
è impossibil che mai si consenta...
(XXXIII, vv. 97-102)

Mettiamo fra parentesi la terzina del *letargo*: otterremo una sequenza ininterrotta, nella quale Dante, *ficcato* «lo viso per la luce eterna», con la vista che sempre più *s'avvalora*, si approssima all'unione mistica con Dio.

Ripristiniamo la terzina: otterremo appunto una parentesi, nella quale il primo verso anziché sulla visione insiste sull'oblio e i due seguenti diluiscono il racconto in una similitudine del tutto superflua. Certo, l'immagine di Nettuno che ammira l'ombra è bella; ma perché questa lunga perifrasi? E perché, come termine di paragone per l'oblio, scegliere proprio l'impresa degli Argonauti? In questo contesto, un paragone vale l'altro: perché non ricordare avvenimenti ancora più antichi (ad esempio un episodio della *Genesi*)?

Senza contare che nessuno ha mai dimenticato l'impresa degli Argonauti; anzi, tutti la ricordiamo anche dopo trentadue secoli.

Si tratterebbe allora di una semplice sbandata retorica; una vera e propria caduta proprio là dove ci aspetteremmo la massima concentrazione.

Come ho già detto in altra occasione, il formalismo è l'espressione artistica e critica del nichilismo. E Dante nichilista non era: di questo possiamo esser certi.

2. Ma c'è di più. L'interpretazione tradizionale zoppica non solo sul piano estetico, ma anche su quello sintattico.

Parafrasiamo e scomponiamo la terzina.

*A me un punto solo procura maggiore *oblio di quello che 25 secoli hanno procurato *all'impresa degli Argonauti.

È un parallelo fra due dativi: *a me ... all'impresa*. Ma il parallelo non regge: *io* (Dante) sono il *soggetto* dell'oblio, mentre *l'impresa* degli Argonauti ne è l'*oggetto*. Altrimenti detto: io dimentico più di quanto l'impresa sia stata dimenticata.

Diverso sarebbe se Dante dicesse: un punto solo è maggiore oblio «a quel ch'io vidi» (cfr. v. 122) di quanto venticinque secoli siano stati all'impresa. Oggetto contro oggetto. Ma così non è. Il *punto* è *letargo a me* che vidi. E non si può paragonare un soggetto a un oggetto.

Non io sono stato dimenticato, ma quello che ho visto, quello che ho conosciuto.

Il parallelo è quindi

a me	~	all'impresa degli Argonauti
un punto	~	25 secoli
è (procura) un "letargo" maggiore	~	è (procura) un "letargo" minore

Se io dimentico, allora anche gli Argonauti dimenticano.

Se gli Argonauti sono dimenticati, allora anch'io sono dimenticato.

In entrambi i casi, che senso avrebbe?

3. Ernst Robert Curtius⁴ intende *letargo* come 'stupore', 'Entrückung' (rapimento), 'Ekstase', riconoscendo la fonte di questa espressione nell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla, il quale a sua volta l'ha mutuata dalla *Consolatio Philosophiae* di Boezio (I II 2).

Alla comparsa della *mulier reverendi admodum vultus* Boezio resta attonito.

Cumque me non modo tacitum, sed elinguem prorsum mutumque vidisset, ammovit pectori meo leniter manum et «Nihil» inquit «pericli est, *lethargum* patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est; recordabitur facile, si quidam nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortaliū rerum nube caligantia tergamus».

'E poiché s'era resa conto che io non solo tacevo, ma addirittura ero come un muto privo dell'uso della lingua, accostò con delicatezza una mano al mio petto e aggiunse: «Non c'è alcun pericolo, soffre di *letargia*, malattia comune alle menti illuse. Ha perso per qualche tempo la coscienza di sé; ma si riavrà facilmente se appena mi avrà riconosciuta; e perché possa far questo, gli tergerò un poco gli occhi offuscati dalla nebbia delle passioni terrene»⁵.

Nell'*Anticlaudianus* la protagonista Fronesis (detta anche Prudentia), giunta all'Empireo sente venir meno i sensi e la mente; lo splendore soprannaturale la fa cadere in una sorta di sopore:

Postquam virgo Dei solium sedesque superbas (*var. supernas*)
 ingrediens voluti nova prelibare videndo,
 offendit splendor oculos, mentemque stupore
 percussit rerum novitas, defecit in illis
 visus, et interior mens caligavit ad illas.

⁴ Curtius 1960: 28-31; Auerbach 1964: 26, n. 2.

⁵ Ed. Dallera 1984: 76-77.

Sic sopor invasit vigilem, sic *somnus* adulter
oppressit Fronesis animum, sompnoque soporans
extasis ipsa suo mentem servire coegit...⁶

(*Anticlaudianus*, libro VI, vv. 1-8)

‘Quando la vergine, entrando nella reggia e nella superba dimora di Dio, volle gustare quelle cose meravigliose coi suoi occhi, lo splendore le offese gli occhi e la troppa stranezza del paradiso la stordì, le venne meno la vista, mentre la mente le si annebbiava sempre più. Così la invase, lei così vigile, un certo sopore, così un *sonno* adulterino le oppresse l’animo, e un’*estasi* l’avvolse quasi come un narcotico, costringendo la mente a fermarsi...’

Chiamata in aiuto da Theologia, interviene Fides:

Hec mulier, motu proprio precibusque sororis
Tacta, movet gressus illuc ubi lesa sopore
letargi languet Fronesis mortisque figuram
exemplans, moritur vivens et mortua vivit.

(*Anticlaudianus*, libro VI, vv. 73-76)

‘La donna, spinta sia dalla sua volontà sia dalle preghiere della sorella, si affretta là dove, assopita nel *sonno letargico*, giace Saggazza come una morta e muore pur essendo viva’.

Curtius commenta:

Die Bewußtseinsverdunkelung, die zugleich Entrückung ist, heißt also hier *lethargus* (die “Schlafsucht” im klassischen Latein). Und noch einmal [...] nennt der Dichter Phronesis *lethargi somnia passam*. Die Heilung des Leidens wird dann in VI 2 vollzogen [...]. Für mich ist kein Zweifel, daß Dante es dem Alan entlehnt hat. Damit ist seine Bedeutung aufgeklärt⁷.

‘L’ottenebramento della coscienza, che allo stesso tempo è rapimento, qui vien detto *lethargus* (“letargia”, “sonno letargico” in latino classico). Ancora una seconda volta il poeta definisce Phronesis *lethargi somnia passam*. La guarigione dalla malattia si compie poi in VI 2 [...]. Per me non c’è dubbio che Dante ha mutuato *le-targo* da Alano. Così il suo significato è chiarito’.

In realtà la difficoltà rimane, come nota Auerbach:

Aber [...] liegt die Schwierigkeit nicht in der Bedeutung von *letargo*, sondern in der syntaktischen Struktur. Man verstände die Terzine, wenn Dante gesagt hatte: Ein Punkt allein (die Trinität) bereitete mir größere Entrückung (oder Staunen, oder konzentrierte Aufmerksamkeit, oder intensive Versenkung) als die Argonautenfahrt sie 25 Jahrhunderten (während deren die Menschheit sie staunend be-

⁶ Chiurco 2004 (testo e traduzione con qualche ritocco). A *offendit* corrisponde il *tanto ol-traggio* di Dante (v. 57).

⁷ Curtius 1960: 28.

wunderte) bereitete. Aber statt dessen ist *venticinque secoli* augenscheinlich Nominativ, und die *impresa* Dativ⁸.

‘Tuttavia [...] la difficoltà non sta nel significato di *letargo*, ma nella struttura sintattica. La terzina si capirebbe se Dante avesse detto: Un punto solo (la Trinità) mi procurò maggiore rapimento (o stupore, o attenta concentrazione, o intenso sprofondarsi) di quella che procurò il viaggio degli Argonauti a 25 secoli (durante i quali l’umanità li ammirò attonita). E invece *venticinque secoli* è con tutta evidenza nominativo, e l’*impresa* dativo’.

Il parallelo è quindi

a me	~	all’impresa degli Argonauti
un punto	~	25 secoli
è (procura) un “letargo” maggiore	~	è (procura) un “letargo” minore

Conviene rileggere l’intera sequenza.

Sempre più intensa, la vista di Dante penetra nel mistero di Dio e dell’universo. Il tema di queste terzine è dunque la conoscenza mistica procurata dalla visione (*vidi – letargo – così la mente mia... mirava*): conoscenza che culminerà nel *fulgore* degli ultimissimi versi.

È possibile allora che *letargo* significhi qualcosa come ‘conoscenza’, ‘visione’?

4. Con tutta evidenza, Dante ci sta rappresentando una visione mistica⁹, nella quale gli si svela la Verità suprema. Si tratta certamente di quella «mirabile visione» che conclude la *Vita Nova* (cap. XLII):

Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta infino a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, sì com’ella sae veracemente. Sì che, se piacere sarà di colui a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dicer di lei quello che mai non fue detto d’alcuna. E poi piaccia a colui che è sire de la cortesia, che la mia anima se ne possa gire a vedere la gloria de la sua donna, cioè di quella benedetta Beatrice, la quale gloriosamente mira ne la faccia di colui *qui est per omnia secula benedictus*¹⁰.

Queste poche righe sono in sostanza la sintesi della *Commedia*. Si tratta di una visione straordinaria e quasi indescrivibile, al centro della quale è la *gloria* di Beatrice. La *Commedia* nasce da qui. Tutta la *Commedia* è una visione (che

⁸ Auerbach 1964: 26, n. 2. L’accenno alla Trinità è frutto di una svista. Non è qui, ma più avanti (vv. 115-20), che Dante ha la visione dei «tre giri». In questo punto ha la visione della «forma universal di questo nodo».

⁹ Sulla *Commedia* come reale visione di Dante, vd. le lucide pagine di Guardini 1999.

¹⁰ Ed. Gorni 2011: 1060-62, cap. 31.

comprende parecchie altre, come chiamarle?, sub-visioni). Tutto il viaggio Dante lo compie in uno stato di coscienza che è assimilabile al sonno. Lo ricaviamo, se leggiamo attentamente, dal finale e dall'inizio del poema.

Alla fine di *Paradiso* XXXII, dopo avere mostrato a Dante i maggiori fra i beati, san Bernardo conclude:

Ma perché 'l tempo fugge, che t'assonna,
 qui farem punto, come buon sartore,
 che com'elli ha del panno fa la gonna;
 e drizzeremo li occhi al primo amore...
 (Par. XXXII, vv. 139-42)

Il verbo [*assonna*] indica lo stato proprio della visione mistica, assomigliato tradizionalmente al sonno, in quanto la mente è come distaccata dai sensi: «oportet in contemplationis principio, ut homo quasi consopitus a sensibus alienetur, quasi per somnum...» (Bonaventura, *In Evang. S. Lucae* IX 32). Così di Paolo rapito al cielo Agostino scriveva: «quasi dormiens evigilaret» (*Gen. ad litteram* XII, v). La precisa corrispondenza di questo significato al contestò rende secondo noi sicura l'interpretazione del verbo in tal senso (Dante stesso del resto presenta l'autore dell'*Apocalisse* che avanza dormendo a *Purg.* XXIX 144)¹¹.

L'aveva già notato Domenico Palmieri:

in questo verso il quale pare gettato lì a caso e chissà quanti avran creduto in servizio della rima, il Poeta ha voluto svelare all'accorto lettore che il suo viaggio fu la visione avuta in sogno¹².

Ma quando è cominciato questo stato di sonno? Dante ne parla in precedenza?

Sì, ne parla nei primi versi del poema: «tant' era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai...» (*Inf.* I 11-12).

Che tutto avvenga secondo le modalità del sogno è evidente. Dante si ritrova in una selva senza sapere come; poi in una valle della quale finora nulla sapevamo; sta per salire il monte illuminato dal sole, quando si vede davanti tre belve, che gli impediscono il passaggio; il leone «*parea* che contr'a me venisse»; la lupa «di tutte brame *sembrava* carica ne la sua magrezza». Nessuna delle

¹¹ Chiavacci Leonardi 1977: 896. Vd. la discussione su questo verso in Hollander 2011: III 259-60, che così riassume le principali interpretazioni: «Un verso che ha causato innumerevoli questioni. [...] (1) Dante 'ha sognato' fin dall'inizio di questa esperienza speciale, come potrebbe indicare quanto si legge in *Inf.* I.11, dove Dante si dice «pien di sonno» al momento in cui aveva perduto la retta via; e/o sta 'sognando' ora (nel senso che sta facendo un'esperienza non ordinaria dell'aldilà); o (3) si troverà 'out of time' ('fuori del tempo' e 'fuori tempo massimo?', i due sensi dell'espressione inglese) quando avrà la visione finale della Trinità, per cui Bernardo chiederà l'aiuto di Maria tra pochi minuti» [«tra pochi minuti» sarà un lapsus sfuggito a Hollander, dato che qui siamo fuori del tempo e dello spazio: nel tempo, è vero, avviene il sogno-visione di Dante, ma ciò che compare nel sogno non è soggetto al «cronotopo»].

¹² Palmieri 1898: I 43.

belve lo assale; il leone e la lonza scompaiono; resta solo la lupa; e improvvisamente, non si sa da dove, compare l'ombra di Virgilio, che lo invita a tornare in quella selva,

non poi così selvaggia e aspra e forte se Dante riesce a uscirne con le sole sue forze [...]

Il tutto [...] inframezzato [...] da una cerniera unitaria che, sul piano della logica normale, non unisce proprio un bel nulla [...]

Senonché [...] tutto questo è naturale conseguenza d'una non riuscita espressività dantesca o d'un fuorviamento esegetico sempre più sbizzarritosi nell'applicare moduli arbitrari o astratti là dove Dante ha tutto sviluppato lungo i dettami d'una logica d'inconscio scandita fin nella più scoperta maniera?¹³

È vero:

v'ha [...] il continuo susseguirsi di creazioni l'una più lambiccata dell'altra in fatto d'interiore struttura espressiva, come (con coerenza, dopo tutto, tutt'altro che condannabile una volta avviatisi sul puro metro della logica normale) ha potuto rilevare B. Croce parlandoci di «una selva che non è una selva», di «un colle che non è un colle», di «un sole che non è il sole», e, soprattutto, di «tre fiere, che sono e non sono fiere, e la più minaccevole di esse è magra per le brame che la divorano e, non si sa come, fa vivere grame molte genti»¹⁴.

Non dimentichiamo che «Temp' era dal principio del mattino» (*Inf.* I, v. 37), quando cioè

...la mente nostra, peregrina
più da la carne¹⁵ e men da' pensier presa,
a le sue vision quasi è divina
(*Purg.* IX, vv. 16-18)

E non dimentichiamo che la parola *visione* compare nel poema a più riprese. Nel XVII del *Paradiso* Dante esprime un dubbio a Cacciaguida: se nel mondo rivelerà tutto ciò che ha visto correrà seri rischi. Cacciaguida replica:

Coscienza fusca
o de la propria o de l'altrui vergogna
pur sentirà la tua parola brusca.
Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,
tutta tua *vision* fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna...
(*Par.* XVII, vv. 124-29)

¹³ Guidubaldi 1968: III 127-28.

¹⁴ *Ivi*: 126. La citazione è da Croce 1943: 67.

¹⁵ La Chiavacci Leonardi ricorda opportunamente san Paolo, 2 *Cor.* 5,8: «audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum» 'siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore' (trad. CEI).

Dante ha appreso grazie a una visione: la visione è quindi portatrice di conoscenza e verità. Che di questo si tratti è significato già dall'ascesa al paradiso:

Nel ciel che più de la sua luce prende
 fu' io, e *vidi* cose che ridire
 né sa né può qual di là sù discende [...]
 S'ì' era sol di me quel che creasti
 novellamente, amor che 'l ciel governi,
 tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti.
 (Par. I, vv. 4-6, 73-75)

Come è noto, qui sono riecheggiate le parole di san Paolo (2 Cor. 12, 1-4):

Si gloriari oportet (non expedit quidem), veniam autem ad visiones et revelationes Domini. Scio hominem in Cristo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit: quoniam raptus est in paradysum: et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.

‘Se bisogna vantarsi (ma non conviene) verrò tuttavia alle visioni e alle rivelazioni del Signore. So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare.’

«Io non Enea, io non Paulo sono» aveva detto Dante (*Inf.* II 32), spaventato dall'impresa. Ma la sua era solo *viltate*; rincuorato da Virgilio, aveva capito una volta per sempre di essere destinato dalla grazia divina a ripercorrere proprio l'esperienza di Enea e di Paolo. Fin da ora quindi noi comprendiamo di trovarci di fronte a una visione rivelatrice, ossia portatrice di verità.

La visione è un'allucinazione che non per questo deve essere meno vera: nella visione (o nel sogno, che le assomiglia molto) a me *pare* di stare, muovermi, toccare, udire e soprattutto vedere, con un'anima ed eventualmente un corpo che sono parte della visione; e attraverso questa visione Dio mi può comunicare una verità superiore, altrimenti inattingibile. In altre parole: visione non vuol dire illusione. Vuol dire stato di coscienza diverso dalla veglia, grazie al quale patriarchi, profeti, apostoli, santi hanno conosciuto ciò che Dio voleva loro rivelare. Per non citare che i più noti, Giacobbe, Ezechiele, san Paolo, il Giovanni autore dell'*Apocalisse* hanno ricevuto rivelazioni attraverso visioni; se poi aggiungiamo i visionari – santi e non – del Medioevo l'elenco si allunga e arriva senza difficoltà al 1300.

A me *pare* di *vedere*, ho detto; e infatti fin dal I dell'*Inferno* i verbi *vidi*, *parve*, *parea* ricorrono in continuazione. Ma restiamo al I del *Paradiso*:

...quando Beatrice in sul sinistro fianco
vidi rivolta e riguardar nel sole [...]
 e di subito *parve* giorno a giorno

essere aggiunto, come quei che puote
avesse il ciel d'un altro sole addorno.

(Par. I 46-47, vv. 61-63)

E torniamo al XXXIII:

Qual è colüi che *sognando vede*,
che dopo 'l *sogno* la passione impressa
rimane, e l'altro a la mente non riede,
cotal son io, ché quasi tutta cessa
mia *visione*...

(Par. XXXIII, vv. 58-62)

fino alla visione culminante:

Non perché più ch'un semplice *sembiante*
fosse nel vivo lume ch'appressava,
che tal è sempre qual s'era davante;
ma per la *vista* che s'avvalorava
in me guardando, una sola *parvenza*,
mutandom'io, a me si travagliava.
Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume *parvermi* tre giri
di tre colori e d'una contenenza,
e l'un da l'altro come iri da iri
parea riflesso, e'l terzo *parea* foco
che quinci e quindi igualmente si spiri.
Oh quanto è corto il dire e come fioco
al mio concetto! e questo, a quel ch'i' *vidi*,
è tanto, che non basta a dicer 'poco' [...].
Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi *parve* pinta de la nostra effige...

(Par. XXXIII, vv. 109-31)

Per sapere quante volte *vidi* ricorre nella *Commedia* basterà un'occhiata alle Concordanze. Per il momento basterà notare che, insieme con *Cristo*, la rima *vidi* è l'unica che compare identica in una terna:

e sì come di lei bevve la gronda
de le palpebre mie, così mi *parve*
di sua lunghezza divenuta tonda.
Poi, come gente stata sotto larve,
che pare altro che prima, se si sveste
la sembianza non sua in che disparte,
così mi si cambiaro in maggior feste
li fiori e le faville, sì ch'io *vidi*

ambo le corti del ciel manifeste.
 O isplendor di Dio, per cu' io *vidi*
 l'alto triunfo del regno verace,
 dammi virtù a dir com'io il *vidi*!
 (Par. XXX, vv. 88-99)

Siamo al primo grado della visione suprema, che avverrà progressivamente. È evidente – è la stessa Beatrice a spiegarlo – che a Dante si presentano immagini simboliche; ma ciò che colpisce è che si tratta di un simbolismo per così dire spontaneo, di immagini di tipo onirico che Dante non ha avuto bisogno di inventare, ma che facilmente avrà trovato (*inventum* nel senso letterale) in sé stesso o, se preferite, che saranno sgorgate dal suo inconscio. Lo stesso vale per il trapassare della prima immagine nella seconda: scomparire il fiume di luce e «li fiori e le faville» si ricompongono nel cerchio della candida rosa. Una visione onirica, dunque, le cui immagini «son di lor vero umbriferi prefazi»: siamo già dunque, anche se in forma di anticipazione simbolica, di fronte alla Verità. La visione è conoscenza.

Torniamo al *letargo*. Auerbach osserva che la tradizione patristica vede spesso il sonno (in particolare quello di Adamo, *figura Christi*) come figura della conoscenza profetica. Così in Agostino, in Petrus Riga, in Riccardo da San Vittore, in san Bernardo:

Ac per hoc etiam illa ecstasis quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tanquam angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret in novissima [Ps. 72 (73), 17: *Donec intrem in sanctuarium Dei, / et intelligam in novissimis eorum*]).

(Agostino, *De Genesi ad litteram*, IX XIX 36, PL 34,408)

‘Dunque si deve intendere che quell’estasi che Dio infuse in Adamo, in modo che si addormentasse privo di sensi, fu infusa perché grazie all’estasi la sua mente diventasse in qualche modo partecipe della corte angelica, ed entrando nel santuario di Dio comprendesse le cose ultime [*Salmi 72 (73),13: finché non entrai nel santuario di Dio e compresi quale sarà la loro [dei malvagi] fine*]

Post in Adam misit virtus divina soporem;
 non somnus, sed erat extasis ille sopor,
 in qua perspicue causas vidisse supernas
 fertur, et evigilans inde propheta fuit.

(Petrus Riga, *Aurora*, [seconda metà XII sec.], PL 212,21)

‘Poi la Potenza divina introdusse in Adamo un sopore che non era un sonno, ma un’estasi, nella quale si dice vedesse chiaramente le cose supreme, sicché poi da sveglio divenne profeta’.

Haec est illa pax in qua anima obdormit; pax, quae mentem ad interiora rapit; pax quae exteriorum omnium memoriam intercipit, [...] quae desiderium cordis re-

plet, quae omnem intellectum absorbet. Hanc quietem Johannes dicit silentium (*Apoc.* 8,1), Psalmista vocat somnum (*Ps.* 126,2 *cum dederit dilectis suis somnum*), ab Apostolo dicitur *pax Dei quae exsuperat omnem sensum* (*Philippenses* 4,7). O quam recte silentium! O quam vere dicere possumus somnum, si excedit omnem sensum! Quid enim de eo digne dici possit quod omnem sensum excedit? *Factum est*, inquit, *silentium in coelo, quasi hora dimidia* (*Apoc.* 8,1) Quam recte silentium dici potest audivimus, sed quomodo erit et somnus? Cogita quid faciat somnus exterior circa hominem exteriorem, hoc facit somnus hujusmodi circa hominem interiorem. [...] Sicut autem per somnum exteriorem sopiuntur omnes sensus corporis, sic per hunc de quo loquimur interioris hominis somnum exsuperantur omnes sensus mentis. Simul enim absorbet cogitationem, imaginationem, rationem, memoriam, intelligentiam, ut constet quod Apostolus scribit, quia *exsuperat omnem sensum*.

(Riccardo da San Vittore, commento al Salmo 4,9, *In pace in idipsum dormiam, et requiescam*, PL 196,273)

‘Questa è quella pace nella quale l’anima si addormenta, che rapisce la mente verso le cose interiori: la pace che interrompe la memoria di tutte le cose esteriori, [...] che riempie il desiderio del cuore, che assorbe tutto l’intelletto. Questa pace Giovanni la chiama silenzio (*Apocalisse* 8,1), il Salmista sonno (*Salmi* 126,2 «quando ai suoi prediletti darà il sonno»), l’Apostolo «la pace di Dio che oltrepassa tutti i sensi» (*Filippesi* 4,7). Oh, giustamente possiamo chiamarlo silenzio, veramente chiamarlo sonno, se oltrepassa tutti i sensi! Che cosa infatti si può dire appropriatamente di ciò che oltrepassa tutti i sensi? Dice «si fece silenzio nel cielo per circa mezz’ora» (*Apocalisse* 8,1). Dunque abbiamo sentito che giustamente si può chiamare silenzio, ma in che modo sarà anche sonno? Pensa a come agisce il sonno esteriore sull’uomo esteriore: allo stesso modo un sonno siffatto agisce sull’uomo interiore. [...] E come col sonno esteriore si assopiscono tutti i sensi del corpo, così con questo sonno interiore dell’uomo si superano tutti i sensi della mente. Assorbe infatti tutti insieme il pensiero, l’immaginazione, la ragione, la memoria, l’intelligenza, perché si produca ciò che scrive l’Apostolo, *che oltrepassa tutti i sensi*¹⁶.

Immisit Deus soporem in Adam. Immisit et in se ipsum, factus nimirum secundus Adam; sed est distantia forte non parva. Ille enim soporatus videtur prae excessu contemplationis; Christus miserationis affectu: ut in illum soporem immiserat veritas, in hunc charitas, cum utraque sit Dominus [...]. Caeterum qualis et ille sopor dicendus est fuisse vel credendus, quem Dominus immisit in Adam [...] Mihi quidem non nisi incommutabilis veritatis intuitu, et abysso divinae sapientiae, corporeis excedens sensibus obdormisse videtur.

(Bernardo di Clairvaux, *Sermo secundus in Septuagesima*, PL 183,166)

‘Dio infuse un sopore in Adamo. Lo infuse anche in sé stesso, avendo fatto di sé un secondo Adamo; ma la differenza è grande. Adamo infatti pare essersi assopi-

¹⁶ Auerbach aggiunge (p. 23) che il tema del sonno estatico viene svolto in modo analogo da Riccardo nel quarto libro del *Benjamin maior*, PL 196,165, dove il sonno di *Salmi* 4,9 viene collegato con la nube (*Esodo* 24,15 ss.) dentro la quale Mosè soggiornò sul Sinai.

to per l'esuberanza della contemplazione; Cristo perché mosso dalla misericordia: in Adamo il sopore era stato infuso dalla verità, in Cristo dalla carità; Dio infatti è l'una e l'altra. E quale diremo o crederemo che fosse quel sopore che il Signore infuse in Adamo? [...] Io credo che Adamo, ritirandosi dai sensi corporei, si sia addormentato grazie alla vista della verità immutabile e all'abisso della sapienza divina'.

Il sonno di Adamo significa dunque un'estasi, o un *excessus mentis*, che è per i Padri il prototipo di ogni altra estasi¹⁷.

San Tommaso non sembra discostarsi da questa prospettiva:

anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad recipiendum influxum spiritualium substantiarum: et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus causarum naturalium in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur cum fuerit circa sensibilia occupata. [...] praecognitio futurorum quae fit in somnis, est aut revelatione substantiarum spiritualium aut ex causa corporali [...]. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus; quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia, unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum vel etiam causarum naturalium.

(Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II^a II^{ae}, q. 172 [*De causa prophetiae*], art. 1)

‘...l'anima, quando si ritrae dalle cose corporali, diviene più adatta a ricevere l'influsso delle sostanze spirituali, e anche a percepire i moti sottili, che rimangono impressi dalle cause naturali nell'immaginazione umana, e che l'anima non può percepire mentre è occupata dalle cose sensibili. [...] la precognizione delle cose che avviene nel sonno proviene da una rivelazione delle sostanze spirituali o da una causa corporale. [...] Entrambe le cose si verificano più facilmente nel sonno che nella veglia; perché l'anima di chi veglia è rivolta alle cose sensibili esterne; sicché non è in grado di percepire le sottili impressioni prodotte o dalle sostanze spirituali o anche da cause naturali’.

somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius [...]. Causa autem somniorum exterior [...] est duplex, scilicet corporalis, et spiritualis. [...] Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis.

(Ivi, q. 95 [*De superstitione divinatoria*], art. 6)

‘la causa dei sogni talvolta è interna, talaltra esterna [...]. La causa esterna dei sogni [...] è duplice, ossia corporale e spirituale [...]. La causa spirituale talvolta proviene da Dio, che per opera degli angeli rivela qualcosa in sogno agli uomini...’

Credo dunque che Dante tragga da Boezio e da Alano l'espressione *letargo* intendendo però non uno stato morboso o che comunque deve essere superato, bensì il massimo grado dell'*excessus mentis* e quindi della visione estatica.

¹⁷ Altri passi interessanti sono riportati da Lazzarini 1993: 193.

Dronke osserva che non esiste una tradizione in cui la letargia sia vista «in a positive way, as a condition of inspired ecstatic vision»; e tuttavia

Where the disease of lethargy suspends the mind and makes the patient gaze in a fixed, immobile fashion, so Dante's lethargy too has these effects – in precisely the opposite sense [...]: «Thus did my mind, entirely suspended, gaze fixed, immobile and intent...». Supreme, or total, vision and total lack of vision have metaphorically common ground: both are unlike normal vision¹⁸.

In realtà non si tratta solo di rapimento né di stupore, come intendono Curtius, Auerbach e da ultimo Dronke¹⁹, bensì proprio di quella *konzentrierte Aufmerksamkeit*, *intensive Versenkung* che Auerbach suggerisce fra parentesi: di un sonno dei sensi e di una concentrazione della mente che producono la visione profetica.

Il *letargo* è oblio, certo; ma oblio delle cose esteriori e soprattutto oblio di sé. In italiano non abbiamo l'equivalente di quel verbo, frequentissimo nel francese e nel provenzale medievale, che è *s'oublier*, *s'oblidar*. Citerò solo un passo famosissimo di Bernart de Ventadorn:

Can vei la lauzeta mover
de joi sas alas contra'l rai,
qu es'oblida e-s laissa chazer
per la doussor qu'al cor li vai...

(Bernart de Ventadorn, *Can vei la lauzeta mover*, vv. 1-4)

‘quando vedo l'allodola battere per la gioia le sue ali verso il sole, che si oblia e si lascia cadere per la dolcezza che le penetra nel cuore...’

che descrive un'estasi d'amore, da intendersi con ogni probabilità su due livelli: letterale e mistico-allegorico, amore profano e amore divino (così ha suggerito Lucia Lazzerini²⁰, credo con ragione). In questo secondo senso il *s'oblida* dell'allodola è perfettamente comparabile al *letargo* di Dante.

5. Tutto questo avviene in *un punto solo*.

La difficoltà comincia adesso. Sul significato del *punto* si è molto discusso²¹, ma è chiaro che si tratta dell'eternità senza tempo, così come il punto è l'elemento geometrico senza dimensione. Se «i' giunsi / l'aspetto mio col valore infinito» (vv. 80-81), questo *punto* non è un momento, un attimo, ma un non-tempo. È nell'assenza, nel non-tempo, nel sonno, che Dante vede «la forma universal di questo nodo» (v. 91).

¹⁸ Dronke 1984: 435.

¹⁹ *Ivi*: 437: «...while *Entrückung* is an excellent rendering of *letargo*, are not the primary associations those of oblivion [...] rather than those that Auerbach mentions in parentheses?»

²⁰ Lazzerini 1998.

²¹ Vd. Bologna 2003.

Riprendiamo il paragone con gli Argonauti.

a me	~ all'impresa degli Argonauti
un punto (nel non-tempo)	~ 25 secoli
è (procura) una conoscenza maggiore	~ sono (procurano) una conoscenza minore

L'impresa degli Argonauti è avvenuta una volta sola (e, fra parentesi, «twenty-five centuries had *not* forgotten the Argo»)²². Ma l'impresa di cui qui si parla è solo quella di Giasone o è l'impresa umana della navigazione nel suo insieme? Certo, è un'impresa che, al suo inizio, destò la meraviglia di Nettuno; ma, cominciata con Giasone, si è continuata nei secoli fino all'età di Dante. Gli uomini non hanno mai smesso di navigare; e la metafora della navigazione come ricerca e conoscenza percorre tutta la *Commedia*. Se, dagli Argonauti in poi, gli uomini hanno osato oltrepassare i confini posti dalla natura, attraversando quel mare che sembrava invalicabile, navigare significherà elevarsi mediante la ragione al di sopra della pura naturalità e cercare, e trovare, ciò che prima era inaccessibile. I passi da ricordare sono noti a tutti:

O voi che siete in piccioletta barca,
 desiderosi d'ascoltar, seguiti
 dietro al mio legno che cantando varca,
 tornate a riveder li vostri liti:
 non vi mettete in pelago, ché forse,
 perdendo me, rimarreste smarriti.
 L'acqua ch'io prendo già mai non si corse;
 Minerva spira, e conducemi Appollo,
 e nove Muse mi dimostrán l'Orse.
 Voialtri pochi, che drizzaste il collo
 per tempo al pan de li angeli, del quale
 vivesi qui, ma non sen vien satollo,
 metter potete ben per l'alto sale
 vostro navigio, servando mio solco
 dinanzi a l'acqua che ritorna eguale.
 Que' gloriosi che passaro al Colco
 non s'ammiraron come voi farete,
 quando Iasón vider fatto bifolco.

(Par. II, 1-18)

E poi l'episodio di Ulisse nel XXVI dell'*Inferno*. Tutti sappiamo che oltrepassare le colonne d'Ercole significa voler conoscere ciò che all'uomo (all'uomo guidato dalla sola ragione) non è consentito. Si può navigare «in piccioletta barca» se si resta entro i limiti umani; se si vuole passare oltre senza l'aiuto della grazia divina, la navigazione diventerà un «folle volo». E il volo, si sa, sul piano letterale era assolutamente impossibile (a differenza dalla navigazione, rischiosa

²² Dronke 1984: 436, n. 15.

ma alla portata dell'uomo): dunque anche sul piano metaforico il termine designa un'esperienza sovrumana che può essere donata solo da Dio.

L'impresa di cui parla Dante è durata venticinque secoli: per venticinque secoli gli uomini non hanno mai cessato di cercare, investigare, speculare. L'uso della ragione umana viene fatto cominciare metaforicamente con l'inizio della navigazione. Con la sapienza filosofica l'uomo si è elevato molto al di sopra della sapienza mitologica: ecco perché Nettuno, dal fondo del mare, vede meravigliato appena l'*ombra* di qualcosa che ne solca la superficie. Se si potessero applicare a Dante le categorie di Vico (rendo ancora omaggio al vichiano e dantista Auerbach), diremmo che gli uomini che «avvertiscono con animo perturbato e commosso» possono solo ammirare stupiti l'*ombra* di ciò che gli uomini che «riflettono con mente pura» conoscono in modo chiaro e distinto. Ma anche riflettendo con mente pura né Dante né gli altri pensatori hanno mai potuto conoscere il segreto dell'universo, che ora si presenta alla vista di Dante «nella luce eterna»:

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume,
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'ì' dico è un semplice lume.
La forma universal di questo nodo
credo ch'ì' vidi, perché più di largo,
dicendo questo, sento ch'ì' mi godo.

(Par. XXXIII, vv. 85-93)

Ecco il *letargo* che si realizza: *ficcar lo viso per la luce eterna*, consumarvi la *veduta* e vedere con i non-sensi in un non-tempo e in un non-luogo ciò che a occhio e a mente umana non è mai stato dato vedere. Il riferimento alle sostanze e agli accidenti è al loro *nodo*, che a prima vista può parere troppo scolastico per essere poetico, ci parla invece dell'oggetto supremo, e inattuabile, della speculazione umana.

Se è così, Nettuno e l'*ombra* d'Argo cessano di essere una lunga parentesi retorica e fanno parte del filo del discorso, che si continua senza interruzione. Come Nettuno *ammira* l'*ombra* d'Argo²³,

Così la mente mia, tutta sospesa,
mirava fissa, immobile e attenta
e sempre di *mirar* faceasi accesa.

(Par. XXXIII, vv. 97-99)

²³ Su *mirare* e *ammirare* sono da vedere due ottimi lavori di Valentina Atturo 2010: 59-107; 2011: 99-124, che prende le mosse proprio dai vv. 94-99, gli stessi che sono al centro di questa mia analisi. Nel secondo articolo la Atturo suggerisce una stretta affinità fra queste due terzine e due passi del *Benjamin maior* (1.4 e 1.5) di Riccardo da San Vittore.

L'argonauta che anche Dante è stato fino a ora, a questo punto non può che «mirare». Per la grazia di Dio, e solo per essa, gli è rivelato in una visione profetica ciò che a Ulisse fu negato. A guisa di commento finale potremmo ricorrere a questo passo del *Benjamin maior* di Riccardo da San Vittore:

Ad tonitruum itaque divinae vocis auditor cadit, quia ad id quod divinitus inspiratur, *humani sensus capacitas succumbit*, et nisi humanae ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinae inspirationis arcanum *intelligentiae sinum non dilatat*. Ibi itaque auditor cadit, ubi *humana ratio deficit*. Ibi Rachel moritur, ut Benjamin oriatur. Idem itaque, nisi fallor, per mortem Rachel, et casum discipulorum figuratur, nisi quod trium in tribus discipulis, sensus videlicet, memoriae et rationis defectus ostenditur. *Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semetipsam rapta in superna elevatur.*

(Riccardo da San Vittore, *De gratia contemplationis (Benjamin maior)*, cap. 82, PL 196, 58B-C)

Al tuono della voce divina, colui che lo sente cade, perché dinanzi a ciò che gli è divinamente ispirato, *l'intelletto umano soccombe* completamente, se non abbandona gli stretti limiti del ragionamento umano, non allarga la capacità della sua intelligenza per ricevere il segreto della divina ispirazione. Qui, dove *la ragione umana vien meno*, chi ascolta cade. *Qui Rachele muore, perché possa nascere Beniamino*. Così, se non mi sbaglio, con la morte di Rachele e la caduta dei discepoli [di Gesù al momento della trasfigurazione] non è rappresentato altro se non il triplice cedimento dei sensi, della memoria e della ragione. *Infatti là dove svaniscono i sensi corporei, la memoria delle cose esterne e la ragione umana, la mente, rapita sopra sé stessa, si leva verso le altezze*²⁴.

Non siamo molto lontani dal *letargo*.

Bibliografia

Testi

CHIAVACCI LEONARDI, A.M.

1997 Dante Alighieri, *Commedia*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Mondadori, Milano, II ed.

CHIURCO, C.

2004 Alano di Lilla, *Viaggio della Saggezza (Anticlaudianus) - Discorso sulla sfera intelligibile*, a cura di C. Chiurco, Bompiani, Milano.

DALLERA, O.

1984 A.M. Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, con testo latino a fronte, a cura di O. Dallera, Rizzoli, Milano, III ed.

GORNI, G.

2011 *Vita Nova*, a c. di G. Gorni, in Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, I, Mondadori, Milano.

²⁴ Traduzione di Zambon 2007-2008: vol. I, LXIV.

HOLLANDER, R.

2011 *La «Commedia» di Dante Alighieri con il commento di R. Hollander; traduzione e cura di S. Marchesi, 3 voll., Olschki, Firenze.*

LECLERCQ, J.-TALBOT, C.H.-ROCHAIS, H.M.

1957 *Sancti Bernardi Opera, a cura di J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Editiones Cistercienses, Roma, vol. I.*

ZAMBON, F.

2007-2008 *Trattati d'amore cristiani del XII secolo, a cura di F. Zambon, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, Milano.*

LECOY, F.

1973-1975 *Guillaume de Lorris et Jean de Meun, Le Roman de la Rose, 3 voll., Champion, Paris.*

Studi

ATTURO, V.

2010 «*Così la mente mia, tutta sospesa, / mirava fissa, immobile e attenta*»: *genesi e articolazioni dell'«ad-miratio» dantesca (Pd. 33, 94-99)*, in «*Critica del testo*» 13, pp. 59-107.

2011 *Contemplating Wonder: «Ad-miratio» in Richard of St. Victor and Dante*, in «*Dante Studies*» 129, pp. 99-124.

AUERBACH, E.

1964 *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Scherpe Verlag, Krefeld, II ed.

BOLOGNA, C.

2003 *Il «punto» che «vinse» Dante in Paradiso*, in «*Critica del testo*» 6, pp. 721-54.

CROCE, B.

1943 *La poesia di Dante*, Laterza, Bari, V ed.

CURTIVS, E.R.

1960 *Dante und Alanus ab Insulis*, in Curtius, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Francke Bern-München (già pubbl. in «*Romanische Forschungen*» 62 [1950], pp. 28-31).

1984 *Das Schiff der Argonauten*, in Curtius, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern, Francke, Bern, III ed. (I ed. 1950), pp. 412-37. Trad. it. *La nave degli Argonauti*, in Curtius, *Letteratura della letteratura*, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna, (1963) 1984², pp. 301-25.

DRONKE, P.

1984 *Boethius, Alanus and Dante*, in Id., *The Medieval Poet and His World*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 431-38 (già pubbl. in «*Romanische Forschungen*» 78 [1966], pp. 119-25).

GUARDINI, R.

1999 *Paesaggio dell'eternità*, in Id., *Dante*, trad. it., Brescia, Morcelliana, (1967) 1999⁴, pp. 144-69. Trad. it. di *Landschaft der Ewigkeit*, Kosel, München, 1958, poi Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1995.

GUIDUBALDI, E.

1966-1968 *Dante europeo*, 3 voll., Olschki, Firenze.

LAZZERINI, L.

1993 *La trasmutazione insensibile. Intertestualità e metamorfismi nella lirica trobadorica dalle origini alla codificazione cortese*, in «Medioevo romanzo» 18, pp. 153-205 e 313-69.

1998 *L'«allodetta» e il suo archetipo: la rielaborazione di temi mistici nella lirica trobadorica e nello Stil Novo*, in *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzoni*, a cura di L. Coglievina e D. De Robertis, Le Lettere, Firenze, pp. 165-88.

PALMIERI, D.

1898 *Commento alla «Divina Commedia» di Dante Alighieri*, 3 voll., Tip. Giachetti, Prato.

Rubbettino