

GRUPO TENZONE

Le dolci rime d'amor ch'io solea

Edición de Rosario Scrimieri

LA BIBLIOTECA DE TENZONE

Departamento de Filología Italiana (UCM)
Asociación Complutense de Dantología

La biblioteca de Tenzone (colección de la revista Tenzone) 7
Director de la colección: Juan Varela-Portas de Orduña

1.ª edición: Madrid, 2014

ISBN: 978-84-697-0301-4

Depósito legal: M-15025-2014

Maquetación y diseño gráfico: Juan Varela-Portas de Orduña

Imprime: CEMA
Reprografía digital y servicios CEMA S.L.
c/ Resina 13-15; Nave 2-5
Tlf: 91-5051498. Fax: 915053514

Editan:
Departamento de Filología Italiana (UCM)
Asociación Complutense de Dantología

Impreso en España / Printed in Spain

INDICE

ROSARIO SCRIMIEMI MARTÍN

Premessa	5
Canzone	17

EMILIO PASQUINI

«Io tutti / della prima stagione i dolci inganni / mancar già sento...»: la terza canzone del ‘Convivio’ come palinodia ‘leopardiana’	23
---	----

CARLOS LÓPEZ CORTEZO

‘Contra-li-erranti’: un approccio intertestuale	37
---	----

PAOLO BORSA

‘Le dolci rime’ di Dante. Nobiltà d’animo e nobiltà dell’anima	57
---	----

RAFFAELE PINTO

La semiotica della nobiltà	113
----------------------------------	-----

JUAN VARELA-PORTAS DE ORDUÑA

Materia e nobiltà. Ontologia ed etica in ‘Le dolci rime’	159
Riferimenti bibliografici	189

'Le dolci rime' di Dante.
Nobiltà d'animo e nobiltà dell'anima

PAOLO BORSA

In ricordo di Domenico De Robertis e Umberto Carpi

1. INTRODUZIONE

Composta con ogni probabilità all'altezza dell'ingresso del poeta nella vita politica fiorentina – che avvenne nel 1295, poco dopo la morte del maestro Brunetto e all'epoca del temperamento del rigore antimagnatizio e antinobiliare degli Ordinamenti di Giustizia –, la canzone dantesca della nobiltà è un intervento di natura fondamentale aristocratica. Come la 'gemella' *Poscia ch'amor del tutto m'ha lasciato* ambisce a ridefinire e riabilitare la qualità, parimenti aristocratica, della 'leggiadria', così *Le dolci rime d'amor ch'io solea* mira a recuperare l'originario valore positivo della nozione di dignità nobiliare, sulla base dell'assunto che la nobiltà comporta sempre un bene del soggetto di cui essa si predica («Dico che nobiltate in sua ragione / importa sempre ben del suo subietto / come

viltate importa sempre male», vv. 89-91). La posizione dantesca deve essere letta in implicita contrapposizione alla coeva legislazione del Comune di Popolo, che, equiparando la qualità di *nobilis* a quella di *potens* e di *magnas*, aveva trasformato la nobiltà da segno di prelatura, quale era stata fino ad allora, in motivo di esclusione dalla vita politica cittadina.

In ragione della sua serrata argomentazione, che nel libro IV del *Convivio* l'autore avrebbe corredato di un'ampia esposizione in prosa, intorno alla metà del Trecento *Le dolci rime* ricevette un eccezionale commento in latino da parte del grande giurista Bartolo da Sassoferrato. La *repetitio* – della quale mi sono occupato in altra sede e di cui spero di riuscire a pubblicare presto la traduzione che Domenico De Robertis mi affidò alcuni anni fa – costituisce il primo coerente tentativo di dare una definizione giuridica della nobiltà. Sviluppata a discussione del titolo *De dignitatibus* del *Codex* giustiniano (C. 12.1.1, *Si ut proponitis*), essa prende le mosse proprio dalla confutazione della tesi dantesca e dalla scelta, nettissima, di determinare cosa sia, in concreto, la *nobilitas politica et civilis*, senza prendere in considerazione né la *nobilitas theologica*, che Bartolo lascia appunto alle speculazioni dei teologi, né la *nobilitas naturalis*, definibile come la specifica virtù che distingue e fa preferire taluni individui all'interno di una stessa specie, consentendo loro di primeggiare sugli altri.¹

In questa sede intendo soffermarmi sulla tradizione filosofica e teologica che sta alle spalle della *quaestio nobilitatis* dantesca. Come riconosceva Bartolo, la difficoltà di pervenire a una definizione univoca del concetto era messa in discussione alla radice dalla compresenza e dall'intersezione di varie nozioni di nobiltà, omologhe e concordi nel connettere la nobiltà al campo semantico dell'eccellenza e della prelatura, ma riferite a piani diversi della realtà. In particolare, difficilmente conciliabili erano la nozione più aristocratica di nobiltà secolare, con i suoi molteplici risvolti politici e sociali, con quella, sviluppatasi in epoca cristiana, di nobiltà metafisica, massimamente 'democratica' in quanto riferita al principio divino insito in ogni essere umano: secondo tale nozione ogni uomo può definirsi *nobilis*, perché la sua anima intellettuale porta diretta

somiglianza con la *summa nobilitas* che è Dio. Un ulteriore elemento controverso, risolto da Dante (come vedremo) in favore della precedenza della 'gentilezza', riguardava il rapporto tra nobiltà e virtù, ossia il dilemma, nient'affatto ozioso, se la nobiltà fosse da considerare una conseguenza della virtù, come insegnavano le *sententiae* di numerosi autori dell'antichità (la nobiltà sarebbe, in questo caso, causata dalla virtù), oppure se ne fosse il presupposto, come qualità intrinseca dell'anima individuale che predispone l'individuo al bene (secondo questa tesi la *nobilitas* svolgerebbe, quindi, funzione causativa rispetto alla *virtus*).²

Un'equilibrata valutazione della tesi dell'Alighieri, nonché della letteratura critica fiorita a suo commento, passa necessariamente da un'esatta cognizione dei diversi significati che la tradizione aveva attribuito al termine 'nobiltà'. Tale cognizione dovrebbe preservare, da un lato, dalla tentazione di allegare, a commento di passi specifici, *auctoritates* di cui non si sia prima attentamente vagliato il contesto e, dall'altro, dovrebbe permettere di meglio giudicare il 'peso' effettivo delle fonti utilizzate ed eventualmente rielaborate dall'autore.

Nelle pagine che seguono proverò a illustrare, in forma di sintesi critica, i risultati di un'ampia ricognizione sull'evoluzione e diffrazione semantica del concetto di nobiltà, dall'antichità all'epoca di Dante.³ A un bilancio degli scritti che in maggior misura, e con maggiore originalità, contribuirono al dibattito antico sulla nobiltà – e che pervennero a Brunetto, a Dante e ai loro contemporanei spesso attraverso florilegi e raccolte enciclopediche come i *Moralium dogma philosophorum*, attribuiti un tempo a Guglielmo di Conches, o la *Summa virtutum ac vitiorum* di Guglielmo Peraldo (Castelnuovo 2008: 109) – seguiranno prima un esame dei modi in cui, a partire dall'età patristica, la cultura e la letteratura cristiana accolsero, confutarono o trasformarono le varie nozioni di *nobilitas* ereditate dal mondo classico e, poi, un'analisi del processo con cui, in età altomedievale, nacque e trovò legittimazione dottrinale il concetto di nobiltà metafisica, cui si accennava sopra, che si affermò pienamente nella letteratura filosofica e teologica dei secoli XII e XIII. Ritorrerò a *Le dolci rime* nell'ultima parte del contributo, nella quale, alla luce della prece-

dente disamina, vorrei mostrare come Dante, nell'elaborare la propria tesi, abbia perseguito l'ambizioso e inedito tentativo di contemperare in una proposta unitaria le diverse idee di nobiltà che una tradizione più che millenaria gli consegnava, armonizzando in una sintesi originale, che è anche una proposta politica, elementi di «nobilitas anime et corporis et fortune», per usare la triplice distinzione proposta dal duecentesco *De nobilitate animi* (cfr. Castelnovo 2008: 129-130; il trattato è pubblicato da Colker 1961), oppure, detto con le parole di Bartolo da Sassoferrato, di nobiltà teologica, naturale e civile.

2. LA 'QUAESTIO NOBILITATIS' NELLA LETTERATURA ANTICA: DA ARISTOTELE A SENECA

In un passo della *Politica*, qui proposto nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, Aristotele afferma che «nobiles enim esse videntur quibus existunt progenitorum virtus et divicie». ⁴ L'opinione del filosofo – che Dante, aderendovi, ascriverà correttamente allo Stagirita nella *Monarchia* («est enim nobilitas “virtus et divitie antique”, iuxta Phylosophum in *Politicis*», II III 4), ma che all'altezza de *Le dolci rime*, rifiutandola, attribuisce invece a un «tale» imperatore, riconosciuto nel *Convivio* in Federico II (IV III 6) ⁵ – rispecchia un dato di fatto: nobili sono considerati coloro che appartengono a particolari famiglie, che nella comunità si distinguono per un'antica tradizione di ricchezza e di virtù. Riporto il passo nell'originale greco, nel quale Aristotele definisce il concetto con il termine εὐγένεια (IV 8, 1294a, 19-22): ⁶

τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἢ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή)...

[tre sono i titoli che vengono fatti valere per l'uguaglianza dei poteri della città: libertà, ricchezza e virtù (il quarto, infatti, che è chiamato nobiltà di nascita, accompagna questi ultimi due e da essi

consegue, dato che la nobiltà consiste in antica ricchezza e virtù)...].

Un'altra opinione antica insiste, invece, sull'importanza della virtù individuale, sviluppandosi in manifesta polemica con la nozione allora corrente di nobiltà, che tanto nel mondo greco quanto in quello romano, nonostante l'assenza di una qualunque definizione giuridica del concetto, determinava una disparità nell'accesso alle cariche pubbliche, a sfavore degli individui sprovvisti di natali aristocratici. Tale seconda opinione è bene esemplificata da due versi della satira VIII di Giovenale, che nel *corpus* della letteratura medievale costituiscono una della più fortunate *sententiae* sulla nobiltà:⁷ «Tota licet ueteres exornent undique cerae / atria: nobilitas sola est atque unica uirtus» (vv. 19-20). Come già l'Aristotele della *Retica*, che nel distinguere tra chi è semplicemente εὐγενής 'nobile per nascita' e chi è anche γενναῖος 'nobile d'animo' denunciava la frequente degenerazione dei discendenti di nobile prosapia,⁸ così anche Giovenale, nel rivolgersi al console Pontico, non nega il valore della nobiltà di stirpe, ma sostiene che sia lecito gloriarsi della propria nascita, che dava diritto a tenere nell'atrio domestico i ritratti in cera degli antenati (si tratta del cosiddetto *ius imaginum*), solo a patto che la propria condotta si conformi a quella dei gloriosi progenitori. Impiegando il motivo delle *imagines* degli antenati, il poeta sfrutta un *topos* diffuso nella letteratura latina, che incontreremo ancora nei testi discussi più avanti. Esso occorre anche nella tradizione encomiastica; lo si ritrova, per esempio, nel *Panegyricus Messallae*, contenuto nel *Corpus Tibullianum*,⁹ e soprattutto nella *Laus Pisonis*, con cui il testo di Giovenale presenta diversi punti di contatto e il cui autore (forse Calpurnio Siculo), denunciando la vanità di una *nobilitas* fondata sulla sola gloria della stirpe, propone un'idea di nobiltà che contemperi aristocrazia di natali ed elevatezza d'animo.¹⁰

Nel genere satirico, prima di Giovenale il motivo della vera nobiltà era stato affrontato già da Orazio, la cui satira VI si ricollega, di fatto, proprio al genere nella *laus*.¹¹ Nonostante gli splendidi natali («nemo generosior est te», v. 2), Mecenate non 'storce il naso' di fronte a chi, come il poeta,

non può annoverare antenati illustri, solennemente commemorati con iscrizioni e ritratti («titulis et imaginibus», v. 17); poiché la gloria e l'infamia non fanno preferenze tra nobili e non nobili, nell'intrecciare legami di amicizia egli non si cura della nobiltà di nascita, distinguendo tra uomini onesti e uomini indegni sulla base dell'onestà dei costumi e dei sentimenti.¹² Rispetto agli altri testi del *corpus* preso in esame, è da osservare che Orazio sembra volutamente evitare tanto il sostantivo *nobilitas* quanto l'aggettivo *nobilis*, in favore dell'altro aggettivo *generosus* (che, riferendosi al *genus* familiare, insiste piuttosto sull'idea di nascita [*ex patre praeclaro*]); egli allude, però, alla nozione di *nobilitas* per via indiretta, attraverso l'uso degli aggettivi negativi *ignobilis* 'non nobile' (v. 9) e *ignotus* 'non noto' (vv. 6, 24 e 36), allo scopo forse di sottolineare come la nobiltà, di là del suo innegabile peso politico, costituisca una semplice condizione di notorietà (il termine ha la medesima radice del verbo *nosco*),¹³ sostanzialmente indipendente dai meriti personali e determinata dall'appartenenza a una stirpe illustre e famosa.

Tanto nel mondo greco quanto in quello romano, il problema della definizione di cosa sia la nobiltà parrebbe essere, prima che una questione morale e filosofica, una questione politica. Non a caso nella letteratura latina il tema sembra fare la sua comparsa nel momento in cui i privilegi riservati per consuetudine ai membri della *nobilitas* – composta da quelle famiglie, patrizie e plebee, i cui antenati avevano ricoperto le più alte cariche dello Stato (consolato, pretura, edilizia curule) e coincidente, in sostanza, con il ceto senatorio – iniziano a essere messi in discussione dall'avvento nella vita istituzionale di ambiziosi *homines novi*, dotati di intraprendenza e valore personale. Nella seconda Verrina Cicerone, appunto un *homo novus*, spiega come costoro fossero mal visti dai *nobiles* più conservatori («Videmus quanta sit in invidia apud quosdam nobilis homines novorum hominum virtus et industria», II v 71), tanto che difficilmente giungevano a ricoprire quelle cariche che, invece, cittadini aristocratici anche indegni ottenevano facilmente:¹⁴

non idem licet mihi quod iis qui nobili genere nati sunt, quibus omnia populi Romani beneficia dormientibus deferuntur. [...]

Modo C. Fimbriam, C. Marium, C. Caelium vidimus non mediocribus inimicitiis ac laboribus contendere, ut ad istos honores pervenirent ad quos vos per ludum et per neglegentiam pervenistis (II v 70).

Figura emblematica di questa categoria di cittadini è Gaio Mario, trionfatore della guerra contro Giugurta. Menzionato anche da Cicerone nella seconda Verrina, Mario fu protagonista, come scrive Sallustio, del primo episodio della storia di Roma in cui 'si contrastò la superbia della nobiltà' («tunc primum superbiae nobilitatis obuiam itum est»). Nel celebre discorso che Sallustio gli fa pronunciare nel *Bellum Iugurthinum*, Mario, divenuto console da poco, difende la propria legittimità politica e, allo stesso tempo, attacca la nobiltà, che lo avversava, sfruttando l'argomento filosofico per cui la natura umana è unica e comune a tutti, sicché un uomo è tanto più nobile quanto è più valente («Quamquam ego naturam unam et communem omnium existumo, sed fortissimum quemque generosissimum», LXXXV 15). I membri delle famiglie dell'aristocrazia consolare derivano dal valore degli antenati la nobiltà, che spesso corrompono con la loro indegnità; per effetto della propria personale virtù, dunque, anch'egli può definirsi nobile: nobile di nobiltà nuova («mihi noua nobilitas est»).

L'importanza del passo – che pure non è tra i brani più citati nella letteratura dei secoli successivi relativa alla *quaestio nobilitatis* – è notevole, perché in esso Sallustio concentra tutti i principali argomenti collegati al dibattito: il motivo della nobiltà come conseguenza della virtù, di origine greca (e che, come segnala Curtius 1948, occorre già presso i sofisti, Euripide e il retore Anassimene);¹⁵ l'idea che la *gloria* dei predecessori, che conferì loro la *nobilitas*, sia come un *lumen* per i discendenti, capace di illuminarne i pregi ma anche di metterne a giorno i difetti (Giovenale applicherà alla nobiltà l'immagine della luce della torcia, che illumina i vergognosi vizi dei discendenti – «incipit ipsorum contra te stare parentum / nobilitas claramque facem praeferre pudendis», *Iuv.* VIII 138-139 –, mentre Boezio, come vedremo, utilizzerà il termine *claritudo* per indicare lo splendore e la fama associati alla nobiltà); il problema del rapporto tra

nobiltà ed eredità, che concerne anche la possibilità per i discendenti degeneri di corrompere la dignità trasmessa loro dai padri, qualora non si conformino alla virtù che rese quelli nobili;¹⁶ infine, il *topos*, schiettamente romano, delle *images* degli antenati:¹⁷

Et profecto ita se res habet: maiorum gloria posteris quasi lumen est; neque bona neque mala eorum in occulto patitur. [...] Nunc uidete quam iniqui sint: quod ex aliena uirtute sibi adrogant, id mihi ex mea non concedunt, scilicet quia images non habeo et quia mihi noua nobilitas est, quam certe peperisse melius est quam acceptam corrupisse. [...] Maiores eorum omnia quae licebat illis reliquere, diuitias, images, memoriam sui praeclaram; uirtutem non reliquere, neque poterant: ea sola neque datur dono neque accipitur (LXXXV 23, 25 e 38).

In età imperiale, la questione del delicato rapporto tra nobiltà di stirpe, che garantisce un rapido accesso alle cariche della *res publica*, e virtù personale, che dovrebbe ammettere la promozione sociale di individui sprovvisti di nobili origini, sarà toccata da Plinio il Giovane nel *Panegyricus Traiani*. Elogiato (secondo un *topos* del genere encomiastico, già osservato a proposito del *Panegyricus Messallae* e della *Laus Pisonis*) per aver superato il prestigio della sua nobile origine per mezzo del valore personale, Traiano ha saputo temperare il rispetto per la dignità e i privilegi della *nobilitas*, costituita dalla classe senatoria e dall'antica aristocrazia consolare della Repubblica, con l'apertura nei confronti degli *homines novi* di valore, provenienti dal ceto equestre, che fornisce i quadri dell'amministrazione e della burocrazia; in tal modo, nella sua indulgenza egli ha preservato l'antica nobiltà e, al contempo, ha dato origine a nuove nobili stirpi («... indulgentia Caesaris, cuius haec intentio est ut nobiles et conseruet et faciat», LXIX 6).¹⁸

Pur privo di una definizione giuridica, nel mondo romano il titolo di *nobilis* è ambito da chi partecipi alla vita pubblica in quanto conferisce dignità agli occhi dei concittadini e, nel concreto, favorisce la carriera politica propria e dei discendenti.¹⁹ Identificando una condizione di notorietà, distinzione e privilegio acquisita per mezzo della virtù dispiegata

nell'esercizio delle più alte magistrature, la *nobilitas* rappresenta un valore positivo per la *res publica*, apprezzato dai *boni cives*; come Cicerone spiega in un passo della *Pro Sestio* (orazione, però, non nota al medioevo), il ricordo dell'operato degli uomini benemeriti dello stato spinge i loro discendenti a emularli e, al contempo, costituisce un modello di virtù civile per tutti:²⁰

Omnes boni semper nobilitati favemus, et quia utile est rei publicae nobilis homines esse dignos maioribus suis, et quia valet apud nos clarorum hominum et bene de re publica meritorum memoria, etiam mortuorum. (IX 21)

Il motivo delle *imagines*, associato ad alcuni altri *topoi* già incontrati, occorre anche in Seneca, cui si deve la prima coerente trattazione della *quaestio nobilitatis* dal punto di vista squisitamente filosofico. Nel *De beneficiis*, il filosofo afferma che, poiché tutti gli uomini condividono la stessa origine, nessuno può dirsi, per natura, più nobile di un altro, se non in ragione di una maggiore rettitudine e disposizione a bene agire («Eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius», III XXVIII 1). Seneca denuncia l'inutilità dell'ostentazione delle immagini degli antenati e degli alberi genealogici della famiglia negli *atria* domestici e, facendo uso di una figura che richiama la *Pro Caelio* di Cicerone («cum Clodia, muliere non solum nobili uerum etiam nota»), sostiene che coloro che si gloriano dei pregi esteriori debbano ritenersi, a ragione, più 'noti' che 'nobili' (ivi, 2):²¹

Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium collocant, non noti magis quam nobiles sunt? Unus omnium parens mundus est, siue per splendidos siue per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque perducitur.

Tema analogo si ritrova nell'epistola XLIV a Lucilio, nella quale Seneca intende mostrare al proprio destinatario, che si era lamentato di non poter accedere al senato e alla carriera militare a causa della propria ori-

gine equestre, che non sono i privilegi di nascita, rappresentati ancora una volta dallo *ius imaginum*, a determinare la nobiltà, ma l'anima («Non facit nobilem atrium plenum fumosis imaginibus. [...] animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere», XLIV 5).²² Seneca identifica la vera nobiltà con la *bona mens*, la quale, insegnando a distinguere il bene dal male e a distaccarsi dalle false opinioni del volgo, è in grado di condurre alla felicità (*vitam beatam*). Essa è virtualmente accessibile a tutti: a tal fine ogni uomo, che condivide con i simili l'origine divina, può considerarsi potenzialmente nobile («Bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles»: ivi, 2). Ne consegue che nobile per nascita (*generosus*) non è chi discende da una famiglia illustre, ma colui che dalla natura è stato ben disposto alla virtù:²³ «Quis est generosus? Ad uirtutem bene a natura compositus» (ivi, 5). Trasponendo l'opposizione tra *nobilitas/generositas* e *populus/vulgus* dal piano socio-politico a quello intellettuale ed etico, nell'epistola XLIV Seneca introduce nel dibattito sulla nobiltà una significativa innovazione. In tale prospettiva, che in qualche modo rispecchia la scelta dell'autore di ritirarsi a vita privata, la nobiltà cessa di essere la qualità del *bonus civis* che vanta una gloriosa tradizione familiare o una stimata attività di magistrato al servizio della *res publica*, per divenire appannaggio del filosofo, proposto come nuovo modello di uomo libero. Si inverte così, forse per la prima volta, il tradizionale rapporto tra nobiltà e virtù: all'idea che la nobiltà sia la conseguenza della virtù, propria o dei padri (nobiltà causata), si sostituisce quella per cui la nobiltà sarebbe una qualità intrinseca del soggetto, che si estrinseca nella tensione alla virtù (nobiltà causativa).

3. LA 'CONSOLATIO PHILOSOPHIAE' DI BOEZIO

Un vero e proprio 'consuntivo' della riflessione greca e latina sulla nobiltà è trasmesso al medioevo dalla *Consolatio philosophiae*. Nel libro III, Boezio annovera la *nobilitas* tra i falsi beni, che distolgono gli uomini dal perseguire la felicità; egli la definisce con l'espressione *aliena clari-*

tudo, ossia fama e splendore altrui, che si riflette su discendenti non necessariamente altrettanto splendidi:²⁴

Iam uero quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non uideat? Quae si ad claritudinem refertur, aliena est; uidetur namque esse nobilitas quaedam de meritis ueniens laus parentum. Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est qui praedicantur; quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit. Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo uideatur ne a maiorum uirtute degeneret. (III pr. 6)

Il passo si rivela ricco di riferimenti letterari. La definizione «uidetur [...] esse nobilitas quaedam de meritis ueniens laus parentum» ('la nobiltà sembra consistere in una forma di onore discendente dai meriti dei generanti') è una traduzione quasi letterale della nota definizione proposta da Aristotele nella *Retorica*: ἡ δ' εὐγένεια ἐντιμότης προγόνων ἐστίν; *nobilitas* traduce ἡ εὐγένεια, *quaedam laus* corrisponde a ἐντιμότης, *parentum* richiama il genitivo προγόνων;²⁵ l'unica differenza riguarda l'introduzione del complemento di provenienza *de meritis*, forse funzionale a rendere, pur con un lieve spostamento semantico (dall'immanenza della nobiltà nella stirpe alla sua discendenza lungo le generazioni), il senso del prefisso greco ἐν- (ἐντιμότης). Inoltre, la tesi per cui la nobiltà, derivando dall'altrui fama, designa una qualità parimenti altrui («aliena est... aliena claritudo»), richiama l'opinione che Sallustio fa esprimere a Mario nel *Bellum Iugurthinum* («quod ex aliena uirtute sibi adrogant...») e le parole che Seneca fa pronunciare a Lico nell'*Hercules furens* («Qui genus iactat suum, / aliena laudat»)²⁶ Infine, richiama la *Pro Sestio* di Cicerone l'opinione per cui l'unico aspetto positivo del titolo di nobiltà consisterebbe nella sua funzione parentetica, visto che ai nobili è in un certo senso imposto il dovere morale di non degenerare rispetto alla virtù degli antenati («quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo uideatur ne a maiorum uirtute degeneret»)²⁷.

Se nella prosa Boezio si concentra sulla nozione di nobiltà secolare, il successivo *carmen*, sviluppando l'altro *topos* della comune origine divina di tutti gli uomini, propone ai lettori un'inedita nozione di nobiltà metafisica, destinata a notevole fortuna nel medioevo:

Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu.
 Unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat.
 Ille dedit phoebo radios, dedit et cornua lunae,
 ille homines etiam terris dedit ut sidera caelo;
 hic clausit membris animos celsa sede petitos:
 mortales igitur cunctos edit nobile germen.
 Quid genus et proavos strepitis? Si primordia uestra
 auctoremque deum spectes, nullus degener exstat
 ni uitiiis peiora fouens proprium deserat ortum. (III c. 6)

In filigrana ai versi di Boezio e alla sua teoria del *nobile germen*, da cui trarrebbe origine l'umanità, sono leggibili il *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone, che parla di un *germen virtutis* insito in ogni uomo (V xv 43; cfr. Falzone 2010b: 36 n. 70), le *Metamorfosi* di Ovidio, per il quale la creazione dell'uomo sarebbe da ricondurre o al *divinum semen* di un sommo artefice oppure ai *semina caeli* ancora presenti nella terra («Natus homo est, siue hunc divino semine fecit, / ille opifex rerum, mundi melioris origo, / siue recens tellus seductaque nuper ab alto / aethere cognati retinebat semina caeli; / quam satus Iapeto mixtam pluuiabilibus undis / finxit in effigiem moderantum cuncta deorum», I 78-83),²⁸ e il *De beneficiis* di Seneca, con la differenza che il filosofo di Cordoba parla di un solo mondo *parens* di tutti («Unus omnium parens mundus est») e della superiore nobiltà di chi abbia una maggiore predisposizione a bene agire («nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius»), mentre Boezio riconosce un unico *pater* di tutte le cose («Unus enim rerum pater est») e insiste sulla degenerazione di chi si abbandoni al vizio («nullus degener exstat / ni uitiiis peiora fouens proprium deserat ortum»). All'inermità della nobiltà secolare Boezio oppone, dunque, una più alta nobiltà spirituale, predicabile di ogni singolo uomo in virtù della comune origine divina dell'intero genere umano. Egli mostra, così,

di avere profondamente assimilato la lezione proprio di Seneca, il quale, come abbiamo visto, nell'epistola XLIV a Lucilio aveva per la prima volta utilizzato il termine *nobilis* per indicare la potenziale capacità di ogni uomo di accedere alla sapienza e attingere, quindi, la felicità.

A conferma della collocazione della *Consolatio* alla confluenza della civiltà letteraria classica e cristiana, si osservi che i temi del seme divino e della nobiltà dell'anima occorrono anche nel *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam*, attribuito a Arnobio il Giovane e verosimilmente anteriore, seppur di poco, al prosimetro boeziano. Figlia di Dio, l'anima umana è compartecipe dell'eternità divina ed è stabilita come 'dea' del corpo («et deam quodammodo corporis fecit»): essa trae origine da un seme celeste ed è immagine di Dio («cui semen e caelo est, cuius Deo imago consimilis»).²⁹ Tale natura divina è implicitamente riconosciuta come una forma di superiore nobiltà, cui l'autore contrappone la vanità della nobiltà di stirpe (*corporis nobilitas*) che si propaga attraverso le più basse funzioni corporali e il cui seme origina dal vizio. Oltre che come verosimile precedente della *Consolatio* circa il motivo del *semen* divino, il *Liber* di Arnobio si segnala anche per l'associazione del tema della nobiltà dell'anima con il motivo biblico dell'anima come *imago Dei*; un'associazione che, come vedremo al termine del paragrafo successivo, risulterà decisiva per l'affermazione medievale della nozione di nobiltà spirituale.

4. I PADRI: DA AMBROGIO A GREGORIO MAGNO

Pur mai definita sul piano giuridico, la nozione di nobiltà secolare si trasmette inalterata dall'antichità ai secoli successivi, nei quali continua a designare la condizione che distingue, e privilegia, gli individui che appartengono a famiglie note per una tradizione di ricchezza e potenza. Nel *De differentiis verborum*, Isidoro di Siviglia distingue fra due diverse accezioni di nobiltà: nobile è colui che è 'noto a tutti', ma anche colui che è *generosus*, cioè che discende da una stirpe aristocratica («Inter Nobilem et nobilem: Nobilis, generosus; nobilis, notus omnibus», 396: *PL* 83, 50). Nelle *Etymologiae* lo stesso Isidoro interpreta l'aggettivo 'nobile' come

‘non vile’, aggiungendo, con implicito rimando alla corretta etimologia del termine, che esso si riferisce a coloro la cui stirpe è ben nota:³⁰ «Nobilis, non uilis, cuius et nomen et genus scitur». (X 184). Tale etimologia, che conosce grande fortuna nel medioevo e sarà ripresa, tra gli altri, da Uguccone da Pisa nelle *Derivationes*,³¹ rende conto dell’opposizione che i poeti italiani del Duecento, in particolare gli stilnovisti, istituiranno tra *gentile* ‘nobile’ e *vile*, spesso correlati in rima; si pensi per esempio al sonetto di Guinizelli *Io voglio del ver la mia donna laudare*, «passa per via adorna, e sì *gentile*»: «e no’lle pò apressare om che sia *vile*», vv. 9 : 12, ma anche, come vedremo, alla stessa *Le dolci rime* di Dante.³²

Nelle *Etymologiae* troviamo anche una definizione del sostantivo *nobilitas*: «Nobilitas est uirtus maiorum, apud posteros sarcina» (II XXIX 8). Isidoro riporta quasi alla lettera un passo del *De definitionibus* di Mario Vittorino (XXII 11), il quale, nel fornire un esempio di ‘metafora volta ad ammonire’, incrocia la nota definizione di ἐὺγένεια formulata da Aristotele nella *Retorica* con il motivo per cui la nobiltà è un fardello che, per discendenti degeneri, può rivelarsi troppo pesante da portare.³³

Poiché, nella sua prima accezione, la *nobilitas* costituisce un valore secolare, difficile da conciliare con lo spirito egualitario del messaggio evangelico, fin dai primi secoli il motivo della superiorità della virtù sulla nobiltà di schiatta incontra grande fortuna presso gli autori cristiani, che spesso reimpiegano idee e motivi derivati dagli autori precedenti. Si veda, a titolo d’esempio, il seguente passaggio dell’*Octavius*, nel quale Minucio Felice, ricorrendo a consolidati *topoi*, oppone ai privilegi connessi alla *nobilitas* e al *census* romani la nozione della naturale eguaglianza tra gli uomini e l’idea che le distinzioni tra gli individui si fondino solo sulla virtù personale e sull’onestà dei costumi (*PL* 3, 354):

Nobilitate generosus es? Parentes tuos laudas? Omnes tamen pari sorte nascimur; sola virtute distinguimur. Nos igitur qui moribus et pudore censemur, merito malis voluptatibus et pompis vestris et spectaculis abstinemus. (XXXVII)

Incrociando luoghi della tradizione greca e latina con motivi e suggestioni derivati dal testo sacro, gli autori cristiani sviluppano nuove, interessanti variazioni sul tema, destinate a riprese e rielaborazioni più o meno feconde nel medioevo. Fermo sostenitore della superiorità dell'autorità spirituale rispetto a quella temporale, Ambrogio, riutilizzando in senso cristiano un motivo che si ritrova per esempio in Cicerone («Summa nobilitas est [...] amplissimum sacerdotium», *Phil.* XIII 8),³⁴ introduce nel dibattito sulla nobiltà il motivo della *nobilitas sacerdotum*, la quale, fondandosi sulla fede, è da anteporre a quella derivante dall'aver ricoperto dignità curuli («habemus enim nos sacerdotes nostram nobilitatem praefecturis et consulatibus praeferendam; habemus, inquam, fidei dignitates, quae perire non norunt»: *Exhortatio virginitatis* 12, 82).³⁵ Un ulteriore sviluppo della questione è rappresentato dal motivo della *nobilitas filiorum Abraham*, ossia della presunta nobiltà di sangue del popolo ebraico, che, come scrive Girolamo, si vanta di discendere dal primo patriarca («nobilitatem iactant generis, et filios Abraham esse se dicunt, et beatos putant qui habent semen in Sion, et domesticos in Hierusalem»: *Commentarii in Isaiam* XV LVI 3, in *PL* 24, 539). Anche in questo caso il privilegio di nascita è contestato sulla base di considerazioni di ordine morale e spirituale: solo il pentimento e la fede nella discendenza di Abramo, cioè la fede in Cristo, legittimano la pretesa di dirsi figli del patriarca, sicché la vera nobiltà appartiene ora ai cristiani, mentre gli ebrei l'hanno perduta.

In Agostino, la ripresa del *topos* della superiorità della nobiltà d'animo su quella di stirpe è posta nei termini di una contrapposizione tra una *nobilitas secundum hoc saeculum*, legata alle dignità e al prestigio di cui si gode nella società umana, e una *nobilitas secundum Deum*, che consiste nel farsi discepolo di Cristo. Tale nuova nobiltà, definibile come *nobilitas in Christo*, è da lui identificata nel commento al salmo 149 con la *paupertas in saeculo*, ossia con quella *perfectio* che, secondo il precetto evangelico (*Mt* 19, 21), consiste nel rinunciare al potere e ai privilegi e nello spogliarsi delle proprie sostanze a favore dei poveri, per seguire l'esempio di Gesù; in tal senso, la nobiltà secondo Dio corrisponde esattamente alla

ignobilitas secondo il mondo (*In Psalmum CXLIX* 14).³⁶ Strettamente collegato al motivo agostiniano della povertà è quello dell'umiltà, che occorre ad esempio in Girolamo («nihil in illa laudabo, nisi quod proprium est et in eo nobilius, quod opibus et nobilitate contempta facta est paupertate et humilitate nobilior»), in Giovanni Cassiano («illam Christi humilitatem, quae est uera nobilitas») e in Cassiodoro («Tibi denique nobilius est seruire quam mundi regna capessere, merito, quando ex seruis filii, ex impiis iusti, de captiuis reddimur absoluti»).³⁷ Va di pari passo con questi due motivi la condanna della superbia nobiliare. Poiché la nobiltà presso Dio consiste nel distinguersi per virtù («Sola apud deum libertas est non seruire peccatis, summa apud eum nobilitas clarum esse uirtutibus», scrive Girolamo),³⁸ chi si gloria della propria ricchezza e del proprio lignaggio non può dirsi nobile, ma deve piuttosto – si ripensi alle più tarde *Etymologiae* – essere considerato vile:³⁹ «Sit aliquis praediues et nobilis: idem, si nobilitatem generis et diuitias suas iacet, insolentia sui uilis est» (Ambrogio, *Expositio psalmi CXVIII*, XX 4).

Al tema dell'insolenza nobiliare si accompagnano due altri noti *topoi*, cui il messaggio evangelico conferisce nuovo vigore: quello della comune origine di tutti gli uomini – scrive ad esempio Agostino nel *Sermo* LIX, ripreso alla lettera da Cesario di Arles (*Sermo* CXLVII 2) e da Rabano Mauro (*Homilia* XX), che «Omnes christiani fideles diversos in terra habent patres, alii nobiles, alii ignobiles: unum uero patrem invocant, qui est in coelis»⁴⁰ – e quello dell'indegnità dei nobili vanagloriosi e degeneri, di cui gli illustri antenati provano vergogna.⁴¹

Nonostante l'evidente continuità con alcune posizioni di matrice stoica, la radice della polemica cristiana contro l'arroganza nobiliare deve essere ritrovata nel Nuovo Testamento, in particolare in un passaggio della prima lettera ai Corinzi di Paolo: «Videte enim uocationem uestram fratres quia non multi sapientes secundum carnem non multi potentes non multi nobiles» (1, 26).⁴² Riprendendo le parole del profeta Geremia, che aveva ammonito a non vantarsi né della sapienza né della forza né della ricchezza (*Ier* 9, 23-24), l'apostolo esorta a non gloriarsi se non nel Signore («ut quemadmodum scriptum est qui gloriatur in Domino gloriatur»: *1Cor*

1, 31). Poiché il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha saputo riconoscerlo, Dio ha scelto di compiere il suo progetto di salvezza dell'umanità attraverso la 'stoltezza della predicazione'; colui che è considerato sapiente in questo mondo (come è detto chiaramente più avanti: *1Cor 3, 18-19*) deve farsi stolto per divenire davvero sapiente, perché la sapienza del mondo è stoltezza presso Dio. Sono pochi i sapienti *secundum carnem*, i nobili e i potenti che hanno risposto alla prima chiamata di Cristo; Dio ha scelto chi nel mondo è considerato stolto, debole e ignobile allo scopo di confondere i sapienti e i forti e affinché nessun mortale (*omnis caro*) possa gloriarsi delle proprie prerogative terrene dinanzi a Dio:

quod stultum est Dei sapientius est hominibus et quod infirmum est Dei fortius est hominibus | videte enim vocationem vestram fratres quia non multi sapientes secundum carnem non multi potentes non multi nobiles | sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia | et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et quae non sunt ut ea quae sunt destrueret | ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius. (*1Cor 1, 25-29*)

Il passo paolino è più volte commentato da Agostino, il quale chiosa che Gesù scelse i suoi primi discepoli tra individui di umili origini affinché la nobiltà di questa terra non insuperbisse («Non elegit ergo amplos natales, ne in hac terra nobilitas superbiret»: *Fragmentum ex Sermone de Natali sancti Quadrati*, in *PL 39, 1731*); la superbia è, infatti, uno dei principali ostacoli al raggiungimento della salvezza, che solo l'umiltà può procurare. Un vero cristiano deve dimettere, dunque, qualunque disprezzo nei confronti di *pauperes et ignobiles*: le disuguaglianze esistono solo *secundum saeculum*, cioè secondo il mondo, mentre dinanzi a Dio, che Gesù stesso ha insegnato a pregare col nome di Padre, gli uomini sono tutti fratelli.⁴³

Il commento più interessante e originale alle parole di Paolo è probabilmente quello proposto da Gregorio Magno nei *Moralia in Iob* (XX XVI 41); un commento che, come avremo modo di osservare più avanti, do-

vette giocare un ruolo determinante nel futuro sviluppo del concetto di nobiltà metafisica. Riprendendo il passo dell'apostolo, utilizzato a chiosa di *Iob* 30, 8 («filii stultorum et ignobilium et in terra penitus non parentes»), Gregorio distingue tra due categorie di stolti: gli *stulti et ignobiles*, i quali ricercano la sapienza di questo mondo e fuggono la sapienza celeste, e gli *stulti et nobiles*, che invece disprezzano la sapienza del mondo, che è stoltezza presso Dio, e ricercano la sapienza celeste. Pur essendo anch'essi *genus Dei*, i primi divengono schiavi del peccato e, alla stregua di figli indegni allontanati dalla casa del padre, perdono l'originaria nobiltà (*intima generositas*); i secondi invece, avendo riconosciuto in sé l'immagine del Creatore (il riferimento va, ovviamente, a *Gen* 1, 26-27 e *Sap* 2, 23),⁴⁴ attraverso l'imitazione di Cristo giungono a recuperare la somiglianza con Dio, persa a causa del peccato originale, riuscendo così a risollevarsi alla condizione di primigenia nobiltà:⁴⁵ «Tanto ergo ad hanc nobilitatem quisque erigitur, quanto per acceptam imaginem ad similitudinem illius ex imitatione renouatur» (*Moralia in Iob* XX XVI 41).

Il significato attribuito da Gregorio Magno in questo passo ai termini *nobilis* e *nobilitas* risulta piuttosto originale nel *corpus* dei Padri; a mia conoscenza, prima di Gregorio esso si ritrova – ma in forma, per così dire, embrionale – solo in tre altri luoghi: in un passo del commento al *Cantico dei Cantici* di Apponio (scritto probabilmente a Roma tra il 410 e il 415), nel quale l'autore aveva sostenuto che la vera nobiltà consiste nella capacità dell'anima di recuperare il proprio stato originario, quando fu appunto creata a immagine e somiglianza di Dio;⁴⁶ nel citato *Liber ad Gregoriam* di Arnobio il Giovane († post 455), dove si parla della duplice *nobilitas* della destinataria, figlia di un aristocratico e figlia di Dio («sed duas esse nobilitates tui generis omnino negare non poteris: unam qua Dei filia, aliam qua hominis nuncuparis», II); e soprattutto, come abbiamo visto, nell'immagine del *nobile germen* presente nel *carmen* 6 del libro III della *Consolatio philosophiae* di Boezio, collegabile a un altro passo del *Liber* di Arnobio in cui *semen* celeste e *imago Dei* sono associati. La novità di Gregorio Magno è il frutto di una 'ruminata' assimilazione e rielaborazione delle *auctoritates* a sua disposizione. Come mostra il passaggio de-

dicato agli *stulti et ignobiles* («Qui ergo dum terrena saperent *ab intima generositate* repulsi sunt...»), nel commentare il passo paolino Gregorio trasferisce ai termini *nobilis* e *nobilitas* il raro significato che alcuni autori cristiani, come Novaziano («Si enim hanc habet generositatem immortalitatis anima in quouis homine, ut non possit interfici, multo magis hanc habet potestatem generositas uerbi Dei, ut non possit occidi», *De Trinitate* 15), Cipriano («quanto maior in deo patre laetitia est, cum quis sic spiritaliter nascitur, ut in actibus eius et laudibus diuina generositas praedictur», *De zelo et livore* 15) e soprattutto l'Agostino del *De Genesi ad litteram* («suae generositatis index anima rationalis», XI 32), avevano assegnato al sostantivo *generositas*, da loro impiegato per definire l'origine e la natura divina dell'anima umana.⁴⁷

4. L'ETÀ CAROLINGIA

L'impulso decisivo per l'affermazione del concetto di nobiltà metafisica, destinato a grande fortuna nei secoli successivi, ha luogo in età carolingia. Stagione straordinaria per lo sforzo di riorganizzazione amministrativa e scolastica e per la riscoperta e lo studio delle opere del passato, l'epoca carolingia non si distingue – almeno fino al *De praedestinatione* di Giovanni Scoto – per originalità speculativa: come stabilito dal Concilio di Francoforte del 794, presieduto dallo stesso Carlo Magno, le risposte a problemi e questioni di ordine filosofico e teologico dovevano essere ricercate all'interno di quanto già autorevolmente affermato dai Padri («Tenete vos intra terminos sanctorum Patrum, et nolite novas versare quaestiunculas; ad nihilum enim valent nisi ad subversionem audientium. Sufficit enim vobis sanctorum Patrum vestigia sequi, et illorum dicta firma tenere fide»: *PL* 101, 1344; cfr. Tolomio 1979: 25). La straordinaria opera di recupero, ricombinazione e riuso del patrimonio letterario dei secoli precedenti conduce talora gli autori carolingi, però, a formulazioni relativamente originali, che possono rivelarsi decisive nel modificare o riorientare un sistema di significati. È questo, in parte, anche il caso del campo semantico dei termini *nobilitas* e *nobilis*.

L'analisi dell'opera di Alcuino di York fornisce interessanti spunti di riflessione sulla materia oggetto della presente inchiesta. Sorvolando sui numerosi casi di impiego convenzionale dei termini, garantito da un'antica e ampia tradizione (nobiltà di sangue contro nobiltà di costumi e nobiltà d'animo, a sua volta fondata sull'umiltà e rivolta alla gloria di Dio; *ignobilitas* e degenerazione come conseguenza del peccato; nobiltà terrena contro nobiltà spirituale, acquisita da chi rinasce nel battesimo per mezzo dello Spirito; nobiltà dei figli di Dio e nobiltà dei sacerdoti; ecc.), ci soffermeremo qui sulla particolare nozione di nobiltà come 'inclita immagine' di Cristo e di Dio, che si colloca a valle della speciale ed esigua tradizione di cui fanno parte il commento *In canticum canticorum* di Apponio, il *Liber ad Gregoriam* di Arnobio il Giovane, la *Consolatio* di Boezio e i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, di cui si è detto.

Accennata nell'epistola CCXXXII *ad Gislam* (peraltro infarcita dei tradizionali *topoi* della superiorità della nobiltà d'animo su quella secolare e del contrasto tra superbia e umiltà) e nell'epistola 207 *ad filium prodigum* (in cui si afferma che l'anima umana, resa ignobile dal peccato, è reintegrata nella nobiltà adamitica dal sacrificio di Cristo),⁴⁸ la nozione di nobiltà metafisica è illustrata da Alcuino in un passo del *De fide sanctae et individuae Trinitatis*. Per l'autore, la nobiltà delle creature razionali, uomini e angeli, consiste – come si legge anche nell'*Enchiridion*⁴⁹ – nel loro libero arbitrio; creato a immagine di Dio, l'uomo ha perduto la propria *dignitas* in conseguenza del peccato originale, cui era stato indotto dal malvagio consiglio degli invidiosi angeli ribelli; solo la misericordia divina può ricondurlo alla condizione primigenia, che l'autore definisce *pristinæ dignitatis nobilitas*: il Padre riscatta l'uomo dal peccato attraverso l'invio del Figlio, che incarna l'infinita bontà della sua misericordia e la perenne equità della sua giustizia.⁵⁰

Alcuino, insomma, utilizza il termine nobiltà in riferimento alla condizione ontologica dell'uomo, nobile in quanto creato *ad imaginem Dei*, secondo il racconto di *Gen 1, 26-27*, e in quanto dotato di anima intellettuale. Oltre che al manipolo di testi analizzati in precedenza, Alcuino poteva appoggiarsi anche all'autorità di Beda il Venerabile, i cui allievi

Egberto e Alberto erano stati suoi maestri a York; nel primo libro dell'*Hexaëmeron*, infatti, Beda aveva parlato di *nobilitas* proprio in relazione alla creazione dell'uomo, fatto, in quanto *rationalis creatura*, a immagine e somiglianza di Dio.⁵¹ Sviluppando un argomento simile, nel *De animae ratione* (scritto su sollecitazione di Gundrada, cugina di Carlo Magno soprannominata Eulalia nell'Accademia Palatina) Alcuino sostiene che l'anima umana è nobile 'se ama colui grazie al quale ella è ciò che è'; cioè se ama Dio, che l'ha creata a propria immagine e somiglianza.⁵² Tale *imago et similitudo Dei* si manifesta nella parte più elevata dell'anima umana, la *mens* (e si richiami la senecana *bona mens* di *Ad Luc.* XLIV); 'grande e nobile' per natura – la *variatio* rispetto alla coppia *magna et mira* utilizzata da Agostino nel *De Trinitate* (XIV IV 6) è significativa –, l'anima può farsi però ignobile a causa del vizio:⁵³

Est quoque anima imagine et similitudine sui Conditoris in principali sui parte, quae mens dicitur, excellenter nobilitata. Quae imago tandem in ea clara et pulchra est, si toto Deo Conditori desiderio vincta est. [...] quanquam scilicet magna sit natura anima humana, tamen vitari potest, quia summa non est: tamen quia summae naturae imago est, id est, divinae, magna est natura, et nobilis. Nobilis a Conditore creata, sed ignobilis vitio proprio facta, id est, dum a Dei declinat servitio, sua volens uti potestate, quod est primum malum omni rationali creaturae. (*De animae ratione* V)

La nozione di nobiltà esposta nel corso del trattato è infine ripresa e fissata nei versi del *carmen elegiacum* 'boeziano', denso di reminiscenze classiche, posto da Alcuino nell'ultima parte dell'opera. L'uomo, unica creatura dotata di senso e ragione, è stato creato da Dio per essere felice ed eterno e per dominare su tutto il mondo; egli solo è *mira imago Dei* (ritorna qui l'aggettivo applicato da Agostino all'anima umana nel *De Trinitate*), capace di conoscere il Creatore nella 'rocca della sua mente', e nobile è la natura della sua anima, capace di scrutare e penetrare, pur costretta nella prigione del corpo, tutta la realtà a lei sottoposta.⁵⁴

Qui mare, qui terram, coelum qui condidit altum
qui regit imperio cuncta creata suo,
iusserat hic hominem rebus dominare sub astris,
qui sensu solus et ratione viget:
qui valet inter enim viventia, noscere mundi
iamque Creatorem mentis in arce suum.
Factus ab aeterno, felixque aeternus ut esset
mira quidem magni solus imago Dei;
nobilis exinde est animae natura sagacis,
atque potens sensu cernere cuncta suo
quae mare, quae terras, coelum quae pervolat altum,
quamvis sit carnis carcere clausa suae. (vv. 1-10)

Un interessante sviluppo di questa nozione di nobiltà si trova nel commento all' Ecclesiastico di Rabano Mauro, che fu allievo di Alcuino presso il monastero di San Martino a Tours. L'uomo è nobile in virtù della sua anima, creata a immagine di Dio. Per mezzo dell'anima razionale egli è, vive e conosce; come Dio è uno e trino, così l'anima si caratterizza per tre *dignitates*: intelletto, volontà e memoria. Sulla base forse del noto spunto gregoriano («Tanto ergo ad hanc nobilitatem quisque erigitur, quanto per acceptam imaginem ad similitudinem illius ex imitatione renouatur», *Moralia in Iob XX XVI 41*),⁵⁵ la dittologia *imaginem et similitudinem* del versetto biblico è sfruttata da Rabano per istituire una distinzione tra nobiltà metafisica e nobiltà etica: l'*imago Dei* informa la 'struttura profonda' dell'anima, ne determina lo statuto ontologico; la *similitudo*, invece, «in moribus cernenda est», riguarda insomma la sfera morale, e può dunque essere persa dall'uomo degenerare, che si rifiuti di conformarsi alle virtù divine (giustizia, pazienza, mitezza, castità, misericordia), abbandonandosi al peccato. Vi sarebbero, quindi, due 'livelli' di nobiltà: l'una, incorruttibile, pertiene all'*imago Dei*, forma interiore dell'uomo («quae imago diligentius ex interioris hominis nobilitate est consideranda»); l'altra, corruttibile, alla *similitudo*, cioè all'adeguamento morale ad essa («ab hac nobilissima sui factoris similitudine»)⁵⁶.

Il passaggio di Rabano si iscrive in un'interessante costellazione di testi, sulla quale varrà la pena soffermarsi brevemente. Oltre a porsi in ideale continuità con il *De animae ratione* di Alcuino, Rabano parrebbe servirsi di altre *auctoritates* assai prossime al maestro. Salvo alcune lievi differenze, infatti, il brano dei *Commentarii in Ecclesiasticum* risulta identico a un breve scritto di commento a *Gen* 1, 26, già attribuito ad Ambrogio con il titolo *De dignitate conditionis humanae libellus* e ad Agostino come *De creatione primi hominis* e assegnato nella *Patrologia latina* proprio ad Alcuino, per via del fatto che la tradizione manoscritta lo ha conservato, adespoto e senza titolo, tra i suoi opuscoli.⁵⁷ A sua volta, il commento a *Gen* 1, 26 presenta significativi contatti con un passo del *Capitulare de imaginibus*, noto anche come *Libri carolini* o *Opus Caroli regis contra Synodum*; composto probabilmente da Teodolfo d'Orléans, sotto il controllo del re e con la collaborazione proprio di Alcuino e altri teologi del tempo, il testo fu pubblicato nel concilio di Francoforte del 794 come polemica risposta ai pronunciamenti del Concilio di Nicea del 787. Nello specifico, il passo del *Capitulare* in questione è contenuto nel capitolo VII del libro I, dove si dimostra, sulla scorta di Ambrogio e Agostino, che il versetto «faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» non può essere messo in relazione con il culto delle immagini («Quod non ad adorandas imagines pertineat, quod scriptum est: *Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*»)⁵⁸.

I *Commentarii in Ecclesiasticum* di Rabano Mauro sono certamente successivi al breve commento a *Gen* 1, 26, che risale quantomeno alla fine del secolo VIII⁵⁹ e potrebbe essere stato scritto, magari proprio da Alcuino, prima del concilio di Francoforte, in funzione preparatoria.⁶⁰ Come che stiano le cose, attraverso la citazione di *Ps* 48, 13 «et homo cum in honore esset non intellexit...»; l'*opusculum* – chiunque ne sia l'autore e qualunque fosse la fonte cui egli eventualmente attingeva, fosse anche uno dei Padri 'minori' o un testo oggi perduto – rivela il processo logico che conduce i teologi carolingi a impiegare senza indugi il termine *nobilitas* per definire specificamente la natura divina dell'anima razionale. Che la creazione dell'uomo a immagine di Dio si realizzi *secundum in-*

tellectum mentis è nozione che si appoggia a un'ampia tradizione e che si ritrova già, per esempio, nel *De Genesi ad litteram* di Agostino.⁶¹ Meno scontato, nonostante il precedente dei *Moralia in Iob*, è che per definire tale natura divina, che l'anima intellettuale manifesta nel suo essere *imago Dei*, si ricorra a *nobilitas*, quando la tradizione era invece concorde nell'impiegare *dignitas* (nel *De civitate Dei* si parla di «*rationalis animae, quae in nobis est, dignitatem*»)⁶² e soprattutto *honos*, sul modello appunto del salmo 48; si veda, fra i molti esempi possibili, il seguente passo sempre di Agostino.⁶³

Homo in honore positus, factus est ad imaginem Dei: levatus in hunc honorem, erectus a pulvere, erectus a terra, accepit animam rationalem, praepositus est rationis ipsius vivacitate omnibus bestiis, pecoribus, volatilibus, piscibus. Quid enim horum habet intelligentiae rationem? Quia nullum horum factum est ad imaginem Dei. (In Psalmum CII 11)

In sostanza, i teologi carolingi sostituiscono un termine, *honos* (o *dignitas*), con un altro, *nobilitas*, a lui semanticamente prossimo, in quanto anch'esso portatore di un'idea di eccellenza, distinzione, grandezza. Ai loro occhi, attenti a non valicare i *terminos Patrum*, l'operazione appare legittima; sia perché poteva appoggiarsi all'autorità di Gregorio Magno (il quale, come sappiamo, aveva a sua volta esteso a *nobilitas* una rara accezione del termine *generositas*, che poteva ritrovare in Novaziano, Cipriano e Agostino), sia perché in una società come quella carolingia, caratterizzata da una minima mobilità sociale, doveva forse apparire naturale che i termini *honos*, *dignitas* e *nobilitas*, per quanto semanticamente differenziati, fossero – come dimostrano, del resto, gli stessi epistolari di Alcuino e Rabano Mauro – in qualche modo 'intercambiabili', visto che la categoria di coloro cui erano riservati onori e cariche coincideva sostanzialmente con il ceto aristocratico dei *nobiles*, composto da coloro che gravitavano intorno alla corte e al potere regio.

5. BERNARDO DI CHIARAVALLE, LA TRADIZIONE ARISTOTELICA, BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

La nozione di nobiltà metafisica promossa in età carolingia attraverso il *Capitulare de imaginibus* conosce straordinaria fortuna nei secoli successivi. Dopo i *Libri carolini*, l'impiego di *nobilitas* e *nobilis* in relazione alla natura divina dell'anima razionale diviene regolare; pochi esempi, a questo punto, basteranno a tratteggiare un quadro invero assai omogeneo, prima che si possa finalmente tornare a *Le dolci rime* per cercare di meglio comprendere, sulla base di un sistema di dati più completo e complesso di quello finora a disposizione, la posizione di Dante in rapporto alle autorità filosofiche e teologiche con le quali egli era chiamato a confrontarsi.

Anche secondo Bernardo di Chiaravalle l'uomo è nobile in quanto *animal rationale*: se da un lato partecipa della natura mortale delle altre creature terrene, dall'altro condivide con Dio e gli angeli la natura intellettuale, per la quale aspira naturalmente a innalzarsi verso il cielo.⁶⁴ Come per l'autore (o gli autori) dei *Libri carolini*, così per Bernardo la nobiltà dell'uomo consiste nel suo essere creato 'a immagine e somiglianza' di Dio. L'essere *imago Dei* è un fatto sostanziale e informante della specie, la *similitudo* è invece legata al libero arbitrio degli individui: persa da Adamo a causa del peccato originale, può essere recuperata rinunciando al peccato stesso e uniformandosi al modello di Cristo.⁶⁵ Concetto molto simile si ritrova nel *De spiritu et anima*, opera del XII secolo erroneamente attribuita (tra gli altri) ad Agostino e composta, forse, dal monaco Alchero di Chiaravalle, contemporaneo di Bernardo. Riprendendo quanto si legge nei testi carolingi sopra analizzati, anche l'autore del *De spiritu et anima* distingue tra l'*imago*, che è 'geneticamente' presente in ogni anima e attende di essere riconosciuta, e la *similitudo*, che rappresenta il fine cui l'uomo deve tendere e si realizza attraverso l'adeguamento morale alla realtà ontologica, ossia facendo corrispondere la nobiltà di costumi alla nobiltà e dignità dell'*homo interior*.⁶⁶

Tale specifico significato di nobiltà, in ogni caso, non sostituisce ma affianca le tradizionali accezioni del termine, la cui fortuna prosegue immutata fino all'epoca di Dante e oltre. Così la biografia di Bernardo, scritta dall'amico Guglielmo di Saint-Thierry quando egli era ancora in vita, ci tramanda che il santo apparteneva a una casata nobile «secundum dignitatem seculi», perché il padre era cavaliere di rito, ma che la sua famiglia era anche più nobile «secundum christianae religionis pietatem». ⁶⁷

Pur constatando l'esistenza di differenze socio-economiche tra gli uomini, e senza mettere in discussione i privilegi di nascita, nella sua corrispondenza Bernardo, non diversamente dal suo biografo, mostra di anteporre sempre alle dignità secolari le qualità morali e spirituali (nobiltà d'animo, nobiltà di costumi, nobiltà di profeti e apostoli, nobiltà nella povertà e nell'umiltà, ecc.). Né esistono per lui uomini più o meno nobili per natura. Segnalo, in particolare, un passaggio delle *Sententiae*, che ci consente di introdurre un motivo – quello della grazia – utile in prospettiva dantesca. Secondo l'antico *topos*, e in accordo con il messaggio paolino, Bernardo sostiene che la Natura, principio produttivo universale, crea gli uomini tutti uguali tra loro, senza distinguere tra inferiori e superiori, ultimi e primi, vili e appunto nobili; le differenze individuali non sono biologiche o genetiche, ma dipendono esclusivamente dalla diversa distribuzione della Grazia sapientemente operata da Dio Creatore (*Sententiae* III 123): ⁶⁸

In natura enim, nullus inferior, nullus superior; nullus anterior, nullus posterior; nemo nobilis, nemo ignobilis; sed omnes aequales nos ipsa natura semper creat. Quod vero alius alii praeponitur vel supponitur, non naturae refertur, sed omnium auctori, qui iusto ordine dona suae gratiae dividere et disporre creditur.

La nozione di nobiltà metafisica si afferma definitivamente nel XIII secolo, in ambiente scolastico. Come per altri teologi e filosofi del Duecento, per Alberto Magno (*De natura et origine animae*) l'anima razionale è la forma più nobile di tutte, perché raduna in sé tutte le più nobili *bonitates* che fluiscono dalla causa prima; essa è *forma nobilissima* in quanto

nelle sue potenze «si raccoglie tutta la capacità di perfezione dell'uomo» (cfr. Falzone 2010b: 25-26 e 34-35). Nella traduzione del *De anima* di Aristotele eseguita da Michele Scoto la nobiltà è predicata dell'intelletto agente: «Et iste intellectus etiam est abstractus, non mixtus neque passibilis, et est in sua substantia actio. Agens enim semper est nobilior patiente, et principium nobilior materia» (*De anima* III 5, 430a, 17-19: «καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια· ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης»). Si osservi che, nel passo in questione, *nobilior* traduce *τιμιώτερον*, al posto del più letterale *honorabilior* utilizzato da Giacomo Veneto e Guglielmo di Moerbeke; si tratta di un'ulteriore esemplificazione della sovrapposizione semantica di *nobilitas* e *honoros*, già osservata (in connessione con il termine *dignitas*) a partire dall'epoca carolingia.⁶⁹

L'anima razionale è considerata *nobilissima forma* anche da Bonaventura da Bagnoregio. Dal momento che l'uomo è, aristotelicamente, il fine di tutto ciò che esiste,⁷⁰ alla sua anima razionale è ordinato e in lei ha termine il desiderio di ogni natura sensibile e corporea di ritornare al Creatore;⁷¹ Dio, infatti, nella sua sapienza 'ha creato tutto questo mondo sensibile, il macrocosmo, in vista del microcosmo, cioè dell'uomo, che è posto come intermediario tra Dio e le realtà inferiori'⁷² e nel quale si manifesta la perfezione (*consummatio*) della sua opera.⁷³ L'uomo è *dignissimam creaturam*⁷⁴ in virtù della perfetta unione di anima razionale – *nobilissima formarum omnium* – e di corpo – l'organismo che in natura è caratterizzato da *nobilissima complexione et organizatione* –, che ne fa una creatura superiore anche agli angeli.⁷⁵ Al di sopra di lui sta solo la *summa perfectio et nobilissima* del Figlio, nella cui persona sono presenti non solo, come nell'uomo, le ragioni seminali e intellettuali (contenute rispettivamente in corpo e anima), ma anche le ragioni ideali, cioè i modelli universali ed eterni.⁷⁶

La nobiltà si predica, dunque, di Dio e delle cose divine: «nobiliora sunt Deo tribuenda», scrive Bonaventura in una delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*;⁷⁷ «quod nobilitatis est», si legge nelle *Collationes in Hexaëmeron*, «debet poni in divinis».⁷⁸ Coerentemente con questa

prospettiva, *altissimae nobilitates* sono dette le prerogative che Agostino aveva assegnato all'Essere divino nel *De Trinitate*; nobilissimo è il Principio primo, al quale è attribuita una *triplex nobilitas* (esso è «omnipotentissimum, sapientissimum et benevolentissimum»); e nobile è la persona del Padre, perché *non producitur* e in grazia della sua non-generabilità (*innascibilitas*). Inoltre, nobili sono definiti lo Spirito Santo e la Grazia divina; e *una et aequalis* è detta la *nobilitas* delle tre persone divine.⁷⁹ L'uso di 'nobiltà' e 'nobile' in relazione alla natura di Dio e alla natura dell'anima intellettuale, che è compartecipe della natura divina, risponde al criterio ontologico secondo cui si è tanto più nobili quanto più ci si allontana dalla materia e ci si avvicina alla pura forma («quod magis nobile est, maxime elongatur a materia et maxime accedit ad formam»).80

Come già nella *Consolatio* di Boezio e, in forma meno esplicita, nel *Liber ad Gregoriam* attribuito a Arnobio il Giovane, anche in Bonaventura il motivo della nobiltà metafisica è associato a quello del seme divino. In un sermone dedicato al commento dell'*incipit* della parabola delle zizzanie («Simile est regnum caelorum homini qui seminavit bonum semen in agro suo», *Mt* 13, 24), il teologo interpreta il versetto in relazione alla 'nobilissima creazione dell'uomo'; il seminatore rappresenterebbe il *principium effectivum* della creazione, cioè Dio creatore; il campo il *subiectum receptivum*, vale a dire il genere umano; il buon seme, infine, l'*actum intermedium*, ossia l'atto di creazione dell'uomo a 'immagine e somiglianza' del Creatore.⁸¹ Questo seme-immagine di Dio è, come sappiamo, informativo dell'anima umana, la quale porta in sé *notitia* – ossia la nozione, che deve essere ri-conosciuta *in interiore homine* – del Creatore, in cui risiede la Verità eterna.⁸² La nobiltà dell'uomo consiste, dunque, nella *notitia* di Dio creatore presente nell'anima razionale (che è *imago Dei*), per mezzo della quale egli, unico fra tutte le creature, può rendere concretamente attuabile, come mirabilmente illustrato nell'*Itinerarium mentis in Deum*, il desiderio universale di ritornare in Dio.

6. UN BILANCIO

Giunti al termine di questa lunga disamina, è opportuno ripercorrere sinteticamente le tappe fondamentali dell'evoluzione e diffrazione semantica di *nobilitas* e *nobilis*, dall'antichità all'epoca di Dante.

La nozione di nobiltà nasce come categoria secolare, che identifica una condizione di eminenza, prestigio e privilegio familiare connessa con l'esercizio di importanti funzioni pubbliche e, nel mondo romano, con l'assunzione di dignità curuli. Essere nobili significa far parte di una stirpe nota e notevole, che generalmente può annoverare antenati illustri per valore, autorità e potenza. Pur con le naturali differenze dovute alle contingenti situazioni storiche, geografiche e politiche (che di volta in volta accentuano o attenuano il peso del 'sangue' e del principio di ereditarietà), in Occidente tale primario significato del termine passa inalterato attraverso i secoli. Parallelamente, proprio allo scopo di controbilanciare il peso dei privilegi di nascita, che ostacolano o impediscono la mobilità sociale, si sviluppa già nel mondo greco e poi nel mondo romano la nozione di nobiltà d'animo, che trova una celebre formalizzazione nella *sententia* di Giovenale «nobilitas sola est atque unica uirtus»; tale nozione, che sottolinea come all'origine dei privilegi nobiliari stiano il valore e la virtù di uno o più illustri capostipiti, è in alcuni casi impiegata – come nel discorso messo in bocca a Mario da Sallustio nel *Bellum Iugurthinum* – allo scopo di promuovere le rivendicazioni socio-politiche di valorosi e illustri *homines novi*, che in ragione del loro operato aspirano a onori e cariche riservati per consuetudine ai membri di stirpi aristocratiche.

Si distingue in questo panorama la tesi di Seneca, che nella lettera XLIV a Lucilio identifica la nobiltà con la *bona mens*; quest'ultima appare potenzialmente accessibile a ogni uomo, ma è di fatto appannaggio di colui che sia per natura ben disposto alla virtù («ad uirtutem bene a natura compositus»). Nell'epistola Seneca inverte la tradizionale relazione tra la virtù, dei padri o propria, e la nobiltà, che ne sarebbe la conseguenza, a vantaggio di una concezione secondo cui la nobiltà sarebbe una qualità intrinseca del singolo individuo, che si manifesterebbe nella tensione alla

virtù (ma si osservi che, dopo avere utilizzato nella lettera l'aggettivo *nobilis*, nel luogo specifico l'autore impiega l'altro termine *generosus*). Pur collegata alla tradizionale nozione di nobiltà d'animo, la posizione di Seneca è innovativa; dall'idea di una nobiltà causata si passa, infatti, a quella di una nobiltà causativa (che idealmente si colloca all'origine dei futuri sviluppi semantici del termine), mentre il modello umano del *bonus civis*, caro alla cultura romana, è sostituito dal tipo del *philosophus*.

Con il concetto di nobiltà di stirpe devono necessariamente fare i conti gli autori cristiani, per i quali la definizione della nobiltà resta, nei primi secoli, un problema di ordine essenzialmente politico e sociale. Così è, ad esempio, per l'aristocratico Ambrogio che, dopo avere rinunciato alla carriera nelle burocrazia imperiale riservata agli uomini del suo rango e al prestigio a essa legato, si sforza di promuovere la superiore dignità della propria nuova condizione di sacerdote cristiano rispetto a quella dei membri delle illustri *gentes* romane (per questo definiti *gentiles*; significativamente proprio da questa espressione, che indicava i 'pagani', derivano in volgare di *sì* i termini *gentile* 'nobile' e *gentilezza* 'nobiltà'). E lo è per la comunità cristiana, occupata a diffondere l'idea che Dio non fa preferenze personali di casta, censo o razza (*At* 10, 34, «Non est personarum acceptor Deus»)⁸³ e a divulgare nella società romana i nuovi ideali di *pau-pertas* e *humilitas*, in aperto contrasto con il sistema tradizionale di valori che attribuiva alla classe aristocratica, fra gli altri, i tratti distintivi della *potentia* e della *magnanimitas*.⁸⁴ Da questo punto di vista la posizione dei Padri sul tema si presenta come la naturale prosecuzione del *topos* della superiorità della nobiltà d'animo su quella di sangue, incrociato con il pronunciamento di Paolo (*1 Cor* 1, 26-29) contro la superbia di *nobiles et potentes*. Fanno eccezione in questo panorama le due posizioni, entrambe di VI secolo, di Boezio e di Gregorio Magno, che, pur collocandosi nell'alveo della tradizione (la *Consolatio* propone un fine consuntivo del tradizionale dibattito circa la preminenza della nobiltà d'animo su quella di stirpe, i *Moralia in Iob* muovono dall'interpretazione del testo paolino), introducono nel mondo cristiano l'inedito concetto di nobiltà metafisica dell'uomo. Boezio parla di *nobile germen* in riferimento all'origine divina

dei mortali, mentre Gregorio, impiegando il termine *nobilitas* secondo una rara accezione dell'«omologo» *generositas* (che occorre in Novaziano, Cipriano e Agostino), sottolinea la primigenia, ontologica nobiltà dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio.

Il concetto di noobiltà metafisica, cursoriamente ripresa da Beda al principio dell'*Hexaëmeron*, riemerge in epoca carolingia, nel *De animae ratione* di Alcuino e nel gruppo di testi collegati ai *Libri carolini* pubblicati nel concilio di Francoforte (794). Garantita dagli autorevoli precedenti di Boezio e Gregorio Magno, ma a quanto pare da essi non direttamente derivata, la nozione si presenta come ripresa del concetto di *honos* (o *dignitas*) elaborato dai Padri sulla base del salmo 48. La superiorità dell'uomo rispetto a tutte le altre creature terrene consiste nell'essere creato a immagine di Dio attraverso l'infusione dell'anima razionale: «*Homo in honore positus, factus est ad imaginem Dei: [...] accepit animam rationalem*», scrive Agostino.⁸⁵ Anche in questo caso l'idea di nobiltà secolare sembra avere influito sullo sviluppo semantico del termine: la traslazione di significato da *honos* e *dignitas* a *nobilitas* è possibile in una società, quella carolingia, nella quale i due termini (che indicano, in origine, concetti distinti) sono virtualmente sovrapponibili, data la circoscrizione e relativa immobilità della classe aristocratica del tempo, detentrica del potere. L'innovazione è solo terminologica, non concettuale: non riguarda tanto la sostanza della dottrina (si resta ben all'interno dei limiti segnati dai Padri), quanto piuttosto i *signa* utilizzati per trasmetterla. Tuttavia, determinando un ampliamento semantico del termine tale innovazione risulta significativa in prospettiva diacronica; promossa dai *Libri carolini*, la nozione di nobiltà metafisica si afferma nei secoli successivi.

Nel XII secolo Bernardo di Chiaravalle impiega il termine *nobilitas* in relazione alla natura razionale dell'anima umana e, insieme all'autore del trattato *De spiritu et anima*, sul modello del capitolare carolingio e dei testi a lui collegati distingue tra *imago Dei*, forma interiore comune a tutti gli individui, e *similitudo Dei*, costituita dall'adeguamento morale a essa, cioè nell'imitazione di Cristo. Il processo di evoluzione semantica è portato alle estreme conseguenze da teologi e filosofi del secolo successivo. Per

Alberto Magno l'anima razionale è *forma nobilissima*, perché nelle sue potenze si raduna l'intera capacità di perfezione dell'uomo. Bonaventura da Bagnoregio considera la nobiltà una proprietà del divino («quod nobilitatis est, debet poni in divinis»); in quanto compartecipe della natura di Dio, l'anima razionale è, dunque, la forma più nobile fra tutte.

7. «LE DOLCI RIME»

La ricognizione permette di ritornare al testo de *Le dolci rime* con una maggiore consapevolezza della problematicità della definizione del concetto di nobiltà a quell'altezza cronologica e consente di meglio apprezzare il notevole sforzo di sintesi e la novità della proposta dantesca, affidata ai versi della canzone. Come, trent'anni prima, per il *padre* bolognese Guinizelli (Borsa 2007: 147 ss.), così anche per il fiorentino Dante l'impulso a intervenire nella *quaestio nobilitatis* va ritrovato nelle peculiari circostanze storiche, politiche e civili che costituiscono il contesto primo del componimento: nello specifico, la lotta tra ceto magnatizio e popolo per la primazia cittadina; l'affermazione di quest'ultimo e la sua decisione, messa in atto con gli Ordinamenti di Giustizia del 1293, di considerare il titolo di nobiltà un *malum*, con conseguente esclusione di tutti coloro che potevano dirsi *nobiles* dalla partecipazione alla vita politica; infine, nel 1295 il temperamento degli Ordinamenti di Giustizia, che lo stesso Dante, il 6 luglio, promosse prendendo la parola nel Consiglio del Podestà a sostegno della riforma che conteneva addizioni ed emendamenti favorevoli al ceto magnatizio. In quel preciso momento storico, a pochi mesi dalla morte del maestro Brunetto Latini (il quale attraverso la propria opera aveva contribuito a rendere «the theory of nobility historically specific, applicable to the urban civilization both of ancient Rome and of medieval Florence», Davis 1984: 185), *Le dolci rime* si presenta come la risposta di Dante, da poco entrato nella vita politica fiorentina, all'interrogativo contingente più pressante, ossia su quali basi fondare l'identificazione di un nuovo ceto dirigente cittadino in grado di ripristinare i perduti valori civici che avevano favorito l'ascesa del comune.

Benché il più tardo commento del *Convivio*, come ha recentemente messo in luce l'importante studio di Paolo Falzone (2010b: 1-99), metta esplicitamente in campo ben altra quantità e sostanza di argomenti filosofici e teologici nella definizione del concetto di nobiltà, a un esame attento il testo de *Le dolci rime* rivela come, già all'altezza della canzone, Dante avesse esplorato e attentamente analizzato l'ampio e problematico campo semantico del termine. La materia è affrontata in tutta la sua complessità: la soluzione proposta è una sintesi che tiene conto della 'multi-dimensionalità' della questione e che, senza cedere a facili compromessi, si pone in equilibrio fra valori del ceto aristocratico, istanze degli *homines novi* e ideali della nuova aristocrazia dell'intelletto di formazione universitaria. La posizione dantesca, del resto, è perfettamente coerente con la figura dell'autore, colto rappresentante della piccola nobiltà (*equitator*, non *eques*, a Firenze, eppure *nobilis vir* in un documento redatto a San Gimignano nel 1300, dove è inviato in qualità di ambasciatore)⁸⁶ che si era accostato alla parte popolare scegliendo di iscriversi a un'Arte, quella dei medici e degli speciali, che gli consentiva di mantenere il profilo comunque aristocratico del *philosophus* (è noto che i medici formati alla Facoltà bolognese di medicina e arti erano insieme *magistri naturalis scientiae* e *magistri logicalis scientiae*; Buzzetti 1997: 461).

Ora, come si è detto, il primo elemento su cui portare l'attenzione è l'affermazione di Dante che la nobiltà, all'opposto di quanto stabilito dagli Ordinamenti di Giustizia, è un bene; in particolare, la nobiltà 'comporta sempre un bene di colui del quale si predica' («nobiltate in sua ragione / importa sempre ben del suo subietto», vv. 89-90) e 'dà sempre buon concetto di sé' («dà sempre altrui di sé buono intelletto», v. 93), tanto a chi la possiede quanto a chi ne è spettatore; ossia, chiosa De Robertis, sempre «è intesa (si manifesta) come bene» (Alighieri 1988: 514). Da un lato, tali affermazioni sono la conseguenza del fatto che Dante assume implicitamente la *derivatio* isidoriana di *nobilis* da *non vilis*: poiché la nobiltà è il contrario o meglio la negazione della viltà, la quale implica sempre un giudizio di valore negativo («Dico che *nobiltate* in sua ragione / importa sempre *ben* del suo subietto / come *viltate* importa sempre *male*»; ma

l'opposizione si realizza anche tra *gentile* e *vile*, ai vv. 13-17, 35-38, 50-51, 61-63, e tra *gentile* e *villano* al v. 70), allora la nobiltà non può comportare un male, ma semmai appunto il suo opposto. Dall'altro lato, la tesi de *Le dolci rime* si spiega sulla base del fatto che Dante assume come primario il senso metafisico del termine; quello, pienamente affermatosi tra XII e XIII secolo, per cui «quod nobilitatis est debet poni in divinis» e secondo il quale Dio è *summa nobilitas*. Lo chiarisce il v. 114, dove l'autore definisce «quasi dei» coloro i quali possono definirsi nobili. Coerentemente, secondo Dante la nobiltà precede, comprende e determina la virtù («Dunque convien che d'altra vegna l'una / o d'un terzo ciascuna; / ma se l'una val ciò che l'altra vale / ed ancor più, da lei verrà più tosto. / [...] / «Dunque verrà come dal nero il perso / ciascheduna vertute da costei, / o vero il gener lor», vv. 96-99 e 109-111); il concetto, che potrebbe forse richiamare anche la distinzione tra *imago Dei*, forma nobilissima dell'anima razionale, e *similitudo Dei*, adeguamento morale a essa, riprende la fortunata teoria della funzione causativa della nobiltà rispetto alla virtù, che, come sappiamo, risale almeno alla lettera XLIV a Lucilio di Seneca. La nobiltà è una virtù per certi versi onnicomprensiva: paragonata al cielo in cui risplendono le stelle (una delle quali rappresenta metaforicamente proprio la virtù morale, che risulta dunque inclusa nella superiore dimensione del cielo-nobiltà), essa tende a identificarsi, come *seme* o *radice* da cui si sviluppano tutte le virtù particolari, con quella virtù che Aristotele nell'*Ethica* (II 6, 1106b 36 - 1107a 1) definisce «habitus electivus in medio consistens» (vv. 85-88):

Quest'è, secondo che l'Etica dice,
 un abito eligente
 lo qual dimora in mezzo solamente,
 e tai parole pone.

Rispetto alla nozione cristiana di *nobilitas*, massimamente egualitaria e per così dire democratica, la tesi di Dante mostra però un significativo scarto. La *nobiltate/gentilezza* de *Le dolci rime* non è, infatti, una qualità ugualmente presente in, o disponibile a, tutti gli uomini, non si identifica

con l'*imago Dei* che informa l'anima razionale infusa nella *machina mundialis* del corpo né, quindi, indica l'*honor* o la *dignitas* che distingue ogni rappresentante della stirpe umana dalle altre creature. La nobiltà teorizzata da Dante costituisce, piuttosto, una grazia, che Dio concede a quegli individui, di entrambi i sessi, la cui anima, una volta infusa, abbia realizzato con il corpo un sinolo perfetto (il che, quindi, contrasta con la teoria, esposta per esempio dal francescano Bonaventura, per cui tale perfezione consiste *tout court* nell'unione di anima intellettiva e corpo ed è, quindi, predicabile di ogni uomo):

ched e' son quasi dei
 que' c'han tal grazia fuor di tutti rei;
 ché solo Iddio all'anima la dona
 che vede in sua persona
 perfettamente star, sì ch'ad alquanti
 ch'è 'l seme di felicità s'accosta
 messo da Dio nell'anima ben posta.

(vv. 114-20)

La mossa è, per certi aspetti, spiazzante: Dante attinge alle argomentazioni della tradizione teologica e filosofica, ma le sfrutta allo scopo di promuovere una concezione aristocratica della *nobilitate*, che (ri)fondi la gerarchia su basi non più familiari (*ischiatta*), patrimoniali (*ricchezza, antica possession d'avere, divizie*), rituali e comportamentali (*reggimenti belli*) o morali (*vertute*), bensì metafisiche. Anche la scelta dell'immagine del seme non è indifferente: Dante riprende una metafora che, a partire dal *nobile germen* della *Consolatio*, ha un ruolo di rilievo nel sistema di testi dedicati alla definizione della *nobilitas*; diversamente da Boezio, però, non la impiega per rappresentare il principio divino presente in ogni uomo, quanto piuttosto la promessa o il destino di *felicità* che tocca agli eletti individui cui Dio concede la speciale *grazia* o *salute* dell'infusione, appunto, della *nobilitate*.

Proprio il tema della felicità, di cui la nobiltà sarebbe *radice* o meglio *seme*, introduce un nuovo elemento di sorpresa per il lettore alle prese

con il dipanarsi del discorso dantesco. La citazione aristotelica, preceduta ai vv. 83-84 da una formulazione («vertute, dico, che fa l'uom felice / in sua operazione») che chiaramente dipende dal commento di Tommaso all'*Ethica* («felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta»; cfr. Berti 1970: 757), lascerebbe presupporre uno sviluppo dell'argomentazione nella direzione della 'felicità mentale', visto che lo Stagirita, seguito dal suo commentatore («felicitas principalius consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati», *Sententia libri Ethicorum* I x 9),⁸⁷ pone la massima felicità dell'uomo nella vita contemplativa dell'intelletto. È quanto avverrà, del resto, nel trattato quarto del *Convivio* (IV xxii 18), nel quale Dante affermerà che la «nostra beatitudine, cioè questa felicitade di cui si parla», si trova appunto «quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtudi», mentre è «perfetta quasi nella vita contemplativa, cioè nelle operazioni delle virtudi intellettuali», anche se non permette di giungere alla «somma beatitudine, la quale qui non si puote avere». Poiché, come scrive Tommaso, questa richiede «continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur» (*Sententia libri Ethicorum* I x 12), solo Dio e le sostanze separate possono godere; dal che dipenderebbe la definizione di «quasi dei» applicata agli uomini che pervengono alla felicità in terra, che guarda con ogni probabilità alla nozione di virtù eroica (ἥρωικὴ ἀρεθὴ) o divina (θεῖα) illustrata da Aristotele al principio del libro settimo dell'*Ethica* (*Eth.* VII 1, 1145a, 17-30; cfr. Falzone 2010b: 44-46 n. 83) e all'associazione di attività contemplativa dell'intelletto (definita appunto 'divina'), nobiltà e felicità istituita nel libro decimo (cfr. *Eth.* X 7, 1177b, 30-34). L'espressione di *Conv.* IV xxi 10 «quasi sarebbe un altro Dio incarnato», che Dante deriva da un passo del *De somno et vigilia* di Alberto Magno (cfr. Nardi 1949: 188-89), lascia pochi dubbi circa l'orientamento intellettuale dell'autore all'altezza della stesura del trattato IV del prosimetro: come ha mostrato Falzone, Dante condivide con il maestro di Colonia l'idea «che le anime degli uomini si distinguano tra loro in anime nobili e anime vili e che tale disegua-

glianza sia determinata dal grado di purezza della virtù intellettuale» (2010b: 54).

Il tardo commento alla canzone – che pure, come è stato acutamente osservato, «non riesce a mantenersi fino in fondo coerente con le proprie premesse» (Falzone 2010b: 62)⁸⁸ – si rivela, tuttavia, in qualche modo fuorviante ai fini dell'interpretazione del testo de *Le dolci rime*. Non solo per l'adozione, nel trattato, di un punto di vista politico ormai definitivamente imperiale, del tutto assente ne *Le dolci rime* tanto quanto nella 'gemella' canzone della leggiadria *Poscia ch'amor*. Dopo aver confutato nelle stanze seconda, terza e quarta le false opinioni circa la vera natura della *gentilezza*, e dopo aver posto nelle stanze quinta e sesta le basi filosofiche e metafisiche per la propria definizione di *nobiltate*, nella settima e ultima stanza della canzone Dante non si concentra, infatti, sulla vita contemplativa, né propone come modello umano il tipo del filosofo, come avviene invece nel posteriore commento in prosa del *Convivio*. Almeno per le tre prime età dell'uomo – *prima etate, giovinezza, senetta* – egli sembra invece voler tracciare un 'profilo' della felicità della *vita activa*, la quale, se pure richiede il retto esercizio della ragione, non si avvale dell'attività intellettuale (*rationale*) a scopo di speculazione pura, «essenzialiter», ma a fini pratici, ossia, per dirla con le parole del commento di Tommaso all'*Ethica*, «participative, inquantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione» (*Sententia libri Ethicorum* I x 9):

L'anima cui adorna esta bontate
 no·lla si tiene ascosa,
 ché dal principio ch'al corpo si sposa
 la mostra infin la morte.
 Ubidente, soave e vergognosa
 è nella prima etate,
 e sua persona acconcia di beltate
 colle sue parti accorte;
 in giovinezza temperata e forte,
 piena d'amore e di cortesi lode,
 e solo in lealtà far si diletta;

è nella sua senetta
 prudente e giusta, e larghezza se n'ode,
 e 'n sé medesima gode
 d'udire e ragionar dell'altrui prode;
 poi nella quarta parte della vita
 a Dio si rimarita
 contemplando la fine ch'ell'aspetta,
 e benedice li tempi passati.
 Vedete omai quanti son gl'ingannati.

(vv. 121-140)

L'intrinseca nobiltà degli individui si manifesterebbe, così, nell'obbedienza, amabilità e verecondia (qualità già introdotta ai vv. 105-108) della fanciullezza, accompagnate dall'armonia e dalla bellezza fisica; nella temperanza e nella fortezza della giovinezza, alla quale si accoppia il pregio della cortesia e della *fin'amors*; nella prudenza e nella giustizia della maturità, unite alla liberalità (la *largueza* dei trovatori) e all'affabilità.⁸⁹ L'attività contemplativa si affaccia solo nella *quarta parte della vita*, ma quasi in tono minore, allorché l'anima «a Dio si rimarita / contemplando la fine ch'ell'aspetta, / e benedice li tempi passati». Ne risulta, prima della vecchiaia, un ideale umano caratterizzato dalla scelta della vita attiva e dalla sintesi di virtù cardinali e virtù cortesi, precedute e promosse nell'infanzia dalla verecondia e dall'obbedienza.⁹⁰

Non si vuole con ciò sminuire, per il Dante de *Le dolci rime*, l'influenza di Aristotele e di Tommaso: la prima è evidentissima nella nota citazione dell'*Ethica* (vv. 85-88, «Quest'è, secondo che l'Etica dice...»), mentre l'altra è testimoniata dal probabile riferimento dantesco, di cui si è detto, a un passo della *Sententia libri Ethicorum* dell'Aquinate («felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta») e parrebbe indirettamente confermata, nel congedo, dal nome attribuito alla canzone, «Contra-li-erranti» (v. 141), che, anche a prescindere dalla posteriore indicazione di *Convivio* IV XXX 3 («Questo “Contra-li-erranti” è tutto una parola, ed è nome d'esta canzone, tolto per essempro dal buono frate Tommaso d'Aquino, che a un suo libro, che fece a confusione di tutti quelli che

disviano da nostra Fede, puose nome “Contra li gentili”»)), echeggia il titolo della *Summa* di Tommaso *contra gentiles*. Anche la canzone dantesca è, a suo modo, una *summa*, una sorta di trattato in versi – addirittura l'unico vero e proprio trattato esistente sul tema, secondo Bartolo da Sasoferrato – sulla nozione di *nobilitas*, nel quale l'autore confuta le false opinioni e argomenta la propria tesi in merito alla definizione della nobiltà. Inoltre, credo sia possibile scorgere l'influsso del commento di Tommaso all'*Ethica*, e in particolare di quella medesima *lectio* cui si è già fatto riferimento sopra, nel disegno dantesco di legare il dispiegamento della vera nobiltà al godimento ininterrotto della felicità terrena (di cui la nobiltà sarebbe, appunto, *seme*) lungo l'intero arco di un'esistenza *perfecta*. Scrive Tommaso:

Et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae, sit *in vitam perfectam*, id est per totam hominis vitam. Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem. (*Sententia libri Ethicorum* I x 12)

D'altro canto, se le premesse metafisiche contribuiscono a rendere universale l'argomentazione dantesca, il catalogo finale di virtù, qualità e comportamenti che attengono alle singole età dell'uomo⁹¹ tende a riportare il discorso del poeta alla pratica e alla concretezza della vita attiva e della vita associata e di fatto – secondo una prospettiva indicativa «dell'ideale supremo che Dante si propose verso i trent'anni, la fusione dell'eleganza mondana e della *rectitudo*, delle qualità laiche e chiericali insieme» (Contini a commento del son. *Due donne in cima de la mente mia*, in Alighieri 1946: 111) – a promuovere presso i destinatari primari del testo poetico, riconoscibili nei concittadini fiorentini assai più che nei cittadini dell'Impero universale che fa da sfondo al discorso del trattato quarto del *Convivio*, *mores* funzionali a una riforma del ceto dirigente comunale, attraverso una sintesi di eredità classica, tradizione cortese e ca-

valleresca e ideali religiosi. Il profilo di *vita perfecta* delineato nella settima stanza, nella quale Dante illustra come il seme di nobiltà si dispieghi naturalmente, lungo il corso della vita, in una teoria di *habitus* capaci di garantire il godimento continuativo della massima felicità terrena, sembra fornire il ritratto di perfetti *cives* del comune, i cui atteggiamenti e comportamenti virtuosi, di contro alla presente situazione di corruzione, ingiustizia e divisione, potrebbero concretamente contribuire, in seno alla comunità cittadina, a una disinteressata rivalutazione del merito degli individui più degni, alla restaurazione della giustizia e al ripristino della perduta concordia, a tutto vantaggio del *bonum commune*.

Che ciò avvenga nel nome della nobiltà è operazione che, lo ripeto, presenta carattere fundamentalmente antipopolare, nel senso che si oppone alla coeva scelta politica del popolo fiorentino di degradare il titolo di *nobilitas* da segno di distinzione, in grado di legittimare la primazia, a elemento pernicioso per la collettività, equiparato alla *grandigia* (ossia lo *status* di *magnas*, ‘magnate’) e quindi sufficiente a determinare l’esclusione dalla vita pubblica. L’operazione di Dante non può, però, definirsi reazionaria, nell’accezione moderna del termine, ma semmai letteralmente aristocratica, nel senso che *Le dolci rime* può essere letta come un’articolata proposta di rifondazione dell’aristocrazia cittadina, condotta sotto il segno della *nobilitas* perché questa, dall’antichità fino ai recentissimi conflitti socio-politici di Bologna e Firenze, aveva sempre identificato la condizione di distinzione del gruppo sociale investito della prelatura. Si tratta di un’operazione colta e finissima: in assenza di una norma *de iure communi*, Dante vaglia l’intero spettro delle possibili fonti e *auctoritates* e perviene a una straordinaria sintesi che non trascura nessuno dei diversi e talora contrastanti aspetti dell’intricata e stratificata questione e ricava le conseguenze secolari, a livello dei *mores* individuali, dall’assunzione di premesse metafisiche di ordine universale.

Sul piano concreto, la tesi non presenta grandi differenze rispetto alle posizioni dei sostenitori dell’antico e fortunato *topos* della nobiltà d’animo, ancora ben vivo fra XII e XIII secolo sia nella tradizione trobadorica (da Giraut de Bornelh e Arnaut de Marueilh fino a Falquet de Ro-

mans e Sordello; Borsa 2007: 161-177) sia nelle enciclopedie moralistiche, incluso il *Tresor* di Brunetto. Sul piano teoretico, però, la novità è grande; come abbiamo visto, l'inversione (sulla scorta di Seneca) del tradizionale rapporto tra nobiltà e virtù, a favore del primato per così dire logico e cronologico della nobiltà, permette a Dante di radicare quest'ultima in un principio di ordine metafisico. Concependo la nobiltà come una grazia divina, da cui germinano *felicitade* terrena prima e *salute* eterna poi, Dante mira a sottrarne la determinazione all'arbitrio di individui e gruppi storicamente determinati e all'influenza delle singole occasioni contingenti. Lo *status* di 'nobile' viene così legato al continuativo dispiegamento, «per totam hominis vitam», di una serie di comportamenti virtuosi, confacenti e connaturati alle diverse età dell'uomo, i quali soli, al termine della parabola della vita terrena, sono in grado di testimoniare *a posteriori* il crisma del privilegio, graziosamente concesso al principio dell'esistenza sotto forma di «seme di felicità [...] messo da Dio nell'anima ben posta».

Dante mira, in tal modo, a vincolare coloro che aspirino a fregiarsi del titolo di nobili alla manifestazione ininterrotta di virtù etiche. Avanzata da un intellettuale della piccola nobiltà, iscritto all'arte dei medici e degli speciali, la soluzione si rivela un perfetto compromesso fra le istanze popolari di rifondazione civica della classe dirigente e la reazione del ceto aristocratico e militare dei *nobiles et potentes*, erede di una secolare tradizione di primazia cittadina. La proposta consente a Dante da un lato di aprire l'accesso alla *gentilezza* agli *homines novi*, i cui *mores* siano compatibili con il modello umano delineato nell'ultima stanza della canzone, e dall'altro di obbligare chi già appartenga, per privilegio di nascita, alla classe aristocratica a confermare e rinnovare giorno per giorno, nei fatti, la dignità nobiliare ereditata dai padri, attraverso l'assunzione di un codice etico nel quale si rispecchi la prelatura spirituale.

La scoperta della paternità aristotelica della *sententia* attribuita prima a un «tale» imperatore e poi a Federico II potrebbe avere influito sulla decisione di Dante di abbandonare, nelle opere più tarde, il tentativo di subordinare la nozione tradizionale di nobiltà, quale conseguenza di *potentia* e *virtus*, al concetto di nobiltà teologica, che si attua nella piena realizza-

zione dell'intelletto.⁹² Se ne *Le dolci rime* e nel *Convivio* Dante si sforza di conciliare in una prospettiva unitaria e gerarchica le diverse accezioni del termine *nobilitas* che la tradizione gli consegnava, nella *Monarchia* e nel *Paradiso* sceglie di distinguere nettamente i due piani semantici. Nel trattato, l'accostamento del passo della *Politica* di Aristotele a quello della satira VIII di Giovenale – «Est enim nobilitas “virtus et divitiae antiquae”, iuxta Philosophum in *Politicis*, et iuxta Iuvenalem: “Nobilitas animi sola est atque unica virtus”, II III 4 – mira a definire la nobiltà come categoria secolare, in una sintesi di privilegi ereditari e qualità individuali, *nobilitas maiorum* e *nobilitas propria*. Lo stesso può dirsi dell'immagine del «manto che tosto raccorce» posta al principio di *Par.* XVI (vv. 1-9), dove, al cospetto dell'avo Cacciaguida, Dante confessa di essersi gloriato della propria «nobiltà di sangue» – che gli deriva dalla duplice *militia* dell'antenato, cavaliere di rito per nomina imperiale e cavaliere crociato – addirittura tra i beati del cielo di Marte.⁹³

O poca nostra nobiltà di sangue,
 se gloriar di te la gente fai
 qua giù dove l'affetto nostro langue,
 mirabil cosa non mi sarà mai:
 ché là dove appetito non si torce,
 dico nel cielo, io me ne gloriai.
 Ben se' tu manto che tosto raccorce:
 sì che, se non s'appon di di in die,
 lo tempo va dintorno con le force.

Nel passo il *manto* rappresenta la dignità ereditata (insieme alle sostanze e allo stile di vita) dai padri, mentre l'operazione quotidiana dell'*apporre* simboleggia la necessità di non tralignare rispetto ai predecessori, compensando la naturale 'erosione' nel tempo del titolo di nobile attraverso il continuo rinnovamento delle virtù che consentirono agli antenati di distinguersi dal volgo.

Ormai disgiunto dalla nozione di nobiltà secolare, il concetto di nobiltà teologica riemerge nella *Commedia* al culmine del viaggio oltremondano di Dante:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
 umile e alta più che creatura,
 termine fisso d'eterno consiglio,
 tu se' colei che l'umana natura
 nobilitasti sì, che 'l suo fattore
 non disdegnò di farsi sua fattura.

Come nella canzone *Le dolci rime* e nel *Convivio* la nobiltà si predica dell'uomo 'quasi divino', per il quale Alberto Magno aveva utilizzato l'espressione «quasi Deus incarnatus», così nell'invocazione alla Vergine, su cui si apre l'ultimo canto del *Paradiso*, la nobiltà identifica l'umana perfezione. Essa si realizza appunto nella Vergine Maria, creatura «umile e alta» più di ogni altra, cui Dio creatore concede l'ultima nobilitazione – che la litote «non disdegnò» presenta, significativamente, come una *dignitas* – della propria incarnazione.

NOTE

* Ringrazio Rossana Guglielmetti, Paolo Falzone ed Enrico Fenzi.

¹ Il testo di riferimento per le Rime è Alighieri 2005. Per quanto accennato in questo primo paragrafo (e al principio del paragrafo conclusivo) e per la relativa bibliografia mi permetto di rimandare a Borsa 2007. Su *Le dolci rime* e circa il tema della *quaestio nobilitatis* si aggiungano, alla bibliografia ivi citata, almeno i seguenti studi: Loporatti 2009, Arduini 2010, Falzone 2010a e 2010b (in part. il cap. «Desiderio di sapere e nobiltà dell'anima», pp. 1-68); Contamine 2003, Rubinstein 2004, Robiglio 2006, 2007 e 2009, Castelnuovo 2008, de Miramon 2008. Oltre all'ormai classico Carpi 2004, cfr. ora anche Carpi 2013. Gigi Campi mi segnala l'interessante progetto di ricerca di Colli 2012. Sulla citata canzone dantesca *Poscia ch'amor*, per la cui interpretazione resta fondamentale Fenzi 1991, si vedano Giunta 2008 (e il successivo commento dello stesso Giunta in Alighieri 2011, pp. 329-354), Barucci 2010 e Decaria 2012.

² Ha portato la mia attenzione sulla questione Juan Varela-Portas de Orduña, in occasione del 'ludoconvegno' galiziano di Palas de Rei.

³ Una prima disamina delle fonti, qui profondamente rivista, integrata e raffinata, risale alla mia tesi di dottorato *La nobiltà di Guinizzelli: dalla polemica antiguittoniana al 'cor gentil'* (tut. C. Berra, coord. F. Brioschi, Milano, Università degli Studi, 2004). Per sondaggi e ricognizioni sulla tradizione latina classica e medievale ho fatto ricorso a *TLL*, *PLD* e *CLCLT*.

⁴ Cito da Contamine 2003: 327, dove si riporta la versione attestata dai mss. *Boulogne-sur-Mer, Bibl. mun.*, 110, f. 75v, col. 2, e *Paris, Bibl. Mazarine*, 3463, ff. 109v-110. Sul «substrat culturel antique» della *quaestio nobilitatis* cfr. Castelnuevo 2008: 114-117.

⁵ Edizioni di riferimento rispettivamente Alighieri 2013 e Alighieri 1995.

⁶ Testo Aristoteles 1964. Di Aristotele ci sono giunti anche quattro frammenti di un trattato Περὶ εὐγένεια, che si leggono in Aristotele 1968: 80-133.

⁷ Testo Iuvenalis 1997. Proprio alla fortuna delle due *sententiae* di Aristotele e Giovenale è dedicato il contributo di Contamine 2008.

⁸ «Ἔστι δὲ εὐγενὲς μὲν κατὰ τὴν τοῦ γένους ἀρετὴν, γειναῖον δὲ κατὰ τὸ μὴ ἐξίστασθαι τῆς φύσεως· ὁ περ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ συμβαίνει τοῖς εὐγενέσι, ἀλλ' εἰσὶν οἱ πολλοὶ εὐτελεῖς» [‘La nobiltà di nascita riguarda la virtù della stirpe, la nobiltà d’animo consiste nel non degenerare rispetto alla propria natura; e questo, di solito, non accade ai nobili per nascita, che sono per la maggior parte uomini di poco valore’]: II 15, 1390b, 22-25; testo Aristotele 1967.

⁹ Secondo l’autore del *Panegyricus Messallae*, Messalla non si accontenta del prestigio degli avi, cristallizzato nelle iscrizioni che accompagnano le loro effigi, ma tenta di superarli, per divenire motivo di orgoglio per i discendenti più di quanto lo siano stati per lui gli antenati stessi: «Nam quamquam antiquae gentis superant tibi laudes, / non tua maiorum contenta est gloria fama, / nec quaeris quid quaque index sub imagine dicat, / sed generis priscos contendis uincere honores, / quam tibi maiores maius decus ipse futuris: / at tua non titulus capiet sub nomine facta, / aeterno sed erunt tibi magna uolumina uersu» (vv. 28-34); testo *Tibulli aliorumque carminum libri tres* (1915).

¹⁰ I primi versi della *laus* sono un vero e proprio concentrato di *topoi*: il poeta loda da un lato la nobile stirpe di Pisone, dall’altro la sua vita tanto esemplare e

virtuosa che, se per avventura egli non fosse stato nobile per nascita, da sola gli sarebbe valsa come titolo di nobiltà; a nulla servono le *imagines* degli antenati illustri, che stipano gli atrii dei palazzi dell'aristocrazia consolare, se poi si degenera rispetto al loro glorioso esempio, mandando in rovina la propria *nobilitas* («Nam quid imaginibus, quid auitis fulta triumphis / atria, quid pleni numero consule fasti / profuerint, cui uita labat? Perit omnis in illo nobilitas, cuius laus est in origine sola. / Felix, qui claris animum natalibus aequas, / et partem tituli, non summam, ponis in illis!», vv. 8-13). La condizione perfetta risiede dunque, per l'autore della *Laus Pisonis*, in un'equilibrata sintesi di nobiltà di natali (*ingenta nobilitas*), ricchezza (*possesso [...] auro*) e nobiltà d'animo (*animus, mens*), secondo una prospettiva che richiama da vicino la definizione aristotelica di εὐγένεια. Testo Calpurnius Siculus 1954.

¹¹ Testo Horatius Flaccus 1959.

¹² Analoga opinione sull'*amicitia* sarà espressa anche da Ovidio nell'epistola *ex Ponto* indirizzata a Cotta Massimo in occasione della morte di Celso, nella quale il poeta sostiene la superiorità delle doti morali su quelle di censo e nascita: «Crede mihi, multos habeam cum dignus amicos, / non fuit e multis quolibet ille minor, / si modo non census nec clarum nomen auorum, / sed probitas magnos ingeniumque facit»: *Pontica* I 9, vv. 37-40. Testo Ovide 1977.

¹³ Si vedano per es. le seguenti occorrenze di *nobilis* nel significato di 'noto' e 'riconoscibile' in Plauto e in Livio: *Pseudolus* 1112, «nec sermo conuenit neque is umquam nobilis fui» (stesso discorso per *ignobilis*: 592 «quis hic est qui oculis meis obuiam ignobilis obicitur»; e 964 «peregrina facies videtur hominis atque ignobilis»); *Ab Urbe Condita* XXVII 35, «inimicitiae autem nobiles inter eos erant». Testi Plaute 1957 e Livius 1982.

¹⁴ Testo Cicero 1922-1923.

¹⁵ Suggestiva Anassimene che, «quando di un uomo semplice e meritevole non possiamo esaltare la nobiltà dei natali, dobbiamo esaltarlo ugualmente, poiché un uomo, nascendo con la disposizione alla virtù, è già nobile, appunto per questo»: Curtius 1992: 202.

¹⁶ Sul tema della degenerazione morale dei nobili rispetto alla virtù degli antenati si veda anche la seconda lettera a Cesare un tempo attribuita a Sallustio: «Reliqui de factione sunt inertissimi nobiles, in quibus sicut in titulo praeter bonum nomen nihil est additamenti», II IX 4; testo Pseudo-Salluste 1962.

¹⁷ Testo Sallustius Crispus 1991. Il motivo delle *imagines* si ritrova anche in una controversia di Seneca il Vecchio (confuso con il figlio già dalla tarda antichità e fino all'età umanistica): «Quidam auitas paternasque flagitiis obruerunt imagines, quidam ignobiles nati fecere posteris genus: in illis non servasse quod acceperant maximum dedecus, in illis quod nemo dederat fecisse laudabile est»: I 6, 3; testo The Elder Seneca 1974.

¹⁸ Testo Pline le Jeune 1938. Osservo che, nel passo in questione, l'espressione di Plinio «Patet enim omnibus honoris et gloriae campus» (LXX 8) potrebbe recare memoria della lettera XLIV a Lucilio di Seneca, «Bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles», di cui parleremo tra poco.

¹⁹ Osserva Syme 2001: 82-84, che «la parola 'nobilis', che non aveva e non necessitava di una definizione legale, reca una chiara connotazione di rango sociale e politico nell'ultima epoca della Repubblica». Sotto il principato di Augusto alcuni privilegi vengono formalizzati: «per il periodo augusteo la questione trascende i nomi e i titoli, l'onore e le precedenze; essa possiede una grande rilevanza politica, in quanto determina la rapidità di accesso ai *fasces*: un *nobilis* può ora diventare console a trentadue anni, o poco più tardi». Sull'evoluzione del concetto di nobiltà nel mondo greco-romano si veda Badel 2005.

²⁰ Testo Cicero 1911.

²¹ Testo Senèque 1972 e Cicero 1995.

²² Testo Senèque 1945-1964.

²³ Notevole è la corrispondenza terminologica tra la *sententia* senecana e il fram. 535 Kock di Menandro, ὅς ἄν εἶ γεγωνῶς ἦ τῆ φύσει πρὸς τὰγαθά, καὶ ἂν λιθίοψ ἦ μητέρα, ἐστὶν εὐγενές ['colui che è per natura disposto al bene, anche se fosse un Etiope, o madre, è nobile']; nella traduzione si perde il gioco di parole tra il participio perfetto εἶ γεγωνῶς, 'bene generato', e l'aggettivo εὐγενές, 'di buona nascita' cioè 'nobile']: *generosus* rimanda a εὐγενές, *a natura* a τῆ φύσει, *bene compositus* a εἶ γεγωνῶς, *ad virtutem* a πρὸς τὰγαθά; testo *Comicorum Atticorum Fragmenta* 1888. La scelta di Seneca di utilizzare *generosus*, invece di *nobilis*, potrebbe dipendere dalla distinzione operata da Aristotele nella *Rhetorica* tra εὐγενές e γενναῖον (II 15, 1390b, 22-25), di cui si è detto sopra.

²⁴ Testo Boethius 1957.

²⁵ *Parentes* può valere anche ‘antenati’; cfr. Virgilio, *Aen.* VI 223: «Pars ingenti subiere feretro, / triste ministerium, et subiectam more parentum / auersi tenere facem» (testo Virgile 1980-1982).

²⁶ Testo Seneca 1999.

²⁷ L'opinione ritornerà, per esempio, nel *Policraticus* Giovanni di Salisbury, che muove dalla nota *sententia* della satira VIII di Giovenale; come Sallustio, Giovanni paragona la nobiltà di sangue a un *lumen*, capace di rendere manifesti a tutti i costumi virtuosi o degeneri di chi la posseggia e di portare, quindi, gloria o ignominia: «'Nobilitas sola est, atque unica virtus'. Ergo generositas, et clari sanguinis lumen, etsi ea magnum quid esse per se Simonides gloriatur, nihil aliud sunt quam morum manifestatio: gloriosa quidem, si boni fuerint, ignominiosa si mali. Hoc tamen unum meo iudicio, quidquid ille sentiat, bonum habet generositas, quod necessitatem indicit probitatis. At rerum copia nunc avaritiam accendit, nunc in exitium et exterminium sui luxuriam instruit» (VII 15). Cito da Ioannis Saresberiensis 1909, ben conscio – sulla scorta del magistrale studio di Guglielmetti 2005 – dei limiti di questa e delle altre edizioni dell'opera oggi disponibili.

²⁸ Testo Ovidius Naso 2004.

²⁹ Testo Arnobius Iunior 1992.

³⁰ Testo Isidorus Hispalensis 1957.

³¹ «Et a notabilis per sincopam hic et hec nobilis -e et hic et hec nobilis -lis, quasi notabilis quia facile notatur, scilicet cuius nomen et genus conosciatur: quod autem dicitur nobilis quasi non vilis, ethimologia est»: Ugucione da Pisa 2004: 844-845.

³² «Dante lui-même récusera la *derivatio nosco-notabilis-nobilis*» (Castelnuovo 2008: 119 n. 41) in *Convivio* IV XVI 6: «Bene sono alquanti folli che credono che per questo vocabulo “nobile” s'intenda “essere da molti nominato e conosciuto”, e dicono che viene da uno verbo che sta per conoscere, cioè “nosco”. E questo è falsissimo [...]. E però è falsissimo che “nobile” vegna da “conoscere”, ma viene da “non vile”; onde “nobile” è quasi “non vile”».

³³ Testo Marius Victorinus 1997.

³⁴ Testo Cicero 1982. Cfr. Robiglio 2006: 216.

³⁵ Testo Ambrogio 1989.

³⁶ Testo Augustinus 2005.

³⁷ Cito nell'ordine da: *Epistola CXXVII ad Principiam virginem, sive Marcellae viduae epitaphium* 1 (*PL* 22, 1087); *De institutis coenobiorum* IV 29 (Iohannes Cassianus 1888); *De anima* XVII (Cassiodorus 1973).

³⁸ *Ep. CXLVIII [ad Celantiam matronam]* 21 (Hieronymus 1910-1918).

³⁹ Testo Ambrosius Mediolanensis 1999. Cfr. anche Cesario di Arles, «mala nobilitas, quae per superbiam aput Deum reddit ignobilem» (*Sermo* CCII 1: Caesarius Arelatensis 1953) e, qualche secolo più tardi, Sedulio Scoto, «ignobilitas quippe maxima est si filii Dei de terrena nobilitate se iactant» (*Collectaneum in Apostolum: In epist. ad Corinthios* II 178: Sedulius Scottus 1996-1997).

⁴⁰ Si veda il *sermo* di Agostino in *PL* 38, 400; per Cesario di Arles e Rabano Mauro cfr. rispettivamente Caesarius Arelatensis 1953 e *PL* 100, 40.

⁴¹ Cfr. Ambrogio, *De Nabuthae* XIII 54: «Quid te iactas de nobilitatis prosapia? [...] Caue igitur, diues, ne in te erubescant tuorum merita maiorum, ne forte et illis dicatur: 'Cur talem instituistis, cur talem elegistis heredem?'" (in Ambrosius 1897).

⁴² Cito da *Biblia sacra iuxta Vulgata versionem* 1994.

⁴³ «Admonentur hic etiam diuites uel genere nobiles secundum saeculum, cum christiani facti fuerint, non superbire aduersus pauperes et ignobiles, quoniam simul dicunt Deo: 'Pater noster', quod non possunt uere ac pie dicere, nisi se fratres esse cognoscant»: *De sermone Domini in monte* II 16 (Augustinus 1967).

⁴⁴ *Gen* 1, 26-27 «Et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...] | et creauit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creauit illum masculum et feminam creauit eos»; *Sap* 2, 23 «Quoniam Deus creauit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum».

⁴⁵ Cito da Gregorius Magnus 1979-1985.

⁴⁶ *In Canticum Canticorum expositio* IX 84: «Et sicut ipse rex et dominus dicitur a regendo et dominando caelorum uirtutibus, angelis, hominibus uel omni creaturae, ita et perfectae animae, quae in se ueram illam nobilitatem, in qua creatae sunt, imaginis et similitudinis eius reformauerunt, reginae dicuntur uel coniuges, pro eo quod regnent uitiis, regnent peccato, uel regendus eis populus Christo credentium sit commissus in terris» (testo Apponius 1986).

⁴⁷ Testo Augustinus 1984, Cyprianus 1976 e Novatianus 1972. A tale rete di rimandi è forse possibile aggiungere anche la reminiscenza di *Sap* 8, 3 «generositate[m] glorificat contubernium habens Dei sed et omnium Dominus dilexit illam», ove la *generositas* si predica della Sapienza personificata. Nella specifica e rara accezione di nobiltà metafisica la sovrapposizione semantica di *generositas* e *nobilitas* è riscontrabile anche in un passo delle *Expositiones* al primo libro dei Re, un tempo attribuito a Gregorio ma in realtà opera, come mostra de Vogüé, del monaco medievale Pietro di Cava; nel brano l'autore definisce nobili gli 'uomini di Dio', nei quali, per il fatto di compiere solo *ea quae divina sunt*, non vi è traccia di degenerazione: «uiri Dei nobiles sunt, qui, dum fortiter ea, quae diuina sunt, agunt, in omni suo opere superna luce resplendent et nihil degenerositatis habent, qui in magna luce omnis suae conuersationis radios proferunt caelestis originis», IV 86 (Gregoire le Grand [Pierre de Cava] 2000). Su questo specifico significato di *generositas* e *generosus* cfr. Bocciolini Palagi 1978: 178.

⁴⁸ I due testi si leggono rispettivamente in *PL* 100, 509 e 482.

⁴⁹ «Elevatus est homo honore imaginis Dei et libero arbitrio nobilitatus: sed hoc male usus allisus est et deiectus in hanc convallem lacrymarum»: *PL* 100, 37-38.

⁵⁰ L'intero passaggio, interessante sul piano lessicale e concettuale, mi pare degno di essere riportato: «Duas enim creaturas rationales condidit creator: unam coelestem, alteram terrestrem; et utramque liberi arbitrii potestate nobilitavit, ut voluntarie in dilectione Dei, et divinae potentiae laude perpetualiter atque beate permaneret. Sed quia prior, id est, angelica, non tamen tota, propria delectando potentia, ab amore summi boni recedens, in seipsam delapsa, sui homicida facta est, aerumnosam atque poenalem impietatis suae aeternitatem experta: proinde invidia contra hominem inardescens, ne coelestem beatitudinis sedem possideret, incitavit eum ad peccandum, efficiens eum suae socium miseriae, quasi quoddam solatium sibi esset cum plurimis poenas pati: vel etiam ut iniuria creatori inuretur, si creatura ad imaginem suam condita, perditio dignitatis suae nomine et numine, suae subderetur impietati. Quod pius conditor non passus, miseratus hominem, reformare eum volens ad pristinae dignitatis nobilitatem, misit unicum Filium suum hominem suscipere, ut idem, qui Deus erat ex Deo, esset homo ex homine, et immortalis haberet aliquid unde mori potuisset. Assumpsit itaque Dei Filius ex mortalitate nostra, unde salva sua immortalitate, mortalis esset, et diabolum hominis victorem magis vinceret iustitia quam potentia, ut ostenderet utrumque, et perpetuam acquitatis suae iustitiam, et aeternae bonitatis [suae] mi-

sericordiam. Iustitiam in angelo homicida sui ipsius atque hominis; in homine vero ab eodem perditō misericordiam, quem gratuito magnae pietatis suae munere redimere voluit» (*De fide sanctae et individuae Trinitatis III prol.*: PL 100, 37-38). L'importanza della *iustitia* è sottolineata da Alcuino anche nel *De virtutibus et vitiis*: «Iustitia est animi nobilitas, unicuique rei propriam tribuens dignitatem»: *De virtutibus et vitiis*, XXXV (PL 101, 637). Il concetto è ripreso da Rabano Mauro nel *Tractatus de anima*, in cui la densa formulazione del maestro viene semplificata attraverso la soppressione e la parafrasi del termine *dignitatem*, sostituito con la più chiara (anche se meno efficace e meno ricca di implicazioni di senso) espressione *debitam retributionem*: «Iustitia ergo est propria nobilitas animi, quae unicuique debitam praestat retributionem. Bonis, scilicet dignam retribuens laudem: pravisque et malignis, debitam ingerens vituperationis reprehensionem»: *Tractatus de anima IX* (PL 110, 1117).

⁵¹ «Praeuidebatur enim futura eius creatio qui non solum suo generi similitudine congrueret et specie sed etiam ad imaginem sui creatoris ac similitudinem fieret. Cuius nobilitati creationis etiam hoc testimonium dat, quod non sicut in ceteris creaturis dixit Deus, 'Fiat homo, et factus est homo', uel 'Producat terra hominem, et produxit terra hominem'. Sed priusquam fieret, *Faciamus hominem* dicitur, ut uidelicet quia rationalis creatura condebatur quasi cum consilio facta uideretur» (I 1 26, 724-32; testo Beda Venerabilis 1967). Tra l'altro, presentano vari interessanti contatti con il commento di Beda i *Libri carolini*, su cui ci soffermeremo tra poco.

⁵² *De animae ratione II*: «Et haec sola anima nobilis est, si illum amat a quo est quod est; qui illam talem creavit, ut in se sui ipsius imaginem et similitudinem haberet impressam, et digna Dei esset habitatione, secundum modum, quem quaelibet creatura in se Creatorem habere possit; sic ordinata, ut id quod sibi excellentius est, id est Deus, tota amaret intentione: et id quod sibi inferius est, id est carnem, toto regeret studio» (PL 101, 639).

⁵³ PL 101, 641. Alcuino non distingue ancora, come altri faranno dopo di lui, tra *imago* come 'struttura profonda' dell'anima e *similitudo* come adeguamento morale a quella. Il concetto è però adombrato al cap. IX dello stesso *De animae ratione*, laddove si spiega che il Creatore ha elargito all'uomo due doni, eternità e beatitudine; la prima non può essere persa, essendo il fine per cui l'anima è stata creata; la seconda, invece, può essere conservata o riconquistata solo perseguendo le virtù divine (giustizia, misericordia, bontà, santità, carità). L'anima che si abbandona ai peccati, seguendo la propria parte concupiscibile e irascibile

più di quella razionale, resta viva solo per metà: conserva necessariamente l'eternità, ma perde la beatitudine: «Semiviva erit anima, si propter vitia et iniquitates, beatitudinem visionis et habitationis Dei perdidit; ad quam autem creata est, aeternitatem perdere non potest. Mutabitur enim propter peccata sua beatitudo in miseriam; et hoc erit, si concupiscentia vel ira plus dominabitur in homine quam ratio, in qua sola praecellit animantibus» (ivi, 643).

⁵⁴ PL 101, 647. Il legame tra nobiltà e parte razionale dell'anima si trova anche nelle *Interrogationes et responsiones in Genesin*, int. IX, «Cur homo sexto die creatus est, cum propter rationem nobilior caeteris esset creaturis, quae ante [sex diebus] factae sunt», e int. XXXVI, «Quare de solo homine dictum est: *Faciamus hominem*; de aliis autem creaturis legitur: *Dixit Deus?* Ut videlicet, quae rationabilis creatura condebatur, cum consilio facta videretur, et ut ejus nobilitas ostenderetur» (PL 100, 520).

⁵⁵ Rabano cita alla lettera il passo di Gregorio commentando la prima epistola ai Corinzi: PL 112, 41.

⁵⁶ *Commentarii in Ecclesiasticum* V, in PL 109, 874-75.

⁵⁷ Cfr. il *Monitum* premesso al testo («Super illud Geneseos: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [Gen. 1, 26] in PL 100, 565. Quanto alle differenze fra i due testi, nel breve scritto su Gen 1, 26 si legge «ab hac nobilissima sui *conditoris* similitudine degener aberret», mentre in Rabano si ha «ab hac nobilissima sui *factoris* similitudine degener aberrat» (ma il genitivo «factoris» compare nel testo attribuito ad Alcuino poco dopo). L'uscita del verbo può essere considerata indifferente, potendo dipendere da un comunissimo errore del copista; posto che, come si vedrà, il testo di Rabano dipende dal commento a Gen 1, 26, e non viceversa, la *variatio conditor / factor* può invece essere spiegata pensando alla personalità di Rabano, 'plagiario esteta', il quale volle probabilmente evitare la pesante ripetizione del genitivo *conditoris* presente nel commento a Gen 1, 26 (dove poco prima compare «et maiorem sui *conditoris* gerit similitudinem»). Quest'ultimo testo, inoltre, prosegue con la citazione – particolarmente significativa per la comprensione dell'evoluzione semantica del termine *nobilitas*, come vedremo – di Ps 48, 13 «tunc fiet de eo quod scriptum est: "Et homo, cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis"», assente invece in Rabano.

⁵⁸ Testo Carolus Rex 1998.

⁵⁹ Cfr. l'introduzione di A. Freeman in Carolus Rex 1998, pp. 65-66.

⁶⁰ Due elementi provano che il brano dei *Commentarii in Ecclesiasticum* di Rabano Mauro è strettamente collegato all'adespoto scritto su *Gen* 1, 26: 1) l'espressione «vero de similitudine aliqua intellige, quae in moribus cernenda est», laddove nel capitolare si legge semplicemente «Similitudo vero in moribus cernenda est»; 2) la presenza dell'aggettivo *bonus* – «ut charitatem haberet, ut bonus esset et iustus» in Rabano, «est charitas, est bonus et iustus» nel commento a *Gen* 1,26 –, cui nei *Libri carolini* si oppone il sostantivo *bonitas* – «est caritas, est bonitas, et iustus».

⁶¹ *De Genesi ad litteram* XII 22: «Si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis, de quo post loquemur» (*PL* 34, col. 348). Il concetto è ripreso anche da Beda in *Hexaëmeron* I 1 26, 780-81: «Non ergo secundum corpus sed secundum intellectum mentis ad imaginem Dei creatus est homo».

⁶² *De civitate Dei* VIII xv 2: «Sicut enim fieri potuit ut aerae volucres terrestribus nobis non solum non praeferantur, verum etiam subiiciantur propter rationalis animae, quae in nobis est, dignitatem; ita fieri potuit ut daemones, quamvis magis aerii sint, terrestribus nobis non ideo meliores sint, quia est aer quam terra superior; sed ideo eis homines praeferendi sint, quoniam spei piorum hominum nequaquam illorum desperatio comparanda est» (*PL* 41, col. 240). Si veda anche Girolamo, *Commentarii in Isaiam prophetam* XIV 50, 12-13: «Iuxta LXX, ad omnem credentium dicitur animam, quia creata ad imaginem et similitudinem Dei, suam ignoraverit dignitatem» (*PL* 24, col. 490).

⁶³ *PL* 37, 1302. Cfr. anche Ambrogio, *Enarrationes in Psalmos Davidicos* XLVIII 20 «est autem honor, quia ad imaginem Dei factus est, factus est rationis capax». Di Agostino si vedano anche *Ep.* XXIII 1 (*PL* 33, col. 95), *In Psalmum* XLVIII 16 (*PL* 36, col. 554) e LIV 3 («et alio loco dicit: *Homo in honore positus* – in quo honore, nisi quia factus ad imaginem dei?»: Augustinus 2004).

⁶⁴ «Homo est animal rationale, mortale. Aliud nobis gratia Creatoris, aliud nobis intulit meritum peccatoris; in uno sumus consortes angelicae nobilitatis, in altero bestialis infirmitatis. Utrumque tamen debet excitare nos et elevare ad quaerendum Deum, et timor mortis, et dignitas rationis» (*Ep.* CDXII 1, in *BO*, VIII, p. 394); «Cupidi siquidem sumus ascensionis: exaltationem concupiscimus omnes. Nobiles enim creaturae sumus, et magni cuiusdam animi, ideoque altitu-

dinem naturali appetimus desiderio». (*Sermones in ascensione Domini*, s. IV *De diversis ascensionibus* 3, in *BO*, V, pp. 139-40).

⁶⁵ «Verumtamen qui ad imaginem et similitudinem Dei creatus es, si perdidisti similitudinem, similis factus iumentis; sed in imagine pertransisti. Ergo si, in sublimi positus, non intellexisti quoniam limus esses, noli, 'infixus in limo' [*Ps* 68, 3], ignorare quia imago Dei es, et erubescere quod peregrinam ei superduxeris similitudinem. Memor esto nobilitatis tuae, et pudeat te tantae deiectionis» (*Sermones de diversis*, s. XII 2, in *BO*, VI/1, p. 128); «Cognitio sui stat in tribus, ut cognoscat homo quid fecit, quid meruit, quid amisit. Quid vilius, o nobilis creatura, imago Dei, creatoris similitudo, quam carnem tuam carnalibus illecebris deturpare et pro brevi voluptate torrentem perdere voluptatis?» (*Sermones de diversis*, s. XL 3, in *BO*, VI/1, p. 236).

⁶⁶ «Ad imaginem et similitudinem suam Creator omnium eum creavit, quod nulli alteri ex creaturis donavit»; «Nobilis creatura est anima. Civitas namque Dei est, de qua tam gloriosa dicta sunt, quod ad imaginem et similitudinem Dei facta est»: *PL* 40, 805 e 807.

⁶⁷ *Vita Bernardi Claraevallensis [vita prima]* I, in *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, XXVI, p. 96.

⁶⁸ *BO*, VI/2, p. 234. Su Paolo e sulla concezione cristiana della nobiltà, «which is independent of earthly power and position» ma «depends instead upon election (either of a nation or of a man) by God», cfr. Robiglio 2006: 218 ss.

⁶⁹ Cito dal database «Il *De anima* di Aristotele nella tradizione latina» creato da A. Colli, accessibile online all'indirizzo <<http://copiaeincolla.altervista.org/de-anima/search.php>>.

⁷⁰ *Fisica* II, 2, 194a, 34-36: καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων· ἔσμεν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος; testo Aristoteles 1996.

⁷¹ *Breviloquium (BOO, V)*, pars II, cap. IV, 3: «... in corpora humana, quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur».

⁷² Cap. IV, 3: «Deus secundum sapientiam suam ordinatissimam cunctum mundum istum sensibilem et maiorem fecit propter mundum minorem, videlicet

hominem, qui inter deum et res istas inferiores in medio collocatus est»; faccio riferimento alla trad. it. di Letterio Mauro: Bonaventura da Bagnoregio 1985.

⁷³ *Breviloquium* (*BOO*, V), pars VII, cap. X, 2: «Cum primum principium sit in producendo potentissimum, sapientissimum et optimum, et in omnibus effectibus suis hoc aliquo modo manifestet, potissime debuit hoc manifestare in ultimo effectum et nobilissimo, cuiusmodi est homo, quem inter ceteras creaturas produxit ultimo, ut in hoc potissime appareret et reluceret divinorum operum consummatio».

⁷⁴ Cfr. *Commentarius in II Librum Sententiarum* (*BOO*, II), d. 12, a. 1, q. 2, f. 6 (II 296).

⁷⁵ Cfr. *Commentarius in II Librum Sententiarum* (*BOO*, II), d. 1, p. 2, a. 2, q. 2 (II 46): «Sed anima propter coniunctionem sui cum corpore non deterioratur, immo maius bene est, cum corpus sit bonum; ergo simpliciter totus homo est Angelo melior»; e soprattutto ivi, d. 1, p. II, a. 3, q. 2 [II 50]: «Hoc enim, quod est animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem nec dicit ignobile: non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobile, quia ratione illius est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura. Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur spaeifica differentia, secundum quam differt anima a natur angelica».

⁷⁶ Cfr. *Opusculum de reductione artium ad theologiam* (*BOO*, II), 20: «dixit Augustinus quod filius Dei est ‘ars Patris’ [*De Trinitate* VI x 11]. Rursus appetitus qui est in materia ordinatur ad rationes intellectuales, ut nullo modo perfecta sit generatio, nisi anima rationalis uniatur materiae corporali. Per similem igitur rationem potest argui quod summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi natura in qua sunt rationes seminales, et natura in qua sunt rationes intellectuales, et natura in qua sunt rationes ideales simul concurrant in unitatem personae, quod factum est in filii Dei incarnatione».

⁷⁷ *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (*BOO*, V), q. II 12; la *quaestio* riguarda la *divina cognitio*, definita *nobilissima* in quanto Dio non conosce le cose *per similitudines*, come gli uomini, ma *per essentias*.

⁷⁸ *Collationes in Hexaëmeron* (*BOO*, V), visio II, coll. IV, 12.

⁷⁹ *Breviloquium*, pars I, cap. 2, 5; ivi, pars I, cap. 6, 2; ivi, cap. 9, 4; ivi, pars I, cap. 3, 5; *Sermones de tempore* (BOO, IX), *Dominica IV post Pascha*, s. I, p. 309; *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (BOO, V), I, 8 (cfr. anche *Breviloquium*, pars V, cap. 10); *Collationes in Hexaëmeron, Principium*, I 12.

⁸⁰ *Commentarius in II Librum Sententiarum*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, f. 3 (II 108).

⁸¹ «Tunc Dominus bonum semen seminavit in agro suo, quando in agro machinae mundialis fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam. Sub hac metaphora, nobilissima exprimitur creatio hominis: quantum ad principium effectivum in metaphorica hominis similitudine, quantum ad subiectum receptivum in agri nominis designatione, et quantum ad actum intermedium in boni seminis iactatione. Primo igitur exprimitur creatio hominis quantum ad principium effectivum: cum dicit 'simile est regnum caelorum homini', homo ille, metaphoricè loquendo, Deus est. Secundo exprimitur creatio hominis quantum ad subiectum receptivum: cum subdit 'in agro suo', ager est machina mundialis. Tertio exprimitur creatio hominis quantum ad actum intermedium, cum subinfert 'seminavit bonum semen', quando hominem creavit ad imaginem et similitudinem suam»: *Sermones de tempore, Dominica V post Epiphaniam*, s. I, p. 192.

⁸² Sulla distinzione tra *veritas* e *notitia veritatis* cfr. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 5, *conclusio*: «Ex quo apparet, quod ad sapientiam concurrunt aeterna veritas et concepta apud nos veritatis notitia, quae quidem est ipsius animae nostrae informativa».

⁸³ Il concetto, che ha le proprie radici in *2Cro* 19, 5 «sit timor Domini vobiscum et cum diligentia cuncta facite non est enim apud Dominum Deum nostrum iniquitas nec personarum acceptio nec cupido munerum», è espresso chiaramente in molti altri luoghi del Nuovo Testamento, come per esempio *Rom* 2, 10-11, *Eph* 6, 8-9, *Col* 3, 23 e *1Pt* 1, 17-19.

⁸⁴ «Sénèque ne croit pas pouvoir mieux traduire μικροψυχία que par *humilitas animi*, et il oppose cette humilité d'une âme qui se ravale et se rabaisse à plaisir à la magnanimité du sage qui connaît sa propre grandeur»: Gauthier 1951: 405. Sulla nozione di magnanimità in ottica dantesca si veda naturalmente Forti 1977.

⁸⁵ *In Psalmum CII* 11 (PL 37, 1302).

⁸⁶ Sulla distinzione *eques/equitor* cfr. Carpi 2004: 105-106 e 127; Carpi 2013: 58; e Santagata 2012: 64; sul documento sangimignanese cfr. Rubinstein 2004: 172 n. 29, con rimando al *Codice diplomatico dantesco* 1940: 80-82.

⁸⁷ Testo Thomas de Aquino 2000-2013. Per l'espressione 'felicità mentale' si rimanda a Corti 1983.

⁸⁸ Falzone 2010b: 62 e 68: «al paragrafo 13 è introdotta una precisazione che, inaspettatamente, riporta le cose dal piano della grazia e della eccezionalità (il "Dio incarnato") a quello della natura, rendendo di colpo labile la distinzione tra anima nobile e anima non nobile. [...] E dal dominio della teologia – sia pure una 'teologia dell'intelletto', come quella che è alla base della dottrina dell'anima nobile e dell'uomo *ben nato* – l'analisi dantesca trascorre nel dominio più incerto e fluttuante dell'etica e della politica».

⁸⁹ Cfr. il commento di De Robertis al v. 135 in Alighieri 1988: 522. L'affabilità (cfr. *Conv.* IV xvii 6) è il «termine con cui Tommaso (*In Eth.* II lect. IX, n. 354) interpreta l'aristotelica "amicitia" (*Eth. nic.* II 6, 1108a 26-28)»: Berti 1970: 757.

⁹⁰ Noto, di passaggio, che nell'Arca di S. Pietro Martire, conservata nella Cappella Portinari della Basilica milanese di S. Eustorgio, Giovanni di Balduccio raffigurerà l'obbedienza come ottava fra le virtù cardinali e teologali.

⁹¹ Osserva De Robertis in Alighieri 2005: 74, che «le manifestazioni della nobiltà sono enunciate via via, secondo che contrassegnano le diverse (quattro) età dell'uomo (cfr. [*Conv.* IV] xxiii 4), ossia secondo il suo diverso "adoperare" in esse, a dimostrazione della tesi dei vv. 123-24, e in applicazione di un procedimento che ha la sua "tavola" (e immediata esemplificazione) nell'*Ars poetica* di Orazio, a partire dal verso (156) "aetatis cuiusque notandi sunt tibi mores"».

⁹² Su questa «nuova visione della nobiltà, che sostituisce quella del *Convivio*», cfr. le considerazioni di Chiesa e Tabarroni in Alighieri 2013: LIV-LV («È possibile dunque che la diversa posizione sul tema della nobiltà fra il *Convivio* e la *Monarchia* dipenda anche da una migliore conoscenza delle posizioni aristoteliche sull'argomento, cosa che costringeva Dante, interessato a fondare la sua teoria politica su un impianto filosofico solido e autorevole, a moderare i termini») e nn. *ad loc.*, pp. 83-84.

⁹³ Cito la *Commedia*, qui e di séguito, da Alighieri 1994.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALANI DE INSULIS: *Liber in distinctionibus Dictionum theologialium*, P.L. 210, 687-1.112.
- ALIGHIERI, D. (1946): *Rime*, a cura di G. Contini, Torino, Einaudi.
- ALIGHIERI, D. (1967): *Dante's Lyric Poetry*, by K. Foster and P. Poyde, vol. I, The Poems, Text and Translation, vol. II, Commentary, Oxford, Clarendon Press.
- ALIGHIERI, D. (1969): *Rime della maturità e dell'esilio*, a cura di M. Barbi e V. Pernicone, Firenze, Le Monnier.
- ALIGHIERI, D. (1986): *Il Convivio*, a c. di G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze, Le Monnier.
- ALIGHIERI, D. (1988): *Opere minori*, I. 2, a cura di C. Vasoli e di D. De Robertis, Milano - Napoli, Ricciardi.
- ALIGHIERI, D. (1991): *Commedia*, a c. di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori.
- ALIGHIERI, D. (1994): *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Firenze, Le Lettere.
- ALIGHIERI, D. (1995): *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, 2 voll., Firenze, Le Lettere.
- ALIGHIERI, D. (2005): *Rime*, edizione commentata a cura di D. De Robertis, con cd-rom, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.
- ALIGHIERI, D. (2011): *Rime, Vita Nova, De vulgari eloquentia*, a cura di C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni, Introduzione di M. Santagata, Milano, Mondadori, pp. 329-354.
- ALIGHIERI, D. (2012): *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, Roma, Salerno Editrice (*Opere di Dante*, III).
- ALIGHIERI, D. (2013): *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, con la collaborazione di D. Ellero, Roma, Salerno ed.

- ALIGHIERI, D. (2014): *Libro de las canciones y otros poemas*, edición de Juan Varela-Portas (coord.), Rossend Arqués Corominas, Raffaele Pinto, Rosario Scrimieri Martín, Eduard Vilella Morató, Anna Zembrino, traducción de Raffaele Pinto, Madrid, Akal.
- AMBROGIO, S. (1989): *Opere morali II/II. Verginità e vedovanza*, introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori, [textum post E. Cazzaniga et Maurinam editionem F. Gori recognovit], Milano, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova.
- AMBROSIUS MEDIOLANENSIS (1999): *Expositio psalmi CXVIII*, recensuit M. Petschenig, editio altera supplementis aucta, curante M. Zelzer, Vindobonae, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- AMBROSIUS, S. (1897): *Opera. Pars altera qua continentur libri De Iacob - De Ioseph - De patriarchis - De fuga saeculi - De interpellatione Iob et David - De apologia David - Apologia David altera - De Helia et ieiunio - De Nabuthae - De Tobia*, recensuit C. Schenkl, Pragae-Vindobonae - Tempsky, Lipsiae - Freytag.
- ANDREAS CAPELLANUS (1985): *De Amore*, ed. de I. Creixell Vidal-Quadras, Barcelona, El Festín de Esopo.
- APPONIUS (1986): *In Canticum canticorum expositionem*, ediderunt B. de Vregille et L. Neyrand, Turnholti, Brepols.
- ARDUINI, B. (2010): «Il desiderio naturale della conoscenza in ‘Le dolci rime d’amor ch’io solea’», in *Le Rime di Dante. Gargnano del Garda (25-27 settembre 2008)*, a cura di C. Berra e P. Borsa, Milano, Cisalpino, pp. 231-249.
- ARISTOTE (1967): *Rhétorique*, texte établi et traduit par M. Dufour, Les Belles Lettres, Paris.
- ARISTOTE (1968): *De la richesse - De la prière - De la noblesse - Du plaisir - De l’éducation*, fragments et témoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.-M. Schuhl par J. Aubonnet, J. Bertier, P. Hadot, J. Pépin, P. Thillet, Paris, Presses Universitaires de France.
- ARISTOTELES (1994): *Politica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon press.

- ARISTOTELES (1996): *Fisica*, texto revisado y traducido por J. L. Calvo Martínez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARNOBIUS IUNIOR (1992): *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam*, in ID., *Opera minora*, cura et studio K.-D. Daur, Turnholti, Brepols.
- AVALLE, D. S. (1977): *Ai luoghi di delizia pieni. Saggio sulla lirica italiana del XIII secolo*, Milano-Napoli, Ricciardi.
- AUGUSTINUS, S. (1894): *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula - De Genesi ad litteram imperfectus liber - Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit I. Zycha, Pragae, Tempsky.
- AUGUSTINUS, S. (2004): *Enarrationes in Psalmos 51-100. Pars 1: Enarrationes in Psalmos 51-60*, edidit H. Müller, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- AUGUSTINUS, S.(2005): *Enarrationes in Psalmos 101-150. Pars 5: Enarrationes in Psalmos 141-150*, edidit F. Gori, adiuvante I. Spaccia, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- AUGUSTINUS, S. (1967): *De sermone Domini in monte libros duos*, post Maurinorum recensionem denuo edidit A. Mutzenbecher, Turnholti, Brepols.
- BADEL, C. (2005): *La noblesse de l'Empire Romain. Les masques et la vertu*, Seyssel sue le Rhone, Champ Vallon.
- BARUCCI, G. (2010): «'Poscia ch'amor del tutto m'ha lasciato'. Gli 'exempla' di comportamento», in *Le Rime di Dante. Gargnano del Garda (25-27 settembre 2008)*, a cura di C. Berra e P. Borsa, Milano, Cisalpino, pp. 251-277.
- BEDA VENERABILIS (1967): *Opera*, Pars II. *Opera exegetica*, 1. *Libri quatuor in principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*, cura et studio Ch. W. Jones, Turnholti, Brepols.
- BO: BERNARDUS, S. (1957-1998): *Opera*, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H.M. Rochais, 9 voll., Romae, Editiones Cistercienses.

- BERTI, E. (1970): «Etica», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. II, pp. 756-758.
- BIBLIA sacra iuxta Vulgata versionem* (1994), recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber [...], editio quarta emendata, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- BOCCACCIO, G. (1985): *Decameron*, a cura di V. Branca, Milano, Arnoldo Mondadori.
- BOCCIOLINI PALAGI, L. (1978): *Il carteggio apocrifo di Seneca e san Paolo*, Firenze, Olschki.
- BOETHIUS, A.M.S. (1957): *Philosophiae consolatio*, edidit L. Bieler, Turnholt, Brepols.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (1985): *Itinerario dell'anima a Dio. Bre- viloquio. Riduzione delle arti alla teologia*, Milano, Rusconi.
- BOO: BONAVENTURA, D. S. S. (1882-1902): *Opera omnia* [...], studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 11 voll., ad Claras Aquas (Quaracchi), ex Typographia collegii S. Bonaventurae.
- BORSA, P. (2007a): *La nuova poesia di Guido Guinizelli*, Firenze, Cadmo.
- BORSA, P. (2007b): «“Sub nomine nobilitatis”»: Dante e Bartolo da Sassoferrato, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra e M. Mari, Milano, CUEM, pp. 59-121.
- BOTTIROLI, G. (1996): «Il ragazzo che non amava i riassunti», *Italiano e oltre*, a. XI, n. 1, pp. 16-20.
- BROWN, J. (in rete): «Define la necesidad: sobre los goces e insatisfacciones de la mercancía», in <http://iohannesmaurus.blogspot.com/2011/12/define-la-necesidad-sobre-los-goces-e.html>.
- BUZZETTI, D. (1997): «La Faculté des arts dans les universités de l'Europe méridionale. Quelques problèmes de recherche», in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. *Actes du Colloque international*, édité par O. Weijers et L. Holtz, Turnhout, Brepols.

- CAESARIUS ARELATENSIS, S. (1953): *Sermones*, nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti studio et diligentia D. G. Morin, 2 voll., ed. altera, Turnholti, Brepols.
- CALPURNIUS SICULUS, T. (1954): *T. Calpurnii Siculi De laude Pisonis et Bucolica et M. Annaei Lucani De laude Caesaris. Einsidlensia quae dicuntur carmina*, édition, traduction et commentaire par R. Verdière, Berchem - Bruxelles, Latomus.
- CAROLUS REX (1998): *Opus C. R. contra Synodum (Libri Carolini)*, herausgegeben von A. Freeman, unter Mitwirkung von P. Meyvaert, Hannover, Hahn
- CARPI, U. (2004): *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Firenze, Polistampa.
- CARPI, U. (2010): «Un Inferno guelfo », *Nuova rivista di Letteratura italiana* XIII, 1-2, pp. 95-134.
- CARPI, U. (2013): *L' 'Inferno' dei guelfi e i principi del 'Purgatorio'*, Milano, Franco Angeli.
- CASSIODORUS, M.A. (1973): *Variarum libri XII*, cura et studio A. J. Fridh - *De anima*, [cura et studio J. W. Halporn], Turnholti, Brepols.
- CASTELNUOVO, G. (2008): «Revisiter un classique: noblesse hérédité et vertu d'Aristote à Dante et à Bartole (Italie communale, début XIII^e - milieu XIV^e siècle)», in *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, Études réunis par M. van der Lugt et Ch. de Miramon, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, pp. 105-155.
- CLCLT: *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, 2 cd-rom, Turnhout, Brepols - Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi, 1996³.
- CICERO, M.T. (1911): *Pro P. Sestio oratio*, in ID., *Orationes*, recognovit G. Peterson, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.
- CICERO, M.T. (1922-1923): *In C. Verrem actionis secundae libri*, recognovit A. Klotz, 2 voll., Lipsiae - Berolini, in aedibus Teubneri.
- CICERO, M.T. (1982): *In M. Antonium orationes Philippicae XIV*, edidit P. Fedeli, Teubner, Leipzig.

- CICERO, M.T. (1995): *Orationes In P. Vatinius testem [et] Pro M. Caelio*, edidit T. Maslowski, Stutgardiae - Lipsiae, in aedibus Teubneri.
- CODICE diplomatico dantesco* (1940), edito da R. Piattoli, Firenze, Gonnelli.
- COLKER, M.L. (1961): «De nobilitate animi», *Medieval Studies* 23, pp. 47-79.
- COLLI, A. (2012): «Nobilitas. Testi medievali e mappe ontologiche digitali. Il concetto di nobilitas come speculum per una web-analysis delle teorie dell'intelletto del XIII secolo», a cura di A. Colli, online all'indirizzo <<http://nobilitas.lett.unitn.it/index.html>>.
- COMICORUM Atticorum Fragmenta* (1888): vol. III. *Novae comoediae fragmenta. Pars 2 - Comicorum incertae aetatis fragmenta - Fragmenta incertorum poetarum - Indices - Supplementa*, edidit Th. Kock, Lipsiae, in aedibus Teubneri.
- CONTAMINE, G. et Ph. (2003): «Noblesse, vertu, lignage et 'anciennes richesses'. Jalons pour l'histoire médiévale de deux citations: Juvénal, 'Satires' 8, 20 et Aristote, 'Politique' 5, 1», in *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, réunis par P. Lardet [...], Paris-Turnhout, Brepols, pp. 321-334.
- CONSOLI, D. (1970): «Nobiltà e nobile», in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. IV, pp. 58-62.
- CORTI, M. (1959): «Le fonti del *Fiore di virtù* e la teoria della nobiltà nel Duecento», *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 136, pp. 1-82.
- CORTI, M. (1983): *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi.
- CORTI, M. (1993), *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Torino, Einaudi.
- CURTIUS, E. R. (1992): *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli, Scandicci, La Nuova Italia [ed. orig. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke Verlag, 1948].
- CYPRIANUS, S. (1976): *Opera. II. Ad Donatum - De Mortalitate - Ad Demetrianum - De opere et eleemosynis - De zelo et livore*, edidit M.

- Simonetti. *De Dominica oratione - De bono patientiae*, edidit C. Moreschini, Turnholti, Brepols.
- DAVIS, Ch.T. (1984): *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DECARIA, A. (2012): «11. Poscia ch'amor del tutto m'ha lasciato», in ALIGHIERI, D., *Le Quindici Canzoni. Lette da diversi. II, 8-15, con appendice di 16 e 18*, Lecce, Pensa Multimedia, pp. 87-120.
- DE LIBERA, A. (1991): *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- EVANGELISTI, P. (2012): «Il quadrato di Aristotele. La moneta nell'edificazione della sovranità e della res publica (XIII-XIV s.)», in *I linguaggi della società politica, 2° Atelier internazionale del progetto "Les vecteurs de l'idéal. Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance (v. 1200 - v. 1640)"*, Università degli Studi di Milano, 30 settembre - 2 ottobre 2010, Roma, Viella, pp. 367-394.
- FALZONE, F. (2010a): «Desiderio naturale, nobiltà dell'anima e grazia divina nel IV trattato del 'Convivio'», in *Dante the Lyric and Ethical Poet. Dante Lirico e Etico*, edited by Z.G. Barański and M. McLaughlin, London, Modern Humanities Research Association - Maney Publishing, pp. 24-55.
- FALZONE, F. (2010b): *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel 'Convivio' di Dante*, Bologna, il Mulino.
- FENZI, E. (1991 [ma 1997]): «'Sollazzo' e 'leggiadria'. Un'interpretazione della canzone dantesca *Poscia ch'amor*», *Studi danteschi* LXIII, pp. 191-280.
- FENZI, E. (2008): «Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura alla canzone dantesca *Doglia mi reca*», in GRUPO TENZONE, *Doglia mi reca nello core ardere*, edición de U. Carpi, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, pp. 147-211.
- FENZI, E. (2013): «Dante ghibellino. Note per una discussione», *Quaderns d'Italià* 18, *Dante i Lull*, pp. 127-156.

- FENZI, E. (2012): *Introduzione*, in D. ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, con la collaborazione di L. Formisano e F. Montuori, Roma, Salerno Editrice (*Opere di Dante*, III), pp. XIX-LXII.
- FORTI, F. (1977): *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Bologna, Pàtron.
- FORTI, F. (2006 [1977]): *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, pre-messa di E. Pasquini, Roma, Carocci.
- GAUTHIER, R.-A. (1951): *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin.
- GILSON, É. (1986): *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin.
- GIUNTA, C. (2008): «Commento a 'Poscia ch'amor del tutto m'ha lasciato'», in *Le Rime de Dante. Atti della Giornata di studi (16 novembre 2007)*, a cura di P. Grossi, Paris, Istituto Italiano di Cultura, pp. 75-106.
- GREGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA): *Commentaire sur le premier livre des Rois*, IV. IV, 79-217, introduction, texte, traduction et notes par A. de Vogüe, Paris, Les Éditions du Cerf.
- GREGORII MAGNI, S. (1979-1985): *Moralia in Iob*, cura et studio M. Adriaen, 3 voll., Turnholt, Brepols.
- GUGLIEMMETTI, R. E. (2005): *La tradizione manoscritta del 'Policraticus' di Giovanni di Salisburia. Primo secolo di diffusione*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- GÜNTERT, G. (1997): *Tre premesse e una dichiarazione d'amore. Vademe-cum per il lettore del 'Decameron'*, Modena, Mucchi.
- HIERONYMUS, S.E. (1910-1918): *Epistulae*, recensuit I. Hilberg, 3 voll., Vindobonae - Tempusky, Lipsiae, Freytag.
- HORATIUS FLACCUS, Q. (1959): *Opera*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit E.C. Wickham, editio altera, curante H. W. Garrod, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.
- IOANNES SARESBERIENSIS (1909): *Policratici sive De nugis Curialium et vestigiis Philosophorum libri VIII*, recognovit et prolegomenis, appa-

ratu critico, commentario, indicibus instruxit C.C.I. Webb, 2 voll., Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.

IOHANNES CASSIANUS (1888): *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII - De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, accedunt prolegomena et indices, recensuit et commentario critico instruxit M. Petschenig, Vindobonae, Tempsky.

ISIDORUS HISPALENSIS (1957): *Etymologiarum, sive Originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.

IUVENALIS, D. I. (1997): *Saturae sedecim*, edidit I. Willis, Stutgardiae - Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri.

LEPORATTI, R. (2009): «*Le dolci rime d'amor ch'io solea*», in D. ALIGHIERI, *Le quindici canzoni lette da diversi I*, 1-7, Lecce, Pensa MultiMedia Editore, pp. 89-117.

LIBER DE CAUSIS (EL LIBRO DE LAS CAUSAS) (2001), edición bilingüe, estudio preliminar y bibliografía y traducción de R. Águila Ruiz, Bilbao, Universidad del País Vasco.

LIVIVS, T. (1982): *Ab urbe condita libri XXVI-XXVII*, recognovit P.G. Walsh, Leipzig, Teubner.

MARIUS VICTORINUS, C. (1997): *Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, hrsg. A. Pronay, Bern, Lang.

MENGALDO, P. V. (1970): «Convenientia», in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. I, pp. 187.

MENGALDO, P. V. (1973): «Ornatus», in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. IV, pp. 200-203.

MIRAMON, Ch. de (2008), «Aux origines de la noblesse et des princes du sang. France et Angleterre au XIV^e siècle», in *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, Études réunis par M. van der Lugt et Ch. de Miramon, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, pp. 157-210.

- NARDI, B. (1949): *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, seconda edizione riveduta e accresciuta, Bari, Laterza.
- NARDI, B. (1944): *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- NOVATIANUS (1972): *Opera quae supersunt*, nunc primum in unum collecta ad fidem codicum qui adhuc extant necnon adhibitis editionibus veteribus edidit G.F. Diercks, Turnholti, Brepols.
- OVIDE (1977): *Pontiques*, texte établi et traduit par J. André, Paris, Les Belles Lettres.
- OVIDIUS NASO, P. (2004): *Metamorphoses*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.J. Tarrant, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.
- PASQUINI, E. (1970): «Amico», in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana,, vol. I, pp. 203-208.
- PASQUINI, E. (1995): «Il “dolce stil novo”», in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato. I (*Dalle origini a Dante*), Roma, Salerno.
- PASQUINI, E. (2001): *Dante e le figure del vero*, Milano, B. Mondadori.
- PERNICONE, V. (1970): «*Le dolci rime*», in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana,, vol. III, pp. 609-610.
- PINTO, R. (2002): «Gentucca e il paradigma poetico del ‘dolce stil novo’», *Tenzone* 3, pp. 191-215.
- PINTO R. (2008): «Le donne innamorate come soggetto politico nell’orizzonte utopico della modernità», in GRUPO TENZONE, *Doglia mi reca nello core ardire*, edición de U. Carpi, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, pp. 97-146.
- PINTO, R. (2011): «La seconda poetica del disdegno e il *Liber de causis*», in GRUPO TENZONE, *Amor che movi tua virtù dal cielo*, edición de C. López Cortezo, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, pp. 61-104.
- PINTO, R. (2013a): «*Amor che nella mente*” e Guido Cavalcanti», in GRUPO TENZONE, *Amor che nella mente mi ragiona*, edición de E.

- Fenzi, Madrid, Departamento de Filología Italiana (UCM) - Asociación Complutense de Dantología, pp. 31-79.
- PINTO, R. (2013b): «La Grammatica in Dante», in *Quaderns d'Italià* 18, *Dante i Llull*, pp. 15-44.
- PL: *Patrologiae cursus completus omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum. Series Latina* [...], accurante J.-P. Migne, Turnholti, Brepols, 1844-1862.
- PLAUTE (1957): *Pseudolus*, in ID., *Comédies*, texte établi et traduit par A. Ernout, 2^e éd. revue et corrigée, Paris, Les Belles Lettres, VI, pp. 14-106.
- PLD: *Patrologia Latina Database*, online all'indirizzo <<http://pld.chadwyck.co.uk>>.
- PLINE LE JEUNE (1938): *Panegyrique de Trajan*, prefacé, édité et commenté par M. Durry, Paris, Les Belles Lettres.
- PSEUDO-SALLUSTE (1962): *Lettres a César. Invectives*, texte établi, traduit et commenté par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres.
- ROBIGLIO, A. A. (2006): «The Thinker as a Noble Man ('bene natus') and Preliminary Remarks on the Concept of Nobility», *Vivarium* 44, 2-3, pp. 205-247.
- ROBIGLIO, A. A. (2007): «Nobiltà e riconoscimento in Dante: in margine a una recente edizione del IV libro del 'Convivio'», *L'Alighieri* 30, pp. 83-102.
- ROBIGLIO, A. A. (2009): «La latitudine della nobiltà. Una questione filosofica nel commento di Giovanni da Serravalle alla 'Divina Commedia' (1416)», *Rassegna europea di letteratura italiana* 33, pp. 31-49.
- RUBINSTEIN, N. (2004): «Dante and nobility», in ID., *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, I. *Political Thought and the Language of Politics. Art and Politics*, edited by G. Ciappelli, pp. 165-200.
- SALLUSTIUS CRISPUS, C. (1991): *Catilina - Iugurtha - Historiarum fragmenta selecta - Appendix sallustiana*, recognovit L. D. Reynolds, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.

- SANTAGATA M. (2011): *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, Il Mulino.
- SANTAGATA, M. (2012): *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori.
- SEDULIUS SCOTTUS (1996-1997): *Collectaneum in Apostolum*, eingeleitet und herausgegeben von H. J. Frede und H. Stanjek, 2 voll., Freiburg, Herder.
- SENECA (1999): *Hercules furens*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Billerbeck, Leiden, Brill.
- SENECA, THE ELDER (1974): *Controversiae*, 2 voll., Cambridge [Mass.] - Harvard University Press, London - Heinemann.
- SENÈQUE (1945-1964): *Lettres à Lucilius*, texte établi par F. Prechac et traduit par H. Noblot, 5 voll., Paris, Les Belles Lettres.
- SENÈQUE (1972): *Des bienfaits*, texte établi et traduit par F. Prechac, 2 voll., Paris, Les Belles Lettres.
- SYME, R. (2001): *L'aristocrazia augustea. La classe dirigente del primo principato romano*, Milano, Rizzoli (ed. orig. *The Augustan Aristocracy*, Oxford, Oxford University Press, 1986).
- TLL: *Thesaurus linguae Latinae*, Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1900-2008; ora anche online all'indirizzo <www.degruyter.com/db/tll>.
- THOMAS DE AQUINO, S. (2000-2013): *Sententia libri Ethicorum*, in *Corpus Thomisticum*, Subsidia studii ab E. Alarcón collecta et edita Pompeione ad Universitatis Studiorum Navarrensis [...], Fundación Tomás de Aquino, online all'indirizzo <www.corpusthomisticum.org/ctc0104.html>.
- TIBULLI *aliorumque carminum libri tres* (1915), recognovit I. P. Postgate, editio altera, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano.
- TOLOMIO, I. (1979): «Introduzione», in *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, introduzione, traduzione e note di I. Tolomio, Milano, Rusconi, pp. 5-102.
- TOMMASO D'AQUINO (1997): *Somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.

- UGUCCIONE DA PISA (2004): *Derivationes*, edición crítica princeps a cura di E. Cecchini, e di G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M.G. Sassi, A. Tontini, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2006): *Dante Alighieri*, Madrid, Síntesis.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2013a): «La nascita del racconto», in *La fortuna del racconto in Europa*, a cura di M. Curcio, Roma, Carocci, pp. 33-42.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2013b): «De Ghismonda a Melibea: las verdades del alma», in *Los viajes de Pampinea: novella y novela española en los Siglos de Oro*, I. Colón Calderón, D. Caro Bragado, C. Marías Martínez y A. Rodríguez de Ramos (eds.), Madrid, Sial ediciones, pp. 91-98.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2013c): «Entre cielo y tierra: la ligazón y el abismo», *Quaderns d'Italià* 18, *Dante i Llull*, pp. 93-108.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2014): «El *Libro de las canciones*, ¿una nueva obra de Dante?», in D. ALIGHIERI, *Libro de las canciones y otros poemas*, edición de Juan Varela-Portas (coord.), Rossend Arqués, Rafaele Pinto, Rosario Scrimieri, Eduard Vilella y Anna Zembrino, Madrid, Akal, pp. 5-108.
- VASOLI, C. (1988): «Introduzione», in D. ALIGHIERI, *Opere Minori* I. 2, *Convivio*, a cura di C. Vasoli, Milano-Napoli, Ricciardi.
- VIRGILE (1980-1982): *Énéide*, texte établi et traduit par J. Perret, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres.

