

ZYGMUNT G. BARAŃSKI

« Con quanta vigilanza! Con quanto impegno! » Studiare Dante ‘soggettivamente’

Riassunto

Sin dall’Ottocento, negli studi danteschi, sono prevalse variazioni di un metodo filologico e storista contestualizzante. L’articolo prende in esame le implicazioni e particolarmente alcuni difetti e punti ciechi di questo approccio focalizzandosi su due aree di indagine, tra loro strettamente interrelate, che occupano posti di rilievo nel *dantismo* moderno: la ricerca delle fonti letterarie e dottrinali di Dante e della sua formazione intellettuale. Anziché una confutazione della ricerca storista, il contributo propone alcuni spunti per affinare un tale percorso, in particolare prestando maggiore attenzione alle realtà pratiche della cultura medievale (fiorentina), ivi incluse le istituzioni educative e scolastiche, la circolazione dei manoscritti, le chiavi di interpretazione e i contatti tra *clericis* e *laici*.

Zusammenfassung

Seit dem 19. Jahrhundert spielen in der Dante-Forschung Varianten einer kontextualisierenden philologischen und historisierenden Methodik eine dominante Rolle. Dieser Beitrag untersucht die Implikationen und insbesondere einige der Defizite und blinden Flecken dieser Herangehensweisen. Er konzentriert sich auf zwei eng miteinander verknüpfte Gegenstandsbereiche, die in der aktuellen Dante-Forschung prominent vertreten sind: die Untersuchung von Dantes literarischen und epistemischen Quellen und die Rekonstruktion seiner Bildungsgeschichte. Anstatt die historisierende Forschung zu verwerfen, schlägt der Beitrag Möglichkeiten ihrer Verfeinerung vor, indem insbesondere den praktischen Gegebenheiten der mittelalterlichen (Florentiner) Kultur, einschließlich der Bildungsmöglichkeiten und der scholastischen Institutionen, der Verbreitung von Manuskripten und der Modi ihrer Rezeption sowie der Kontakte zwischen *clericis* und *laici*, mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.

« *Sensum, quem in ipsis libris (quibus vigiliis! quo valore!) per annos viginti conceperam* ».¹ La citazione, parzialmente ripresa e tradotta dal titolo della mia relazione, è tratta dal prologo della *Extractio* (1238) di Tommaso Gallo (m. 1246). Gallo è poco noto tra i medievisti, se non altro perché continua ad essere poco studiato,² e nelle rare occasioni in cui i non-specialisti del pensiero contemplativo medievale lo nominano, è normalmente per respingerlo. Eppure, una tale superficiale trascuratezza è storicamente ingiustificata. Il profilo intellettuale di Tommaso Gallo è imponente e il suo influsso, particolarmente nel Duecento, fu considerevole. Già canonico regolare all'Abbazia di San Vittore a Parigi, dove tenne corsi di teologia, attorno al 1218–1219 fu coinvolto nella fondazione del monastero di Sant'Andrea a Vercelli, di cui, entro il 1226, divenne abate. Tommaso fu studioso di spicco: fine esegeta scritturale, in particolare del *Cantico*, e, più significativamente, *auctoritas* d'eccezione sullo pseudo-Dionigi. I contributi sull'Areopagita dei suoi famosi predecessori, Ugo e Riccardo di San Vittore, avevano preparato la strada verso il processo di assimilazione di Dionigi nel pensiero mistico occidentale, ma fu l'apporto di Tommaso Gallo ad avere un ruolo decisivo nel consolidamento di questo processo.³ Egli adattò, riscrisse e interpretò l'intero corpus dionisiaco, ossia, come ricorda il mio *incipit*, quei « libri » il cui « significato » egli si sforzò di « comprendere per vent'anni ». La sua autorevolezza quale *lector* dell'Areopagita fu confermata quando l'*Extractio*, utilissima parafrasi degli scritti oscuri dello pseudo-Dionigi, fu regolarmente allegata a questi, offrendo in tal modo non soltanto una guida accessibile, ma anche un'interpretazione essenziale del pensiero dell'*auctor*. L'influsso di Gallo sulla ricezione tardo-medievale dell'Areopagita fu quindi tanto determinante da autorizzarci ad affermare che, nel Tredicesimo secolo e nelle prime decadi del Quattordicesimo, leggere Dionigi voleva dire leggerlo per lo più attraverso il filtro di Tommaso Gallo,⁴ soprattutto se a motivare la

¹ Prologo all'*Extractio* di Tommaso Gallo, in: *Dionysiaca*, a cura di Philippe Chevallier, 2 voll., Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1937–1950, qui vol. I, p. CIX.

² Boyd Taylor Coolman, « The Medieval Affective Dionysian Tradition », in: *Modern Theology* 24 (2008), pp. 615–632, qui p. 618.

³ Su Tommaso Gallo si vedano almeno Mario Capellino, *Tommaso di San Vittore abate vercellese*, Vercelli, Società Storica Vercellese, 1978; Bernard McGinn, « Thomas Gallus and Dionysian Mysticism », in: *Studies in Spirituality* 8 (1994), pp. 81–96; James McEvoy, *Mystical Theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on « De mystica theologia »*, Louvain/Paris, Peeters, 2003, pp. 3–54; James Walsh, « Thomas Gallus et l'effort contemplatif », in: *Revue d'histoire de la spiritualité* 51 (1975), pp. 17–42.

⁴ Sull'influsso di Tommaso si vedano Boyd Taylor Coolman, « The Medieval Affective Dionysian Tradition », pp. 618–621; Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the*

lettura erano interessi contemplativi di carattere affettivo-simbolico, interessi che certamente Dante ebbe all’altezza del *Paradiso*. Nonostante l’evidenza storica, nessuno dei due recenti libri sui rapporti tra Dionigi e Dante ha preso in considerazione questo dato decisivo; di fatto nel migliore dei casi Gallo è relegato al margine, nel peggiore, quanto si afferma sul commentatore è inesatto.⁵

Non c’è, ahimé, niente di inusitato nell’approccio generale di questi due ricercatori allo studio dell’influenza dell’Areopagita su Dante. Da sempre, anche se la situazione si sta lentamente trasformando, è del tutto normale nella dantistica studiare le fonti del poeta senza prestare attenzione adeguata al contesto in cui Dante avrebbe letto e sarebbe potuto venire a conoscenza di altri scrittori e pensatori. Questo tipo di disattenzione è grave soprattutto se si considera che, nel Medioevo, il mondo dei libri fu sconvolgentemente amorfo e che la lettura fu un’attività altamente mediata, casuale e spesso frammentaria. Negando la realtà storica medievale, non pochi dantisti postulano un impossibile rapporto diretto a quattr’occhi tra, presumibilmente, la suprema autorità letteraria, Dante Alighieri, e un’altra figura notevole, come lo pseudo-Dionigi, i cui scritti, si ritiene quasi automaticamente, il poeta non poteva che conoscere. È come se un ‘grande’ del prestigio di Dante, il « padre della lingua italiana » e *celui qui a lu tous les livres*, potesse davvero essere immune alle disordinate e irritanti condizioni del suo ambiente culturale. È come se la sua presunta ‘unicità’ dovesse dipendere dalla sua capacità di riuscire in un modo o nell’altro a trascendere i limiti – sono stato tentato di scrivere il « buio » – di un ambiente in cui i libri erano pochi, difficili da trovare e riservati alle élites. Fra i dantisti continua inoltre a predominare l’idea che il poeta ‘dovesse’ aver letto estensivamente, soprattutto se si giudica che fu ‘necessario’ che egli avesse letto un testo che noi oggi consideriamo importante. Questo atteggiamento si traduce in quella formula ripetutissima dalla dantistica, *Dante non poteva non conoscere...* – troppo spesso però questa formula non è realmente accompagnata da solide prove documentarie. Si accampa così l’immagine insidiosamente pervasiva, e non soltanto nell’imma-

⁵ *Texts and an Introduction to Their Influence*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 218–219.

⁵ Marco Ariani, « *Lux inaccessibilis* ». *Metafore e teologia della luce nel « Paradiso » di Dante*, Roma, Aracne, 2010, pp. 209, n. 26, 237, n. 9, 287, n. 40 (le mie riserve sono relative solo ad alcuni problemi di metodo che hanno condizionato l’uso che Ariani fa di Tommaso Gallo; la monografia resta uno tra i migliori studi sul *Paradiso*); Diego Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel « Paradiso » di Dante*, Firenze, Olschki, 2006, pp. xv, xvi, nn. 11, 17.

ginario popolare, del Dante genio ‘solitario’, autore di opere senza precedenti, libero dalle restrizioni pratiche che trattenevano i suoi contemporanei... Presentare le cose in questa guisa così evidentemente ironica e cruda, non è che un modo di mettere subito a fuoco l’anacronismo di questo approccio metodologico al rapporto dell’Alighieri con le sue fonti letterarie e dottrinali. Al posto di un’idea di Dante « medievale » storicamente complessa e stratificata, troviamo un’immagine di ‘eccezionalità’ che ha le radici odierne nell’Ottocento, e che, in modo pressappoco automatico, serve da matrice per gli studi sui debiti intellettuali e artistici di Dante. Nel dir questo non sto certamente ignorando il fatto che la figura di Dante come autore e personaggio straordinario fosse già ben nota nel Medioevo. La cultura medievale fu più che capace di foggiare miti di *illustres viri*: basta ricordare l’immensa tradizione delle *vitae* e l’importanza che si affidava all’*auctoritas*. Allo stesso modo, non è mio scopo negare che, in tutte le sue opere principali, Dante si presentasse intenzionalmente come ‘autorevole’ e senza pari. Eppure, né il fascino medievale per la « somma e altissima autoritade » (*Conv.* IV, vi, 5)⁶ né l’autoritratto che l’Alighieri dipinse di sé come individuo munito di doti e responsabilità singolari possono indurci ad accettare passivamente e acriticamente l’idea che per studiare Dante bisogna trattarlo come se egli costituisse un caso ‘speciale’: come se egli fosse ‘meravigliosamente’ diverso da altri lettori medievali per quel che riguarda le sue modalità di lettura e i suoi rapporti coi libri. In realtà, a contraddistinguere il Nostro è la maniera originale in cui egli realizzò le sue ambizioni artistiche e intellettuali malgrado i molti ostacoli che, nella pratica, come *laicus* di esperienze scolastiche piuttosto ristrette, egli dovette sormontare per aver accesso alla cultura alta e padroneggiarne le intricatezze – questione spinosa, sulla quale i dantisti generalmente sorvolano, e su cui tornerò a breve. Se si vuole apprezzare come e perché Dante sia speciale, abbiamo l’obbligo – io credo – di integrare in modi sempre più efficaci e precisi quanto sappiamo su di lui con quanto si può ricostruire, anche se parzialmente, del suo mondo; o meglio, bisogna avvicinarlo a quegli elementi del suo ambiente che, con qualche certezza, si può evincere lo avessero toccato. Anche su questo avrà altro da dire.

⁶ Le opere di Dante si citano dalle seguenti edizioni: Dante Alighieri, *Questio de aqua et terra*, a cura di Francesco Mazzoni, in: *Opere minori*, 2 voll., Milano/Napoli, Ricciardi, 1979–1988, II, pp. 693–880; Dante Alighieri, *La Commedia secondo l’antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, seconda edizione, 4 voll., Firenze, Le Lettere, 1994; Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, 2 voll., Firenze, Le Lettere, 1995; Dante Alighieri, *Epistole*, a cura di Claudia Villa, in: Dante Alighieri, *Convivio, Monarchia, Epistole, Eloghe*, Milano, Mondadori, 2014, pp. 1417–1592.

Al tempo stesso, è importante anche essere sensibili ai molti impedimenti che ostacolano l'esecuzione di questo tipo di ricostruzioni, a cominciare dalle nostre soggettività, sia individuali che condivise, vale a dire, a cominciare da quegli a priori culturali, intellettuali, professionali e di metodo, spesso lasciati inosservati e ignorati, che minano i nostri tentativi di arrivare ad un'equilibrata valutazione del passato. È solo smascherando tali postulati o a priori e dimostrandone gli effetti nocivi, che si progredisce nella ricerca accademica. A tal proposito, vorrei presentare un esempio magistrale. Benché l'immagine di Dante, genio solitario che si erge al di sopra della sua epoca, sia profondamente radicata nell'ambito dello studio delle sue fonti, la medesima immagine ricevette un colpo decisivo proprio in un ambito accademico vicino a quello dei *source studies*, già negli ultimi anni Trenta. La proposta continiana nell'Introduzione alle *Rime* di Dante che « una costante della personalità dantesca sia questo perpetuo sopraggiungere della riflessione tecnica accanto alla poesia » ebbe dei riverberi rivoluzionari.⁷ Piuttosto che celebrare, come si era fatto sin dall'Ottocento, l'eccezionalità astorica degli scritti danteschi, Contini dimostrò che, in termini letterari, le opere del fiorentino emergevano da una sottile e prolungata riflessione sulle idee che nel Medioevo circolavano sulla letteratura e i suoi modi. Secondo l'intuizione continiana, i testi danteschi sarebbero eccezionali grazie ai loro legami complessi con la teoria e le pratiche letterarie del suo tempo e non a dispetto di queste, come largamente si sosteneva in precedenza. Sebbene la nozione di Dante *auctor* e *lector* sia, al giorno d'oggi, comunemente accettata dai dantisti, la proposta di Contini iniziò ad avere un impatto determinante su altri critici solo dagli anni Sessanta in poi. Sospetto che tale ritardo sia dovuto al fatto che le idee del maestro diedero non poco fastidio: esse mettevano definitivamente in crisi cari e comodi assunti sul conto di Dante e sui più comuni modi di leggere ed interpretare il poeta. Ed ecco un altro problema che assilla la dantistica (e dopo quasi quarant'anni come insegnante universitario, mi sento in grado di poter trarre qualche minima conclusione sulla nostra professione): la maggioranza dei colleghi preferisce non di rado agire ed esprimersi con eccessivo conservatorismo, e, di conseguenza, trova difficile reagire, positivamente e creativamente, di fronte a ricerche che veramente alterano i paradigmi dei nostri studi. Esiste una tendenza, alquanto deprimente devo ammettere, ad aggrapparsi a verità critiche lapalissiane, che, per tornare a termini che ho già usato precedentemente, designerei

⁷ Gianfranco Contini, « Introduzione alle *Rime* di Dante », in: Idem, *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 3-20, qui p. 4.

come le espressioni di una soggettività professionale di gruppo. In parte ciò è dovuto al fatto che studiare Dante è altamente impegnativo. I suoi testi non sono soltanto di una complessità straordinaria ma richiedono anche una buona conoscenza di larghe fasce della storia, della cultura e del pensiero medievale. Per portar avanti le nostre ricerche, ci serviamo di concetti, idee, dati di base che trattiamo come se avessero legittimità ‘oggettiva’, e quindi ‘assoluta’, malgrado la ‘soggettività’ delle loro origini, e perciò ci sentiamo a disagio se questi sono posti in dubbio, giacché ci forniscono le fondamenta sulle quali costruiamo i nostri edifici critici. Parlo per esperienza, poiché conosco bene la natura di questa esasperazione collegiale. I miei studi, soprattutto a partire dalla pubblicazione di *Dante e i segni* nel 2000,⁸ hanno sempre puntato a sfidare posizioni sulla formazione intellettuale di Dante che parevano assodate. Quindi, devo dire che sono estremamente gratificato e, per essere sincero, sollevato dal fatto che, col passar degli anni, la mia rivalutazione delle radici e dell’identità ‘razionaliste’ dell’Alighieri sia stata, almeno in termini generali, largamente accettata. Al tempo stesso, mentre riconsidero gli studi pubblicati negli anni Novanta alla luce di altri quindici anni di ricerca, mi trovo regolarmente a dover riconoscere i limiti di ciò che ho scritto in passato, gli aspetti provvisori e, sì, la soggettività di alcune conclusioni. La ricerca che sto ora intraprendendo è innanzitutto revisione e critica del lavoro che ho fatto in precedenza.

Sono convinto che le intuizioni continiane su Dante autore auto-riflessivo per anonomasia riescano a cogliere qualcosa di essenziale – e qui mi sono sottratto alla tentazione di dire, qualcosa di ‘oggettivo’ – sul conto del nostro poeta. Al tempo stesso è anche doveroso ammettere che il maestro sviluppò questa formulazione al servizio di una visione delle rime dantesche prettamente soggettiva – visione largamente in opposizione a quella barbiana e che considerava le poesie come strutture formali ‘chiuse’, i cui cardini di riferimento erano effettivamente, se non addirittura esclusivamente, quelli della lirica romanza.⁹ Benché l’impianto retorico delle rime sia, come si sa, elaborato con fine *labor limae*, il punto di vista di Contini è eccessivamente restrittivo. Egli finisce col limitare l’orizzonte delle liriche dantesche in maniera poco proficua, segregandole da una gamma di altri elementi, dalla biografia

⁸ Zygmunt G. Barański, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante*, Napoli, Liguori, 2000.

⁹ Si vedano Giuliano Milani/Antonio Montefusco, « ‘Prescindendo dai versi di Dante?’ Un percorso negli studi tra testi, biografia e documenti », in: *Reti Medievali. Rivista* 15, 2 (2014), pp. 1–22, qui pp. 3–4; Antonio Montefusco, « L’avventura del *Fiore*. Contini e il ‘nodo’ », in: *Ermeneutica letteraria* 10 (2014), pp. 55–65.

alla storia, e dalla filosofia agli echi delle « scuole dell’ religiosi » (*Conv.* II, xii, 7), che pure le caratterizzano. Contini fu indubbiamente filologo emblematico; tuttavia, anche lui, sensibilissimo ai diritti del contesto nello studiare la letteratura, fu incastrato dalla propria soggettività: in particolare, dalle sue preferenze artistiche di stampo « espressionista » e dalla sua formazione professionale di filologo romanzo. Non è lecito dimenticare che persino il più secco filologismo non è in grado di essere garante di oggettività. È dunque ironico, tornando ai due libri su Dionigi e Dante, che entrambi adoperino consciamente strumenti filologici e storiciстиci per intraprendere le loro indagini. Eppure, malgrado questo, né l’uno né l’altro arriva a trattare il contesto dell’incontro di Dante con l’Areopagita in maniera storicamente adeguata: non sembra si rendano conto che il punto critico da cui partono è in realtà un’immagine anacronistica e soggettiva di Dante che non appartiene al Medioevo ma ad un’epoca più tarda. In una tradizione di studi letterari come quella italiana, in cui la filologia gode di una posizione di spicco, è cruciale che non si ignori il soggettivismo che invariabilmente accompagna il lavoro del filologo. La tendenza ad equiparare filologia e oggettività è ben radicata nella nostra disciplina e, purtroppo, apre la strada a quell’‘assolutismo’ debilitante che non dovrebbe trovar posto nelle nostre ricerche se lo scopo è far progredire i nostri studi. In fin dei conti, è grazie alla natura soggettiva di ogni proposta critica, storica e di metodo che riusciamo ad interrogarle. Senza questo, è difficile pensare in che modo si possa dar scampo ai dettami intellettuali delle nostre proprie soggettività.

Un paio di chiarimenti. Primo, ciò che finora ho scritto sulla filologia non è da prendersi come ludica decostruzione di stampo postmoderno del lavoro accademico e del tipo di sapere che questo è capace di generare. A dire il vero, ho poca simpatia per quei modi di leggere e di mettersi in relazione al passato che considero, in talune istanze, sostanzialmente frivoli, se non addirittura maliziosi, e quindi ‘amorali’. In realtà, paragonata alla filologia, la moderna *critical theory* ha avuto pochissimo successo nel venire alle prese con Dante.¹⁰ Ho spesso riflettuto su questa situazione, ma non ho spiegazioni da offrire sulle cause. Sospetto tuttavia che queste debbano essere ricercate nella natura dei testi danteschi e nello straordinario controllo che il poeta riuscì a esercitare su di essi: la forza del potere autoriale sembrerebbe contrapporsi alle prerogative esegetiche del critico. Dunque, anche quando ci si affatica a leggere controcorrente per mettere alla luce tensioni e contraddi-

¹⁰ Si veda David Robey, « Dante and Modern American Dante Criticism: Post-Structuralism », in: *Annali d’Italianistica* 8 (1990), pp. 116-131.

zioni nei testi danteschi, resta pur sempre l'impressione che è il poeta stesso che ci sprona a far questo. Mi scuso per aver parlato in termini così vaghi. Tuttavia, sono questioni che, da dantisti del XXI secolo, è giusto prendere in considerazione, in particolare qualora si voglia che lo studio di Dante entri in contatto con gli interessi critico-teorici odierni. Inoltre, le riserve che ho espresso sono ancor meno un attacco alla lettura del poeta in prospettiva storica. Come spero che chiarisca la mia carriera accademica, resto convinto che affidarsi al contesto medievale rimane il modo più efficace con cui avviare un dialogo con Dante e la sua opera. Al tempo stesso, è pure vero che nell'ambito dell'italianistica – il problema va ben oltre la dantistica –, si è ancora restii a valutare criticamente i pregi e i limiti della filologia e a contestarne le acquisizioni. Difatti, si può riconoscere una tendenza contraddittoria che, da un lato, trasforma la filologia in 'feticcio', presentandola come se fosse l'unico modo col quale si possa studiare appropriatamente la letteratura, e che, dall'altro, tratta lo scavo archeologico di dati contestuali pertinenti alla comprensione di un testo come fine a se stesso. Sussiste una certa resistenza nel passare dalla ricostruzione filologica all'ermeneutica, da ciò che viene giudicato 'oggettivo' a ciò che è indisputabilmente 'soggettivo' – anche se quest'ultima distinzione, come dovrebbe essere chiaro da quanto ho mantenuto sin qui, non può essere facilmente applicata allo studio della letteratura. In fin dei conti, credo fermamente che, da studiosi, la nostra responsabilità fondamentale sia di interrogare con rigore la natura dei legami tra gli autori, le loro opere e i contesti da cui sono emersi, e, cosa più importante, far di tutto per spiegare i significati che tali collegamenti possono avere. Per dirla schiettamente, abbiamo l'obbligo di interpretare e non soltanto di documentare;¹¹ e, interpretando, si dovrebbe non soltanto esaminare il rapporto tra testo e contesto, ma anche i nostri propri strumenti critici e le soluzioni che altri, a loro volta, hanno suggerito.

In sostanza, ciò che vorrei proporre è che, da storici tanto della letteratura quanto della nostra disciplina, ci munissimo di una prospettiva critica, esente da sfumature polemiche, che, in termini analitici, valutativi e discriminanti, fosse più schiettamente perspicace di quelle che si intravvedono in

¹¹ La lamentevole reticenza a interpretare caratterizza soprattutto alcuni ambiti degli studi letterari in Italia. Mi pare strano che alcuni colleghi che lavorano in Italia considerino inadeguato l'approccio di tanti studiosi che alla documentazione affiancano uno sforzo esegetico. D'altro canto è chiaro che vadano respinti quei casi in cui si fanno ipotesi interpretative che hanno solo in apparenza validità filologica; si veda Teodolinda Barolini, « The Case of the Lost Original Ending of Dante's *Vita Nuova*. More Notes towards a Critical Philology », in: *Medioevo letterario d'Italia* 11 (2014), pp. 37–43.

fin troppi contributi accademici su Dante. Mi turba che tanti studi ripetano luoghi comuni in maniera irriflessa, aggiungendo poco di nuovo, e inoltre dimostrando una conoscenza parziale della tradizione critica, ora di dimensioni veramente internazionali, ma che, nondimeno, insistono sulla ‘correttezza’ dei propri pareri. Tale situazione è preoccupante e va contrastata se vogliamo che gli studi danteschi continuino a fiorire. Né questa situazione è dovuta, come qualvolta ho sentito dire, ad una crisi di saturazione nel dantismo. Nel tracciare rapidamente i lineamenti principali di una rivalutazione ora in corso in un campo importante della dantistica, quanto segue vorrebbe confermare la perenne vitalità della nostra disciplina, in particolare quando si è pronti a mettere in dubbio preconcetti critici. Inoltre, ciò che avrò da dire può servire a consolidare ed illustrare alcuni degli argomenti principali che ho presentato sin qui.

Specialmente nel mondo anglofono, alcuni dei lavori più suggestivi su Dante sono stati prodotti, e sono ancora attivamente in corso, a proposito della questione della sua formazione intellettuale. La nozione di formazione intellettuale comprende e raccoglie una serie di problemi che si situano a stretta distanza gli uni dagli altri: in primo luogo, l'estensione e il carattere dell'educazione di Dante e, in generale, le possibili influenze a cui il poeta fu esposto in momenti diversi della sua vita; secondo, le fonti del suo sapere e da ciò, anche se solo in parte, quello che ai colleghi italiani piace chiamare la sua *biblioteca*, vale a dire i libri che egli avrebbe probabilmente potuto leggere, anche se siamo sempre più consapevoli della natura mediata e parziale di tale « *biblioteca* » e del bisogno di considerare altre forme di trasmissione culturale, come la predicazione, le letture pubbliche, ecc.; terzo, la consapevolezza dantesca delle discussioni intellettuali a lui contemporanee e le sue relazioni con queste; quarto, le sue simpatie ideologiche; e, per concludere, le diverse e di solito inaspettate maniere in cui Dante ha dato forma al mondo tardo-medievale delle idee, e così facendo ha stabilito le sue preferenze e le sue posizioni – il suo status e le sue responsabilità come poeta ed intellettuale – in relazione a quello che era un ambiente culturale e intellettuale in transizione e assai carico di tensioni.

Senza ombra di dubbio, tali recenti sviluppi attorno alla formazione intellettuale di Dante si pongono nella scia di una tradizione di studi che ha la sua prudente origine nella ricerca positivista e filologica tardo ottocentesca, per poi fare un grandioso balzo in avanti grazie ai contributi fondamentali di Bruno Nardi, Étienne Gilson, Kenelm Foster e Cesare Vasoli. Al tempo stesso, è certo che recentemente l'enfasi sia cambiata, che nuove scoperte siano state fatte, vecchi problemi riformulati, e che, cosa ancora più impor-

tante, si continuino a sollevare nuove domande. Per dirlo semplicemente, il campo di studi non solo si è trasformato, ma si trova tuttora in un genuino e vigoroso stato di cambiamento. Non ho ovviamente la possibilità, in questa sede, di catalogare ed esaminare i diversi contributi che hanno portato a tale cambiamento. Ciononostante, vorrei rapidamente delineare alcune delle questioni esegetiche e storiche che questi studi hanno sollevato, portando all'attenzione anche novità e sviluppi, in modo tale da offrire almeno un'idea sia del loro carattere generale sia delle rispettive direzioni. In particolare, vorrei mettere in luce alcune delle questioni esegetiche e storiche che questi studi hanno sollevato.

Dal mio punto di vista, la maggior differenza fra gli studiosi del passato e coloro che oggi lavorano sul profilo intellettuale di Dante si trova nel fatto che questi ultimi tendono a considerare la questione in termini più problematici e, come vedremo, storicamente e metodologicamente più sfumati dei loro predecessori. Ed infatti, fino a non molto tempo fa, era abbastanza comune, se non proprio *de rigueur*, parlare con una certa sicurezza di un « Dante teologo » o di un « Dante filosofo », come se il poeta avesse avuto molto in comune con i teologi e i filosofi professionisti del suo tempo. Tuttavia, già nel 1911, nella sua tesi di dottorato Nardi aveva raccomandato prudenza a questo riguardo, sottolineando correttamente come il poeta fosse un pensatore eclettico e originale, ricordando che « egli non è averroista e neppure tomista; non esclusivamente aristotelico, né soltanto neoplatonico, o agostiniano puro ».¹² La prospettiva di Dante non era quella di uno specialista, di un *magister*, ma, come ha notato Cesare Vasoli, piuttosto quella di « un uomo di cultura del XIII secolo, non teologo e non filosofo ‘di professione’, non legato alla ‘routine’ della scuola o alla osservanza di una unica direttiva speculativa ».¹³ Per porre il tutto in quei termini che sono diventati popolari sulla scia del lavoro di Ruedi Imbach, egli era un *laicus* e non un *clericus*.¹⁴ È dunque ironico che, nonostante l’indubbia pertinenza e l’importanza dell’osservazione di Nardi sovra riportata, in pratica egli stesso abbia contribuito, seppur involontariamente, più di tanti altri, ad oscurare il fatto che Dante non fosse studioso o pensatore professionista. Penso qui al modo caratteristico in cui Nardi accumula citazioni prese da un imponente e solitamente

¹² Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nella « Divina Commedia » e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate (Pescia), presso l’autore, 1912, p. 69.

¹³ Cesare Vasoli, « Filosofia e teologia in Dante », in: Umberto Bosco (a cura di), *Dante nella critica d’oggi: risultati e prospettive*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 47–71, qui p. 50.

¹⁴ Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Éditions Universitaires/Paris, Éditions du Cerf, 1996.

vasto apparato di pensatori classici e medievali per preparare il contesto e chiarire un aspetto della dottrina di Dante. In questo modo, da un lato Nardi ha incoraggiato l’idea, quasi certamente senza volerlo, che questi fossero i testi e gli autori familiari al poeta, e dall’altro egli ha insinuato – questa volta intenzionalmente, dato che egli dimostrò in genere scarso interesse per la forma delle opere dantesche – che il *modus operandi* del poeta fosse non troppo dissimile da quello dei *doctores*. Altri studi che hanno contribuito a consolidare questa doppia impressione, sono, solo per fare un paio di esempi, le note alle eccellenzi edizioni del *Convivio* preparate, rispettivamente, da Vasoli e da Fioravanti,¹⁵ o l’illuminante volume di Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel « Convivio »*, pubblicato un paio di anni fa.¹⁶ Mentre Falzone, attenendosi a Nardi, sottolinea con competenza che i suoi riferimenti a « numerosi » lavori filosofici medievali « quasi mai » hanno « lo scopo di suggerire rapporti di dipendenza testuale diretta »,¹⁷ ma sono invece utili a contestualizzare il pensiero di Dante, la maggioranza dei dantisti, la quale di solito tende a tener in scarsa considerazione la realtà e la prassi della situazione culturale medievale in generale e della posizione del poeta nei confronti di questa, ha piuttosto avventatamente presupposto che Dante avesse una familiarità di prima mano con un vasto assortimento di testi filosofici, teologici e letterari – cosa che invece non sembrerebbe affatto probabile. Inoltre, sebbene sia assiomatico che la ricostruzione del contesto culturale e intellettuale entro cui Dante sviluppò il proprio pensiero abbia notevole importanza, è almeno altrettanto significativo stabilire come e in quali termini il poeta possa avere avuto accesso a tale contesto. Quest’ultima questione ha assorbito l’attenzione dei dantisti in maniera crescente; e su di essa tornerò a tempo debito. Per ora, preferisco continuare a dedicarmi alla questione, o per meglio dire, all’immagine fortificata di Dante « filosofo » e « teologo », dato che questa rimane al centro di ogni discussione a proposito della sua posizione e formazione intellettuale.

Sebbene Dante fosse ben pratico dei metodi argomentativi ed espositivi delle scuole contemporanee e conoscesse la loro terminologia tecnica, il suo scopo primario, con l’eccezione dell’estremamente formalizzata *Questio de aqua et terra*, non era di riprodurre tali strutture dottrinali ma di incorporarle

¹⁵ Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli/Domenico De Robertis, Milano/Napoli, Ricciardi, 1988; Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti/Claudio Giunta, in: Idem, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, Milano, Mondadori, 2014, pp. 3–805.

¹⁶ Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel « Convivio »*, Napoli, Società editrice il Mulino, 2010.

¹⁷ Paolo Falzone, *Desiderio della scienza*, p. X.

all'interno di forme testuali onnicomprensive. Questo è certamente vero, come la ricerca recente ha stabilito, anche del *Convivio* e della *Monarchia*.¹⁸ Nonostante le numerose voci contrarie sollevate da generazioni di dantisti, il *Convivio* non è un trattato filosofico. Il testo non è affatto organizzato come un trattato filosofico (o teologico) medievale: il suo contenuto è troppo dispersivo e le sue strutture argomentative di frequente non sono quelle di una ordinaria *disputatio* o *quaestio* scritta.¹⁹ Basti qui ricordare la funzione determinante della metafora nel libro primo. Anche quando le procedure scolastiche sono in primo piano – come è evidente nel libro quarto – altri approcci si impongono vigorosamente. Così, nei capitoli dal xxv al xxviii del « quarto trattato » (I, i, 17), il commento, e specialmente l'esegesi degli *auctores* classici, diventa la maniera dominante dell'esposizione. Di fatto, come il poeta rende esplicito nei capitoli iniziali, il *Convivio* è sostanzialmente

¹⁸ Si veda Zygmunt G. Barański, « Il *Convivio* e la poesia: problemi di definizione », in: Francesco Tateo/Daniele Maria Pegorari (a cura di), *Contesti della « Commedia »*. *Lectura Danit Fridericiana 2002–2003*, Bari, Palomar, 2004, pp. 9–64; Idem, « 'Oh come è grande la mia impresa' (Conv. IV. vii. 4): Notes towards Defining the *Convivio* », in: Franziska Meier (a cura di), *Dante's « Convivio » or How to Restart Writing in Exile*, Bern, Peter Lang, 2015; Peter Dronke, *Dante's Second Love. The Originality and the Contexts of the « Convivio »*, Leeds, The Society for Italian Studies, 1997; Andrea Mazzucchi, « Per una nuova edizione commentata del *Convivio* », in: Enrico Malato/Andrea Mazzucchi (a cura di), *Leggere Dante oggi*, Roma, Salerno, 2012, pp. 81–107, qui pp. 102–103; Paola Nasti, *Favole d'amore e « saper profondo »*. *La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007; Eadem, « 'Vocabuli d'autori e di scienze e di libri' (Conv. II xii 5): percorsi sapienziali di Dante », in: Giuseppe Ledda (a cura di), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 121–178; Eadem, « Dante and Ecclesiology », in: Claire E. Honess/Matthew Treherne (a cura di), *Reviewing Dante's Theology*, 2 voll., Bern, Peter Lang, 2013, II, pp. 43–88. Il caso della *Monarchia* è particolarmente interessante e molto lavoro rimane ancora da fare prima che si possa fissare con accuratezza la natura dei rapporti in essa fra esegesi scritturale e « gli strumenti [...] della scienza, ossia, in primo luogo, la logica aristotelica »: Paolo Chiesa/Andrea Tabarroni, « Dante *demonstrator* nel secondo libro della *Monarchia* », in: Enrico Malato/Andrea Mazzucchi (a cura di), *Leggere Dante oggi*, Roma, Salerno, 2012, pp. 141–162, qui p. 142. Mi pare significativo che, nell'introduzione alla loro edizione della *Monarchia*, gli stessi due studiosi abbiano accennato alla sua « pretesa di scientificità »: « Introduzione », in: Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa/Andrea Tabarroni, Roma, Salerno, 2013, pp. XIX–LXXXVI, qui p. LXXI.

¹⁹ Cfr. Bernard C. Bazàn, *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985; Marion Gindhart/Ursula Kundert (a cura di), *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin/New York, de Gruyter, 2010; Christopher Schabel (a cura di), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2006; Idem (a cura di), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2007; Olga Weijers, *La « disputatio » dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002.

una mescolanza di due generi abbastanza prossimi quali il *commentarium* e la *compilatio*,²⁰ tuttavia, anche nella migliore delle ipotesi, una tale osservazione, per quanto importante, può servire solo come punto di partenza nello sforzo di definire un testo così complicatamente ibrido quale il *Convivio*. Inoltre, si dovrebbe sempre badare – anche se non sempre il Nostro andrebbe seguito a bacchetta – a ciò che Dante si sente obbligato a dirci. Non sembra infatti una coincidenza che sia proprio la *Questio* il luogo in cui il poeta descrive se stesso come « *inter vere phylosophantes minimus* » (1). Congedare questa frase semplicemente come un *topos* di modestia è fare cattivo servizio ad un poeta che pesa sempre attentamente ogni parola che scrive. Come il trattato conferma, Dante era piuttosto abile nel costruire un argomento sofisticato e filosoficamente preciso: « *placuit de ipsa [sc. questione] verum ostendere* » (3). Tuttavia, anche offrendoci la ‘corretta’ soluzione al problema, il poeta si definiva il « minore tra coloro che si occupano di attività intellettuali ».²¹ Dato che egli si accingeva a terminare la *Commedia* all’incirca negli stessi anni in cui scriveva la *Questio*, tale affermazione non può sorprendere. La maggior preoccupazione di Dante, lungo tutto l’arco della sua carriera, non fu quella di ottenere *auctoritas* in quanto filosofo, ma, come la *Vita nova* stabilisce precocemente, come un *auctor*. Infatti, le ambizioni di Dante come *auctor* sottendono ai suoi rimaneggiamenti creativi delle procedure, delle tecniche e delle terminologie delle scuole, che egli generalmente adatta ai bisogni e alle strutture dei suoi esperimenti con nuove forme testuali. Dante era senza ombra di dubbio un pensatore sistematico, ma i suoi metodi non erano normalmente, o per meglio dire, primariamente, quelli delle scuole, quanto piuttosto quelli adatti ad un plurilinguismo creativo, eclettico e, in definitiva, unico. Le sue *formae tractandi* sono dunque ciò che separano Dante dai *magistri* nella maniera più evidente.

Tuttavia, una sostanziale verità biografica quasi certamente si nasconde dietro l’ammissione che egli era « *inter vere phylosophantes minimus* ».²² È sempre più chiaro che probabilmente l’educazione di Dante a Firenze non sia stata particolarmente ampia.²³ In verità, non ci si può non interrogare

²⁰ Zygmunt G. Barański, « ‘Oh come è grande la mia impresa’ ».

²¹ Si veda il capoverso successivo per una breve discussione del termine « *phylosophans* », che, come diverrà chiaro, non dovrebbe essere tradotto con « filosofo ».

²² Il fatto che in *Ep.* XII, 6 Dante si riferisca a se stesso come « *phylosophie domesticus* » non mette assolutamente in questione la sua pretesa di essere « il minore fra coloro che si occupano di attività intellettuali ».

²³ Robert Black, « *Education* », di prossima pubblicazione in *Dante in Context*, a cura di Zygmunt G. Barański/Lino Pertile, Cambridge, Cambridge University Press.

sulla raffinatezza dei suoi studi fra le mura della sua *patria*, specie se si tiene conto della relativa arretratezza culturale della città alla fine del Duecento – per cui, ad esempio, i classici giocavano un ruolo relativamente minimo sia nella cultura letteraria che in quella pedagogica.²⁴ Si è dunque rivelato largamente infondato il vecchio adagio secondo cui la rivelazione di Dante a proposito della sua partecipazione, dopo la morte di Beatrice, alle « scuole degli religiosi e alle disputazioni degli filosofanti » (*Conv. II, xii, 7*) potesse servire ad aprire la porta della sua *biblioteca* fiorentina, confermando così la ricchezza delle sue letture, e, in generale, l'intimità dei suoi legami con gli *studia*. Nelle librerie degli ordini mendicanti l'accesso ai libri sembra esser stato limitato ai membri degli ordini;²⁵ e nessuna prova concreta al contrario è stata offerta da quando le fondamentali ricerche di Charles Davis hanno messo in luce questo dato di fatto.²⁶ Inoltre, come Anna Pegoretti ha dimostrato di recente sulla base di una straordinariamente ricca e diversificata collezione di testi medievali, i termini « religiosi » e « filosofanti » non devono essere interpretati, come si è fatto convenzionalmente, in riferimento a intellettuali rispettivamente ecclesiastici e laici. *Phylosophans* era infatti chiunque fosse coinvolto in una attività intellettuale, vale a dire, nel *Convivio*, « tutti coloro dediti, nei contesti delle dispute, alla speculazione razionale dei fenomeni²⁷ ». La designazione, quindi, non era necessariamente usata per distinguere differenti gruppi o diverse tradizioni intellettuali. Dato che Firenze non aveva *studia* laici, i « filosofanti » di Dante erano con tutta probabilità anche i suoi « religiosi ». Che la proposta della Pegoretti sia poi quasi certamente corretta è confermato dal fatto che, diversamente dalle lezioni filosofiche – ritornerò subito su questo punto –, alcune presentazioni teologiche, in particolar modo le *disputationes quodlibetali*, erano, come Dan-

²⁴ Si veda Robert Black, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 214, 219–220. Si vedano anche Charles T. Davis, « Education in Dante's Florence », in: *Speculum* 40 (1965), pp. 415–435; Ronald G. Witt, « In the Footsteps of the Ancients »: *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill, 2000, ma pure l'importante recensione del libro di Witt di Robert Black, in: *Vivarium* 40 (2002), pp. 272–297.

²⁵ Charles T. Davis, « The Florentine *studia* and Dante's 'Library' », in: Giuseppe Di Scipio/ Aldo Scaglione (a cura di), *The « Divine Comedy » and the Encyclopedia of Arts and Sciences*, Amsterdam/Philadelphia, Benjamins, 1988, pp. 339–366, qui pp. 344, 353.

²⁶ Un tentativo tanto prudente quanto ipotetico di scardinare le conclusioni di Davis è stato avanzato da Giuseppina Brunetti/Sonia Gentili, « Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce », in: Emilio Russo (a cura di), *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore = Studi (e testi) italiani* 6 (2000), pp. 21–55.

²⁷ Anna Pegoretti, « Filosofanti », in: *Le tre corone* 2 (2015), pp. 11–70, qui p. 37.

te sostiene accuratamente nel *Convivio*, aperte al pubblico.²⁸ Contrariamente ad una tesi a lungo accreditata, è assai difficile che Dante abbia goduto di una speciale relazione con gli ambienti intellettuali degli ordini mendicanti fiorentini, sebbene questo non significhi che tali ordini non abbiano esercitato un’importante influenza sul poeta. Nel *Convivio*, dunque, Dante annuncia direttamente che, come molti suoi concittadini, anche egli ha assistito alle *disputationes* di dotti frati, i quali, a Firenze, erano di casa in tre *studia*: gli agostiniani in Santo Spirito, i domenicani a Santa Maria Novella e i francescani a Santa Croce. Quest’ultima informazione è, naturalmente, un’estrapolazione storicamente fondata e basata sull’allusione dello stesso poeta a plurime ma indeterminate « scuole ». ²⁹ Dobbiamo perciò essere pronti a considerare che egli non abbia in realtà fatto visita a tutte e tre queste istituzioni. Al tempo stesso, per iniziare ad avere un’idea seppur provvisoria di ciò che Dante abbia potuto apprendere dagli ordini mendicanti durante gli anni Novanta del Duecento, dobbiamo stabilire chi stesse tenendo conferenze negli studi nell’ultimo decennio del secolo e quali fossero i loro interessi a quel tempo, come Paola Nasti sta facendo rispetto al domenicano Nicholas Trevet e al suo commento sulla *Consolazione della filosofia* di Boezio.³⁰ L’‘educazione’ non letteraria di Dante a Firenze sarebbe quindi stata principalmente religiosa

²⁸ Emilio Panella, « *Nuova cronologia remigiana* », in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 40 (1990), pp. 145–311, qui pp. 180–182; Idem, « ‘Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti’ (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio* », in: Fabrizio Amerini (a cura di), *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, Firenze, Zella, 2008, pp. 115–131, qui pp. 116–121.

²⁹ Charles T. Davis, « *The Florentine studia* », p. 339.

³⁰ Paola Nasti, « ‘Vocaboli d’autori e di scienze e di libri’ »; Eadem, « La ricezione di una fonte dantesca nel tardo Duecento: il *De Consolazione Philosophiae* tradizione manoscritta e rielaborazioni esegetiche », in: Franziska Maier (a cura di), *Dante’s « Convivio » or How to Restart Writing in Exile*, Bern, Peter Lang, 2015. Nasti spiega le difficoltà che si incontrano nello stabilire chi realmente disputò o insegnò negli *studia* fiorentini alla fine del Duecento e quali *quodlibeta* fossero dibattuti: « ‘Vocaboli d’autori e di scienze e di libri’ », p. 164. La studiosa presenta alcune interessanti proposte a proposito dell’insegnamento, in città, di Pietro delle Travi e Remigio de’ Girolami, così come sulla possibile influenza dei *quodlibeta* su Dante (*ibid.*, pp. 164–171). Si veda anche Emilio Panella, « *Nuova cronologia remigiana* »; M. Michèle Mulchahey, « Education in Dante’s Florence Revisited: Remigio de’ Girolami and the Schools of Santa Maria Novella », in: Ronald B. Begley/Joseph W. Koterski (a cura di), *Medieval Education*, New York, Fordham University Press, 2005, pp. 143–181; Sylvain Piron, « Le poète et le théologien: une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », in: Joël Biard/Fosca Mariani Zini (a cura di), « *Ut philosophia poesis* ». *Questions philosophiques dans l’œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, Vrin, 2008, pp. 73–112; Simon A. Gilson, « Dante and Christian Aristotelianism », in: Claire E. Honess/Matthew Treherne (a cura di), *Reviewing Dante’s Theology*, 2 voll., Bern, Peter Lang, 2013, I, pp. 65–109, qui pp. 84–86.

nel suo orientamento, sebbene, come sempre Paola Nasti ha dimostrato,³¹ tale ‘educazione’ gli avrebbe probabilmente fornito qualche discernimento dei *libri naturales* e della *Etica Nicomachea* di Aristotele, dato che i mendicanti si basavano su questi testi nel loro glossare i libri sapienziali. A questo proposito, Emilio Panella ha efficacemente notato che la predicazione avrebbe anche giocato un ruolo importante nel disseminare nuove tendenze nell’esegesi biblica sviluppatesi nelle « scuole », e che dunque « impropriamente si distingue il ‘predicatore’ Giordano da Pisa [...] dal ‘lettore’ Remigio de’ Girolami [...]. Entrambi lettori conventuali, leggevano, disputavano e predicavano. Del primo ci sono pervenuti soltanto i sermoni. Tutto qui ». ³² L’angolazione religiosa della formazione fiorentina di Dante sembra essere confermata dal carattere profondamente scritturale e cristiano della *Vita nova*, in cui le allusioni ad Aristotele e al pensiero morale e scientifico aristotelico, inteso in generale, sono scarse e trite. In verità, le prove offerte dalla produzione dantesca prima dell’esilio puntano verso una formazione intellettuale in gran parte basata sulla tradizione romanza in volgare e sulla Bibbia e la sua esegesi, con alcuni debiti nei confronti del ciceronismo civico di Brunetto, della *Philosophia boeziana* e degli *auctores classici*.³³ Le *petrose*, che verosimilmente appartengono agli ultimi anni del poeta nella sua città natale, costituiscono una probabile eccezione a questo stato di cose.³⁴ I loro interessi « scientifici » sembrano suggerire che, negli ultimissimi anni del secolo, come era lecito nei *quodlibeta*,³⁵ un’infasi particolare fosse assegnata ai *documenta philosophica* da almeno alcuni degli oratori mendicanti.³⁶ Inoltre, se una parte significativa della cultura religiosa del poeta era basata sulle conferenze pubbliche,

³¹ Paola Nasti, « ‘Vocabuli d’autori e di scienze e di libri’ », pp. 159–172.

³² Emilio Panella, « ‘Ne le scuole de li religiosi’ », p. 127.

³³ È certo che anche i volgarizzamenti di testi classici e in volgare non italiano sarebbero serviti come fonte significativa di informazione per Dante. Difatti, Simon Gilson mi ha suggerito che la popolarità dei volgarizzamenti potrebbe essere un segnale che si cominciavano a fare sforzi per aprire la cultura « laica » a quella dei clerici. In ogni modo, questa è una questione su cui mi pare si dovrà ancora lavorare molto. Allo stato attuale, si vedano Alison Cornish, *Vernacular Translation in Dante’s Italy. Illiterate Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Sonia Gentili, *L’uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 27–55; Rita Librandi, « Dante e la lingua della scienza », in: *Lettura classensi* 41 (2013), pp. 61–87.

³⁴ Robert M. Durling/Ronald L. Martinez, *Time and the Crystal: Studies in Dante’s ‘Rime petrose’*, Berkeley, University of California Press, 1990.

³⁵ Emilio Panella, « ‘Ne le scuole de li religiosi’ », pp. 121, 125.

³⁶ La critica dantesca ha quasi completamente trascurato di esaminare la poesia lirica del poeta come fonte di dati per la sua formazione intellettuale. Rare ma notevoli eccezioni, oltre al lavoro di Durling e Martinez sono: Kenelm Foster/Patrick Boyde (a cura di), *Dante’s Lyric Poetry*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1967; Teodolinda Barolini, « Aristotle’s

così come su sermoni e sulla liturgia, allora questa cultura non poteva essere che parziale e appresa in maniera essenzialmente non sistematica. Data la limitatezza della sua educazione formale, è più che comprensibile che Dante abbia voluto minimizzare le sue credenziali ‘filosofiche’.

Ora, invece, è tempo di fare una breve incursione a Bologna, centro culturale, come ben sappiamo, di ben più grande peso intellettuale che non la Firenze del tardo Duecento e del primo Trecento. L’indicazione secondo cui Dante frequentò, seppure brevemente, l’università di Bologna è infondata. Manca semplicemente ogni avvaloramento documentario. E tuttavia non è irragionevole supporre che Bologna abbia davvero contribuito, forse anche in maniera cruciale, alla formazione intellettuale del poeta. Non v’è dubbio che egli vi abbia speso del tempo – e in questa occasione non voglio sollevare la discussione, convenientemente riaccesa di recente, su quando egli sia stato di fatto presente in città.³⁷ Piuttosto vorrei riferirmi solo alla questione di cosa egli abbia potuto impararvi, e come, se possibile, si potrebbe determinarlo. Sebbene Dante faccia regolarmente riferimenti a Bologna, specialmente nel *De vulgari eloquentia* e nella *Commedia*, egli non ci dice in realtà nulla a proposito dei suoi contatti intellettuali e delle esperienze che egli avrebbe potuto avervi. Non credo che questa reticenza sia qualcosa che possiamo semplicemente ignorare. Inoltre, è del tutto fuorviante suggerire, come alcuni hanno fatto spesso in maniera abbastanza energica, che, date le sue visite in città, Dante abbia avuto di conseguenza accesso alle élites intellettuali bolognesi e, per estensione ulteriore, alle loro « biblioteche ».³⁸ Di nuovo, dove sono le prove? Come è possibile che un giovane poeta fiorentino, per quanto notevolmente precoce e dotato, avesse guadagnato i favori dei circoli accademici? O fosse stato ammesso a lezioni di filosofia quando queste erano formalmente chiuse a tutti tranne che ai membri dell’università? Naturalmente, esiste il caso di Guido Cavalcanti, il quale invero trasse beneficio dalla sua interazione con i *magistri* dell’università; e Guido è stato il « primo amico » di Dante... Ciononostante, ancora una volta la serie di prove è, nella migliore delle ipotesi, debole, e nella peggiore essa non rivela

Mezzo, Courtly *Misura*, and Dante’s *Canzone Le dolci rime* », in: Jan M. Ziolkowski (a cura di), *Dante and the Greeks*, Washington, Dumbarton Oaks, 2014, pp. 163–179.

³⁷ I miei commenti su Bologna si riferiscono al tempo che Dante potrebbe aver passato in questa città prima dell’esilio. Qualora fosse dimostrabile (cosa tutt’altro che facile) che il poeta sia ritornato nella città nei primi anni dell’esilio, probabilmente fra il 1304 e il 1306, allora questo potrebbe alterare ciò che si può dire a proposito dei suoi debiti nei confronti del fiorento ambiente intellettuale bolognese.

³⁸ Luciano Gargan, *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Roma/Padova, Antenore, 2014, pp. 37–111.

nulla di tangibile. Bologna appare come la fata morgana intravista da tanti fra coloro che si sono espressi sulla formazione intellettuale di Dante. Fino a quando non avremo una conoscenza di gran lunga migliore di quella che abbiamo oggi dei particolari interessi intellettuali dei vari centri in cui Dante ha vissuto e attraverso cui è passato, e dei rapporti tra gli intellettuali che ne fecero parte – l'eccellente ricerca portata avanti alle università di Leeds e di Warwick rispetto al sapere teologico nella Firenze tardo-medievale è esemplare in tal senso –, è al momento impossibile, con l'eccezione della sua città natale, fare qualsivoglia affermazione che abbia una qualche certezza rispetto a ciò che egli abbia potuto apprendere in luoghi differenti.³⁹ Solo quando potremo dimostrare che Dante ha realmente potuto avere accesso a testi specifici, idee e opinioni che si palesano nelle sue opere, principalmente, se non esclusivamente, attraverso un certo ambiente intellettuale e, altrettanto significativamente, in uno specifico periodo, soltanto allora sarà possibile iniziare ad accettare in che modo il poeta sia debitore, mettiamo, di Bologna. In tutta onestà, le nostre conoscenze sono ben lungi dall'essere vicine a tal punto d'arrivo; ed è possibile che tale documentazione su Bologna, così come su altri luoghi, sia in realtà impossibile da stabilire. Per ora, ci troviamo faccia a faccia con la spinosa evidenza che, per quel che riguarda la sua educazione e le sue letture, Dante indirizza la nostra attenzione in una sola direzione. Così, nella *Vita nova* e ancor più nel *Convivio*, il poeta si limita a sottolineare il peculiare carattere fiorentino della sua formazione – e i risultati di ricerche recenti, in particolar modo in relazione con il « quasi commento » (I, iii, 2), sembrano confermare l'importanza dei suoi legami con il *milieu* culturale della sua città. Inoltre, ed ancora una volta in maniera significativa, in nessun luogo della sua opera Dante fa menzione dell'impatto che il suo viaggiare prima e dopo l'esilio ebbe sulla sua vita intellettuale. Queste sono questioni di una certa importanza che la critica dantesca non si è certo affrettata ad affrontare – e io stesso avrei bisogno di un sostanziale sovrappiù di lavoro prima di sentirmi a mio agio nell'esprimere un parere su questa situazione a suo modo sconcertante. Non sappiamo se sia *reticentia*, uno stato di fatto o un disegno autobiografico mistificatorio. Un misto di questi ed ancora altri fattori? Un problema, poi, che forse non sembra più rilevante quando Dante arriva a scrivere la totalizzante *Commedia*, sebbene egli non manchi di

³⁹ Verona, dove Dante passò una parte significativa del suo esilio, è un altro importante centro intellettuale che ha potuto giocare un ruolo rilevante nella sua formazione intellettuale; si veda Guglielmo Bottari, « La cultura veronese attorno a Dante. I. Tra storia e letteratura », in: « *Per correre miglior acque* ». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, 2 voll., Roma, Salerno, 2001, I, pp. 371–391.

riconoscere, in modo comunque ambiguo, l’insegnamento « nel mondo ad ora ad ora » (*Inf. XV*, 84–85) di Brunetto. Eppure, dal Trecento ai nostri giorni, i dantisti hanno mantenuto la tendenza ad ignorare cosa il poeta rivelò della sua formazione intellettuale e hanno invece di gran lunga preferito tessere fantasiose storie di viaggi a Parigi, di incontri con eminenti studiosi e di frequentazioni di biblioteche riccamente fornite. I trecenteschi *aficionados* di Dante potrebbero anche essere perdonati, dato il loro tentativo di stabilire la reputazione del primo *auctor* moderno in conformità alle convenzioni delle *vitae* degli autorevoli scrittori del passato, maabbiamo veramente una scusa per l’oggi?

Non intendo suggerire che la formazione intellettuale di Dante, anche prima del 1301, sia stata esclusivamente fiorentina. Piuttosto vorrei semplicemente sottolineare che tale è l’impressione che il poeta ha deciso di lasciarsi dietro; e che ad oggi, soprattutto alla luce delle difficoltà tuttora esperite nel determinare che cosa egli avesse potuto apprendere altrove, c’è una discreta quantità di prove a sostegno di tale ipotesi. In secondo luogo, non v’è alcun dubbio che Dante conoscesse alcuni testi « tutti quanti » (*Inf. XX*, 114).⁴⁰ Tuttavia, è anche certo che parte della sua conoscenza fosse mediata dalla trasmissione orale, da lavori di compilazione, da commenti e da *florilegia*. Non c’è nulla di inusuale in proposito; per dirla semplicemente, questo era il tipico modo ‘disordinato’ attraverso cui i laici acquisivano il loro sapere. La disponibilità di libri era nel tardo Medioevo tutto fuorché immediata: i libri erano costosi, testi singoli o miscellanee, erano gelosamente custoditi e non circolavano facilmente, mentre molti altri testi non erano affatto disponibili in specifici luoghi. Di conseguenza, ognqualvolta postuliamo la conoscenza di Dante di un testo dobbiamo valutare al meglio le probabilità e le modalità dell’accesso a tale testo. In effetti, una parte notevole dell’informazione del poeta è fatta di luoghi comuni, stato di cose che conferma la vitale importanza della proposta di Nardi secondo cui, piuttosto che attendersi la scoperta di fonti precise, cosa d’altronde non impossibile, noi dovremmo concentrarci nell’illuminare il contesto intellettuale e culturale in cui Dante pensò e scrisse. Tuttavia, nel momento in cui portiamo avanti tale progetto, dobbiamo assicurarci di discriminare diligentemente tra i diversi livelli della cultura medievale e la loro rilevanza e riemergenza all’interno dell’opera del poeta, particolarmente perché egli fu in dialogo costante con l’ambiente circostante. È infatti un aspetto sostanziale dell’impareggiata conquista dantesca l’aver

⁴⁰ Dante allude alla sua ricerca e alla sua lettura di testi « autorevoli »; si veda *Conv. II*, xii, 6; *Dve I*, vi, 3.

presentato un'immagine originale e totalizzante del suo mondo mentr'egli scriveva e apprendeva per lo più 'dai margini'.

Ho scelto la citazione da Tommaso Gallo con cui si apre questo contributo per diverse ragioni. È stato un modo per introdurre una figura che il dantismo dovrebbe conoscere meglio. Poi, dato che mi si chiede di « riflettere sul [mio] proprio approccio metodologico », l'esclamazione di Gallo – « quibus vigiliis! quo valore! » – mi è servita da ammonizione ironica a non dare troppa importanza a me stesso, soprattutto poiché non posso fingere, diversamente da Gallo, che per me studiare Dante, anche se sono più di quarant'anni che lo sto 'infastidendo', sia mai stato un impegno particolarmente travolgente. Ammetto volentieri, come ben sanno la mia famiglia e i miei amici più cari, che fare il dantista non ha mai avuto speciale importanza per me. Ciò non significa, ovviamente, come spero sia evidente da quanto ho asserito finora, che io creda che l'Alighieri non meriti di essere studiato con la massima serietà, franchisezza e auto-coscienza – d'altronde è proprio da questa auto-consapevolezza che emerge il bisogno di confessarmi. Infine, giacché ero ben consci che il tono dominante di questo intervento sarebbe stato abbastanza critico, ho ritenuto che la citazione avrebbe potuto bilanciare in positivo il mio discorso. Sono infatti convinto che, dal Trecento in poi, la dantistica abbia offerto, e continui ad offrire, dei contributi fondamentali che non soltanto ci permettono di apprezzare il maggiore scrittore, oserei dire, della cultura occidentale, ma che servono anche per portare avanti lo studio della letteratura in generale. Grazie ai « vigili sforzi » di generazioni di lettori, Dante si erige a simbolo, e ben oltre i confini dell'« aiuola » (Par. XXII, 151 and XXVII, 86) di specialisti come siamo noi, del perenne vigore della poesia e a memento definitivo del fatto che il Medioevo, per quanto « buio », fu anche fonte di straordinaria illuminazione. Questa è una conquista di cui il dantismo giustamente può essere fiero; ciò non ci esonera tuttavia dal riconoscere dove e come possiamo migliorare. Le esigenze della « vigilanza » e dell'« impegno » sono inesorabili.⁴¹

⁴¹ Il presente intervento deve molto alle 'chiacchierate' che faccio da anni con un gruppo di cari amici *dantisti*. Ringrazio di cuore Ted Cachey, Simon Gilson, Laurence Hooper, Anne Leone, Christian Moevs, Vittorio Montemaggi, Paola Nasti, Lino Pertile e Justin Steinberg. A Paola devo anche un grande debito linguistico. Come al solito, è stata lei a correggere e a migliorare il mio italiano.

Bibliografia

- Dante Alighieri, *Dante's Lyric Poetry*, a cura di Kenelm Foster/Patrick Boyde, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1967.
- Idem, *Questio de aqua et terra*, a cura di Francesco Mazzoni, in: *Opere minori*, 2 voll., Milano/Napoli, Ricciardi, 1979–1988, II, pp. 693–880.
- Idem, *Convivio*, a cura di Cesare Vasoli/Domenico De Robertis, Milano/Napoli, Ricciardi, 1988.
- Idem, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, seconda edizione, 4 voll., Firenze, Le Lettere, 1994.
- Idem, *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, 2 voll., Firenze, Le Lettere, 1995.
- Idem, *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti/Claudio Giunta, in: Idem, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, Milano, Mondadori, 2014, pp. 3–805.
- Idem, *Epistole*, a cura di Claudia Villa, in: Idem, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, Milano, Mondadori, 2014, pp. 1417–1592.
- Marco Ariani, « *Lux inaccessibilis* ». *Metafore e teologia della luce nel « Paradiso » di Dante*, Roma, Aracne, 2010.
- Zygmunt G. Barański, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante*, Napoli, Liguori, 2000.
- Idem, « Il *Convivio* e la poesia: problemi di definizione », in: Francesco Tateo/ Daniele Maria Pegorari (a cura di), *Contesti della « Commedia »*. *Lectura Dantis Fridericianae 2002–2003*, Bari, Palomar, 2004, pp. 9–64.
- Idem, « 'Oh come è grande la mia impresa' (*Conv. IV. vii. 4*): Notes towards Defining the *Convivio* », in: Franziska Meier (a cura di), *Dante's « Convivio » or How to Restart Writing in Exile*, Bern, Peter Lang, 2015.
- Teodolinda Barolini, « Aristotle's *Mezzo*, Courtly *Misura*, and Dante's Canzone *Le dolci rime* », in: Jan M. Ziolkowski (a cura di), *Dante and the Greeks*, Washington, Dumbarton Oaks, 2014, pp. 163–179.
- Eadem, « The Case of the Lost Original Ending of Dante's *Vita Nuova*. More Notes towards a Critical Philology », in: *Medioevo letterario d'Italia* 11 (2014), pp. 37–43.
- Bernard C. Bazàn, *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985.
- Robert Black, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Idem, recensione a Witt, in: *Vivarium* 40 (2002), pp. 272–297.

- Idem, « Education », in: Zygmunt G. Barański/Lino Pertile (a cura di), *Dante in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, di prossima pubblicazione.
- Guglielmo Bottari, « La cultura veronese attorno a Dante. I. Tra storia e letteratura », in: « *Per correr miglior acque* ». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, 2 voll., Roma, Salerno, 2001, I, pp. 371–391.
- Giuseppina Brunetti/Sonia Gentili, « Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce », in: Emilio Russo (a cura di), *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore = Studi (e testi) italiani* 6 (2000), pp. 21–55.
- Mario Capellino, *Tommaso di San Vittore abate vercellese*, Vercelli, Società Storica Vercellese, 1978.
- Paolo Chiesa/Andrea Tabarroni, « Dante *demonstrator* nel secondo libro della *Monarchia* », in: Enrico Malato/Andrea Mazzucchi (a cura di), *Leggere Dante oggi*, Roma, Salerno, 2012, pp. 141–162.
- Idem, « Introduzione », in: Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa/Andrea Tabarroni, Roma, Salerno, 2013, pp. XIX–LXXXVI.
- Gianfranco Contini, « Introduzione alle Rime di Dante », in: Idem, *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 3–20.
- Boyd Taylor Coolman, « The Medieval Affective Dionysian Tradition », in: *Modern Theology* 24 (2008), pp. 615–632.
- Alison Cornish, *Vernacular Translation in Dante's Italy. Illiterate Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Charles T. Davis, « Education in Dante's Florence », in: *Speculum* 40 (1965), pp. 415–435.
- Idem, « The Florentine *studia* and Dante's 'Library' », in: Giuseppe Di Scipio/Aldo Scaglione (a cura di), *The « Divine Comedy » and the Encyclopedia of Arts and Sciences*, Amsterdam e Philadelphia, Benjamins, 1988, pp. 339–366.
- Peter Dronke, *Dante's Second Love. The Originality and the Contexts of the « Convivio »*, Leeds, The Society for Italian Studies, 1997.
- Robert M. Durling/Ronald L. Martinez, *Time and the Crystal: Studies in Dante's « Rime petrose »*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel « Convivio »*, Napoli, Società editrice il Mulino, 2010.
- Tommaso Gallo, *Dionysiaca*, a cura di Philippe Chevallier, 2 voll., Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1937–1950.
- Luciano Gargan, *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Roma/Padova, Antenore, 2014.
- Sonia Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 27–55.

- Simon A. Gilson, « Dante and Christian Aristotelianism », in: Claire E. Honess/Matthew Treherne (a cura di), *Reviewing Dante's Theology*, 2 voll., Bern, Peter Lang, 2013, I, pp. 65–109.
- Marion Gindhart/Ursula Kundert (a cura di), *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin/New York, de Gruyter, 2010.
- Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Éditions Universitaires/Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- Rita Librandi, « Dante e la lingua della scienza », in: *Lettura classensi* 41 (2013), pp. 61–87.
- Andrea Mazzucchi, « Per una nuova edizione commentata del *Convivio* », in: Enrico Malato/Andrea Mazzucchi (a cura di), *Leggere Dante oggi*, Salerno, 2012, pp. 81–107.
- James McEvoy, *Mystical Theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on « De mystica theologia »*, Louvain/Paris, Peeters, 2003, pp. 3–54.
- Bernard McGinn, « Thomas Gallus and Dionysian Mysticism », in: *Studies in Spirituality* 8 (1994), pp. 81–96.
- Giuliano Milani e Antonio Montefusco, « ‘Prescindendo dai versi di Dante?’ Un percorso negli studi tra testi, biografia e documenti », in: *Reti Medievali Rivista* 15,2 (2014), pp. 1–22.
- Antonio Montefusco, « L'avventura del *Fiore*. Contini e il ‘nodo’ », in: *Ermeneutica letteraria* 10 (2014), pp. 55–65.
- M. Michèle Mulchahey, « Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella », in: Ronald B. Begley/Joseph W. Koterski (a cura di), *Medieval Education*, New York, Fordham University Press, 2005, pp. 143–181.
- Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nella « Divina Commedia » e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate [Pescia], presso l'autore, 1912.
- Paola Nasti, *Favole d'amore e « saver profondo ». La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007.
- Eadem, « ‘Vocabuli d'autori e di scienze e di libri’ (*Conv.* II xii 5): percorsi sapienziali di Dante », in: Giuseppe Ledda (a cura di), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 121–178.
- Eadem, « Dante and Ecclesiology », in: Claire E. Honess/Matthew Treherne (a cura di), *Reviewing Dante's Theology*, 2 voll., Bern, Peter Lang, 2013, II, pp. 43–88.

- Eadem, « La ricezione di una fonte dantesca nel tardo Duecento: il *De Consolazione Philosophiae* tradizione manoscritta e rielaborazioni esegetiche », in: Franziska Meier (a cura di), *Dante's « Convivio » or How to Restart Writing in Exile*, Bern, Peter Lang, 2015.
- Emilio Panella, « *Nuova cronologia remigiana* », in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 40 (1990), pp. 145–311.
- Idem, « 'Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti' (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio* », in: Fabrizio Amerini (a cura di), *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, Firenze, Zella, 2008, pp. 115–131.
- Anna Pegoretti, « *Filosofanti* », in: *Le tre corone* 2 (2015), pp. 11–70.
- Sylvain Piron, « Le poète et le théologien: une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », in: Joël Biard/Fosca Mariani Zini (a cura di), « *Ut philosophia poesis* ». *Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, Vrin, 2008, pp. 73–112.
- David Robey, « Dante and Modern American Dante Criticism: Post-Structuralism », *Annali d'Italianistica* 8 (1990), pp. 116–131.
- Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Diego Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel « Paradiso » di Dante*, Firenze, Olschki, 2006.
- Christopher Schabel (a cura di), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2006.
- Idem (a cura di), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2007.
- Cesare Vasoli, « Filosofia e teologia in Dante », in: Umberto Bosco (a cura di), *Dante nella critica d'oggi: risultati e prospettive*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 47–71.
- James Walsh, « Thomas Gallus et l'effort contemplatif », in: *Revue d'histoire de la spiritualité* 51 (1975), pp. 17–42.
- Olga Weijers, *La « disputatio » dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002.
- Ronald G. Witt, « *In the Footsteps of the Ancients* »: *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Brill, 2000.