

LUCA LOMBARDO

*Dante e il volgarizzamento della «Consolatio philosophiae»  
attribuito a Giandino da Carmignano*

Dalla ben nota testimonianza del *Convivio* (II.xii, 1-7), addotta con puntualità dai sempre più numerosi studi sulla formazione intellettuale di Dante, si evince facilmente come la lettura della *Consolatio philosophiae* di Boezio abbia costituito uno snodo cruciale per l'avanzamento dell'istruzione filosofica dell'Alighieri che, dopo un'iniziale e quanto mai ispirante fascinazione privata, si compì nell'autocelebrato approdo alle non altrimenti precisate «scuole delli religiosi» e «disputazioni delli filosofanti»<sup>1</sup>.

Nella prospettiva critica del presente contributo tornerà utile scomporre il passo del *Convivio* in oggetto sulla base delle fitte informazioni autobiografiche in esso contenute, le quali più di altre concorrono sia a circoscrivere le coordinate cronologiche sia a precisare le traiettorie culturali di quello snodo dirimente nella biografia intellettuale di Dante che, per stessa ammissione di lui, si delineò sotto il segno di Boezio. L'innescò della «esposizione allegorica e vera» della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* impone, con la proroga temporanea del segmento esegetico, la ricapitolazione delle vicende che indussero Dante alla lettura della *Consolatio* e che, mediante l'impiego di un lessico lacrimevole, da subito inquadrano la narrazione entro un perimetro stilistico nitidamente elegiaco, come del resto la materia luttuosa della morte di Beatrice, allusa poco prima, richiedeva in ossequio al principio retorico della *convenientia*. Il campo semantico in cui si dispiega il racconto dantesco è quello della consolazione. La perdita del «primo diletto» della sua anima aveva sconvolto il giovane poeta a tal punto che nessun conforto aveva potuto sollevarlo da «tanta tristizia»; trascorso da allora un periodo presumibilmente non breve, come suggerisce l'attacco temporale «dopo alquanto tempo» seguito

<sup>1</sup> I primi approcci critici al problema della formazione intellettuale di Dante si devono a Z.G. BARAŃSKI, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante*, Napoli, Liguori, 2000; ulteriori lineamenti storico-metodologici della questione si ricavano poi da Id., *Sulla formazione intellettuale di Dante: alcuni problemi di definizione*, in «Studi e problemi di critica testuale», XC (2015), pp. 31-54 (vol. monografico dal titolo *Dante. Per Emilio Pasquini*); e Id., *On Dante's Trail*, in «Italian Studies», LXXII (2017), 1, pp. 1-15.

dall'allusione ai fallimentari tentativi di consolazione propri e altrui messi in atto in quel lasso, l'Alighieri si risolveva a cercare sollievo nei libri, mosso dall'idea che la consolazione letteraria meditata con successo dagli antichi potesse assicurargli lo scopo disatteso dagli sforzi precedenti:

Poi che la litterale sentenza è sufficientemente dimostrata, è da procedere alla esposizione allegorica e vera. E però, principiando ancora da capo, dico che, come per me fu *perduto* lo primo diletto della mia anima, dello quale fatta è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea (*Conv.* II.xii, 1-2).

Un elemento talvolta trascurato della testura narrativa di questo passo del *Convivio* consiste nell'allusione, in effetti smorzata, a quello che potrebbe dirsi un primo stadio della formazione filosofica di Dante, caratterizzato soprattutto da uno sforzo autodidattico mirato appunto a ottenere all'inesperto lettore di Boezio (e di Cicerone) una comprensione sufficiente della sentenza di questi autori. Lo studio iniziale della filosofia, dunque, muoveva da una necessità di consolazione e, nell'approccio del giovane Dante a libri poco accessibili per contenuto, metteva a frutto una competenza linguistica presumibilmente ormai avanzata e innate capacità d'ingegno, ma, quel che più interessa, si poneva in un segmento cronologico pressoché concomitante con la stesura della *Vita nova*, a tal punto da far indicare nell'operetta fiorentina la testimonianza più fededegna dei faticosi risultati di quel precoce apprendistato, in corrispondenza del quale Dante poteva dire di aver afferrato la sentenza degli antichi con la stessa fioca esattezza dei sogni:

E avegna che duro mi fosse nella prima entrare nella loro sentenza, finalmente v'entrai tanto entro, quanto l'arte di gramatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, quasi come sognando, già vedea, sì come nella Vita Nova si può vedere (*Conv.* II.xii, 4).

Sono quindi illustrate le conseguenze – inattese – di quella consolazione libresca, oltre alla quale, Dante poté trovare un tesoro ben più ricco di quanto l'iniziale movente avesse potuto fargli sperare; la generica definizione di *vocabuli*, che è stata anche più puntualmente ricondotta alle glosse poste a corredo dei libri medievali<sup>2</sup>, allude di certo a una costellazione di sentenze

<sup>2</sup> Cfr. P. NASTI, «*Vocabuli d'autori e di scienze e di libri*» (*Conv.* II xii 5): percorsi sapienziali di Dante, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 7 novembre 2009), a c. di G. Ledda, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2011, pp. 121-78.

provenienti da autori, libri e ambiti disciplinari diversi, ma comunque tutte atinte dal Dante lettore a partire dall'innesco boeziano (e ciceroniano), da cui anche proveniva l'immaginazione allegorica che ritrae la filosofia «fatta come una donna gentile»:

E sì come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori della 'ntenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta; non forse senza divino imperio, io, che cercava di consolar me, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. Ed imaginava lei fatta come una donna gentile [...] (*Conv.* II.xii, 5-6).

Solo a questo punto si avverava per Dante l'impulso ad accedere a circuiti deputati allo studio erudito della filosofia, cioè si avviava quella più matura fase della formazione intellettuale dell'Alighieri, che avrebbe avuto luogo nelle «scuole delli religiosi» e, con allusione meno perspicua, «alle disputazioni delli filosofanti»:

E da questo imaginare cominciavi ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti; sì che in picciolo tempo, forse di trenta mesi, cominciavi tanto a sentire della sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero (*Conv.* II.xii, 7).

Prestando fede alla ricostruzione del *Convivio*, pur al netto dei suoi punti più controversi, si potrà affermare che la lettura della *Consolatio* e la stesura della *Vita nova* occupano lo stesso segmento cronologico della biografia dantesca (dopo la morte di Beatrice e prima della fine dei trenta mesi dedicati agli studi filosofici) e che tra questi due episodi salienti della giovinezza dell'Alighieri la precedenza spetta alla lettura del libro di Boezio, foriera di un iniziale apprendistato intellettuale, di cui proprio il libello dà rudimentale prova.

A tali conclusioni è dato giungere dall'incrocio dei pochi dati cronologici certi o ricostruibili. La lettura della *Consolatio* ha sicuramente luogo «dopo alquanto tempo» dalla morte di Beatrice (8 giugno 1290): secondo la lettera del *Convivio*, possiamo affermare che almeno l'inizio della lettura della *Consolatio* precede la frequentazione delle scuole dei religiosi e delle disputazioni dei filosofanti, nella misura in cui anzi la propizia, configurandosi come l'episodio iniziale di una formazione filosofica condotta in primo luogo privatamente o, comunque, in circoli intellettuali non religiosi, ma borghesi e laici. Tale ricostruzione confligge con le ipotesi di Claudio Giunta e Marco Santagata che vorrebbero anticipare l'inizio dei trenta mesi della formazione filosofica presso scuole dei religiosi e disputazioni dei filosofanti allo stesso 1291, in cui Dante si sarebbe messo a leggere per la prima volta la *Consolatio*, escludendo così che tra i due momenti – lettura di Boezio e frequentazione di scuole e disputazioni – fosse intercorso un congruo intervallo di tempo, come pare suggerire il brano

del *Convivio* già per avviso di Stefano Carrai<sup>3</sup>.

A *Conv.* II.ii, 1-5, Dante pone l'apparizione della donna gentile due rivoluzioni del Cielo di Venere dopo la morte di Beatrice (1168 giorni), cioè a fine agosto 1293, aggiungendo che questo amore raggiunse la perfezione solo dopo la battaglia, di cui dà conto la canzone *Voi che 'ntendendo*. Per Michele Barbi questa indicazione attesta l'inizio dell'interesse di D. per la filosofia nell'agosto del 1293, data che costituisce anche il *terminus post quem* per la composizione della *Vita nova*, mentre il *terminus ante quem* riporta ancora al passo sulla lettura di Boezio e la frequentazione delle scuole e disputazioni che, esaurendosi nei trenta mesi successivi all'apparizione della gentile, suggerisce gli inizi del 1296<sup>4</sup>. La lettera del commento a *Voi che 'ntendendo*, quindi, fa coincidere la datazione dell'incontro con la donna gentile con quella della stesura del libello in cui tale figura di boeziana memoria appare per la prima volta (ancorché non ancora ammantata del significato allegorico di Filosofia che assumerà nel *Convivio*), e, non trovandosi argomenti dirimenti nella pur suggestiva ipotesi recentemente avanzata da Casadei per una anticipazione della datazione del libello al 1291, non si potrà che concordare con la proposta di Carrai, che una volta per tutte data la *Vita nova* tra la primavera del 1293 e gli inizi del 1296<sup>5</sup>. Sempre prestando fede a Dante, per le ragioni addotte da Giorgio Inglese, i trenta mesi dell'apprendistato filosofico alle scuole e disputazioni si devono collocare tra il 1293 e il 1295, sovrapponendosi, almeno in larga parte, alla gestazione del libello<sup>6</sup>, l'uno e l'altro evento accomunati dal simbolo della donna gentile, volta a rappresentare ora l'erotica distrazione da Beatrice che occupa gli ultimi capitoli della *Vita nova* ora, secondo il *Convivio*, quella filosofia al cui studio l'Alighieri si era sentito stimolato proprio dall'incontro con la *Consolatio*.

Pare inevitabile chiedersi, a questo punto, se – ed eventualmente in che misura – questa lettura di Boezio, ragionevolmente avvenuta a ridosso della stesura del libello, così come è certo che abbia spinto Dante a frequentare le

<sup>3</sup> «Stando alla lettera di questo brano, non c'è margine di dubbio. Dante afferma qui di aver cominciato a frequentare gli *studia* di Santa Croce e di Santa Maria Novella solo dopo aver concepito la trasfigurazione di quella donna nella personificazione della Filosofia» (S. CARRAI, *Puntualizzazioni sulla datazione della «Vita nova»*, in «L'Alighieri», 52 (2018), pp. 109-16, a p. 113); per le ipotesi di Giunta e Santagata, cfr. D. ALIGHIERI, *Opere*, dir. M. Santagata, vol. II, a c. di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori, 2014, p. 198; e SANTAGATA, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 117.

<sup>4</sup> Cfr. M. BARBI, *La data della Vita Nuova e i primi germi della Commedia*, in «Bollettino della Società Dantesca Italiana», x (1903), pp. 89-102 (poi in ID., *Problemi di critica dantesca. Prima serie (1893-1918)*, Firenze, Sansoni, 1934, pp. 99-112).

<sup>5</sup> Cfr. A. CASADEI, *Dalla «Vita nova» al «Convivio»*, in «Dante», XII (2015), pp. 29-40; CARRAI, *Puntualizzazioni cit.*, pp. 114-15.

<sup>6</sup> Cfr. G. INGLESE, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, con un saggio di G. Milani, Roma, Carocci, 2015, pp. 52-55.

«scuole delli religiosi» e le «disputazioni delli filosofanti», abbia contestualmente esercitato un'influenza anche sulla coeva *Vita nova*, ipotesi da verificarsi anzitutto per via di riscontri intertestuali.

Nell'ambito dell'indagine già condotta sui rapporti fra le tradizioni medievali della *Consolatio* e le opere di Dante è stato possibile individuare solo 7 casi riguardanti la *Vita nova*: essi, in linea con la chiave di lettura del libello offerta da Carrai, pertengono soprattutto al segmento narrativo della donna gentile, nel quale in effetti si accentuano le tonalità elegiache e il motivo consolatorio di cui l'opera boeziana rappresentava per i contemporanei di Dante il prototipo stilistico e che già lo stesso Carrai individuava come i segni più tangibili dell'influenza del modello tardoantico sul libello<sup>7</sup>. Se l'aspetto principale di tale relazione concerne il registro elegiaco, lo spoglio dei commenti moderni alla *Vita nova* dà conto di un numero relativamente esiguo di rinvii puntuali alla fonte boeziana: De Robertis ne rileva 6, Carrai 2, Pirovano 3<sup>8</sup>. I riscontri intertestuali, quindi, suggeriscono l'impressione che l'apporto della *Consolatio* alla stesura del libello si attesti su un piano macrostrutturale (per la forma prosimetro) e stilistico (per la predominante intonazione elegiaca) più che tradursi in prelievi puntuali come quelli che invece attraversano il *Convivio*.

Ma per una cognizione più precisa dell'influenza che la lettura della *Consolatio* avrebbe potuto esercitare sulla coeva stesura della *Vita nova* sarà utile a questo punto sollevare lo sguardo dal testo per orientarlo all'orizzonte del contesto della potenziale fruizione dantesca dell'opera boeziana. A dispetto della nota definizione di quest'ultima come «non conosciuto da molti libro di Boezio», che già in altre sedi è stato possibile addebitare a un'ostentazione intellettuale da parte dell'Alighieri più che a una reale rarità di circolazione dell'opera, sarà cioè necessario ripercorrere le fortune della *Consolatio* in quella Firenze di fine Duecento, in cui un Dante in cerca di consolazione per la morte di Beatrice avrebbe potuto imbattersi nel libro di Boezio. Ciò servirà al fine di rispondere alla seguente domanda: in quali circostanze e ambienti, cioè attraverso quali filtri culturali, Dante si sarebbe potuto accostare alla *Consolatio* negli stessi anni che videro la stesura della *Vita nova*, certamente ispirata in alcuni aspetti proprio dal modello latino? Il censimento dei codici fiorentini della *Consolatio* condotto da Robert Black e Gabriella Pomaro rinviene sporadiche attestazioni duecentesche a fronte di un rilevante incremento del numero di esemplari recanti segni di uso scolastico nel primo Trecento<sup>9</sup>. Indicazioni più significative circa la fortuna della *Consolatio* provengono dal *milieu* intellettuale

<sup>7</sup> Cfr. S. CARRAI, *Dante elegiaco. Una chiave di lettura per la «Vita nova»*, Firenze, Olshki, 2006; L. LOMBARDO, *Boezio in Dante. La «Consolatio philosophiae» nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013, pp. 429-46.

<sup>8</sup> Si rimanda alle edizioni commentate della *Vita nova* a cura di D. DE ROBERTIS (Milano-Napoli, Ricciardi, 1980); S. CARRAI (Milano, BUR, 2009); D. PIROVANO (Roma, Salerno, 2015).

<sup>9</sup> Cfr. R. BLACK e G. POMARO, «*La Consolazione della filosofia» nel Medioevo e nel Rinascimento italiano*, Firenze, Sismel, 2000.

fiorentino, nel quale, sin dagli anni '60 del Duecento, la lettura di quel libro di Boezio, che Dante si autocompiace di definire «non conosciuto da molti» nel senso elitario di «non compreso», sembra invece pratica consolidata presso gli esponenti laici del ceto giuridico-notarile, che con l'uso letterario del volgare e l'impegno civile stavano definendo un nuovo paradigma intellettuale. Tralasciando esempi minori, sarebbero sufficienti a dar la misura di tale fortuna della *Consolatio* i casi del giudice Bono Giamboni e del notaio e cancelliere del comune Brunetto Latini, entrambi attivi a Firenze tra gli anni '60 e gli anni '90 del Duecento. Di quest'ultimo sono note tanto le riprese di sentenze dalla *Consolatio* nella *Rettorica* e nel *Tresor*, quanto la matrice boeziana dei segmenti didascalico-allegorici del *Tesoretto*, dall'epifania della Natura personificata alla trattazione di fortuna, nobiltà e avarizia su cui è però decisiva la mediazione di quelli che Contini definì i «boeziani di Francia», cioè i poeti d'oltralpe in lingua latina Bernardo Silvestre e Alano di Lille<sup>10</sup>. Bono Giamboni è figura cruciale nel quadro della letteratura didascalico-allegorica del Duecento ed è senza dubbio il maggior lettore della *Consolatio* a Firenze prima di Dante. A lui, attivo come giudice tra il 1261 ed il 1292, si devono i principali rifacimenti boeziani della prosa duecentesca: la narrazione allegorica del *Libro de' Vizî e delle Virtudi* e la versione *La miseria dell'uomo*, ispirata al *De miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni: prove di un rapporto di fonte con l'opera tardoantica sono nel *Libro de' Vizî e delle Virtudi* (ante 1292) la cornice narrativa, la personificazione allegorica della Filosofia (definita con calco boeziano «maestra delle Virtù») e la traduzione letterale di brani della *Consolatio*; simili elementi ricorrevano già ne *La miseria dell'uomo*, antecedente al *Libro*, che come ulteriore cifra boeziana presenta una spiccata intonazione elegiaca coerente con la materia del trattato<sup>11</sup>. Com'è noto dai documenti dell'Archivio di Stato di Firenze, che testimoniano la sua attività di giudice, Bono Giamboni abitava nel sesto di Porta San Piero, probabilmente prima nel popolo di San Martin del vescovo, poi nel popolo di San Procolo<sup>12</sup>; non sarà inutile ricordare che tra le stesse

<sup>10</sup> Cfr. *Poeti del Duecento*, t. II, a cura di G. CONTINI, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, p. 173; sulle riprese della *Consolatio* nelle opere del Latini, cfr. L. LOMBARDO, «Ed imaginava lei fatta come una donna gentile». Boezio, Brunetto Latini e la prima formazione intellettuale di Dante, in «Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 5 (2018), pp. 39-71.

<sup>11</sup> Un caso esemplare di ripresa boeziana in Bono, si dà nel prologo della *Miseria dell'uomo*, che presenta inoltre addentellati interessanti con un calco della stessa fonte in Dante: lo stesso luogo (*Cons.* I pr. 1, 1-2; 7-8; 11; 13) infatti è stato adottato dalla critica (De Robertis e Pirovano) come modello narrativo dell'epifania di Amore nella *Vita nova* (XII 3-5); tra Bono e il Dante della *Vita nova* si registrano affinità macrostrutturali e stilistiche ma anche puntualmente testuali, che sono addebitabili, se non di un'influenza diretta, al contesto, condiviso dai due autori fiorentini, in cui è avvenuta la lettura di Boezio: cfr. L. LOMBARDO, «In sembianza di donna». Reperti boeziani nei testi toscani delle origini: dal rifacimento al «Convivio» di Dante, in «Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 4 (2017), pp. 11-46, alle pp. 37-39.

<sup>12</sup> Cfr. S. FOÀ, *Giamboni, Bono*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 54, Roma, Isti-



vie del sesto di porta San Piero Dante nacque e abitò fino al 1301: in questi luoghi di Firenze, frequentati dal Giamboni e dall'Alighieri, non si può certo dire che sin dal tardo Duecento il libro di Boezio non fosse ben conosciuto.

Del resto, l'idea che nella Firenze di Dante la *Consolatio* fosse davvero un libro non conosciuto da molti è stata già sconfessata dagli studi di Giuseppina Brunetti, che hanno permesso di rinvenire il più antico volgarizzamento fiorentino dell'opera di Boezio nel fondo librario del convento francescano di Santa Croce, ovvero nel contesto di quelle «scuole delli religiosi» in cui si compì la formazione intellettuale di Dante<sup>13</sup>: è il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 23 *dext.* 11, latore del volgarizzamento parziale della *Consolatio* attribuito a maestro Giandino da Carmignano<sup>14</sup>. Dalle verifiche effettuate dalla Brunetti, questo volgarizzamento risulta affine a una versione pisana anonima di fine Duecento (ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1609) e a una più tarda versione fiorentina (ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1003), sì da lasciar supporre che le tre versioni rappresentino livelli redazionali diversi di uno stesso testo di partenza<sup>15</sup>. D'altra parte, sin dall'attribuzione a Giandino (as-

tuto della Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 302-04; sono inoltre grato all'amica Silvia Diacciati per avermi consentito la lettura dei suoi appunti inediti sulla vita di Bono.

<sup>13</sup> Su Dante e Santa Croce, cfr. G. BRUNETTI e S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero: su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a c. di E. Russo, Roma, Università degli studi di Roma La Sapienza, 2000, pp. 21-48; R. ZANNI, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in «Critica del testo», XVII (2014), 2, pp. 161-204; G. BRUNETTI, *Le letture fiorentine: i classici e la retorica*, in *Dante. Fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, a c. di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, I, 2016, pp. 225-53 [Convegno internazionale *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*. Roma, Villa Altieri/Palazzetto degli Anguillara, 28 settembre-1° ottobre 2015]; S. GENTILI, *Letture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia*, ivi, pp. 303-25; S. GENTILI, S. PIRON, *La bibliothèque de Santa Croce*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières Universités (XIIIe-XVe siècle)*, a c. di J. Chandelier, A. Robert, Roma, École française de Rome, 2015, pp. 481-507 [Dante, pp. 491-506: S. GENTILI, *Santa Croce à la fin du XIIIe siècle: l'accès aux classiques, la question de Dante*]; A. PEGORETTI, «Nelle scuole delli religiosi»: materiali per Santa Croce nell'età di Dante, in «L'Alighieri», 50 (2017), pp. 5-55; L. DELL'OSO, *Su Dante e la dialettica: "Convivio" II.xiii, II.12 e la logica in Santa Croce*, in «L'Alighieri», 52 (2018), pp. 37-49; E. PANELLA, «Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (*Dante Alighieri*). *Lectio, disputatio, predicatio*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a c. di F. Amerini, Firenze, Zella, 2008, pp. 115-31; J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Dante curioso, Dante studioso: dalla "Vita nova" a "Amor che nella mente mi ragiona"*, in *Amor che nella mente mi ragiona*, a c. di E. Fenzi, Madrid, Departamento de Filología Italiana de la Universidad Complutense de Madrid-Asociación Complutense de Dantología, 2013, pp. 111-58.

<sup>14</sup> Cfr. G. BRUNETTI, *Guinizelli, il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizelli*, a cura di L. Rossi, S. Alloatti Boller, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002, pp. 155-91.

<sup>15</sup> Per il testo di Giandino e le relazioni tra la versione del codice Laurenziano e quelle affini dei due Riccardiani, cfr. G. BRUNETTI, *Preliminari all'edizione del volgarizzamento della «Consolatio philosophiae» di Boezio attribuito al maestro Giandino da Carmignano* in *Studi su vol-*

sente nei due Riccardiani), il testo tràdito dal Pluteo presenta peculiarità notevoli, che ne fanno per molti aspetti un esemplare unico e, per datazione e provenienza, il testimone della *Consolatio* più interessante in rapporto al contesto della formazione di Dante e della sua lettura giovanile del libro di Boezio.

Come detto, il ms. Pluteo 23 dext. 11 fa parte del primo nucleo del fondo librario di Santa Croce<sup>16</sup>: in corsiva cancelleresca, ha una datazione controversa, anche se si è propensi a dare ragione ad Armando Petrucci, che lo ha posto nella seconda metà del Trecento (terzo quarto)<sup>17</sup>, dopo che Gabriella Pomaro ne aveva ipotizzato una datazione più alta, entro la fine del Duecento (e con questa datazione il ms. è consultabile nella teca digitale della BML)<sup>18</sup>. Una *Consolatio Philosophiae* in latino occupa le cc. 4r-69v, corredata da un ricco apparato paratestuale (*accessus* di Trevet, cc. 1r-3v; fitte glosse marginali e interlineari in latino e in volgare e, connesso a queste ultime, il volgarizzamento dei versi attribuito a Giandino, cc. 4r-41v): «Questi v(er)si sono volgarizzati / p(er) questo modo. p(er)lo maestro gia(n)dino / dacarmignano gra(n)de maestro in/filosofia» (c. 4r). La versione di Giandino traduce solo i carmi della *Consolatio* fino al libro III metro 11: dal libro II alla fine del III, la traduzione è accompagnata da estese glosse in volgare, che nel libro IV tornano solo a margine del carne su Circe e la metamorfosi dei compagni di Ulisse<sup>19</sup>.

A prescindere dalla datazione del ms., l'attribuzione a Giandino suggerisce di datare la composizione del volgarizzamento entro la fine del Duecento. Il misterioso autore, infatti, pare coincidere col destinatario di un sonetto doppio di Dino Compagni, *La 'ntelligenza vostra, amico, è tanta*, trasmesso dal ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3214, 153v-154r, con la rubrica: «Questo sonetto mandò Dino Compagni di Fi-

*garizzamenti italiani due-trecenteschi*, a c. di P. Rinoldi, G. Ronchi, Roma, Viella, 2005, pp. 9-45, in part. alle pp. 16-18 e 23-26; al Boezio pisano (ms. Riccardiano 1003), era rivolta la relazione di F. CIGNI e M. CAMBI, *Il Boezio pisano: codice, testo, lettori*, al Convegno «*Agnoscisne me?*» *Di usione e fortuna della «Consolatio philosophiae» in età medievale*, Università di Verona, 18-20 gennaio 2016; per l'edizione, cfr. F. CIGNI, *Il volgarizzamento della «Consolatio» attestato dal ms. BRF 1609*, in *La «Consolatio philosophiae» nel Medioevo*. Atti del Convegno, Verona, 18 gennaio 2016, a c. di A.M. Babbi, Verona, Fiorini, c.d.s.

<sup>16</sup> PEGORETTI, «*Nelle scuole degli religiosi*» cit., p. 52; BRUNETTI, GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante* cit., pp. 35, 47-48.

<sup>17</sup> È il parere di Armando Petrucci riferito da BRUNETTI, *Guinizzelli* cit., p. 164.

<sup>18</sup> Secondo BLACK e POMARO, *La «Consolazione»* cit., p. 22, è probabile che il ms. sia stato utilizzato in seguito da un maestro.

<sup>19</sup> L'interesse della critica dantesca per questo ms. è stato suscitato, oltre che dalla *Consolatio*, da una versione glossata dell'*Ars poetica* di Orazio, studiata dalla giovane Sara Calulli; su Boezio, oltre i lavori di Brunetti e di Black-Pomaro, cfr. LOMBARDO, *Boezio in Dante* cit., pp. 73 n. 24, 76-77; ID., «*Quasi come sognando*». *Dante e la presunta rarità del «libro di Boezio» («Convivio» II XII, 2-7)*, in «*Mediaeval Sophia*», XII (2012), pp. 141-52: 143-44; P. NASTI, *Storia materiale di un classico dantesco: la «Consolatio Philosophiae» fra XII e XIV secolo. Tradizione manoscritta e rielaborazioni esegetiche*, in «*Dante Studies*», CXXXIV (2016), pp. 142-68: 155.



renze a mastro Giandino»<sup>20</sup>:

La 'ntelligenza vostra, amico, è tanta:  
 savete i movimenti naturali,  
 le condicion diverse universali  
 di stelle, e d'animali e d'ogni pianta.  
 da qual vertute più proprio si chianta,  
 fra li due movimenti accidentali,  
 in mezzo stando vassei vetriali,  
 di sole e d'acqua si trae fiamma alquanta.  
 Se pur vien da calore o da freddezza,  
 o qual de' dua contrar l'effetto adduca,  
 vera filosofia l'amore induca,  
 per vostro scritto mostrate certezza.  
 Ché foco nasce talor da chiarezza,  
 da specchio o ferro che molto riluca;  
 che 'l raggio de la spera par che 'nduca,  
 ferendol, fiamma di gran calidezza<sup>21</sup>.

Si noti come, contrariamente a quanto riferiscono gli studi pregressi, il nome del destinatario del sonetto filosofico del Compagni compaia anche in un più tardo ms. latore dei versi del cronista fiorentino (ms. Firenze, Accademia della Crusca, 53), benché nella erronea forma Biandino (spiegabile con un errore di copia dettato dalla somiglianza grafica di B e G maiuscole): a c. 117v si legge la rubrica: «Din Compagnj a Maestro Biandino». È interessante osservare a tal proposito come, a fronte delle scarse attestazione di Giandino, i più antichi documenti in volgare di area toscana facciano registrare diverse occorrenze della forma Bandino, accompagnata in alcuni casi dal titolo di maestro che si riferisce all'insegnamento della grammatica, mentre in un caso è notevole l'individuazione di un mastro Bandino come destinatario di un sonetto di Guittone d'Arezzo, che gli si rivolge con deferenza come esperto nell'arte dell'innamoramento e, a un certo punto, allude proprio ai manti, cioè ai filosofi, innamorati<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Come avverte BRUNETTI, *Guinizzelli, il non più oscuro* cit., p. 157, i testimoni del sonetto sono, oltre al Vat. Lat. 3214 (ma alle cc. 153v-154r, non 150-151, e la rubrica recante la forma «mastro», non «maestro»), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 4000, c. 370v; Firenze, Accademia della Crusca, 53; Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2846, c. 98.

<sup>21</sup> Il sonetto si legge in *Dino Compagni e la sua Cronica*, a cura di I. Del Lungo, vol. I, Firenze, Le Monnier, 1879, pp. 338-39, seguito dal commento e dalle ipotesi sull'identità di Giandino, alle pp. 340-48; il testo è riportato poi, con l'elenco dei testimoni che lo tramandano e una parafrasi utilissima a sviscerare i termini della *quaestio* di filosofia naturale in oggetto, in BRUNETTI, *Guinizzelli, il non più oscuro* cit., pp. 157-59.

<sup>22</sup> Del «plausibile scambio paleografico» tra Biandino e Giandino con cenni al corrispondente del sonetto di Guittone, si è già accorta BRUNETTI, *Guinizzelli, il non più oscuro* cit., p. 173; attestazioni coeve di un maestro Bandino: *Documenti senesi* (1235); *Documenti toscani-imolesi*

Non si può in questa sede approfondire l'eventuale identità tra il mastro Giandino interpellato da Dino Compagni come filosofo perito d'amore (e chiamato Biandino nel ms. della Crusca) e il mastro Bandino al quale Guittone pone, pressoché negli stessi anni, quesiti analoghi, ma non sembra peregrina l'ipotesi che si trattasse della stessa persona, esponente autorevole del *milieu* intellettuale toscano di fine Duecento, se eletto a interlocutore su temi filosofici sia dal Compagni sia da Guittone, tanto più se identificabile con il maestro cui il ms. Laurenziano attribuisce il volgarizzamento della *Consolatio*. Se ammettiamo con la Brunetti che il traduttore di Boezio sia lo stesso Giandino corrispondente del Compagni, sarà importante cercare di precisare i contorni di questa figura a partire dalle ipotesi formulate da Isidoro Del Lungo, editore delle *Rime* del cronista fiorentino, allo scopo di comprendere meglio entro quali circuiti un'opera come la *Consolatio* poteva essere tradotta e glossata in volgare a Firenze negli stessi anni in cui Dante leggeva quel libro e attendeva alla stesura della *Vita nova*. Del Lungo crede Giandino medico sulla base del titolo di maestro che Dino gli riconosce e del contenuto della questione filosofica su cui gli è richiesto un parere. A sostegno di tale ipotesi lo studioso ha cercato il nome di Giandino nella matricola fiorentina dell'Arte dei medici e degli speciali, che ha inizio nel 1297, ma il mancato rinvenimento di Giandino non sorprende: per motivi di cronologia, in quanto è possibile che Giandino si fosse iscritto alla matricola prima del 1297; inoltre perché alla matricola si potevano iscrivere solo i fiorentini di nascita e Giandino è detto essere di Carmignano, località nei pressi di Prato. Del Lungo trova iscritti alla matricola negli anni 1312 e 1320 rispettivamente un Giovanni di Dino Bentivegna e un Giovanni di Dino Speziale, dei cui nomi Giandino potrebbe essere forma abbreviata, ma le date sono tarde rispetto al sonetto di Dino<sup>23</sup>. In ogni caso, la proposta di Del Lungo suggerisce l'appartenenza del maestro al mondo seco-

(1260); Un maestro Bandino è attivo nella Facoltà delle Arti dello Studio di Siena dal 1287 al 1296 e dal 1302 al 1308; *Documenti fiorentini: Registro di entrata e uscita di Santa Maria di Cafaggio* (1288): un pagamento a maestro Bandino; *Documenti fiorentini: Registro di entrata e uscita di Santa Maria di Cafaggio* (1289): il Carnasciale di maestro Bandino; *Documenti fiorentini: Registro di entrata e uscita di Santa Maria di Cafaggio* (1289): un pagamento fatto al provinciale per la soddisfazione che fece al maestro Bandino; Guittone, sonetto a mastro Bandino: *Mastro Bandino, amico, el meo preghero*, con la richiesta di fargli da guida nell'innamoramento e menzione di «manti (filosofi) innamorati»; *Costituto del comune di Siena volgarizzato* (1309-1310): del salario del maestro Bandino de la gramatica; *Documenti pistoiesi* (1338): salario di maestro Bandino; *Documenti pistoiesi* (1337-42): citazione di un maestro Bandino che ha lavorato con messer Cino.

<sup>23</sup> Cfr. *Dino Compagni e la sua Cronica* cit., p. 340; Grion avanzava persino l'ipotesi che maestro Giandino fosse una sorta di *nickname* che Dino Compagni avrebbe affibbiato a sé stesso, autoproclamandosi maestro per le proprie conoscenze in campo filosofico, salvo affermare contemporaneamente che il sonetto di Dino doveva rivolgersi ad un esperto di filosofia naturale e che per tale ragione bisognava pensare a Guido Gunizzelli, sulla base di un non meglio identificato codice riccardiano.

lare, mentre in una chiosa al volgarizzamento B dell'*Ars amandi* ovidiana circa gli effetti dell'innamoramento si legge: «onde frate Giandino nelle *Questioni naturali* dice che quando alcuno vede una sua donna, sì ch'elli le puote favelare, perde il colore e le parole e la ragione, e che teme, sì come vergognandosi, onde li spiriti del sangue trag(g)ono al cuore temendo»<sup>24</sup>. Al di là delle non meglio note *Questioni naturali*, di cui Giandino sarebbe stato autore, confermando quell'autorevolezza nel campo della filosofia naturale in nome della quale Dino Compagni lo avrebbe interpellato sul tema del rapporto tra amore e conoscenza, il titolo di frate farebbe luce sullo *status* di chierico, altrimenti non implicato dal titolo di maestro, che poteva ben accordarsi anche a un laico attivo nell'insegnamento pubblico o privato, come nel noto caso di Brunetto Latini, che si autodefinisce mastro nel *Tesoretto* ed è chiamato maestro ad esempio da Giovanni Villani<sup>25</sup>.

Giandino da Carmignano è noto anche come autore di *Sillogismi* in volgare, di cui si attende l'edizione, trasmessi dal ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Palatino-Panciaticchiano 67 e, in frammenti, da un ms. modenese studiato da Melissa Antonelli<sup>26</sup>. La natura delle opere con le quali i *Sillogismi* sono trasmessi dal ms. Panciaticchiano suggerisce il posizionamento dell'opera e del suo autore nel contesto della cultura laica tardo-duecentesca, di cui sono testimoni esemplari i volgarizzamenti anonimi delle opere di Martino di Braga, Pietro Alfonso e Albertano da Brescia, nonché il *Fiore di retorica* nella redazione di Bono Giamboni e il *Tesoro* toscano<sup>27</sup>.

In ogni caso, la fama di Giandino nella Firenze di fine Duecento è comprovata dalla testimonianza di Giovanni Villani, che narrando gli avvenimenti del 1284 ricorda come la morte in Puglia di Carlo I d'Angiò fosse stata annunciata «in Parigi per uno frate Arlotto ministro de' minori e per maestro Giandino da Carmignanola maestro allo Studio» e aggiunge che nell'opinione

<sup>24</sup> *I volgarizzamenti trecenteschi dell'«Ars amandi» e dei «Remedia amoris»*, a c. di V. Lippi Bigazzi, 2 voll., Firenze, Accademia della Crusca, 1987, vol. II, pp. 637-832, a p. 689.

<sup>25</sup> Cfr. BRUNETTO LATINI, *Poesie*, a c. di S. Carrai, Torino, Einaudi, 2016, p. XV; G. VILLANI, *Nuova cronica*, 3 voll., a c. di G. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda Editore, 1991, vol. II. *Libri IX-XI*, pp. 27-28.

<sup>26</sup> Cfr. M. ANTONELLI, *Un nuovo testimone dei «Sillogismi» di Giandino da Carmignano*, in «La Parola del Testo», xxii (2018), pp. 13-27, dove si fa il punto, alle pp. 13-14, sull'identificazione di Giandino a partire dalle scarse informazioni anche qui riportate e che si trovano già raccolte in BRUNETTI, *Preliminari all'edizione cit.*, pp. 21-23.

<sup>27</sup> Il ms. Palatino-Panciaticchiano 67 (fiorentino; sec. XIV in.) contiene: Martino di Braga, *Libro delle quattro virtù morali* (ff. 1rA-3vB), interrotto; Pietro Alfonso, *Disciplina clericale* (ff. 3vB-6rB), estratto; Albertano da Brescia, *Dottrina del tacere e del parlare* (ff. 6rB-13vA); Giandino da Carmignano, *Sillogismi* (ff. 13vA-17rB); Brunetto Latini, *Tesoro* (17vA-21vB), estratti; Bono Giamboni, *Fiore di retorica*, attribuito a Cicerone (ff. 22rA-55vB); il ms. è descritto in *I manoscritti della letteratura italiana delle origini*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, a cura di S. Bertelli, Firenze, Sismel, 2002, pp. 130-31; sui volgarizzamenti «dottrinali», cfr. S. GENTILI, *La filosofia dal latino al volgare*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a c. di C. Casagrande e G. Fioravanti, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 191-224.

di alcuni i due erano venuti precocemente a conoscenza del lutto «per rivelazione di spirito, che ciascuno di loro erano grandi astrolagi e negromanti». Le indagini della Brunetti su frate Arlotto, maestro di Teologia a Parigi, hanno permesso «di ricondurre meglio anche Giandino, con un margine accettabile di verosimiglianza, all'interno di quella evanescente cornice di cui ci parla Dante nel *Convivio* entro la quale appunto la Filosofia gli si dimostrava veracemente»<sup>28</sup>. Al contempo, la testimonianza del Villani non autorizza ad abbandonare l'ipotesi che Giandino fosse un laico, se Arlotto è chiamato frate e Giandino maestro, benché dello Studio di Parigi, dove i *magistri* erano quasi sempre, ma non necessariamente, chierici. E in effetti l'insegnamento allo Studio parigino spiegherebbe bene la familiarità di Giandino con il commento alla *Consolatio* del normanno Guglielmo di Conches, cui si farà cenno poi, opera che ebbe larghissima circolazione in Francia prima che in Italia e di cui lo stesso Giandino avrebbe potuto recare un testimone a Firenze (si ricordi il ms. Pluteo 77.4, latore del commento del maestro di Chartres, codice duecentesco di provenienza francese, del quale si ignora la data di approdo a Firenze)<sup>29</sup>.

Al di là dell'esatta identificazione di Giandino, alcuni indizi (la testimonianza del Villani, il dialogo con esponenti dell'intellettualità municipale come il Compagni, l'accostamento dei *Sillogismi* a volgarizzamenti destinati alla formazione dei laici) fanno propendere per la provenienza laica del maestro toscano, in accordo con Silvia Diacciati, che in un bell'articolo sulla formazione intellettuale dei laici ha sottolineato l'importanza dello scambio di versi tra il Compagni e lo stesso Giandino in relazione al rapporto esistente tra scienza medica e filosofia naturale e alla diffusione delle conoscenze medico-filosofiche negli ambienti laici fiorentini del secondo Duecento: la studiosa si sofferma proprio sul caso di Dino Compagni, che «pur non essendo un medico e pur non avendo frequentato – per quel che è noto – centri universitari, dette mostra di un sapere eclettico, nel quale confluivano anche interessi medico-filosofici»<sup>30</sup>. La *quaestio* filosofica in versi tra il Compagni e Giandino ci introduce così «in un contesto nel quale doveva esistere un pubblico di lettori competenti nella materia, in grado di comprendere testi 'specialistici' e destinatari di opere di volgarizzamento scientifico come quella dello stesso Giandino»<sup>31</sup>. Un pubblico di laici che, in dialogo tra loro, ancorché non necessariamente dotati di formazione universitaria, si interessano di questioni dottrinali in un contesto intellettuale segnato da quella profonda saldatura tra filosofia e medicina, alla quale, come osservava già Barbi e ha riaffermato Inglese, deve ascrivere la stessa affiliazione di Dante all'arte dei medici e degli speciali<sup>32</sup>. In nome di un

<sup>28</sup> BRUNETTI, *Preliminari all'edizione cit.*, p. 22.

<sup>29</sup> Cfr. BLACK e POMARO, *La «Consolazione» cit.*, p. 00.

<sup>30</sup> S. DIACCIATI e E. FAINI, *Ricerche sulla formazione dei laici a Firenze nel tardo Duecento*, in «Archivio Storico Italiano», CLXXV, 652, (2017), 2, pp. 205-37, a p. 222.

<sup>31</sup> Ivi, p. 223.

<sup>32</sup> Cfr. INGLESE, *Vita di Dante cit.*, p. 00.

interesse per la filosofia nutrito dall'Alighieri nella stessa Firenze di maestro Taddeo Alderotti, medico e traduttore dell'*Etica* e di maestro Giandino, forse medico e certamente traduttore della *Consolatio*.

Passando in rassegna le traduzioni e le glosse in volgare che corredano i margini del manoscritto boeziano di Santa Croce, si rinvencono diversi passaggi che sollecitano il raffronto con quei luoghi delle opere di Dante in cui è manifesta la memoria della *Consolatio* (è il caso delle traduzioni di brani boeziani presenti nel *Convivio*), così come si possono notare tratti peculiari del volgarizzamento che rivelano un maggior grado di prossimità al testo dantesco rispetto alla stessa fonte tardoantica, facendo ipotizzare l'apporto combinato dei due livelli di ipotesto (è il caso di certi luoghi dell'*Inferno* indiziati di memoria boeziana). Più sottilmente, il testo di Giandino si offre a un parallelismo sistematico con la *Vita nova* sulla base di un'evidente contiguità interdiscorsiva tra le due opere, che concerne tanto affinità cronologiche (la datazione alla fine del Duecento), geografiche (la provenienza fiorentina) e socio-linguistiche (l'uso del volgare correlato all'estrazione laica dell'autore e del suo pubblico) quanto, più specificamente, la forma del testo (il volgarizzamento mantiene un impianto bipartito traducendo i versi boeziani e affiancando ad essi le glosse in volgare e la *Vita nova* deve probabilmente la sua struttura prosimetrica alla *Consolatio*: se poi si considera la separazione tra prose narrative e prose esegetiche del libello dantesco, essa trova riscontro nella compresenza di tre livelli testuali nel codice di Santa Croce, che al prosimetro originale affianca appunto un denso apparato di glosse marginali) e la sua conseguente diffrazione funzionale (comune alle due opere è, come si vedrà, l'uso di un formulario esegetico che precocemente traspone in volgare il sistema delle divisioni, invalso per lo più nella tradizione latina).

Un primo passo utile a precisare la posizione del volgarizzamento in quel contesto fiorentino in cui Dante maturava una prima formazione filosofica alla scuola laica dell'umanesimo brunettiano si trova a c. 16r:

Se qua(n)te arene [...] In q(ue)sti versi si lam(en)ta la fortuna de l'avaritia de li uomini la quale è tanta che no(n) si po' mai satiare. Et dice che si lege ne le scuole d'Erchole. Ch'elli andò ne lo '(n)ferno et quivi trovò uno corno. el quale ne trasse e consecrollo a uno dio che si chiamava copia p(er) lo quale quella dava le cose né c(on) ciò ad alcuno pieno ad alcuno meno che pieno. Come questo sia si 'l vediamo el corno cresce a la carne de l'animale è duro et seccho lo 'nferno è chiamata q(ue)sta terra p(er)ciò ch'è la pa(r)te di sotto del mo(n)do. Erchole si pone p(er) lo savio et parladore. p(er)ciò che q(ue)lli che savio doma tutti li vitij Et dicesi Ercole q(u)i glosa dilice et di fadica. ma crede anco ne lo 'nferno. q(ua)n(do) li savi homini discendono a conoscime(n)to de le cose te(m)porali ma quello che dice che Ercole trovò el corno. si è qua(n)do li savi huomini co(m)pre(n)dono la cagio(n)e de la sterilità cioè l'aridità de la terra e 'l sop(er)chio amore la sup(er)fluità de le pietre. Se l'abo(n)danza sparga ta(n)te ricchezze. Con pieno corno et non ritragha la mano. Qua(n)te arene lo mare de re/apenti venti schomosso rivolge. Overo qua(n)te stelle

nate / ne le stellate nocti. risplendino i(n) cielo. L'umana generatione p(er)ciò no(n) cessi. di pia(n)gere misere lame(n)tanze. Avegna che dio larg donatore di molto oro. volentieri pre(n)da le preghiere et adorni li desiderij di chiari onori. Le cose ch'avrai aq(ui)state già nie(n)te ci paran(n)o. Ma la crudele rapacità divora(n)te l'aq(u)istare cose. Altri desiderij manifesta. Quali freni ti terran(n)o già. lo trabochevole desiderio chon certo fine. Conciosia cosa che la sete d'avere discorre(n)te cho larghi doni. muorme(n)te arde lo richo. No(n) fa unque che spave(n)ti vile piangitore no(n) sia. Et crede se medesimo e(ss)ere povero.

La traduzione del carme 2 del metro II si arresta a metà del v.1 («Se quante arene»), fungendo da richiamo all'ampia glossa in volgare di introduzione al carme per poi riprendere alla lettera dal v. 5, dispiegandosi sul margine inferiore della carta, mentre la glossa si distende per larga parte del margine laterale destro. Questo esempio pone in luce due aspetti peculiari del volgarizzamento: in primo luogo, l'importanza del commento che, ove l'oscurità del testo boeziano lo richieda, scalza la traduzione letterale di quest'ultimo per privilegiarne l'esegesi in volgare (i primi 4 versi del carme infatti sono tradotti in seguito, curiosamente posposti ai versi 5-6 lasciando così la glossa in posizione iniziale); in secondo luogo, la complementarietà tra commento e volgarizzamento, avvertiti dall'estensore come intercambiabili alla bisogna, con un procedimento che rispecchia l'idea che volgarizzare un testo significhi per forza di cose interpretarlo<sup>33</sup>. Idea più volte affermata dalla critica e che qui ha un'attuazione plastica nell'alternanza disinvolta di chiose esplicative in volgare con il volgarizzamento vero e proprio, cioè *ad litteram*, del testo latino. Si coglie in tal senso una contiguità culturale con il più noto, e con tutta probabilità precedente, caso della *Rettorica* di Brunetto, nella quale la bipartizione di volgarizzamento e commento (in volgare) è programmaticamente dichiarata sin dal prologo: «l'autore di questa opera è doppio [...] uno che [...] fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo dei romani. Il secondo è Brunetto Latino»<sup>34</sup>.

Così Giandino, se anche le glosse volgarizzate possono attribuirsi a lui (la nota di c. 4r assegna al maestro la traduzione dei versi senza escludere quindi la possibilità che le glosse provengano da altro traduttore, il che non comprometterebbe comunque la peculiarità culturale di questa traduzione bipartita), si sdoppia nella duplice veste di traduttore del testo boeziano e di suo interprete, che integra con il commento la trattazione originale al fine di una sua più agile comprensione e persino di una sua attualizzazione in chiave comunale attra-

<sup>33</sup> Cfr. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Torino, Einaudi, 1991, p. 33.

<sup>34</sup> Un primo raffronto tra il testo di Giandino e la *Rettorica* è già in BRUNETTI, *Preliminari all'edizione* cit., p. 21 n. 42, che rileva come l'attribuzione del volgarizzamento boeziano al maestro di Carmignano, affidato a una glossa alla fine del carme I, non abbia il carattere di «riconoscimento programmatico» che traspare dalla menzione dell'autore doppio nel prologo della *Rettorica*.



verso l'impiego di un lessico 'podestarile'<sup>35</sup>. Ma diversamente dall'opera di Brunetto, quella di Giandino ruota attorno al testo d'origine, la cui centralità è riflessa dall'assetto librario, che assegna la lettera grossa al testo boeziano in latino e la lettera sottile al volgarizzamento dei metri e alle glosse in volgare (laddove in Brunetto questa duplicità separa il testo ciceroniano dall'esposizione vera e propria). Nel ms. di Santa Croce quindi coesistono piani testuali molteplici, che si dispongono nella pagina in una condizione di diglossia sistematica, all'interno della quale risulta chiara proprio dalla *mise en page* la direzione del rapporto ancillare del volgare nei confronti del latino, così come, allo stesso tempo e d'altra parte, pare di tutta evidenza la diffrazione funzionale delle due lingue, con il volgare impiegato allo scopo di un avvicinamento del testo boeziano a un pubblico comunale laico. Ma un elemento accomuna i diversi strati linguistici ed è l'approccio scolastico della lettura del testo boeziano, il taglio esegetico che attraversa il volgarizzamento nel suo contaminarsi con elementi di glossa, che rimandano alla prassi del commento in latino e replicano le procedure retoriche della lezione universitaria o quantomeno sottendono un manifesto fine didascalico (vedi il prologo del libro II) assente in altri volgarizzamenti boeziani.

D'altra parte, la bipartizione testo volgarizzato-commento ne riflette un'altra, assente in Brunetto, cioè quella di versi e prosa (si potrebbe obiettare che il volgarizzamento dei versi boeziani si attua nella loro resa prosastica, ma diversi indizi nella *mise en page* e nella trama di elementi paratestuali – l'uso di lettere o di punti per indicare la cesura tra i versi tradotti, rigorosamente conservata nel transito dal latino al volgare – sembrano suggerire l'idea che l'autore o copista intendesse trasferire lo statuto metrico dal testo originale al suo volgarizzamento). Questa considerazione ne introduce un'altra di cruciale interesse in chiave dantesca: se anche la resa volgare dei versi boeziani ne mantenesse per volontà d'autore la cifra poetica, il loro affiancamento alle glosse in volgare replicherebbe sì l'impianto bipartito della *Rettorica* brunettiana nell'accostare traduzione e commento dello stesso testo da parte del volgarizzatore-sponitore, ma al contempo ricorderebbe più da vicino la coeva *Vita nova* per lo statuto *de facto* di prosimetro in volgare. In più, come si è accennato, data la compresenza di versi volgarizzati, di porzioni di prosa narrativa e di chiose

<sup>35</sup> Si consideri un lemma esemplare del lessico politico fiorentino come *segnoeggiare*, impiegato qui per descrivere il dominio sapienziale della Filosofia sul suo allievo Boezio e scelto dal volgarizzatore in una chiave attualizzante, che con altri casi simili colloca questo testo entro quella letteratura morale di estrazione podestarile alla cui definizione teorica hanno contribuito gli studi di Enrico Artifoni sulla retorica della politica comunale; basti considerare che, ad esclusione del Boezio di Giandino, delle 48 occorrenze duecentesche del verbo *segnoeggiare* ben 42 sono fiorentine registrandosi nella *Rettorica* (3) di Brunetto Latini; nel *Libro de' Vizi e delle Virtudi* (4) e nell'*Orosio volgarizzato* (27) di Bono Giamboni; nelle *Rime* (2) di Chiaro Davanzati; nelle *Rime* (1) di Mastro Francesco; nella *Istorietta troiana* (2); nelle *Rime* (1) di Guido Cavalcanti e nella *Vita nova* (2).

marginali in volgare si potrebbe dire che siamo in presenza non solo di un prosimetro in volgare, ma di un testo tripartito come la *Vita nova*, che si articola in poesia, prosa narrativa e prosa esegetica (Antonio D'Andrea aveva già invocato come potenziale modello della tripartizione dantesca proprio una *Consolatio* commentata: qui siamo su un piano più stringente di prossimità culturale, data la veste linguistica del testo di Giandino, che è la medesima della *Vita nova*)<sup>36</sup>.

Un altro passo interessante in chiave dantesca si rinviene a c. 16v, nell'ambito della glossa introduttiva a *Cons.* II, pr. 3, dove Filosofia, che nella prosa precedente aveva lasciato parlare Fortuna, riprende la parola:

His igit(ur) si p(er) se tecu(m) fortuna loque(r)et(ur). Infino qui à parlato boetio p(er) una figura che si chiama prosopeia. Cioè i(n)formamento di nuova p(er)sona ora pone la philosophia la rispensione di boetio et (q...) essa risponde.

Ora, se nel lessico dei manuali di retorica in latino prosopopea è termine tecnico consueto, in volgare esso ricorre più raramente e vanta attestazioni relativamente tarde. Stando al *corpus* OVI, infatti, la prima attestazione del lemma in volgare si deve proprio a Dante, che illustra la figura retorica riferendone la definizione agli autori di *ars poetica* e di *ars dictaminis* e spiegando come a servirsi di essa siano soprattutto i poeti: «E però mi volgo alla canzone, e sotto colore d'insegnare a lei come scusare la conviene, scuso quella: ed è una figura questa, quando alle cose inanimate si parla, che si chiama dalli rettorici prosopopeia; ed usanla molto spesso li poeti» (*Conv.* III, ix 2)<sup>37</sup>. L'occorrenza dello stesso lemma nella glossa boeziana si configurerebbe quindi non solo come la sua più antica attestazione, ma anche come la prima definizione in volgare di questa figura retorica, anteriore a quella del *Convivio* e, al contempo, coeva all'enunciazione del concetto di prosopopea che Dante già formulava nella *Vita nova* al fine di legittimare l'espedito retorico, da lui adottato, di dar voce «a le cose inanimate», che è appunto costume dei poeti:

Potrebbe qui dubitare persona degna da dichiararle onne dubitazione, e dubitare potrebbe di ciò, che io dico d'Amore come se fosse una cosa per sé, e non solamente sustanzia intelligente, ma si come fosse sustanzia corporale: la quale cosa, secondo

<sup>36</sup> Per l'ipotesi che la tripartizione testuale della *Vita nova* dipenda dai manoscritti chiosati della *Consolatio*, cfr. A. D'ANDREA, *La struttura della "Vita Nuova": le divisioni delle rime*, in «Yearbook of Italian Studies», IV (1980), pp. 13-40 (poi in Id., *Il nome della storia. Studi e ricerche di storia e letteratura*, Napoli, Liguori, 1982, pp. 25-58); e Id., *Dante interprete di se stesso: le varianti ermeneutiche della "Vita Nuova" e la "donna gentile"*, in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, a c. di R. Antonelli, Modena, Mucchi, II, 1989, pp. 493-506 (poi in Id., *Strutture inquiete. Premesse teoriche e verifiche storico-letterarie*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 53-83).

<sup>37</sup> Sulla definizione dantesca di prosopopea in rapporto alla tradizione latina dei manuali di *ars dictaminis*, cfr. M. BERISSO, *Per una definizione di prosopopea: Dante, "Convivio", III, ix, 2*, in «Lingua e stile», 26 (1991), 1, pp. 121-32.

la veritate, è falsa; ché Amore non è per sé sì come sustanzia, ma è uno accidente in sustanzia. [...] Dunque, se noi vedemo che li poete hanno parlato a le cose inanimate, sì come se avessero senso e ragione, e fattele parlare insieme; e non solamente cose vere, ma cose non vere, cioè che detto hanno, di cose le quali non sono, che parlano, e detto che molti accidenti parlano, sì come se fossero sustanze e uomini; degno è lo dicitore per rima di fare lo somigliante, ma non senza ragione alcuna, ma con ragione la quale poi sia possibile d'aprire per prosa (*Vn* xxv, 1 e 8).

La descrizione della figura retorica, poi chiamata nel *Convivio* con il nome 'tecnico' di prosopopea, è addotta dall'Alighieri con l'esigenza di giustificare tale uso in poesia, che non può darsi "senza ragione alcuna", ma solo "con ragione la quale poi sia possibile d'aprire per prosa". In altre parole, Dante vincola l'impiego della prosopopea in poesia alla possibilità che il suo valore figurale venga decrittato attraverso i più perspicui strumenti della prosa, profilando quell'associazione implicita tra prosimetro e prosopopea di cui è esemplare attuazione nel libro di Boezio, imperniato sulla figura parlante della Filosofia (ma anche su quella della Fortuna) e concepito come un'alternanza di prose e versi. La glossa di Giandino, che in questo caso pare dipendere da Guglielmo di Conches, è rilevante non solo perché, come detto, costituisce la più antica attestazione in volgare del lemma associata alla definizione della figura retorica, ma anche perché rivela l'imprinting boeziano con cui esso fa il suo ingresso nella letteratura italiana. Inoltre, vi si può vedere l'attuazione dell'assioma vitanoviano, ovvero l'apertura per prosa (di glossa) della ragione per la quale il carne precedente si finge essere dettato dalla Fortuna in persona, mentre da qui in avanti – spiega la glossa – sarà la Filosofia a ritagliarsi questo spazio nella *fictio* narrativa del dialogo con Boezio.

A c. 19v un altro dittico glossa-carne volgarizzato offre spunti di riflessione coerenti con una rilettura parallela della *Vita nova*. Si tratta della glossa introduttiva a *Cons.* II, m. 5:

Boetio mostra i(n) questi versi i(n) che modo la vita sia sicura (et) ferma cons(er)vando el mezo Cioè che no(n) doma(n)di troppi honori p(er)ciò che sempre sugiacerebbe a la invidia (et) a la detractio(n)e Né che no(n) sogiacesse a troppa povertà p(er)ciò che no(n) avrebbe unde potesse sovenire a bisongno(n)si et q(ue)sto è che dice qualu(n)que sicuro vorrà ponere la p(er)petuale sedia cioè avere stabilità di me(n)te.

Qualu(n)q(ue) cauto uomo vorrà p(er)petuale sedia fondare et qualu(n)que stabile no(n) vorrà e(ss)ere abatuto. da fiati del sona(n)te euro. chiu(n)que cura di schifare lo mare minacia(n)te cho' marosi. Schifi la som(m)ità de l'alto monte. E le bevitrici arene. quella somità. Lo crudele ostra lo costri(n)ge con tutte forze. Queste insolute ricusano di portare lo grave caricho. Tu fuggie(n)do la pericolosa ventura de la dialectosa sedia tu certo sieti a me(n)te di fondare la tua casa ne l'umile sasso. Avegna che 'l ve(n)to che meschia lo mare tuoni chon ruine. Tu ordinato a riposo. felice di fortezza di defensione. menerai sereno seculo **discerne(n)do** l'ira de li re<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Si coglie qui uno scarto fra la traduzione dell'*incipit* del carne incastonata nella glossa e

Interessa qui prendere in considerazione la ricorrente formula impiegata a contrassegno del transito dalla prosa esegetica ai versi: *et questo è che dice*, seguito dall'anticipazione del primo verso o dei primi due versi del carme in oggetto, da cui poi procede il carme disteso; sebbene questa specifica formula introduttiva dei versi non ricorra nella *Vita nova*, non si potrà eludere la suggestione di un raffronto con le pur analoghe formule di avviamento del componimento lirico a seguire la prosa che contraddistinguono il libello (es. *Vn* III, 9: «E cominciai allora questo sonetto, lo quale comincia: *A ciascun'alma presa*»; *Vn* VII, 2: «E allora dissi questo sonetto, che comincia: *O voi che per la via*»; *Vn* VIII, 3: «E dissi allora questi due sonetti, li quali comincia lo primo: *Piangete, amanti*, e lo secondo: *Morte villana*») e che sono accomunate a quelle del Boezio volgarizzato dal carattere formulare: salvo eccezioni, infatti, esse ricorrono in Giandino sempre uguali a se stesse. Un altro aspetto è in tal senso degno di nota in chiave dantesca: questa sorta di rubrica esegetica inclusiva dell'*incipit* del carme che serve a introdurre non è elemento originale boeziano (nella *Consolatio*, il passaggio dalle prose ai versi si compie senza soluzione di continuità ovvero senza avvertimenti al lettore circa l'imminente transito dal discorso prosastico a quello poetico e men che meno si ravvisano anticipazioni dei versi incipitari nelle prose che precedono questi ultimi). Ne consegue per noi l'interesse di riconoscere in questa prassi esegetica un tratto eminentemente fiorentino (o pratese), cioè una cifra retorica rispondente alla peculiare sensibilità culturale del volgarizzatore. Questo elemento di originalità della prassi esegetica del Boezio laurenziano desta ulteriore interesse se si considera che nel panorama letterario duecentesco in Toscana esso costituisce l'unico caso del genere affiancabile al coevo o di poco posteriore esempio della *Vita nova* (altrimenti isolato per il tratto distintivo dell'autocommento e delle strategie retoriche con le quali tale prassi esegetica vi trova attuazione per la prima volta in lingua volgare).

A c. 24r si legge la glossa introduttiva a *Cons.* II, m. 7 con inserti di volgarizzamento della prosa che precede il carme (II, pr. 7), a loro volta preceduti dal riassunto dei contenuti salienti della prosa stessa che tratta di fama, memoria e fortuna:

quella del carme stesso: nella glossa, si rispetta l'originale latino *ponere*, ancorché attestato in volgare, che però nello stesso luogo del carme è reso col più raro *fondare*, coerente con il contenuto dei versi seguenti sull'edificazione di una casa sicura. Analogamente il latino *cautus* è reso nella glossa con *sicuro*, mentre nel carme, ora più fedele all'originale boeziano, procede al calco *cauto*. Il volgarizzamento di Giandino offre poi diverse occorrenze rare, imponendo per alcune di esse una retrodatazione dell'ingresso nel lessico letterario, come nel caso dell'aggettivo *bevitrice* (*bevitrici arene*) coniato in luogo del latino *bibulas harenas*, attestato poi solo in Bartolomeo da S. Concordio e nel più tardo volgarizzamento ovidiano di Simintendi, pratese come Giandino, nella stessa *iunctura* «bevitrici rene»: «e ella senza vestiri erra per le *bevitrici rene*» (*Metamorfosi d'Ovidio volgarizzate da ser Arrigo Simintendi da Prato*, vol. III, a c. di C. Basi e C. Guasti, Prato, per Ranieri Guasti, 1850, p. 137).

La ph(ilosoph)ya à *mostrato* (et) provato come nele ricchezze (et) ne le dignità (et) pote(n)tie te(m)porali non(n) è p(er)fecto bene. *Ora comincia a parlare* de la gloria. e de la gloria freque(n)te **fama** co(n) laude Ma a ciò che più co(n)venevolme(n)te discenda a queste cose si introduce. B(oetio) rispondente ale sopraddette cose. (et) ne la risonpione fa memoria de la gloria. *Onde comi(n)cia così*: Allora dissi io sai tu o ph(ilosoph)ya che'l desiderio de le mortali cose poco mi *segnoreggiano* (et) c(etera)<sup>39</sup>.

Questa casistica non esigua di glosse introduttive ai carmi, le quali riassumono, citandone gli *incipit*, anche le prose precedenti i carmi stessi, sembra spiegarsi con un proposito di aderenza a quella inversione dell'ordine di prose e versi che nella *Consolatio* si registra a partire dal libro II. Sembra cioè che il glossatore voglia riprodurre la nuova sequenza prosa-versi raccogliendo l'istanza boeziana di far precedere i versi del libro II, diversamente da quelli del I che precedevano le prose, appunto da un'introduzione prosastica, che anticipi l'argomento del carme. Ne consegue una saldatura strutturale tra glosse e volgarizzamento dei versi, ovvero una coesione narrativa tra prosa e poesia a tratti più ricercata che nell'originale latino. Il passo in oggetto denuncia ancora analogie retoriche con quei segmenti esegetici della *Vita nova* che si dispiegano attraverso la procedura della divisione nell'uso della formula che annuncia l'inizio del testo commentato, come nei seguenti casi esemplari tra i molti – una ventina – che costellano il libello dantesco:

Questo sonetto ha due parti principali; che *ne la prima* intendo chiamare li fedeli d'Amore per quelle parole di Geremia profeta che dicono: “O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus”, e pregare che mi sofferino d'audire; *ne la seconda* narro là ove Amore m'avea posto, con altro intendimento che l'estreme parti del sonetto non mostrano, e dico che io hoe ciò perduto. La seconda parte *comincia quivi*: *Amor, non già* (*Vn* III, 7).

Onde poi, pensando a ciò, propuosi di fare uno sonetto, nel quale mi lamentasse alquanto, e di darlo a questo mio amico, *acciò che* paresse che per lui l'avessi fatto; e *dissi allora* questo sonetto, che *comincia*: *Venite a intender li sospiri miei* (*Vn* XXXII, 3).

In questa rapida ed esemplare rassegna, un ultimo passo su cui vale la pena soffermarsi è a c. 23v, dove si distende per tutta la glossa introduttiva a *Cons.* II, m. 6 un'ampia digressione sulle nefandezze compiute dall'imperatore Nerone, protagonista del carme in quanto *exemplum* del fatto che, come dice la glossa, «le dignità te(m)porali no(n) si da(n)pno sempre a buoni (et) no(n) fanno buoni coloro che le posseggono»:

<sup>39</sup> Questo passo è edito in BRUNETTI, *Preliminari all'edizione* cit., p. 26; si noti l'ennesima occorrenza del lemma di estrazione 'comunale' *segnoreggiare* in riferimento al desiderio delle cose mortali, per cui vd. *supra*, n. 35.

Novim(us) qua(n)tas (et) c(etera) Qui pruova p(er) nerone che le dignità te(m)porali no(n) si da(n)no sempre a buoni (et) no(n) fanno buoni coloro che le posseggono El quale co(n)ciò fosse cosa ch'elli fosse pessimo elli ebbe molte dignità (et) pote(n)tie temporali Et i(n) prima mostra li suoi vitij (et) poi la sua pote(n)tia Questi sono li vitij Quelli fece ardere tutta roma p(er)ché voleva vedere quanto fue lo fuoco di troia Occise li senatori Ucise il fratello Ucise la madre (et) fece aprire lo ve(n)tre acciò ch'elli vedesse e' luogo la 'ov'elli giacque Et accio che si conosca la sua crudeltà dice che vedendo queste cose no(n) pianse ma disse bella fu mia madre ridendo Avegna che questi fusse così pessimo signore signoreggiò tuto 'l mondo Et q(ue)sto pruova p(er) le quatro parti del mo(n)do che pone i(n) q(ue)sti v(er)si Cioè p(er) l'oriente p(er) l'occidente Sette(n)trione (et) mezodi.

Questa parentesi esegetica offre almeno due spunti di riflessione in chiave dantesca. Un primo aspetto di interesse riguarda ancora il *modus dictandi* seguito dal commentatore nell'*explicit* della glossa introduttiva al carme, che si offre come esempio, sia pure rudimentale, di scomposizione critica di un testo volgare, laddove, come si è detto, viene anticipato sommariamente a beneficio del lettore il contenuto dei versi. In questo caso, a destare attenzione sono sia la divisione del carme secondo i contenuti, che segue, come più puntuale guida alla lettura del carme stesso, l'iniziale presentazione generica: «i(n) prima mostra li suoi vitij (et) poi la sua pote(n)tia»; sia la divisione della divisione, per così dire, ovvero la *duplicatio* del lemma chiave già isolato nella divisione e richiamato subito dopo mediante deissi espressa dall'aggettivo dimostrativo *questi*: «Et i(n) prima mostra li suoi vitij (et) poi la sua pote(n)tia Questi sono li vitij».

Un analogo procedimento retorico si rinviene nelle divisioni in prosa delle liriche della *Vita nova*, che fino al cap. xxx seguono i versi, mentre, con inversione analoga a quella dell'ordine poesia-prosa tra I e II libro della *Consolatio*, a partire dal cap. xxxi del libello precedono i versi («E acciò che questa canzone – *Li occhi dolenti per pietà del core* – paia rimanere più vedova dopo lo suo fine, la dividerò prima che io la scriva; e cotale modo terrò da qui innanzi»), introducendoli, come fa la glossa boeziana nei confronti dei versi volgarizzati. Si consideri ad es. del raffronto con la glossa laurenziana la prima divisione della *Vita nova*, nella quale all'iniziale scomposizione del sonetto a fini didascalici sulla base di un generico richiamo al tema svolto in ciascuna parte segue, con l'impiego della deissi spaziale espressa dall'avverbio di luogo *quivi*, la citazione puntuale dell'inizio della seconda parte del sonetto, dapprima allusa sommariamente:

Questo sonetto si divide in due parti; che ne la prima parte saluto e domando risonzione, ne la seconda significato a che si dee rispondere. La seconda parte comincia quivi: *Già eran* (*Vn* III, 13).

In secondo luogo, la glossa permette di risalire inequivocabilmente alla tradizione di commento donde discende la versione di Giandino, offrendo una



prova indiretta di quali testi esegetici circolassero di corredo alla *Consolatio* in quella Firenze di fine Duecento, in cui Dante si era messo a leggere il libro di Boezio, trovandovi «vocabuli d'autori e di scienze e di libri», che forse alludono proprio a una lettura coadiuvata da commento<sup>40</sup>. Si veda la chiosa di Guglielmo di Conches ad apertura del carne su Nerone:

Novimus. Probat quod temporales dignitates et potentiae nec semper adiungunt se bonis nec bonos efficiunt quibus coniunguntur. Et hoc per Neronem. Qui, cum esset pessimus, multas temporales dignitates et potentias obtinebat.

La rispondenza con la glossa del ms. di Santa Croce è così precisa da configurare quest'ultima come una traduzione letterale del commento di Guglielmo, che doveva quindi trovarsi in qualche forma nella disponibilità del volgarizzatore toscano di Boezio<sup>41</sup>:

Novim(us) qua(n)tas (et) c(etera) Qui pruova p(er) nerone che le dignità te(m)porali no(n) si da(n)pno sempre a buoni (et) no(n) fanno buoni coloro che le posseggono El quale co(n)ciò fosse cosa ch'elli fosse pessimo elli ebbe molte dignità (et) pote(n)tie temporali<sup>42</sup>.

A riprova dell'esattezza della fonte di Giandino si è scelto il caso della glossa su Nerone, in cui le principali tradizioni di commento alla *Consolatio* divergono in modo significativo e Guglielmo si distingue per l'interpretazione che ritroviamo trasposta alla lettera nella versione volgare. Si consideri la corrispettiva chiosa di Nicola Trevet, i cui eventuali rapporti con la versione di Giandino sono resi problematici dalla incerta datazione del commento del domenicano inglese e dai dati controversi sulla sua prima circolazione fiorentina:

Novimus quantas: metrum sextum quod dicitur Saphicum [...] in quo per exemplum manifestat quiddam dictum supra scilicet quod dignitates et potestates eveniunt malis quia evenerunt Neroni, qui fuit pessimus homo sicut ex gestis eius patet que tanguntur in littera et tanto peior quanto potencior. Et circa hoc duo facit. Primo docet maliciam Neronis. Secundo plangit coniunctionem potencie cum malicia ibi<sup>43</sup>.

Emerge da questi ultimi raffronti il canale francese della prima ricezione della *Consolatio* a Firenze, rivelandosi nel rapporto tra la versione di Giandino

<sup>40</sup> Cfr. NASTI, *Storia materiale di un classico dantesco*, cit.

<sup>41</sup> Sul rapporto tra il volgarizzamento di Giandino e le glosse di Guglielmo, cfr. BRUNETTI, *Guinizzelli, il non più oscuro* cit., p. 171; e BLACK e POMARO, «*La Consolazione della filosofia*» cit., pp. 85-88.

<sup>42</sup> GUILLELMI DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, a c. di L. Nauta, Turnhout, Brepols, 1999, p. 00.

<sup>43</sup> *Nicholas Trevet on Boethius. Expositio Fratris Nicolai Trevethi Angelici Ordinis Predicatorum super Boecio De Consolazione*, ed. dattiloscritta a c. di E.T. Silk, Biblioteca dell'University of Yale, 1986, p. 00.

e le glosse di Guglielmo la matrice neoplatonica con cui tale eredità culturale dovette far breccia in quel contesto laico, nel quale, all'indomani della morte di Beatrice, Dante avrebbe avuto accesso a un libro, quello di Boezio, letto negli stessi anni da importanti esponenti dell'intellettualità toscana come Brunetto Latini, Bono Giamboni e Giandino da Carmignano. Sembra così doversi abbandonare l'idea che tratteggia come oscuri i percorsi della *Consolatio* in Italia prima del Trecento, specie intorno alla fortuna dell'opera negli ambienti laici cittadini: l'interesse speculativo che informa la versione di Giandino e la sistematica appropriazione in chiave comunale dell'allegorismo sapienziale boeziano in Bono danno prova della fortuna goduta a Firenze dal capolavoro latino sin dalla seconda metà del Duecento e gettano luce sulle traiettorie culturali attraverso cui quel testo, forniere di consolazione e dispensatore di insegnamenti filosofici, dovette finire sotto gli occhi lacrimosi di Dante qualche tempo prima che, nel solco di quella lettura, iniziasse a prendere forma il progetto della *Vita nova*.