

A JOURNAL OF THE HUMANITIES

STORIE E LINGUAGGI **STORIE
E LINGUAGGI** STORIE E-

LINGUAGGI 5 (2019) STORIE-
E LINGUAGGI FASCICOLO 2

**STORIE E LINGUAGGI RIVISTA
DI STUDI UMANISTICI FONDATA
DA FRANCO CARDINI E PAOLO**

TROVATO STORIE E LINGUAGGI

STORIE E LINGUAGGI STORIE E-

LINGUAGGI STORIE E LINGUAGGI

STORIE E LINGUAGGI STORIE E-

LINGUAGGI STORIE E LINGUAGGI

STORIE E LINGUAGGI STORIE E-

LINGUAGGI STORIE E LINGUAGGI

libreriauniversitaria.it
edizioni

STORIE E LINGUAGGI

5 (2019)
FASCICOLO 2

A Journal
of the Humanities
founded by

Rivista
di studi umanistici
fondata da

FRANCO CARDINI • PAOLO TROVATO

libreriauniversitaria.it
edizioni

STORIE E LINGUAGGI
A Journal of the Humanities · Rivista di studi umanistici

Editor · Direttore

Paolo Trovato, Università di Ferrara

Editorial board · Comitato scientifico

Angela Maria Andrisano, Università di Ferrara

Olivier Bivort, Università di Ca' Foscari, Venezia

Paolo Cherchi, University of Chicago

Maria Adele Cipolla, Università di Verona

José Enrique Ruiz Domenec, Universidad Autónoma de Barcelona

Andrea Giardina, Scuola Normale Superiore di Pisa

Loretta Innocenti, Università di Ca' Foscari, Venezia

Martin McLaughlin, University of Oxford

Brian Richardson, University of Leeds

Francisco Rico, Universidad Autónoma de Barcelona

Marco Tarchi, Università di Firenze

Raymund Wilhelm, Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

Publishing copy-editors · Comitato di redazione

Loris De Nardi, Universidad Nacional Autónoma de México

Beatrice Saletti, Università di Udine

Elisabetta Tonello, Università eCampus, Novedrate

Legal representative · Direttore responsabile

Mario Lion Stoppato

Storie e linguaggi is a Peer-Reviewed Journal
Storie e linguaggi è una rivista sottoposta a peer-review

Storie e linguaggi fa parte dell'elenco delle riviste scientifiche Anvur

Storie e linguaggi. A Journal of the Humanities

Semestral Journal published by libreriauniversitaria.it Edizioni

Storie e linguaggi. Rivista di studi umanistici

Rivista semestrale pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

Registrazione Tribunale di Padova n. 2393

ISSN 2464-8647 (print) 2421-7344 (online)

5 (2019), Fascicolo 2

dicembre 2019

© libreriauniversitaria.it Edizioni

Webster srl

Via Vincenzo Stefano Breda, 26

Tel.: +39 049 76651

Fax: +39 049 7665200

35010 - Limena PD

redazione@libreriauniversitaria.it

PUBLICATION ETHICS AND MALPRACTICE STATEMENT

Storie e Linguaggi, founded by Franco Cardini and Paolo Trovato, is a peer-reviewed semestral journal committed to upholding the highest standards of publication ethics. In order to provide readers with articles of highest quality we state the following principles of Publication Ethics and Malpractice Statement.

Authors ensure that they have written original articles. In addition they ensure that the manuscript has not been issued elsewhere. Authors are also responsible for language editing of the submitted article. Authors confirm that the submitted works represent their authors' contributions and have not been copied or plagiarized in whole or in part from other works without clearly citing. Any work or words of other authors, contributors, or sources (including online sites) are appropriately credited and referenced. All authors disclose financial or other conflict of interest that might influence the results or interpretation of their manuscript (financial support for the project should be disclosed). Authors agree to the license agreement before submitting the article.

The editors ensure a fair double-blind peer-review of the submitted papers for publication. The editors strive to prevent any potential conflict of interests between the author and editorial and review personnel. The editors also ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

The editors coordinates the editorial board for reviewing the works to be published in *Storie e Linguaggi*. The reviewers, members of the scientific committee, include experts in the field of higher education, university lecturers and researchers. Each is assigned papers to review that are consistent with their specific expertise.

Reviewers check all papers in a double-blind peer review process. The reviewers also check for plagiarism and research fabrication (making up research data) and falsification (manipulation of existing research data, tables, or images). In accordance with the code of conduct, the reviewers report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Reviewers evaluate manuscripts based on content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. They ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editors if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side. They must evaluate the submitted works objectively as well as present clearly their opinions on the works in a clear way in the review form. A reviewer who feels unqualified to review the research reported in a manuscript notify the editors and excuses himself from the review process.

SOMMARIO

Le texte des <i>Actes des Apôtres</i> dans Editio Critica Maior (ECM); meilleur ou pire que NA28/UBS5?	1
Bengt Alexanderson	
Panni, mantelli, stuoie e calzari: dalle glosse volgari dell' <i>Arukḥ</i> (sec. XI-XII).	33
Luisa Ferretti Cuomo	
Ancora sulla data della prima e della seconda epistola di Dante. Questioni biografiche e di metodo.	51
Giuseppe Indizio	
Petrarca nella biblioteca di Spinoza	71
Paolo Cherchi	
At the very beginning of the 'modern' editions of the <i>Commedia</i> : first integral collations by Vandelli for the "Dante del '21"	97
Marco Giola	
"Twittare allo specchio?" Analisi delle reazioni su Twitter della Destra radicale italiana intorno a un crimine d'odio	125
Nikita Lobanov	

LE TEXTE DES *ACTES DES APÔTRES* DANS EDITIO CRITICA MAIOR (ECM); MEILLEUR OU PIRE QUE NA28/UBS5?

Bengt Alexanderson

Department of Languages and Literatures, University of Gothenburg

Abstract

A comparison between the text of the Acts of the Apostles in the standard editions NA28/UBS5 and in the recent edition in the ECM (Editio Critica Maior), containing a short overview of the Coherence-Based Genealogical Method, which is fundamental to ECM, a discussion about the im-

portance of the Church Fathers with John Chrysostom as an example, and a discussion about the 52 passages where the editions differ. Conclusion: the new text is not decidedly better, but the presentation of the tradition is excellent.

1. ECM, changements dans cette édition, le commentaire de Klaus Wachtel, «La meilleure leçon»

ECM est une édition on ne peut plus ambitieuse.¹ Pour clarifier l'histoire et les relations entre les variantes et choisir la meilleure leçon, les auteurs se sont servis d'une méthode appelée CBGM, Coherence-Based Genealogical Method. L'idée du travail présenté ici est de voir le résultat de cette méthode pour le texte des *Actes*, et de le comparer avec le texte de NA28² et de UBS5;³ ces deux éditions présentent le même texte.

J'ai essayé de montrer que CBGM est une méthode erronée, et je n'ai pas vu de réfutation de ma critique.⁴ Quelques points sont:

1 ECM. Dans Part 1 et Part 2, les textes en allemand sont suivis par les mêmes textes en anglais, dans Part 3 il y a des articles en allemand et d'autres en anglais. Je renvoie aux pages de la version en anglais, avec le numérotage de la version allemande entre parenthèses.

2 NA28.

3 UBS5.

4 Alexanderson 2014. Je ne trouve pas que Gurry 2017, notamment pp. 29-30, présente une critique importante de ma critique; que chacun en juge. Pour une critique de Bengt Alexanderson, concernant Wasserman-Gurry 2017, voir Alexanderson 2019.

KEYWORDS: Editio Critica Maior / Coherence-Based Genealogical Method / Acts of the Apostles / Text of the New Testament

1. La méthode est fondée sur statistique, mais en fait une vraie statistique n'existe pas: on compte les variantes, mais une variante peut être un long passage qui contient plus d'une variante. Un exemple: En *Actes* 19,14 le texte accepté est: ἦσαν δὲ τινες Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τοῦτο ποιοῦντες. Le très ancien papyrus P38 (IV^e siècle) a un texte assez différent qu'on peut restituer d'une manière fiable: ἐν οἷς καὶ υἱοὶ Σκευᾶ Ἰουδαίου τινὸς ἀρχιερέως ἠθέλησαν τὸ αὐτὸ ποιῆσαι. Cela est considéré comme une seule unité de variation. Il faudrait plutôt dire que là, il y a une demi-douzaine ou plus de variantes: elles auraient été comptées comme des variantes, si on les avait trouvées isolées. Par exemple, un ordre de mots différent auraient été compté comme une variante, comme aussi la différence entre τινες et le génitif de ce pronom. Ces deux variantes se trouvent dans le texte cité plus haut, mais dans la statistique de CBGM, elles disparaissent. Une autre erreur dans ce contexte est que le texte du codex 05, codex Bezae, est regardé comme différent du texte dominant dans la tradition sur un point, et aussi différent du texte du papyrus sur un point. En fait, le texte du codex Bezae est très différent du texte dominant et pareil au texte du papyrus.

Les problèmes de la statistique dans la philologie sont nombreux et difficiles ; ils dérivent de la difficulté de porter un jugement sur l'importance des variantes. Ici ne n'est pas la place de s'y engager profondément. Au risque de dire ce qui va sans dire, je voudrais indiquer quelques difficultés. Pour ce que j'appelle «l'arbitraire du copiste», on parle aussi des phénomènes «polygénétiques»: ils sont les mêmes, mais il n'y a pas de rapport.⁵ Toute une section peut se trouver ou non pas se trouver dans les manuscrits, par exemple une fin de l'Évangile selon S. Marc; on peu aussi trouver une insertion qui est une harmonisation d'après un autre texte, comme est souvent le cas dans le Nouveau Testament; ces additions dépendent d'une décision importante. Au contraire, d'autres variantes semblent d'une importance insignifiante, même inexistante; voir plus haut «l'arbitraire du copiste». Certains changements sont des conséquences d'un changement déjà fait, comme le changement d'un mot principal ou de la personne grammaticale. Comment conter ces variantes, comment les évaluer? Ce cas et d'autres rendent l'évaluation des variantes très difficile. Pour les trouver, l'ordinateur est une ressource dont la valeur ne peut pas

5 Voir pour une discussion perspicace Trovato 2014 (2017), p. 109 suiv.

être surestimée. Mais ensuite, l'évaluation des faits commence; là, l'ordinateur n'a rien à dire. Il donne un aperçu, il ne dirige pas.

2. On regarde chaque variante comme de la même valeur pour établir la généalogie. C'est une idée parfaitement subjective, pas moins subjective que la confiance d'autrefois, où on surestimait souvent son jugement en évaluant l'importance d'une variante pour établir la relation entre des manuscrits.

La conséquence en est qu'on regarde comme significatives des variantes insignifiantes, par exemple l'existence ou l'absence d'un article ou d'une particule, ou des variantes orthographiques comme $\gamma\epsilon\nu\nu-$ / $\gamma\epsilon\nu-$. Je pense que souvent, ces leçons se trouvent ou ne se trouvent pas selon le gré du copiste;⁶ elles ne dérivent pas nécessairement de ce qu'il a lu dans son exemplaire ou entendu dicter. Dans ce qui suit, je parle de «l'arbitraire du copiste». Cette manière de CBGM de procéder compromet encore, si possible, une statistique déjà inexistante. Pour juger de tels phénomènes, il faut étudier beaucoup d'apparats critiques et ainsi apprendre que pour ces petites choses, un grand désordre règne et que la cohérence et la généalogie n'existent pas pour ces phénomènes.

3. On sous-estime la contamination ou l'interpolation;⁷ si la même leçon, regardée comme inférieure et moins originale se trouve dans des branches différentes d'une généalogie supposée (supposée, non réelle), on préfère la regarder comme le résultat de «genèse multiple», «multiple emergence», et donc secondaire. Mais le fait qu'une leçon est rare ou isolée n'a rien à voir avec sa valeur pour établir le texte. Elle peut être la seule bonne leçon. On doit admettre comme hypothèse que le texte du Nouveau Testament présente énormément d'interpolation et ne pas négliger cette possibilité à l'avantage de sa propre théorie.

Par conséquent, si l'on apporte comme appui d'une variante que CBGM parle en sa faveur, tel argument est pour moi sans valeur et, dans ce qui suit, je le laisse de côté. Vu ce point de départ, on va peut-être penser que selon moi, une édition, basée sur une telle méthode, est sans aucun intérêt. Heureusement, c'est très loin d'être le cas. L'édition est le résultat d'un travail énorme, et la présentation des variantes du texte est

6 Je prends la liberté de regarder le copiste comme masculin.

7 Désormais, «contamination» et «interpolation» veulent dire la même chose.

exemplaire et admirable.⁸ Et pour établir le texte, les éditeurs n'ont pas eu seulement recours à CBGM, mais ont pris en considération aussi d'autres critères comme la paléographie et le contexte; voir plus bas.

Par rapport au texte de NA28 (et de UBS5),⁹ ECM présente 52 changements de texte. Klaus Wachtel¹⁰ commente ces changements, en partageant son commentaire en GC, Genealogical Coherence, et TP, Transcriptional Probability. GC est basé sur la méthode CBGM, et par conséquent est pour moi sans intérêt. Par contre, TP est intéressant, parce que là, Wachtel discute non seulement ce qui est paléographiquement plus ou moins possible, mais aussi le contexte. Pourtant, il arrive aussi que sous TP, Wachtel apporte des raisons qui auraient eu leur place sous GC.¹¹ Je fais souvent référence à son commentaire dans la discussion qui suit sur les 52 passages.

Il s'agit donc de chercher «la meilleure leçon» et de vérifier si elle se trouve dans NA28 ou dans ECM. Pour moi, la meilleure leçon est celle qui s'adapte le mieux au contexte et qui explique les autres variantes. Il va sans dire que mon opinion, comme toute opinion, est subjective. La *lectio difficilior* est souvent celle qui explique les autres variantes et elle est le plus souvent préférable. Mais la *lectio difficilior* et le contexte sont parfois en opposition; une *lectio faciliior* peut être très bien adaptée au contexte. Il faut donc choisir entre *lectio difficilior* et *lectio peior*, même *impossibilis*, chose difficile et subjective. Voir plus bas les remarques sur 14. 5,33/12 et 37. 16,17/2-4.

2. Remarques sur la tradition grecque étudiée

Je me suis concentré sur la tradition grecque. «Les anciens manuscrits» sont 01 (codex Sinaiticus), 02 (codex Alexandrinus), 03 (codex Vaticanus), 04 (codex Ephraemi), 05 (codex Bezae). Avec les papyrus, ils forment «les anciens témoins». Les papyrus grecs sont ceux présentés par ECM, mentionnés dans mes remarques, s'il en existe pour le passage en question. Par «majorité/minorité des manuscrits», je veux dire la majorité et la minorité des manuscrits grecs présentés et utilisés par ECM.

8 Rien n'est parfait. On peut discuter comment traiter les citations chez les Pères de l'Église; voir p. 30.

9 Désormais, NA28 veut dire NA28 et UBS5.

10 Wachtel 2017. Voir note 1.

11 Voir par exemple la remarque plus bas sur 24. 11,22/38-40.

Les anciens témoins ont une valeur importante, notamment dans une tradition qui est très riche et dont on n'a pas pu établir une généalogie fiable. Cela ne veut pas du tout dire qu'il ont toujours raison, ce que j'ai voulu montrer ailleurs,¹² mais on ose présupposer qu'ils ont été copiés moins de fois; par conséquent, on peut du moins espérer qu'ils contiennent moins de changements face au texte original. Pourtant, quand on s'appuie sur les anciens témoins, c'est toujours faute de mieux.

Pour ces 52 cas, on a le droit d'étudier spécialement ces témoins et de les comparer avec les leçons d'ECM et de NA28, car il est rare qu'il y ait ailleurs une variante qui est clairement importante. Mais j'ai noté plus bas quelques cas, à savoir numéros 11, 35 et 39.

3. Un Père de l'Église: Jean Chrysostome

Le texte de l'Écriture que les Pères de l'Église ont connu est sûrement de la plus grande valeur pour l'établissement du texte. Là, un travail énorme reste à faire; bien optimiste qui n'en désespère pas. Nikolai Kiel nous donne une idée de l'ampleur de ce grand travail dans une étude sur les variantes chez les Pères.¹³ Pourtant, Kiel ne traite que les variantes qui ne se trouvent pas dans la tradition grecque. Comme on va voir plus bas, il faut se demander si les Pères ont vraiment lu le texte qu'ils semblent à première vue citer, qu'il soit représenté par la tradition grecque ou non.

Pour confirmer l'une ou l'autre des leçons discutées, j'ai essayé dans quelques cas de trouver la leçon de Jean Chrysostome. Le choix de Jean s'explique par le fait qu'il cite souvent notre texte. Dans ce qui suit, il s'agit le plus souvent de textes où ECM présente deux ou même trois leçons pour cet auteur. On peut constater qu'il est souvent difficile de trouver ce qu'il a lu, ce qui rend le travail sur lui et sur d'autres Pères vaste et presque impossible. Je ne veux que présenter quelques problèmes.

Quelques clarifications concernant les citations de Jean: Un «lemme» est un passage présenté avant et comme un point de départ de l'exégèse. Un lemme est peu fiable, car il se peut que le copiste connaisse bien le passage et l'écrive comme il s'en souvient; dans les pires des cas, un copiste ou lecteur a trouvé un lemme fortement abrégé et l'a complété de son propre

12 Alexanderson 2014, pp. 45-57: 'Papyri and the New Testament: Barbara Aland and Important Papyri'. La conclusion est que les textes des anciens papyrus sont moins fermement établis qu'on a voulu le croire.

13 Kiel 2017.

chef. Préférable au lemme est ce que j'appelle une «citation directe», passage cité mot à mot dans l'exégèse, mais pas présenté comme un «lemme». Là aussi il est possible que le copiste connaisse ce passage et l'écrive comme il croit le savoir et non pas comme il le lit ou comme on le lui dicte. De plus, une citation directe peut bien fonctionner comme un lemme, comme un point de départ de l'exégèse. Il faut aussi considérer qu'un passage qui est très bien connu est plus exposé au changement qu'un autre, moins connu.

Le meilleur des cas, c'est lorsque le contexte montre la bonne leçon. Ces cas sont les plus fiables, à vrai dire les seuls fiables. Pour un exemple, voir 43. 20,5/6 plus bas. Mais il ne faut pas être trop sûr. Nous verrons plus bas, voir 1. 1,10/34-36, qu'il y a ἐσθῆτι λευκῆ dans une longue citation directe et que Jean dans son commentaire ou exégèse se sert du mot λαμπρᾶ au lieu de λευκῆ. Cela se trouve dans une courte phrase qui se réfère à la longue citation. À mon avis, il commente plus librement et remplace le mot original pour rendre le sens du passage plus clair. Il ne faut donc pas supposer qu'il ait lu λαμπρᾶ dans le texte qu'il commentait. Je pense qu'il procède de la même manière 40. 18,7/16-20.

L'ordre de fiabilité doit donc être: les lemmes sont les moins fiables; les conclusions qu'on peut faire en partant de l'exégèse sont les plus fiables et elles peuvent même être absolument sûres; les citations directes sont entre les deux extrêmes.

Cependant, il ne faut pas être trop méfiant. Même s'il n'y a qu'une citation directe chez un auteur, il faut l'accepter comme la vraie et bonne leçon pour lui.

4. Comment choisir

À mon avis, le contexte et les *lectiones difficiliores*, notamment celles qui expliquent les autres variantes, sont les guides les plus sûrs. S'ils nous laissent dans l'embarras, il faut attribuer plus de créance aux témoins les plus anciens, s'ils présentent un texte qu'on peut comprendre. C'est, je pense, le cas pour tous les passages discutés. Pourtant, il faut souligner que le choix des anciens témoins, c'est faute de mieux.

5. Les 52 passages

Je pense que pour un passage comme le premier, 1. 1,10/34-36, (ἐσθήσει λευκαῖς NA28¹⁴), il est clair que NA28 et UBS5 donne ἐσθήσει λευκαῖς au

14 Voir note 8.

lieu de ἐσθῆτι λευκῆ d'ECM. Dans d'autres passages, il était nécessaire d'ajouter «add. NA28» ou «om. NA28». Dans un passage comme 8. 2,33/43 τοῦτο ὁ ὑμεῖς ([καί] add. NA28) βλέπετε καὶ ἀκούετε, les éditions précédentes mettent καὶ dans le texte, mais entre crochets comme pas très sûr ou disputé («nicht ganz sicher», «disputed»). Le nombre après la barre oblique indique la position dans le verset.

1. 1,10/34-36 ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι¹⁵ λευκῆ (ἐσθήσεσι λευκαῖς NA28). Les anciens témoins avec P56C*¹⁶ plaident en faveur de ἐσθήσεσι λευκαῖς; seul 05 donne ἐσθῆτι λευκῆ. Les citations et les traductions sont divisées. Comme les deux leçons sont parfaitement normales, il n'y a pas de meilleur contexte ou de *lectio difficilior*. Wachtel pense que le sujet au pluriel et l'influence de Luc 24,4 font de ἐσθήσεσι λευκαῖς une *lectio facilior* à rejeter, mais la tradition de Luc est partagée et le singulier a un appui considérable et est accepté par NA28. Contre ces arguments vagues et mal fondés il faudrait se tenir à ἐσθήσεσι λευκαῖς, bien représenté dans la tradition.

Jean Chrysostome est noté pour trois leçons: ἐσθῆτι λευκῆ, ἐσθήσεσιν λευκαῖς et ἐσθῆτι λαμπρᾶ. Dans les ouvrages de Jean regardés par ECM comme authentiques, je ne trouve pas le pluriel. La variante ἐσθῆτι λαμπρᾶ est en fait assez suspecte. Elle se trouve en Asc,¹⁷ PG¹⁸ 50, col. 449,28: Ἰδοὺ γὰρ δύο, φησὶν, ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾶ, διὰ τοῦ σχήματος τὴν ἡδονὴν δηλοῦντες. Nous voyons que il ne s'agit pas d'une citation mot à mot et que Jean ajoute une explication de cette apparition. Comparons avec HAct,¹⁹ PG 60, col. 29,18. Après une citation directe avec ἐσθῆτι λευκῆ, suit un commentaire: Πάλιν τὸ σχῆμα φαιδρόν. Ἄγγελοι γὰρ ἀθρόον τινὲς εἰς τύπον ἀνθρώπων σχηματισθέντες ἐπέστησαν. Peu après, nous lisons: Καὶ τῷ σχήματι δὲ ἐπέστρεψαν, καὶ ἐδήλουν, ὅτι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ εἰσὶ. Regardons aussi *ibid.*, col. 30,32: Καὶ Ἐν ἐσθῆτι, φησὶ, λευκῆ. Ὡσπερ ἤδη ἄγγελον εἶδον ἐπὶ τοῦ μνήματος ἐν ἐσθήσεσιν ἀναστραπτούσαις etc. Jean commente donc plusieurs fois l'apparition de ces hommes et souligne que leur vêtement est resplendissant, ce qui montre qu'ils sont des anges. Il peut bien

15 Dans ECM, ἐσθῆτι a reçu un accent incorrect.

16 C* veut dire que le copiste a lui-même corrigé une erreur.

17 *In ascensionem domini nostri Iesu Christi*.

18 PG.

19 *In Acta apostolorum homiliae 1-55*.

penser à Luc 24,4 ἀστραπούση/ἀστραπούσαις. Je crois qu'il ne faut pas regarder ἐσθῆτι λαμπρᾶ comme une citation directe, malgré φησὶν; plutôt, Jean insiste sur la brillance, phénomène céleste, et il peut bien avoir choisi un autre mot, plus prononcé que λευκῆ.

Son commentaire peut montrer clairement ce qu'il a lu, mais il se peut aussi qu'il ne se tienne pas à ce qu'il vient de citer, en remplaçant un mot par un autre, ou en abrégant; voir plus bas la remarque sur 40. 18,7/16-20.

2. 1,15/40 ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡς (ὡσεὶ NA28) ἑκατὸν εἴκοσι. Dans la tradition, ὡς est représenté par 03 et 05, mais ὡσεὶ se trouve dans 01, 02, 04. Il est tout à fait possible que le choix qui a été fait soit le bon, mais la motivation ne tient guère debout. Wachtel pense qu'on a faussement écrit ὡσεὶ, parce que ce mot serait préféré par Luc dans un contexte de ce type, à savoir quand on indique un nombre d'une manière approximative. Mais il y a 6 passages de ce type où la tradition est partagée, à savoir 1,15; 2,41; 4,4; 5,36; 10,3; 19,34. Dans 3 cas, ECM opte pour ὡς, dans 3 pour ὡσεὶ. 2 passages, à savoir 13,18 et 13,20 ne connaissent que ὡς ou omission du mot; en 19,7, la tradition grecque ne connaît que ὡσεὶ, mais parmi les traductions, plusieurs omettent le mot.

Nous ne savons donc pas ce que l'auteur a préféré dans les *Actes*. Il est pourtant clair que dans l'Évangile de Luc, ὡσεὶ est préféré. Pour l'alternance ὡς/ὡσεὶ, comment savoir que nous n'avons pas à faire avec «l'arbitraire du copiste»?

3. 1,26/8 καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν (αὐτοῖς NA28), καὶ ἔπεσεν ὁ κληρὸς ἐπὶ Μαθθίαν. La tradition est partagée; les anciens manuscrits plaident plutôt en faveur de αὐτοῖς qui se trouve dans 01, 02, 03, 04, tandis que αὐτῶν ne se trouve que dans 05. Le datif donne un sens satisfaisant: ils tirèrent au sort pour eux, pour les deux candidats. Le génitif donne un sens plus plat: ils donnèrent leurs votes. Bien sûr qu'ils donnèrent leurs votes; quels autres votes pouvaient-ils donner? Après le mot κλήρους, il est facile de comprendre le pronom suivant comme un génitif venant après le nom dont il est complément. Donc, αὐτῶν est à mon avis d'autant plus facile qu'il est plus plat. En pareil cas, on doit choisir ce qui est un peu plus difficile et qui donne un sens meilleur. Mais n'est-il pas possible que l'auteur ait composé un texte assez plat? Si, absolument. En fait, nous n'avons pas la moindre idée de ce qu'il a écrit. Pourtant, il faut choisir, et le choix doit être αὐτοῖς, mieux appuyé par les anciens témoins et qui

donne un sens un peu meilleur. Généralement, quelque chose de bien peut facilement dégénérer, mais il est peu probable que quelque chose de mal s'améliore. Mais cette règle, il faut le confesser, est moins applicable pour les désinences, toujours problématiques.

Quant à la leçon de Jean Chrysostome, ECM relève pour lui aussi bien αὐτῶν que αὐτοῖς. Il y a une citation directe, *HAct*, PG 60, col. 36,25 καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν (οὐδέπω γὰρ Πνεῦμα ἦν), καὶ ὁ κληρὸς ἐπὶ Ματθίαν ἔπεσε.²⁰ L'insertion οὐδέπω γὰρ Πνεῦμα ἦν s'explique par le contexte: il ne faut pas se fier à son propre jugement, mais laisser la décision à Dieu. C'est à cause de cela qu'on tira au sort. L'autre citation, *HAct*, PG 60, col. 38,39, est aussi une citation directe, précédée d'autres citations directes, et fait partie du même contexte qui dit qu'il ne faut pas s'en remettre à son propre jugement: καὶ ἔδωκαν αὐτοῖς²¹ κλήρους. Οὐπω γὰρ ἑαυτοὺς ἀξιόους ἡγοῦντο ἀφ' ἑαυτῶν ἐκλέξασθαι· διὸ καὶ αἰτοῦσι διὰ τινος σημείου μαθεῖν.

4. 2,3/16-18 καὶ ὄφθησαν αὐτοῖς διαμεριζομέναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς ἐκάθισέν τε (καὶ ἐκάθισεν NA28) ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν. Les anciens témoins sont divisés: ἐκάθισέν τε/ ἐκάθισεν δὲ/ἐκάθισάν τε P74V²², 02, 04, 05C1²³; καὶ ἐκάθισεν/καὶ ἐκάθισαν 01, 03. Wachtel pense qu'on remplace plus facilement un τε par un καί que vice versa, et il peut bien avoir raison; rien de plus normal qu'un καί.

5. 2,5/6 ἦσαν δὲ ἐν (εἰς NA28) Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι. Généralement, la tradition donne ἐν; pour εἰς, les témoins sont peu nombreux, mais parmi eux se trouvent 01 et 02. Ou on a changé ἐν plus «littéraire» en εἰς plus «vulgaire» ou εἰς plus «vulgaire» en ἐν plus «littéraire». Le nombre de témoins et leur «cohérence» (qui n'existe pas) dit seulement qu'une leçon était plus populaire. Des Pères de l'Église ont la leçon ἐν, mais il faut les considérer comme plus «littéraires»; pour des cas comme celui-ci, ils disent peu de choses. Mais il se peut, bien sûr, que la leçon plus populaire soit la bonne et qu'ECM ait raison. On ne peut pas savoir.

20 On n'a pas noté dans ECM que ἔπεσε a une autre position dans la citation que dans le texte d'ECM.

21 Là aussi, l'ordre des mots est autre que dans le texte d'ECM, ce qui n'est pas noté.

22 V veut dire «videtur».

23 C1 veut dire qu'une première main parmi plusieurs a corrigé. La leçon originale de 05 n'est pas notée, évidemment pas connue. Le plus souvent, je ne note que la leçon originale d'un témoin.

6. 2,20/24 ὁ ἥλιος μεταστραφῆσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα πρὶν ἢ (ἢ om. NA28) ἐλθεῖν τὴν (τὴν om. NA28) ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. La plupart des anciens manuscrits omettent ἢ: 01, 02, 04, 05, seul 03 donne πρὶν ἢ. Wachtel pense que ἢ disparaît facilement après la lettre *nu*, ce qui peut bien arriver quelquefois, tandis qu'on ne saurait pas pour quelle raison on aurait introduit un ἢ superflu. En fait, on peut bien considérer πρὶν ἢ comme plus clair que πρὶν, mais πρὶν ne peut pas être plus clair que πρὶν ἢ. On peut donc très bien imaginer que quelqu'un ait inséré un ἢ. Il se peut que la leçon sans ἢ soit originale et que ἢ ait été introduit parce qu'un copiste ou un lecteur préférerait cette construction.

Dans le Nouveau Testament, on compte 13 occurrences de πρὶν dans NA28; 8 fois, πρὶν n'est pas suivi de ἢ, 4 fois, il est suivi de ἢ; un fois, en Luc. 2,26, ἢ est regardé comme peu sûr et mis entre crochets. Dans les *Actes*, πρὶν se trouve 3 fois, deux fois avec ἢ, à savoir 7,2 et 25,16, où ECM écrit πρὶν ἢ en accord avec les traditions largement majoritaires. Le troisième passage est notre 2,20. On doit à mon avis suivre les anciens manuscrits et écrire sans ἢ.

Le passage des *Actes* est une citation de *Joël* 3,4 (2,31), où la tradition est partagée. Il se peut que ἢ se trouve déjà dans un papyrus dont la leçon est peu sûre; il date du III^e siècle.²⁴ Le texte de l'Ancien Testament ne dit rien pour la leçon dans les *Actes*; on sait que les citations sont souvent plus ou moins libres.²⁵ Ce passage est le seul dans le livre de Joël qui donne πρὶν ou πρὶν ἢ. Pour toute la Septante, il semble que πρὶν et πρὶν ἢ se valent à peu près, avec chacun une trentaine de cas.

7. 2,20/28 πρὶν ἢ (ἢ om. NA28) ἐλθεῖν τὴν (τὴν om. NA28) ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. Pour ἢ, voir la remarque plus haut. La leçon τὴν s'appuie sur une grande majorité de la tradition, mais la majorité dit qu'une leçon est populaire. La variante sans l'article se trouve en 01, 03 et 05.

Il faut faire un choix, et il se peut bien qu'on doive, contre ECM, choisir la leçon sans l'article. Dans l'Ancien Testament, ἡ ἡμέρα κυρίου et ἡμέρα κυρίου sans article se trouvent de nombreuses fois chez les prophètes. Dans *Joël* 3,4 (2,31), le papyrus W, les manuscrits onciaux et le texte appelé alexandrin ne donnent pas l'article, qui au contraire se trouve dans

24 Appelé W, voir Ziegler 1941, p. 8.

25 À l'aide d'ECM, on peut souvent voir qu'un auteur cite le même passage de différentes manières. Il y en a quelques exemples dans ces pages.

les *reliqui*. Mon opinion est que ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην est la leçon la plus difficile et qu'un copiste a voulu normaliser en ajoutant l'article. On sait que mettre ou ne pas mettre l'article est toujours quelque chose de vacillant où les copistes ne sont pas très méticuleux. Il se pourrait fort bien que règne «l'arbitraire du copiste».

8. 2,33/43 τοῦτο ὃ ὑμεῖς ([καὶ] add. NA28) βλέπετε καὶ ἀκούετε. καὶ est très peu représenté dans la tradition, mais présent dans 03 et 05. Rien à dire, ni pour ni contre le choix d'ECM.

9-10. 3,13/8; 3,13/12 ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ ([ὁ θεὸς] add. NA28) Ἰσαὰκ καὶ ([ὁ θεὸς] add. NA28) Ἰακώβ. Aussi bien après le premier qu'après le second καὶ, nous trouvons θεὸς en 02 et 05 et ὁ θεὸς en P74, 01 et 04. Dans ce cas, il faut suivre les anciens témoins et écrire ὁ θεὸς ou θεὸς les deux fois. θεὸς sans l'article est à préférer, car l'article peut avoir été ajouté d'après ὁ θεὸς Ἀβραάμ.

Pour *Actes* 7,32, l'appui à (ὁ) θεὸς est beaucoup plus faible. Là, on a raison d'écrire le texte court, mais cela ne dit rien pour notre passage.

11. 4,4/28 ἐγενήθη ὁ ([ὁ] NA28) ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ ([ὡς] NA28) χιλιάδες πέντε. La différence entre [ὁ] ἀριθμὸς (NA28) et ὁ ἀριθμὸς (ECM) ne compte pas comme un changement du texte de NA28, car NA28 accepte l'article, mais en hésitant.²⁶ Pour Wachtel, c'est un cas de «Miscellaneous» et expliqué comme une omission accidentelle appuyée par seulement trois témoins. Mais le passage n'est pas sans intérêt, car ces trois témoins sont 01, 03 et 05. Parmi les anciens manuscrits, seul 02 porte l'article ὁ, 04 ayant une lacune. Il se peut que la leçon sans l'article soit la bonne, une *lectio difficilior*.

De même, ὡσεὶ se trouve dans une grand majorité des témoins et dans une citation directe chez Jean Chrysostome, ὡς se trouve dans les anciens manuscrits 03 et 05; ni ὡσεὶ ni ὡς ne se lisent dans les témoins anciens P74, 01, 02; 04 a une lacune; beaucoup de traductions ne portent pas ὡσεὶ/ὡς.

Le contexte ne dit absolument rien sur la bonne leçon. Pour appuyer le choix de ὡσεὶ, Wachtel présente une sorte d'argument basé sur GC, mais GC (généalogie) et TP (paléographie et contexte) n'ont rien à voir l'un avec l'autre, si la généalogie ne peut pas être établie avec une grande sûreté, c'est-à-dire pratiquement sans contamination. On peut choisir les

²⁶ Voir plus haut l'introduction à ce chapitre.

leçons les plus populaires, comme ECM le fait, ou celles qui sont attestées par les témoins les plus anciens, ce qui, faute de mieux, est préférable.

12. 5,26/16 Τότε ἀπελθὼν ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρεταῖς ἤγαγεν (ἤγεν NA28) αὐτοὺς οὐ μετὰ βίας· ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν μὴ λιθασθῶσιν. Une majorité de manuscrits avec 02 a ἤγαγεν, 05 a ἤγαγον corrigé par une autre main en ἤγεν; une minorité avec 01 et 03 a ἤγεν; 04 présente une lacune. La variante de 05 peut être considérée comme une *constructio ad sensum*; elle semble dure peu après le sujet ὁ στρατηγὸς et doit être laissée de côté. Comme souvent, ECM choisit la majorité.

Wachtel indique l'imparfait comme plus probable, ce qui, pour lui, est un argument contre l'imparfait, évidemment parce que l'imparfait serait une *lectio faciliior*. En fait, ἤγεν semble aller bien avec ἐφοβοῦντο, les deux verbes peignant une situation. Pourtant, nous ne sommes pas à même de porter un jugement sûr concernant les nuances de l'aspect de ce passage; cela dépasse notre compétence. Pour la paléographie, Wachtel estime plus probable qu'une syllabe soit tombée qu'ajoutée. Nous n'en savons rien. Le copiste lit ou on lui dicte; il répète pour lui-même un mot ou une phrase, et en le faisant, il peut changer dans l'une ou l'autre direction sans y penser, selon ce qui pour lui est le plus normal. C'est «l'arbitraire du copiste». Quand le contexte ne s'oppose pas à l'imparfait mais lui est plutôt favorable et quand ce temps a un fort appui dans les anciens manuscrits, on doit le choisir.

13. 5,31/21 τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ ([τοῦ] add. NA28) δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἀμαρτιῶν. Une très large majorité des manuscrits ne donne pas τοῦ, qui ne se trouve que dans 01 et 03. 02 et 05 n'ont pas τοῦ; 04 fait défaut. Pour Jean Chrysostome, ECM relève une leçon sans τοῦ et deux avec. *HAct*, PG 60, col. 106,56 donne le texte sans τοῦ dans une citation directe, tandis que col. 108,56 on lit un texte avec τοῦ, dans une citation du même type. Peu après la citation en col. 106, on trouve une autre citation: Καὶ ὕψωσε, φησὶ, τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ. Οὐχ ἀπλῶς τὴν ἀνάστασιν τοῦτο μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν ὕψωσιν, τουτέστι, τὴν ἀνάληψιν, δηλοῖ. Τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ. Je pense qu'il faut ponctuer comme suit: Καὶ ὕψωσε, φησὶ, τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ – οὐχ ἀπλῶς τὴν ἀνάστασιν τοῦτο μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν ὕψωσιν, τουτέστι τὴν ἀνάληψιν, δηλοῖ – τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ. Ici, dans une citation directe, Jean a fait une insertion qui commente le texte de la citation. Il faut à mon avis conclure que pour col. 106, dans ce qui est une citation

assez longue, le texte de Jean a été corrigé d'après une tradition qui n'a pas τοῦ, mais ensuite, on n'a pas reconnu la citation, rendue moins évidente à cause de l'insertion, et on a laissé τοῦ.

On devrait peut-être choisir la leçon de 01, 03 et de Jean. Il faut conclure que chaque indication d'une citation n'est qu'une indication. Il faut chaque fois étudier ces passages pour trouver ce que l'auteur a vraiment lu.

14. 5,33/12 Οἱ δὲ ἀκούσαντες διεπρίοντο καὶ ἐβουλεύοντο (ἐβούλοντο NA28) ἀνελεῖν αὐτούς. Pour ἐβουλεύοντο il y a 01 et 05, pour ἐβούλοντο P74, 02 et 03; 04 fait défaut.

Wachtel dit que la leçon la plus difficile, pour lui ἐβουλεύοντο, est attestée par le texte majoritaire. En fait, il n'y a pas de leçon plus difficile. Les deux mots sont parfaitement normaux. Ils se trouvent quand l'auteur en a besoin. Dans TLG, il y a 1256 cas de βούλομαι, 360 de βουλεύομαι; dans le Nouveau Testament, on compte 36 emplois de βούλομαι contre 7 de βουλεύομαι. Chez les historiens, on s'attend peut-être à plus de βουλεύομαι, mais on trouve chez Josèphe 8 βούλομαι contre 4 βουλεύομαι, chez Thucydide 37 βούλομαι contre 10 βουλεύομαι. Donc, le contexte doit décider, mais quel est le contexte?

Ce que veut dire διεπρίοντο est clair; dans la Bible de Jérusalem²⁷: «ils frémissaient de rage». Le mot se trouve aussi en 7,54: Ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν, ce qui montre bien le sens. On ne trouve ce mot que peu de fois avant nos passages, qui sont les premiers exemples du sens figuré. Dans un état de rage, est-ce qu'ils «voulaient» ou est-ce qu'ils «projetaient»²⁸ de les faire mourir? On pourrait dire que «projeter», «former un plan» ne va pas très bien avec la rage, mais on pourrait aussi dire que comme «projeter» dans ce contexte est un peu étonnant, c'est la *lectio difficilior*. En fait, nous avons là un exemple où les deux points de départ, le contexte qui plaide pour ἐβούλοντο et la *lectio difficilior* qui plaide pour ἐβουλεύοντο sont en contradiction. Par conséquent, nous ne savons pas quelle est la bonne et vraie leçon.

Pour Jean Chrysostome, ECM indique la leçon ἐβούλοντο. *HAct*, PG 60 col. 107,16 est une citation directe: Οἱ δὲ ἀκούσαντες, διεπρίοντο, καὶ ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς. Mais immédiatement après, nous lisons: Ὅρα κακίας ὑπερβολήν· Δέον ἐφ' οἷς ἤκουσαν καταπλαγῆναι, οἱ δὲ διεπρίονται, καὶ

27 *La Sainte Bible* 1961, p. 1444.

28 «projetaient» dans *La Sainte Bible* 1961.

βουλεύονται εικῆ ἀνελεῖν. Immédiatement avant, Jean dit que les apôtres étaient menés devant le tribunal pour que leurs adversaires puissent être éduqués, instruits, s'il voulaient apprendre: ἵνα καὶ ἐκεῖνοι παιδεύωνται, εἴ γε μανθάνειν ἐβούλοντο. Il se peut donc que ἐβούλοντο dans ce qui précède la citation l'ait influencé et ait changé une leçon originale ἐβουλεύοντο: ils ne voulaient pas apprendre, ils voulaient tuer. Mais d'un autre côté, col. 108,59 il y a dans une citation directe: Καὶ ἐβούλοντο, φησὶν, ἀνελεῖν αὐτούς. Il est impossible de savoir ce que Jean ait lu.

15. 7,7/12 καὶ τὸ ἔθνος ᾧ ἐὰν δουλεύσωσιν (δουλεύσουσιν NA28) κρινῶ ἐγώ, ὁ θεὸς εἶπεν. La leçon majoritaire est δουλεύσωσιν, les témoins anciens sont divisés: P33, 01, 03 ont δουλεύσωσιν, P74, 02, 04, 05 donnent δουλεύσουσιν.

Il faut écrire quelque chose, et on peut accepter le texte d'ECM, même s'il y a comme souvent un soupçon que δουλεύσωσιν soit une correction de grammairien.²⁹ C'est plutôt un cas de «l'arbitraire du copiste». Le passage est une citation de *Gen.* 15,14, où la tradition a le subjonctif.

16. 7,22/8-12 καὶ ἐπαιδέυθη Μωϋσῆς ([ἐν] NA28) πάση σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις. La majorité des manuscrits, dont 03, donne πάση σοφίᾳ, 05 étant près de cette leçon avec πᾶσαν τὴν σοφίαν. ἐν πάση σοφίᾳ est représenté par P74V, 01, 02, 04. Il y a parmi les Pères de l'Église beaucoup de témoignages en faveur de l'une ou l'autre des deux variantes principales, sans ἐν ou avec ἐν.

Jean Chrysostome est noté pour deux leçons, celle sans ἐν et celle de 05, c'est-à-dire πᾶσαν τὴν σοφίαν. Regardons les deux passages qui portent une citation ou une allusion à notre texte. Pour *HMut*, PG 51, col. 134, 25, il faut commencer un peu plus haut: Οὐδὲν Μωϋσέως ἦν ἴσον. Καὶ γὰρ πραότατος, φησὶν, ἦν πάντων ἀνθρώπων ἐκεῖνος, καὶ τῷ Θεῷ φίλος, καὶ τῆς ἔξωθεν φιλοσοφίας ἐνεπέπληστο, καὶ τῆς πνευματικῆς πλήρης ἦν συνέσεως. Ἐπαι-(25)δεύθη γὰρ, φησὶ, Μωϋσῆς πᾶσαν σοφίαν Αἰγυπτίων. Εἶδες ἀπηρτισμένην αὐτοῦ τὴν παιδευσιν; Καὶ ἦν δυνατὸς ἐν λόγῳ, καὶ ἄλλη ἀρετῆ. Il est clair que Jean cite assez librement et il n'est pas sûr qu'il ait lu πᾶσαν σοφίαν: cf. Καὶ ἦν δυνατὸς ἐν λόγῳ, καὶ ἄλλη ἀρετῆ dans la citation de Jean et le texte d'ECM cité plus haut; voir aussi Καὶ γὰρ πραότατος,

29 Un exemple de cette confusion omniprésente: Josèphe, *Antiquités* I, 46 ἐγνωστο περὶ ὕμων, ὅπως βίον εὐδαίμονα καὶ κακοῦ παντὸς ἀπαθῆ βιώσετε, où quatre manuscrits sont notés pour la leçon βιώσητε, deux d'entre eux après la correction d'une autre main.

φησιν, ἦν πάντων ἀνθρώπων ἐκεῖνος, ce qui renvoie à *Nombres* 12,3 καὶ ὁ ἄνθρωπος Μωυσῆς πραῦς σφόδρα παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς γῆς. Nous voyons aussi que φησιν n'est pas une garantie que la citation soit faite mot à mot. *HAct*, PG 60, col. 130,6 est une citation directe qui donne πάση σοφία. Il est bien possible que Jean ait lu πάση σοφία, mais nous ne le savons pas.

Mieux vaut à mon avis suivre la majorité des anciens témoins et écrire ἐν πάση σοφία.

17. 8,31/22-24 πῶς γὰρ ἂν δυναίμην, ἐὰν μὴ τις ὀδηγήσῃ (lisez ὀδηγήσῃ) με (ὀδηγήσει με NA28); Comme dit Wachtel, le problème est tout à fait semblable à celui de 7,7/12. Parmi les anciens témoins, l'appui pour ὀδηγήσει est un peu plus fort. C'est un cas de «l'arbitraire du copiste».

18. 9,8/24 ἀνεφγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδένα (οὐδὲν NA28) ἔβλεπεν. La majorité des manuscrits, avec 04, présente οὐδένα; les témoins les plus anciens, sauf 04, donnent οὐδὲν, mais 01 et 02 ont été changés en οὐδένα.

Sans doute, la leçon οὐδὲν est correcte, parce que le contexte montre de la manière la plus claire possible que Paul ne voit rien. Voir 9,8 fin. χειραγωγοῦντες δὲ αὐτόν; 9,9 ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων; 9, 12 ὅπως ἀναβλέψῃ; 9,17 ὅπως ἀναβλέψῃς; 9,18 εὐθέως ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς/ὡσει³⁰ λεπίδες. On peut bien sûr dire que comme il était aveugle, il ne voyait personne, mais ce qui est frappant dans ces scènes, c'est qu'il était totalement aveugle, tandis que les autres avaient leur faculté de voir, mais ils ne pouvaient pas voir personne.

Le problème de ce passage est comment une telle majorité a pu accepter une leçon absurde. À mon avis, il y a à l'origine le précédent οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἰστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς μηδένα δὲ θεωροῦντες. Ici, μηδένα est nécessaire: on a entendu une voix, on n'a vu personne. Pour Saul, la situation est différente: il a entendu la voix, il ne voit rien, comme le texte le dit maintes et maintes fois. Ajoutez que le copiste travaillait souvent, peut-être le plus souvent, d'une manière irréfléchie, sans se donner le temps de penser. Le cas de 01 et 02 donne une idée de l'importance de la contamination.

Parmi les témoins de οὐδένα, EMC compte Jean Chrysostome. Il y a deux passages où il cite le passage. *HMut*, PG 51, col. 127,27 donne une

30 ECM regarde les deux leçons comme équivalentes.

courte citation directe; nous lisons οὐδένα, mais du contexte, on ne peut pas conclure, s'il l'a vraiment lu. *HAct* PG 60, col. 153,25 est une plus longue citation directe; peu avant nous lisons: Ὅρα, πῶς οὐκ εὐθέως πάντα αὐτῷ ἀποκαλύπτει, ἀλλὰ μόνον προμαλάττει αὐτοῦ τὴν διάνοιαν, καὶ δι' ὧν παρακελεύεται ποιεῖν αὐτὸν, παραχρῆμα δίδωσιν αὐτῷ χρηστὰς ἐλπίδας, καὶ ὅτι ἀναβλέπει, et peu après: Καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν, αὐτοὶ οἱ πολέμοι καὶ ἐχθροὶ εἰσήγαγον αὐτὸν, πάντων ὁρώντων. Καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων. Par ἀναβλέπει, πάντων ὁρώντων et μὴ βλέπων on voit que Jean a lu οὐδέν.

On voit par ce passage l'importance de la contamination et la prudence avec laquelle il faut considérer les citations directes chez les Pères. Chaque citation ou influence possible doit être étudiée avec soin. Le passage montre aussi qu'on peut être séduit par une méthode jusqu'à négliger la logique et le contexte. Ou qu'on se réfugie dans un raisonnement absurde pour sauver une théorie.

19. 9,12/6-10 καὶ εἶδεν ἄνδρα ([ἐν ὁράματι] add. NA28) Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ ([τὰς] add. NA28) χεῖρας ὅπως ἀναβλέψη. Parmi les anciens, P74, 01 et 02 ne portent pas ἐν ὁράματι, tandis que 03 et 04³¹ le donnent; 05 a une lacune. Pour ([τὰς] add. NA28), voir la remarque suivante.

Il y a deux fortes raisons pour ne pas accepter ἐν ὁράματι. Une est qu'on a trouvé nécessaire d'ajouter une explication: Saulus n'a pas encore corporellement vu l'arrivée d'Ananie, comment peut-il le voir? Il l'a vu ἐν ὁράματι. L'autre est que les mots sont placés différemment dans le texte, ce qui est souvent le signe d'une addition. Le texte d'ECM est à mon avis bien fondé.

Qu'on observe la différence entre la manière de traiter 9,8/24 et 9,12/6-10. Pour 9,8/24, on suit la majorité des manuscrits contre la leçon des anciens témoins et contre la raison, pour 9,12/6-10, on choisit la leçon de la raison et des anciens témoins importants contre la majorité. Est-ce que pour ce dernier passage, on pense que la leçon de la majorité s'est produite par «genèse multiple», «multiple emergence», l'hypothèse favorite de CBGM pour expliquer une leçon qu'on regarde comme secondaire et inférieure? Il vaudrait mieux dire qu'elle est le résultat d'une interpolation.

31 La leçon de 04 est en fait donnée comme ἀνδρα ἐν ὁραματι ἀνανιαν ονοματι. On se demande, si ὁραματι est tout simplement une erreur, ou si c'est le résultat d'une confusion entre ὁραματι et ονοματι.

ECM cite Jean Chrysostome à l'appui de la leçon και εἶδεν ἐν ὀράματι ἄνδρα Ἀνανίαν εἰσελθόντα. Cela va bien pour *HAct*, PG 60 col. 157,37, ce qui est un lemme. Mais il y a aussi une citation libre dans le texte, col. 158,43, qui n'est pas relevée par ECM.: Οὐδὲ οὕτως εἶπεν, Οὐκ ἀπιστηθήσῃ, ἀλλὰ τί; Ἀναστὰς πορεύθητι. Οἶδε γὰρ ἐν ὀράματι ἄνδρα ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας. Διὰ τοῦτο ἐν ὀράματι, ἐπειδὴ πηρὸς ἦν. Je me demande si οἶδε est la vraie leçon, ou si c'est une erreur pour εἶδε, confusion très fréquente. En tout cas, il est évident que Jean a lu ἐν ὀράματι.

Mais a-t-il lu Ἀνανίαν? La tradition sans le nom est très faible; elle ne se trouve que dans le manuscrit 88, qui ne porte pas ἄνδρα non plus. Mais la leçon sans le nom convient bien au contexte. Comment Paul pouvait-il voir ou savoir que l'homme s'appelait Ananie? Il est plus logique que Paul (dans une révélation?) voit un homme qui entre; ensuite, on aurait ajouté le nom bien connu de cet homme. Ou se peut-il que ὀνόματι soit une erreur pour ὀράματι?; voir note 30. Dans ce cas, le nom Ananie vient pour ainsi dire de lui-même. Qu'il soit permis de spéculer un peu: il n'est pas tout à fait impossible que la leçon originale ait été: εἶδεν ἄνδρα (ἐν?) ὀράματι εἰσελθόντα, devenue ἄνδρα ὀνόματι Ἀνανίαν εἰσελθόντα.

20. 9,12/20 ἐπιθέντα αὐτῷ ([τὰς] add. NA28) χεῖρας, ὅπως ἀναβλέψῃ. La tradition sans l'article est très forte (P74, 01, 02, 04); parmi les anciens témoins, c'est seulement 03 qui est en faveur de τὰς χεῖρας, 05 ayant une lacune. La majorité des manuscrits avec la tradition byzantine donne χεῖρα sans l'article.

ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας est la phrase normale dans les *Actes*, et utilisée en 9,17/26-28 presque à l'unanimité par la tradition grecque pour l'action du même Ananie. Pourtant, pour 9,17/26-28 *manum* et ce qui y correspond se trouve dans des traductions.

Wachtel dit qu'il y a pour 9,12/20 une «courbe de normalisation» pour τὰς χεῖρας; la leçon sans l'article serait donc la plus difficile. En fait, la leçon χεῖρα est la leçon la plus difficile, parce qu'elle va contre ce qui est plus «normal» dans les *Actes*, mais elle est représentée par la majorité des manuscrits. On doit considérer χεῖρας comme plus probable que τὰς χεῖρας, mais il n'est pas impossible que χεῖρα soit la leçon originale, le pluriel étant une leçon normalisée.

ECM cite Jean Chrysostome pour trois leçons: χεῖρας, χεῖρα et τὰς χεῖρας. Nous avons premièrement un lemme, *HAct* PG 60, col. 157,39, avec χεῖρα. Dans le commentaire, il y a deux citations directes: col. 158,45 avec χεῖρας; 159,44 avec τὰς χεῖρας.

Il me semble que, pour le texte de Jean, le pluriel est la meilleure leçon et que le lemme témoigne d'une influence provenant de la majorité des manuscrits. Il y a des doutes, mais peut-être sont-ils exagérés: il se peut que le lemme porte la meilleure leçon et que Jean dans son commentaire agisse librement, peut-être influencé par 9,17/26-28. Il cite ce verset avec τὰς χεῖρας dans ce contexte, directement en col. 158,58-59 et librement en col. 159,5.

21. 9,21/26 ἐν (εἰς NA28) Ἱερουσαλήμ. ἐν se trouve dans la grande majorité des manuscrits avec 03 et 04, εἰς dans une petite minorité qui comprend parmi les anciens témoins P74, 01 et 02. 05 fait défaut. Un argument pour le choix de ECM est que εἰς peut être le résultat d'un développement de la langue qui a fait remplacer ἐν par εἰς. Cela est bien possible, mais il est aussi possible qu'on ait changé εἰς en ἐν pour être «correct».

Regardons dans les *Actes* d'ECM les passages avec εἰς avant un nom de lieu, et où il s'agit de quelqu'un qui se trouve *dans* ce lieu; on ne se dirige donc pas *vers* le lieu. J'ai trouvé les cas suivants: 8,40; 9,28; 19,22; 20,14; 21,13; 23,11; 25,4. NA28 donne aussi εἰς pour tous ces passages. Sauf pour 25,4, la grande majorité des manuscrits, ainsi que la majorité des témoins anciens, présentent εἰς. 25,4 est intéressant. Ce cas est presque le contraire de notre 9,21, car pour 25,4 on trouve εἰς dans une minorité des témoins comprenant presque tous les anciens, à savoir P74V, 01, 02, 03, 04, tandis qu'une grande majorité des manuscrits donne la leçon ἐν, cette fois rejetée par ECM, 05 a une lacune. Par contre, pour 9,21 ECM accepte ἐν, car pour εἰς, l'attestation est regardée comme incohérente («incoherent attestation»); cette attestation pour εἰς, n'est-elle pas incohérente pour 25,4? Est-ce l'addition des anciens 03 et 04 qui fait basculer le choix vers εἰς?

22. 10,9/10 Τῆ δὲ ἐπαύριον ὁδοιπορούντων αὐτῶν (ἐκείνων NA28) καὶ τῆ πόλει ἐγγιζόντων. Il s'agit de ces personnes que Corneille avait envoyées de Césarée chercher Pierre qui était à Joppé. P74, 01 et 02 avec la grande majorité des manuscrits donnent αὐτῶν, une minorité des manuscrits avec 03 et 04 ἐκείνων, 05 fait défaut. Il n'y a dans le contexte rien qui plaide pour l'un ou l'autre leçon. On doit préférer le texte d'ECM.

23. 10,40/8-14 τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν ([ἐν] add. NA28) τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ. La situation est à peu près la même que pour comme 10,9; les anciens témoins appuient le texte d'ECM, aussi donné par la grande majorité des manuscrits.

24. 11,22/38-40 ἐξάπεστευλαν Βαρναβᾶν ([διελθεῖν] add. NA28) ἕως Ἀντιοχείας. Les témoins du texte d'ECM sont peu nombreux, mais parmi eux il y'a P74, 01, 02, 03 et des traductions. Un grand nombre de témoins donne διελθεῖν ἕως Ἀντιοχείας. 04 a une lacune, 05 a διελθειν εως της αντιοχειας. Le choix du texte bref s'appuie sur le fait que ce texte est présenté par les témoins qui sont le plus près du texte supposé original, appelé A. Ce texte A est fondé entre autres sur P74 et les plus anciens manuscrits, voir p. 28* suiv. (p. 12* suiv.). On constate donc que les témoins qui sont parmi les fondements de A sont proches de A. La qualité de cette attestation est présentée comme la raison importante de choisir la leçon brève; cela sous TP, Transcriptional Probability, non pas sous GC, Genealogical Coherence.

Mais on peut aussi raisonner, comme le fait Wachtel, et dire que v. 19 a pu influencer: διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας. C'est possible, mais διελθεῖν peut bien être original et rejeté comme superflu. Je pense qu'en pareil cas, faute de mieux il faut suivre les anciens témoins. ECM choisit donc le meilleur texte, mais en premier lieu pour une mauvaise raison, en s'appuyant sur une généalogie qui n'existe pas.

25. 12,11/26-32 ἐξάπεστευλεν ([ὁ] add. NA28) κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ. Le texte sans l'article est majoritaire, les anciens témoins sont partagés.

On peut choisir l'un ou l'autre. Mettre ou ne pas mettre l'article est un problème sans solution. Quiconque qui a étudié des appareils critiques sait que les copistes ne sont pas fiables. C'est «l'arbitraire du copiste».

26. 13,11/38-46 ἐπέπεσεν (ἔπεσεν NA28) ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος. La majorité des témoins avec P74 et 04 donne ἐπέπεσεν, une minorité des manuscrits avec 01, 02, 03 et 05 ἔπεσεν³². Wachtel présente GC comme un argument, ce qu'il n'est pas, et en partant de cet «argument», il conclut que l'hypothèse d'une chute de ἐπ est plus probable que celle d'une insertion. En fait, nous n'avons pas la moindre idée s'il s'agit d'une ditto-graphie de ἐπ ou d'une haplographie de ἐπεπ. La tradition de la minorité semble un peu plus forte et donc préférable.

27. 13,33/16. Citons 32-33: Καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, (33) ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν

32 Pour 02 et 03, les leçons ne correspondent exactement avec le texte d'ECM, mais ils présentent ἔπεσεν.

τοῖς τέκνοις ([αὐτῶν] add. NA28) ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν. Le problème est ἡμῖν. Il y a plusieurs leçons, mais deux sont d'un intérêt spécial: ἡμῶν dans tous les anciens témoins, P74, 01, 02, 03, 04, 05, et αὐτῶν ἡμῖν dans la grande majorité des manuscrits. NA28 donnait [αὐτῶν] ἡμῖν, ECM donne ἡμῖν, leçon sans appui dans aucun manuscrit.

À mon avis, le choix est entre ἡμῶν et αὐτῶν ἡμῖν. ECM rejette ἡμῶν, parce que le contexte n'est pas celui que les éditeurs d'ECM veulent avoir; ils pensent que «nos enfants» ne sont pas les bénéficiaires de la promesse, mais tous les vivants, adultes et enfants, donc «nous», ἡμῖν. Ils rejettent aussi αὐτῶν ἡμῖν; la raison en est qu'ils regardent ἡμῶν des anciens témoins comme une erreur pour ἡμῖν, et αὐτῶν ἡμῖν, «leurs enfants, nous» comme une correction qui donne un sens satisfaisant. Voilà un rejet fondé sur un conjecture, chose rare dans la critique textuelle.

Premièrement, si ἡμῶν est impossible, il est un peu étonnant que tous les anciens témoins le portent. En outre, le contexte vu par ECM n'est peut-être pas celui de l'auteur. Il se peut que cet auteur mette en contraste les ancêtres qui avaient seulement la bonne promesse (voir v. 32), et les générations à venir, nos enfants, qui vivront dans l'accomplissement de la promesse. Il faut bien sûr lire τοῖς τέκνοις ἡμῶν.

28. 14,3/23 ἰκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι ([ἐπὶ] add. NA28) τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν. Faut-il écrire τῷ λόγῳ avec ECM et presque toute la tradition, ou ἐπὶ τῷ λόγῳ avec seulement 01 et 02?

On peut bien concéder à Wachtel que μαρτυρέω ἐπὶ est étrange et peu probable. Mais on pourrait accepter la leçon de 01 et 02, en ponctuant d'une autre manière: παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι, ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ διδόντι σημεῖα ..., en comprenant ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ comme un parallèle de ἐπὶ τῷ κυρίῳ: «parlant franchement, ayant confiance dans le Seigneur qui donne témoignage, en sa parole qui donne des signes...». Il est possible de justifier ce second ἐπὶ en disant que, comme n'importe quel mot, il peut tomber du texte, mais pourquoi l'introduire? On peut faire sans ἐπὶ, mais avec la préposition, la phrase devient quelque chose d'autre, bien possible mais moins facile. Donc une *lectio difficilior*.

Pourtant, le texte d'ECM est bien fondé et mieux vaut l'accepter, mais avec des réserves.

29. 14,10/6 εἶπεν μεγάλη τῆ (τῆ om. NA28) φωνῆ. La majorité des manuscrits avec 02 donnent l'article; 01, 03, 04, 05* l'omettent. Nous avons donc là encore un cas où l'on préfère les manuscrits qui se ressemblent à ceux qui sont anciens. Quelle est la bonne leçon? On ne peut pas être sûr, mais mieux vaut choisir le texte des anciens manuscrits.

30. 15,4/12-28 παρεδέχθησαν/ἀπεδέχθησαν³³ ὑπὸ (ἀπὸ NA28) τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων. La grande majorité des manuscrits avec P74, 01, 02, 05 porte ὑπὸ, une petite minorité, avec 03 et 04, ἀπὸ. La préposition qui introduit le complément d'agent est souvent ἀπό,³⁴ qui n'est pas une *lectio difficilior*. Le texte d'ECM doit être préféré.

31. 15,17/48-50 λέγει κύριος ὁ (ὁ om. NA28) ποιῶν ταῦτα. Ce texte est une citation d'*Amos* 9,12, où toute la tradition³⁵ donne ὁ ποιῶν. La grande majorité des manuscrits avec 02 et 04 porte ὁ ποιῶν, P74, 01, 03 et 05³⁶ sont sans l'article.

Quelques sondages dans différents appareils critiques nous apprennent que la confusion entre article et omission d'article est parmi les plus fréquentes de toutes les variations. Dans ce cas-ci, nous ne savons rien de la leçon originale, mais on doit avoir comme règle qu'un texte qui s'éloigne du texte de la Septante est préférable. La raison est, bien entendu, que la variante qui est identique au texte de la Septante peut bien être une correction. La tradition sans l'article est aussi plutôt supérieure. Le texte de NA28 doit donc être préféré.

32. 15,37/10 Βαρναβᾶς δὲ ἐβούλετο συμπαραλαβεῖν καὶ (τὸν add. NA28) Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον. La tradition est divisée: καὶ Ἰωάννην P74, 02, 04; καὶ τὸν Ἰωάννην 01, 03; Ἰωάννην 05; τὸν Ἰωάννην dans beaucoup de manuscrits, mais dans aucun des anciens.

Comme pour le cas précédent, on ne peut pas avoir d'idée sur le meilleur texte. La leçon d'ECM est bien fondée dans la tradition. Rien à y redire.

33 Voir n. 30.

34 Aussi πρὸς, παρά, même ἐκ. Pour la confusion ἀπό/ὑπό, voir des exemples chez Origène, *Commentaire sur saint Jean*, dans Blanc 1975, pp. 293-294 (Excursus VI).

35 Voir pour l'édition n. 24.

36 05 donne ποιήσει pour ὁ ποιῶν.

33. 15,41/6-12 διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ ([τὴν] add. NA28) Κιλικίαν. La grande majorité des manuscrits, avec une citation directe de Jean Chrysostome, donne καὶ Κιλικίαν, une minorité καὶ τὴν Κιλικίαν. Les anciens témoins sont divisés: 01, 02, 04 ont le texte d'ECM; P74, 03, 05 celui de NA28, dont la leçon est fortement appuyée par celle de P45, un papyrus parmi les plus anciens (III^e siècle): δια της συριας και της κιλικιας. Impossible d'avoir une opinion sur la leçon originale, mais on doit plutôt accepter celle de NA28.

34. 16,11/2-4 Ἀναχθέντες οὖν (δὲ NA28) ἀπὸ Τρωάδος. Les anciens témoins sont divisés. ECM va avec 03 et 04, tandis que P74, 01 et 02 présentent ἀναχθέντες δὲ. 05 donne τη δε επαυριον αχθεντες. Le texte d'ECM est majoritaire, mais ἀναχθέντες δὲ est représenté par une minorité des manuscrits importante. Si la majorité des manuscrits ne prouve rien, comme j'ai cherché à le montrer, la tradition pour δὲ semble un petit peu plus fort, mais en fait, il n'y a pas de solution à cette question.

35. 16,12/12-16 κάκειθεν εἰς Φιλίππους ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας (πρώτη[ς] μερίδος τῆς Μακεδονίας NA28) πόλις, κολωνία. La leçon πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας se trouve dans un grand nombre de témoins et dans les anciens: P74, 01, 02, 04, avec une petite différence dans 03, à savoir πρώτη μερίδος Μακεδονίας. 05 a ce qui est très probablement une explication: κεφαλή τῆς Μακεδονίας. Un nombre aussi grand de manuscrits donne πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας. En fait, le passage est clair: il faut lire comme ECM, à une réserve près; voir plus bas. Savoir s'il faut lire Μακεδονίας ou τῆς Μακεδονίας est impossible et sans intérêt.

Plus intéressante est la leçon πρώτη τῆς Μακεδονίας, donc sans μερίδος. Cette leçon ne se trouve dans aucun manuscrit plus ancien que ceux qui datent du X^e siècle, mais elle est bien représentée dans les traductions et citée directement par Jean Chrysostome, *HA*ct, PG 60, col. 248,33. On peut se demander si μερίδος est tombé à cause de l'homéoarcton μερίδος/Μακεδονίας, ou si ce mot est une explication ajoutée. Il est bien possible que la leçon sans μερίδος soit la bonne.

36. 16,13/26-28 τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμόν, οὗ ἐνομιζέτο προσευχὴ (ἐνομιζόμεν προσευχὴν NA28) εἶναι, καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναίξιν. Une majorité des manuscrits, avec 02, présente ἐνομιζέτο προσευχὴ, mais la tradition et les anciens sont divisés entre ἐνόμιζεν προσευχὴ P74; ἐνόμιζεν προσευχὴν 01; ἐνομιζόμεν προσευχὴν 04; ἐνομιζόμεν προσευχὴ 03 et ἐδόκει προσευχὴ 05.

Le sens doit être: «où l'on avait l'habitude de faire la prière³⁷»; Wachtel traduit de la même manière. La variante ne peut guère dire autre chose que: «où nous pensions qu'on faisait la prière». Comment expliquer ἐνομίζομεν? On avait été plusieurs jours dans la ville et on devait très bien savoir où les Juifs se rassemblaient pour leurs prières. Wachtel pense que ἐνομίζετο doit être préféré comme la leçon plus difficile, parce qu'elle montre un changement inattendu de perspective, ce qui veut probablement dire qu'on change de personne: après «nous», dans ἡμεν et ἐξήλθομεν, on trouve ἐνομίζετο. Ce changement n'est pas inattendu, car il donne le bon sens, tandis que la variante en donne un mauvais. Wachtel pense aussi que ἐνομίζομεν convient mieux au contexte, parce que cette leçon laisse comprendre que seulement les étrangers étaient dans le doute; elle serait donc une *lectio facilior*; voir plus haut pour ce doute, qui n'existait guère.

Mais peut-être ἐνομίζετο dans le sens présenté dans la traduction plus haut est une leçon inattendue, car ailleurs dans le Nouveau Testament, νομίζω veut dire «supposer». Je renvoie à la remarque sur 5,33/12. Quand on a besoin d'un mot ou d'une phrase parfaitement normale, on s'en sert, même si elle ne se trouve pas ailleurs dans le texte en question. νομίζεσθαι dans le sens d'«être d'habitude» ne fait pas de difficulté. On s'en sert quand on en a besoin. Quant à la paléographie, ἐνομίζετο se transforme facilement en ἐνομίζομεν, parce que peu avant nous trouvons ἡμεν et ἐξήλθομεν.

Nous avons donc dans EMC une leçon fondée sur la majorité de la tradition, qui seule donne un sens parfaitement acceptable et qui paléographiquement est plus probable. Dans cette nuée de bonnes raisons, on en présente de mauvaises.

On trouve ἐνομίζετο προσευχή chez Jean Chrysostome dans un lemme, *HAct*, PG 60, col. 251,55, mais plus intéressant est ce qui suit immédiatement après ce lemme: Ὅρα πάλιν ἰουδαῖζοντα τὸν Παῦλον, καὶ ἀπὸ τοῦ καιροῦ καὶ ἀπὸ τοῦ τρόπου. Οὗ ἐνομίζετο, φησὶ, προσευχὴ εἶναι. Οὐ γὰρ δὴ ἐνθα συναγωγὴ ἦν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξω ἠϋχοντο, ὥσπερ τόπον τινὰ ἀφορίζοντες, ἅτε σωματικότεροι ὄντες Ἰουδαῖοι. Jean ne parle donc pas de ce que pensaient les apôtres, mais de l'habitude des Juifs sur place. La leçon du lemme est confirmée par le commentaire, et il est absolument clair que Jean a lu ἐνομίζετο προσευχή.

37 La traduction est celle de *La Sainte Bible* 1961. Bien sûr, προσευχή veut souvent dire «synagogue», mais le contexte semble montrer que les Juifs n'en avaient pas dans la ville de Néapolis, bien que Jean Chrysostome le croie; voir plus bas la citation de Jean.

37. 16,17/2-4 αὕτη κατακολουθήσασα (κατακολουθοῦσα NA28) τῷ Παύλῳ καὶ ἡμῖν ἔκραζεν λέγουσα· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσὶν οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. (18) τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. Une grande majorité des manuscrits, dont 02 et 04, porte κατακολουθήσασα, qui se trouve aussi dans des citations; les papyrus P74, P127 et P45 (P 45 ut videtur), les anciens manuscrits 01, 03 et 05 donnent κατακολουθοῦσα.

Wachtel admet que le participe présent κατακολουθοῦσα convient avec λέγουσα: pour lui, l'aoriste est une *lectio difficilior* («less smooth reading»). Il regarde κατακολουθήσασα comme ce qui se passe avant: «après avoir suivi, elle s'écrie». Nous avons là un cas où il faut choisir entre la leçon la plus difficile et le contexte. Le contexte plaide fortement en faveur du présent. L'auteur peint ce qui se passe: κατακολουθοῦσα, λέγουσα, ἐποίει, notez ἐποίει. Une faute a généralement pour résultat un contexte qui est pire, une sorte de *lectio difficilior*; c'est ce qui s'est passé quand on a par erreur écrit κατακολουθήσασα. Par contre, il est très peu probable qu'une erreur ait pour résultat un contexte qui semble préférable. κατακολουθοῦσα de NA28 est donc la leçon préférable.

38. 16,27/26-34 σπασάμενος ([τὴν] add. NA28) μάχαιραν ἠμελλεν ἑαυτὸν ἀναρεῖν. Une grande majorité des témoins, dont P74, 01 et 02, donne σπασάμενος μάχαιραν, les anciens 03, 04 et 05 ont τὴν μάχαιραν. Nous ne pouvons pas savoir de façon sûre quelle est la meilleure leçon; il n'y a rien à dire, ni pour ni contre le choix d'ECM.

39. 16,28/4-14 ἐφώνησεν δὲ φωνῇ μεγάλῃ (μεγάλη φωνῇ NA28) ὁ ([ὁ] NA28) Παῦλος λέγων. La grande majorité des manuscrits, dont 01, 04 et 05, plaide en faveur de φωνῇ μεγαλή. Parmi les anciens témoins, la variante se trouve dans P74, 02, 03. Il n'y a rien à dire, ni pour ni contre le choix d'ECM, mais en fait, il se peut que la bonne leçon se trouve dans P127 qui ne donne pas δὲ φωνῇ μεγάλῃ/μεγάλη φωνῇ. Cette courte leçon a peu d'appuis, seulement le lectionnaire L60 et la traduction éthiopienne, mais le fait que les mots soient placés dans des positions différentes les rend un peu suspects. Ils se trouvent le plus souvent avant (ὁ) Παῦλος, mais aussi après, comme dans 03, dans certaines traductions et dans une minorité de manuscrits grecs.

40. 18,7/16-20 εἰσηλθεν/ἤλθεν³⁸ εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Τίτου (Τιτίου NA28) Ἰούστου. La confusion règne: Τίτου P74V et 01; Τιτίου 03; Τίτου/Τιτίου om. 02, 05; lacuna 04. La majorité des manuscrits a seulement ὀνόματι Ἰούστου. Ces variantes sont toutes représentées dans les traductions. La seule citation est de Jean Chrysostome qui ne lit pas Τίτου/Τιτίου; voir plus bas.

L'explication de Wachtel que Τίτου/Τιτίου serait tombé à cause d'homéotéleute ne tient pas, car après avoir écrit le premier -ου, le copiste aurait plutôt sauté au deuxième, en omettant Ἰούστου. On comprend que Τίτου/Τιτίου peut tomber, comme n'importe quel mot, mais pourquoi l'introduire? Une raison pourrait être qu'on voulait l'identifier avec ce Τίτος qui est bien connu dans les Épîtres. On a beaucoup disserté sur les personnages du Nouveau Testament pour mieux les connaître. Qu'on était connu sous plus d'un nom était chose commune; voir par exemple plus haut sous 32. 15,37/10. On pouvait donc penser que Τίτος et Ἰούστος étaient la même personne.

L'argument en faveur de Τιτίου est que ce nom est moins fréquent que Τίτου, un des noms les plus connus dans le monde romain. Τίτου peut donc être une «normalisation». Par contre, la tradition de Τίτου semble plus forte, avec P74V, 01, la tradition copte et la tradition syriaque Peshitta, tandis que 03 et la tradition syriaque harcléenne plaident en faveur de Τιτίου.

Pour Jean Chrysostome, ECM indique deux manières de citer. En *HAct*, PG 60, col. 276,44-45 nous lisons ἤλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Ἰούστου, *ibid.* 278,19 ἤλθεν εἰς οἰκίαν Ἰούστου. Je pense que Jean, après avoir cité longuement, reprend une petite phrase et commente librement. Cf. plus haut la remarque sur 1,10/34-36. Mais en tout cas, il n'a pas lu Τίτου/Τιτίου.

Ce passage semble parfaitement insoluble. Si l'on écrit Τίτου, en s'appuyant sur P74V et 01, rien à y redire, mais les raisons qu'on apporte, homéotéleute et généalogie, sont caduques, et les leçons sans Τίτου/Τιτίου ne sont pas à négliger.

41. 19,14/6-20 ἦσαν δέ τινες (τινος NA28) Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἐπὶ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες. Les anciens témoins sont divisés entre τινες et τινος: τινες P74, 01, 02; τινος P41, 03; lacuna 04. Les textes de P38 et de 05 se ressemblent et sont assez différents de celui de la tradition domi-

38 Voir n. 29.

nante; P38 donne *τινος αρχιερωσ, 05 τινος ιερωσ*. Quant au contexte, on pourrait dire que *τινες* reprend *τινες* un peu avant et indique, après quelques exorcistes, quelques autres, fils du grand prêtre juif. Mais *τινος* est parfaitement possible: peut-être un peu plus difficile après *τινες*, peut-être un peu plus facile rattaché au nom suivant *Σκευᾶ*, «sept fils d'un certain Scéva». Nous ne savons pas; il n'y a rien à dire, ni pour ni contre le choix d'ECM.

42. 19,15/19 τὸν ([μὲν] add. NA28) Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι. Les anciens témoins sont divisés: μὲν om. P74, 01, 02, 05; μὲν add. P41, 03; 04 a une lacune. On peut défendre ou rejeter μὲν. Nous n'avons pas la moindre idée comment choisir.

43. 20,5/6. Luc nomme plusieurs personnes qui sont disciples et compagnons de Paul. Il poursuit: οὗτοι δὲ προσελθόντες (προελθόντες NA28) ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι. Les deux leçons ont chacune une forte tradition: προσελθόντες 01, 03; προελθόντες P74, 05. On ne peut pas voir si 02 a προσελθόντες ou προελθόντες; 04 a une lacune.

Constatons premièrement que pour *προ-* et *προσ-* comme préfixe, la plus grande confusion règne. Ce n'est pas une exagération de dire que *προ-* veut dire *προ-* ou *προσ-* et que de même, *προσ-* veut dire *προ-* ou *προσ-*. Si l'on trouve dans un texte un mot comme *προελθόντες*, on peut presque parier que *προσελθόντες* se trouve dans l'apparat critique, et vice versa. Un accord ou un désaccord ne peut pas servir à établir une généalogie ou une hiérarchie entre les manuscrits. Quelque chose comme TP, Transcriptional Probability, n'existe simplement pas pour cette variation. Voilà un fait qu'on apprend en lisant des textes, en regardant des apparats critiques et en réfléchissant.

Le contexte montre on ne peut plus clairement que *προελθόντες* est la bonne leçon; quelques-uns allèrent en avance et attendirent. Il faut déplorer qu'ECM, en s'appuyant sur une méthode, de surcroît fautive, ait choisi une leçon qui a peu de sens. La *lectio difficilior* est ici la *lectio peior*, même *impossibilis*.

J'ai voulu montrer qu'il est souvent difficile de trouver ce que Jean Chrysostome a lu. Pour notre passage, nous avons un commentaire qui montre avec la plus grande clarté sa leçon, à savoir *προελθόντες*. Nous ne connaissons qu'une citation, *HAct*, PC 60, p. 303,17 Οὗτοι προελθόντες, ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι, ce qui se trouve à la fin d'une longue citation. Jean

commente, l. 19: Πῶς δὲ τὸν Τιμόθεον Θεσσαλονικέα³⁹ φησίν; Οὐ τοῦτο λέγει· ἀλλὰ, Προέλαβον, φησίν, οὗτοι εἰς τὴν Τρωάδα προοδοιοιοῦντες αὐτῶ (sc. Παύλῳ).

44. 20,6/42 ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν Τρωάδα ἄχρι ἡμερῶν πέντε, οὗ (ᾧπου NA28) διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτὰ. Si je comprends bien l'apparat critique négatif, parmi les anciens témoins, οὗ ne se trouve que dans 03. P74, 01, 02 portent ᾧπου, 05 a εν η, 04 a une lacune. L'appui de οὗ n'est donc pas très fort, et le contexte ne dit rien. Dans le Nouveau Testament, ᾧπου est plus fréquent. Il se peut donc que ᾧπου soit une «normalisation» et que οὗ soit la leçon originale. Dans les *Actes*, après le nom d'un lieu, οὗ se trouve en 7, 29 et 28,14, ᾧπου en 17,1. Il s'agit de deux manières parfaitement normales de s'exprimer. Nous ne pouvons pas connaître la meilleure leçon de ce passage, mais faute de mieux, il faudrait choisir ᾧπου.

45. 20,21/34 τὴν εἰς θεὸν/τὸν θεόν⁴⁰ μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (Χριστόν om. NA28). Parmi les anciens témoins, seul 03 omet Χριστόν. La tradition en faveur de Χριστόν est donc très forte, et la leçon d'ECM est bien fondée. On se demande plutôt pourquoi on a autrefois préféré la leçon sans Χριστόν. La raison en est probablement la confiance qu'on a eue en 03, le codex Sinaiticus.

46. 23,1/2-12 Ἀτενίσας δὲ τῷ συνεδρίῳ ὁ Παῦλος (ὁ Παῦλος τῷ συνεδρίῳ NA28) εἶπεν. Le contexte ne dit rien, et la tradition de la leçon d'ECM est forte, s'appuyant sur 01, 02 et 04 parmi les anciens manuscrits.⁴¹ Mais si l'on ajoute à la leçon de NA28 ἀτενίσας δὲ ὁ Παῦλος τῷ συνεδρίῳ la leçon très pareille ἀτενίσας δὲ Παῦλος τῷ συνεδρίῳ sans l'article avant Παῦλος, l'appui de la leçon de NA28 est considérablement renforcé, notamment par 03 et Jean Chrysostome qui donne deux citations directes, *HAct*, PG 60, col. 334,19 et 335,40.

Nous ne savons pas quelle est la leçon originale, car la confusion dans l'ordre de mots est peut-être la faute la plus commune de toutes, et très souvent, il est impossible de choisir entre différentes solutions.

39 Jean veut dire qu'il ne faut pas compter Timothée parmi les Thessaloniens, comme on pourrait le croire d'après 20,4, mais parmi ceux qui sont venus en avance.

40 Voir n. 29.

41 05 a une lacune jusqu'à la fin des *Actes*.

47. 23,5/25 γέγραπται γάρ (ὄτι add. NA28) ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς. ἄρχοντα etc. est une citation d'*Exod.* 22,27, où le texte est au style direct et où ὄτι n'est pas possible.

Ce passage est difficile. P74 et la plupart des anciens manuscrits, 01, 02, 03, portent ὄτι, contre 04 qui ne le donne pas. On peut bien imaginer que ὄτι s'introduit facilement et à cause de cela serait la *lectio faciliior*. Il est plus difficile de comprendre pourquoi un ὄτι absolument normal serait tombé du texte. Il se peut que les anciens témoins aient tort, et que le choix d'ECM soit le bon.

48. 23,10/6-8 Πολλῆς δὲ γενομένης (γινομένης NA28) στάσεως φοβηθεῖς ὁ χιλιάρχος μὴ διασπασθῆ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν ἐκέλευσεν τὸ στράτευμα καταβὰν ἀρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν. La tradition est partagée entre γενομένης P74 et 02 (02 donne στάσεως γενομένης) et γινομένης 01, 03, 04 (04 donne στάσεως γινομένης).

Pour le contexte, l'un ou l'autre forme est parfaitement possible. Il faut savoir que la confusion entre γεν- et γιν- est omniprésente. Si un copiste a dans son exemplaire γεν- ou s'il entend quelqu'un qui dicte γεν-, cela ne veut pas dire qu'il écrira γεν-; il écrira ou γεν- ou γιν-. Si deux manuscrits ont γενομένης, cela ne veut pas dire qu'ils dérivent de manuscrits qui portent γενομένης ou que l'un dérive de l'autre. Parler d'une majorité de l'une ou de l'autre leçon ou d'une cohérence ou incohérence n'a donc pas de sens. Rien à dire ni pour ni contre le texte d'ECM.

49. 25,18/20-24 οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηράν (πονηρῶν NA28). La tradition pour πονηράν est plus forte; parmi les anciens témoins, seule 03 porte πονηρῶν, et on comprend facilement que πονηρῶν est influencé par le précédent ὧν. L'explication de Wachtel est un peu compliquée, mais je suppose qu'elle dit la même chose. ECM a fait le bon choix.

50. 27,8/28-30 ἦλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοῦς λιμένας ᾧ ἐγγὺς ἦν πόλις (πόλις ἦν NA28) Λασαία. Les anciens manuscrits sont partagés, 03 porte ἦν πόλις, 01 et 02 πόλις ἦν, 04 et 05 ont des lacunes. La grande majorité des manuscrits donne ἦν πόλις. Un changement de l'ordre des mots est très commun et ne dit rien sur la généalogie des manuscrits et leurs relations. Il n'y a rien à dire, ni pour ni contre le choix d'ECM.

51. 27,23/14-28 παρέστη γάρ μοι ταύτη τῇ νυκτι τοῦ θεοῦ – οὗ εἰμι, ᾧ καὶ λατρεύω – ἄγγελος. Le texte de NA28 et UBS5 est: παρέστη γάρ μοι ταύτη τῇ νυκτι τοῦ θεοῦ, οὗ εἰμι [ἐγώ], ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος, donc avec [ἐγώ] après εἰμι.

Le premier problème est de savoir où placer ἄγγελος. Une variante écrit ἄγγελος τοῦ θεοῦ, mais la tradition qui met ἄγγελος à la fin se trouve dans tous les anciens témoins. Cette leçon est aussi la plus difficile, car un lecteur voudrait savoir immédiatement qui est cette apparition; par conséquent, on a donc transposé ἄγγελος pour le mettre plus près du verbe παρέστη.

La deuxième question est de savoir s'il faut mettre ἐγώ ou non. Les anciens témoins sont divisés, P74V, 01, 02 sont pour ἐγώ, 03, 04 comme la majorité des manuscrits sont contre. Il est facile d'ajouter le mot, il peut aussi facilement tomber du texte avant ᾧ. Nous n'avons pas la moindre idée sur la leçon originale.

52. 28,5/8 ὁ μὲν οὖν ἀποτιναζόμενος (ἀποτινάξας NA28) τὸ θηρίον εἰς τὸ πῦρ. Par erreur, ECM met la forme *b*, ἀποτινάξας, dans le texte, où on doit trouver la forme *a*, ἀποτιναζόμενος; j'ai corrigé dans la citation plus haut.

Les anciens manuscrits sont partagés, 02 pour ἀποτιναζόμενος, 01 et 03 pour ἀποτινάξας, 04 et 05 font défaut. Pour ἀποτιναζόμενος, il y a un lemme, immédiatement suivi par une citation directe chez Ammonius Alexandrinus, *FrAct*⁴², PG 85, col. 1604,18, et une citation directe chez Jean Chrysostome, *HAct*, PG 60, col. 373,55. Il faudrait déclarer les deux variantes comme étant de valeur égale.

6. Conclusions

Le texte d'ECM, est-il meilleur ou pire que le texte de NA28? En beaucoup de cas, on ne peut absolument pas savoir quel est le texte préférable. J'ai souvent préféré le texte qui a le meilleur appui parmi les anciens témoins, mais «meilleur» n'est souvent pas très clair, et ce choix est toujours un choix faute de mieux; selon ce critère, NA28 a «raison» plus souvent qu'ECM, je dirais environ 13 fois contre environ 10. Les cas les plus intéressants sont bien sûr ceux où la logique et le contexte plaident pour l'une ou l'autre leçon. Je trouve que NA28 a fait le bon choix pour les numéros 3, 18 et 43 plus haut, probablement aussi pour 37; ECM a bien choisi pour les numéros 19 et 36. Il est regrettable qu'ECM ait

42 *Fragmenta in Acta apostolorum*.

parfois perdu de vue la logique et le contexte au profit d'une théorie, notamment pour les numéros 18 et 43; pour 36, ECM a choisi le bon texte pour de mauvaises raisons.

En somme, le texte d'ECM n'est pas décidément meilleur comme texte; il est plutôt pire. Je crois pouvoir constater une détérioration par rapport à l'édition des *Épîtres Catholiques*,⁴³ où ECM à plusieurs reprises présente un texte qui, à mon avis, est supérieur à celui des éditions précédentes.⁴⁴ Probablement, la détérioration résulte d'une fixation de plus en plus forte à une méthode erronée.

Pour une étude approfondie du texte, ECM est sûrement indispensable, non parce qu'on y trouve les bons choix, mais parce qu'on y trouve une très bonne présentation d'une très riche tradition. Qui ne veut que lire un texte, doit choisir NA28.

Une chose est absolument claire: les passages où on ne sait pas quelle est la meilleure leçon sont beaucoup plus nombreux que ne le veut ECM. Un lecteur qui n'a pas beaucoup d'expérience peut croire que les passages où l'on présente deux leçons (pourquoi seulement deux?) comme de la même valeur sont les seuls où le texte ne peut pas être établi avec beaucoup de sûreté. De telles indications ne créent que de la confusion. On s'étonne aussi qu'on arrive parfois à des conclusions différentes fondées sur une présentation de témoins assez proche; voir plus haut 21. 9,21/26.

L'exemple de Jean Chrysostome montre que beaucoup reste à faire pour les citations. Pour Jean, les indications de ses citations montrent où trouver le passage, mais elles ne montrent pas ce qu'il a vraiment lu. Pour essayer de le savoir, ce qui n'est pas toujours possible, il faut étudier chaque passage à part. Souvent, peut-être le plus souvent, il faut avoir recours à des éditions peu satisfaisantes, comme la *Patrologie*. Le travail pour créer une édition qui prenne en compte toutes les données est énorme ou plutôt impossible. On voudrait bien savoir comment ECM veut s'y prendre, mais concernant ce problème, on ne trouve rien sous «*WWU Institut für neutestamentliche Textforschung – Universität Münster*».

Une édition «totale» du Nouveau Testament doit rester sur trois jambes: la tradition grecque, les anciennes traductions et les citations chez les Pères de l'Église et chez d'autres auteurs. Elle ont chacune la même importance. Je ne suis pas à même de juger comment on a traité

43 ECM IV.

44 Alexanderson 2014, note 4, p. 141.

les traductions. Pour les citations, l'exemple de Jean Chrysostome montre qu'on n'a fait qu'un commencement de ce travail. On aurait dû y mettre plus de travail, au lieu de construire CBGM, colosse aux pieds d'argile.

Références bibliographiques

- Alexanderson 2014 = Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament: Old Manuscripts and Papyri, the New Genealogical Method (CBGM) and the Editio Critica Maior (ECM)* (Acta Regiae Societatis Scientiarum et Litterarum Gothoburgensis. Humaniora. 48), Göteborg, Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället (KVVS), 2014.
- Alexanderson 2019 = Bengt Alexanderson, review of Wasserman-Gurry 2017, "Gnomon. Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft", 91/7, 2019, pp. 596-601.
- La Sainte Bible 1961 = *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les éditions du Cerf, 1961.
- Blanc 1975 = Origène, *Commentaire sur saint Jean*. Texte grec ... par Cécile Blanc (Sources Chrétiennes 222), Paris, Bontemps, 1975.
- ECM = *Novum Testamentum Graecum*, Editio Critica Maior. Edited by the Institute for New Testament Textual Research. III The Acts of the Apostles. Edited by Holger Strutwolf *et al.* Part 1.1: Text Chapter 1-14; Part 1.2: Text Chapter 15-28; Part 2: Supplementary Material; Part 3: Studies. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
- ECM IV = *Novum Testamentum Graecum*, Editio Critica Maior. Edited by the Institute for New Testament Textual Research. IV Catholic Letters. Edited by Barbara Aland *et al.*, 2nd Revised Edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Gurry 2017 = Peter J. Gurry, *A Critical Examination of the Coherence-Based Genealogical Method in New Testament Textual Criticism* (New Testament Tools. Studies and Documents. 55), Leiden, Boston, Brill, 2017.
- Kiel 2017 = Nikolai Kiel, "Neue" Varianten in den Kirchenväterzitaten, dans ECM, Part 3, pp. 39-67.
- NA28 = *Novum testamentum Graece*. 28. rev. Aufl. herausgegeben vom Institut für neutestamentliche Textforschung, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PG = *Patrologiae cursus completus. Series graeca*.
- Trovato 2014 (2017) = Paolo Trovato, *Everything you Always Wanted to Know about Lachmann's Method. A Non-Standard Handbook of Genealogical Textual Criticism in the Age of Post-Structuralism, Cladistics, and Copy-Text*, Revised Edition, Padova, libreriauniversitaria.it, 2017.
- UBS5 = *The Greek New Testament*. Edited by Barbara Aland *et al.* Fifth revised edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Wachtel 2017 = Klaus Wachtel, *Text-Critical Commentary*, dans ECM, Part 3, pp. 1-38.

Wasserman-Gurry 2017 = Tommy Wasserman, Peter J. Gurry, *A New Approach to Textual Criticism. An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method* (Resources for Biblical Study. 80), Atlanta, SBL Press, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.

Ziegler 1941 = *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Vol. 13 *Duodecim prophetae*. Edidit Joseph Ziegler, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941.

PANNI, MANTELLI, STUOIE E CALZARI: DALLE GLOSSE VOLGARI DELL'ARUKH (SEC. XI-XII)

Luisa Ferretti Cuomo

The Hebrew University of Jerusalem

Abstract

In this paper the author analyzes the Italian vernacular glosses which pertain to the semantical fields of cloths, mantels, mats and footwears in the Talmudical and encyclopaedical dictionary *Arukh* (by r. Natan ben Yechi'el of Rome, XI-XII sec.).

The vernacular glosses are: *barda*, *bardella*, *buda*, *cappa*, *cortina*, *cozzo*, *dalmateca*, *feltro*, *lena*, *lenola*, *mappulu*, *natta*, *osi*, *peduli*,

plaione, *pragella*, *sabani*, *sindene*, *tappetu*, *tobaglia*.

In these terms the interweaving of Semitic and Romance languages, of Latin and Greek, and even of Germanic languages, is indeed very tight, and it represents to us faithfully the multilingual aspects of the linguistic reality which likely characterized the Mediterranean society of this period.

L'Arukḥ,¹ il primo vocabolario talmudico a noi noto, come tutte le opere lessicografiche di questi secoli deve fare i conti con le tradizioni lessicografiche che si incrociano e si sovrappongono, attraverso le culture di lingua latina e romanza, germanica e greca, oltre, nel nostro caso, a quelle di lingua araba ed ebraica, nei loro vari livelli diacronici, diatopici e diastratici. Sicché ogni affermazione sui *realia* indicati in tale testo devono poter distinguere e incrociare quelli che sono gli usi linguistici reali

1 Attribuito al rabbino romano Natan ben Yechi'el, della famiglia Anaw e capo della accademia ebraica locale, è firmato nel 1101-2, ma probabilmente è opera della sua scuola sotto la sua direzione. Il ms. di superficie per la pubblicazione delle glosse è il ms. ebraico della British Library, Add. 26881 (del secondo quarto del XII secolo e di mano italiana). Le glosse sono state l'oggetto della mia ricerca per il conseguimento del PhD presso l'Università ebraica di Gerusalemme. Durante gli ultimi anni, come si può vedere nella bibliografia, ho approfondito ed ampliato la ricerca per non poche di esse; e sto ora lavorando alla pubblicazione completa ed approfondita dell'intero *corpus* delle glosse anche per la parte ebraica, con la collaborazione di Mikhael Rizik, dell'Università di Bar Illan.

KEYWORDS: Middle ages / Italian (language) / Hebrew (language) / Multilingualism / Cloths / Mantels / Mats / Footwears

da quelli libreschi. Credo di aver già mostrato in diversi articoli² quanto questo lavoro sia necessario, ma anche quanto non sia sempre univoco. Qui, cercherò di applicare la mia analisi ad un campo specifico di *realia*, dove questa problematica è particolarmente evidente, quello dei nomi dei panni, delle coperte, dei mantelli e dei calzari e quello degli oggetti a cui tali nomi si riferiscano. La categoria per così dire omogenea di ‘panni coperte e mantelli’ si amplia necessariamente anche ai ‘calzari’, cioè ai diversi tipi di indumenti che coprono gambe e piedi, in quanto spesso i termini si confondono e si sovrappongono. Ma qui, per necessità di spazio, mi limiterò a ricordare che i nomi dei calzari sono: ‘calze’ [130 qlçj]³ “gambali di buona lana”, ‘pedali’ [354 pjdlj] “calzerotti di lana”, se di buona lana, e inserita a coprire tutto il piede nella calzatura, e ‘peduli’ [131 pdwlj] “calzari di panno”, dove l’accento è posto sulla parte che protegge la suola e la punta del piede, e che spesso era evidentemente fatta con lana di scarto. Una sorta di pianella o sandalo con la suola di feltro, oppure di imbottitura della scarpa.

1. La glossa ‘peduli’ torna cinque volte nell’*Arukḥ* (secondo l’ordine progressivo delle glosse – numerate da me – nel testo originale: 20, 115, 131, 400, 407); la più informativa è la 131, in un contesto dove si legge:⁴

“*Dalmatiqion* e *min’alot ha-punin*, non li indossi fino a che non li abbia controllati”. Alla fine di *Kil*. [9 7]. In volgare ‘calze’ e sono di buona lana. E *min’alot ha-punin*, in volgare ‘peduli’. e sono di scarti della lana. E c’è chi dice *dalmatiqion*, in volgare ‘cappa’. e nel *Gerosol*. [*Kil* V 32d(b)] *ma’aforyin* si chiama anche ‘dalmateca’.⁵

2 Per la traslitterazione e la trascrizione dell’ebraico (non strettamente scientifica, e destinata al lettore italiano), la traslitterazione e la resa grafica in lettere latine delle glosse, rimando ai miei lavori precedenti, citati per esteso nella Bibliografia. Per evitare confusioni avverto qui solo che le doppie virgolette che chiudono un termine indicano il significato, mentre le virgolette semplici si usano sempre e solo per la glossa nella trascrizione proposta.

3 Pongo tra parentesi quadre il numero progressivo secondo l’ordine in cui le glosse appaiono nel testo ebraico, accompagnandone alcune voci; e la traslitterazione delle lettere ebraiche in cui sono scritte.

4 Per le abbreviazioni dei libri biblici, talmudici e mishnici rimando ai miei lavori precedenti.

5 132. ‘cappa’ [qpʔ], 133. ‘Dalmateca’ [dlmtqʔ] “mantello”.

Questi significati concordano abbastanza con le prime documentazioni italiane del termine (*Corpus OVI*). Cito qui solo dagli *Statuti fiorentini* del 1356: «nessuna femina, maritata o vedova, possa andare fuori di casa per la cittade di Firenze, per via, calzata con cotigie o con calze solate o senza suola in peduli di calze;...».

Il termine risale al latino tardo *pedūle*, is, n. “suola, sandalo”; ma nel latino di Isidoro *pedules, ium*, m. “ghette” (Georges 2002, s.v.). Nelle glosse latine (C.G.L.III 120 47), *pedules* è tradotto col gr. ὑποδεσμιδας, “underbandages, foot-gears” (in Liddel-Scott, s.v.). In Sella 1944, p. 423, «*pedula* calzatura con suola di corda (anche zoccolo di bestia): “unum par de pedulis de panno fistucchino” ([...] Lazio a. 1340)». Nel Lazio, *pedule* “calzatura con suola di corda” (REW, 6362, DEI, s.v.).⁶

Mi sono soffermata su questo termine perchè ‘peduli’ [400 pdwlj] glossa anche la voce *pilon* /*pilnin*:

Nella megillah di *'Eykah*, «come ricoprì di caligine» [Lam.2 1], e vicino «distrusse nel suo furore» [Lam. 2.2.] negozi di venditori di *pilon* c'erano a Migdala'. Interpretazione: ‘peduli’.

Il lemma talmudico è problematico. Forse risale anch'esso a quel greco πῖλος, che col diminutivo πῆλιον ha dato origine, secondo il Levy, ad una serie di voci che indicano tutto ciò che è fatto di feltro. In questo caso andrebbe riportato alla famiglia di *'ampilia*', qui glossato dallo stesso termine, e di *'Apallion*/*'apilion*, glossato da ‘osi’ [58 zowsij] “uose, ghette”:

«*'Apilyon* e *Ma'aporet*», all'inizio di «tutte le scritte». Nella gm. di «18 indumenti» [Sab 120a] che è permesso indossare. Interpreta: ‘osi’ in volgare.

Anche in questo caso, mentre la glossa è univoca, è il lemma talmudico a crear problemi, sia per la sua etimologia che per il suo significato generalmente inteso. Jastrow, leggendo *'Apallion*, ritiene che il termine, generalmente capito come “lenzuolo in cui si può avvolgere tutta la persona” o “coperta di panno, o di feltro”, derivi dal greco/latino πῆλιον/*palliūm*, “coperta”, e “mantello greco”, mentre Levy, leggendo *'Afilion* lo fa derivare da πῖλος/*πῆλιον*, come abbiamo visto sopra. Comunque sia è evidente che la nostra glossa è erratica in questo contesto. Probabilmente essa

6 Non mi sembra quindi che si possa considerare voce dotta, come in DELLe.

deriva da uno slittamento di glossa rispetto al manoscritto glossato da cui è stata copiata la voce. Infatti nella lista dei diciotto indumenti che è permesso indossare il sabato, di cui tratta la *gemarah*, esattamente a questo punto termina la lista dei panni e delle vesti per iniziare quella dei calzari, e delle calze/calzoni, e poco dopo c'è quell'*'ampilia'* che Rashi⁷ glossa proprio con *chalçes*. Ecco quindi che, eventualmente, si stabilirebbe la quasi-sinonimia fra 'peduli' e 'osi' nel nostro testo. Ma dato che le glosse riguardano gli stessi lemmi, tratti però da contesti diversi, potrebbe anche darsi che tale quasi-sinonimia indicasse invece una differenza diatopica, o di interprete. Oltre che alla ragionevole possibilità di uno slittamento di glossa, si potrebbe anche pensare ad un'altra soluzione, dovuta alla somiglianza grafica del nostro lemma con i lemmi talmudici: sono infatti tutti legati a grecismi/latinismi, della cui pronuncia effettiva e della cui interpretazione lessicografica da parte dei compilatori dell'*Arukh* non possiamo sempre esser sicuri.

2. Infatti esistono altre voci, di grafie simili e non sempre stabili negli originali talmudici stessi, legate a significati sul tipo di "panno, o coperta, in cui avvolgersi". Si tratta di *'Ampuli'* glossata 'pragella' (21) o 'mappulu' (22), nel senso di "fonda per i denari", di cui ho trattato dettagliatamente in Ferretti Cuomo 1998, pp. 211-213, e che significa «una striscia ripiegata di panno allacciata o cucita separatamente [alla veste], o magari, per maggior sicurezza, ricavata dal lembo estremo della camicia, ripiegato e fermato». E ancora *pallium*, (sequenze dei grafemi consonantici: *plywn/m/s*; *pylwn/m/s*; *pylyon/m/s*) e *pallion* (grafia: *plywn/m/s*), glossati dal longobardismo 'blaione' (398), che appartiene alla famiglia meridionale di 'plaione' "lenzuolo" o in genere "panno grossolano di copertura". Nell'*Arukh* il significato sembra modularsi in "panno da testa", "scialle". Inoltre il VES, p. 132, vede un collegamento fra 'plagella' e 'plaione', che forse si riflette nel collegamento semantico e formale che si istituisce così fra le voci talmudiche.⁸

Di fatto, questa oscillazione fra 'panno', coperta o mantello che sia, e 'calze' lo abbiamo visto proprio sopra, nel primo testo riportato, dove si registra per *dalmatiqyon* anche il significato 'cappa', e si osserva che *ma'aforyin* si chiama anche 'dalmateca'.

7 Ricordo che si tratta di r. Shlomo Yitzchaki, Troyes, 1040 –1105, caposcuola di un gruppo di commentatori della Bibbia e del Talmud.

8 Per un'analisi particolareggiata, Ferretti Cuomo 1998, pp. 213-217.

Comunque già in greco esisteva la variante *δερματικόν, δερματική*, che avrebbe potuto facilmente assimilarsi a *δερματικόν* “di pelle”, in particolare “collare di pelle” (Dimitrakos, p. 1810), termine che glossa anche *ὑποδήματα* «sole bound under the foot with straps», «sandals» (Liddel-Scott, s.v.); variante che avrebbe potuto facilitare la doppia glossa nel *Talmud*.

3. ‘Dalmatica’ è considerata in italiano voce dotta (TLIO s.v.), documentata per la prima volta nel Cavalca (1342), e nelle glosse latino-aretine della metà del XIV secolo definita «idest vestis diaconi». Nella *Cronica* di Anonimo romano, essa è la veste indossata dagli imperatori nell’incoronazione, mentre nel resto delle occorrenze (nove in tutto nel *Corpus OVI*), essa definisce vesti di santi. *Dalmaṭiqyon* è evidentemente un grecismo, da *δελματικιον* “panno” a sua volta da *δαλματική* “veste originaria della Dalmazia” (Dimitrakos, pp. 1751, 1795). Anche il latino *dalmātica* “tunica larga a lunghe maniche in lana bianca” e “paramento ecclesiastico, con maniche piú corte” (Georges), da cui il nostro ‘dalamateca’ è un grecismo. Quanto a *ma’aforyin*, plurale di *ma’aforah*, “tipo di mantello”, esso viene spiegato altrove anche *dalmaṭiqyon*. Mi sembra indubbio che qui il compilatore riferisca il lemma come contro-prova della glossa ‘cappa’, che doveva essere il termine di uso comune. È anche probabile che l’uso religioso cristiano del termine lo abbia fatto recepire qui nel contesto ebraico proprio solo come prova del significato del lemma: “mantello”.

4. ‘Cappa’ è termine ben documentato fin dalla fine del XIII secolo nei testi letterari e nei dialetti, come mantello di diverse categorie sociali e di diverse fogge (→ per tutti: TLIO e LEI, s.vv.). Secondo l’Alessio, p. 74, il tardo latino *cappa* f. “sorta di cappuccio” documentata nel VI sec, o “mantello” (*Glosse*), «è probabilmente di origine orientale, cfr. il pers. *qābā*, [...] ‘ein Oberkleid oder Mantel’ [...]. La voce però è di tramite greco. È passato infatti inosservato che la glossa di Esichio *καππάτια - γυναικεῖα ἱμάτια* è verosimilmente da correggere *κάππα·τά γυναικεῖα ... etc.*».

Ora ‘cappa’ (323 qph) ritorna nell’*Arukh* per la voce *sagus*, assieme all’alternativa ‘cozzo’ (324 qwçw):

Nel cp 29 di *Kelim*, ‘le frange/i peli del *sagus* [“panno/mantello”]; [...] In «tutte le vesti» cp 11 in *Nega’im* «Un *sagus* in cui si veda una fioritura». Interpretazione: *sagusin* arabo *burnus* e in volgare ‘cappa’

ed essa è di lana, tutta bioccoli, come di una pelle di animale, come è spiegato nello stesso [cp] di *Nega'im*: «Rabi 'Eli'ezer ben Ya'aqob dice: Fino a che si veda nel tessuto e nella bambagia» e bambagia in arabo *'itqah*.⁹ C'è chi dice: il *sagus*: è la copertura che [è] sul letto, e in volgare 'cozzo'.

Come si vede, il nostro testo distingue nettamente fra la funzione di “mantello”, e quella di “mantello-coperta”: la sua glossa e la spiegazione collimano coi significati attribuiti alla forma a.a.t. *chozzol/kozzo*, resa nei glossari latino-germanici con *birrus*, *lacerna*, *paenula*, (Starck-Wells, p. 343). Essa è entrata nel latino medievale in varie forme, *co(t)tus*, *cottis*, *co(t)ta*, *cozzus*, con il significato sia di “sopravveste” che di “copertura del letto”: si veda il Niermeyer, dove tutte le citazioni sono da testi di origine monastica, e da cui mi limito a citare qui, per la serie di equivalenze sinonimiche, «cottum aut lectarium sive sagum». ¹⁰ Si veda anche Arnaldi-Smiraglia, p. 1119, «*cotzus*, -os inf. - Palli genus; conc. aev. car. 209,2 “nullus communibus vestimentis spretis, nova et insolita assumat, id est quod vulgo nominatur cotzos vel trembilos”».

Stussi 1968, registra un testamento veneziano [documento 55] del 1307, dove in una lista di vesti compare un 'coça', che si può probabilmente assimilare alle nostre forme. In italiano la forma in -o, -zzo non è altrimenti documentata. La forma 'cotta' “sopravveste” compare per la prima volta nel *Novellino*, ed è fatta derivare dall'a.fr *cotte*.¹¹ Per la serie sinonimica si veda *Proverbia que dicuntur*: «molt li covien saver d' ençegno e de frapa, / k' el non lase del so coita, mantel o capa [...]» (*Corpus OVI*).

5. Ma nell'*Arukḥ*, alla voce QTP, troviamo anche un'altra corrispondenza per *sagus/-um*: 'lenola' [449 ljnwl'] “mantello con frange”:

Nel *midraš* del libro *wayidabber* con altro aspetto di «e mandarono». ¹²
Qetifoṭ. debbono avere obbligatoriamente le frange rituali. Interpre-

9 Il termine arabo si riferisce alle “frange”, o ai “fili del panno che escono dal tessuto”. R. Hay ha ha-Gaon riferisce il termine come aramaico (Sokoloff 2002).

10 Niermeyer, p. 278-79, da «Adalhardi abb. Corbey. stat. c.3, ed Levillain, LMA, t.13 (1900)».

11 FEW, xvi, 348a.: sec. XII, dal franc. *kotta; Knobloch 1983, pp. 77-80.

12 Si tratta di un *midraš* al *Deuteronomio*, ma non di *Sifri*, e la citazione resta inspiegata.

ta: è voce araba *qetifah*. E nella lingua della *Mišnah sagum*. e in volgare 'lenola' ed è sottile e morbida.

Qetifah indica una sopravveste leggera di lana con frange, o pelosa; sembra quindi che 'lenola' sia qui un'equivalente di 'cappa', forse più leggera di una generica 'cappa'. La cosa interessante è che il nostro 'lenola' di cui non ho trovato documentazione, sembra essere il diminutivo di 'lena'. Di area italiana e dalmatica, quest'ultimo termine compare come *laena* "mantellina" o "sopravveste pesante contro il freddo" in latino (Georges), dove si fa derivare dal greco *χλαῖνα*. Questo potrebbe spiegare perché il termine è stato recepito nel latino medievale particolarmente in ambito monastico e benedettino (Niermeyer, s.v.), anche come coperta da letto. In questo significato *DEI*, s. v., lo documenta dal 564 a Ravenna; però nel *Glossario Latino Reatino* (Baldelli, p. 96) troviamo ancora "lena id est genus vestis".

Mi sembra indicativo, a testimoniare gli intricati rapporti lessicografici possibili da un lato, e la vicinanza culturale fra l'ambiente in cui è stato composto l'*Arukh* e l'ambiente benedettino dall'altro, riportare la glossa del Senisio (Senisio 1955, p. 36) al passo rilevante della Regola, C. 55:

Sufficit monacho macta, sagum, lena, et capitale, id est psiatum, quod dicitur buda, ex herbis contexta, et pannus quadrus et grossus, vel pilosus super eam, et lena, quae dicitur carpita, et capitale.

Si noti che *lena* viene glossato con 'carpita', voce centro-meridionale per "coperta pesante di lana rustica".¹³ Però, la *lena* viene qui distinta dal *sagum*, definito come un panno rettangolare grosso e peloso. Mi sembra che questo *sagum* corrisponda al nostro 'cozzo'.¹⁴

13 *LEI*, s.v.; *DEI*, s.v., documentato dal XIII sec. a Roma; *DAM*, nel XIV sec. all'Aquila, ecc. In particolare → «per lettu abbasirà una cassira, un saccu, una carpita, et unu travirseri», dalla *Regula di santu Benedittu Abbati*, in *Regole, Costituzioni, ecc.*, p.104).

14 Ma si veda Arnaldi-Smiraglia 2001, p. 1343 «lena - lecti operimentum: Mem.Am. 11 sept 1007, 222, 17 "lena cum lictura billusa"», dove il pelo della coperta è distintivo anche per lena. Si veda anche *Il volgarizzamento della Regola di S. Benedetto* del sec. XIV (Cod. Cass. 620, unica documentazione del *Corpus TLIO*):«S(et) le cose che sono necessarie a ly lecti, bastane la manta che sia pilosa, sagum, idest lu saccone che tene la palia, et lena, idest manta que ponitur super saccum et dicitur vulgariter sottalecta et lu capitale». Ora è evidente che anche qui è avvenuto uno slittamento di glosse! Infatti il *sagum* è la

Quanto a ‘lena’ “coperta di lana, mantello”, la ritroviamo due volte nell’*Arukḥ*. Una volta alla voce BDS, ‘lena’ (82. lejnaʔ)

«I *badesim* e i *bardesin*» alla fine di *Kila'im* [9 7]. Interpretazione *gulfqerin* che coprono i letti e i *bardesim* anche. Solo che gli uni sono morbidi, gli altri spessi. Altra interpretazione: *badesin* in volgare ‘lena’. *bardesin* vesti di lana che non sono cucite.

Ora i tre nomi talmudici indicano tutti dei tipi di coperte-mantelli piú o meno pesanti. I *badesim*, sarebbero un tipo di *glufqerin* e sarebbero i piú leggeri, cosa che si confarrebbe alla nostra glossa; questa si inserisce però in un contesto interpretativo lievemente diverso, secondo il quale i *bardesin*, in quanto “vesti senza cuciture”, si opporrebbero ai *badesin*, in cui dovrebbe prevalere allora il significato di “coperte”.

6. Non sarà a questo punto irrilevante notare che il termine volgare ‘buda’ (81. bwdʔ) “stuoia”, – registrato dal Senisio come glossa di *psiatum*, (<psiãthium “piccola stuoia”), a sua volta glossa di *macta*, (matta “stuoia di giunco”) cioè il primo accessorio del letto monacale –, torna nello stesso significato, ma per uso agricolo, anche nell’*Arukḥ*, alla voce BDJʔ:

Alla fine del primo cp. di *Sukkah*, ‘Si può usare come copertura della *sukkah* la *budia*’ [“stuoia”]. [*Sukkah*, 20b] [...] e nel cp. «Cos’è l’interebbe?»: «questo debito su pegno, invece di saldarlo [al detentore del pegno] lo si salda persino con dei datteri che sono sulle stuoie» [B.M. 67b]. Interpretazione: dei datteri che sono sulle stuoie distese sotto le palme, perché vi cadano sopra i datteri che si bacchiano dalle palme. E in volgare si chiama ‘buda’.

Il latino *būda* è il nome della “sala”, o *Typha latifolia* (Penzig I 506-507), una pianta palustre che si usava per impagliar seggiole, intrecciar stuoie, canestri, ecc. Il termine (*VES*, p.m100 e sgg.) era del latino imperiale africano ed ha alla base probabilmente una voce berbera. In volgare è documentato nella lingua scritta per la prima volta proprio nel Senisio (a. 1348), ma è voce di area siciliana, calabra, lucana, salentina e sarda. Il senso di “natte, faite de joncs, de papyrus (sur laquelle on se couche)”

manta pilosa, che si mette sopra al saccone, mentre il saccone che *tene la palia*, dovrebbe corrispondere alla *macta*, che altrimenti qui scompare. E la *lena*, dovrebbe essere la coperta vera e propria.

è registrato dal Blaise, p. 119, in Pelagio, traduttore delle *Vitae Patrum*. Nelle *Gl. Cas.* [sec. x]. 90, 564, 2, 4, «carectus quod vulgo dicitur lisca unde bude fiunt».

La nostra glossa, come al solito, avvicina il volgare ‘buda’ al lemma talmudico simile, ma in questo caso il compilatore ha probabilmente ragione, sia esso di provenienza diretta, o tramite il latino.

7. In ogni caso la stuoia dei raccoglitori di datteri torna un’altra volta nell’*Arukh* come ‘tobaglia’ (536 twbljjz): “panno che si stende sotto le palme da dattero (per preservare puliti i frutti che vi cadono sopra)”:

Cioè in *gapa’* e *tobalyya’* [*Nedarim* 89b]. Lo abbiamo già spiegato alla voce *gapa’*. In «tutti quelli che giurano» [*Šavu’ot* 46a] ha detto rav Nahman: «che ha preso *magela’* e *tobalyya* [“falcetto e corda”]». Hanno spiegato nelle ‘risposte’: che dicono alla fine della gm. del cp. «chi vende la casa», [*B.B.* 69, fine b] [...]. Altra interpretazione: arnese dei raccoglitori di datteri: altra interpretazione: *tobalyya’* in volgare secondo il suo significato. ‘Tobaglia’ che è una stoffa che si stende sotto la palma perché vi cadano su i datteri e non si sporchino nella polvere

Secondo il *DELIe*, il termine, che è documentato in francese molto prima che in italiano (Monaci 551-552: ‘toagia’ e ‘toaile’ nell’*Orlandino franco-veneto*) deriva da un francone *thwahlja, e il De Gregorio, che (in *Misc. Ascoli* 451-452) ritiene invece che derivi dal latino *tōga* viene giudicato severamente; ma l’etimologia è stata recentemente ripresa da H. Meier (1980), che propone un **togālia*(m). Se dobbiamo prendere la nostra glossa qui come effettivamente spiegata da “stoffa per la raccolta dei datteri”, all’altezza dell’XI secolo, mi sembra che un’origine francone sia da escludere per motivi di cultura ambientale. Nel *Corpus TLIO* la prima documentazione (di ventotto occorrenze in tutto) è negli *Statuti fiorentini del 1280-98* (p. 63), ma nei sensi noti.

8. In ogni caso il termine è singolarmente simile al termine talmudico che troviamo alla voce *qtbl*, che è però glossato con ‘natta’ (444 nṯh) “stuoia”.

Nel cp. 3 in *Seqalim*. «Ha dato la prima [offerta] e ha coperto [il resto] con *qatabalyot*»¹⁵ [...] Nel cp. «chi assolda i lavoratori» nella

15 Il passo si riferisce al cumulo di denari raccolto per le offerte al tempio: dopo aver preso i denari per la prima, si copre il resto, perché anche la nuova offerta possa essere effettuata dai nuovi denari che si aggiungono al cumulo.

gm. «e quelli mangiano» [80 b] “stende la qatabalya’ sul fieno”. Interpretazione: una pelle con cui coprono gli uomini da sopra è in lingua greca ‘*anabole*. E quando essa è posta sotto si chiama *qatobole*.¹⁶ e in arabo si chiama *naṭa*’ e in volgare ‘natta’ e ci si sdraia sopra.

Il *Corpus TLIO* registra il termine da Pegolotti: «Cassia fistola e fassitara della natta cioè della stuoia in che fusse». Con lo stesso significato ritroviamo anche *nata* nel latino della Curia Romana, anni 1339, 1382 (Sella 1944, p. 381). Il termine in italiano “stuoia o graticcio che sulle navi serviva a proteggere dall’umidità sostanze e materiali deperibili immagazzinati nelle cale” (De Mauro) è considerato un francesismo, dal fr. *natte* a sua volta dal latino *natta*, variante di *MATTA* (*FEW*, ecc.). Insomma, si ritorna a qualcosa di molto simile a ‘buda’.

A questo punto il significato generico di “stuoia di protezione”, forse di pelle o di stoffa o di vegetali intrecciati, ci riporta alla seconda glossa ‘lena’: (445 ljn?) “tenda, stuoia di copertura”:

Nel cp. 11 di *Negaim*. «Una *qittah* in cui ci siano strisce-strisce» [...] E in *Wayiqra’ rabbah* [...] ai Sacerdoti, *parašah* «la tua giustizia» [27]. «Rabbi Yehošua ben Lewi andò a Roma, vide delle colonne di marmo ricoperte di *tappitiya*’ [“tessuti di buona qualità”], [per difenderli] dal freddo, che non gelassero, e dal caldo che non crepassero». Un’altra variante: «colonne di marmo avvolte in *qittot* nel caldo, che non crepassero». Un’altra variante: «avvolte in stuoie». Interpretazione: è un *wilon* [“cortina”]. E c’è chi interpreta *qitta*’ ‘lena’.

Non vi è alcun dubbio che nel nostro contesto si tratta di cortine-coperture messe insieme da strisce di tessuto. Ma il nostro compilatore sembra distinguere fra il significato di “tenda” e quello di “copertura”, quest’ultimo ‘lena’, appunto. Eppure vi è chi ha scritto il testo con la variante “stuoia”. In ogni caso sembra che si tratti qui di pezzi di tessuto confezionati poi in copertura, che veniva appesa attorno alla colonna. Se le strisce venivano intrecciate a formare una stuoia, o cucite e appese, a formare una tenda, oppure cucite ed avvolte e fermate intorno alla colonna, tutto questo, mi sembra, è lasciato aperto dal nostro compilatore.

16 Dato che è proibito impedire all’animale che lavora di brucare il fieno, per proteggerlo vi si può stender su una stuoia, che si venga a trovare sotto le zampe della bestia

9. Ma proprio per questo la nostra catena di parole non si ferma qui. Infatti il termine *wilon* che abbiamo reso con “cortina”, è glossato due volte nell'*Aruckh*: una volta, secondo la grafia che abbiamo già visto, e un'altra secondo la grafia *belon*. La prima glossa è ‘cortina’ [160 qwrtnj]:

Nel cp. «chi vende la casa» [B.B. 67]¹⁷ [...] Alla fine della gm. del primo cp. di *Beysah* [14] «Perché hanno detto il *wilon* [“cortina”] impuro? Perché l'inserviente vi si scalda contro».¹⁸ «*Qila'im* [“cortine, quinte”] al cortile» [Exodus, 27:19]; *Targum Gerosolomitano*: “*wilon* al cortile». Ed è un *masak* [“schermo, cortina”]. E in volgare ‘cortina’.

La *qittah* può quindi essere una ‘lena’ o una ‘cortina’! *Wilon* è un latinismo, da *vēlum*, “velo, cortina, tenda” appunto.

La glossa ‘cortina’ ha una lunga tradizione giudeo-italiana, perché la si ritrova anche nelle traduzioni e nelle glosse bibliche. Nel *Maqré Dardeqé*, il vocabolario biblico trilingue pubblicato alla fine del xv secolo, la troviamo per ben quattro radici: QL': BT': DQ: JR':. Dai contesti risulta che nelle ultime due voci i termini glossati con ‘cortina’ entrano in una perifrasi che descrive la volta del cielo. La cosa è particolarmente interessante perché il termine latino *cortina* significa “cortina” in testi medievali (da Isidoro, Georges, e dal Cod. Ver. dell'anno 846, Arnaldi-Smiraglia, ecc.), ed anche in testi greci tardi e mediani (Caracausi, 1990 p. 306, e Liddel-Scott), ma in testi latini, già da Plauto, indica una caldaia e, nel linguaggio oracolare, il tripode di Apollo a forma di caldaia su cui la Pizia dava gli oracoli; in Ennio, però, con senso traslato (“spazio circolare”), indica la volta celeste! È probabile che il senso di ‘cortina’ per il cielo sia collegato proprio a quest'ultimo significato, con una metafora che sembra comune anche alla civiltà ebraica, e forse ad altre.¹⁹ La prima documentazione in testi italiani è nelle *Questioni filosofiche* (a. 1298, *Corpus* TLIO).

Comunque il sinonimo *masak* “schermo, cortina” torna anche per la grafia ebraica *belon*, il quale probabilmente riflette la grafia greca βήλον del latinismo bizantino, ed è glossato qui ‘velu’: [87 wjlw]:

17 Qui si tratta di cosa viene ricompreso nel prezzo di vendita di una casa: le riloghe sono ricomprese ma non le cortine.

18 Si tratta delle cortine di un bagno pubblico.

19 E non come calco del greco ἀλαῖα da ἀλῆ “corte”, come riportano la maggior parte dei lessici etimologici. → LEI e Ernout Meillet.

In *Kelim* cp. 20. «un tessuto su cui sdraiarsi che è impuro midras,²⁰ e lo hanno fatto [diventare] un *belon* [“cortina”], puro dal midras» [*Kelim* 20 6]. «E vi è molto *wilon*». Cfr. sotto voce *w*. E interpreta: *masak*. e in volgare ‘velu’.²¹

Qui è evidente che, di nuovo, il nostro compilatore accoppia significati e significanti.

10. Nella voce in cui ‘lena’ si oppone a ‘cortina’, abbiamo visto che il contesto in questione riporta anche la variante interpretativa *tappitiya*’. Questa variante, o grafie simili ad essa, è glossata più di una volta nell’*A-rukḥ*, che vi riconosce una voce volgare ‘tappetu’ [128 ṭpṭw:]

E in *Wayiqra’ rabbah* «Dí ai Sacerdoti: vi prenderete» [30, 6]. E nella *Pesiqta* «vi prenderete»: «non mi è rimasto di tutto quello che ho preso se non questo *dioputa*’ [“coperta, tappeto”], e questo *dioputa*’, su cui io siedo» [*psk. Kabana* 27,6]. Interpretazione: un mantello che ha due forme si chiama così in greco. Variante: *tapita*’, ed è proprio una voce volgare ‘tappetu’.

Mentre il lemma in esponente, *dioputa*’, è interpretato come mantello a due forme, probabilmente sulla base delle lettere iniziali che vengono capite come un prefisso greco, col significato di “due, doppio”, la variante *tapeta*’, di sicura origine greca, è identificata direttamente con la voce volgare. A questo proposito mi sembra illuminante quanto registra Caracausi 1990, p. 561: «*ταπετον* s.n. ‘tappeto’ *κουπερτούρια τρία καί κοπή*’[να] - Falkenhausen II 450 (1209) || È possibile una lettura *τάπιτα*, [...] e certo *κουπρίναν*». Si tratta insomma di diversi tipi di panni o tessuti per coprire spazi e oggetti, che dovevano essere in uso nell’ambito trilingue latino-greco-semitico, caratteristico in questi secoli e in quelli precedenti del bacino sud e orientale del Mediterraneo. Il termine greco *τάπης*, acc. *τάπιτα*, è già documentato nell’*Iliade* esattamente con il significato di “panno steso su sedili e letti” (Liddel-Scott).

Nel latino classico il termine è stato recepito dal greco, e lo troviamo tanto nella forma *tāpēs*, che in quella *tāpēte*, con accusativo alla greca in

20 Si tratta di un’impurità in relazione ad oggetti usati regolarmente per sedervicisi o sdraiarvicisi sopra.

21 Si noti l’uso eccezionale della grafia con *waw* nel ms piú antico, grafia dovuta probabilmente proprio al gioco fra le varianti del testo, con *bet* e con *waw*, sottolineato in questa voce.

-a, ed in una forma secondaria *tāpētum*, -i con i significati “tappeto, tappezzeria, per coprire pareti, tavole, divani, pavimenti ecc.” (Georges). La forma secondaria è continuata ad essere in uso anche nel latino medievale, dove è documentata fra l'altro a Farfa nel 1119 (*DELLe*).

In italiano è rimasta la forma ‘tappeto’, che può presentare anche la tipica forma plurale in -a (Formentin, p. 860, *tappita* ‘tappeti’, 49v 8, anche per la bibliografia). Noi però nel nostro testo troviamo anche la forma singolare in -a: ‘tappeta’ [266 *tpjt?*]

In «il mefareq’», cp 19 di *Kelim* [3]: «il *mizron* [“tipo di materasso”] che esce da qualsiasi letto»; interpretazione: un panno di lana che le persone grandi ed importanti pongono sui loro letti sotto tutte le altre coperte. E in volgare ‘tappeta’. E l'essenziale è nella voce araba *mizruy*.

Sempre da *Kelim*, poco dopo, ritroviamo la nostra forma in -o e proprio per la voce *tapit*: ‘tappetu’ [207 *tpjtw*], ‘bardella’ [208 *barədəla?*]

In «la palla», nel cp. 23 di *Kelim* [2]. «rabbi Yehudah dice: *tapitan* del *heres* di cavallo è impuro per sedervicisi sopra [...] Nella *Psk*. «e vi prenderete» [*Psk. Kahana* 27,6]. «E questo *tioputa*’ sul quale io siedo». Interpretazione, ‘tappetu’ è una voce volgare. E le persone vi si siedono sopra, e ne fanno ‘bardella’ per il cavallo.

Come si vede siamo tornati alla citazione della *Pesikta* che avevamo già visto, solo che qui la variante ha una *tet* iniziale, l'interpretazione è simile, ma si aggiunge che il ‘tappeto’ serve a formare una sella rustica, o basto: la ‘bardella’.

11. Ora ‘bardella’ è diminutivo di ‘barda’, che nell'*Arukh* glossa la stessa voce, ma con grafia diversa: ‘barda’ [540 *brd?*] e anche ‘feltro’ [541 *pjltrw*]:

Nel cp. 23 di *Kelim* [3]. «Il *tapit* di un asino su cui egli siede». Interpretazione ‘barda’ in volgare, ed è della lana di cui si fa il ‘feltro’ che in lingua araba si chiama *leved* [“feltro”].

‘Barda’ è un prestito dall'arabo (< *barda'ah* o *barḏa'ah*) passato direttamente nei dialetti dell'estremo sud, e come tale lo si ritrova anche nel latino medievale. Caracausi 1983 arabismi, p. 32a cita la definizione da Freytag I 106b «id quod ex panno coactili aut sagmate dorso iumentis in-

sternitur, ut mollius incumbant imponendae clitellae». Da qui si è esteso evidentemente per tutta la penisola e nel resto d'Europa. Lo troviamo in Calabria nel 1144, a Tolosa nel 1144, nel 1274 a Vicovaro, a Palermo nel 1282, e nel 1364 a Forlì; in Sicilia è documentato anche il diminutivo: «Bastios sive bardella, hec clitella le» (Valla 11, Caracausi 1983, e *GDLI* II 69-70). La prima documentazione in testi italiani è nei *Documenti catanesi* del 1345 (TLIO s.v.), e in testi letterari, in M. Villani, (*GDLI* II 69), prima del 1363. Nell'Italia mediana lo si trova anche in grafia greca βαρδα, (Caracausi, 1990). In Sicilia è comune la forma 'varda' (già nel Senisio, p. 228), documentata anche ad Amaseno. Il diminutivo 'bardella' è comune nei dialetti centro-mediani (*AIS* VI 1232, 1233). Nel *Corpus* TLIO ve ne sono due sole attestazioni, una in Giovanni Villani, fiorentino del 1348 e una nel *Centiloquio* del Pucci, anch'esso fiorentino del 1388 (TLIO s.v.). In ogni caso sappiamo qui che la 'barda/bardella' è fatta della stessa lana che si usava per fare i feltri.

12. 'feltro' [251 p]l[rw] compare a sua volta per glossare proprio l'arabo 'el leved:

Alla fine di *Kila'im* [9 9]. I *levedin* ["feltri"] sono proibiti perché essi sono carminati. Interpretazione: in lingua araba si chiamano 'el leved. e in volgare 'feltro'.

La glossa si riferisce alla proibizione di indossare tessuti carminati, filati o tessuti in fibre vegetali miste. Il termine volgare deriva da un **filtir* (anfrk.) documentato per la prima volta anche in francese dai testi giudeo-francesi: → *FEW*, V, p. 525; XV, p. 125: «Rs Judfr. feltre, Fr. feutre, fautre (XIII sec.) [...] judfr. feltre "couverture de laine" Gerschom 49; a fr. pr. feltre "tapis [...]».

'Feltro' è presente fin dai primi documenti in volgare, nel XIII sec. (prima doc.: Matasala senese, anno 1238, *DELIE* e *TLIO* s.v.). Secondo il Corominas, s.v., la voce si sarebbe espansa, per motivi di lavorazione industriale, da un centro forse del nord-est della Francia, da cui sarebbe poi passato nelle diverse lingue romanze. Secondo il *FEW* citato «Westgerm **filtir*, plural von **felt* (mit tonvokal *i* aus *e* wegen des folgenden *i*) lebt in gallorom., sowie in it. feltro [...]. Da die form nicht gotischenursprungs sein kann, nimmt Bruch, sicher mit recht, an, dass dieses **feltir* durch die Sueben nach dem nordwesten der iberischen halbinsel getragen worden ist. [...], mlt. filtrum ist seit dem 8. jh. belegt in glossen, bei Eginhard [...]; Starck-Wells, p. 153, filz st. m. G. III 519: *sagum, filtrum, cento*».

In questo modo possiamo dire che la nostra lunga passeggiata torna esattamente su se stessa!

Ci restano, in questa categoria, solo 320 'sabani' "lenzuoli" e 322 'sindene', "grandi asciugamani da bagno", di cui ho ampiamente trattato altrove (Ferretti Cuomo 1998, pp. 208-211) e per i quali accennerò qui solo ad alcuni dati essenziali. Per 'sabani', termine da glossare e glossa sembrano largamente coincidere, derivando ambedue dal greco, continuato poi in latino e nelle lingue romanze. In Italia esso sembra caratterizzare l'Italia meridionale estrema (Faré, 7478), e 'savani' "grandi asciugamani" si ritrova anche nelle glosse giudeo-salentine, che risalgono ad un periodo analogo a quello dell'*Arukh*. 'Sindene' è un grecismo, anche se il termine greco è a sua volta un semitismo. Secondo il Caracausi, "L'elemento bizantino" p. 72-73, si tratta di uno dei non molti casi di greco regionale penetrato nei documenti latini. Il termine greco continua nei dialetti meridionali estremi come 'lenzuolo': (Rohlf 1964, p. 456; Caracausi 1990, p. 525).

Insomma, se dobbiamo considerare *in toto* i termini che inequivocabilmente si riferiscono a panni, coperte, stuoie, vediamo che l'intreccio delle lingue semitiche e romanze, del latino, greco, e persino del germanico, diventa strettissimo. Non è certo inestricabile, ma, ci sembra, non va districato, lasciando quel sapore di multilinguismo che doveva caratterizzare nella realtà il mondo mediterraneo in quest'epoca, e certamente quello dei lessicografi, relativamente alle loro raccolte lessicografiche.²²

Riferimenti bibliografici

- AIS = Jakob Jud - Karl Jaberg, *Sprach- und Sachsatlas Italiens und der Südschweiz*, 8 voll., Zofingen, Ringier & C., 1928-1940.
- Alessio 1976 = Giovanni Alessio, *Lexicon Etymologicum* - supplemento ai dizionari etimologici latini e romanzi, Napoli, Arte Tipografica, 1976.
- Arnaldi-Smiraglia = Franciscus Arnaldi Paschalis Smiraglia, *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon*, (saec. v ex. - saec. XI in.), Editio altera, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001.

²² Per comodità del lettore si pongono qui in ordine alfabetico le glosse, con il numero del paragrafo in cui compaiono: barda 11., bardella, 11., blaione 2., buda 6., calze 1., cappa 4., cortina 9., cozzo 4., dalmateca 3., feltro 12., lena 5. 8., lenola 5., mappulu 2., natta 8., osi 1., peduli 1., pragella 2., tappetu 10., tovaglia 7., velu 9.

- Baldelli 1976 = Ignazio Baldelli, *Medioevo volgare da Montecassino all'Umbria*, Bari, Adriatica Editrice, 1976.
- Blaise 1954 = Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, Librairie des Meridiens, 1954.
- C.G.L. = Gustavus Loewe, Georgius Goetz, *Corpus Glossariorum Latinorum*, Amsterdam, Verlag Adolf M. Hakkert, 1965, 7 voll.
- Caracausi 1983 = Girolamo Caracausi, *Arabismi medievali di Sicilia*, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 1983.
- Caracausi 1984 = Girolamo Caracausi, "L'elemento bizantino e arabo", in *Tre millenni di storia linguistica della Sicilia*, Atti del Convegno (Palermo, 25-27 marzo 1983), a cura di A. Moreschini-Quattordio, pp. 55-103, Pisa, Giardini Editori e Stampatori, 1984.
- Caracausi 1990 = Girolamo Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (secoli X-XIV)*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1990.
- Corominas 1983-91 = Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispanico*, con la colaboración de Jose A. Pascual, Madrid, Editorial Gredos, 1983-91.
- Corpus OVI = <http://gattoweb.ovi.cnr.it>
- Corpus TLIO = <http://gattoweb.ovi.cnr.it>
- DAM = Ernesto Giammarco, *Dizionario abruzzese e molisano*, 4 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968-1979.
- De Mauro = Tullio De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana* CD-ROM
- DEI = Carlo Battisti, Giovanni Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*, 5 voll., Firenze, Barbera, 1950.
- DELLe = Manlio Cortelazzo, Paolo Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, seconda edizione a cura di Manlio Cortelazzo e Michele Cortelazzo in volume unico, Bologna, Zanichelli, edizione su disco, 1999.
- Dimitracos 1936-50 = Δημήτριος Δημητράκος, Μέγα Λεξικόν Όλης Της Ελληνικής Γλώσσης, 15 τόμοι, Εκδοτικός Οργανισμός: Μ. Ασημακοπούλου & Σία, 1936-50.
- Faré 1972 = Paolo A. Faré, *Postille italiane al "Romanisches etymologisches Wörterbuch" di W. Meyer-Lübke, comprendenti le "Postille italiane e ladine" di Carlo Salvioni*, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1972.
- Ferretti Cuomo 1977 = Luisa Ferretti Cuomo, *Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi 138, «Medioevo Romanzo»*, iv, pp. 185-271.
- Ferretti Cuomo 1998 = Luisa Ferretti Cuomo, *Le glosse volgari nell'Arukh di r. Natan ben Yechi'el da Roma: note etimologico-semantiche*, in *Italica Matritensia: Atti IV Convegno SILFI*, (Madrid, 27-29 giugno 1996), a cura di M. T. Navarro, Madrid, pp. 193-211, Firenze, Franco Cesati Editore, 1998.
- Ferretti Cuomo 1998b = *Le glosse volgari nell'Arukh di r. Natan ben Yechi'el da Roma: Note di lavoro a proposito del fondo germanico*, «Medioevo Romanzo», xxii, 3/3, pp. 232-283.

- Ferretti Cuomo 1998d = Luisa Ferretti Cuomo, *Le glosse volgari nell'Arukh di r. Natan ben Yehi'el da Roma: dal testo del Talmud e del Midrash alla glossa volgare: incontri e scontri sui fondi romanzo, bizantino e germanico*, «Contributi di Filologia per l'Italia Mediana», XII, pp. 169-235.
- Ferretti Cuomo 2001 = Luisa Ferretti Cuomo, *Le glosse volgari nell'Arukh di r. Natan ben Yehi'el da Roma: interferenze lessicali e semantiche*, in *Italia, Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, XIII-XV In memory of Giuseppe Sermoneta, a cura di Robert Bonfil, The University Magnes Press, Jerusalem, 2001, pp. 25-52.
- Ferretti Cuomo 2004b = Luisa Ferretti Cuomo, *Si diceva o no? Glosse culinarie dal ms. ebraico della British Library, Add. 26881 (XII sec)*”, in «Medioevo Romano», XXVIII, 9/3, 2004, pp. 3-33.
- Ferretti Cuomo 2005 = Luisa Ferretti Cuomo, *Sintagmi e frasi ibride volgare-ebraico nelle glosse alachiche dei seoli XI-XII in Lingua, cultura e intercultura: l'italiano e le altre lingue*, a cura di Iorn Korzen, Copenhagen Studies in Language, 31, Samfundslitteratur Press, 2005, pp. 321-334.
- Ferretti Cuomo 2008 = Luisa Ferretti Cuomo, *Dalle glosse giudeo-italiane dell'Arukh: accessori*, in *Il mio cuore è a Oriente, Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena*, a cura di F. Aspesi et alii, Milano, Quaderni di Acme 101, Cisalpino, Istituto Editoriale Univarsitario, 2008, pp. 435-455.
- Formentin 1998 = Loise de Rosa, *Ricordi*, a cura di Vittorio Formentin, 2 tt., Roma, Salerno Ed., 1998.
- GDLI = Salvatore Battaglia, *Grande Dizionario della lingua italiana*, voll. 1-20, Torino, UTET, 1961-1994.
- Georges 2002 = Karl Ernst Georges - Ferruccio Calonghi, *Georges-Dizionario Enciclopedico Latino-Italiano*, IV ediz. Torino, Rosenberg & Sellier, 2002.
- Meier 1980 = Harri Meier, *Fortschritt und rückschritt in der etymologischen forschung*, in *Italic and Romance. Linguistic Studies in Honor of Ernst Pulgram*, edited by Herbert J. Izzo, Amsterdam, John Benjamins, 1980, pp.103-111
- Knobloch 1983 = Johann Knobloch, *Kutte, Kotze und ihre lateinisch-griechische Herkunft*, in «Sprachwissenschaft», 8, 1983, pp. 77-80
- Jastrow 1943 = Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 voll., New York, Title Publishing Company, 1943.
- LEI = Max Pfister, *Lessico Etimologico Italiano*, ed. da Max Pfister, Wiesbaden, Reichert, 1979 e sgg.
- Levy 1924 = Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 4 voll., Berlin u. Wien, Benjamin Harz, 1924.
- Liddel-Scott 1940 = Henry George Liddell - Robert Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- M.D. = *Maqré Dardeqé*, Napoli, Gunzenhauser, 1488.

- Ernout-Meillet 1932 = Alfred Ernout - Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1932.
- Penzig 1924 = Otto Penzig, *Flora popolare italiana: raccolta dei nomi dialettali delle principali piante indigene e coltivate in Italia*, Genova, Orto botanico della R.a. Università, 1924.
- REW = Wilhelm Meyer Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1935³.
- Rohlf's 1967 = Gerhardt Rohlf's, *Lexicon Graecanicum Italiae inferioris. Etymologisches Wörterbuch der unteritalienischen Gräzität*, Tübingen, Niemeyer, 1967.
- Sella 1944 = Pietro Sella, *Glossario latino italiano: Città del Vaticano, Veneto, Abruzzi*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.
- Senisio 1955 = *Dal Declarus di A. Senisio, i vocaboli siciliani*, a cura di Augusto Marinoni, Palermo, Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, 1955.
- Sokoloff 2002 = Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan Baltimore and London, Bar Ilan University Press and the John Hopkins University Press, 2002.
- Starck-Wells 1990 = Taylor Starck, John C. Wells, *Althochdeutsches Glossemwörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter- Universitätsverlag, 1990.
- Stussi, 1965 = Alfredo Stussi, *Testi veneziani del Duecento e dei primi del Trecento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1965.
- VES = Alberto Varvaro, *Vocabolario etimologico siciliano*, con la collaborazione di Rosanna Sornicola, vol. I (A-L), Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 1986.

ANCORA SULLA DATA DELLA PRIMA E DELLA SECONDA EPISTOLA DI DANTE. QUESTIONI BIOGRAFICHE E DI METODO

Giuseppe Indizio

Luxembourg

Abstract

This paper discusses the dates of Dante's Epistles proposed in recent contributions of Mirko Tavoni (2014, 2020) on the early years of Dante's exile and looks through his authoritative attempt to postpone the second epistle to 1305 ca., that is, during the composition of *De vulgari Eloquencia's* second book. Albeit Tavoni provides his proposal with an interesting literary background,

this new date doesn't seem to stand both from a biographical and a historical point of view. A thorough research, aiming to gather all available pieces of evidence, including Dante's texts, leads us to a different picture about the time of the first and second Dante's epistle, and the real timeline of his stays in Verona.

1. In attesa del prossimo centenario dantesco e del prevedibile aumento d'interesse che tradizionalmente accompagna simili eventi, si è registrata in tempi recenti una comprensibile proposizione di 'novità' sull'opera di Dante, inclusi presunti testi inediti, e, per quel che qui solo preme, sulla sua biografia. Semplificando drasticamente questioni metodologiche ben più complesse, basti rilevare che la continua produzione di nuove ipotesi e congetture biografiche ha come solo antidoto un rapporto continuo e sistematico con le fonti antiche (documenti, testi, cronache, biografie, commenti), ovvero le fonti di erudizione. Infine, va perseguita, nei limiti del possibile, una severa economia nel formulare ipotesi che colleghino questi elementi, di norma frammentari e irrelati tra loro. Fa luminosa eccezione in tale contesto, per autorevolezza del proponente, informazione di prima mano e metodo, un recente contributo che Mirko Tavoni ha

KEYWORDS: Dante / Dante's epistles /
Dante's exile / Dante's biography

voluti dedicare in parte a miei precedenti lavori sulla cronologia delle *Epistole* I e II e alla biografia di Dante nei primi anni dell'esilio. Al solo scopo di un confronto costruttivo con un maestro come Tavoni, torno sul tema affrontato nel 2002 e nel 2016¹ in quanto trovo in parte rivedibili tanto le sue vecchie (2014) quanto le nuove ipotesi (in s.).²

In base al mio contributo del 2002, la cronologia delle prime due epistole è oggi (non unanimemente ma) prevalentemente posta all'aprile 1304 ca. (*Ep.* I) e alla prima metà del 1303 ca. (*Ep.* II), invertendo l'ordine tradizionale ipotizzato fin dal 1840, che voleva *Ep.* II del maggio-giugno 1304.³ Dopo 17 anni Mirko Tavoni ha autorevolmente ribattuto che la cronologia dell'epistola a Uberto e Guido da Romena non solo va riportata nell'alveo di quella tradizionale ma posticipata al 1305 ca., trattandosi di un testo coevo al *De vulgari*, in particolare, con precisione millimetrica, al libro II, e pertanto, secondo un'ipotesi biografica accolta dallo stesso Tavoni, collocabile durante il secondo soggiorno bolognese di Dante.

Come noto, un soggiorno bolognese di Dante intorno al 1305 è ipotesi risalente nel tempo,⁴ rimasta minoritaria poiché non accolta nel lemma biografico più autorevole a cavallo tra XX e XXI secolo, il profilo dedicato a Dante da Giorgio Petrocchi (1978), per il quale, anziché a Bologna, Dante si trovava a Treviso.⁵ Come ricorda Andrea Tabaroni, fu un contributo dello scrivente (2004) a portare in auge l'ipotesi

1 I contributi sono Indizio 2002 e 2016. Del mio primo contributo Tavoni accoglie l'ipotesi principale per cui, contrariamente alla consolidata *communis opinio* dei dantologi, nel 1304 fu Aghinolfo da Romena e non suo fratello Alessandro il Capitano dell'Università dei Bianchi fuorusciti, pertanto fu lui e non Alessandro il vero mittente dell'epistola che, in aprile, l'esule scrive a suo nome per il legato papale Nicolò da Prato.

2 L'articolo in esame è Tavoni in s. Ringrazio l'A. per avermi favorito, con squisita cortesia, un *preprint* del suo contributo. Quest'ultimo va letto in stretta correlazione con Tavoni 2014. Hanno seguito molto da vicino Tavoni nelle ipotesi sui soggiorni veronesi, Pontari 2015; Pellegrini 2016.

3 Montefusco 2011, p. 453; Pinto 2015, p. 62. Anche Baglio 2016, nella recente edizione delle *Epistole* di Dante in Baglio 2016, ha adottato la nuova cronologia relativa delle prime due epistole di Dante. Tra gli editori, la posizione tradizionale è mantenuta da Lokaj 2005, p. 559 e Villa 2014.

4 Per tutti, Mazzoni 1978, p. xvi

5 Petrocchi 1978. Petrocchi ribadisce la sua posizione in Petrocchi 1983, condizionando gli studi biografici successivi per oltre un ventennio.

del soggiorno bolognese di Dante nei primi anni dell'esilio.⁶ Successivamente l'ipotesi è divenuta, salvo circoscritte eccezioni, *communis opinio*⁷.

Con il massimo di concisione possibile, si darà conto nel seguito dei fatti e delle ragioni che, a mio giudizio, consentono di rigettare la proposta dell'illustre studioso, al quale va preliminarmente e senza mezze misure riconosciuto il merito, tra i tantissimi maturati come dantista, storico della lingua e dei generi e stili letterari, nonché come promotore di un uso efficace dell'informatica negli studi danteschi, di mantenere acceso l'interesse sulle questioni biografiche dantesche.

In estrema sintesi, Tavoni ritiene di aver dimostrato, tra altre innovazioni non rilevanti ai presenti fini, un legame precoce e prolungato tra Dante e Bologna, protrattosi senza soluzione di continuità dal tempo del suo Priorato (1300), proseguito con l'ambasceria a Bonifacio VIII a nome dei Bianchi di Firenze (1301) e con un'ambasceria sempre in nome dei Bianchi, ormai esuli, a Verona nel 1302-1303, anch'essa da inquadrare nel quadro di un legame bolognese,⁸ attivo e operante fino al secondo soggiorno dell'esule nel capoluogo felsineo tra la fine del 1304 e i primi del 1306. Come si ritiene da lungo tempo (vd. da ultimi Mazzoni 1978, Indizio 2004) e, quanto al trattato linguistico, come l'A. ha in anni recenti argomentato con grande acribia, esito tangibile di questo legame bolognese sarebbero i due trattati incompleti, *Convivio* e *De vulgari Eloquentia*:

Diventa così evidente il filo continuo di rapporto politico di Dante con Bologna, dal luglio-agosto 1300 (Dante priore) all'ottobre-novembre 1301 (Dante intrinseco ambasciatore di Firenze Bianca a

6 Tabarroni 2016, p. 327.

7 Spetta *in toto* a Tavoni il merito di aver argomentato, di contro a contraddittori assai meno persuasivi di lui, la centralità di Bologna nella composizione del trattato linguistico, con dimostrazione, a parere di chi scrive, solida e difficilmente controvertibile.

8 «Paolo Grillo [...] dimostra che le guerre combattute in Toscana fra Bianchi e Neri [nel 1302-1303] vanno contestualizzate insieme con quelle combattute in Italia settentrionale, dato che rientrano nella complessiva politica di Bonifacio VIII volta a imporre il proprio dominio sull'intera Italia centro-settentrionale, e che il ruolo fondamentale nel coordinare la resistenza alla politica bonifaciana fu esercitato, in entrambi i teatri, da Bologna. È una integrazione di prospettiva importante, che permette anche di capire meglio alcuni passaggi della biografia di Dante in questi anni, e alcuni passi dei testi che scrive in questi anni» (Tavoni in s., pp. 3-4).

Roma) all'autunno-inverno 1302-1303 (Dante bandito ambasciatore dell'alleanza Bianca a Verona). Filo continuo che prepara e rende del tutto naturale quel trasferimento di Dante a Bologna dopo la battaglia della Lastra di cui il *De vulgari eloquentia* e il *Convivio* portano tracce sovrabbondanti.⁹

AmMESSO che il legame con Bologna abbia attraversato indenne e senza soluzione di continuità anni cruciali della vita di Dante – che dal 1300 al 1306 è ricca di ribaltamenti politici e vicende personali dense di contrasti e punti di rottura – si giunge a ritenere che l'esule abbia militato in un'organizzazione dei fuorusciti di natura prevalentemente bolognese, nota come Università della Parte dei Bianchi fiorentini. Tavoni, accogliendo una recente proposta di Paolo Grillo, scrive:

Paolo Grillo [in un suo autorevole contributo in s.] argomenta che la vera e propria *Universitas alborum*, cioè la struttura politico-militare così denominata, fu costituita solo all'inizio del 1303, e non ad Arezzo ma a Bologna, “pur senza escludere la preesistenza di qualche forma di coordinamento militare dei fuoriusciti attorno ad Alessandro di Romena”.¹⁰

Tuttavia, le organizzazioni dei Bianchi furono più d'una, e la principale fu quella di Arezzo, come ci ricordano gli antichi cronisti e biografi, quella cui Dante restò maggiormente legato e che cessò nel 1307. Ve ne fu certamente una bolognese, dettata da contingenti ragioni politiche e finanziarie, collegate alle campagne militari cosiddette mugellane (in particolare la seconda), ed estinta entro il marzo 1306; e ve ne fu una pisana, meno rilevante ma più longeva, protrattasi per contingenze connesse alla *Romfhart* di Enrico VII, fino almeno all'ottobre 1310. Che la prima congregazione dei fuorusciti fiorentini, tra cui Dante, sbandito ai primi del 1302, fosse Arezzo è patrimonio comune da Dino Compagni a Leonardo Bruni. Del resto, ad Arezzo si era stabilito il massimo esponente (e finanziatore) di quella congregazione, Vieri Cerchi. Un'antica notizia recita:

1302. A di' 4 aprile essendo stato cacciato di Firenze m. Vieri de' Cerchi, come capo de Parte Bianca se n'andò ad habitare Arezzo; dove

9 Tavoni in s., p. 11.

10 Tavoni in s., p. 4.

fece mandare un bando, che chiunque avessi havere da lui mandassi là che sarebbe pagato; e così fece pagare tutti cortesemente: dicesi che pagò fior. 80m., e che era ricco di 600m. fior.¹¹

Uguccone della Faggiola, vertice della politica aretina al tempo, su pressioni di Bonifacio VIII ritiene di scacciare dalla città proprio i Bianchi, nel secondo semestre del 1302; dal che dobbiamo presumere che costoro fossero presenti *in loco* non alla spicciolata ma in massa e ben organizzati. Non è tutto, documenti aretini dell'8 gennaio 1304 denunciano che un'Università dei Bianchi si trova ancora viva e attiva ad Arezzo, fino almeno alla riunione del 22 ottobre 1305, deputata a nominare un legale rappresentante (Lapo di Ricovero Cerchi) per interloquire col legato papale Napoleone Orsini.¹² Che vi fosse, da un certo punto innanzi un'analogha e distinta organizzazione di fuoriusciti Bianchi a Bologna è sicuro, visti i docc. 30 aprile, 17 maggio, 6 e 18 giugno 1303 (atti di mutuo), e ancora documenti del 10 giugno 1305.¹³ Si noti che dalle liste bolognesi dei Bianchi mancano numerosi esponenti dell'Università aretina (e bastino i nomi di Vieri Cerchi, Capontozzo Lamberti e di tutti i firmatari del giustamente celebre patto tra i Bianchi e gli Ubaldini a San Godenzo l'8 giugno 1302, tranne 6), il che è ulteriore riprova che si trattava di organizzazioni distinte, sebbene collegate dal movente politico e da numerosi appartenenti comuni. Infine, esisteva, e fu la più longeva, un'organizzazione dei Bianchi a Pisa, l'ultimo documento che lo attesti è del 18 ottobre 1310.¹⁴

Come ci ricordano le *Forschungen* di Davidsohn, a Pisa, con atto del 28 ottobre 1305, viene nominato dai *Florentini de parte Universitatis Blancorum commorantes Pisis* un legale rappresentante ('sindaco'), dell'Università, tra i cui membri troviamo Orlanduccio Orlandi, Taldo della Bella, fratello di Giano, celebre padre degli *Ordinamenti di Giustizia*, Gherardino Deodati, vicino di casa e sodale politico di Dante, e perfino Ricco Falconetti, collega di Priorato di Dante. La nomina è analoga a quelle fatte poco prima ad Arezzo il 22 ottobre e a Bologna il 10 giugno 1305, dove presenziano nomi illustri del fuoriuscitismo bianco come il

11 Cit. in Levi 1882, p. 79.

12 Davidsohn 1896-1908, III, pp. 307-309 (doc. del 22 ottobre 1305). I documenti in esame sono pubblicati in forma più estesa in Pasqui 1916, pp. 514-15.

13 Orioli 1896; Del Lungo 1903; Davidsohn 1896-1908, p. 313.

14 Padoan 1993.

già visto Taldo della Bella, Palmieri Altoviti, Torrigiano Cerchi, il famigerato Andrea Gherardini, noto come ‘Ammazzaguelfi’, infine Baldinaccio dei Cavicciuli-Adimari, padre di quell’Antonio che, secondo le chiose di un anonimo fiorentino contenute nel volgarizzamento del commento alla prima cantica di Graziolo Bambaglioli, sarebbe colui che, all’atto di ricevere il battesimo, Dante salvò da morte certa rompendo l’anfora battesimale in cui il catecumeno cadendo s’era incastrato. Paolo Grillo e, sulla sua scia, Tavoni, discutono autorevolmente se, per tutte queste, si tratti fin dall’inizio di Università o congregazione o di altra tipologia di organizzazione, il che è più che legittimo; resta il fatto che, documenti alla mano, non sia opportuno confonderle tutte in un’unica compagine bolognese.

2. In tale contesto, Tavoni ripropone ipotesi note per cui Dante avrebbe rotto con l’organizzazione dei Bianchi in concomitanza con la disfatta subita il 12 marzo 1303 a Castel Pulicciano, a opera dei Neri fiorentini capitanati da Fulcieri da Calboli.¹⁵ I soggiorni veronesi nei primi anni dell’esilio sarebbero stati dunque più d’uno: uno *prima* di Pulicciano, in veste di ambasciatore dei Bianchi presso Bartolomeo della Scala (e, aggiunge ora l’A. rispetto a precedenti contributi, nel quadro di assorbenti legami bolognesi); un secondo *dopo* Pulicciano, rotti i ponti con i vecchi commilitoni, trattenendosi sull’Adige fino al febbraio-marzo 1304. A questo punto, per le prospettive di pace promosse dal legato pontificio Niccolò da Prato, l’esule avrebbe deciso di ‘reintegrarsi’ tra le fila dei Bianchi ad Arezzo, salvo poi distaccarsene una seconda volta alcun tempo dopo la disfatta subita da costoro alla Lastra il 20 luglio 1304. Rispetto a precedenti contributi sul tema, Tavoni ritorna, modificandoli, su alcuni punti-chiave:

15 Un collegamento tra il distacco di Dante dai Bianchi e la seconda campagna mugellana – incluso il richiamo alle chiose dell’Ottimo – è avanzato nel 1892 da Barbi (poi in Barbi 1934, pp. 191-192). Più chiaramente, l’ipotesi del doppio soggiorno veronese, inframmezzato dal distacco per i fatti di Pulicciano, si ritrova in Oddone Zenatti: «Non [è] improbabile né inverosimile che Dante, andato [...] ambasciatore della sua Parte a Bartolommeo de la Scala nell’inverno 1302-’03 [...], fatto ritorno dall’ambasceria, dopo lo sciagurato esito dell’impresa del Mugello che forse in lui confermò [pregressi] dubbi [...]; senz’altro aspettare, abbia pensato di riparare [nuovamente] in Verona» (Zenatti 1902, p. 429). Essa è poi ridiscussa da Barbi nel 1904, recensendo la prima edizione della biografia dantesca di Nicola Zingarelli.

1. Non è più citata la perfetta (e non dimostrata) consequenzialità cronologica della profezia di Cacciaguida (*Par.*, xvii 46-78), che aveva indotto l'A. a porre un (secondo) approdo veronese *dopo* il distacco di Dante dai Bianchi (marzo 1303) ma *prima* della disfatta della Lastra del 20 luglio 1304 (cogente il vincolo del regime di Bartolomeo della Scala a Verona, terminato l'8 marzo 1304) e pertanto all'ipotesi di Pulicciano quale evento sostitutivo conveniente a segnare l'uscita dell'esule dall'organizzazione dei fuoriusciti il 12 marzo 1303;
2. La valutazione della *debacle* dei Bianchi dopo Pulicciano viene rivista. In passato era ritenuta devastante, giusta l'invettiva di Cacciaguida contro la compagnia malvagia e scempia che avrà la tempia rossa del suo stesso sangue. Essendo però tale visione contraddetta da numerosi documenti bolognesi che dimostrano come quell'evento né fece parte di una campagna militare (la seconda campagna mugellana), né rappresentò il punto di fusione dell'Università dei Bianchi, l'A. non ritiene più che Pulicciano abbia interrotto i legami dell'esule con costoro ma li abbia solo raffreddati, eliminandosi l'ostacolo posto da *Ep.* I che attesta come, oltre un anno dopo (aprile 1304), Dante godesse ancora di un credito fiduciario tale da assumere un ruolo di primo piano, a nome dell'Università e del suo Capitano, nelle trattative di pace portate avanti dal legato pontificio Niccolò da Prato;¹⁶
3. Ridotta di molti gradi la rottura dopo Pulicciano, l'A. va oltre e sostiene un prolungamento del sodalizio, sia pur precario e non privo di frizioni, fin dopo i fatti della Lastra, configurando, a sommessimo avviso di chi scrive, un indebito biografico:

La rottura definitiva con la compagnia malvagia e scempia dei fuoriusciti [deve ritenersi consumata] *a causa* della [dunque posteriormente alla] battaglia della Lastra. E consumatasi, a mio giudizio, non per dissenso preventivo di Dante verso un attacco giudicato avventurista [...] ma *per* [e dunque *dopo*] la condotta militare scellerata dei capi dei Bianchi, che riuscirono a trasformare una vittoria scontata, quasi senza colpo ferire [...], in una inimmaginabile disfatta [...]; la causa

16 Ostacolo ben presente agli stessi seguaci del primo contributo di Tavoni: «In questo contesto [*scil.* di ipotetica rottura tra Dante e i Bianchi già all'altezza di Pulicciano] va collocato il problematico ma documentato riavvicinamento tra il poeta e i fuoriusciti nella primavera del 1304, con la [...] *Epistola* I dell'aprile di quell'anno» (Pellegrini 2015, p. 47).

della definitiva rottura è stata la sciagurata conduzione militare della battaglia della Lastra (corsivo mio).¹⁷

Riepilogate in estrema sintesi le novità della più recente ricostruzione di Tavoni dei primi anni dell'esilio di Dante, esaminiamone i passaggi-chiave alla luce dei documenti e dei testi (alcuni danteschi) oggi noti. Valga premettere che la sequenza dei Capitanati dell'Università accolta dall'A. è esattamente quella fissata da chi scrive nel 2002, precisata nel 2016 a seguito della reintroduzione nel circolo di questi studi del documento aretino dell'8 gennaio 1304, che vede ancora il forlivese Scarpetta Ordelauffi al comando dei Bianchi.¹⁸ Il suo incarico va posto tra la fine del 1302 e il gennaio 1304 (sua la responsabilità della disfatta di Castel Pulicciano del 12 marzo 1303, suoi gli atti di mutuo bolognesi dell'aprile-giugno 1303, sua la seconda campagna mugellana dell'estate 1303, suo il nuovo mutuo aretino dell'8 gennaio 1304). Alessandro Guidi da Romena, giusta la deposizione di Leonardo Bruni e di alcuni documenti del 16-22 dicembre 1302 presso l'Archivio di Stato di Firenze, fu Capitano tra i primi mesi del 1302 fino alla fine dell'anno (sua la prima campagna mugellana della primavera-estate 1302), con una possibile lieve sovrapposizione tra i due primi Capitani, in quanto, ricordiamo, le organizzazioni dei fuoriusciti sono state più d'una e si adattavano di continuo ai fatti contingenti. Infine, dopo Scarpetta, dal febbraio 1304 fino alla disfatta della Lastra (20 luglio) o poco dopo, Aghinolfo Guidi da Romena, al quale succederà Ciappettino degli Ubertini, cui spetterà di officiare una mesta assise dell'organizzazione aretina (una delle ultime) il 22 ottobre 1305.

Esaminiamo in rapida rassegna se le ipotesi biografiche avanzate persuadano fino in fondo sotto il profilo dell'informazione e dell'economicità:

- a. Dante è ambasciatore dei Bianchi a Verona nel 1302-'03, poi rompe con i Bianchi in concomitanza della disfatta di Castel Pulicciano (12

17 Tavoni in s., p. 19.

18 Per l'entrata in carica di Scarpetta, Tavoni cita come fonte un passo di Alma Poloni (2013): «Secondo capitano fu Scarpetta Ordelauffi [...] che assunse tale ruolo: *'tra la fine del 1302 e l'inizio del 1303'*» (Tavoni in s., p. 5). Il passo è calco del seguente: «I Bianchi si dettero come Capitano Scarpetta Ordelauffi [...] a Forlì *tra la fine del 1302 e l'inizio del 1303*» (Indizio 2002, p. 138, corsivi miei).

marzo 1303), torna a Verona nella primavera del 1303 fino ai primi del 1304 quando riprende il suo ruolo negli alti ranghi dell'Università. Se non m'inganno, questa serie di ipotesi non gode di alcun solido appiglio ed è contraddetta da numerosi fatti noti, a partire da quanto ne dice lo stesso Dante: il soggiorno presso Bartolomeo della Scala, regnante a Verona dal settembre 1301 ai primi di marzo 1304, viene descritto da Cacciaguida come un fatto unico e di breve durata, da collocare in un tempo prossimo al bando e all'esilio ("primo rifugio" e "primo ostello"; *Par.*, xvii 70). Nulla ci autorizza a moltiplicare i soggiorni veronesi dell'esule nei primi anni dell'esilio né a prolungarli, quasi senza soluzione di continuità, dalla fine del 1302 (prima ambasceria) al febbraio-marzo 1304 (quando terminerebbe, secondo la *communis opinio* accolta anche da Tavoni, il secondo soggiorno scaligero, iniziato un anno prima). Non si tratterebbe in tal caso di un 'rifugio' né di un 'ostello', né sarebbe 'primo', ovvero di poco successivo al bando subito dai Neri. Nulla ci autorizza inoltre a moltiplicare rotture e ritorni dell'esule nei ranghi dell'Università, visto che Cacciaguida chiarisce, si direbbe oltre ogni ragionevole dubbio, che la rottura fu un fatto traumatico e irreversibile.

La visione dell'A. confligge anche con il ruolo che Dante rivestì nell'organizzazione dei Bianchi nel 1302-1303, quella di agente diplomatico, che lo portò a visitare numerosi altri luoghi, certo non solo Verona, tra Veneto e Romagna, se non anche in parte della Lombardia sud-orientale e in alcuni luoghi delle Marche limitrofi alla Romagna. Proprio il *De vulgari* (e poi la prima cantica), con la sua esuberante conoscenza di toponimi, dialetti, accenti, personaggi squisitamente locali denuncia chiaramente una conoscenza in buona misura diretta, che l'esule non poté assumere standosene rintanato a Verona (come vorrebbe una vecchia ipotesi di Petrocchi, decisamente da rifiutare: «Gran parte della documentazione sui dialetti [...] poteva essere assicurata da precedenti ricerche o esperimenti [...] usufruendo inoltre di elementi [...] mnemonici e pochissimo di consultazione diretta [...]; alcuni carpitati *all'interno dello Stato scaligero*»).¹⁹ Se proprio si vuole enfatizzare il legame bolognese di Dante, va invece ricordato il patto confederale tra numerosi potentati toscani ed emiliano-romagnoli, stipulato a Bologna il 31 maggio 1303, cui deve aver prestato la sua opera anche il vate fiorentino. L'umanista forlivese Biondo Flavio

19 Petrocchi 1978, p. 38.

(1392-1463) ricorda che proprio in questo periodo Dante, facendo base a Forlì nei ranghi della locale Cancelleria (e non a Verona), dettava lettere di tenore presumibilmente diplomatico e logistico-organizzativo per tenere in piedi quel giro di alleanze di cui il patto bolognese è uno degli esiti più cospicui;

- b. L'atto di prestito del 13 maggio 1304, con cui ad Arezzo Francesco Alighieri s'indebita con prestatori locali al preciso scopo di dare soccorso al fratellastro esule, viene letto dall'A. come sintomo di un "precario reinserimento" nell'Università dei Bianchi.

In breve, l'esule sarebbe sì rientrato nei ranghi dell'Università, dopo una rottura di oltre un anno che Cacciaguida vorrebbe definitiva e alcuni moderni no, ma vi sarebbe rientrato in modo 'precaro', al punto da dover ricorrere al fratellastro per sostegno finanziario. Il che, fuor di metafora, vorrebbe dire che l'esule non riceveva alcun sussidio dall'organizzazione in cui pure si era reinserito (e ai massimi livelli se è lui a scrivere la capitale lettera al cardinale Da Prato). Per quanto tutto sia possibile, il quadro delineato non sembra raggiungere, né forse ricercare, l'economicità. In realtà, se prestiamo fede a quanto dice Cacciaguida, Dante si troverà a rompere con gli ormai *ex commilitoni* poco prima di una gravissima disfatta dei Bianchi e l'atto aretino è di appena 2 mesi antecedente la sanguinosa disfatta della Lastra. Ecco perché, nella più completa assenza di elementi cogenti che indirizzino altrove, dobbiamo ritenere che l'esule, non venendo più stipendiato dall'Università, si trovasse in ristrettezze tali da dover richiedere al fratellastro un soccorso finanziario. Le fonti, come di consueto, aiutano. Se il definitivo fallimento dell'azione pacificatrice del cardinale Nicolò da Prato data al 10 giugno 1304 è evidente che tale esito non poté essere il risultato di un giorno ma l'esito di oltre un mese di contrasti, tafferugli e disordini provocati dai Neri tra Firenze e Prato. Già dai primi di maggio risultò evidente che i Neri non avevano alcuna intenzione di porgere l'altra guancia né di siglare qualsivoglia patto di pacificazione coi Bianchi. In tale contesto è comprensibile come nell'Università dei Bianchi si discutesse giorno per giorno con grande animosità il partito da prendersi, se perseverare nei tentativi di conciliazione o correre alle armi. Fu certo allora, tra la seconda metà di aprile e la prima metà di maggio che l'esule, subendo anche ingiuste accuse (come lasciano intendere l'Ottimo e i commenti che in tutto o in parte lo riprendono: Amico dell'Ottimo, Anonimo

fiorentino del ms. Banco Rari 69 della BNC di Firenze), dovette schierarsi per la via diplomatica, una via apertamente appoggiata da un personaggio del calibro del cardinale Da Prato e, più ancora, da papa Benedetto XI, che del cardinale era il mandante. Evidentemente, l'ala moderata cui Dante apparteneva venne alla fine emarginata e fu così che il 13 maggio Francesco viene chiamato ad Arezzo per sorreggere il fratellastro in difficoltà. Che Dante, anni dopo e in tutt'altro contesto, dando la parola a Cacciaguida abbia calcato i toni circa la drammaticità della rottura coi Bianchi (e circa la magnificenza dell'ospitalità scaligera goduta sotto Bartolomeo), è insomma plausibile e umanamente comprensibile, che tuttavia quel prestito denunci a tutte lettere un distacco ormai consumato dell'esule dall'Università, sua principale fonte di reddito, sembra, fino all'emersione di elementi nuovi, indiscutibile;

- c. L'epistola II di cordoglio per la scomparsa di Alessandro da Romena, indirizzata ai figli di Aghinolfo da Romena, Uberto e Guido, in qualità di eredi del defunto, viene datata dall'A. a dopo i fatti della Lastra, allorché Dante, al termine di mesi travagliati, compresa l'incapacità dei vertici dell'Università (incarnati dallo stesso Aghinolfo e da Baschiera della Tosa) decide di lasciare definitivamente i Bianchi con destinazione Bologna.

Tralasciando l'ipotesi, che ritengo irricevibile, per cui Dante – in equilibrio precario o meno – avrebbe fatto parte dei Bianchi ancora al tempo della Lastra e dopo, l'epistola sarebbe sintomatica di un periodo (seconda metà del 1304-primi del 1305) in cui l'esule, per l'ineluttabile distacco dall'Università, si vede ormai solo e privo di protezione. L'epistola denuncerebbe anche altro: il silenzio su Aghinolfo sarebbe riprova di un rapporto sempre difficile col Guidi, nei mesi in cui era stato Capitano dell'Università. Inoltre, sebbene Dante citi *en passant* e forse, come si dirà, per mere ragioni retoriche, amici e sudditi del conte scomparso, per l'A. non starebbe riferendosi né ai commilitoni Bianchi, né ad altri più generici affiliati di Alessandro comunque a lui legati; l'esule starebbe bensì indicando ed enfatizzando solo sé stesso, beneficiario di un rapporto del tutto speciale col conte²⁰ che, si opina,

20 «Anzi, all'interno di questo gruppo ampio e generico Dante nomina sé stesso, e solo sé stesso, specificamente come esule: a riprova che gli 'omnes amici eius et subditi' non sono la *Universitas* ovvero la 'congregazione delli usciti', nella quale tutti, per definizione, sono

potrebbe far ipotizzare una fin qui inedita sodalità, operante tra i due fin dal tempo di Campaldino (11 giugno 1289):

Se fosse vero che Alessandro di Romena era stato il capitano di Dante cavaliere a Campaldino, tredici anni prima di ritrovarsi a essere suo capitano generale entro la “congregazione delli usciti”, la prima volta sotto le bandiere guelfe di Firenze, la seconda volta sotto le bandiere dei guelfi bianchi ingiustamente esiliati, questo darebbe al rapporto di Dante con lui una profondità temporale straordinaria e un significato politico, simbolico e umano altrettanto straordinario.²¹

Se si dà credito all’invettiva di Cacciaguida, tuttavia, Dante assiste alla disfatta dei Bianchi *dopo* (“poco appresso”, non “poco prima”) la rottura, al punto che, col senno di poi, se ne compiace col celeberrimo far “parte per sé stesso”. Non si può neppure trascurare che Dante rivolge l’epistola agli *eredi* di chi (Alessandro) e ai *figli* di chi (Aghinolfo) era stato ed era a capo della parte dei Bianchi. Presumere che gli si rivolgesse dopo la Lastra, ovvero dopo la rottura con coloro che, eleggendoseli a capitani di guerra, avevano remunerato entrambi i conti da Romena (e, nel caso di Aghinolfo, continuavano a remunerarli), è altamente sconsigliabile. Non s’intende in questa sede far eccessivo affidamento sul celebre appello ‘collettivo’ di *Ep. II 3* (“et doleant omnes amici eius et subditi, quorum spem mors crudeliter verberavit; inter quos ultimos me miserum dolere oportet”), in cui Dante cita e sembra collocarsi tra gli amici e sudditi del conte, i quali, come vuole Tavoni, non saranno stati unicamente gli aderenti all’Università dei Bianchi ma nulla ci autorizza ad espungere, tra i tanti, proprio questi.²² Il passo potrebbe essere decisivo per togliere credito alle ipotesi dell’A. ma potrebbe altresì trattarsi di una frase dettata da meri intenti retorici, su cui è pertanto prudente non fare eccessivo conto. Certamente il passo non attesta una consumata separazione dell’esule dai suoi commilitoni: che Dante, come nota l’A., alluda al proprio

esuli. Fra tutti gli amici e sudditi del conte Alessandro, invece, solo Dante spicca per la sua infelice condizione di *exul inmeritus*, e lascia intendere di aver ricevuto da lui, per questa sua speciale miseria, speciale consolazione» (Tavoni in s., p. 20).

21 Tavoni in s., p. 22.

22 Teniamo presente che, nei citati documenti del 16-22 dicembre 1302, garante dell’operazione di finanziamento a scopo logistico-militare in favore di Alessandro è un certo Bindo Cerchi, che pertanto difficilmente diremo escluso dagli amici e sudditi del conte e che difficilmente diremo escluso dal novero dei Bianchi cerchieschi.

stato d'indigenza non implica minimamente che ne stia colpevolizzando i compagni; egli stesso ha cura di ricordarci che le sue traversie sono dovute non ai Bianchi ma all'esilio (immeritato) e che l'esilio è dovuto non ai Bianchi ma a Firenze nera, che l'ha espulso. Piuttosto, la giustificazione di come mai all'esaltazione di Alessandro (che per l'A. riceve da Dante non un encomio cortigiano, comunissimo in testi consimili, ma un convinto e partecipe innalzamento fino al...Paradiso)²³ segua una drastica *diminutio* di tutti i Guidi, Alessandro incluso (vd. *Inf.*, xxx 77, cui sarà però da aggiungere *Purg.*, xiv 43-45), è ricondotta da Tavoni a una cronologia della prima cantica intorno al 1308 (ma *Purg.* xiv?) e genericamente a un "orientamento guelfo" del poeta, imposto a suo parere dalle ricerche di Umberto Carpi, invero tutto da studiare nei contenuti, nei tempi e modi, e nelle conseguenze artistiche.²⁴

3. Mi avvio a concludere ripercorrendo brevemente le 4 obiezioni dirette che l'A. fa alla mia proposta di retrodatare l'epistola II a un tempo in cui l'esule è ancora parte dei Bianchi, ponendo la morte di Alessandro dopo il dicembre 1302 e prima del novembre 1303:

1. Al dire dell'A., nel 2002 avrei collegato la morte di Alessandro allo spostamento dell'Università da Arezzo a Forlì, laddove è a tutti noto che quello spostamento fu dettato da ragioni politiche contingenti intrinseche all'organizzazione e non dalla morte del conte (Tavoni in s., p. 11). Mi basti dire che non ho mai collegato i due fatti in relazione causale. Ecco il passaggio incriminato: «Infine, resta da stabilire la data di morte di Alessandro [...]. L'ipotesi che s'intende affermare è che Alessandro sia scomparso [...] tra il gennaio 1303 (al dicembre 1302 è attore in un contratto) e l'aprile 1304: quando il poeta scrive l'epistola II, condolendosi per la sua scomparsa, è ancora dei Bianchi»;
2. Per l'A. è errato sostenere, come chi scrive, che l'epistola a Uberto e Guido da Romena sia scritta quando Dante è ancora dei Bianchi (ivi). Come sopra ricordato, Dante starebbe espungendo amici, sudditi e naturalmente i Bianchi dal novero dei congiunti del conte per assegnare solo a sé stesso la palma di amico del defunto, in un tempo,

23 «L'Epistola II [...] di Alessandro scrive un encomio che dal piedistallo feudale-cavalleresco terreno lo innalza (quasi anticipando la connotazione imperiale del *Paradiso*) fino a un paradiso pure feudale-cavalleresco [...]. Non capisco perché questo eccelso encomio venga generalmente considerato un servo encomio»; ivi, p. 21.

24 Per una diversa e più condivisibile ricostruzione, vd. Inglese 2017.

- pochi mesi dopo la Lastra, in cui è lontano da costoro e pertanto senza più sostegno e privo di protezione. A parere di chi scrive, posto sia alquanto difficile disconoscere un riferimento collettivo, la sua natura potrebbe essere eminentemente retorica sicché, a tutto concedere e col massimo di neutralità possibile, di per sé la lettera nulla può determinare circa l'effettivo stato della militanza politica dantesca. Non sembra d'altro lato credibile che un riferimento collettivo come quello messo a testo da Dante possa implicare una situazione conflittuale e di rottura ormai consumata con gli *ex commilitoni*, ché vorrebbe dire ribaltare l'argomento in misura alquanto imprudente;
3. Secondo l'A. rifiuterei di ammettere che Arezzo sia la sede d'elezione per la composizione dell'epistola II (vd. Tavoni in s., pp. 11-12) A ben vedere, sia nel 2002 che nel 2016 lascio aperta la possibilità a che l'esule sia ad Arezzo, oltre che a Forlì. Naturalmente per chi, come lo scrivente, ponga la cronologia del testo alla prima metà del 1303, Forlì, quasi equidistante rispetto ad Arezzo dai castelli di Romena, starebbe meglio. Piuttosto, sarebbe da spiegare come si possa conciliare la necessaria vicinanza di Dante a Romena all'atto in cui scrive l'epistola II con la residenza bolognese posta dall'A. (la ricezione della notizia della scomparsa del conte, la predisposizione dell'epistola e la sua consegna devono avvenire, ricordiamolo, in tempi relativamente ristretti, prima che si celebrino quelle esequie cui Dante dice che non parteciperà, pochi giorni). Forse Arezzo è un po' più vicina di Forlì, e sia, ma certo Bologna è quasi al triplo della distanza;
 4. L'A. mi mette in conto a titolo d'incongruenza che nel 1303, quando scrive l'epistola II, Dante fosse a Forlì, un luogo al tempo ad altissima concentrazione di Bianchi e Ghibellini, mentre rifiuterei senza ragione l'altra possibilità per cui l'epistola sia stata scritta ad Arezzo nella primavera 1304, altro luogo ad altissima concentrazione di Bianchi e di Ghibellini (vd. Tavoni in s., p. 12). In realtà, rimarcavo semplicemente l'incongruenza di chi sostiene che Dante avesse rotto i ponti coi Bianchi dopo Pulicciano, ritenendolo poi capace di scrivere un'epistola agli eredi dell'*ex* Capitano dei Bianchi, figli dell'attuale Capitano dei Bianchi, parlando a nome proprio e forse di altri Bianchi, in una città, Arezzo, piena di Bianchi. Tuttavia, Brunetto Latini dice che quando Dante, per il suo valore, si troverà in contrasto con "l'una parte e l'altra" (*Inf.*, xv 71), riferendosi evidentemente ai Bianchi e ai Neri in un tempo successivo all'esilio comminatogli dai secondi (gennaio 1302) ma anche dopo la secessione consumatasi dai primi (maggio

1304 ca.), si troverà lontano da entrambi (“lungi fia dal becco l’erba”; *Inf.*, xv 72). Ciò che chiedevo, in altre parole, era: come poté Dante scrivere l’epistola a Uberto e Guido avendo rotto, come pone Tavoni, con gli *ex* compagni di parte (il che invero non appare dal testo) ma soggiornando nella città in cui essi erano più numerosi? Il paradosso viene oggi risolto sostenendo che l’epistola II fu scritta a Bologna intorno al 1305, sintomo dell’ennesima rottura, ora definitiva, dai Bianchi, dimenticando che proprio allora Bologna era il principale punto di raccolta dei Bianchi e delle proprie organizzazioni politico-militari (si veda il doc. del 10 giugno 1305, con cui si nomina un legale rappresentante, o *sindaco*, e dove è presente addirittura Scarpetta Ordelauffi gratificato di un *olim capit. partis Blancorum de Flor.*). Al primo paradosso se ne aggiunge un secondo: una posposizione della lettera al 1305 la pone infatti in collisione con la cronologia relativa di *Ep.* III a Cino da Pistoia, comunemente collocata nella seconda metà del 1304 o poco dopo (certo in un tempo successivo alla rottura dai Bianchi, probabilmente prima del soggiorno bolognese di Dante, a favorire il quale potrebbe non esser stato estraneo lo stesso Cino), generando ulteriori interferenze crono-biografiche.

Mi sia consentito conclusivamente porre in evidenza alcuni punti lasciati aperti dall’A. In particolare, se Alessandro muore nel 1304-1305, come mai, una volta rientrati i Bianchi ad Arezzo nell’autunno 1303, l’Università si affida ad Aghinolfo e non più ad Alessandro, che pure il poeta eleva – senza alcun servo encomio secondo l’A. – a grande condottiero, esempio vivente di ogni virtù, beato nella Gerusalemme celeste? Se Alessandro passa ai più nella seconda metà del 1304 o poco dopo, come mai dopo il dicembre 1302 se ne perdono le tracce dalle campagne militari dei Bianchi? E come mai le transazioni a scopo logistico militare fatte da Alessandro nel dicembre 1302 sono rifatte non più dal conte ma da suo fratello Aghinolfo in un periodo in cui era Capitano dei Bianchi, ovvero nella prima parte del 1304, ancora vivente, come nell’ipotesi qui in discussione, Alessandro? Quesiti magari banali, retorici, ma cui pure occorre dare una risposta in ossequio a quell’approccio sistemico che impone al biografo di avanzare o tentare di trovare ipotesi plausibili che concilino tutti i fatti noti non lasciando nulla d’irrisolto.

4. Un esame obiettivo delle fonti superstiti, inclusi testi danteschi di primaria importanza, non consente di discostarsi da ipotesi di estrema

semplicità che le colleghino in un quadro coerente:²⁵ all'indomani dello sbandimento da Firenze decretato dai Neri (gennaio-marzo 1302), Dante inizia la sua esperienza di esule con i Bianchi, senza soluzione di continuità con la comune militanza degli anni fiorentini. I Bianchi operano sotto le insegne di un'organizzazione, dapprima poco strutturata (la *congregazione delli usciti* tenutasi a Gargonza nel febbraio 1302, di cui parla Leonardo Bruni), poi più articolata e formalizzata (patto di S. Godenzo, 8 giugno 1302), basata ad Arezzo e guidata da Alessandro Guidi da Romena, la cui esperienza militare – la cosiddetta prima campagna mugellana –, invero infausta, avrà fine con la disfatta di Serravalle pistoiese (6 settembre 1302). Battuti militarmente, sospinti fuori da Arezzo dall'avverso Ugucione della Faggiola, capo ghibellino del Comune ma legato in quel frangente a filo doppio con papa Bonifacio VIII (Compagni), i Bianchi spostano a Forlì l'asse delle proprie operazioni, pianificando una drastica espansione delle alleanze non più entro la sola Toscana ma includendo l'Emilia, il Veneto e la Romagna, forse in parte le odierne Lombardia e Marche. L'organizzazione negli ultimi mesi del 1302 è a Forlì, qui si affida al maggiorenne locale Scarpetta Ordelaaffi, il cui esordio militare sotto le mura di Castel Pulicciano (12 marzo 1303), provocato da un *blitz* dei Neri guidati da Fulcieri da Calboli, è funestato da sanguinose perdite (vd. *Purg.*, XIV 58-66).

Più rilevante ai presenti fini, Dante è parte del vasto programma di alleanze politico-militari dei Bianchi, s'impegna in qualità di agente diplomatico in un tour ad ampio raggio tra Emilia, Veneto, Lombardia e soprattutto Romagna, al preciso scopo di guadagnare alleanze all'Università dei Bianchi, il cui risultato – certo non dovuto all'opera del solo vate fiorentino – si vedrà nel grande patto di alleanza stipulato a Bologna il 31 maggio 1303. Nell'ambito di questo tour diplomatico, tra molte altre città, Dante visita (con massima verosimiglianza ai primi del 1303) Verona, allora sotto l'insegna di Bartolomeo della Scala: un soggiorno breve (vd. la profezia-inveittiva di Cacciaguida, *Par.*, XVII 70) che anni dopo, per proprie ragioni, il poeta vorrà magnificare oltre i suoi reali termini, inducendo molti tra i moderni a fare di Verona se non l'unica, di gran lunga la più importante tappa dei primi anni dell'esilio dantesco. In questo lasso (intorno al primo semestre 1303) viene a morte Alessandro da Romena, suscitando nel poeta il desiderio di inviare ai suoi eredi, Uberto e Guido

25 Con l'occasione riprendo, con ritocchi e precisazioni, le mie precedenti posizioni del 2002 e del 2016.

di Aghinolfo, un biglietto di condoglianze, non scevro da convenzionali venature agiografiche a credito del defunto e da una, invero molto velata, richiesta di aiuti economici (epistola II).

Al termine di una seconda campagna mugellana, finanziata con i mutui contratti dai Bianchi a Bologna tra aprile e giugno 1303, infausta come la precedente, sembra che alle armi debba sostituirsi la diplomazia. Grazie all'avvento di un nuovo pontefice, Benedetto XI, e all'azione del suo legato in Toscana, il cardinale Nicolò da Prato, tra febbraio e marzo del 1304 paiono aprirsi prospettive di pacificazione di cui è teste l'epistola I scritta da Dante a nome dell'Università e del Capitano dei Bianchi, ora Aghinolfo da Romena, ai primi di aprile.²⁶ In rapida sequenza, tuttavia, intorno alla prima metà di maggio i Neri compromettono ogni possibilità di accordo, l'ala trattativista dell'Università dei Bianchi, in cui militava l'Alighieri, viene emarginata dai falchi dell'organizzazione, le prospettive di pace tra Bianchi e Neri fiorentini naufragano, preparando il terreno allo scontro militare, che avrà luogo il 20 luglio. In questo contesto matura il distacco del poeta dall'organizzazione dei Bianchi, per incompatibilità politica e per critiche ingenerose (vedi le chiose già ricordate dell'Ottimo, dell'Amico dell'Ottimo, dell'Anonimo fiorentino del Banco Rari 69 della BNC di Firenze): siamo ad Arezzo, alla prima metà di maggio del 1304; di tutto ciò è teste l'atto di prestito aretino che il 13 maggio 1304 il fratellastro Francesco Alighieri stipula in favore del grande congiunto, rimasto privo del sostegno economico che gli garantiva l'Università dei Bianchi. La presenza tra i garanti di un loro maggiorente, Capontozzo dei Lamberti, presente in atti aretini del 22 ottobre 1305 accanto a Vieri Cerchi, ci assicura tuttavia che il distacco, almeno con alcuni dei capi dell'organizzazione, fu meno drastico di quanto l'esule vorrà raffigurare anni dopo (1317-1318 ca.), mosso da precisi intenti celebrativi (di sé stesso e) degli Scaligeri veronesi, di cui evidentemente godeva al tempo munifica ospitalità.

Dopo la disfatta dei Bianchi detta impropriamente della Lastra (20 luglio 1304), sotto i colpi dei Neri fiorentini e dei loro alleati, si estinguono le varie organizzazioni dei fuorusciti Bianchi, dalla più importante, quella aretina (spentasi, come ci ricorda Dino Compagni, intorno al 1307), a quella bolognese (*ante* 10 marzo 1306), giù fino a quella pisana (*ante*

26 I primi documenti che attestano la presenza di Aghinolfo a fianco dei Bianchi, non ancora Capitano, sono del 19 novembre 1303, gli ultimi di Scarpetta come Capitano dei Bianchi sono dati ad Arezzo, l'8 gennaio 1304.

1313) e ad altre meno numerose, meno significative e meno strutturate, sfiorite intorno al 1308-1309 (Siena, Pistoia, Lucca, ecc.). L'esule, sulla fede di quanto egli stesso dice, assiste alla disfatta degli *ex commilitoni* ormai non più organico alle loro organizzazioni e alle loro campagne militari, ricercando, è da presumere, la via individuale all'amnistia, mettendo in cantiere opere di alta dottrina che avrebbero dovuto persuadere i Fiorentini a rivalutare il suo scomodo *dossier* di condannato a morte in contumacia. A tal fine, dopo pochi mesi spesi ancora ad Arezzo e nel Casentino aretino, Dante raggiunge Bologna (inverno 1304-1305 ca.) dove, per usare le parole di Leonardo Bruni, che erroneamente indica Verona: «fece dimora alcun tempo e ridussesesi tutto a umiltà, cercando con buone opere e con buoni portamenti racquistare la grazia di poter tornare in Firenze per ispontanea revocazione di chi reggeva la terra. E sopra questa parte s'affaticò assai e scrisse più volte». ²⁷ Purtroppo, invano.

Che Pulicciano non abbia fondate possibilità di essere l'evento che sancì una drastica separazione di Dante dai Bianchi, lo si intuisce infine dai versi in cui il poeta riporta in vita quella drammatica disfatta (vd. *Purg.*, XIV 58-66). Una lettura piana del testo denuncia che a Pulicciano l'esule si sentì del tutto ostile agli uccisori, i Neri e il loro sanguinario capitano Fulcieri da Calboli, parteggiando semmai per le vittime, i Bianchi, tra le cui fila al tempo militava. Difficile credere che quella sconfitta sia la stessa allusa altra volta, di cui l'esule palesemente si compiace (vd. *Par.*, XVII 61-66). Che Dante per lo stesso evento una volta si sdegnasse dell'eccessiva violenza dei carnefici, l'altra si compiacesse della giusta punizione toccata alle vittime 'matte e scempie' è possibile ma assai poco probabile.

Riferimenti bibliografici

- Baglio 2016 = Marco Baglio, in Dante Alighieri, *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di Marco Baglio, Luca Azzetta, Marco Petoletti, Michele Rinaldi, Roma, Salerno Editrice, 2016 (NECOD, vol. v), pp. 3-269.
- Barbi 1892 (1934) = Michele Barbi, *Sulla dimora di Dante a Forlì* [1892], da ultimo in Barbi 1934, pp. 189-196 (da cui si cita).
- Barbi 1904 (1934) = Michele Barbi, *Una nuova opera sintetica su Dante* [1904], da ultimo in Barbi 1934, pp. 29-85 (da cui si cita).
- Barbi 1934 = Michele Barbi, *Problemi di critica dantesca. Prima serie (1893-1918)*, Firenze, Sansoni, 1934.

27 Bruni 2017, p. 236.

- Bruni 2017 = Leonardo Bruni, *Vita di Dante*, in *Le vite di Dante dal XIV al XVI secolo. Iconografia dantesca*, a cura di Monica Berté, Maurizio Fiorilla, Sonia Chiodo, Isabella Valente, coll. Necod, vol. VII, t. 4, Roma, Salerno Editrice, 2017, pp. 220-247.
- Davidsohn 1896-1908 = Robert Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, Berlin, Mittler und Sohn, 1896-1908, 4 voll. (rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus, 1964).
- Del Lungo 1903 = Isidoro Del Lungo, *Lettura del XVII canto del 'Paradiso'*, Firenze, Sansoni, 1903, pp. 67-68.
- Fatini 1921 = Giuseppe Fatini, *Dante e Arezzo*, in *Dante, la vita, le opere, le grandi città dantesche. Dante e l'Europa*, Milano, Treves, 1921, pp. 144-162.
- Indizio 2002 = Giuseppe Indizio, *Sul mittente dell'Epistola I di Dante (e la cronologia della I e della II)*, «Rivista di studi danteschi», II, 2002, pp. 134-145 (da cui si cita).
- Indizio 2014 = Giuseppe Indizio, *Problemi di biografia dantesca*, Ravenna, Longo, 2014, pp. 189-201.
- Indizio 2016 = Giuseppe Indizio, *La profezia di Cacciaguida: note sulla biografia di Dante nei primi tempi dell'esilio*, «Rivista di studi danteschi», XVI, 2016, pp. 290-323.
- Inglese 2017 = Giorgio Inglese, *Il partigiano Dante. Ipotesi a confronto*, «La Cultura», 55, 2017, pp. 401-420.
- Levi 1882 = Guido Levi, *Bonifacio VIII e le sue relazioni col Comune di Firenze*, Roma, Forzani, 1882.
- Lokaj 2005 = Dante Alighieri, *Epistole*, a cura di R.J. Lokaj, in Id., *Opere latine*, a cura di L. Coglievina, Roma, Salerno, 2005, pp. 555-735.
- Mazzoni 1978 = Francesco Mazzoni, *Prefazione a Dante Alighieri, La «Divina Commedia»*, con il commento Scartazzini-Vandelli, Firenze, Le Lettere, 3 voll., 1978, pp. v-XLII.
- Montefusco 2011 = Antonio Montefusco, *Le Epistole di Dante. Un approccio al corpus*, «Critica del testo», a. XIV, 2011, pp. 401-62.
- Orioli 1896 = Emilio Orioli, *Documenti bolognesi sulla fazione dei Bianchi*, «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia patria per le Province di Romagna», s. III, vol. XIV, 1896, pp. 1-13.
- Padoan 1993 = Giorgio Padoan, *Un documento ghibellino del 1310*, da ultimo in Id., *Il lungo cammino del poema sacro. Studi danteschi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 229-35 (da cui si cita).
- Pasqui 1916 = Ubaldo Pasqui, *Documenti per la Storia di Arezzo nel Medioevo*, vol. II. *Codice diplomatico (anno 1180-1337)*, Firenze, Deputazione di storia patria, 1916.
- Pellegrini 2016 = Paolo Pellegrini, *Dante da Forlì a Verona*, in Id., *Dante tra Romagna e Lombardia*, Padova, 2016, pp. 39-61.
- Petrocchi 1970-1978 = Giorgio Petrocchi, *Biografia di Dante. Attività politica e letteraria*, in *Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-1978 (= ED), VI, pp. 3-54.

- Petrocchi 1983 = Giorgio Petrocchi, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- Pinto 2015 = Raffaele Pinto, *Gli anni e la poetica dell'esilio (1302-1307): periodizzazione*, «Tenzone», xvi, 2015, pp. 31-70.
- Poloni 2013 = Alma Poloni, voce *Ordella*, *Scarpetta* per il Dizionario Biografico degli Italiani, vol. LXXIX, 2013.
- Pontari 2015 = Paolo Pontari, *Sulla dimora di Dante a Forlì: Pellegrino Calvi, Benvenuto da Imola e Biondo Flavio*, «Studi danteschi», LXXX, 2015, pp. 183-241.
- Tabarroni 2016 = Andrea Tabarroni, *Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio. Lo Studio bolognese di Arti e Medicina*, in *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentesimo della morte (2021)*, a cura di E. Malato, A. Mazzucchi, 2 voll., Roma, Salerno, 2016, pp. 327-348.
- Tavoni 2014 = Mirko Tavoni, *La cosiddetta battaglia della Lastra e la biografia politica di Dante*, «Nuova rivista di letteratura italiana», xvii/2, 2014, pp. 51-87.
- Tavoni in s. = *Le Epistole I e II nella vita di Dante (fatti, personaggi, date, testualità, ideologia)*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, a cura di A. Montefusco e G. Milani, Berlino, De Gruyter, in s.
- Villa 2014 = Dante Alighieri, *Epistole*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di M. Santagata, coll. I Meridiani, Milano, Mondadori, 2011-2014, vol. II, *Epistole*, a cura di C. Villa, pp. 1417-1592.
- Zenatti 1902 = Oddone Zenatti, *Dante e Firenze. Prose antiche. Con note illustrative ed appendici*, Firenze, Sansoni, 1902.

PETRARCA NELLA BIBLIOTECA DI SPINOZA

Paolo Cherchi

University of Chicago – Università di Ferrara

Alla memoria di Remo Bodei

Abstract

Spinoza's personal library included a copy of Petrarch's *De vita solitaria*. The explanations for this unexpected holding have varied: Spinoza read it to relieve his depression or to understand his state of isolation. These explanations are based on the assumption that "solitaria" means "isolated"; but in fact Petrarch praises soli-

tude (not loneliness) as a form of freedom that allows him to enjoy leaving in tune with nature, time and his one self, just as Spinoza conceives a free life in total harmony with Nature. The essay stresses the similarities between some passages of *De vita solitaria* and Spinoza's *De intellectus emendatione*.

I beni personali di Baruch Spinoza furono messi all'asta il 4 novembre del 1677 a L'Aia dove il filosofo era morto il 21 febbraio del 1672. Fra quei beni era la sua biblioteca personale di cui si conserva un inventario stilato da un libraio di Amsterdam il quale dettò i titoli dei libri ad uno scrivano non molto accurato. Questo elenco, ora conservato negli archivi notarili di L'Aia, fu pubblicato nel 1888 da A. J. Servaas ed è stato ripetutamente studiato. Nella prima metà del Novecento questa biblioteca è stata ricostruita nella casa di Spinoza a Rijnsburg, oggi aperta al pubblico. Non si tratta di una grande biblioteca, ma non è neppure una bibliotechina irrilevante, specialmente se si tiene conto dei tempi e dei mezzi finanziari di cui Spinoza disponeva.¹ Una biblioteca di 160 volumi, fra cui diversi

1 Per le vicende di questa biblioteca sono fondamentali e aggiornatissimi gli studi di Adri K. Offenbergh (Offenbergh 1973a e 1973b). Comunque risultano sempre utili i classici, come Servaas van Rooijen 1888, dove il riferimento al *De vita solitaria*, si trova a p. 195; e il catalogo di Aler 1965; e qui il titolo petrarchesco si trova a p. 28 con il num. 109. È importante ricordare che la ricostruzione della biblioteca spinoziana, patrocinata primariamente dal barone G. Rosenthal, non contiene i libri che appartennero materialmente

in folio e in varie lingue (latino, spagnolo, ebraico e portoghese nonché nederlandese), è tutt'altro che disprezzabile. Si deve pensare che fosse in parte una biblioteca di consultazione poiché contiene anche repertori come gli *Adagia* di Erasmo e qualche dizionario. Tuttavia l'importanza di questa biblioteca è determinata dal lettore che la raccolse, probabilmente pezzo per pezzo e motivato in ciascun caso da necessità o da curiosità e mai da propositi di puro collezionismo.

Ora, le biblioteche personali sono sempre oggetto di notevole interesse quando chi le raccoglie è un autore di grande statura perché allora esse possono offrire preziose indicazioni sulle sue letture e sulle sue opere, essendo vero il principio "dimmi cosa leggi e ti dirò chi sei". Naturalmente in moltissimi casi, specialmente del mondo antico, non possediamo dati su tali biblioteche (Orazio aveva una biblioteca personale?), ma nel caso in cui esse esistano, il lavoro di scavo è stato quasi sempre fecondo e ha portato alla luce letture e modi di lettura da parte di un determinato autore, grazie, magari, alle glosse di sua mano in margine ai testi letti (chi non ricorda la "biblioteca di Petrarca"² o quella di Bembo³?), e magari è servita a confermare la presenza di fonti a volte incerte. Talvolta, però, la presenza di una biblioteca crea anche una serie di problemi dal momento che non tutti i libri che essa contiene hanno dei riscontri nell'opera di chi li possiede, senza dire che il modo di leggere e di ricavare succo dai libri varia grandemente da autore ad autore. Un lettore di intelligenza sovrana come Spinoza poteva ricavare da pochi libri idee profonde che un altro studioso di formazione e di intelligenza diversa non arriverebbe ad estrarre da una biblioteca fornitissima. In altre parole, la biblioteca è, come tanti altri sussidi, un dato da usare con giudizio e cautela perché la presenza di un testo può creare fantasmi e spingere la ricerca in direzioni non necessariamente percorse o comunque non provate dalla semplice presenza di un testo. Le opere che vi compaiono, a volte, ispirano riflessione, ma non lasciano tracce visibili; a volte chi le legge ne ricava alcuni dati, ma ne respinge tacitamente tanti altri; a volte una lettura sollecita

a Spinoza, ma solo copie degli stessi; per cui non è possibile vedere gli eventuali segni da parte del lettore. Per quanto riguarda il *De vita solitaria* l'edizione ora presente nella biblioteca ricostruita è quella del 1605, ma il catalogo originario del notaio che lo allestì per l'asta non indica la data dell'edizione, per cui potrebbe essere stata quella del 1600 di cui diremo.

2 Fondamentale la ricostruzione de Nohlac 1907.

3 Si veda Danzi 2005.

una risposta senza lasciar capire chi sia l'interlocutore; a volte un autore possiede un libro che non legge, o lo legge quando non offre più materiali utilizzabili per i suoi propositi ... insomma la casistica è aperta a infinite variabili, e se la "biblioteca" di un autore risolve spesso vari problemi, può anche può suscitare tanti altri che rimangono irrisolti o che non hanno alcuna reale sussistenza.

Venendo al caso concreto – perché solo così si puntualizza un problema e si tenta di risolverlo –, vediamo che nella biblioteca di Spinoza c'era una copia del *De vita solitaria* di Petrarca. Il che sorprende non poco perché non risulta che Spinoza avesse una predilezione particolare per autori umanistici, ma soprattutto perché si tratta di un'opera di scarsa diffusione rispetto ad altre opere petrarchesche quale, poniamo, il *De remediis* che ebbe svariate edizioni nel Cinque e nel Seicento. In genere le opere petrarchesche, a parte il *Canzoniere* e il *De remediis*, circolavano nella raccolta completa dell'*Opera omnia* nell'edizione di Basilea del 1554 e del 1581, mentre altre opere sciolte non circolavano se non in traduzione. Qualche testo, come il *De otio religioso* e i *Psalmi penitentiales* ebbero anch'essi circolazione indipendente, ma quasi certamente limitata a circoli monastici. Il *De vita solitaria* costituì un'eccezione perché, pur non essendo classificabile come opera di devozione, essa nondimeno ebbe una certa diffusione. Dopo l'edizione Milanese del 1498 (Caymus) si dovette attendere più di un secolo perché l'editore Joannes Le Preux di Berna ne pubblicasse un'edizione nel 1600 e la ristampasse nel 1605 in edizione "longe emendatior".⁴ Forse questo evento editoriale rispondeva alle sollecitazioni spiritualiste molto diffuse soprattutto nei paesi protestanti. Comunque questa è l'edizione che Spinoza si procurò o che ricevette in dono. Ora, il problema non è tanto accertare come arrivò nella sua biblioteca, né se l'edizione che egli possedeva era quella del 1600 o del 1605, quanto invece sapere quando si interessò a quest'opera e soprattutto capire come egli la lesse, se mai la lesse. In tutti i casi il semplice fatto che un'opera così singolare figurò nella biblioteca spinoziana non poteva passare inosservato, e in effetti recentemente è stato preso in esame da una nota spinozista, Patrizia Pozzi,⁵ dal cui studio a nostra volta dobbiamo partire.

4 Entrambe le edizioni sono in 16°, mentre il catalogo di Offenberg 1973a, p. 321, num. 145, lo include fra i volumi in 12°.

5 Pozzi 2017.

Premettiamo che Pozzi ha avuto le difficoltà che tutti avrebbero nell'affrontare questo tema. Sono difficoltà inerenti all'argomento, visto in partenza che ci mancano troppi elementi per approdare a conclusioni certe: non abbiamo accesso all'esemplare posseduto da Spinoza e dove forse erano presenti chiose ai margini o sottolineatura di sua mano; non abbiamo alcun riscontro preciso fra il *De vita solitaria* e le opere spinoziane, dove, tra l'altro, non si cita mai Petrarca. Essendo la presenza del *De vita solitaria* l'unico dato certo di cui disponiamo, siamo tentati o dobbiamo cercare di spiegarcelo a partire da quest'unico dato sicuro, e per questo qualsiasi proposta è destinata a rimanere sempre congetturale. E perché le congetture siano plausibili – così, ad esempio, parrebbe a prima vista l'ipotesi che Spinoza vi cercasse una cura contro la *melancholia*⁶ –, devono essere come minimo verosimili e basate su dati ragionevolmente ipotizzabili. Pozzi ha puntato immediatamente su un argomento che pare imposto dal titolo dell'opera, ossia il tema della solitudine, e quindi ha proceduto a fare un'analisi dettagliata di tale nozione in Petrarca e in Spinoza, e a vedere se e quanto i due autori convengano nel definirla e quindi nel raccomandarla. Nessuno avrebbe qualcosa da eccepire ad un simile progetto, e noi, infatti, faremmo lo stesso. Sennonché, ciò che è ovvio è spesso ingannevole e non è detto che “vita solitaria” sia necessariamente “vita in solitudine”, e infatti non è detto che per Petrarca lo sia. E qui comincia il nostro dissenso dalla Pozzi. Intanto, come lei stessa nota, in Spinoza non si parla quasi mai di solitudine,⁷ e l'accezione che essa ha

6 È un'ipotesi avanzata, ma non sviluppata, da Cristofolini 2009, p. 66, nota 2. L'ipotesi era già presente nell'edizione anteriore: Cristofolini 1987, p. 83, nota 18. Anche Remo Bodei apre la sua intervista immaginaria con Spinoza notando nella sua biblioteca la presenza dell'opera petrarchesca (Bodei 2010); ed è una menzione che, se non ne spiega la ragione, dimostra che è un dato che non può non destare interesse.

7 «Solitudo è un termine che compare pochissime volte nei testi di Spinoza: una volta nell'*Etica*, tre nel *Trattato Politico*, mentre il lemma è un *apax* [sic] e si trova in uno scolio della Proposizione XXXV della Quarta parte dell'*Ethica*». Sono parole con cui si apre il cap. «'Solitudo' e 'civitas' nel pensiero di Spinoza» nel saggio di Pozzi 2017, p. 80. E, avendo inteso la solitudine di Petrarca *grasso modo* come sinonimo di 'contemplazione', conclude il capitolo con queste parole: «Tuttavia, se riguardo al senso della vita solitaria come dimensione di ricerca e di meditazione, si possono ravvisare affinità tra l'ideale classico di Petrarca e la vita e l'opera di Spinoza, non va dimenticata una radicale diversità tra questi due pensatori, riguardo all'oggetto di tale meditazione, frutto di due prospettive ontologiche vive distanti»: Pozzi 2017, p. 105. In nota viene citato Cristofolini 2002, pp. 17-23. Che Spinoza usi raramente il termine *solitudo* è confermato da Giancotti Boscherini 1970, p. 1016, *ad vocem* “Solitudo”, dove si riporta quanto Spinoza dice nel *Tractatus Politicus*, cap. VI, §

nei pochissimi casi in cui compare è quello della solitudine dei selvaggi o degli uomini primitivi lontani da ogni consorzio umano. L'obiezione ha un suo peso, ma non sarebbe schiacciante perché poi quel tipo di solitudine si descrive nel suo contrario, cioè con la *civitas* o consorzio umano; tuttavia in tal caso, il paragone risulta fortemente asimmetrico perché si parlerebbe di solitudine descrivendone quasi esclusivamente il rimedio. Si aggiunga che la solitudine di cui parla Petrarca non è forzata ma ricercata, non è un'afflizione bensì una causa di gioia. Sembra, insomma, che il paragone non sia fruttuoso, anzi che non sia plausibile; perciò sarà meglio modificare – e farlo radicalmente, se necessario – l'impostazione del problema.

Possiamo subito dire che la vita solitaria di cui parla Petrarca sia da intendere come “la vita vissuta in compagnia di sé stessi e in accordo con la natura e con la propria natura”; e già questa definizione ci lascia intravedere un tipo di vicinanza inaspettata con Spinoza, il quale, da quanto ne sappiamo, non cercò mai la solitudine nei boschi o comunque lontano dai consorzio delle genti, né Petrarca la cercò sempre o solo in questi spazi remoti dalla città o dalla corte. Pozzi ha cercato di reperire sia in Petrarca che in Spinoza i passi che indicano un tipo di solitudine intesa come isolamento fisico o privazione di contatti con altri esseri umani, uno stato di comporta una forte dose di ascetismo e di possibilità contemplative nonché di tristezza; ma tale impostazione è in gran parte deludente perché promette un incontro fra i due “solitari”, che poi non si realizza mai. Si ha sempre l'impressione che si parli, sì, di solitudine, ma che poi i discorsi corrano paralleli senza che uno aiuti a capire l'altro, e si finisce per concludere che Spinoza non aprì neppure il libro di Petrarca o, peggio, che se l'aprì gli sembrò subito inutile ed affatto estraneo ai suoi interessi.

E poiché ci troviamo nella necessità di congetturare, vediamo di capire perché mai Spinoza avesse il *De vita solitaria* nella sua biblioteca e

1, «Cum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet, ut sese defendere, et quae ad vitam necessaria sunt, comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam penitus dissolvant» [“Poiché in tutti gli uomini è innata la paura della solitudine, dal momento che nessuno in solitudine ha forze sufficienti per difendersi e di procurarsi quelle cose che sono necessarie alla vita, ne consegue che gli uomini per natura cerchino di vivere in società”]. Non c'è dubbio che una solitudine del genere incutesse timore a Spinoza e non è da credere in modo alcuno che fosse quella desiderata da Petrarca: essa è da considerare piuttosto come l'equivalente della “ferinità” hobbesiana.

quindi cosa potesse dirgli o ispiragli. E, prima di tutto, quando Spinoza avrebbe sentito il bisogno di leggere il *De vita solitaria*? L'ipotesi più plausibile è che si sia avvicinato ad essa attorno agli anni in cui l'ancora giovanissimo Spinoza attraversava una crisi che avrebbe poi causato la scomunica. Sicuramente questa fu un evento di entità tale da mettere in crisi qualunque persona, ma probabilmente Spinoza faceva eccezione a questa regola tanto che non parla mai di quell'evento che ebbe luogo nel 1656 e che comunque lo costrinse all'isolamento e alla perdita della professione dalla quale dipendeva la propria sussistenza. Il segno di una crisi è presente in un'opera che comincia con questa dichiarazione:

Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana, et futilia esse: cum viderem omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur;

quindi una crisi di natura filosofico-morale, esistenziale, che impone una qualche azione e una conversione ad altro tipo di sapere e di valori. Sono le parole con cui si apre il *Tractatus de intellectus emendatione*, la cui composizione è quasi certamente anteriore al 1662,⁸ quindi vicinissima agli anni della scomunica, ma non necessariamente determinata da essa; anzi è probabile che la conversione fosse in corso e sia stata essa a causare la scomunica. La crisi, come dirà nel *Tractatus* sulla purificazione dell'intelletto, nasceva dall'aver capito la futilità di tanto affannarsi per le ricchezze e per la fama e per i piaceri sensuali perché nessuna di queste cose si può considerare un bene che renda felici. Evidentemente era in corso quella sua "conversione filosofica", come si suole chiamarla, che

8 Questa data *ante quem* è ricavata da un'epistola dello stesso Spinoza a Henry Oldenburg, segretario della Royal Academy (la n. 6 dell'Aprile del 1662) in cui fa cenno ad un «De emendatione intellectus integrum opusculum composui» (Gebhardt 1925, p. 36.) che ha destato qualche problema: si riferisce al *Tractatus de intellectus emendatione* quale noi oggi possediamo e che non è completo, o si riferisce all'opera pubblicata solo in nederlandese come *Korte Verhandling*, e poi nota come *Breve trattato su Dio, sull'uomo e il suo bene*, probabilmente dello stesso periodo della lettera? Su questi problemi e sulla "conversione filosofica", si veda in generale Klever 1996, pp. 13-62, e particolarmente le pp. 24-26. Fondamentali, inoltre, sono Mignini 2005; e già prima, Mignini 1985; e prima ancora Mignini 1979.

lo allontanava dalle credenze religiose e morali con le quali era cresciuto.

Sarà stata questa “conversione filosofica” e la crisi che comportava a spingere l'appena ventiquattrenne Spinoza ad avvicinarsi all'opera di Petrarca, e magari a ciò contribuì anche l'aggravante della scomunica che sicuramente gli creava un forzato isolamento sociale. Il titolo del libro gli avrà suggerito l'idea di cercarvi conforto, pensando magari di trovarsi descritta una situazione umana di solitudine spirituale simile alla sua, e di trovarvi qualche consiglio sul come “prendere cura” del sé stesso, e, da quel che possiamo dedurre, finì per trovarvi una nozione di “intelligenza e convivenza con la natura” che non vi cercava ma che poi gli fece sentire un'affinità imprevista con il “solitarius” petrarchesco. Il nome di Petrarca, sicuramente noto al Nostro come ad ogni persona mediamente colta del tempo, doveva essere una garanzia di serietà per un primo contatto.

Se così davvero stavano le cose, la scoperta del testo petrarchesco sarebbe avvenuta nel periodo di questa crisi, e nello stesso torno di tempo ebbe luogo anche la composizione del *De intellectus emendatione*, che però non fu mai portata a termine forse perché i nuclei di pensiero che lì si annunciavano vennero presto sviluppati nelle opere di più ampio respiro che costituiranno il sistema del pensiero spinoziano. Credo che questa sia l'opera in cui potremmo vedere più chiaramente il frutto della lettura del *De vita solitaria*, ed è un'opera alla quale Patrizia Pozzi non ha prestato alcuna attenzione. Il titolo del trattato è chiaramente programmatico, sia che *emendatio* si intenda come “purificazione” sia come “correzione”: nel primo caso presuppone infatti uno stato d'animo o di mente “annebbiata” o sconvolta, nel secondo una concentrazione su valori o credenze fallaci; comunque in entrambi i casi si parla di uno stato di crisi intellettuale dalla quale bisogna uscire. È importante leggere le prime pagine del trattato per cogliere lo stato d'animo di cui parliamo, per avvertire l'urgenza di trovare una cura e di indicarne già gli elementi fondamentali. In quelle pagine iniziali è chiara la natura del dramma che Spinoza attraversava, ed è anche chiaro che egli capisce cosa potrà dissiparlo per vivere felice. Lo riportiamo integralmente fino al punto in cui l'autore riesce ad indentificare ciò che può curarlo, e questo sarà semplicemente il capire che gli esseri umani sono “natura”, e che il loro bene più alto sta nel capire questa “consanguineità”, se così possiamo dire figurativamente, e saperci omologare ad essa Natura.

Postquam me Experientia docuit, omnia, quae in communi vita
frequenter occurrunt, vana, et futilia esse: cum viderem omnia, a
quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere,

nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis caeteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento, et acquisito, continua, ac summa in aeternum fruerer laetitia. Dico, *me tandem constituisse*: primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam certa amittere velle: videbam nimirum commoda, quae ex honore, ac divitiis acquiruntur, et quod ab iis quaerendis cogebar abstinere, si seriam rei alii et novae operam dare vellem: et si forte summa felicitas in iis esset sita, perscipiebam, me ea debere carere; si vero in iis non esset sita, eisque tantum darem operam, tum etiam summa carerem felicitate. Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo, et commune vitae meae institutum non mutaretur; quod saepe frustra tentavi. Nam quae plerumque in vita occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur: divitias scilicet, honorem, atque libidinem. His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare. Nam quod ad libidinem attinet, ea adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret; quo maxime impeditur, ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia, quae, si non suspendit mentem, tamen perturbat et hebetat.

Honores, ac divitias persequendo non parum etiam distrahitur mens, praesertim, ubi hae non nisi propter se quaeruntur, quia tum supponuntur summum esse bonum; honore vero multo adhuc magis mens distrahitur: supponitur enim semper bonum esse per se, et tanquam finis ultimus, ad quem omnia diriguntur. Deinde in his non datur, sicut in libidine, poenitentia; sed quo plus utriusque possidetur, eo magis augetur laetitia, et consequenter magis ac magis incitatur ad utrumque augendum: si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia.

Est denique honor magno impedimento, eo quod, ut ipsum assequamur, vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet, quod vulgo fugiunt, et quaerendo, quod vulgo quaerunt homines.

Cum itaque viderem, haec omnia adeo obstare, quominus operam novo alicui instituto darem, imo adeo esse opposita, ut ab uno aut altero necessario esset abstinendum, cogebar inquirere, quid mihi esset utilius; nempe, ut dixi, videbar bonum certum pro incerto amittere velle. Sed postquam aliquantulum huic rei incubueram, inveni primo, si, hisce omissis, ad novum institutum accingerer, me bonum sua natura incertum, ut clare ex dictis possumus colligere, omisurum pro incerto, non quidem sua natura (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem: Assidua autem

meditatione eo perveni, ut viderem, quod tum, modo possem penitus deliberare, mala certa pro bono certo omitterem. Videbam enim me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere; veluti aeger lethali morbo laborans, qui ubi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum, quamvis incertum, summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita: illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum, qui ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur. Permulta enim extant exempla eorum, qui persecutionem ad necem usque passi sunt propter ipsorum divitias, et etiam eorum, qui, ut opes compararent, tot periculis sese exposuerunt, ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae. Neque eorum pauciora sunt exempla, qui, ut honorem assequerentur, aut defenderent, miserrime passi sunt. Innumeranda denique extant exempla eorum, qui prae nimia libidine mortem sibi acceleraverunt. Videbantur porro ex eo haec orta esse mala, quod tota felicitas, aut infelicitas, in hoc solo sita est; videlicet in qualitate objecti, cui adhaeremus amore. Nam, propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia, si pereat, nulla invidia, si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium, et, ut verbo dicam, nullae commotiones animi; quae quidem omnia contingunt in amore eorum, quae perire possunt, uti haec omnia, de quibus modo locuti sumus. Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum. Verum non absque ratione usus sum his verbis: *modo possim serio deliberare*. Nam quamvis haec mente adeo clare preciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem, atque gloriam deponere.

Hoc unum videbam, quod, quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tamdiu illa aversabatur, et serio de novo cogitabat instituto; quod magno mihi fuit solatio. Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut remediis nollent cedere. Et quamvis in initio haec intervalla essent rara, et per admodum exiguum temporis spatium durarent, postquam tamen verum bonum magis ac magis mihi innotuit, intervalla ista frequentiora, et longiora fuerunt; praesertim postquam vidi nummorum acquisitionem, aut libidinem, et gloriam tamdiu obesse, quamdiu propter se, et non, tanquam media ad alia, quaeruntur; si vero tanquam media quaeruntur, modum tunc habebunt, et minime oberunt, sed contra ad finem, propter quem quaeruntur, multum conducent, ut suo loco ostendemus.

Hic tantum breviter dicam, quid per verum bonum intelligam, et simul quid sit summum bonum. Quod ut recte intelligatur, notandum

est, quod bonum, et malum non, nisi respective, dicantur; adeo ut una eademque res possit dici bona et mala secundum diversos respectus, eodem modo ac perfectum, et imperfectum. Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicitur, vel imperfectum; praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem, et secundum certas Naturae leges fieri. Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quarendum, quae ipsum ad talem ducant perfectionem: et omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur. Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet. Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu, et cupiditate convenient; utque hoc fiat, necesse est tantum de Natura intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure eo perveniant. Porro danda est opera Morali Philosophiae⁹

[Dopo che l'esperienza mi ha insegnato che tutte le cose che frequentemente accadono nella vita comune sono vuote e futili, e vedendo che quanto era oggetto delle mie paure non aveva in sé niente di buono o di cattivo se non per il fatto che il mio animo ne veniva toccato, alla fine mi son deciso di cercare se ci fosse qualcosa che fosse il vero bene, capace di comunicarsi e che esso soltanto mi prendesse l'animo rigettando tutto il resto, cioè [vedere] se ci fosse qualcosa che, una volta trovata e acquistata, mi desse una perpetua e più grande gioia. Dico "alla fine mi sono deciso" — infatti a prima vista sembrava una pessima decisione lasciare il certo per l'incerto. Vedevo, certamente, i vantaggi che l'onore e la ricchezza comportavano, e che sarei costretto a smettere di cercarli se mi dedicassi seriamente a qualcosa di nuovo e diverso; e vedevo anche che se per caso la somma felicità fosse posta quei beni, avrei dovuto farne a meno; ma se non era posta in essi e dedicassi le mie

⁹ In Gebhardt 1925, pp. 5-9. Abbiamo riprodotto il testo ma eliminando gli apici o accenti, ed eliminando due brevissimi e parentetici rimandi/appunti dello stesso autore in nederlandese e poi in latino in nota.

energie a conseguirla, ne sarei rimasto privo. Pensavo se mai fosse possibile trovare un nuovo proposito nella mia vita, o almeno la certezza di raggiungerlo senza mutare la condotta e il modo normale della mia vita; ma l'ho tentato spesso e invano. E questo perché molte delle cose che accadono nella vita e che, a giudicare dalle azioni degli uomini, si crede che siano il sommo bene, si riducono a queste tre: ricchezza, onore e piacere sessuale. L'animo viene preso tanto da questi tre che non può dedicare alcun pensiero a nessun altro bene. Infatti per quel che riguarda il piacere sensuale, l'animo viene preso tanto da esso che gli sembra di vivere in pace nel piacere, e viene prevenuto dal pensare ad altro. Sennonché a quel godimento segue una grande tristezza che turba la mente, quando addirittura non la paralizza.

E la mente è distratta anche dal perseguimento di ricchezze ed onori come fini a sé stessi, convinti che essi siano il bene supremo. Questo è tanto più vero per la ricerca degli onori, come se con essi si identificasse il bene verso il quale si dirige ogni nostro sforzo. E le ricchezze e gli onori non hanno per conseguenza naturale il pentimento, come accade per la libidine. E quanto più di questi beni si possiede tanto più cresce il piacere di possederli; per cui si viene spinti a cercarli; ma se per caso le nostre speranze vengono deluse, allora siamo presi da grandissima tristezza.

Infine la ricerca degli onori è di grande impedimento, in quanto per conseguirli bisogna pianificare la nostra vita secondo l'opinione degli altri, evitando ciò che gli altri fuggono e cercando ciò che gli altri normalmente cercano.

Vedendo, dunque, che queste tre cose intralciavano il mio procedere verso quel nuovo proposito perché erano tanto opposte ad esso che dovevo rinunciare all'uno o alle altre, fui obbligato a chiedermi quale fra questi fosse più utile per me. Mi sembrava che stessi per lasciare un bene certo per un bene incerto. Ma dopo averci riflettuto alquanto, trovai da prima che se mi fossi dedicato al nuovo piano incerto e lasciato il vecchio, avrei lasciato un bene incerto per la sua natura (come si può desumere da quanto detto) per un bene anch'esso incerto, ma non per la sua natura, quanto invece per la mia possibilità di raggiungerlo. Meditando costantemente giunsi alla conclusione che, datami la possibilità di meditare a fondo, avrei deciso di abbandonare i mali certi per sforzarmi a tutti i costi di cercare un bene certo. Vedevo, infatti, che ero in grande pericolo ed ero costretto a cercare un rimedio con tutte le mie forze per quanto incerto poteva essere – come fa un uomo che soffre di un male mortale e, presentando una morte certa a meno che non usi un rimedio che egli cerca con tutte le sue forze, perché è un rimedio nonostante la sua dubbia efficacia, e in esso egli ripone tutte le sue speranze. Ma tali beni ai quali tutti

aspirano, non solo non arrecano alcun rimedio utile a conservare il nostro bene, ma lo impediscono, e spesso sono la causa della distruzione di chi li possiede, e sono sempre la causa della distruzione di quanti ne sono posseduti. Infatti ci sono moltissimi esempi di persone che a causa delle ricchezze hanno patito persecuzioni fino a morire, o che si sono esposte a tanti pericoli per acquistare ricchezze che alla fine hanno pagato con la vita per la loro follia. Né mancano gli esempi e in misura pari di quelli che per ottenere o difendere l'onore, hanno sofferto i mali più penosi. E sono innumerevoli gli esempi delle persone che hanno affrettato la loro morte a causa degli eccessi in piaceri sessuali. Invero mi sembrava che tutti questi mali e beni dipendessero dalle cose alle quali ci attacchiamo con amore. E questo perché i mali non nascono mai dalle cose che non amiamo, e non ci rattristiamo se esse muoiono o se esse periscono, né siamo invidiosi se esse cadono in mano di altri, né sentiamo paura né odio — in altre parole, nessun turbamento dell'anima. Tutte queste sono passioni che sorgono con l'amore dei beni che possono perire, come sono tutti quelli abbiamo menzionato. Ma l'amore per qualcosa di eterno e di infinito nutre completamente il nostro animo di una gioia del tutto esente da tristezza. È questo ciò che si deve desiderare intensamente e che deve essere ricercato con tutte le forze. Ma non senza ragione ho usato queste parole "*purché potessi riflettere seriamente*". Infatti benché capissi certamente bene tali cose, non potevo spogliarmi di ogni desiderio di ricchezze, di piaceri sensuali dell'amore per una bella reputazione.

Comunque mi rendevo conto che la mia mente in tutto il tempo che inseguiva questi pensieri, era distolta da quelle cose e pensava seriamente ai nuovi fini. Ciò mi dava un grande conforto perché vedevo che quei falsi beni non avrebbero resistito ai rimedi. E sebbene all'inizio queste pause fossero rare e di breve durata, tuttavia, dopo che il vero bene mi si profilava sempre più chiaro, le pause divennero sempre più frequenti e più lunghe, specialmente dopo che vidi che il danaro, il piacere sensuale e la stima sono degli ostacoli nella misura in cui si cercano per sé stessi, e non come mezzo ad altre cose. Invece se sono ricercati come mezzi, allora essi presentano un limite e non saranno affatto degli ostacoli, anzi saranno di grande uso per ottenere il fine per il quale sono desiderati, come vedremo a suo luogo.

Qui mi limiterò a dire brevemente ciò che intendo per vero bene, e anche cos'è il sommo bene. Per capire ciò propriamente, si deve notare che buono e cattivo si dice solo in un determinato rispetto, per cui una stessa cosa può essere detta buona o cattiva a seconda dei diversi aspetti. Lo stesso si può di ciò che riguarda la perfezione e l'imperfezione, specialmente dopo che abbiamo riconosciuto che

tutto quel che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo le leggi della natura.

Senonché l'uomo non riesce a capire quell'ordine per la debolezza del suo intelletto, per cui concepisce la natura come qualcosa di più forte e più resistente di lui, e nello stesso tempo niente gli impedisce di conquistare questa natura, ed è spinto a cercare mezzi che lo porteranno a quella perfezione. Qualunque mezzo lo porti a conseguire questo scopo si chiama "vero bene"; ma il "sommo bene" è quello di arrivare a godere di questa natura, e farlo insieme ad altri individui, se gli è possibile. Mostriamo a suo tempo quale sia questa natura: essa è l'unione che la mente sa di avere con l'intera natura. Questo allora è il fine al quale io tendo: acquistare questa natura e fare in modo che molti l'attingano insieme a me. Cioè, è parte della mia felicità fare in modo che molti la capiscano così come io la capisco, così che il loro intelletto e desiderio siano d'accordo con il mio intelletto e il mio desiderio. Per fare ciò è necessario in primo luogo capire la Natura quanto basta per acquistarla. Secondo, formare una società del genere che è desiderabile, così che molti quanto più è possibile lo conseguano facilmente e sicuramente nella misura del possibile. Terzo, devono prestare attenzione alla Filosofia Morale].

Ci fermiamo a questo punto, ma non perché il resto del trattato sia privo di interesse – anzi è interessantissimo almeno in quanto, oltre ad indicare le discipline con le quali perfezionare l'intelletto, anticipa alcune linee fondamentali del pensiero spinoziano – bensì perché ci dice abbastanza bene che il suo pensiero ha una forte matrice esistenziale da cui non sembra possibile prescindere, e perché presenta gli estremi sufficienti per procedere a cercarvi in controluce quella presenza petrarchesca che qui cerchiamo. L'esordio, infatti, si presenta come una sorta di confessione non di specifiche cadute morali o peccaminose, ma piuttosto di uno stato morale di disagio provocato da una nuova e urgente consapevolezza che la felicità non si raggiunge con il conseguimento di beni materiali o civili o fisici. E se questa è una verità resa trita da un'infinità di trattatati sui vizi e sulle virtù, di fatto non lo è perché la risposta va in tutt'altra direzione che non è la ricerca della virtù nel senso aristotelico della *mesotes*, ma della ricerca della propria natura che non sopprime le passioni ma privilegia solo quelle che ci rendono felici realizzando il meglio della nostra natura. Vedremo che la solitudine di Petrarca avrà una funzione terapeutica analoga. Intanto ricordiamo che la consapevolezza annunciata da Spinoza nel passo riportato nasce nell'autore non tanto dai libri quanto da un'esperienza personale, benché il termine "experientia" con cui si apre il trattato non implica ne-

cessariamente che l'autore parli di sé stesso. Comunque è immediatamente chiaro fin dalle prime battute che si annuncia un argomento di morale, e che il trattato prenderà un'impostazione in cui l'autore rivolge la propria retorica a sé stesso, cioè con una mira a "curare se stesso": un *tratactus*, dunque, anche di "cultura dell'anima" o "esercizio spirituale", almeno nel senso che mette la persona sulla via della ricerca della propria felicità o di un bene non materiale ma intellettuale e spirituale.¹⁰ E vediamo subito che le promesse di questo bene vengono in forma fallace, e sono tre passioni che spingono a possedere ricchezze, onori e amori libidinosi. È un trio di passioni già presente in Aristotele, ma, per quel che ci interessa, sono anche centrali nel discorso del *De vita solitaria*.

Però prima di vedere da vicino gli accenni fatti all'opera di Petrarca e soprattutto all'ultimo punto, premettiamo alcune considerazioni generali sul *De vita solitaria* di Petrarca. Ricordiamo innanzi tutto che il trattato è dedicato ad un amico (il prelado Philippe de Cabassole) con cui Petrarca dialoga di tanto in tanto nel corso dell'opera, oltre che nella lettera dedicatoria; e ricordiamo questo fatto per dire che la vita solitaria di cui parlerà ha una specie di co-protagonista, quindi non si tratta di vita in assoluta solitudine. È importante rilevare questo dato perché dà un tono all'opera: non un trattato asciutto – come sarà quello di Spinoza una volta che il *De intellectus emendatione* prende il modo del discorso filosofico – ma un'opera che ha spesso presente la figura di un interlocutore amico al quale espone i piaceri e i modi della vita solitaria. Un altro fatto utile da ricordare è che Petrarca assicura al lettore che parlerà della propria "experientia" e non riferirà cose apprese da libri altrui: è un modo di garantire la veracità della propria parola, e contestualizza il discorso entro una matrice esistenziale. Ricordiamo inoltre che il trattato si divide in due libri, il secondo dei quali ha una forte componente storica in quanto è dedicato quasi per intero alla vita degli eremiti, i "solitari per antonomasia" del mondo antico, ma non vi mancano esempi di uomini impegnatissimi negli affari del mondo (Cicerone, Seneca e Scipione l'Africano) che, però, seppero trovare la loro solitudine. In genere Petrarca ammira gli eremiti e gli anacoreti, ma non ne segue l'esempio, perché non è questa la sua "natura". A sé stesso e alla propria maniera di solitudine è invece dedicato il primo libro che è quello "personale", cioè della sua propria "experientia", ed anche quello nel quale Spinoza potrebbe avere trovato materia di interesse.

10 Sul tema, è d'obbligo il rimando a Hadot 1981.

Fatte queste premesse, ricordiamo che Petrarca avvia il discorso dando un quadro della vita solitaria servendosi di un paragone fra l'uomo che è preso dagli affanni mondani e l'uomo solitario, fra l'*occupatus* e il *solitarius* per usare i suoi termini. È un paragone celebre per l'efficacia retorica con cui contrappone i due stati, nonché per la sostenutezza che lo protrae per varie pagine. Ci limitiamo a riportarne le prime tappe, già sufficienti per farci capire quanto ci interessa rilevare.

Visus autem sum michi facillime felicitatem solitudinis ostensurus, si simul frequentie dolores miseriasque monstravero, percurrens actus hominum quos vel hec vita pacificos atque tranquillos, vel illa turbidos atque sollicitos et anhelantes habet. Unum enim est his omnibus fundamentum: hanc vitam leto otio, illam tristi negotio incumbere. Quod siquando forte convulsum casus aliquis aut nature fortuneque vis ostenderit, quamvis id perrarum et velut interportenta numerandum sit, tamen, si accidat, mutare sententiam non pudebit et iocundam otiosamque frequentiam solitudini meste ac sollicitate preferre non metuam. Neque enim solitudinis solum nomen, sed que in solitudine bona sunt laudo. Nec me tam vacui recessus et silentium delectant, quam que in his habitant otium et libertas: neque adeo inhumanus sum ut homines oderim, quos edicto celesti diligere iubeor ut me ipsum, sed peccata hominum, et in primis mea, atque in populis habitantes curas et solitudines mestas odi. De quibus omnibus, ni fallor, significantius agetur, si non quicquid ad hanc aut ad illam partem dici posse videbitur seorsum explicuero, sed utrunque miscuero, nunc hoc nunc illud attingens, ut vicissim huc illuc flectatur animus et alterno velut oculorum flexu ad levam dextramque respiciens, facile iudicet quid inter res diversissimas iuxta se positas intersit. Consulto autem amariora premisi, quo dulciora subnecterem et suavior gustus extremus ubinam desinendum esset ipsum animum admoneret. Sed quid opus est multis? Agamus ipsam rem, et quod promittimus persolvamus: duos homines contrariis moribus, quos tibi describam, ante tue mentis oculos pone et quod in illis vides in cunctis existima.

II. Surgit occupatus infelix habitator urbium nocte media, somno vel suis curis vel clientium vocibus interrupto; sepe etiam lucis metu, sepe nocturnis visis exterritus. Mox infelici scamno corpus applicat, animum mendacis: in illis est totus, seu ille mercibus precium facere, seu sotium, seu pupillum fallere, seu vicini coniugem pudicitia armatam expugnare blanditiis, seu litigio iniusto iustitie velum fando pretendere, seu denique publici privatique aliquid corrumpere

meditatur. Nunc ira preceps, nunc ardens desiderio, nunc desperatione gelatus: ita pessimus artifex ante lucem diurni telam negotii orditur, qua se se atque alios involvat.

Surgit solitarius atque otiosus, felix, modica quiete recreatus, somnoque brevi non fracto sed expleto, et interdum pernoctantis philomene cantibus expectatus, thoroque vixdum leniter excussus, pulsisque torporibus quietis horis psallere incipiens, ianitorem labiorum suorum ut egressuris inde matutinis laudibus aperiat devotus exposcit, et cordis sui dominum in adiutorium suum vocat, nichilque iam viribus suis fidens et imminentium conscius metuensque discriminum ut festinet obsecrat: nullis texendis fraudibus intentus, sed Dei gloriam et sanctorum laudes non in dies tantum, sed in horas, et indefesso lingue famulatu et pio mentis obsequio repetens, nequando forsitan ingrato animo divinorum munerum memoria evanescat. Et sepe interea (mirum dictu) securi timoris ac trepide spei plenus memorque preteriti ac futuri providens, leto dolore et felicibus lacrimis abundat. Quem statum nulla voluptas occupatorum, nulle unquam urbane delitiae, nulli regnorum fastus equaverint. Inde suspiciens celum ac stellas, et illic habitantem Dominum Deum suum tota mente suspirans, et patriam cogitans, de exilii sui loco, protinus ad honeste cuiuspiam iocundeque lectionis studium convertitur: atque ita cibus pastus amenissimis, multa cum pace animi venturae lucis initium prestolatur.

Diversis votis expectata lux adest. Ille hostibus amicis limen obsessum habet, salutatur, poscitur, attrahitur, truditur, arguitur, laceratur. Huic vacuum limen et libertas in limine manendi scilicet eundique quocumque fert animus. Vadit ille mestus in forum, plenus querelarum plenusque negotiorum, et imminentis diei primordium alitibus auspicatur. Vadit iste alacer in vicinam silvam, plenus otii plenusque silentii, et cum gaudio faustum limen serene lucis ingreditur.

Venit prandii tempus. Ille sub ingenti et ruinam minitante aula componitur pulvinaribus obrutus sepultusque. Reboant variis tecta clamoribus; circumstant canes aulici muresque domestici, certatim adulatorum circumfusa acies obsequitur et corrasorum turba familiarium confuso strepitu mensam instruit. [...] Iste vero vel paucis vel uno vel nullo famulo contentus, hesterno sobrius vegetusque ieiunio, modesto sub lare mundam mensam nulla re magis quam sua presentia exornat, pro tumultu requiem, pro strepitu silentium habet, pro multitudine seipsum; ipse sibi comes, ipse sibi fabulator ac conviva est, nec metuit solus esse, dum secum est. [...]

Labitur sensim dies et fugiunt hore, ac iam prandio finis est. Turbant illum familiaris exercitus, hostesque collaterales et ruina mensarum,

et hominum vasorumque collisio; et ebriorum iocis tecta mugiunt, et querimoniis famescentum. [...] At huic nostro diversa omnia, angelorum aula convivii quam hominum aptior, odor colorque optimus, index morum testisque modestie, mensa pacifica luxus ac tumultus nescia, gule domitrix, expers immunditie. Ubi gaudia inhabitent, unde voluptas fedea exulet, ubi sit regina sobrietatis, cubile castum et quietum conscientia paradisi,¹¹

[Mi sembra che potrò facilmente dimostrare la felicità dell'essere solo, se insieme additerò gli svantaggi e gli inconvenienti del trovarsi in molti, passando in rassegna le azioni degli uomini che questa vita (la solitaria) rende amanti della pace e tranquilli, quella violenti, preoccupati, affannosi. Uno è infatti il fondamento di tutto ciò: questa vita si basa su di un ozio sereno, quella su di una triste attività. Supponi che un qualche evento o la forza della natura o del caso mi mostri il contrario: sebbene sia questo un fatto assai raro e quasi da annoverarsi fra i miracoli, tuttavia, se mai accadrà, non avrò ritengo a mutar parere, e non esiterò ad anteporre una vita in comune piacevole e serena a una vita solitaria triste e preoccupata. Della solitudine infatti lodo non soltanto il nome, ma i vantaggi ch'essa presenta. Non amo tanto i recessi solitari e il silenzio, quanto la pace e la libertà che vi si trovano; e non sono tanto inumano da odiare gli uomini — un comando divino m'impone di amarli come me stesso —, ma i peccati degli uomini odio, e anzitutto i miei, e le preoccupazioni e gli affanni molesti fra gli uomini che hanno dimora. Se non erro, tutti questi argomenti saranno trattati con maggior efficacia se, invece di illustrare separatamente tutto ciò che mi sembrerà di poter dire intorno a questa o a quella vita, mischierò tutto insieme, toccando ora di questo ora di quello: così l'attenzione si volgerà vicendevolmente di qua e di là, guardando a destra e a sinistra, come per un alterno muoversi degli occhi, ci si renderà facilmente conto della differenza che passa fra due cose diversissime poste l'una accanto all'altra. Di proposito ho promesso le cose più amare per far seguire poi le cose più dolci, e far sì che un più grato sapore indichi per ultimo all'animo il luogo dove posarsi. Ma che bisogno c'è di molte parole? Affrontiamo senz'altro l'argomento e manteniamo le promesse: mettiti innanzi agli occhi della mente due persone di abitudini opposte, che io descriverò, e quello che vedi in loro fa' conto di vederlo in tutti.

II. Si alza nel cuore della notte l'indaffarato, infelice abitante della città, poiché il sonno gli è stato interrotto dalle sue preoccupazioni e

11 *De vita solitaria*, I, I-2, in Martellotti *et al.* 1955, pp. 298-311.

dalle voci dei clienti; spesso anche per paura della luce, spesso atterrito da notturne visioni. Subito si lascia andare su di un tristo sgabello e l'anima volge agli inganni: si dà tutto a quelli, e pensa al prezzo di fissare alle merci, o al modo di ingannare il compagno o il pupillo, di espugnare con le lusinghe la moglie del vicino armata del suo pudore, di stendere con le parole un velo di giustizia su di un'ingiusta contestazione, di operare infine qualche corruzione in pubblico o in privato. Ora si fa trascinare dall'ira, ora arde di desiderio, ora è agghiacciato dalla disperazione: così quel tristo artefice ordisce prima dell'alba la tela delle occupazioni diurne, in cui avvolgere se stesso e gli altri.

Si alza l'uomo solitario e tranquillo, sereno, ristorato da un conveniente riposo, dopo aver non interrotto, ma terminato il suo breve sonno, e destato talvolta dal canto del notturno usignolo. Appena sceso dolcemente dal letto e scosso il torpore, incomincia a cantare nelle ore di riposo, e prega il portiere delle sue labbra di aprirle devotamente alle lodi mattutine che stanno per uscirne; invoca in suo aiuto il Signore del suo cuore, e, non fidandosi affatto delle sue forze, conscio e timoroso dei pericoli che lo sovrastano, lo scongiura di affrettarsi. Non rivolge l'attenzione a meditare frode alcuna; rinnovella invece, non solo ogni giorno, ma ogni ora, la gloria di Dio e le lodi dei santi, con l'opera instancabile della lingua e la dedizione devota del cuore: che alle volte il ricordo dei doni divini non abbia a cancellarsi dall'animo ingrato. E spesso frattanto – mirabile a dirsi – preso da tranquillo timore e da trepida speranza, memore del passato e presago del futuro, è invaso da un lieto dolore e da lacrime di gioia. Non c'è godimento di uomini indaffarati, non delizia cittadina, non pompa regale, che possa uguagliare una tal condizione. Guardando poi il cielo e le stelle, e sospirando con tutta l'anima al signore Dio suo che ha lì la sua dimora, e dal luogo del suo esilio pensando alla patria, si dedica subito a qualche bella e piacevole lettura, e così, nutritosi di cibi deliziosi, attende con una gran pace nell'anima la prima luce che sta per venire.

Il giorno è arrivato con differenti speranze atteso. Quegli ha l'abitazione invasa da amici nemici, viene salutato, chiamato, trascinato, sospinto, biasimato, diffamato. Questi ha sgombrato l'ingresso, e, s'intende, ha libertà di rimanersene in casa o di andare dove vuole. Quegli si avvia verso il Foro, pieno di noie e di affanni, e trae dagli uccelli gli auspici per l'inizio del giorno imminente. Questi se ne va di buon passo nel boschetto vicino, tutto calmo e tranquillo, e inizia con gioia e con buoni auspici una giornata serena [...]

Viene il momento del pranzo. Quegli, soffocato e sepolto tra i cuscini, si accomoda sotto un gran baldacchino che minaccia di rovinare. La

casa rimbomba di rumori vari; cani cortigiani gli stanno intorno e topi domestici, uno stuolo di adulatori lo circonda e fa a gara per servirlo, mentre una schiera di servi radunati da ogni parte apparecchia la tavola in mezzo alle grida e alla confusione [...]

Questi invece, contento di pochi servi, o di uno, o di nessuno, sobrio e vegeto per l'astinenza del giorno innanzi, prepara la sua nitida mensa sotto il lare modesto, di null'altro adornandola che della sua presenza: invece della confusione ha la pace, invece dello strepito il silenzio, invece della folla se stesso: egli ha a se stesso compagno, egli interlocutore, egli commensale. [...]

A poco a poco il giorno se ne va, le ore passano: il pranzo è ormai sul finire. Un esercito di familiari e di parenti nemici turba l'uomo occupato, e il rovesciarsi della tavola, e l'urto di uomini e di stoviglie: nelle stanze risuonano scherzi di ubriachi e lamenti di affamati [...]

Per il nostro solitario invece tutto è diverso. La sua casa sembra più adatta ai conviti degli angeli che a quelli degli uomini: ottimo è l'odore, ottimo il colore, indice di buoni costumi e testimonio di moderazione; tranquilla, ignara di sfarzo e di confusione è la mensa, che tiene a freno la gola, e non conosce sozzure. Dove abita la gioia, donde è assente la turpe voluttà, dove la sobrietà è regina, ivi il letto è casto e tranquillo, e la buona coscienza è il paradiso].¹²

Cosa può avervi trovato Spinoza se mai lesse questi paragrafi e l'opera integrale? Vi trovò una prima nozione quasi paradossale che stabiliva un rapporto causale o meglio un'equivalenza di solitudine-gioia, per cui la solitudine non significa punizione o rinuncia ascetica al mondo e ai suoi piaceri, bensì gioia, autentico *gaudium*, e libertà. E se lesse tutto il libro, il secondo libro gli confermava l'idea che solitudine non significa vita nell'eremo in estrema povertà. Petrarca non identifica la vita solitaria desiderabile con la vita nella caverna o nella grotta, insomma una vita da animali, anzi vuole una vita comoda ma sobria, senza il lusso delle cose superflue ma senza la privazione del necessario, e la sola privazione che desidera è di quelle cose che costano preoccupazione e fatica per procurarsele. La solitudine è in primo luogo liberazione dagli obblighi a procurarci le cose che ci illudiamo ci rendano liberi, mentre in realtà son cose che richiedono molte delle nostre energie e affanni per procuracele, e quindi le trasformiamo in un fine quando di fatto dovrebbero essere un mezzo per fini molto più alti. La vita infelice è insomma quella

12 Riprendiamo la traduzione di Antonietta Bufano in Martellotti *et al.* 1955.

dell'*occupatus* che pur nel mezzo della ricchezza e della servitù è asservito a quei beni che si illude lo rendano libero. Petrarca, insomma, conosce il dramma di chi crede di procacciarsi la felicità perseguendo beni che, invece, lo rendono infelice perché sono sempre incerti, perché richiedono sacrifici e una vita di privazioni di tale natura da avvicinare la vita umana a quella degli animali. È un dramma simile a quello di Spinoza, solo che Petrarca lo rappresenta “per figuras”, cioè con un paragone molto letterario e per questo molto efficace.

Ma quel paragone dice solo in parte quello che Petrarca intende per solitudine.¹³ La libertà dagli impegni che assillano l'uomo indaffarato è solo uno dei benefici della libertà, e non è ancora la gioia di trovare la compagnia giusta nella solitudine. Ci spieghiamo meglio. Petrarca ricorda in vari punti quanto gli riesca gioioso stare da solo in un bel paesaggio che lo ispira alla contemplazione e soprattutto ad immaginare e a creare bella letteratura, come apprendeva da Quintiliano, e come sperimentava ogni volta che ne aveva l'opportunità. In quelle occasioni egli trovava il proprio “ingenium” o la propria inclinazione naturale più genuina e poteva celebrarla. Ma godeva la sua solitudine anche quando si trovava in compagnia di altri sempre che riuscisse a concentrarsi e a trovare sé stesso. Ecco, trovare sé stessi: questo è il vero segreto della solitudine, questo potersi sentire in armonia con sé stesso, ossia, con la propria natura. E questa è la lezione fondamentale che apprendiamo dal *dragmaticon* fra l'uomo indaffarato e l'uomo solitario. Ed è una lezione geniale che si annida nel modo di strutturare quel famoso paragone fra i due modi di vita.

A nessuno sfugge che il paragone fra l'*occupatus* e il *solitarius* si prolunga per tutta una giornata che viene scandita secondo le ore canoniche, quindi toccandone tutti i momenti dall'alba al mezzogiorno al pomeriggio alla sera e alla notte: è una sezione corposa per la protratta sostenutezza retorica che non sfugge neppure al lettore più distratto. Il filo che guida la costruzione del paragone è la liturgia cristiana del giorno. Noi siamo ormai lontani da quella liturgia, ma non c'era cristiano fino ai giorni di Baudelaire e di Auden che non riconoscesse il correre del giorno dal tocco delle campane che annunciavano le lodi, i mattutini, la prima, la terza, la sesta, le none, i vesperi e la compieta, ognuna delle

13 Per l'interpretazione che qui si dà del *De vita solitaria*, rimando a Cherchi 2018, in particolare al quarto capitolo “Il sogno di un'operosa vita solitaria e di un intellettuale moderno”, pp. 157-186, con i rimandi alla bibliografia pertinente che qui si tralasciano.

quali era legata ad un episodio della vita di Cristo.¹⁴ La liturgia ricordava ai cristiani che il giorno è un dono del Signore ed anche la Sua epifania, sempre presente, dunque, ad ogni creatura la quale deve ricordarsi del Creatore e ringraziarlo del questo miracolo della luce e della notte che si perpetua uguale e quindi sul quale si può sempre contare perché la presenza divina è eterna. Ma anche per chi non crede nella presenza divina nel nostro quotidiano, è chiaro che la liturgia delle ore canoniche struttura il tempo, assicurandone insieme la linearità e il ritorno che, se non è eterno, è almeno pensabile come esteso per un tempo indefinito. In questo senso il giorno è la prova della vitalità della natura che tutti sperimentano quotidianamente, quella che ci dà il senso del correre del tempo in cui il nostro vivere accade. È un ritmo che ci è imposto ed è sempre presente, e per questo ogni nostra infrazione dovuta ad un'anticipazione o a rallentamento crea un'asincronia turbatrice: dietro tali operazioni c'è spesso una passione o di speranza (anticipazione di un premio o di un successo) o di timore (voler fermare il tempo per paura di incorrere in eventi dolorosi). Il *solitarius* è colui che domina il tempo perché sa vivere in perfetta armonia con esso, e chi si assoggetta ad una legge accettandola è libero; l'*occupatus*, invece, non è padrone del suo tempo perché vive nel passato o nel futuro, quindi è uno schiavo riottoso di quel ritmo naturale al quale non sa conformarsi: egli è pieno di timori e di ansie e di aspettative, sempre in discordia con la natura che gli prescrive il tempo. Qui sta la chiave della vita solitaria di cui parla Petrarca. Non si tratta di una solitudine "fisica", ma di una libertà dalle passioni che vogliono vincere il tempo. Il solitario sa vivere con la natura che lo ospita e nella quale è immerso e che ritma la sua vita.

Non c'è dubbio che questo sia il senso che nel trattato di Petrarca acquista la figura del "solitario". Sono molti i passi in cui Petrarca dice di sentirsi "solitario" anche quando non è solo ed è in compagnia di numerose persone. Perché la solitudine di cui parla è quella capacità di raccoglimento di "assaporamento, possiamo addirittura dire, di una situazione in cui egli si sente in armonia con la natura, con la sua natura, con il suo modo interiore di essere che è sempre "gaudioso" o felice quando capisce che il suo vero bene consiste nell'aver presente questa pienezza dell'eterno e di godere del suo proprio comparteciparvi. Insomma, è un fatto di "armonia" con la natura, che, ovviamente è retta dalla divinità. E non è una solitudine d'ozio o di contemplazione: non è una solitudine

14 Sul tema delle ore canoniche si vedano Baroffio 1977 e Starobinski 1989.

oziosa perché è tutta impegnata nel dialogo con i grandi del passato, o in colloqui con amici e comunque sempre consapevole di vivere in uno stato di beatitudine in terra perché si pensa al bene dell'umanità (lo studio degli antichi produce intelligenza della storia che serve a vincere le cattive passioni e ad acquistare così saggezza, nonché a dare consigli di ben agire a chi regge il governo), e si vive ringraziando il creatore del tutto e che ci dà i giorni e le opere. Ovviamente, la vita appartata favorisce questa situazione di "ozio laborioso", quella situazione da «in otio negotiosus et in solitudine comitatus», come amava dire, riprendendo la frase dal suo Scipione Africano (*De vita solitaria*, II, 13, 5). Vivere in ritirata solitudine favorisce la scoperta del proprio "ingenium" particolare, della propria disposizione naturale e armonizzarla con il ritmo della natura. Tuttavia si può essere solitari anche quando si sta in compagnia, perché la vera solitudine consiste nel con-vivere felicemente con la propria natura. Questo è il bene più alto che l'uomo può avere in questa terra, ed è un bene che diventa addirittura più alto se esso produce la gioia di altri, se lo studioso degli antichi illumina dal suo studiolo le menti di quanti lo leggono. Petrarca sente che questo è il ruolo al quale è destinato, quindi assegnatogli dalla sua stessa natura. Per Spinoza quel "sommo bene" si raggiunge nella politica quando questa riesce a dare ai cittadini questa capacità di vivere in armonia con sé stessi e con la natura.

Ora si capisce cosa Spinoza poteva trovare di interessante nell'opera di Petrarca. E possiamo capirlo anche se teniamo conto del fatto che all'altezza della lettura del trattato Spinoza non aveva ancora prodotto un "sistema" filosofico che verrà elaborando nei grandi trattati. Ma già nel *De intellectus emendatione* sono presenti le basi sulle quali poi questo sistema si svilupperà.

È chiaro, però, che Petrarca e Spinoza si muovono su presupposti affatto diversi: Petrarca è dichiaratamente cristiano e devoto, quindi con la ferma certezza che l'universo abbia un creatore e che l'uomo sia stato da lui creato a sua immagine e somiglianza e che il moto della creatura verso il suo fattore sia quello di gratitudine e di vivere secondo la regola che questi gli detta. Per Spinoza, almeno per quello che scrive il *De intellectus emendatione*, non vi è alcuna idea di un dio creatore e soprattutto un dio "personale" come quello presentato nelle Sacre Scritture. Sono presupposti che rendono incompatibili i due pensieri e i due pensatori. Eppure ci pare ci sia un punto di convergenza, se non nelle premesse, almeno nell'idea che la cura di sé stessi secondo le leggi della natura porti gioia, perché è una cura che crea la "libertà" che è in fondo la liberazione

dalle passioni cattive che rendono infelice l'uomo indaffarato. È chiaro che i due pensatori non condividono il modo di intendere "la natura", perché per Petrarca essa è una creazione di Dio e un riflesso della sua perfetta grandezza, mentre per Spinoza la natura è dio stesso e l'uomo è un suo "modo", natura egli stesso e quindi dio nella sua individuale partecipazione al tutto o alla totalità della divinità. Entrambi, però, parlano di "omologazione" dell'uomo alla natura, anche se lo fanno in modo diverso. Differiscono i due pensatori sul concetto di "tempo": per Petrarca esiste il tempo ciclico delle ore canoniche, che rassicura sulla perpetuità della presenza divina fino a quando si conteranno i giorni e le notti, ed esiste il tempo *Chronos* che è quello della storia; per Spinoza il tempo di può intendere come "durata" che prova l'esistenza dei "modi" della sostanza.¹⁵ Tuttavia in entrambi tempo e durata sono sinonimi del vivere. E procedendo su questa strada, è anche chiaro che Spinoza poteva vedere in Petrarca un pensatore vicino nel modo di capire la passione come un modo perverso di non vivere in modo armonioso con la natura. Petrarca aveva avuto la genialità di porre la nozione del tempo come parametro del vivere secondo natura, e far vedere come la passione o il vizio costituiscono un allontanamento da quel parametro facendone un uso improprio egoistico asservendolo ai propri piaceri anziché viverlo come dono che dà l'opportunità per capire quello che realmente siamo e non quello che vorremo essere o che ci sforziamo di essere, mettendoci in disarmonia con il mondo che ci circonda. La solitudine della quale parla Petrarca è questo dono di poter essere quello che siamo, nel raccoglimento e nella compagnia di noi stessi in stato di gioia, o anche nella compagnia di altri che, come noi, sanno apprezzare che essere quello che siamo è la condizione fondamentale della nostra libertà.

Spinoza poteva cogliere questa lezione in Petrarca fin dalle prime pagine del *De vita solitaria*, e ne aveva una conferma man mano che procedeva nella lettura. Quel "solitarius" che si omologa con la natura era molto più persuasivo di quanto non potessero essere gli Stoici con la loro nozione di *oikeosis*,¹⁶ che riponeva la vita virtuosa in questa omologazione con la natura, ma era un'adeguazione che non aveva quella gioia che invece Petrarca mostra e che Spinoza ricerca come effetto del "vero bene". E Petrarca era anche un autore che non conculcava o sopprimeva le passioni negative

15 Grassi 2012, p. 87. Sulla nozione spinoziana del tempo in generale, si veda Petrella 2014.

16 Per lo "stoicismo" di Spinoza, si vedano Spanneut 1973, pp. 293-295; Long 2003.

castigandole, ma le vinceva mostrandone la futilità e gli svantaggi. E in questo era autore che agli occhi di Spinoza poteva valere più dei moralisti come Seneca o Agostino che parlavano di sé stessi e della cura dell'anima, ma non erano autori che trascinavano i lettori con quella gioia che invece si avverte in Petrarca e che Spinoza pone come traguardo del bene al quale si deve tendere e che si ottiene quando uniamo la nostra mente a quella della natura. Quella che per Petrarca era la "sincronia" con la Natura, per Spinoza era "l'unione dell'intelletto alla Natura di cui esso è un modo". Le differenze sono grandissime, ma al livello pratico e formale fortissime sono anche le affinità, e comunque sono entrambe causa di gaudio. Ma l'analogia può estendersi ad un altro aspetto: come la solitudine di Petrarca era "laboriosa" perché era vissuta in una compagnia che profondeva una saggezza utile a "moltitudini" di lettori, così l'intelligenza/consustanziazione di Spinoza con la Natura era il vero bene personale che aveva il potenziale di diventare sommo bene se veniva insegnato e che, come la carità cristiana, cresceva quanto più veniva ripartito e distribuito. Per entrambi gli autori il sommo Bene poteva realizzarsi tramite una politica sana che dà a tutti la possibilità di esser in armonia con sé stessi e con la natura.

Referenze bibliografiche

- Aler 1965 = J.M. Aler (a cura di), *Catalogus van de bibliotheek der Vereniging "Het Spinozahuis" te Rijnsburg*, Leiden, Brill, 1965.
- Baroffio 1977 = Bonifacio Baroffio, *Liturgia delle ore*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, vol. II, pp. 408-422.
- Bodei 2010 = Remo Bodei *incontra Spinoza*, Milano, Bompiani, RCS, 2010.
- Cherchi 2018 = Paolo Cherchi, *Petrarca maestro. Il linguaggio dei simboli e delle storie*, Roma, Viella, 2018.
- Cristofolini 1987 = Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano, 1987.
- Cristofolini 2002 = Paolo Cristofolini, *La paura della solitudine*, in *Spinoza edonista*, ETS, Pisa, 2002, pp. 17-23.
- Cristofolini 2009 = Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, nuova edizione interamente riveduta, Pisa, ETS, 2009.
- Danzi 2005 = Massimo Danzi, *La Biblioteca del cardinal Pietro Bembo*, Ginevra, Droz, 2005.
- de Nohlac 1907 = Pierre de Nohlac, *Petrarque et l'Humanisme*, Paris, Champion, 1907.
- Gebhardt 1925 = Spinoza, *Opera*, ed. Karl Gebhardt, Heidelberg, Winters Universität Verlag, II, pp. 5-9.
- Giancotti Boscherini 1970 = E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozianum*, La Haye, Martin Nijhoff, 1970.

- Grassi 2012 = Paola Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio in Spinoza*, Pisa, ETS, 2012.
- Hadot 1981 = Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle éd., Paris, Albin Michel, 1981 (2002).
- Klever 1996 = W.N.A. Klever, *Spinoza's Life and Works*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Ed. Don Garrett, Cambridge, Cambridge UP, 1996, pp. 13-62.
- Long 2003 = Anne A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler*, in *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by Brad Inwood, Cambridge UP, 2003, pp. 365-392.
- Martellotti *et al.* 1955 = G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi (a cura di), Francesco Petrarca, *Prose*, traduzione a fronte di A. Bufano, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955.
- Mignini 1979 = Filippo Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de Intellectus emendatione di B. Spinoza*, «La Cultura», 17 (1979), pp. 87-160.
- Mignini 1985 = Filippo Mignini, *Nuovi contributi per la datazione del Tractatus de intellectus emendatione*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, atti del convegno (Urbino 4-8 ottobre 1982), a cura di E. Giancotti Boscherini, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 515-526.
- Mignini 2005 = Filippo Mignini, *Le texte du Tractatus de intellectus emendatione et sa transmission*, in *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, a cura di Fokke Akkerman e Piet Steenbakkens, Leiden, Brill, 2005, pp. 189-207.
- Offenberg 1973a = Adri K. Offenberg, *Spinoza's library: The story of a reconstruction*, «Querendo», 3 (1973), pp. 309-321
- Offenberg 1973b = Adriaan K. Offenberg, *Spinoza's Library: The History of a Reconstruction*, Bristol, Theatrum Orbis Terrarum, 1973.
- Petrella 2014 = Giancarlo Petrella, *La nozione di tempo in Spinoza. Fra accidentalità e Notiones Communes*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia» [online], 16 (2014) [inserito il 30 dicembre 2014].
- Pozzi 2017 = Patrizia Pozzi, «*De vita solitaria*»: *Petrarca e Spinoza*, Milano, Mimesis, 2017.
- Servaas van Rooijen 1888 = A.J. Servaas van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Benedict Spinoza*, La Haye, W.C. Tengelers- Paris, P. Monnerat, 1888
- Spanneut 1973 = Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gimbloux, Duclot, 1973.
- Starobinski 1989 = Jean Starobinski, *Le jour sacré e le jour profane*, «Diogenè», 146 (1989), pp. 3-20.

AT THE VERY BEGINNING OF THE ‘MODERN’ EDITIONS OF THE *COMMEDIA*: FIRST INTEGRAL COLLATIONS BY VANDELLI FOR THE “DANTE DEL ’21”

Marco Giola

Università Telematica e.Campus

Abstract

The last decades of the 19th century marked in Dante's studies the fundamental moment for establishing the method of publishing the *Commedia*. Since the size of the poem (thousands of verses and hundreds of manuscripts) made it impossible to make a complete collation, the works of Witte and Moore identified a way in choosing some «test-passages» to determine a first selection. It was obviously only a preliminary operation to choose the best manuscripts on which to base the edition. The first experiments were disappointing and at the same point of crisis came the Italian scholar Giuseppe Vandelli, to whom the Società Dantesca Italiana had entrusted the edition of the poem for the Centenary of 1921.

From Vandelli's papers the reader can see the tension of the problem: on the one hand, he continued his collection by «test-passages»; on the other, he directed his attention more and more towards a few older manuscripts on which he would have finally based his edition. From this methodological crisis derives the diversification of the method undertaken by scholars in the 20th and 21st centuries: the trust in the criterion of the *antiquiores* followed by Giorgio Petrocchi in 1966 and the need for a return to the whole tradition proposed - in different times and ways - by Federico Sanguineti in 2001 and Paolo Trovato in 2007. The present work tries to highlight the remote causes of this situation.

1. On the 21st of June 1856 (not by chance, the last day of the Gemini) Saymour Kyrkup, a mediocre English painter and a great collector of Dante's manuscripts,¹ wrote from Florence a few lines to a compatriot

1 About Kyrkup and its Italian interests, see the recent Proli 2016; for further bibliography (both in English and in Italian), Lindon 1989, p. 81 note 17.

who was working on the text of the *Commedia*. In this (much serious) letter he informed him that during some seances led by the self-styled *medium* Regina Ronti, the spirit of Dante had been evoked and therefore he suggested that he could have used the same mean to question the poet about his textual doubts:

As for Dante, he has been here again, but it is very seldom, & he is most laconic & burbero, even when he came to thank us, so much so as to be antipatico to Regina. You might succeeded better, & might get him to rectify any of doubtful readings. The first I should ask him is that frightful *Abi* at the beginning of the fourth line²

The addressee of the letter was Henry Clark Barlow, a generous *Dantista* who has been gathering variants of the *Commedia* for about six years sifting through the libraries of half of Europe: spurred by the work of Karl Witte (whom he had collaborated with, since 1849), he was able to gather in fifteen years the variants of 150 witnesses questioned on a list of about 100 *loci* and to register them in a mighty volume, the *Critical, Historical, and Philosophical Contributions to the study of the Divina Commedia* (1864).³

This occurrence – admittedly, a borderline case – could stand as a symbol of the ambiguous and contradictory situation that characterized Dante studies in Europe in the half of the XIX century. On the one hand, the irrational romantic element, made of ghosts (not in a literal sense, of course) full of allegorizing, gothic or heroic readings of Dante’s myth; on the other side, the slow but relentless growth of the positivist outlook in literary criticism field, nourished by concrete data organized in plausible demonstrations. This season in which scholars – with a scientist attitude rather than a *litterato* one – progressively directed their interests towards documentary assessment of facts about Dante’s life and his works, was also crucial to reopening the question of the validity of the texts on which they were read.⁴ As a matter of fact, in these years, after the great Dante

2 Part of the letter was published by Lindon 2000, p. 123 (also see Lindon 1988, p. 70).

3 Barlow 1864. About his work on Dante studies, even related to Witte’s explorations, see Lindon 1988 and Lindon 1989, where a more accurate scholar’s profile is designed compared to Vincent 1970.

4 About this feature – in its general course – the worthy analysis by Vallone 1958, pp. 173-226 is still valid.

Philology of the XVI century and the flourishing erudition of the XVIII century,⁵ the codification of rational modalities for text processing (what we usually call 'the Lachmann method')⁶ laid the foundations of a *Nuova Filologia*,⁷ whose goal would have been a 'modern' edition of Dante's work, *i.e.* a text that could go beyond the *vulgata* of XVI century prints.⁸ This new way to face texts, which implied the concept of 'tradition' and required to establish relationships between the codes that formed it, highlighted from the beginning one of the most important issues in Dante studies: a full examination of the manuscripts could have been pursued quite easily on works of limited size and documented by a small number of witnesses (for example, the *De vulgari eloquentia*, masterfully published by Pio Rajna in 1896);⁹ but how to behave with a text like *Commedia*, more than 14,000 lines long and handed down by more than 500 manuscripts (apparently, the size of tradition after the census by Paul Colomb de Batines in 1845)?¹⁰

The idea that the best system was collating all the codes, identifying the antecedents and drawing on these the *stemma codicum* didn't lose credit. Adolfo Mussafia, in 1865 in Vienna, firmly supported this, hoping a choral effort towards the entire collection of data which later would have served to set the text of the poem.¹¹ This procedure, irreproachable from a methodological and moral point of view, collided with the objective necessity to reach an authoritative text within a reasonable time and with a predictable amount of energy: a certain urgency – particularly in

5 About the history of studies on Dante see Folena 1965, – classical, by now – with updatings by Ciociola 2001; Malato 2004, pp. 90-128 and Viel 2011. About the period here analyzed may also be useful the accurate, even if syntetic, review by Bellomo 2008, p. 226; in English see Trovato 2014 (2017), pp. 299-307.

6 About origins and development of Lachmann's method, see Timpanaro 1963 (= 2004).

7 Labelling from the title of Barbi 1938 (= 1994) that we can consider the founding text in Italian philology.

8 The tradition of XVI century edition was headed by «Aldina del 1502», as known, arranged by Pietro Bembo on the famous manuscript send by Boccaccio to Petrarca; see now Tonello 2016. This edition was largely reviewed by Crusca in 1595 (see Salvatore 2017) and, such as the other one, it was replicated countless times in the following three centuries. Still crucial, about this, the *Prolegomeni critici* in Witte 1862, pp. x-LXXXII.

9 Rajna 1896.

10 Colomb de Batines, 1845-1856 (= 2008); we now have about 800 codes, adding complete and fragmentary ones: Roddewig 1984.

11 Mussafia 1865. On this article recently reported Pirovano 2015.

Italy – was beginning to be felt in scholars due to the lateness of a modern edition of one of the highest voices of the Romance Middle Ages. (Not to mention pride and national myths in a period of great changes in European political order and, obviously, academic and editorial needs).

Scholars' awareness about the tension between the existence of an ideal model – the *complete* collation of *all* the witnesses – and its frustrating impracticability, due to the hugeness of the poem and its tradition, made it necessary to find soon a method of selection that would allow, at least at an early stage, to narrow the field of investigation. It was clear as well, from the very beginning, that this way of proceeding shouldn't have been reduced to a shortcut but, on the contrary, it should have been traced back to a well-considered methodological system. Emblematic of this awareness is that in 1889 Edward Moore defined this type of preliminary selection as «vindemiatio prima»,¹² explicitly taking up the terminology used in the Baconian philosophy to indicate the first level of classification of phenomena.¹³

From the very start, the editorial process *merely* based on choosing the oldest codes was condemned: as noticed by Witte since 1862, this criterion was not reliable because the tradition of the *Commedia* showed to be corrupt since early years of its circulation; the *a priori* elimination of the most recent codes, moreover, excluded most of the tradition that could have descended from very authoritative ancestors, even if no longer preserved.¹⁴ An investigation aimed at collating all the possible codes on a very limited portion of text, conversely, seemed to offer better guarantees, at least at first: this is what Witte did, interrogating 407 codes solely on the range of *Inf.* III.¹⁵

12 Moore 1889, p. xxxi: «We should at any rate obtain within reasonable time a 'vindemiatio prima': we should eliminate a large number of MSS. as not worth the labour of a complete collation; we should have selected a definite and perhaps manageable number containing a text more or less pure and comparatively little tampered with. Next, those MSS. so selected might then by a division of labour be subjected to a complete and searching collation, and the mass of evidence so gathered would be available for the great work of the reconstruction of the text».

13 See, in reference of Bacon's *Novum Organum* (ii, 20), Rees 1996, p. 36.

14 Witte 1862, pp. LXXI-LXXII.

15 Witte 1862, pp. LXXV-LXXI; for a final evaluation on Witte about XIX century Dante phylogeny, still crucial Folena 1967 (= 1993; for a useful summary of Witte's *Prolegomeni critici*, see pp. 50-52 note 33).

As known, however, the slowness of the work¹⁶ and the lack of reliability in the data produced by his collaborators led the far-sighted German scholar to lose his early confidence so that he revised his opinion towards a compromise solution: he identified a 'short list' of 26 witnesses, from which he elected the four 'best' on which he built the text (LauSC, basic witness, Berl, Vat and Caetani).¹⁷ Witte then promoted the LauSC version, that is the late XIV century code copied by Filippo Villani (ca. 1325-1405),¹⁸ amending it through the other three and – in the *editio maior* – arranged the variants in the two sides of the page.¹⁹

The lack of classification of the codes – because of a disheartened withdrawal of the investigation process²⁰ and not because of a lack of awareness about the problem itself – was undoubtedly the defect of Witte's work: he thus couldn't justify the choice of the four witnesses on which he founded the text. Exactly at the most critical point of this investigation – the identification of the 'short list' – Witte pointed to the road that should have been taken in the future: he stated that he had identified a *certain number* of variants with a competition between *lectio faciliior* and *lectio difficilior*; he had made the enormous mass of manuscripts reacted on them and he had so identified the most authoritative witnesses.²¹ In

16 To have an idea about Witte's problem during his investigation between 1827 and 1862, see Reumont 1885, pp. 60-61.

17 Witte 1862, pp. LXXIV-LXXVIII. To indicate each manuscript, I use abbreviations from Petrocchi 1966-1967 and Sanguineti 2001: see there to elucidate.

18 About the code and its copyst, see Bertelli 2016, pp. 83-86, 553-555. Here and then, about both codes and most relevant families, I am recommending last articles, in which we can find previous bibliography.

19 On footnotes he also collected ancient editions variants (1502 Aldina and 1595 Crusca) and the more recent Niccolini-Capponi-Borghi-Becchi 1837 to offer a complete survey of the *vulgata*. Witte also arranged an *editio minor* with the nude text and without both apparatuses.

20 As written by Folena 1993, p. 40: «mentre il diagramma dei codici collazionati sale continuamente, 100, 200, 300 fino a oltre 450 manoscritti, diminuisce man mano la fiducia nei risultati per l'insicurezza di molte copie, per la lentezza delle comunicazioni e la difficoltà dei riscontri» ['while the diagram of the collated codes grows, 100, 200, 300 up to over 450 manuscripts, confidence in the results decreases being many copies not sure, and because of the slowness of communications and the difficulty of the findings'].

21 Witte 1862, p. LXXV: «La strada migliore per arrivarvi mi è sembrata quella di determinare un certo numero di varianti che, a fronte d'una lezione difficile ad intendersi, ma da giudicarsi genuina, ne mettono un'altra di un senso più ovvio ma pure erroneo. Ponendo i codici manoscritti a questo cimento si conosce quanto siano pochi quelli che, invece delle

such a way it was proposed for the *Commedia* a system based on the *loci selecti* («Probecollationen», as Witte called them,²² or «test-passages», as Moore would have called them²³), in other words, the preliminary analysis of the whole tradition based on a carefully selected series of relevant readings in order to identify the most authoritative families.

The methodological strategy of the *loci* on the one hand helped to solve the quantitative problem, on the other hand, however, opened a qualitative new one. Since the *loci* had a crucial task in the definition of the manuscript families, they had to ‘work’ and, since their number had necessarily be contained, it was required to choose them from those that ‘worked’ better. It was not simply about identifying individual isolated verses with generic textual problems (meaning, grammar, prosody or interpretation) to be solved by searching among the manuscripts for the best solution;²⁴ it had conversely to deal with selecting critical ‘tools’ from whose effectiveness depended on the validity of the edition. Looking at some lists proposed in Italy at the end of the ninth decade of the century, we could however detect a sort of empiricism (if not a real propensity to accumulate) in the choice of *loci*. Only 30 – very few indeed – were suggested by Ernesto Monaci;²⁵ Adolfo Bartoli identified many more, he drew for his students at least two lists of a hundred of verses each: the first – obtained integrating Monaci’s *loci* – was used by Umberto Marchesini; the other one – almost completely different – was the base for Karl Täuber’s scrutiny.²⁶ Despite the unquestionable usefulness of

lezioni secondarie e facili, danno regolarmente le primitive; ma quei pochi mostreranno la stessa correzione, l’istesso carattere primitivo per tutto il corso della *Commedia*» [‘The best way to get there I supposed it was determining a certain number of variations which, opposite a reading difficult to understand, but genuine to be considered, choose another one with a more obvious but also erroneous sense. Sifting this way manuscript codes, we find out how few were those who, instead of secondary and easy readings, regularly give the primitives; but those few will show the same correctness, the same primitive character throughout the progress of the *Commedia*’].

22 Witte 1869-1879.

23 Moore 1889, *passim*.

24 As Barlow had systematically done in his *Critical, Historical, and Philosophical Contributions* (see above § 1). About this, widespread in Italian scholars, see Moore, 1889, pp. xxvii-xxviii.

25 Monaci 1888.

26 Marchesini 1890a, Marchesini 1890b and Tauber 1889 who supplemented the list with 26 units. A *loci* comparison (Marchesini 1890a, pp 36-42 and Tauber 1889, pp. 24-

these lists and the relevance of many of these *loci*, a strong criterion was lacking in order to supervise their choice, committed to the sharpness of the scholars, after all still subjected to a certain arbitrariness of their judgment.

The importance of basing the choice of *loci* «from their *critical* value as test-passages by virtue of the original or derivative character of their various readings»²⁷ was finally made clear in 1889 by Moore that in an extraordinarily lucid way fixed benchmarks that can really be defined modern.²⁸ Perfectly aware of aspect of tradition,²⁹ Moore pointed to the strategy «to establish and illustrate the ‘a *priori* critical principles’ by which we are to be guided in the selection of [...] first land-marks or test-passages». ³⁰ As known, the most important of these «criteria» consisted in identifying the *loci* where a variant was able to explain the origin of the rival readings, that – as a result – would have been considered deriving from that one itself.³¹ In addition to this fundamental critical pillar, Moore reaffirmed, taking care to specify them, some other already known ecdotic criteria (such as opposition between *lectio faciliior* and *difficilior* and congruity between *loci paralleli* both within Dante’s works and when dealing with his sources); he warned about the possibility the models had been obscured due to the copyists’ conjectures; he lastly reported the inanity – on a critical level – of the opposition between formal variants (graphic or linguistic ones).³² The British scholar could so trace an extremely rational and methodological model, capable of a selection

35) shows they are uniform no more than in 14 points: *Inf.* I 4, I 28, II 60, III 59, IV 36, IV 95; *Purg.* IV 26; *Par.* II 27, V 88, VII 114, IX 19, XI 82, XII, 21, XIII 27.

27 Moore 1889, p. xxvii.

28 I’m clearly referring to the *Prolegomena* in Moore 1889, pp. v-xlvi. On fundamental role played by Moore in the history of the publishing method, see Lindon 1995; Lindon 2010 and Trovato 2014 (2017), pp. 301-303.

29 I had to know it both from Witte, and from the complete collation of *Inferno* on 17 british manuscripts whose variants he published in Moore 1889, pp. 1-254.

30 Moore 1889, p. xxxv.

31 Moore 1889, pp. xxxv-xxxvi: «If the prior existence of *one* out of two or more various readings would naturally account for the genesis of the others, while the supposition on *their* prior existence would not account for *it*, that reading is most probably the true and the original one. In other words, it is possible sometimes to derive one of two rival readings from the supposed pre-existence of the other, but not *vice versa*».

32 Moore 1889, pp. xiv-xxxix (*lectio faciliior* vs. *lectio difficilior* and *loci paralleli*), xxxix-xl (correction intervention and copyists conjectures), xli-xlii (formal variants).

with a very low index of subjectivity a series of useful *loci*: with his own words «to weight or estimate the intrinsic value of individual MSS». ³³ Knowingly, Moore produced on this groundwork a canon of about 180 «test-passages» on which he collated about 250 manuscripts ³⁴ apparently laying the foundations for the edition of the *Commedia* he would have prepared for the so-called «Oxford-Dante» in 1894. ³⁵ But neither this time, despite this powerful methodological apparatus that had allowed him to isolate different groups of manuscripts, ³⁶ it was possible to reach an edition based on a classification of witnesses. Moore therefore – as he stated in the preface of the *Oxonien* edition – ³⁷ reproduced (sparely amending) Witte’s text with a strategy aiming for an amendment of the *vulgata* emerging since the end of the *Contributions*. ³⁸

Regarding what we said so far, it becomes patent that, for most of the XIX century, the greatest editorial and methodological results, regarding the text of the *Commedia*, were achieved outside Italy. By the date of the publication of the *Contributions* by Moore (1889), on a strictly textual level, it was possible to see just some methodologically shaky editions (such as the Crusca’s one in 1837) ³⁹ or modest attempts to investigate tradition (such as those known as Monaci and Bartoli’s). Still more regrettable, in the *Risorgimento* way of thinking, Italian scholars had arrived unprepared to the sixth Dante’s centenary in 1865, all this having an ideological and political gravity in crucial years for the history of the nation, ⁴⁰ since the

33 Moore 1889, p. xxii.

34 Collations and description of consulted manuscripts are the whole second section in Moore 1889, pp. 255-507 and 509-687.

35 Moore 1894, pp. 1-153.

36 Such as, for example, the «Vatican Family» or the so called «Ashburnham Combination», we can find in Appendices II e III in Moore 1889, pp. 709-704. About the first one, see Tonello 2018, pp. 105-143; about the second one, Tonello forth.

37 See the *Proemio dell’Editore* in Moore 1894, p. vi.

38 A list of 47 amending suggestions on Witte edition in Appendix IV (*On the text of Witte’s Berlin edition*) at the bottom in Moore 1889, pp. 711-713.

39 Niccolini-Capponi-Borghi-Becchi 1837; methodological limits in this edition, about choosing readings on the mere superior number, were declared by Witte 1862, pp. XIX-L; the «mere number of MSS. by which one reading or another is supported» criterion was objugated by Moore 1889, pp. xxv-xxvi. Scarabelli 1870-1873 didn’t reach better results, even if he added many variants from a fair amount of manuscripts.

40 To understand which idea was shaping about Dante, in Italy, in preceding decades before the VI *Centenario* (and in the following ones), unavoidably see Dionisotti 1967.

date passed without knowing a whole 'Italian' edition of the poem comparable in authoritativeness to the Witte's one.⁴¹ The great methodological teaching coming from Moore (recognizing and facing the problems posed by the tradition of the *Commedia*) acted therefore positively on the most enlightened personalities of Italian philology who had been lately leaning on the rigor of the so called Lachmannian method. The challenge offered by the great unresolved problem – an edition of the poem based on the classification of witnesses – involved at the forefront the newly founded Società Dantesca Italiana (1888),⁴² one of whose partners, Michele Barbi (very young then), who immediately stood out because of rigour, lucidity and authoritativeness wherewith he launched on the ground of the Italian scholars, traditionally more versed in *exegesis*, the acquisitions of Witte and Moore Dante philology.⁴³ Certain, as much as his two predecessors, that those certain results could not be separated from a complete examination of the manuscripts, he nevertheless recognized the usefulness of some targeted and partial collations in shedding light on the main meeting points of tradition.⁴⁴ This was therefore the line chosen by

Bibliography on 1865 *Centenario* is huge: many titles can be found on *Bibliografia Internazionale Dantesca* (on line <http://dantesca.ntc.it/dnt-fo-catalog/pages/material-search.jsf>) searching with the set of words «Centenario 1865». News about edition projects approximately those years can be found in Giola 2015.

41 To understand the need of a «Dante italiano» versus foreign editions, see, because of its authoritativeness, Barbi 1891, pp. 5-6.

42 On connection between Società Dantesca Italiana foundation and Dante's works edition, see the well-documented survey by Ghidetti 2011.

43 About influence on Barbi by Moore, see Lindon 1995 and Lindon 2010, pp. 235-236. Barbi, as known, reviewed Moore's work on «*Bullettino della Società Dantesca Italiana*» (Barbi 1890) insisting on *Prolegomena* and making the almost literal translation of the most methodologically relevant points available to Italian scholars.

44 Barbi 1891, p 49: «A proposito de' quali ulteriori studi sul testo del Poema mi sia lecito d'aggiungere qui che queste mie ultime indagini sui mss. danteschi m'hanno confermata la necessità ch'io cercai dimostrare nel precedente articolo, e sulla quale ho anche insistito nel corso di questo: a voler giungere a risultati sicuri, tanto nel fissare colla maggiore precisione desiderabile le famiglie dei testi a penna, quanto nello stabilire le relazioni tra esse famiglie, gli spogli devono essere non parziali, ma generali. Con che non intendo disconoscere l'utilità di uno spoglio anche ristretto di luoghi opportunamente scelti, in quanto potrà offrire qualche lume a proceder con più ordine nello studio ulteriore e compiuto dei mss.» [‘Regarding these further studies on the Poem, allow me to add here that these my last investigations on Dante's manuscripts has confirmed the requirement I tried to demonstrate in my previous article, on which I also insisted during this: trying to

the Società Dantesca – preferring it to an edition founded *merely* on the oldest codes, this being supported by Carlo Negroni –⁴⁵ so they decided to establish his own ‘canon’. Prepared and conceived by Barbi, it appeared as a list of 396 *loci* published in 1891 aiming a new edition of the poem.⁴⁶ In this work, as well known, Barbi saved a significant number of Moore’s “test-passages” (about one in six)⁴⁷ but many others were added through a meticulous and patient return to the codes: the outcome was an extremely reliable list, consisting in *loci* always (or almost always) certainly (or almost certainly) identified by monogenetic errors with very high productivity in the definition of families of manuscripts.⁴⁸

This extraordinary critical device prepared by Barbi in order to comprehend the major nodes of tradition of the *Commedia* – it should be remembered – always had a preliminary account, in the mind of his own creator, like a sort of «temperamento» (as Giorgio Pasquali clearly defined it)⁴⁹ provisional to the Lachmannian precept of integral collations. In 1897, just few years after the drafting of the canon and after many codes had been subjected to scrutiny,⁵⁰ Barbi had to note that the *loci* system restored only few certainties: not due to the goodness of the canon of 396 verses – in which he always believed – but for the almost total darkness that covered all of the remaining 14,113, furthermore in severe contamination of traditional conditions.⁵¹ The umpteenth crisis gener-

reach certain results, both in fixing families of the manuscripts with greater precision, and in order to establish relationships between those families, blanks must be not partial, but total. Asserting this I do not intend to disregard the usefulness of even a limited counting of appropriately chosen *loci*, inasmuch it may offer light to proceed neatlier in the further study of the manuscripts’].

45 Negroni 1890; about methodological decisions by Società Dantesca see Bartoli-D’Ancona-Del Lungo 1891, p. 25.

46 Bartoli-D’Ancona-Del Lungo 1891, pp. 28-38; even if it wasn’t signed by him, the list had been entirely formed by Barbi – as he remembered himself few years later: Barbi 1934, p. 57. Same schedule, methodologically too, one year after in Del Lungo 1892, pp. 51-55 shortly followed by *Norme* 1893.

47 Estimated by Lindon 2010, p. 234.

48 For a Barbi’s canon evaluation, see Brandoli 2007.

49 Pasquali 1942 (= 1994), p. 72.

50 At least Fiammazzo 1889; Fiammazzo 1897; Marchesini 1891a; Marchesini 1891b and Morpurgo 1893.

51 Barbi 1897, pp. 156-157: «Ma è pur vero che anche dei più semplici aggruppamenti, le prove migliori, con uno spoglio parziale, rimangono fuori, e che, di fronte alle oscil-

ated by the clash between the ideal and the possible was however, in this occurrence, faced with a very sensible and pragmatic solution even if not decisive. Beside the collation on the canon, which had to be completed in order to have the general sight of the situation, he suggested then to fully examine some of the oldest codes. Barbi was certainly conscious (like Witte and Moore were) of the non-validity of the criterion of antiquity before classifying all the codes,⁵² so he never let anyone believe that *those themselves* could establish the definitive text, excluding *a priori* all the others: he, much more reasonably, recalled the opportunity to know in depth the textual and linguistic appearance of the manuscripts closest to the age of Dante as a fundamental passage to continue the investigation. The question was thus directed to two parallel lines: on one hand, it was necessary to continue tracing the broad outlines of the tradition even if with full consciousness of the temporary results provided by a sample selection; on the other hand, it was crucial to start a fully recording of all data starting from the oldest context of the tradition, with a not only 'florentine' perspective – must be noticed – in the municipal sense, but also aimed to probe the text in some peripheral flow. To contain this outline, Barbi then suggested a very first list of four codes dated within the middle of the XIV century to be collated in full: two – Triv and Ga – could be described as 'Florentine', being handwritten by the famous

lazioni che vediamo in quella tavola, quanto alle relazioni fra i gruppi, non è possibile concludere niente di sicuro, per non sapere che risultati darebbe l'esame degli altri 14113 versi del poema [...]. Lasciam dunque d'aggiungere nuovi canoni a quello della Società [...]. Per un primo orientamento i quattrocento versi da essa scelti, non a caso, ma dopo molti studi, sono più che sufficienti; ma nessun canone può stabilirsi *a priori* per determinare le relazioni fra i Mss. di una data famiglia specialmente se s'aggiunga il dubbio che possa esservi mischianza di fonti» ['It is also true that even the simplest groupings, the best proofs, with a partial counting, remain outside, and that, faced the oscillations that we see in that table, as for the relationships between the groups, it is not possible to conclude anything certain, in order not to know what results it would give the examination of the other 14,113 verses of the poem [...]. Let us therefore add new canons to that of the Society [...]. For a first orientation the four hundred verses chosen by the Society, not by chance, but after many studies, are more than sufficient; but no canon can be established *a priori* to determine the relations between the manuscripts of a family, especially if the doubt is added that there may be a mixture of sources'].

52 Barbi 1891, pp. 13-15, here – back to Negroni's suggestions – the scholar reaffirms the text corruption could already be seen in the oldest codes and expresses perplexity, on the other hand, about the possibility of precise dating of the codes on a paleographic basis. Before Barbi, compare with Witte 1862, pp. LXIV-LXV and Moore 1889, pp. xxiv-xxv.

scribe Francesco son of Ser Nardo da Barberino who copied them in 1337 and 1347 respectively;⁵³ a third – La – the oldest of all, had been copied in Genoa in 1336 by a Marche copyist;⁵⁴ the last – Ham – was the work of a Lucca scribe who transcribed it in Pisa in 1347.⁵⁵

2. If Barbi was the one who traced the path, others followed it, at least on the long way. In 1899, Rajna, who succeeded Bartoli in the commission appointed by the Società Dantesca on the *Commedia* edition works managed to obtain the cooperation of Giuseppe Vandelli, one of his own students «dalle spalle ben robuste per natura e rinvigorite dall'esercizio [‘with broad shoulders, strengthened by exercise’]»⁵⁶ whose vigour had given evidence in the edition of Andrea da Barberino’s *Reali di Francia*.⁵⁷ The recruitment of Vandelli in the publishing team of the Società Dantesca marked, at least from an institutional point of view, the start of a commitment bound to last for decades, even beyond the centenary edition in 1921 which he would have repeatedly reviewed and improved.⁵⁸ In all the phases of his work Vandelli moved on the path traced by Barbi, coordinating the collations by *loci* (whose canon he extended with several tens)⁵⁹ and proceeding to the integral scrutiny of the oldest codes. As we learn from the first report by Vandelli, presented to the Società Dantesca in 1901, he had examined in full the four manuscripts indicated by Barbi (Ga, Ham, La, Triv) together with at least three more: Lau, probably Ricc (or, alternatively, Ricc. 1048) and Br. AC XIII 41,⁶⁰ all un-

53 About Francesco di Ser Nardo, see Bertelli 2011, pp. 59-62; on his linguistic features, see Geymonat 2007 and Serianni 2007 (= 2017). About Triv see updated bibliography in *ManusOnline*, on Marzia Pontone’s form (https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=50142); about Ga, see Bertelli 2011, pp. 339-342.

54 About the manuscript see Romanini 2007, pp. 53-54.

55 About Ham, its origin and its linguistic *patina* see Franceschini 2007, pp. 307-342.

56 Rajna 1902, p. 230.

57 Vandelli 1892, whose second part was published only in 1900.

58 About Vandelli as a Dante scholar see Mazzoni 1989, Abardo 1995b and, generally, Vandelli 1989 in which we can almost find every article about the text of the *Commedia* by Vandelli. The scholar returned several times on the text of Dante’s poem: Barbi-Parodi-Pellegrini-Pistelli-Rajna-Rostagno-Vandelli 1921; Polacco 1923; Vandelli 1927 [the so called «edizione diamante»] and Scartazzini, Vandelli 1929.

59 Abardo 1995b, p. 302.

60 Vandelli 1901, pp. 334-336 (then in Vandelli, 1989, pp. 4-5): «già è compiuto lo spoglio di un braidense e di un riccardiano, appartenenti a quel gruppo di codici che

dated but representatives of that large group of mid-Thirteenth-century manuscripts, written in Florentine *bastarda*, that had been celebrated by philologists since the XVI century.⁶¹ Later, in 1913, Vandelli informed the Società Dantesca that he had collected the readings of about twenty codes, chosen primarily according to their age, place of origin, quality of the scribes, source and other paleographic and codicological features.⁶² Vandelli didn't mention these codes, nor the former ones, other than Urb and a review of the text of LauSC, Witte's base manuscript; he moreover planned to examine Caetani and Chig. L vi 213 and declared he had available reproductions, besides of Triv, also of To and of Mad. Finally, in 1916,⁶³ he declared that he had also collated the Florentine segment of Rb (i.e. Ricc. 1005)⁶⁴ and he had begun a research in the three codes copied by Boccaccio (To, Ri, Chig).⁶⁵

About this immense and patient preparatory work made by Vandelli, unfortunately, we know very little: it's not possible, as a matter of fact, to consult his papers, preserved in Florence at the Archive of the Società Dantesca Italiana.⁶⁶ For sure, besides the *schedoni* with the collations on the 396 *loci* (with the additions by Vandelli), there are 7 envelopes containing the full collations of ten witnesses (LauSC, To, Ri, Chig, Laur, Ash, Ga, Urb, Mad and Gv) reported on the sheets of the Alinari edition, i.e. on the Wittian text extensively amended by Vandelli and published in

il Marchesini denominò *Strozziano*» [‘the counting of a *Braidense* and a *Riccardiano*, belonging to that group of codes that Marchesini called *Strozziano*, has already been completed’]; Marchesini 1890a, pp. 33, 36 includes in the «Strozziano group» Ricc and Ricc1048 but he doesn't mention Br. AC XIII 41 which is however the only code of the Milanese library that has similar characteristics to the others.

61 It is well known that Vincenzo Borghini identified a group of Florentine manuscripts so completely similar – about writing and *mis en page* – that even today, on its basis, they are called «codici del Cento»: Belloni 1995, p. 21. On the other hand it must be said that probably already in the previous century this family had to be recognizable, as a note in Lau attests (see *infra*, § 2 and note 74). On these manuscripts, see Täuber 1889, pp. 105-122; Marchesini 1890a; Marchesini 1890b and Barbi 1891, pp. 27-49.

62 Vandelli 1911-1914.

63 In an unpublished report made known by Abardo 1995b, pp. 302-303.

64 About the famous *codex* by Galvano di Rinaldo da Vigo, see Bertelli 2011, pp. 63-66, 382-384.

65 On *Commedia* codes copied by Boccaccio, see Cursi 2013; Cursi 2014 and Bertelli 2014.

66 About «Fondo Vandelli», Mazzoni 1990, p. 147 and Puletti 2006.

1903.⁶⁷ In addition, an edition of 1820 is reported with the transcription of Vat⁶⁸ on which Vandelli added the readings of Cha, Laur. 40.13, Ricc. 1012 e Marc. Zan. 55.⁶⁹ Besides the mere archival indication, nothing else is known.⁷⁰ From the deep darkness in which these papers of the «Fondo Vandelli» – whose knowledge could say a lot about the setting up criteria of the centenary edition of 1921 – used to be, however, a document of significant importance for the history of Dantes studies has been removed: the three volumes of the Witte edition of 1862 containing the full collation of six codes, most likely dating back to the early stages of Vandelli's work. These volumes – formerly included in the «Fondo Vandelli» but then relocated in the «Fondo Erolì» of the Library of the Società Dantesca Italiana with the mark x 334, 504/506 and made consultable – were already known by the scholars: they were reported by Rudy Abardo in 1989, who gave an essential description in an illuminating essay on Vandelli's Dante studies.⁷¹ Due to the historical relevance, it will be useful paying a further attention to this object, which – as the dates affixed at the end of the first volume attest – accompanied Vandelli's work at least starting from the summer of 1900 and on which he returned, for later revisions, until 1926, that is, well beyond the Centennial edition.⁷²

To prepare a suitable support to collations, all the three volumes of the Witte edition (the least being void of the apparatuses, with ample white margins) were completely disassembled and the individual printed pages were interleaved using a lined sheet bent and arranged as a folder around each of them. In this way, by recomposing the volume, two entire white pages were obtained, arranged respectively on the left of the odd pages and on the right of the even pages of the print. The horizontal arrangement of the rows in the new sheets supported the alignment with the printed verses which were always recalled with a lapis marginal numbering. It appears the leaves have been trimmed after the drafting of the collations, in some cases reaching the edge of the page: if so happened,

67 Alinari 1902.

68 Fantoni 1820.

69 Among these codes, we can find those identified by Pomaro 1986 as transcribed by «copista di Vat»; see Bertelli 2011, pp. 80-83. About the amount of the family, see Tonello 2018, pp. 105-143.

70 Information brought from the very useful Abardo 1995b, pp. 298-301.

71 Abardo 1995b, p. 300.

72 Dates at p. 726, also reported by Abardo 1995b, p. 300.

the collations may have been fixed on loose booklets, much more manageable than the reassembled and bound volume.

The collation is conducted on six witnesses (Ga, Ham, La, Lau, Parm and Triv) and it's always arranged according to this model: the Triv readings (black ink) are placed directly on the text of Witte's edition mending, modifying or inserting some letters or, alternatively, stepping in the *inter-rigo*; Parm (black ink) always occupies a column on the right margin of the printed page; Ga (magenta red ink) is on a left margin. On the added sheet we can find placed: Lau (black ink with frequent interventions in red) on the left, Ham (red ink) in the center and La (black ink) on the right. The scrutiny – at first glance – is integral in all the codes excepted in Ga: of this code, notoriously lacunose,⁷³ Vandelli simply collated here the mere surviving parts of the *Inferno* and *Purgatorio*, without going beyond the first verses of *Canto* xxvii and completely ignoring the third *Cantica*.

The collation praxis is absolutely accurate, and it considers all the aspects, even the smallest ones, such as the different segmentations of the text in the *scriptio continua* or the differences between *e*, *et*, *ed* and *nota tironiana*. Remarkably, Vandelli has focused in punctual registration of formal variants of fonetic or but also graphic kind: to understand the size of this spasmodic attention see, as an example, these ten cases related only to the first 8 verses of *Inf.* xvii (p. 109; the first reading is the printed one): *Loco*] *luogo* (everyone but Ham); *tutto*] *tucto* (Triv); *d'intorno il*] *dintrornol* (Ga, La, Lau); *diritto*] *diricto* (Ga); *mezzo*] *meço* (La, Lau), *un pozzo*] *un poço* (Lau) e *umpoço* (La); *adunque*] *adunqua* (Triv) e *adumque* (La); *Tra il*] *tral* (everyone but Ham); *e il*] *el* (everyone but Ga e Ham), *dell'alta*] *delalta* (Triv). He worked with particular accuracy in the description of secondary interventions like the added and the readjusted letters, with further attention to the presence of actions by someone different from the copyist. For example for *Inf.* II 69 (Witte: *L' aiuta sì, ch' io ne sia consolata*, p. 10), about a reading of Triv, *lavita*, in the lower margin he notes: «*lavita* scrisse il cop : altri (o lui stesso?) di carattere piccolo e fine scrisse nell'interlinea sopra a *vi* la lez. giusta *iu*». In other cases Vandelli tries to pin the answer to his doubts directly: for instance, *Inf.* II 81 (Witte: *Più che non t' è uopo aprirmi il tuo talento*, p. 10, additional sheet) about Ham, the variant being registered *Pi notte che afforsarci*, this note is added: «R'nōlte: così fu ridotta la scrittura: è

73 For a correct list of the text segments in Ga, see Bertelli 2011, p. 341.

dubbio se siasi voluto ridurre *P* a *R* o se sia il segno indicante il posto dove collocare l'*i*. = è certo il segno indicante il posto dell'*i*».

Same attention is given to what is written in erasures, which are widespread, as known, in La. Many examples could be found, here I'm recording just a couple: *Inf.* 1 7 (Witte: *Tanto è amara, che poco è più morte*, p. 3, additional sheet) where in La we find variants *tante ... poche*, Vandelli comments: «L'e di *tante* è scritto su rasura, e un'altra lettera abrasa c'è poi subito appresso. Probabilmente la 1^a lezione era tanto *e*. lo stesso è a dirsi di *poche*»; *Inf.* x 103 (Witte: *Quando s'appressano, o son, tutto è vano*, p. 51, additional sheet), regarding the reading – in La as well – *oson^oe tutto e vano*: «la rasura termina a *va*: dunque la 1^a lez. era più breve. Il piccolo *o* in alto è stato abraso. Potrebbe essere che il correttore pensasse prima agg.re l'*o*; poi trovando alcun altro difetto nel resto del verso, raschiasse e riscrisse addirittura. Che abbia fatto ciò solo per aggiungere l'*o*, non direi della 1^a lez. nulla vedesi».

What we learn from this – illustrative, not exhaustive – brief is that Vandelli scrupulously accomplished his assignment, strictly following instructions often proposed by Barbi about recording data. Transcription had to be strictly diplomatic and above all careful about any alteration of the mere act of copying: corrections, rasure and secondary interventions could in fact insert double readings, that could have been on one hand a proof (or a clue) of pollution of the tradition and, on the other hand, they could provide indications on the directions of contamination.⁷⁴ What we are here remarking is not important as itself, but in order to illustrate the level of specialization that, within a few years, the studies on Dante's text in Italy had achieved.

What really matters – and seems richer in implications for Dante philology in the xx century – concerns the set of witnesses questioned since this very early stage. Vandelli, as we have seen, scrutinied four codes indicated by Barbi in 1897 (Ga, Ham, La e Triv) and then added Lau and Parm: first one had already been certainly indicated in the xv century as «Dante de' cciento», it had been investigated by Marchesini and Barbi himself had focused on it;⁷⁵ the other one, in an elegant

74 Barbi 1897, p. 158 note 1, in which formal variants were therefore reported aside; similar rules had been expressed about Società Dantesca scrutiny: Bartoli-D'Ancona-Del Lungo 1891, p. 26.

75 Marchesini 1890a, pp. 23, 31; Marchesini 1890b, p. 21 and Barbi 1891, pp. 38, 48-49; about the *codex* and its copyst, see Bertelli 2011, pp. 72-75, 334-336.

Florentine *bastard* itself⁷⁶ and considered, since the beginning of the century, containing «insignem [...] var[iarum] lectionum copiam»,⁷⁷ had been scrutinied by Scarabelli for the 1870-1873 edition and then collated on a sample basis by Gioachino Maruffi in 1899.⁷⁸ First collations by Vandelli, therefore, line up six of the components from the more noticeable Tuscany-old Florentine tradition (Ga, Ham, La, Lau, Parm and Triv). If we systematize these first six with the almost contemporary scrutinies preserved in the «Fondo Vandelli» on the sheets of the 1903 Alinari edition (LauSC, To, Ri, Chig, Laur, Ash, Urb, Mad Gv and the duplicate of Ga) and on the annotation with the text of Vat on which Vandelli worked starting from 1905 (Cha, Laur. 40.13, Ricc. 1012 and Marc. Zan. 55), we can clearly see – and Abardo correctly noticed it –⁷⁹ the contours of the *antica vulgata*. We can draw a conclusion: in the very first years of the century while since a decade or so the whole tradition of *loci* was being investigated at the same time, the integral collations of more than half of the witnesses (17 of 27)⁸⁰ on which Giorgio Petrocchi would have founded his critical edition had been already prepared.⁸¹ Even if it could be a sort of a suggestion that may not easily be evinced, it seems that during his first works Vandelli had already somehow defined the role of primacy held by Triv, basis for the «Dante del '21» and for the following editions by Petrocchi and Lanza.⁸² As mentioned, the variants of this code were fixed by Vandelli directly to Witte's text, not by its sides, as he did with all the other five witnesses. Such an operation could perhaps ideally indicate the attempt to undermine the reading of LauSC – late and characterized by a sensitive humanistic *patina* – with a sample of the first XIV century Florentine like Triv.

76 By the so-called «copista di Parm», author of many manuscripts (Dante's or not) identified by Pomaro 1994; Pomaro 1995 and Pomaro 2007. See also Bertelli 2011, pp. 75-78.

77 De Rossi 1803-1804, vol. 3, p. 193 (§ 1717).

78 Scarabelli 1870-1873, vol. 1, p. 639 (with a brief description of the *codex* called 'm') and Maruffi 1889.

79 Abardo 1995b, p. 299.

80 18 of 27 counting collations on the florentine segment of Rb announced by Vandelli in 1916 (see Abardo 1995b, p. 302).

81 Petrocchi 1966-1967.

82 Petrocchi 1966-1967 and Lanza 1995.

3. Even ignoring this kind of suggestions, the road to an edition based on the oldest codes was by then drawn. The path that led Vandelli to the 1921 edition and to its following revisions is – sketchily, at least – well known: once again the enormous and discordant mass of the collations by *loci* that was gradually accumulated gave Vandelli the perception of an inextricable forest and soon made him despair in achieving an overall classification⁸³ (his master Rajna was however yet convinced from the very beginning);⁸⁴ withdrawn from this path, he concentrated on the oldest codes and gradually became convinced that the corruption of Dante's tradition grew excessively in the following decades also due to prestigious restoration interventions such as the Boccaccio's one⁸⁵ (whose effects on the text of *Vita Nuova* Michele Barbi had clearly shown in 1907).⁸⁶ Futhermore the readings of a lost code of 1330 reported on the margins of a XVI century edition (Mart) were discovered, as much as their kinship with Triv:⁸⁷ this strengthened the scholar's confidence in this segment of the tradition, become thus an indispensable foundation of the edition.⁸⁸ Having identified then in the most ancient Florentine tradition the setting for the poem, Vandelli submitted the readings to a strenuous internal critical proceeding, *locus* by *locus*, to distinguish the first ones from those that had been established in the course of tradition. From this job was derived therefore a text finally characterized by a clear, ancient 'Florentinity', largely preferable to the Witte's one but founded – once again – on manuscripts chosen upstream of a complete classification of tradition. The lack of introductory notes and critical apparatuses in the «Dante del '21», moreover, gave no opportunity to Vandelli to justify

83 Particularly in Vandelli 1907; also see the survey in Mazzoni 1989, pp. XII-XVII.

84 Rajna 1902, p. 230.

85 Conclusions by the scholar on his long study on Boccaccio's intervention on the poem were committed to a speech published: Vandelli 1921-1922. Boccaccio's importance on following tradition has been limited by Mecca 2013; see also Tonello 2018, pp. 105-143.

86 Barbi 1907.

87 The «Aldina Martini», in a private collection by then, was announced by Barbi 1920 and then it was studied on its relationship with Triv by Vandelli 1922. About this important Dante relic, see Frasso 1995, pp. 625-631 and Pulsoni 2007; about Martini *dantista*, also Bordin 2007 and Schiavone 2018.

88 The genealogic ranking of Mart-Triv (called *a* by Petrocchi) has been strongly downsized by Tonello 2018, pp. 195-217.

his choices, entrusted – as well known – to a prodigious array of essays published in the following years.⁸⁹ It's imperative to admit, with Barbi, that «the most and the best» of Vandelli's work was lost with him at his death,⁹⁰ which occurred in 1837 while he was still trying to perfect his text which he had always honestly considered the outcome of a transitional solution.

The divergence that occurred then in the methodological dialectic between integral exploitation of tradition and selection of a part of it to fix the text of the *Commedia*, as well known, decisively conditioned the future of Dante studies.⁹¹

On the one hand, the conviction of an irremediable degeneration of the later tradition of the poem led Giorgio Petrocchi in 1966-1967 to exclude all witnesses coming after Boccaccio's handwritten copies and to establish the edition on the 27 *antica vulgata* codes, this time properly classified, keeping Triv at the basis of the text.⁹² In the same perspective, Giorgio Inglese has also recently worked, after he perfected the Petrocchi's classification and he traced a more linear *stemma codicum*, he has then proposed a new critical edition of the poem which still has the 1337 Trivulziano code as its basis for the linguistic *patina*.⁹³

On the other hand – about the consultation through the *loci* of the entire tradition – Federico Sanguineti moved at first: analyzing 200 codes of the poem on 496 *loci* of Barbi, he achieved, after this 'first harvest', a restricted group of seven witnesses whose classification allowed to isolate a code, Urb, this time not from Florentine tradition but belonging to a northern branch, on which he founded the text.⁹⁴ Looking to an even wider horizon, conversely, Paolo Trovato, with more than a decade of *team* work, has again submitted the entire tradition to Barbi's canon, to finally reach an overall rationalization of tradition. Elisabetta Tonello's results are giving good hope to the achievement of this. In 2018 she tried to classify the entire

89 Most of them are collected in Vandelli 1989, section *Note sul testo critico della «Divina Commedia»* (pp. 169-265).

90 Barbi 1937, p. 220, quoted by Abardo in his *Prefazione* at Vandelli 1989, p. vii.

91 Due to the complexity of the situation, hard to summarize in such a bounded space, I just want to provide here very essential information, referring – about bibliography too – to Giola forth.

92 Petrocchi 1966-1967.

93 Inglese 2007 (about the *stemma*) and Inglese 2007-2016.

94 Crucial study Sanguineti 1994, preceding the edition (Sanguineti 2001).

Tuscan-Florentine tradition (ancient and later) which constitutes about 5/6 of the 580 non-fragmentary witnesses known today.⁹⁵

More than a hundred and fifty years after Witte's studies and almost a hundred since the «Dante del '21» edition – apparently – there is still much to be done on the text of the *Commedia*: collating little known codes, identifying new families (especially outside the Tuscan-Florentine sector) and establish a critical text on these bases, so to compare it finally with the already existing ones. The result, whatever it may be, will not be important, however, just for the sake of the quality of the text – *i.e.* a higher or lower approximation to the 'truth' of the lost original – but it will also could count even much more about the estimation of the method which led to fix it. Method that, in one way or another – selective *vindemiatio* of the entire tradition vs. exclusive use of the *antica vulgata* – has crossed the unquestionably most distinguished season of Dante's philology of the last two centuries, whose heredity the present is slowly and differently gathering to.⁹⁶

Bibliographical references

- Abardo 1995a = *La Società dantesca italiana: 1888-1988*, Proceedings of the International Conference, Florence, 24th-26th November 1988, ed. by Rudy Abardo, Milano-Napoli, Ricciardi, 1995.
- Abardo 1995b = Rudy Abardo, *Giuseppe Vandelli filologo dantesco*, in Abardo 1995a, pp. 289-301.
- Alinari 1902 = *La divina Commedia novamente illustrata da artisti italiani*, ed. by Vittorio Alinari, Firenze, Fratelli Alinari, 1902.
- Barbi 1890 = Michele Barbi, *Review of Moore 1889*, «Bulettno della Società Dantesca Italiana», s. 1, 2-3 (Settembre 1890), pp. 66-99.
- Barbi 1891 = Michele Barbi, *Per il testo della Divina Commedia*, Roma, Trevisini, 1891 [this volume, from which quotes are coming, collects Barbi's reviews of Moore 1889; Täuber 1889; Negroni 1890; Marchesini 1890a; Padovan 1891 and Carta 1891].
- Barbi 1897 = Michele Barbi, *Review of Fiammazzo 1897*, «Bulettno della Società Dantesca Italiana», n.s., 6/9 (Giugno 1897), pp. 137-158.
- Barbi 1907 = Dante Alighieri, *La Vita Nuova*, ed. by Michele Barbi, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1907.
- Barbi 1920 = Michele Barbi, *Di un codice antichissimo della Divina Commedia*, «Studi danteschi», 1 (1920), pp. 168-169.

95 Tonello 2018.

96 Translation of Elisabetta Perissinotto.

- Barbi 1934 = Michele Barbi, *Ancora sul testo della «Divina Commedia»*, «Studi danteschi», 18 (1834), pp. 5-57 [then, with the title *Per il testo della «Divina Commedia»*, in Barbi 1938, pp. 1-34].
- Barbi 1937 = Michele Barbi, *Giuseppe Vandelli*, «Studi danteschi», 21 (1937), pp. 217-220.
- Barbi 1938 = Michele Barbi, *La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni*, Firenze, Sansoni, 1938 [anastatic reprint, with a preface by Vittore Branca, Firenze, Le Lettere, 1994].
- Barbi-Parodi-Pellegrini-Pistelli-Rajna-Rostagno-Vandelli 1921 = *Le opere di Dante. Testo critico della Società dantesca italiana*, ed. by Michele Barbi, Ernesto Giacomo Parodi, Flaminio Pellegrini, Ermenegildo Pistelli, Pio Rajna, Enrico Rostagno, Giuseppe Vandelli, Firenze, Bemporad, 1921.
- Barlow 1864 = Henry Clark Barlow, *Critical, Historical, and Philosophical Contributions to the study of the Divina Commedia*, London, Williams and Norgate, 1864.
- Bartoli-D'Ancona-Del Lungo 1890 = Adolfo Bartoli, Alessandro D'Ancona, Isidoro Del Lungo, *Per l'edizione della Divina Commedia*, «Bulettno della Società Dantesca Italiana», s. 1, 5-6 (Settembre 1891), pp. 25-38.
- Bellomo 2008 = Saverio Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Brescia, La Scuola, 2008.
- Belloni 1995 = Vincenzio Borghini, *Lettera intorno a' manoscritti antichi*, ed. by Gino Belloni, Roma, Salerno Editrice, 1995.
- Bertelli 2011 = Sandro Bertelli, *La tradizione della «Commedia». Dai manoscritti al testo, I. I codici trecenteschi (entro l'«antica vulgata») conservati a Firenze*, Firenze, Olschki, 2011.
- Bertelli 2014 = Sandro Bertelli, *Codicologia d'autore. Il manoscritto volgare secondo Giovanni Boccaccio*, in Bertelli-Cappi 2014, pp. 1-80.
- Bertelli 2016 = Sandro Bertelli, *La tradizione della «Commedia». Dai manoscritti al testo, II. I codici trecenteschi (oltre l'«antica vulgata») conservati a Firenze*, Firenze, Olschki, 2016.
- Bertelli-Cappi 2014 = *Dentro l'officina di Giovanni Boccaccio. Studi sugli autografi in volgare e su Boccaccio dantista*, ed. by Sandro Bertelli and Davide Cappi, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014.
- Bordin 2007 = Michele Bordin, *Prime approssimazioni ad altri testi 'antichissimi': dai postillati Valori e Malpigli alla perduta Aldina Martini del 1545-1546*, in NP1, pp. 499-571.
- Brandoli 2007 = Caterina Brandoli, *Due canoni a confronto: i luoghi di Barbi e lo scrutinio di Petrocchi*, in NP1, pp. 99-214.
- Carta 1891 = Francesco Carta, *Di un aneddoto dantesco*, in «Rivista critica della letteratura italiana», 7 (1891), pp. 161-170.
- Ciociola 2001 = Claudio Ciociola, *Dante*, in *Storia della letteratura italiana*, ed. by Enrico Malato, Roma, Salerno Editrice, 2001, x, (*La tradizione dei testi*), pp. 137-199.
- Colomb de Batines 1845-1856 = Paul Colomb de Batines, *Bibliografia dantesca ossia catalogo delle edizioni, traduzioni, codici manoscritti e commenti della*

- Divina Commedia e delle opere minori di Dante*, Firenze, Aldina, 1845-1856 [anastatic reprint, ed. by Stefano Zamponi, Roma, Salerno Editrice, 2008].
- Cursi 2013 = Marco Cursi, *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*, Roma, Viella, 2013.
- Cursi 2014 = Marco Cursi, *Cronologia e stratigrafia nelle sillogi dantesche di Giovanni Boccaccio*, in Bertelli-Cappi 2014, pp. 81-130.
- De Rossi 1803-1804 = M[anuscripti] codices Hebraici biblioth[ecae] I[ohannis] B[aptistae] De-Rossi [...] accurata ab eodem descripti et illustrati. Accedit appendix qua continentur m[anuscripti] codices reliqui al[iarum] linguarum, Parmae, ex publico typographeo, 1803-1804.
- Del Lungo 1892 = Isidoro Del Lungo, *Commemorazione del Presidente Ubaldino Peruzzi e Relazione sull'andamento della Società*, «Bullettino della Società Dantesca Italiana», s. 1, 9 (Aprile 1892), pp. 7-56.
- Dionisotti 1967 = Carlo Dionisotti, *Varia fortuna di Dante*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 255-303.
- Fantoni 1920 = *La Divina Commedia di Dante Alighieri manoscritta da Boccaccio*, [ed. by Aloisio Fantoni], Roveta, Negli occhi santi di Bice, 1920.
- Fiammazzo 1889 = Antonio Fiammazzo, *Codici veneti della Divina Commedia. Il Lolliniano di Belluno*, Udine, Doretti, 1889.
- Fiammazzo 1897 = Antonio Fiammazzo, *Nuovo spoglio del codice Lolliniano di Belluno e raffronti con altri «del Cento»*, Bergamo, Istituto italiano d'arti grafiche, 1897.
- Folena 1965 = Gianfranco Folena, *La tradizione delle opere di Dante Alighieri*, in *Atti del Congresso internazionale di studi danteschi (Firenze-Verona-Ravenna, 20-27 aprile 1965)*, Firenze, Sansoni, 1965, II, pp. 1-78.
- Folena 1967 = Gianfranco Folena, *La filologia dantesca di Carlo Witte*, in *Dante e la cultura tedesca*, Padova, Antoniana, 1967, pp. 109-139 [then in Id., *Filologia e umanità*, ed. by Antonio Daniele, Vicenza, Neri Pozza, 1993, pp. 25-52].
- Franceschini 2007 = Fabrizio Franceschini, *Stratigrafia linguistica dell'Asburnhamiano e dell'Hamiltoniano*, in *NP1*, pp. 281-315.
- Frasso 1995 = Giuseppe Frasso, *Libri a stampa postillati. Riflessioni suggerite da un catalogo*, «Aevum», 69/3 (1995), pp. 617-640.
- Geymonat 2007 = Francesca Geymonat, *Sulla lingua di Francesco di Ser Nardo*, in *NP1*, pp. 331-381.
- Ghidetti 2011 = Enrico Ghidetti, *La Società Dantesca e il «Dante del '21». Cronaca di un'edizione*, in *Le Opere di Dante. Testo critico 1921 della Società Dantesca Italiana*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 9-49.
- Giola 2015 = Marco Giola, *Tra erudizione e filologia: Jacopo Bernardi dantista*, in *Jacopo Bernardi: un veneto testimone dell'Ottocento*, ed. by Piero Lucchi and Andrea Pavanello, Proceedings of the International Conference, Venice, Ateneo Veneto, 26-27th novembre 2014, Venezia, Ateneo Veneto, 2015, pp. 103-132.
- Giola forth. = Marco Giola, *On the latest stemmas of the «Commedia» (2007-2017): a lab report*, in *Édition de textes canoniques nationaux : le cas de la*

- Comédie de Dante, ed. by Susan Baddeley and Elisabetta Tonello, Paris, EAC-Édition des Archives Contemporaines, forthcoming.
- Inglese 2007 = Giorgio Inglese, *Per lo 'stemma' della Commedia dantesca. Tentativo di statistica degli errori significativi*, «Filologia italiana», 4 (2007), pp. 51-72.
- Inglese 2007-2016 = Dante Alighieri, *Commedia*, revisione del testo e commento di Giorgio Inglese, Roma, Carocci, 2007-2016.
- Lanza 1995 = Dante Alighieri, *La Commedia*, nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini, ed. by Antonio Lanza, Anzio, De Rubéis, 1995.
- Lindon 1988 = John Lindon, *H.C. Barlow and his Contribution to Textual Criticism of the Divine Comedy*, «Deutsches Dante-Jahrbuch», 63 (1988), pp. 47-74.
- Lindon 1989 = John Lindon, *Henry Clark Barlow and Karl Witte: A Friendship in Dante, with unpublished letters*, «Deutsches Dante-Jahrbuch», 64 (1989), pp. 75-110.
- Lindon 1995 = John Lindon, *Gli apporti del metodo di Edward Moore nei primi decenni della Società Dantesca Italiana*, in Abardo 1995a, pp. 37-53.
- Lindon 2000 = John Lindon, «Dante intra Tamisi ed Arno» (*and Halle am-Saale*): the letters of Seymour Kirkup to H. C. Barlow, in *Britain and Italy from Romanticism to Modernism. A Festschrift for Peter Brand*, ed. Martin McLaughlin, Oxford, Legenda-European Humanities Research Centre of the University of Oxford. Modern Humanities Research Association, 2000, pp. 121-142.
- Lindon 2010 = John Lindon, *Notes on the British Contribution to the Nineteenth-Century Rise of Dante Studies: Edward Moore and the text of the «Commedia»*, in *Dante the lyric and ethical poet. Dante lirico e etico*, ed. by Zygmunt G. Baranski and Martin McLaughlin, Oxford, Legenda, 2010, pp. 227-239.
- Malato 2004 = Enrico Malato, *Per una nuova edizione commentata delle opere di Dante*, «Rivista di studi danteschi», 4/1 (2004), pp. 3-160 [also in offprint, Roma, Salerno Editrice, 2004].
- Marchesini 1890a = Umberto Marchesini, *I Danti «del Cento»*, «Bullettino della Società Dantesca Italiana», s. 1, 2-3 (Settembre 1890), pp. 21-42.
- Marchesini 1890b = Umberto Marchesini, *Ancora dei Danti «del Cento»*, «Bullettino della Società Dantesca Italiana», s. 1, 4 (Dicembre 1890), pp. 19-26.
- Maruffi 1889 = Gioachino Maruffi, *I codici danteschi della Biblioteca Palatina di Parma e i trenta punti critici del prof. Ernesto Monaci*, «Rivista delle biblioteche e degli archivi», 2, (1889), pp. 13-15.
- Mazzoni 1989 = Francesco Mazzoni, *Giuseppe Vandelli editore di Dante*, in Vandelli 1989, pp. xi-xvii.
- Mazzoni 1998 = Francesco Mazzoni, *Per un censimento dei codici della «Commedia»*, in *Testi, manoscritti, ipertesti. Compatibilità informatica e letteratura medievale*, ed. by Lino Leonardi (Proceedings of the International

- Conference, Florence, 31st May-1st June 1996), Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 145-72.
- Mecca 2013 = Angelo Eugenio Mecca, *L'influenza di Boccaccio nella tradizione recenziatore della «Commedia»*. *Postilla critica*, in *Boccaccio editore e interprete di Dante*, ed. by Luca Azzetta e Andrea Mazzucchi (Proceedings of the International Conference, Rome, 28-30th October 2013), Roma, Salerno Editrice, 2014, pp. 222-254.
- Monaci 1888 = Ernesto Monaci, *Sulla classificazione dei manoscritti della «Divina Commedia»*, in «Atti della R. Accademia dei Licei. Rendiconti», s. 4, 285/6 (1888), pp. 228-237.
- Moore 1889 = Edward Moore, *Contributions to the Textual Criticism of the Divina Commedia. Including the Complete Collation Throughout the «Inferno» of all the mss. at Oxford and Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1889.
- Moore 1894 = *Tutte le opere di Dante Alighieri nuovamente rivedute nel testo da E[dward] Moore*, Oxford, Nella Stamperia dell'Università, 1894.
- Morpurgo 1893 = Salomone Morpurgo, *I codici Riccardiani della Divina Commedia*, «Bullettino della Società Dantesca Italiana», s. 1, 13-14 (Giugno 1893), pp. 19-114.
- Mussafia 1865 = Adolfo Mussafia, *I codici della «Divina Commedia» che si conservano alla Biblioteca imperiale di Vienna ed alla Reale di Stoccarda*, «Sitzungsberichte der Philosophisch-historische Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», 49/1 (1865), pp. 141-212.
- Negrone 1890 = Carlo Negrone, *Sul testo della Divina Commedia*, «Rivista critica della letteratura italiana», 6 (1890), pp. 129-140.
- Niccolini-Capponi-Borghesi-Becchi 1837 = *Divina Commedia, ridotta a migliore lezione coll'aiuto di vari testi a penna da Gio[vanni] Batista Niccolini, Gino Capponi, Giuseppe Borghesi e Fruttuoso Becchi*, Firenze, Le Monnier, 1837.
- Norme 1893 = *Norme per la descrizione e lo spoglio dei MSS. della Divina Commedia*, «Bullettino della Società Dantesca Italiana», s. 1, 13-14 (Giugno 1893), pp. 16-18.
- NP1 = *Nuove prospettive sulla tradizione della «Commedia». Una guida filologico-linguistica al poema dantesco*, ed. by Paolo Trovato, Firenze, Cesati, 2007.
- Padovan 1891 = Guglielmo Padovan, *Il codice Lolliniano di Belluno: uno dei Cento*, Belluno, Tipografia dell'Alpighiano, 1891.
- Pasquali 1942 = Giorgio Pasquali, *Commemorazione di Michele Barbi*, «Rendiconti dell'Accademia d'Italia», s. 7, 4, (1942), pp. 67-83 [then in *Pagine stravaganti di un filologo*, ed. by Carlo Ferdinando Russo, Firenze, Le Lettere, 1994, II, (*Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme*), pp. 434-451].
- Petrocchi 1966-1967 = Dante Alighieri, *La «Commedia» secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, Milano, Mondadori, 1966-1967 [revised edition: Firenze, Le Lettere, 1994].

- Pirovano 2015 = Donato Pirovano, *Mussafia e il testo della «Divina Commedia»*, in *Letteratura dalmata italiana*, ed. by Giorgio Baroni and Cristina Benussi, Proceedings of the International Conference, Trieste, 27-28th February 2015, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2016, pp. 40-44.
- Polacco 1923 = *La Divina Commedia corredata dai segni della pronunzia*, ed. by Luigi Polacco, Milano, Urlico Hoepli, 1923.
- Pomaro 1986 = Gabriella Pomaro, *Codicologia dantesca. I. L'officina di Vat*, «Studi danteschi», 58 (1986), pp. 343-373.
- Pomaro 1994 = Gabriella Pomaro, *Frammenti di un discorso dantesco*, Modena, Comune di Modena-Mucchi, 1994.
- Pomaro 1995 = Gabriella Pomaro, *I copisti e il Testo. Quattro esempi dalla Biblioteca Riccardiana*, in Abardo 1995a, pp. 497-536.
- Pomaro 2007 = Gabriella Pomaro, *Ricerche d'archivio sul copista di Parm e la mano principale del Cento*, in NP1, pp. 243-279.
- Proli 2016 = Maria Grazia Proli, *Seymour Stocker Kirkup. Un pittore inglese a Firenze e il mito di Dante*, «Nuova Antologia», 617, n° 2279 (Luglio-Settembre 2016), pp. 372-380.
- Puletti 2006 = Giovanna Puletti, *Il Fondo Vandelli della Società Dantesca Italiana e un postillato di Pio Rajna*, «Studi danteschi», 71 (2006), pp. 329-334.
- Pulsoni 2007 = Carlo Pulsoni, *Un testo «antichissimo» (il perduto codice Vettori) attraverso le postille di Bartolomeo Barbadori, Jacopo Corbinelli, Vincenzo Borghini*, in NP1, pp. 467-498.
- Rajna 1896 = Dante Alighieri, *Il trattato De vulgari eloquentia*, ed. by Pio Rajna, Firenze, Successori Le Monnier, 1896.
- Rajna 1902 = *Relazione del Prof. Pio Rajna sull'edizione critica delle opere di Dante*, «Bullettino della Società Dantesca Italiana», n.s. 9, 7-8 (Aprile-Maggio 1902), pp. 226-231.
- Rees 1996 = *Collected Works of Francis Bacon. Philosophical Works*, ed. by Graham Rees, London, Routledge-Thoemmes Press, 1996.
- Reumont 1885 = Alfredo Reumont, *Carlo Witte. Ricordi*, «Archivio storico italiano», s. 4, 16 (1885), pp. 47-88.
- Roddewig 1984 = Marcella Roddewig, *Dante Alighieri. «Die göttliche Komödie». Vergleichende Bestandsaufnahme der «Commedia»-Handschriften*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1984.
- Romanini 2007 = Fabio Romanini, *I manoscritti e i postillati dell'«antica vulgata»*, in NP1, pp. 49-60.
- Salvatore 2017 = Tommaso Salvatore, *Accertamenti sulle fonti manoscritte della «Commedia» della Crusca (1595)*, «Studi di filologia italiana», 75 (2017), pp. 5-82.
- Sanguineti 1994 = Federico Sanguineti, *Per l'edizione critica della «Comedia» di Dante*, «Rivista di letteratura italiana», 12 (1994 [but 1996]), pp. 277-292.
- Sanguineti 2001 = *Dantis Alagherii Comedia*, ed. by Federico Sanguineti, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001.

- Scarabelli 1870-1873 = Luciano Scarabelli, *Esemplare della Divina comedia donato da papa (Benedetto XIV) Lambertini con tutti i suoi libri allo Studio di Bologna*, Bologna, Romagnoli, 1870-1873.
- Scartazzini-Vandelli 1929 = Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, ed. by Giuseppe Scartazzini and Giuseppe Vandelli, Milano, Urlico Hoepli, 1929.
- Schiavone 2018 = Oscar Schiavone, *Luca Martini filologo dantesco: collazioni, annotazioni e committenze (1543-1551)*, in *La filologia in Italia nel Rinascimento*, a cura di Carlo Caruso e Emilio Russo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, pp. 117-132.
- Serianni 2017 = Luca Serianni, *Sul colorito linguistico della Commedia*, «Letteratura italiana antica», 8 (2007), pp. 141-150 [then in Id., *Per l'italiano di ieri e di oggi*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 3-17].
- Täuber 1889 = *I capostipiti dei manoscritti della Divina Commedia. Ricerche di Carlo Täuber*, Winterthur, Ziegler, 1889.
- Timpanaro 1963 = Sebastiano Timpanaro, *La genesi del metodo di Lachmann*, Firenze, Le Monnier, 1963 [now Id., *La genesi del metodo del Lachmann*, a cura di Elio Montanari, Torino, UTET, 2004; engl. transl. Id., *The genesis of Lachmann's method*, edited and translated by Glenn W. Most, Chicago, University of Chicago Press, 2005].
- Tonello 2016 = Elisabetta Tonello, *L'edizione bembina della Commedia*, «L'Alighieri», 47 (2016), pp. 113-135.
- Tonello 2018 = Elisabetta Tonello, *Sulla tradizione tosco-fiorentina della «Commedia» di Dante (secoli XIV-XV)*, Padova, libreriauniversitaria.it Edizioni, 2018.
- Tonello forth. = Elisabetta Tonello, *The corpus of Dante's Commedia french manuscripts: a comprehensive analysis*, in *Édition de textes canoniques nationaux : le cas de la Comédie de Dante*, ed. by Susan Baddeley and Elisabetta Tonello, Paris, EAC-Édition des Archives Contemporaines, forthcoming.
- Trovato 2014 (2017) = Paolo Trovato, *Everything you always wanted to know about Lachmann's method. A non-standard handbook of genealogical textual criticism in the age of post-structuralism, cladistics, and copy-text*, Revised Edition, Padova, libreriauniversitaria.it Edizioni, 2017.
- Vallone 1958 = Aldo Vallone, *La critica dantesca nell'Ottocento*, Firenze, Olschki, 1958, pp. 173-226.
- Vandelli 1892 = Andrea da Barberino, *I reali di Francia*, ed. by Giuseppe Vandelli, Bologna, Romagnoli Dall'Acqua, 1892.
- Vandelli 1901 = Giuseppe Vandelli, [*Relazione delle ricerche intorno al testo critico della «Divina Commedia»*], «Bullettino della Società Dantesca Italiana», n.s. 8, 11-12 (Agosto-Settembre 1901), pp. 334-336 [then in Vandelli 1989, pp. 3-5].
- Vandelli 1907 = Giuseppe Vandelli, *L'Edizione critica delle «Divina Commedia»*, in Guido Mazzoni, *Avviamento allo studio critico delle lettere italiane*, Firenze, Sansoni, 1907, pp. 225-239 [then in Vandelli 1989, pp. 67-74].

- Vandelli 1911-1914 = Giuseppe Vandelli, *Relazione intorno ai lavori per l'edizione critica della Divina Commedia*, «Atti e Notizie della Società Dantesca Italiana», 4 (1911-1914), pp. 39-43 [then in Vandelli 1989, pp. 19-24].
- Vandelli 1921-1922 = Giuseppe Vandelli, *Giovanni Boccaccio editore di Dante*, «Atti della R. Accademia della Crusca per la lingua d'Italia», 105 (1921-1922), pp. 45-95 [then in Vandelli 1989, pp. 145-161].
- Vandelli 1922 = Giuseppe Vandelli, *Il più antico testo critico della Divina Commedia*, «Studi Danteschi», 5 (1922), pp. 41-98 [then in Vandelli 1989, pp. 111-144].
- Vandelli 1927 = Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, ed. by Giuseppe Vandelli, Firenze, Le Monnier, 1927.
- Vandelli 1989 = Giuseppe Vandelli, *Per il testo della «Divina commedia»*, ed. by Rudy Abardo, Firenze, Le Lettere, 1989.
- Viel 2011 = Riccardo Viel, *Sulla tradizione scritta della «Commedia»: metodo e prassi in centocinquant'anni di ricerca*, «Critica del testo», 14/1 (2011), pp. 459-518.
- Vincent 1970 = Eric R. Vincent, *Barlow, Henry Clark*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, I, p. 522.
- Witte 1862 = *La Divina Commedia di Dante Alighieri ricorretta sopra quattro de' più autorevoli testi a penna* da Carlo Witte, Berlino, Decker, 1862.
- Witte 1869-1879 = Karl Witte, *Probecollationen und Familien der Handschriften der Div[ina] Comm[edia]*, in *Dante-Forschungen. Altes und Neues*, Heilbronn, Henninger, 1869-1879, II, pp. 278-292.

“TWITTARE ALLO SPECCHIO?”
ANALISI DELLE REAZIONI SU TWITTER
DELLA DESTRA RADICALE ITALIANA
INTORNO A UN CRIMINE D’ODIO

Nikita Lobanov

Università di Bologna

Abstract

This paper explores the nascent and inextricable link between language, humour and radical political movements in digital spaces. Language, as it evolves online, is deeply entrenched in the values, emotions and goals of political communities and highlights the inception of what can be defined as a convergence between the digital and the material world. The Italian radical right is at the forefront of this process with three main actors: The Northern League, Casa Pound and Forza Nuova. While the Northern League takes on the values of a conservative party in a way that has never been seen before, the latter two are renewing the media strategies of the radical

right. In this paper, based upon a robust sample of tweets collected in the week around the hate crime committed by Luca Traini in Macerata, I will examine if, and if so how, digital communication of the Northern League on the one hand, and of Casa Pound and Forza Nuova on the other, are interconnected both in linguistic and emotional terms. Specifically, expanding on the work of Christie Davies as well as applying recent findings on disgust, I will reflect on how humour, as a moral occurrence, can offer new insights on overlooked cultural and humour-based aspects of linguistic processes online.

L’evoluzione della Lega degli ultimi dieci anni, da movimento autonomista e libertario a partito di vocazione nazionale e populista, si configura come una grande metamorfosi politica e culturale.¹ Secondo i politologi,² il fenomeno ha introdotto nell’arena pubblica una forma

1 Gatti 2019.

2 Sciarelli 2018.

KEYWORDS: Radical Right / Political Communication
/ Digital Spaces / Humour

tecnologicamente aggiornata di neo-giustizialismo³ costruito intorno alla personalità carismatica di Matteo Salvini: l'attenzione ossessiva alla fase comunicativa sui social media ha prodotto successi insperati, con un'influenza politica e culturale determinante sugli eventi odierni, impensabile solo qualche anno fa. A questo si aggiungono le narrative del ritorno ad un'epoca d'oro⁴ e dello stato come comunità biologica,⁵ adottati anche da forze politiche appartenenti alla destra radicale diffuse negli Stati Uniti e in tutta l'Unione Europea.⁶ Questo "nuovo" linguaggio comune ha contribuito a un apparente avvicinamento di partiti come la Lega e movimenti come CasaPound e Forza Nuova, facilitato dal cambio di modello comunicativo e ideologico di questi ultimi, orientato verso una "normalizzazione" politica.⁷ È un avvicinamento fra forze apparentemente diverse simile a quello compiuto dal premier ungherese Orban che, attraverso il partito di estrema destra Jobbik, ha orientato sempre di più a destra il discorso politico nazionale.⁸ Questi cambiamenti sono indubbiamente stati facilitati dall'utilizzo di social media, come Twitter, che fungono da catalizzatori, creando connessioni costanti tra le avanguardie e gli utenti radicalizzati. Nel panorama italiano, l'aumento esponenziale dei crimini d'odio e l'affermazione mediatica della Lega hanno portato al centro dell'attuale *Zeitgeist* i social media: fatti come quello accaduto a Macerata, in piena campagna elettorale per le elezioni politiche del 2018, sembrano essere il culmine di un clima di contrapposizioni arroventato a livello mediatico, ancor prima che nella realtà.

Anche se il terrorismo dei lupi solitari, come quello di Luca Traini a Macerata, appare spinto da motivazione sia ideologiche sia personali,⁹ non si può escludere che sia anche il sintomo di un ritorno di nuove

3 Scrive Vecchioni (2014): «Più che un'ideologia, il giustizialismo si presenta come un movimento di opinione dove convivono sensibilità politiche diverse, visioni economiche e orientamenti sociali non sempre coincidenti, la cui sintesi viene però assicurata dal Capo carismatico per il bene del paese e la felicità degli argentini».

4 Smith 2001, p. 30.

5 Klandermans *et al.* 2006, p. 271.

6 Lakoff 2008, pp. 75-110; Davey-Ebner 2017, pp. 26-27.

7 Williams 2006, p. 54.

8 Traub 2015.

9 Spaaij 2012, p. 44.

forme di azioni radicali in una società democratica indebolita.¹⁰ Il linguaggio, l’elemento audio-visivo e l’umorismo sono i tre componenti di “artefatti culturali” che – secondo Nagle – sono espressione di questa “frammentata” coscienza collettiva.¹¹

L’indagine di cui si dà conto nelle pagine che seguono prende spunto da un crimine d’odio (l’episodio di Macerata) per analizzare i messaggi della destra radicale sui social media per cercare di determinare se, e in che misura, queste correnti radicali abbiano contribuito alla manifestazione dell’evento reale e di indagare il ruolo dei social in un evento classificabile come “cigno nero”,¹² di bassa probabilità ed evidente impatto. Seguire l’attività di un campione di account legati alla Lega, a Casa Pound e a Forza Nuova, oltre che i commenti degli utenti sotto i tweet più popolari, consentirà di osservare le modalità e le strategie comunicative che caratterizzano i diversi gruppi.

1. Macerata, 3 febbraio 2018

I fatti di Macerata rappresentano il vero spartiacque dell’ondata dei crimini d’odio durante le politiche del 2018. Come si ricorderà, il brutale omicidio della diciottenne Pamela Mastropietro il 29 gennaio da parte di Innocent Oseghale, un ventinovenne nigeriano, suscitò un’ondata di indignazione in tutto il paese. Luca Traini, con un passato leghista e simpatie per l’estrema destra, il 3 febbraio spara 30 proiettili verso persone di colore per poi farsi arrestare avvolto nella bandiera italiana mentre fa il saluto romano.¹³ Sarebbe stato il primo di tanti atti di violenza che hanno colpito minoranze in Italia, quadruplicati dal 2017.¹⁴ Un atto che avrebbe dato luogo a emulazioni internazionali, come quella dell’autore della strage di Christchurch, che ha citato Macerata come fonte di ispirazione,¹⁵ collegamento poi smentito da Traini.¹⁶

10 Paxton 2017.

11 Nagle 2017, p. 18.

12 Taleb 2007, p. 220.

13 Nel corso di queste pagine, l’accenno ai “fatti di Macerata” riguarda esclusivamente le azioni di Traini.

14 Monella 2019.

15 Muglia 2019.

16 Curridori 2019.

Le azioni e il pensiero politico di Traini hanno radici molto profonde, ascrivibili sia alla galassia digitale sia all'attuale ideologia dei movimenti radicali di destra. La creazione di GRECE (Group for Research and Study of European Civilization) nel 1969 è il punto di partenza della re-brandizzazione¹⁷ della destra radicale.¹⁸ Il concetto-ombrello di questo disegno è stato un apparente superamento della opposizione Destra e Sinistra¹⁹ tramite l'azione socioculturale, applicando alcune tesi gramsciane sulla cultura e sulla comunicazione.²⁰ Un esempio di questa nuova declinazione del pensiero di destra è il *j'accuse* di De Benoist ai diritti umani.²¹ L'ambiguo antijihadismo espresso dalla nuova destra è uno sviluppo estremo e significativo di questa corrente: da una parte, infatti, può essere ricondotto genericamente al pensiero liberale, dall'altra manifesta una sorta di simpatia nei confronti dello jihadismo²² in quanto contribuisce ai progetti delle destre europee,²³ alimentando lo spettro dello scontro di civiltà, sottolineando la crisi del neoliberalismo e stigmatizzando il crescente successo delle élite globali.

Gli attacchi ripetuti contro gruppi intersezionali, come donne e uomini, *queer* ed eterosessuali, etnie, e in particolare contro rifugiati e migranti,²⁴ alimentano uno scenario di perpetua conflittualità che contribuisce al successo di questa ondata nera. L'anti islamismo si delinea come la volontà di stabilire un controllo totale dello Stato sulle moschee e su qualsiasi centro di aggregazione legato alla galassia associativa dell'Islam europeo;²⁵ e come un costante ammiccamento agli «individui con

17 Bianchi (2016) descrive questo fenomeno per il brand “Defend Paris”: «Nato nel 2013, il brand “Defend Paris” ha avuto un successo mondiale. In Italia però ha avuto un percorso diverso, e lo slogan è finito per essere usato a fini politici. [...] Da sempre CasaPound punta a fare propri riferimenti culturali e iconografici che sono lontani anni luce dalla sua ideologia di riferimento. In questo senso, un marchio con le caratteristiche di “Defend” è semplicemente perfetto – è *cool*, è *glamour*, ma è anche sufficientemente ambiguo per essere *detournato* e inglobato nella propria iconografia».

18 Gandilhon 2013, p. 157.

19 Sunic 1990 (2011), p. 49.

20 Ivi, p. 74.

21 De Benoist 2004 (2011).

22 Archer 2013, p. 171.

23 Michael 2013.

24 Ivi, p. 46.

25 Indini 2019.

un retroterra politico di estrema destra (più raramente di estrema sinistra), inclini ad apprezzare dell’Islam la compenetrazione tra pensiero politico e religioso, oltre che gli aspetti legati al tradizionalismo»²⁶ dove l’avversario identitario è e sarà sempre la «globalizzazione portata avanti dall’antagonismo di sinistra».²⁷ La dimensione digitale gioca un ruolo cruciale. Finora la ricerca in tale direzione è stata selettiva, concentrata sulla politica istituzionale e/o su un tipo specifico di attore politico.²⁸ La ricerca che riguarda il terrorismo e la violenza di natura politica ha individuato che gli utenti possono trovare un’identità comune attraverso siti di destra radicale, convincendosi che non sono soli ma parte di una comunità, anche se virtuale.²⁹

Infatti, la pubblicità di concerti tematici e iniziative culturali gioca un ruolo fondamentale nel creare un ponte verso il panorama sociale ‘mainstream’ per la destra radicale.³⁰ Le sacche di risentimento prodotte dalla diffusa crisi economica rappresentano un bacino di potenziali nuovi adepti per le destre radicali.

La galassia della destra italiana si è rapidamente adattata a questo trend globale, mostrando però aspetti unici nel panorama europeo, dovuti alla contaminazione – a partire dal 1968 – di idee radicali sia di sinistra sia di destra che hanno creato un comune sentire. Come scrive Guerrieri, «quei giovani neofascisti infatti avevano sì scelto di militare a destra, ma lo avevano fatto in un modo differente rispetto ai propri predecessori, poiché la maggior parte di essi era nata dopo la guerra e del fascismo non avevano vissuto pressoché nulla».³¹

Convivono così, da una parte, una costante tensione per l’azione diretta «che enfatizza l’aspetto del loro ruolo di “guerrieri della strada” delle forze di estrema destra»³² e, dall’altra, una narrativa “pacifica”, «contro la globalizzazione soprattutto economica (come «lottare per la creazione di posti di lavoro»)».³³ Questa intersecazione ha prodotto «una “identità composita” nell’attuale cultura politica dell’estrema destra in

26 *Gnosis* 2006.

27 Ivi.

28 Parenti-Caiani 2013, p. 6.

29 Ivi, p. 10.

30 Ivi, p. 11.

31 Guerrieri 2009, p. 13.

32 Caiani 2011, p. 142.

33 Ivi, p. 142.

Italia, con ambiguità irrisolte fra valori e schemi interpretativi tradizionali ed elementi innovativi».³⁴

Forza Nuova e Casa Pound sono accomunati da un passato comune: «entrambe nascono sulla scorta di progetti o comunque di sollecitazioni provenienti dagli ambienti della ex militanza in Terza posizione, ed in particolare con le figure di Roberto Fiore e Gabriele Adinolfi».³⁵ Forza Nuova unisce connotati tradizionali e innovativi aspetti economici. La famiglia di Fiore, il fondatore di FN, possiede diverse aziende, quasi tutte fuori dall'Italia, che sono il pilastro del movimento. La mappatura di questa rete economica è stata messa in luce da un'indagine del settimanale *l'Espresso* due anni fa.³⁶ Dal punto di vista politico, l'immagine dell'imprenditore coesiste con quella del leader politico estraneo ai reati, ma che rivendica le azioni di violenza politica.³⁷ La dimensione sociale di FN si concentra su campagne sociali, come quella delle abitazioni, lanciando lo slogan "Prima gli Italiani."³⁸ La loro presenza online incoraggia l'azione concreta degli utenti, dichiaratamente per quanto riguarda azioni simboliche e di volantaggio.³⁹

Casa Pound si richiama a modelli più raffinati, che abbracciano le idee della *Nouvelle Droite* e coinvolgendo i giovani a maggior rischio di radicalizzazione. CPI ha costruito un network, sia materiale che online, che concretizza il "gramscismo" di destra in Italia:⁴⁰ ha, infatti, «più di cento

34 Ivi, p. 148.

35 Vercelli 2018, p. 188.

36 Munafo 2017.

37 Biondani *et al.* 2017.

38 Padovani 2008, p. 766.

39 Ivi, p. 766.

40 Scrive Liguori (2009): «Iniziamo a vedere cosa sia questo "gramscismo di destra". In Italia esso è stato poco o nulla. L'espressione è nata in Francia grazie al pensatore allora – negli anni Settanta – di estrema destra Alain de Benoist. [...] Ciò che la destra italiana trasse da questo messaggio negli anni Novanta fu la convinzione che la forma-partito non fosse da buttare, ma da aprire alla società, usando anche (ma non solo) la dimensione culturale e massmediologica, che è parte rilevante della società stessa. Il grande fiorire di iniziative che in alcune zone del paese questa destra è stata capace di porre in essere – dalle radio locali alle feste di quartiere, dai giornalotti di circoscrizione agli incontri coi cittadini sui problemi della vita rionale, alla lettura del fenomeno calcistico come veicolo di aggregazione, con la pay-tv gratuitamente fruibile in sezione come con alcune frange ultras affamate di vita "comunitaria" allo stadio, fino al contenzioso (di valore simbolico: Gramsci docet) sulla toponomastica – è definibile, in un certo senso, come "gramscismo di destra",

sedi in tutta Italia, ricca di associazioni sportive, volontariato, escursionismo e protezione civile, munito di un forte circuito informativo, dal quotidiano online *Il Primato Nazionale* alla webradio *Bandiera Nera*, più una presenza capillare sui social». ⁴¹ Tramite questa rete, CPI si concentra su «azioni d’impatto, a favore delle telecamere, che simbolicamente li pongono in una posizione di surroga (o supplenza) rispetto a uno Stato o a una forza di polizia». ⁴² L’obbiettivo è creare una transizione per gli interessati nel movimento, dove «CPI può in questo modo fornire strumenti di accesso diversificati attraverso i quali trasformare progressivamente un estraneo in un simpatizzante, e un simpatizzante in militante a tempo pieno.» ⁴³ Infatti, il sito stesso di CPI rappresenta il fulcro di un network che permette la comunicazione interna tra le avanguardie. ⁴⁴ CPI è il precorritore nella destra radicale a livello nazionale per la propria organizzazione:

CasaPound ha sviluppato una forma di organizzazione che le ha permesso di marcare la propria differenza rispetto ai partiti politici, distinguendosi così dai competitori della stessa area politica. Prima ancora dell’identificazione di un modello organizzativo da sviluppare autonomamente e in modo compiuto, il vero interesse di CPI pare essere la rivendicazione di una generica alterità rispetto alle realtà politiche esistenti. ⁴⁵

Forza Nuova e Casa Pound hanno rappresentato non solo una sfida per la Lega verso destra estrema, ma anche un laboratorio di idee. Entrambi i movimenti trovano infatti nella Lega uno specchio, diverso e simile.

La “nuova” Lega rappresenta un soggetto “quasi-inedito” che adotta una posizione ibrida e opportunistica, con un innovativo uso dei social media. Ideologicamente, si è assistito ad un costante dare e ricevere tra Lega e correnti di destra radicale. L’avversione verso l’UE, quella verso le élite e il superamento del *cleavage* Destra & Sinistra sono stati adottati come temi

ciò impegno per la creazione di un senso comune anche non immediatamente politico, ma che poi ovviamente è destinato ad avere la sua ricaduta anche sul piano politico».

41 Andriola 2018.

42 Bianchi 2018.

43 Albanese *et al.* 2015, p. 27.

44 Ivi, p. 127.

45 Ivi, p. 133.

condivisi.⁴⁶ La difesa dall' "invasione" rappresenta il centro di questo flirt politico.⁴⁷ Le analisi degli utenti online che supportano Salvini sembrano confermare questa nuova vocazione della Lega già nel 2012.⁴⁸ Queste scelte della Lega sono state ulteriormente raffinate con l'introduzione di un nuovo meccanismo di monitoraggio della loro comunicazione digitale, «un sistema che controlla le reti social di Salvini e analizza quali sono i post e i tweet che ottengono i migliori risultati, e che tipo di persone hanno interagito. [...] "i migranti ci tolgono il lavoro"? Il successivo post rafforzerà questa paura. I dirigenti leghisti hanno chiamato questo software *La Bestia*».⁴⁹

Osservando i dati sulle recenti elezioni Italiane questo 'upgrade' della Lega rappresenta un miglioramento significativo in quanto «le intenzioni di voto possano essere in linea o meno con la discussione online.»⁵⁰ La Lega infatti si inserisce in un trend Europeo «nei paesi europei del Sud e del Nord, trainate, in un caso, dai successi della Lega salviniana e, nell'altro, dell'exploit del Brexit party guidato da Farage.»⁵¹ La Lega però presenta una natura atipica rispetto agli altri partiti simili, e questa differenza è stata ben esplorata.⁵² Froio e Ganesh notano anche che mentre altri politici Europei di destra radicale che comunicano online su una base ideologica simile a quella della Lega, come Le Pen, sono molto più popolari al di là dei propri confini rispetto ai loro "colleghi" italiani.⁵³ Il tema che si presta meglio per una comunicazione transnazionale è l'anti-immigrazione.⁵⁴ Per questo, lo spettro di ricerca sulla destra radicale online deve analizzare «la leadership e le caratteristiche degli individui come la visibilità e livelli di coinvolgimento nei social media.»⁵⁵

46 Wilkoń 2016, p. 177.

47 Ivi.

48 Bartlett *et al.* 2012, p. 49.

49 Forti 2018.

50 Ardeni 2019, p. 58.

51 Ivi, p. 269.

52 «tra le "due Leghe", quella che compete a livello municipale e quella attiva sul piano nazionale, può essere ricondotta alla leadership di Matteo Salvini e alla sua capacità personale di intercettare consensi che superano il perimetro tradizionale della Lega (nord)» (Ivi, p. 308).

53 Froio-Ganesh 2019, p. 523, traduzione dell'autore.

54 Ivi, p. 527, traduzione dell'autore.

55 Ivi, p. 532, traduzione dell'autore.

Il risultato è stata una crescita stabile di popolarità e voti, culminata nel trionfo alle elezioni del 2018.⁵⁶ L’impatto di questi sviluppi politici e digitali ha profondamente cambiato il rapporto tra la realtà e il digitale.

La comunicazione di questi tre soggetti politici sposa le dinamiche della socialità digitale incentrate sull’umorismo,⁵⁷ il tribalismo⁵⁸ ed il “celebritalismo”⁵⁹ cioè la sovraesposizione ossessiva e quotidiana dei personaggi famosi tramite i social media. In particolare, quest’ultimo fenomeno ha contribuito alla polarizzazione politica in Italia e nel resto del mondo occidentale.⁶⁰ La natura stessa dell’argomento politico, intrinsecamente dall’alta potenzialità virale,⁶¹ crea stormi digitali che ricombinano questo fenomeno tramite forme comunicative e un linguaggio in costante evoluzione. Tufekci compara questi processi aggregativi alla lava che lentamente ma inesorabilmente sale per poi erompere in maniera esplosiva.⁶² Il mondo digitale introduce una costante dicotomia tra “mi piace” e “non mi piace” con slogan e meme come moneta corrente.⁶³ Questa qualità dell’intero sistema porta alla formazione di quelle che gli studiosi chiamano “camere dell’eco”, cioè un rimbalzo continuo, a specchio, delle stesse idee e affermazioni.⁶⁴

L’ecologia digitale dà una “spinta virale” a idee politiche e culturali con sufficiente seguito e popolarità. Le emozioni negative sembrano costituire il carburante di questo processo. Fra queste, il “disgusto”, in particolare, è legato al conservatorismo, sia culturalmente⁶⁵ che biologicamente,⁶⁶ e rappresenta uno sfogo emotivo e culturale che unisce gli utenti che si collocano nell’area di destra. Le espressioni “disgustate” sono spesso

56 Paparo 2018, p. 64.

57 Shifman 2014; Chiaro 2017. Il legame tra l’umorismo e la politica è stato esplorato in dettaglio da Davies (2007, 2011), un legame che sembra essere ulteriormente rafforzato dal mondo del digitale.

58 Godin 2011.

59 Wu 2016, p. 306.

60 Mudda 2018.

61 Adams, 2017.

62 Tufekci 2017, p. 45.

63 Bartlett 2017, pp. 170-171.

64 Pentland 2014, pp. 36-37.

65 Sontag 1978; Lakoff 2008; Musolf 2015.

66 Haidt et al. 1994; Schaller & Park 2011; Thornhill & Fincher, 2014.

mediate dall'umorismo⁶⁷ per creare un cameratismo digitale che alterna odio e carnevale.⁶⁸ Analizzare e lavorare su questi processi rientra nella visione strategica del neo-presidente della Commissione europea Ursula von der Leyen che sottolinea che «Populisti cresciuti a casa con scontati slogan nazionalistici cercano di destabilizzarci [...] ..noi non possiamo permettere a queste forze di dirottare la definizione della via di vita europea.»⁶⁹ Lei sottolinea rivolgendosi a cittadini europei che «non lasceremo nessuna roccia al suo posto per quello che riguarda il proteggere i nostri cittadini.»⁷⁰

L'unicità dell'esperienza italiana obbliga ad un'attenzione particolare nell'osservare le traiettorie di Lega e FN&CPI per determinare l'effettiva contaminazione reciproca tra la "fasciosfera"⁷¹ italiana e l'utente ordinario che vota Lega.

2. Il corpus e i metodi d'indagine

Il dataset costruito per questo studio consiste in una mappatura di tweet pubblicati da account ufficiali e personalità prominenti di Lega, FN e CPI tre giorni prima, il giorno stesso e tre giorni dopo i fatti di Macerata. Si è scelto Twitter come la piattaforma digitale per tre ragioni:

- a. Twitter rappresenta un campo di battaglia virtuale nel quale gli "hashtag" diventano virali, per es. #SalviniNonMollare;⁷²
- b. le dinamiche secondo le quali gli utenti si aggregano su questa piattaforma la rendono adatta agli studi comparativi;
- c. Twitter, nonostante una base di utenti inferiore rispetto ad altre piattaforme, è molto legato al mondo della politica e dell'informazione in Italia,⁷³ il fulcro della "contaminazione informativa" negli spazi digitali.

67 Marwick & Lewis, 2017.

68 Nagle 2017, p. 96.

69 Von der Leyen 2019b.

70 Von der Leyen 2019a, p. 16.

71 Albertini-Doucet 2018.

72 *Agenzia Nova* 2019; <https://www.agenzianova.com/a/0/2445142/2019-05-16/lega-hashtag-salvininonmollare-primi-su-twitter> (agosto 2019).

73 Flora 2017.

Twitter, come è noto, è una concatenazione caotica di utenti e per stabilizzare il futuro dataset si è scelto di seguire gli utenti appartenenti alle forze politiche selezionate che abbiano raggiunto una posizione di rilievo nella sfera digitale e nell’attività pubblica.⁷⁴ In questo modo, si arriva ai dati di quegli utenti che Pentland definisce come «stelle sociometriche».⁷⁵ Sono stati selezionati dieci account, cinque per la Lega e cinque per FN&CPI.

Nella tabella 1, sono indicati gli account e le loro caratteristiche.

Tabella 1 – Presentazione degli account per nome, ruolo/funzione, breve descrizione, *follower* e *tweet* estratti.

Nome	Ruolo / Funzione	Descrizione	Follower	Tweet estratti
Claudio Borghi	Economista no-euro	Ha collaborato a uno studio intitolato <i>Basta Euro</i> ; editorialista economico per il Giornale.	60.500	286
LegaSalvini	Account della Lega su Twitter		69.300	326
Luca Morisi	Spin doctor, Lega.	Cerchia interna della Lega, architetto della “Bestia”.	14.700	14
Matteo Salvini	Segretario della Lega e Ministro degli Interni.	Nella lista TIME 100 per il 2019; Leader della Lega.	1,07 mln.	122
Roberto Marcato	Politico Veneto, Lega.	Dimensione locale, membro della “vecchia guardia.”	8.722	39
Casa-PoundItalia	Account di Casa Pound su Twitter.		41.000	121
Simone Di Stefano	Segretario di Casa Pound.	Militante dall’età di 16 anni, uno dei fondatori di Casa Pound.	31.800	27
Luca Marsella	Consigliere al comune di Ostia, Casa Pound.	Consigliere di Casa Pound a Ostia, accusato di minacce di violenza. Il clan Spada ne ha caldeggiato l’elezione.	11.100	9
Forza Nuova	Account di Forza Nuova su Twitter		16.100	1
Roberto Fiore	Segretario di Forza Nuova, Imprenditore	Membro di spicco della Terza Posizione, contatti politici ed economici internazionali, in particolare Londra.	17.300	8

74 Da Rold 2017.

75 Pentland 2014, p. 35.

La loro attività nei giorni scelti ha confermato la validità della scelta fatta per questo studio.

Grazie ad un software specifico,⁷⁶ si è proceduto ad estrarre tutti i tweet di questi account postati dal 31 gennaio al 6 febbraio, ottenendo un totale di 952 tweet, 166 per FN&CPI e 786 per la Lega. Il passo successivo è stata l'estrazione delle frequenze delle parole per entrambi i gruppi. Parole legate all'identità, e.g. "italiani", con una frequenza superiore a 1, hanno portato a selezionare 98 tweet nel dataset secondario (cioè che contiene solo tweet di FN&CPI). Le parole individuate per il dataset secondario di FN&CPI sono state comparate alla frequenza delle medesime nei tweet degli account della Lega. In questo modo si sono potuti confrontare in modo attendibile i due dataset secondari, cioè FN&CPI e Lega.

Il passo successivo è consistito nel circoscrivere il campione di tweet degli account della Lega (236 tweet). In parallelo, parole individuate legate sia all'omicidio di Pamela sia alle azioni di Traini hanno permesso di selezionare 7 tweet per FN&CPI e 26 tweet per la Lega: si è formato così un dataset formato da 262 tweet per la Lega e 105 tweet per FN&CPI, con un totale di 367. I dati sono stati organizzati in base a un criterio temporale, creando un primo gruppo che racchiude i tweet selezionati per il periodo dal 31 gennaio al 2 febbraio 2018 per monitorare il periodo precedente alle azioni di Traini; un secondo gruppo, invece, è composto da tweet dal 3 al 5 febbraio per valutare l'immediato *fallout* tramite gli account seguiti.

Le operazioni effettuate su questi due gruppi sono state:

- a. comparare i dataset secondari per quanto riguarda tweet legati all'identità e, in seguito, ai fatti di Macerata;
- b. individuare i cinque tweet più popolari nei due gruppi ottenuti, in quell'intervallo temporale, ed estrarre cinque commenti per ciascun tweet.

Si sono così selezionati 50 tweet sui quali monitorare i diversi comportamenti degli utenti che seguono gli account selezionati.

Sono necessarie alcune precisazioni aggiuntive. I tweet degli account di entrambi i gruppi, Lega e FN&CPI sono stati analizzati selezionando

⁷⁶ Python 2.72 usando un pacchetto sviluppato da una terza parte, il "Jefferson-Henrique/GetOldTweets-python."

le manifestazioni di disgusto, umorismo e la “cornice etica” del tweet analizzato: le prime sono state intercettate individuando metafore, parole chiave (per esempio, “parassiti”) e dettagli grafici nel testo del tweet. Più difficile cogliere l’elemento umoristico online, difficile e reso ulteriormente complesso dall’appartenenza politica degli account selezionati: in questo caso, i tratti che hanno guidato la selezione sono stati diversi elementi presenti nei tweet, come giochi di parole, uso di emoticon, commenti degli altri utenti che potrebbero chiarire un’intenzione umoristica o la giustapposizione ironica di più argomenti. La cornice etica, infine, è uno strumento per capire se i due gruppi condividono (e se sì, quanto) la stessa matrice di idee e di azione. Si tratta di un’approssimazione – le teorie sull’etica sono molteplici e complesse – che tuttavia permette di circoscrivere aspetti diversi del comportamento degli utenti nel mondo digitale. Nelle pagine che seguono si propongono tre cornici etiche, basate sul pluralismo normativo derivato da Ross,⁷⁷ che circoscrivono i seguenti punti di vista:

- *Consequenziale*: attenzione ai futuri effetti di un’azione e include più persone possibili;
- *Dovere*: focus sui doveri, legali e storici, pre-esistenti alla situazione e che determina un obbligo;
- *Virtù*: concentrarsi su individui e sulle loro caratteristiche che motivano le loro decisioni.⁷⁸

77 Come definito da Pellegrino (2005, p. 3), «Il pluralismo implica che non si possa stabilire, una volta e per tutte – prima del giudizio sull’atto concreto –, da quale gruppo di caratteristiche il bene o il giusto risulterà. Di conseguenza, il bene e il giusto come proprietà non sono riducibili alle proprietà da cui risultano, né sono definibili nei termini di tali proprietà, perché queste ultime sono di complessità infinita e non generalizzabile: si può dire, in un certo caso – o in un certo numero di casi – quali sono le caratteristiche di un’azione che la rendono buona o giusta. Ma non si può dire quali sono le caratteristiche che rendono sempre giuste o buone certe azioni. Di conseguenza, le proprietà del bene e del giusto possono essere articolate di volta in volta – riferendosi alle caratteristiche non morali delle cose da cui esse risultano –, ma non possono essere esaustivamente definite. Quindi, le proprietà “bene” e “giusto” non sono meri nomi, ma sono autentiche proprietà ulteriori».

78 Altri autori ne discutono e.g. Hursthouse, 1999. Cremaschi (2002, p. 565) le introduce nella maniera seguente: «In ogni dizionario filosofico recente si trova una classificazione delle etiche normative in tre tipi: a) deontologiche; b) consequenzialiste; c) della virtù. I tre tipi di etica considerano tre aspetti dell’azione: a) l’azione in sé; b) le conseguenze dell’azione; c) l’agente».

L'analisi finale si è concentrata sulle risposte dei fan ai tweet più popolari di Lega e FN&CPI, la risposta della comunità della rete. Anche in quest'ultima raccolta di dati, si è deciso di selezionare le prime cinque risposte ai tweet degli account "ufficiali". Si sono dunque selezionati venti tweet degli account ufficiali (10 per gruppo) estraendo cinque tweet pre- e cinque tweet post- 3 febbraio. L'ipotesi era che i primi a commentare, contro o a supporto, del tweet estratto sarebbero state persone più attive online e in grado di fornire risposte "a caldo." Si è provveduto ad applicare le tre dimensioni d'analisi esposte sopra ai dati ottenuti. In questo modo, si è cercato di stabilire se esistesse una correlazione tra il contenuto del tweet dell'account e i successivi commenti, oltre a descrivere la base degli utenti dei due gruppi Lega e FN&CPI. Infine si sono confrontati i risultati ottenuti nei due gruppi di account ufficiali per osservare se c'è un rispecchiarsi reciproco tra i diversi dataset creati.

3. L'analisi

Come precedentemente spiegato, l'attività di Lega e FN&CPI su Twitter è stata monitorata in precise fasi temporali. Le fasi temporali sono descritte fornendo esempi per illustrare punti di analisi proposti: i tweet legati all'identità, per esempio, prima dei fatti di Macerata presentano schemi ricorrenti. Si veda la tabella sottostante, che sintetizza i tweet legati all'identità della fase "pre 3 febbraio", suddivisi secondo le 3 cornici etiche precedentemente elencate e di cui si indicano anche gli elementi prevalenti all'interno del tweet (disgusto, d; umorismo, h):

Tabella 1 – Tweet dal 31 Gennaio al 2 Febbraio estratti per parole chiave legate all'Identità.⁷⁹

Pre-3_ Identità	Tw. Conseguenziali	Tw. Dovere	Tw. Virtù	Tot.
FN&CPI	11 (3 d_2 h)	35 (3 d_8 h_1 d+h)	23 (2 d_7 h)	69
Lega	23 (2 d_6 h_1 d+h)	50 (10 d_7 h_5 d+h)	68 (1 d_15 h_5 d+h)	141

Come si vede dalla tabella, gli account Lega hanno prodotto più del doppio dei tweet di FN&CPI. I tweet della Lega inoltre fanno maggiore ricorso all'umorismo (spesso in relazione al disgusto) e alla categoria

⁷⁹ In questa e nelle tabelle, d sta per elementi di disgusto nel testo del tweet e h sta per elementi di umorismo nel testo del tweet.

della virtù, soprattutto per criticare i comportamenti degli individui, mentre FN&CPI si focalizzano sul “Dovere”.

Si vedano alcuni esempi:

Tweet 1

FN&CPI; pre-Macerata; *Dovere: Disgusto*; 361;490;⁸⁰

“Clandestini, finti profughi, ladri, spacciatori, stupratori: FUORI TUTTI! “Vogliamo far partire dall’Italia ogni giorno una nave con almeno 1000 espulsi. Direzione Africa”. Sei d’accordo? RT e fai girare. #DirezioneParlamento.



Il tweet accomuna l’immigrazione alla criminalità per arrivare alla richiesta finale, in maiuscolo e con punto esclamativo. La seconda parte del tweet sembra proporre di purificare la nazione dal contagio. Il disgusto è centrale. L’immagine incorporata ripete “fuori tutti” in maiuscolo riempiendone la parte sinistra con il logo di CPI a destra e sintetizza il messaggio del tweet. L’hashtag finale esplicita l’intenzione di arrivare in parlamento.

Tweet 2

FN&CPI; pre-Macerata; *Conseguenzialità: Umorismo*; 74;110;

“Volete un’ #Italia #multirazziale , un mondo senza differenze, dove siamo tutti uguali, poi vi opponete alla candidatura di un barese a #Taranto occupando una sezione. Fantastici! @pdnetwork; #Italia #multirazziale #Taranto.

80 Il primo numero è il numero di retweet, il secondo è quello dei “Mi piace”.

Il tweet usa l'ironia contrapponendo Italia e multirazziale per ridicolizzare il PD. Il complimento finale, sarcastico, usa un paradosso che risolve e conclude l'argomentazione.

Tweet 3

Lega; pre-Macerata; *Virtù: Disgusto, Umorismo*;4;10;
 “L'IDOLO DELLE FOLLE ISLAMICHE IN EUROPA A fine ottobre
 2017 è stato denunciato da Henda Ayari e poi da un'altra...

La Lega predilige una cornice basata sulla virtù, concentrandosi maggiormente sugli individui rispetto a FN&CPI. In questo tweet disgusto e umorismo coesistono nel richiamo della figura del predicatore Tariq Ramadan e soprattutto dell'accusa di stupro a suo carico. La parte iniziale è in maiuscolo, la conclusione è in caratteri minuscoli, in una struttura che ricorda le barzellette con un rovesciamento finale. L'ironia risiede nel fatto che un esponente preminente della comunità islamica, un “idolo”, è accusato da donne musulmane di stupro. Il disgusto è generato dalla presenza di folle islamiche in Europa, oltre che dalla natura del crimine di cui è accusato il predicatore.

Tweet 4

Lega; pre-Macerata; *Consequenzialità: Disgusto, Umorismo*;101;109;
 “Borghi contro Themis: “Da profughi a naufraghi, diventeranno nuotatori.”

Questo tweet sceglie di proporre i soliti temi optando per una forma comunicativa di tipo umoristico, da “ragazzi al bar.” Il tweet ha un articolo incorporato introdotto da una battuta efficace nel portare avanti la narrativa della Lega. La consequenzialità rende il tweet rivolto verso il futuro, ironia e disgusto sono elementi in comune. La partecipazione di un utente, con questi tratti in comune, permette di creare un'interpretazione del mondo condivisa che dà vita a cicli di feedback crescenti tra i due gruppi.

La tabella successiva propone i dati sui tweet legati all'identità dopo il 3 febbraio:

Tabella 2 – Tweet dal 3 al 5 febbraio estratti per parole chiave legate all'identità.

Post-3_Identità	Tw. Consequenziali	Tw. Dovere	Tw. Virtù	Tot.
FN&CPI	8 (2 d)	12 (5 h)	8 (1 d_4 h)	28
Lega	10 (2 h)	30 (4 d_9 h_6 d+h)	55 (7 d_14 h_4 d+h)	95

I tweet totali legati all’identità calano notevolmente, in particolare per FN&CPI e i contenuti variano di conseguenza: mentre FN&CPI si focalizzano sui tweet Conseguenziali e soprattutto quelli legati al dovere, la Lega incrementa la sua linea basata sulla virtù. L’umorismo e il disgusto si confermano maggiormente utilizzati dalla Lega rispetto a FN&CPI. Di seguito, alcuni esempi:

Tweet 5

FN&CPI; post-Macerata; *Dovere*; 27;88;

“Sangue e Suolo contro il sistema. #LaBattagliaDelGrano #Fascismo #ForzaNuova pic.twitter.com/qxZlc6ThbH”;;;#LaBattagliaDelGrano #Fascismo #ForzaNuova.

Questo tweet fa parte di una serie che, dopo Macerata, riprende slogan e temi legati al fascismo (sangue e suolo, la battaglia del grano). Il primo commento incorpora un’immagine con Mussolini. Questo tweet è l’unico pubblicato dall’account ufficiale di FN ed è una dichiarazione simbolica d’intenti.

Immagine 1 – Sangue e Suolo.



Un altro tweet nel dataset è la restaurazione della scritta DVX sul monte Ciano documentata da Casa Pound che suscita commenti entusiasti, come il seguente: «Onore e gloria Nobis». Le azioni di Traini hanno innescato un successivo ciclo di radicalizzazione che ha dato ulteriore vigore a FN&CPI e, uscendo progressivamente dal contesto italiano, si è inserito in trend globali, e.g. Charlottesville prima e Christchurch dopo.

Tweet 6

FN&CPI; post-Macerata; *Dovere: Umorismo*;145;298;

“«16-18 deputati di CasaPound valgono più di 160 grillini: in passato dicevano che avrebbero aperto il Parlamento come una scatoletta di tonno e invece sono rimasti inscatolati». - Gianluca Iannone, presidente di CasaPound. #DirezioneParlamento.

Il tweet porta avanti una retorica eroica, con a supporto l'immagine dei due leader, Iannone e Di Stefano, un messaggio rafforzato dall'ironia. Il tweet, inoltre, crea una opposizione fra FN&CPI e i “traditori della nazione”, il Movimento 5 Stelle in particolare.

Tweet 7

Lega; post-Macerata; *Dovere: Disgusto, Umorismo*;8;7;

“ARRICCHIMENTO CULTURALE IN CORSO Ogni ragazza “fruttava” 12mila euro al mese. Venivano portate in Italia con...

Il tweet della Lega è in linea con la strategia comunicativa nel periodo prima di Macerata, cioè disgusto e umorismo sono funzionali a ridicolizzare i punti di vista e soprattutto il linguaggio degli avversari, con alternanza tra il maiuscolo e minuscolo. «Arricchimento culturale» è taggato sul traffico sessuale. Il tweet ignora Traini per dedicarsi ai temi della Lega.

Tweet 8

Lega; post-Macerata; *Virtù: Disgusto, Umorismo*;81;372;

“#Salvini: Sono PADRE. Chiedo solo un Paese più TRANQUILLO. Ma gli intellettuali di sinistra ci vanno in pronto soccorso? Prendono i mezzi pubblici? #nonelarena.

Qui, virtù è usata in maniera diversa associando a padre, in maiuscolo, l'idea di tranquillità, accomunando sempre disgusto e umorismo. Gli avversari di Salvini, il Padre, sono gli intellettuali di sinistra ridicolizzati e

accusati di essere lontani dalla realtà (e dunque di non usare, per esempio, i mezzi pubblici). La viralità delle reazioni post-Macerata è presentata come il problema di un’élite, e così sminuita. Il tweet menziona il nome del programma *Non è l’Arena* suggerendo agli utenti come interpretare il tema della serata televisiva.

I tweet legati ai fatti di Macerata mostrano qualità diverse. La Lega, essendo molto più attiva su Twitter, pubblica più tweet ed entrambi i gruppi fanno leva sul disgusto come emozione centrale.

Tabella 3 – Tweet dal 31 gennaio al 2 febbraio estratti per parole chiave legate alle azioni di Traini.

Pre-3_Macerata	Tw. Consequenziali	Tw. Dovere	Tw. Virtù	Totale
FN&CPI		4 (3 d)		4
Lega		4 (4 d)	6 (5 d)	10

La consequenzialità è un tema assente e l’umorismo è marginale nei tweet raccolti in questa fase temporale. Questo crea un feedback reciproco analogo a quello osservato per il tema “identità.”

Tweet 9

FN&CPI; pre-Macerata; *Dovere*: *Disgusto*;57;130;

“Da anni chiediamo lo sgombero dell’ex colonia Vittorio Emanuele ad #Ostia occupata da centinaia di clandestini di cui non sappiamo nulla. Solo che in molti sono spacciatori senza permesso di soggiorno. Esattamente come il nigeriano assassino della diciottenne nel maceratese.”;;;#Ostia.

I tweet di FN&CPI prima di Macerata sono pochi e si focalizzano sul dovere. In questo tweet si “localizza” l’omicidio di Pamela, accomunando gli “invasori” prima agli spacciatori e poi agli assassini. Il disgusto si accompagna alla mancanza di informazione e si chiede al lettore di stigmatizzare centinaia di persone. In base agli altri tweet, che inneggiano a “nessuna pietà per queste bestie” e sul fatto che parti del corpo sono usate per rituali dalla mafia nigeriana, il giudizio morale sul crimine è applicato sulla base dell’identità etnica per FN&CPI.

Tweet 10

Lega; pre-Macerata; *Virtù*: *Disgusto*;9;14;

“++ IL PIÙ LETTO DI OGGI ++ Ragazza fatta a pezzi da un nigeriano, la madre: “Ai carnefici farei le stesse cose.”

La Lega imita FN&CPI usando però la virtù. Il tweet si aggancia all'ondata di indignazione citando la madre di Pamela per incoraggiare il ritorno ad un “occhio per occhio, dente per dente.” Il dettagliato riferimento ai “pezzi” fatti dai “carnefici” lo caratterizza tramite il disgusto.

Tweet 11

FN&CPI; pre-Macerata; *Dovere: Disgusto*;269;917;

“#Salvini : Lo spacciatore nigeriano, con precedenti, senza documenti e senza permesso NON DOVEVA ESSERE IN ITALIA. Dal 5 marzo avrò voglia di mettere un po' di REGOLE ed ORDINE. #dallavostraparte.”

Questo tweet legato al dovere usa il maiuscolo per dare maggiore evidenza all'affermazione di una maggiore durezza verso i criminali irregolari. La richiesta di espulsione, dominante in diversi tweet, è usata per mettersi dalla parte dell'utente che legge: in questo modo Salvini si pone come l'unico difensore del popolo indifeso. Il giorno dopo le elezioni è menzionato come un punto di non ritorno, come un elemento programmatico.

Tabella 4 – Tweet dal 3 al 5 Febbraio estratti per parole chiave legate alle azioni di Traini.

Post-3_Macerata	Tw. Consequenziali	Tw. Dovere	Tw. Virtù	Tot.
FN&CPI	1 (1 h)	2 (2 d)	1 (1 d)	4
Lega		4 (3 d)	12 (2 d_5 h_1 d+h)	16

Le reazioni dei due gruppi “post raid di Traini” si allineano ai dati precedenti: si conferma la maggiore attività della Lega, che si focalizza su virtù, mentre il disgusto è bilanciato dall'umorismo.

Di seguito alcuni esempi:

Tweet 12

FN&CPI; post-Macerata; *Virtù: Disgusto*;819;1781;

“Una ragazzina squartata da un Nigeriano, fatta a pezzi, eviscerata come un pesce e buttata in un fosso a Macerata e un pazzo che a Macerata si mette a sparare sui Nigeriani. E i giornalisti mi chiedono di non mettere in correlazione i due eventi. Siete patetici.”

Il tweet ripercorre gli episodi accaduti con vivide metafore, enfatizzando l'omicidio di Pamela e attribuendo le azioni di Traini alla sua

pazzia. Entrambi i fatti sono usati per criticare i giornalisti e le loro accuse “infondate.” La conclusione è perentoria e sottolinea la differenza tra gli eroi e gli “squallidi sciacalli” dei media. Anche altri tweet definiscono Traini come persona instabile, offrendo per così dire un alibi alle sue azioni, “provocate” dall’immigrazione.

Tweet 13

Lega; post-Macerata; *Virtù: Umorismo*;180;333;

“perchè se @matteosalvinimi o @roberto_marcato commentano il caso #Macerata fanno speculazione politica se lo fanno invece @lauraboldrini , @PietroGrasso o @robertosaviano è un contributo di alto valore morale e politico?? Vi svelo un segreto non avete alcuna superiorità morale!”

Le Lega adotta una prospettiva simile, senza difendere Traini ma continuando a mantenere l’edificio ideologico sostenuto nella fase precedente. Usando l’ironia e indirettamente, i due blocchi, Lega e la Sinistra, i cui rappresentanti sono Boldrini, Grasso e Saviano, sono contrapposti smantellando la presunta “superiorità morale” della Sinistra. Questo permette di equiparare “il campo da gioco.”

Tweet 14

Lega; post-Macerata; *Virtù: Disgusto, Umorismo*;15;16;

“LA “RISORSA” ACCUSATA DI OMICIDIO E OCCULTAMENTO DI CADAVERE Il 29enne nigeriano si è avvalso della facoltà di...”

Lo schema del tweet si ripete anche dopo Macerata: anche in questo caso fa leva sull’adozione parodica del linguaggio della Sinistra (“risorsa”). Si evita di menzionare Traini, focalizzandosi sugli sviluppi dell’omicidio di Pamela e creando una narrazione fluida che inizia con la parola “risorsa” e finisce con la parola “cadavere”. Negli altri tweet l’omicidio di Pamela “giustifica” Traini, che viene costantemente definito come instabile. L’invasione degli immigrati porta allo scontro sociale e quindi rimpatriarli, per la Lega, è l’unica soluzione.

La cornice etica del tweet dell’account sembra condizionare i tweet di risposta. Nella tabella sottostante si mostrano i tweet di risposta degli utenti per mostrare un quadro coeso che verrà approfondito nella discussione delle frequenze temporali.

Tabella 5 – Primi cinque tweet di risposta estratti per ciascuno dei cinque tweet più popolari per FN&CPI e per la Lega dal 31 gennaio al 2 febbraio.

Pre-3_Utenti	Tw. Conseguenziali	Tw. Doveve.	Tw. Virtù	Tot.
FN&CPI	4 (1h)	15 (5d_3h_1 d+h)	6 (1d_2h_1 d+h)	25
Lega	5 (2h_2 d+h)	11 (d_4h_1 d+h)	9 (1d_5h)	25

Questi commenti si manifestano legandosi regolarmente al tweet d’origine. L’uso immediato di supporto visivo è parte di un intensificarsi di reazione degli utenti. Tutti i cinque utenti condividono spesso la cornice morale e si completano l’un l’altro tramite i loro tweet. Di seguito, alcuni esempi di queste concatenazioni di risposte nei due gruppi analizzati:

Discussione 1 – “Fuori Tutti!”, FN&CPI.

Tweet d’Origine (Tweet 1)

Utente 1:

e tutti i permessi di soggiorno dati fino ad oggi da un governo abusivo vanno annullati immediatamente

Utente 2

La sinistra ha ridotto l’Italia a una pattumiera. Ogni giorno sbarcano centinaia di nullafacenti venuti qui solo per farsi mantenere a spese degli italiani. Eccole le famose risorse della Boldrina. FUORI DALL’ITALIA QUESTI PARASSITI!



Utente 3

Gli si deve impedire anche di stare giornate intere a elemosinare davanti ogni attività

Utente 4

aumentate la presenza nel web anche in orari insoliti.. ormai siete una forza crescente.. non badate alle loro statistiche.. siete al 14% di consenso nazionale.. salite di giorno in giorno.. i miei dati arrivano da fonti sicure.. continuate così i loro inviti..ne sono conferma...

Il primo utente aggiunge argomenti di tipo “giuridico” a sostegno del tweet iniziale. Il secondo, tramite immagini, attacca Bergoglio, piangendo la morte della sorella italiana. Il terzo, usando metafore e immagini, combinando disgusto e ironia sulle “risorse di Boldrini”, riecheggia il tweet d’origine. L’uso diffuso del maiuscolo evidenzia un rapporto di influenza reciproca, tra utenti regolari e account di FN&CPI e Lega, per quanto riguarda il linguaggio usato online. Il quarto utente spinge sul tasto del disgusto morale verso coloro che chiedono l’elemosina, da reprimere. Il quinto utente incoraggia e rinsalda il gruppo affermando che la popolarità e il consenso sono in aumento e che non bisogna credere agli avversari.

Discussione 2 – “Espulsione, Chiusura e Protezione”, Lega.

Testo Tweet: “ESPULSIONE dei troppi CLANDESTINI, CHIUSURA dei CAMPI ROM e PROTEZIONE dei CONFINI! Questi sono alcuni dei primi provvedimenti che attueremo una volta al governo. Mi date una mano a diffondere? #4marzovotoLega.

Utente 1:

#4marzovotoLega #IoVotoLEGA senza alcun dubbio, senza alcun se o ma.

Utente 1:

ECCO, COME VOLEVASI DIMOSTRARE: GLI #ISLAMICI IN ITALIA VOTERANNO PER IL #M5S...FATEVI LA DOMANDA E DATEVI LA RISPOSTA! #4marzovotoLega SENZA SE E SENZA MA. SENZA ALCUN DUBBIO. <http://www.ilgiornale.it/news/politica/islamici-piccardo-ora-puntano-tutto-sui-cinque-stelle-1489485.html> ... via @ilGiornale

Utente 2

Se posso chiedere, chiusi i campi rom li avremo tutti nelle nostre case? Grazie.. (espulsioni) per mandarli dove, come si identifica in modo certo un migrante, e quanto costano questi rimpatri?

Utente 3

Salvini deve rispondere! Certo non sarà facile e veloce...ma il costo rimpatri penso sia sempre inferiore di quello di mantenerceli qui, oltre a quello che combinano!! E l’Europa dovrebbe aprire il portafoglio!! Vediamo se arriva risposta, ma dubito abbia tempo!

Utente 4

Cretino! Ma come è possibile che un’idiota come Salvini possa essere un uomo politico di rilevanza nazionale?

Questi commenti mostrano caratteristiche simili all’interazione precedente, ma con utenti antagonisti, più frequenti nelle discussioni dell’area della Lega. Il primo utente afferma la propria lealtà. Poi rimarca con un altro tweet usando il maiuscolo e rafforza il testo tramite l’uso dispregia-

tivo di “islamici.” Il terzo utente contrasta i due tweet precedenti con una serie di domande. Un quarto tweet non solo crede che Salvini risponderà punto per punto, ma cerca anche di mettersi nei suoi panni lanciando proposte. L’ultimo tweet insulta Salvini e si chiude con una domanda retorica ed ironica,

Tabella 6 – Primi cinque tweet di risposta estratti per ciascuno dei cinque tweet più popolari per FN&CP dal 3 al 5 Febbraio, con lo stesso procedimento per i tweet della Lega.

Post-3_Utenti	Tw. Consequenziali	Tw. Dovere	Tw. Virtù	Tot.
FN&CPI	-	12 (2d 1h 3d+h)	13 (4h)	25
Lega	2 (1h)	7 (1d 2h 1d+h)	16 (2d 4h 3d+h)	25

I tweet degli utenti dopo Macerata confermano la preminenza di dovere per FN&CPI e di virtù per la Lega. L’umorismo è distribuito in maniera uniforme e il disgusto è marginale, con un allontanamento dalla retorica più accesa della fase precedente.

Discussione 3 – “Il gesto dello squilibrato”, FN&CPI.

Testo tweet: “Il gesto dello squilibrato che a Macerata ha aperto il fuoco sugli stranieri va condannato senza esitazioni, si tratta di un atto criminale per cui non ci sono giustificazioni”. La nota di Gianluca Iannone, presidente di CasaPound.

Utente 1:

Tanto il ritardato di turno che sparlerà di CPI ci sarà sempre

Utente 2:

Nicola è stato chiaro anche su Qst Il Capitano, chiunque associa CPI a Qst episodio verrà perseguito penalmente.

Utente 3

Certo lo so però l’antifa medio è ignorante e darà la colpa a ognuno di destra

Utente 4

E allora iniziassero a interpellare gli avvocati i poveri dementi dei cessi sociali

Utente 5

Luca non va’ condannato va’ curato ha problemi psichiatrici o vale solo X i neri?

Il tweet iniziale tratta Traini come una persona con disturbi mentali, usando un linguaggio crudo, e condanna senza appello il gesto. Il primo utente con ironia riprende il linguaggio usato (“il ritardato di turno”) con un’intenzione difensiva; il secondo si appella alle conseguenze legali di accuse infondate. Il terzo tweet rimarca che le persone dell’altra tribù

politica sono miopi. Il quarto utente scioglie la tensione combinando disgusto, umorismo ed emoticon. L'ultimo ad interagire sfida gli utenti precedenti tramite l'ironia continuando però con il linguaggio crudo dei tweet precedenti.

Discussione 4 – “Un'Italia normale”, Lega.

Testo Tweet: “Che gioia, che emozione avere la fiducia di tante persone, come stasera da #Giletti a @La7tv . Avete seguito l'intervista? Avete sentito quanti applausi? Io lavoro per un'Italia normale, onesta, sicura, che torna a lavorare e a sorridere. Grazie Amici, vi voglio bene. #nonelarena-”

Utente 1:

Certo, e dimentichi cosa diceva dei terroni fino a un anno fa..contenti voi di votare uno che vi detesta perché meridionali...

Utente 2:

certo, perché non te lo dice più in faccia dato che ha bisogno di voti, ma ne parla tra i suoi colleghi di partito. Fatevi fregare, terroni

Utente 3

Fai più schifo te dei terroni, Stefania Lapenna! Vivo nella tua città di razzisti. Sono di Napoli. Evviva Salvini!

Utente 4

Salvini di voi Napoletani pensa il peggio del peggio. Si ricordi che il suo partito è la lega Nord. Nord.

Utente 5

@stefy071982 la penso come me te. Quanto a @robertadorsi63, credo che chi davvero faccia schifo sia lei. Non difende neppure il suo, merita di essere trattata come la trattano. Da ebete.

Il tweet d'origine non fa riferimento esplicito ai fatti di Macerata, accaduti il giorno prima, il tono del tweet è cordiale, speranzoso. La conversazione si sposta già con il primo commento su un terreno spinoso per la Lega, il rapporto con il Sud Italia, L'uso del termine “terroni” direziona i successivi commenti, con il secondo con diversi emoticon che prende in giro gli elettori del Sud. Un terzo utente, di Napoli, ironizza sul razzismo degli utenti della Lega e poi incoraggia Salvini. C'è un avanti e indietro con il quarto tweet che cerca di convincere l'utente precedente del fatto che Lega è disgustata dal Sud. L'ultimo utente vuole precisare chi è disgustoso tra gli altri utenti.

Queste modalità di interazione si sovrappongono nei due gruppi analizzati, Lega e FN&CPI, ed evidenziano una serie di costanti che si ripetono: ogni gruppo ha una sua unicità ma esiste anche una reciproca contaminazione. Ma si veda di seguito come le cornici etiche proposte si rispecchiano progressivamente nei due gruppi, Lega e FN&CPI:

- a. *Conseguenzialità* – Questa cornice etica è la meno presente per entrambi i gruppi. Il periodo post-Macerata di FN&CPI ha una quantità di tweet consistente basati sulla consequenzialità. Il futuro e uno spettro comunicativo inclusivo rimangono un aspetto secondario della comunicazione digitale dei due gruppi.
- b. *Dovere* – Il tema del dovere rappresenta un pilastro di identità per entrambi i gruppi con una forte influenza. Il richiamo al passato e a un vincolo superiore è più forte su FN & CPI. Il focus sull'iconografia e sui simboli del Ventennio, in particolare nel periodo post-Macerata, che nella Lega è più sottile con tweet che ricalcano il “me ne frego” mussoliniano, rappresenta una divergenza.
- c. *Virtù* – La Lega si focalizza su questa cornice concentrandosi sugli individui decostruendo le loro idee, o esaltandole. FN&CPI usano la virtù in una maniera simile ma con intensità minore. La Lega ricorre alla virtù in maniera incrementale se l'atmosfera politica si scalda: questo potrebbe essere letto come una reazione difensiva, istintuale e strategica allo stesso tempo, che permette di mascherare insicurezze e debolezze del proprio gruppo tramite i difetti degli avversari. La dimensione digitale acuisce ulteriormente questo fenomeno.

In modo analogo alle cornici etiche selezionate, anche le altre componenti (disgusto e umorismo) sono comuni ad entrambi i gruppi. Per quanto riguarda l'espressione del “disgusto”, elementi testuali che rinviano a questa sfera sono presenti in entrambi i gruppi. I dataset mostrano tuttavia che questa componente cala post Macerata. Emerge un'azione collettiva per “alleggerire” il crimine d'odio di un individuo legato alla propria fede politica. Lega e FN&CPI condividono metafore e linguaggio legati al disgusto, rispecchiandosi in rituali digitali che denigrano gruppi marginalizzati e che funzionano come una continua iniziazione collettiva. Gli utenti a favore producono una catena di tweet che cresce di intensità, a volte interrotta dagli utenti contrari che mostrano spesso a loro volta disgusto ma verso la Lega rinforzando loro malgrado questa “vibrazione” emotiva, spesso tramite l'umorismo. Il continuo feedback registrato dalle manifestazioni rituali di disgusto è ciò che sembra contribuire di più ai processi di radicalizzazione della comunicazione online.⁸¹

81 Gli esempi di tweet di FN e Casa Pound presi a specchio rispetto a quelli della Lega in base al periodo temporale mostrano questo tipo di interazione, per es. i tweet 1 e 4 seppur in diversi modi condividono disgusto verso l'immigrazione comune. Discussione 1 rap-

L'umorismo è l'altro processo caratteristico dei dati raccolti. L'ironia rappresenta la forma più incontrata dell'umorismo nei dati analizzati. I tweet degli account della Lega manifestano sia una presenza superiore di umorismo, sia da solo sia associato al disgusto. La fase post-Macerata, per tutte le tipologie di Tweet legati alla Lega, è caratterizzata da un incremento di uso dell'umorismo, meno diffuso nei tweet di FN&CPI.

Altri elementi comuni sono naturalmente rintracciabili nel linguaggio e nell'uso delle immagini. La contaminazione linguistica fra i due gruppi è evidente: l'uso del maiuscolo e del minuscolo ha una funzione comune in entrambi i gruppi; il linguaggio è estremamente diretto e violento, soprattutto nei confronti degli “altri” gruppi; le emoticon sono usate in modo da alleggerire il contenuto del tweet o per sottolineare l'intenzione comunicativa ironica del tweet nei confronti di utenti di altre “tribù”. Gli account e gli utenti usano descrizioni dettagliate e termini specifici per illustrare situazioni e per caratterizzare i gruppi rivali. Un effetto di “sgocciolamento” dagli account verso gli utenti, sia sui contenuti che sul linguaggio, è osservabile in diversi tweet.

La funzione del supporto visivo incorporato nei tweet è quella di rafforzare il contenuto, spesso con una ripetizione, in particolare per sottolineare parole autoritarie (l'intonazione autoritaria delle parole) e la sfida ad un'autorità. Le principali tipologie che sembrano emergere sono: a) le immagini di massa per trasmettere idee di disgusto; b) figure di autorità, come Salvini, sorridenti e sicure di se stesse; c) immagini caricaturali, come Euro in fiamme o personalità avversarie con la scritta Mercenari, con uno spirito carnevalesco.

Va precisato che nessuno dei due gruppi ha direttamente incoraggiato specifici atti di violenza. Entrambi però hanno creato un progressivo sentimento di “purificazione”, tramite una spirale di disgusto condiviso e amplificato verso determinati individui e gruppi scelti su base etnica e religiosa. L'umorismo è usato per “normalizzare” questa matrice morale e gradualmente intensificare la radicalizzazione degli utenti online. Post-Macerata, l'umorismo è usato in un modo difensivo, spesso sfruttato per sfidare e deridere utenti di diverso credo. Il contenuto ideologico legato all'unicità della situazione italiana, spesso evocato da FN&CPI e men-

presenta il propagarsi del disgusto negli utenti che portano un fervore che incrementa ad ogni commento. In maniera diversa, Discussione 4 invece mostra come un tweet positivo dopo Macerata immediatamente manifesta uno scontro tra utenti su uno stigma diffuso e.g. “terrone.”

zionato in maniera più sottile dalla Lega, può aver scatenato l'azione di Traini e altri, ma è l'incandescenza della twittersphere in generale che ha agito da catalizzatore.

Entrambi i gruppi esibiscono tratti specifici e unici, ma entrambi usano il digitale per stimolare e fare leva sull'emotività degli utenti dei loro messaggi. La comunicazione digitale della Lega, e il flirt con il linguaggio e la tavolozza emotiva della destra radicale, sembrano accettare eventuali danni collaterali. Questa soluzione è evidente dopo Macerata con la progressiva attenuazione dell'elemento del disgusto (ma anche calo del numero dei tweet) e con l'uso difensivo dell'ironia (cioè per delegittimare l'avversario). La leva costante del disgusto, l'umorismo spontaneo o strumentale, la progressiva contaminazione del linguaggio e la sovrapposizione ideologica creano un accumulo di tensione nella tweetersfera. Macerata e i crimini d'odio nei mesi successivi hanno mostrato come le tensioni collettive create nel web possano essere raccolte e trasferite nella realtà da individui particolarmente vulnerabili.

L'ambiente digitale funziona quindi in congiunzione con eventi reali creando cicli irregolari di accumulo e scarico di queste accelerazioni collettive, creando un pendolo tra gli utenti dei due gruppi, Lega e FN&CPI. Isolare, e poi studiare, i diversi crimini d'odio tra il digitale e il reale renderebbe forse possibile anticipare e prevedere eventi drammatici.

4. Conclusioni

Se le ragioni degli eventi di Macerata sono complesse e possono avere profonde radici nel passato, gli ambienti digitali (nel nostro caso specifico, i tweet pre e post accadimento reale) sembrano però avere facilitato, e nello stesso tempo creato i presupposti, se non altro, di una deresponsabilizzazione rispetto a possibili conseguenze. Fasi di intensità emotiva e comunicativa online possono fare passare all'azione un individuo già radicalizzato.

Negli spazi digitali gli utenti sono di solito esposti solo a contenuti favorevoli alle proprie opinioni e che confermano le convinzioni che hanno già: va tenuto presente che gli utenti che contribuiscono a delineare con maggiore nettezza gruppi di appartenenza e a rafforzare queste tendenze dei social media sono più popolari e centrali nel network.⁸² Sono dina-

82 Garimella *et al.*, 2018, 10.

miche “sociali” responsabili della contaminazione reciproca tra FN&CPI e Lega che ha portato i due gruppi a rispecchiarsi e ad adottare temi comuni: lo dimostrano i tweet di entrambi, prima e dopo Macerata, allineati nell’intensificazione e nell’abbassamento della tensione. La radice etica di entrambi i gruppi non si discosta in maniera decisiva, con un focus maggiore sul dovere di FN&CPI e sulla virtù della Lega, e segnala la condivisione di una matrice morale comune (invece di una supposta e attestata distinzione fra due visioni del mondo) ottenuta soprattutto grazie alla componente del disgusto e dell’umorismo, il secondo più accentuato nel caso della Lega, che – pur con le dovute differenze – hanno contribuito a creare un clima emotivo condiviso fra i due gruppi, oltre le appartenenze ideologiche.

Riferimenti bibliografici

- Adams 2017 = Scott Adams, *Win Bigly Persuasion in a World Where Facts Don't Matter*, Penguin Books, New York, 2017.
- Agenzia Nova 2019 = Agenzia Nova, 16 maggio 2019; <https://www.agenzianova.com/a/0/2445142/2019-05-16/lega-hashtag-salvininonmollare-primos-twitter> (agosto 2019)
- Albanese *et al.* 2015 = Matteo Albanese, Giorgia Bulli, Pietro Gattinara Castelli *et al.*, *Fascisti di un altro millennio? Crisi e partecipazione in CasaPound Italia*, Bonanno, Roma, 2015.
- Albertini-Doucet 2018 = Dominique Albertini, David Doucet, *La Fasciosfera*, La nave di Teseo, Milano, 2018.
- Andriola 2018 = Matteo Luca Andriola, *CasaPound: le radici politico-culturali e le ragioni dell'ascesa*, «Paginauno», n. 56, febbraio-marzo 2018 (<http://www.rivistapaginauno.it/nuova-destra-casapound.php>) (14 agosto 2019).
- Archer 2013 = Toby Archer, *Breivik's Mindset: The Counterjihad and the New Transatlantic Anti-Muslim Right in Extreme Right Wing Political Violence and Terrorism. New Directions in Terrorism Studies*, in *Extreme Right Wing Political Violence and Terrorism*, a cura di Max Taylor, P.M. Currie, Donald Holbrook, London, Bloomsbury Academic, 2013, pp. 169-186.
- Ardeni 2019 = Pier Giorgio Ardeni, *L'Italia sovranista e la sfida all'Europa Le elezioni europee ed amministrative*, Bologna, Istituto Cattaneo, 2019.
- Bartlett 2017 = Jamie Bartlett, *Radicals Outsiders Changing the World*, London, William Heinemann, 2017.
- Bartlett *et al.* 2012 = Jamie Bartlett, Jonathan Birdwell, Duncan McDonnell, *Populism in Europe: Lega Nord*, London, Demos Country briefing papers, 2012.
- Bianchi 2016 = Leonardo Bianchi, *'Defend Italia': come l'estrema destra si è appropriata di un marchio di moda*, «Vice», 10 ottobre 2016 (<https://www.vice.com/it/article/8xjnx/defend-paris-estrema-destra-italia>) (22 agosto 2019).

- Bianchi 2018 = Leonardo Bianchi, 'Onore a Traini': lo sconvolgente dibattito sull'attentato di Macerata, «Vice», 6 febbraio 2018, (<https://www.vice.com/it/article/3k7nky/dibattito-sullattentato-macerata>) (14 agosto 2019).
- Biondani-Tizian-Vergine 2017 = Paolo Biondani, Giovanni Tizian, Stefano Vergine, *I soldi all'estero del terrorista impunito: i segreti di Fiore, il fascista che odia i giornali*, «L'Espresso», 15 dicembre 2017 (<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2017/12/15/news/i-soldi-all-estero-del-terrorista-impunito-i-segreti-di-fiore-il-fascista-che-odia-i-giornali-1.316211>) (14 aprile 2019).
- Caiani 2011 = Manuela Caiani, *L'estrema destra in Italia fra passato e presente: il discorso sulla globalizzazione*, «Societàmutamentopolitica», 2/3(2011), pp. 133-151.
- Chiaro 2017 = Delia Chiaro, *The Language of Jokes in the Digital Age*, Routledge, London, 2017.
- Cremaschi 2002 = Sergio Cremaschi, *La rinascita dell'etica delle virtù*, in *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, a cura di Francesco Botturi, Francesco Totaro, Carmelo Vigna, 2 vol., Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 565-584.
- Curridori 2019 = Francesco Curridori, *Nuova Zelanda, Luca Traini: "Infastidito dal mio nome sul mitra del killer"*, «Il Giornale», 16 marzo 2019 (<http://www.ilgiornale.it/news/cronache/nuova-zelanda-luca-traini-infastidito-mio-nome-sul-mitra-1663625.html>) (14 aprile 2019).
- Da Rold 2017 = Alessandro Da Rold, *Salvini e la sua giornata peggiore da leader della Lega Nord*, *Lettera 43*, 8 maggio 2017 (<https://www.lettera43.it/salvini-e-la-sua-giornata-peggiore-da-leader-della-lega-nord/>) (14 agosto 2019).
- Davey-Ebner 2017 = Jacob Davey, Julia Ebner, *The Fringe Insurgency Connectivity, Convergence and Mainstreaming of the Extreme Right*, London, Strategic Dialogue, 2017.
- Davies 2007 = Christie Davies, *Humour and Protest, Jokes under Communism*, «International Review of Social History», 52/15(2007), pp. 291-305.
- Davies 2011 = Christie Davies, *Jokes and Targets*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.
- De Benoist 2004 (2011) = Alain De Benoist *Beyond Human Rights*, Budapest, Arktos Media Ltd, 2004 (2011).
- Evola 1969 (1995) = Julius Evola, *Revolt Against the Modern World*, London, Deep Books, 1969 (1995).
- Flora 2017 = Matteo Flora, *Ma su Twitter vale ancora la pena esserci?*, *Agi*, 12 dicembre 2017 (https://www.agi.it/blog-italia/digitale/twitter_crescita_ferma_analisi-3227793/post/2017-12-12/) (14 agosto 2019).
- Forti 2018 = Steven Forti, "La bestia", *ovvero del come funziona la propaganda di Salvini*, «Rolling Stone», 13 luglio 2018 (<https://www.rollingstone.it/politica/la-bestia-ovvero-del-come-funziona-la-propaganda-di-salvini/420343/>) (14 agosto 2019).
- Froio-Ganesh 2019 = Caterina Froio, Bharath Ganesh, *The transnationalisation of far right discourse on Twitter Issues and actors that cross borders in Western European democracies*, «Journal European Societies», 21 (2019), pp. 513-539.

- Gandilhon 2013 = Michel Gandilhon, *Right Wing Political Violence in France: Stock Take and Perspectives*, in *Extreme Right Wing Political Violence and Terrorism*, a cura di Max Taylor, P.M.Currie, Donald Holbrook, London, Bloomsbury Academic, 2013, pp. 149-167.
- Garimella *et al.* 2018 = Kiran Garimella, Gianmarco Morales *et al.*, *Political Discourse on Social Media: Echo Chambers, Gatekeepers, and the Price of Bipartisanship*, Lyon, International World Wide Web Conference, 2018.
- Gatti 2019 = Claudio Gatti, *Così i post-nazisti si sono presi la Lega (e hanno plasmato il Salvini pensiero)*, «Linkiesta», 31 maggio 2019 (<https://www.linkiesta.it/it/article/2019/05/31/salvini-postnazismo-libro-claudio-gatti/42351/>) (14 aprile 2019).
- George 2013 = Michael George, *The New Media and the Rise of Exhortatory Terrorism*, «Strategic Studies Quarterly», 7/1(2013), pp. 40-68.
- Gnosis 2006 = *Pulsioni antimondialiste e vecchio antisemitismo Neofascismo e Islam ovvero le amicizie pericolose*, «Gnosis rivista italiana di intelligence», (2006), n. 4, *Ottobre-Dicembre* (<http://gnosis.aisi.gov.it/Gnosis/Rivista9.nsf/ServNavig/7>) (14 aprile 2019).
- Godin 2011 = Seth Godin, *We Are All Weird the Rise of Tribes and the End of Normal*, The Domino Project, 2011.
- Golder 2016 = Matt Golder, *Far Right Parties in Europe*, «Annual Review of Political Science», 19(2016), pp. 477-497.
- Guerrieri 2009 = Loredana Guerrieri, *La giovane destra neofascista italiana e il '68. Il gruppo de «L'Orologio»*, «Storicamente», 5/14 (2009).
- Haidt *et al.* 1994 = Jonathan Haidt, Clark McCauley, Paul Rozin, *Individual differences in sensitivity to disgust: a scale sampling seven domains of disgust elicitors*, «Personal Individual Differences», 16/5 (1994), pp. 701-713.
- Indini 2019 = Andrea Indini, *Linea dura di Salvini sull'islam: controlli a tappeto nelle moschee*, «Il Giornale», 30 aprile 2019, (<http://www.ilgiornale.it/news/linea-dura-salvini-sullislam-controlli-tappeto-nelle-moschee-1686691.html>) (14 agosto 2019).
- Klandermans- Mayer 2006 = Bert Klandermans, Nonna Mayer, *Extreme Right Activists in Europe*, New York, Routledge, 2006.
- Lakoff 2008 = George Lakoff, *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*, London, Penguin Books, 2008.
- Lega: hashtag #SalviniNonMollare primo su Twitter*, (2019), Agenzia Nova, 16 maggio 2018 (<https://www.agenzianova.com/a/0/2445142/2019-05-16/lega-hashtag-salvininonmollare-primo-su-twitter>) (14 agosto 2019).
- Lene 2018 = Hermann Lene, *Extreme Right-Wing Populist Rhetoric: A Threat to National Security, Truman Project*, 28 novembre 2018 (<https://medium.com/truman-doctrine-blog/extreme-right-wing-populist-rhetoric-a-threat-to-national-security-b0896099ac88>) (14 agosto 2019).
- Liguori 2009 = Guido Liguori, *Sinistra, alle ortiche l'egemonia e la destra allora recupera Gramsci, Miccia Corta*, 8 febbraio 2009 (http://archivio.micciacorta.it/articolo.php?id_news=1407) (22 agosto 2019).

- Lukasz 2016 = Wilkon Łukasz, *The Populist Chameleon: some general considerations on Lega Nord ideology*, «Studia Politicae Universitatis Silesiensis», 17 (2016), pp. 158-182.
- Marwick-Lewis 2017 = Alice Marwick, Rebecca Lewis, *Media Manipulation and Disinformation Online*, New York, Data & Society Research Institute, 2017.
- Michael 2013 = George Michael, *The New Media and the Rise of Exhortatory Terrorism*, «Strategic Studies Quarterly», 7/1(2013), pp. 40-68.
- Montalto Monella 2019 = Lillo Monella Montalto, *Dal 2017 al 2018 quadruplicate le segnalazioni di crimini d'odio*, *Euronews*, 10 giugno 2019 (<https://it.euronews.com/2019/06/10/italia-dal-2017-al-2018-quadruplicate-le-segnalazioni-di-crimini-d-odio>) (14 agosto 2019).
- Mudde 2018 = Cas Mudde, *Celebrity politicians are a sign of our political decline*, *The Guardian*, 10 gennaio 2018, (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/10/celebrity-politicians-political-decline-oprah-winfrey>) (14 agosto 2019).
- Muglia 2019 = Alessandra Muglia, *Il killer di Christchurch: «Combatto contro gli invasori, mi ispiro a Breivik e Luca Traini.»*, «Corriere della sera», 15 marzo 2019, (https://www.corriere.it/esteri/19_marzo_15/killer-christchurch-combatto-contro-invasori-mi-ispino-breivik-luca-traini-a4f09eae-46fa-11e9-93fb-6bb49234797c.shtml?refresh_ce-cp) (10 dicembre 2019).
- Munafo 2017 = Mauro Munafo, *CasaPound e Forza Nuova: la mappa delle società estere dei partiti neofascisti*, «L'Espresso», 8 novembre 2017 (<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2017/11/01/news/casapound-e-forza-nuova-la-mappa-delle-societa-estere-dei-partiti-neofascisti-1.313201>) (14 aprile 2019).
- Musolff 2015 = Andreas Musolff, *Dehumanizing metaphors in UK immigrant debates in press and online media*, «Journal of Language Aggression and Conflict», 3/1 (2015), pp. 41-56.
- Nagle 2017 = Angela Nagle, *Kill All Normies: The online culture wars from Tumblr and 4chan to the alt-right and Trump*, Winchester, Zero Books, 2017.
- Padovani 2008 = Cinzia Padovani, *The Extreme Right and Its Media in Italy*, International «Journal of Communication», 2(2008), pp. 753-770.
- Paparo 2018 = Aldo Paparo, *Challenger's delight: the success of M5S and Lega in the 2018 Italian general election*, «Italian Political Science», 13(2018), n. 1, pp. 63-81.
- Parenti-Caiani 2013 = Linda Parenti, Manuela Caiani, *European and American extreme right groups and the internet*, Farnham, Ashgate Publishing, 2013.
- Paxton 2004 = Robert Paxton, *The Anatomy of Fascism*, New York, Alfred A. Knopf, 2004.
- Paxton 2017 = Robert Paxton, *The Future of Fascism*, *Slate*, 6 aprile 2017 (<https://slate.com/news-and-politics/2017/04/fascism-didnt-die-in-1945-it-evolved-and-took-new-form.html>) (14 agosto 2019).

- Pellegrino 2005 = Gianfranco Pellegrino, *Una interpretazione minimalista dell'intuizionismo di W.D. Ross*, «*Etica & Politica / Ethics & Politics*», 2 (2005), pp. 1-5.
- Pentland 2014 = Alex Pentland, *Social Physics: How Social Networks Can Make Us Smarter*, New York, Penguin Books, 2014.
- Salvini allo stadio col giubbotto griffato Casapound, *scoppia la polemica sui social*. (2018), «*La Stampa*», 10 maggio 2018 (<https://www.lastampa.it/2018/05/10/italia/salvino-allo-stadio-col-giubbotto-di-casapound-scoppia-la-polemica-sui-social-7QXjgN47hRqTfWkSuuAhKO/pagina.html>) (14 agosto 2019).
- Saporiti 2019 = Riccardo Saporiti, *Come siamo cambiati? In Italia continuano a crescere i crimini d'odio*, «*Il Sole 24 Ore*», 2 gennaio 2019 (<https://www.infodata.ilssole24ore.com/2019/01/02/italia-continuano-crescere-crimini-dodio/>) (14 agosto 2019).
- Schaller-Park 2011 = Mark Schaller, Justin Park, *The Behavioral Immune System (and Why It Matters)*, «*Current Directions in Psychological Science*», 20, n. 2 (2011), pp. 99-103.
- Sciarelli 2018 = Arnaldo Sciarelli, *La Lega ha cambiato nome, ma non statuto. Il suo fine è ancora la secessione*, *Democratica*, 29 maggio 2018, (<https://www.democratica.com/focus/la-lega-cambiato-nome-non-statuto-suo-fine-ancora-la-secessione/>) (14 agosto 2019).
- Shifman 2014 = Limor Shifman, *Memes in Digital Culture*, Cambridge (Massachusetts), MIT University Press, 2014.
- Smith 2001 = Anthony Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Polity Press, Cambridge, 2001.
- Sontag 1978 = Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1978.
- Spaaij 2012 = Ramon Spaaij, *Understanding Lone Wolf Terrorism Global Patterns, Motivations and Prevention*, New York, Springer, 2012.
- Sunic 1990 (2011) = Sunic Tomislav, *Against Democracy and Equality The European New Right*, United Kingdom, Arktos Media Ltd., 1990 (2011).
- Taleb 2007 = Nassim Nicholas Taleb, *The black swan: the impact of the highly improbable*, New York, Random House, 2007.
- Thornhill-Fincher 2014 = Randy Thornhill, Corey Fincher, *The Parasite-Stress Theory of Values and Sociality Infectious Disease, History and Human Values Worldwide*, New York, Springer, 2014.
- Traub 2015 = James Traub, *Viktor Orban Wades into Hungary's Dark Waters*, «*Foreign Policy*», 26 ottobre 2015 (<https://foreignpolicy.com/2015/10/26/viktor-orban-wades-into-dark-waters-eu-hungary-refugee-crisis-europe-jobbik/>) (14 agosto 2019).
- Tufekci 2017 = Zeynep Tufekci, *Twitter and Tear Gas The Power and Fragility of Net-Worked Protest*, London, Yale University Press, 2017.
- Vecchioni 2014 = Domenico Vecchioni, *Il giustizialismo di Juan Domingo Perón A quarant'anni dalla sua morte*, «*L'Indro*», 1 agosto 2014 (<https://www.lindro.it/il-giustizialismo-di-juan-domingo-peron/>) (14 agosto 2019).

- Vercelli 2018 = Claudio Vercelli, *Neofascismi*, Torino, Edizione del Capricorno, 2018.
- Von der Leyen 2019a = Ursula Von der Leyen, *A Union that strives for more My agenda for Europe, Political Guidelines for the next European Commission 2019-2024*, European Commission, Brussels, 2019.
- Von der Leyen 2019b = Ursula Von der Leyen, *Was ich unter europäischer Lebensweise verstehen*, *Die Welt*, 16 settembre 2019 (<https://www.welt.de/debatte/kommentare/plus200337178/Ursula-von-der-Leyen-Was-ich-unter-europaeischer-Lebensweise-verstehe.html>) (8 ottobre 2019).
- Williams 2006 = Michelle Hale Williams, *The Impact of Radical Right-Wing Parties in West European Democracies*, New York, Palgrave, 2006.
- Wu 2016 = Wu Tim, *The Attention Merchants: The Epic Scramble to Get Inside Our Heads*, New York, Penguin, Alfred A. Knopf, 2016.

libreriauniversitaria.it
edizioni

LE TEXTE DES *ACTES DES APÔTRES* DANS EDITIO CRITICA MAIOR (ECM); MEILLEUR OU PIRE QUE NA28/UBS5?

BENGT ALEXANDERSON

PANNI, MANTELLI, STUOIE E CALZARI: DALLE GLOSSE VOLGARI DELL'ARUKH (SEC. XI-XII)

LUISA FERRETTI CUOMO

ANCORA SULLA DATA DELLA PRIMA E DELLA SECONDA EPISTOLA DI DANTE. QUESTIONI BIOGRAFICHE E DI METODO

GIUSEPPE INDIZIO

PETRARCA NELLA BIBLIOTECA DI SPINOZA

PAOLO CHERCHI

AT THE VERY BEGINNING OF THE 'MODERN' EDITIONS OF THE *COMMEDIA*: FIRST INTEGRAL COLLATIONS BY VANDELLI FOR THE "DANTE DEL '21"

MARCO GIOLA

"TWITTARE ALLO SPECCHIO?" ANALISI DELLE REAZIONI SU TWITTER DELLA DESTRA RADICALE ITALIANA INTORNO A UN CRIMINE D'ODIO

NIKITA LOBANOV

STORIE E LINGUAGGI FA PARTE DELL'ELENCO DELLE RIVISTE SCIENTIFICHE ANVUR