

RENZO RABBONI

Veselovskij dantista: Sospesi, ignavi e indifferenti nell'inferno dantesco (1888)

In

L'Italianistica oggi: ricerca e didattica, Atti del XIX Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Roma, 9-12 settembre 2015),
a cura di B. Alfonzetti, T. Cancro, V. Di Iasio, E. Pietrobon,
Roma, Adi editore, 2017
Isbn: 978-884675137-9

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=896
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

RENZO RABBONI

Veselovskij dantista: Sospesi, ignavi e indifferenti nell'inferno dantesco (1888)

L'intervento verte sugli scritti danteschi del grande comparatista russo Aleksandr N. Veselovskij, in particolare su quello più complesso e metodologicamente avanzato, dal titolo Sospesi, ignavi e indifferenti nell'inferno dantesco (1888). Si tratta di un lungo intervento che appartiene alla fase matura degli studi di Veselovskij, il quale si dedicò a Dante fin dall'avvio della propria attività, con studi solo in parte minima conosciuti in Occidente, perché scritti in russo e mai tradotti. Nello scritto in questione, dedicato alla tipologia dei peccatori 'ambigui' della Commedia e di una lunga serie di visioni e viaggi ultraterreni della letteratura medievale, il moscovita mette a frutto le indagini sul folclore proprie della scuola di Fëdor Buslaev, in cui si era formato, e l'aggiornata conoscenza della Kulturgeschichte acquisita nei suoi soggiorni in Germania e in Italia. Soprattutto, egli approda a posizioni già formalistiche, col censimento dei motivi leggendari ripresi da Dante e la valutazione del grado di originalità rispetto alla tradizione.

Aleksandr N. Veselovskij (1838-1906), il grande comparatista russo, l'autore della *Poetica storica*, l'indagatore instancabile del folclore slavo ed europeo, ha dedicato a Dante e alla *Commedia* una parte cospicua delle sue energie, con studi da noi ancora pressoché sconosciuti, perché scritti in russo e mai tradotti in una lingua occidentale. Eppure si tratta di lavori importanti per l'epoca, che sfruttano la conoscenza aggiornata della dantistica dell'epoca, tedesca e francese, oltre che italiana, e la fanno interagire con una metodologia avvertita, in vantaggio sulla critica corrente, in Italia e non solo: attardata, nei casi peggiori, a leggere Dante in termini di retorica e di affettazione linguaiola (le 'bellezze' del Cesari, le pedanterie del Tommaseo), di interpretazione laico-progressista (Foscolo, Rossetti, Mazzini) o, al contrario, neo-gueffa (Troja, Balbo), quando non di culto patriottico *tout-court* (come soprattutto nell'occasione del centenario); nei casi migliori, condizionata dall'estetica positivista e volta a ricreare le condizioni storiche che fanno da sfondo alla *Commedia* di Dante.

Dico subito che alle lacune relative alla nostra conoscenza di Veselovskij dantista vuol rimediare un volume di prossima uscita che conterrà, a cura mia e di Roberta de Giorgi, russista dell'ateneo udinese, la traduzione di tutti i contributi in questione.¹ Su alcuni dei quali, peraltro, mi sono già trattenuto: in particolare, il saggio *Dante e la poesia simbolica del cattolicesimo* (del 1866), di cui ho proposto la traduzione di un brano del II capitolo (SPCT, 90, aprile 2015); e *L'usura nella scala dei peccati in Dante (Lichva v lestvice grechov u Dante)*, del 1889, da me tradotto su «Lettere italiane».²

¹ Con l'unica esclusione della parte dantesca delle dispense di corsi che Veselovskij tenne sui primi secoli della nostra letteratura. Vale a dire, più esattamente, *Konspekt po Istorii ital'janskoj literatury. 1880-81 akad. god.* [Compendio di storia della letteratura italiana, a. a. 1880-1881], Sankt-Peterburg, Litograf. Grabovoj, 1881 (la sezione riservata a Dante alle pp. 91-168: contiene una biografia, a cui segue un'esposizione dell'argomento della *Vita Nuova*, delle egloghe, di cui sono trascritti alcuni brani alle pp. 132-134, e della *Commedia*; chiude uno studio sulla fortuna di Dante nel Trecento); e *Vvedenie v Božestvenniju Komediju Dante*, dodici lezioni di Letteratura generale tenute nell'a.a. 1887-1888 per i Corsi Superiori Femminili dell'Università di S. Pietroburgo, dedicate ai precedenti che preparano l'età dantesca, in particolare alla letteratura delle visioni di età medievale più direttamente implicate nella visione dantesca, a cui segue un'analisi della concezione dell'ade dantesco, dell'allegoria del primo canto dell'Inferno e dell'allegorismo nella letteratura religiosa, amorosa e satirica dei primi secoli, dall'*Intelligenza*, al *Tesoretto*, al *Roman de la Rose*, al *Roman de Fauvel*, alle *Moralités* francesi.

² «Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvěščeniija», CCLV, 1889, Oktjabr', 267-272; poi in *Sobranie sočinenij A. N. Veselovskogo* [Raccolta delle Opere di A. N. V.], Sankt-Peterburg-Petrograd-Leningrad-Moskva, Izdatel'stvo Otdelenija Russkogo jazyka i slovesnosti Akademii Nauk, tt. I-VIII, XVI, 1908-1938: t. III: *Italija i Vozroždenie* [I. e Rinascimento], I (1859-1870), II (1871-1905), Sankt-Peterburg, Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk, 1908-1909: t. III, ii, 387-394. Il lavoro era una sorta di appendice allo studio *Bezrazličnye i obojudnye v žitii Vasilij Novogo i narodnoj eschatologii* [Irresoluti e fraudolenti nella Vita di Basilio il Giovane e nell'escatologia popolare], inserito nella parte XII di *Razyskanija v oblasti russkogo duhovnogo sticha* [Ricerche nel campo del verso spirituale russo], «Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i

Il rammarico sulla mancata traduzione si può, tuttavia, spostare subito agli studi di Veselovskij su Boccaccio e Petrarca, tra i quali gli unici noti in Italia sono quelli che furono proposti direttamente nella nostra lingua (Veselovskij scriveva un ottimo italiano, sotto la stretta sorveglianza dei suoi consulenti, D'Ancona e Carducci); e interessano, peraltro, quasi esclusivamente il *Decameron*,³ visto nell'intreccio con motivi del folclore europeo ed orientale. Mi riferisco all'edizione monumentale del *Paradiso degli Alberti* e a quella, assai innovativa sul piano metodologico, della *Figlia del re di Dacia*, nelle cui introduzioni il rimando a Boccaccio è costante; e, ancora, alle indagini sui nuclei leggendari presenti nella novella di Griselda, oltre che in alcuni cantari del Pucci. Manca tuttavia all'appello, per restare a Boccaccio, la traduzione dei due tomi della grande monografia *Boccaccio, il suo ambiente e i suoi coetanei*,⁴ senza dire di altri contributi sul Certaldese usciti sparsamente in rivista e poi rielaborati all'interno della monografia citata. Sempre ricordando che Veselovskij provvide anche a volgere in russo il *Decameron*, con una sapienza linguistica lodata da tutti i recensori.

Quanto a Petrarca, attende una traduzione l'esteso saggio *Petrarka v poetičeskoj ispovedi Canzoniere 1304-1904* [P. nella confessione lirica del Canzoniere], scritto nell'occasione del centenario (ed. 1905).⁵ Andrà detto, per la verità, che, dei grandi trecentisti, Petrarca resta il più discosto dagli interessi di Veselovskij, di uomo ancor prima che di italianista. Seppure solo in apparenza, o meglio, in un primo tempo, perché la sua parte si venne definendo agli occhi del moscovita col progredire della riflessione sullo iato epocale che segna l'avvio dell'età moderna. Si deve giungere, cioè, all'altezza del 1893-1894, con la concezione infine raggiunta del Rinascimento come di un fenomeno di lunga durata, che si estende ad abbracciare lo stesso Dante (nel quale si notano già le stimmate dell'uomo nuovo, «dell'individualità, di quello sviluppo del particolare che è molto vicino a quello che per noi significa Rinascimento»);⁶ perché Petrarca possa diventare anch'egli un protagonista del rinnovamento culturale e ideologico, al pari di Boccaccio, ed assurgere a secondo eroe della monografia boccacciana, entro la quale le sue posizioni si trovano esposte per via di paralleli e contrasti con quelle del suo più giovane estimatore.

Negli interessi di Veselovskij la passione per Dante risulta invece primigenia e, soprattutto, prolungata nel tempo: si va dal 1859 (quando un Veselovskij poco più che ventenne pubblicò una recensione al libro di Hartwig Floto, *Dante Alighieri, sein Leben und sein Werke*⁷) fino al 1893, con la voce *Dante Alig'eri*, per il *Dizionario enciclopedico* di F. A. Brockhaus e I. A. Efron (Sankt-Peterburg, t. X, pp. 113-119). Sono sette contributi specifici, che si possono suddividere in due tempi: un primo, in cui prevalgono gli interessi storicistici, che in Veselovskij furono precoci.

slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk», t. XLVI, 1889, 117-173, in cui Veselovskij pubblicò le parti del testo greco tralasciate dai Bollandisti.

³ Resta eccentrico lo studio sul *Le dodici parole della verità*, «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», II, 2, 1883, 227-230; mentre il saggio *Evtachij iz Matery (ili Venozy) i ego Planctus Italiae* [Eustachio da Matera o da Venosa e il suo *Planctus Italiae*], «Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščeniija», CCCXIV, Nojabr', 1-10 (ed. separata Sankt Peterburg, Tip. V. S. Balaševa, 1897, pp. 3-12), fu tradotto precocemente in italiano da F. Verdinois (A. N. VESELOVSKIJ, «Eustachio di Matera» (o di Venosa) e il suo *Planctus Italiae*, Con traduzione di F. Verdinois e documenti pubblicati a cura del Dott. Rocco Bricsese, Melfi, Tip. Giuseppe Grieco, 1907).

⁴ *Bokkaččo, ego sreda i sverstniki*, voll. 2, Sankt Peterbug, Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk, Nojabr', 1893-1894.

⁵ *Petrarka v poetičeskoj ispovedi Canzoniere 1304-1904* [P. nella confessione lirica del C.], «Naučnoe slovo», 1905, fasc. III, 5-48; V, 27-47; VI, 12-40 (ed. separata Moskva, Tipo-lit. I. N. Kušnerova, 1905).

⁶ *Vvedenie v Božestvennuju Komediju Dante* cit., 4.

⁷ H. FLOTO, *Dante Alighieri, sein Leben und sein Werke*, Stuttgart, Besser, 1858. La recensione, *Dante Aligieri, ego žizn' i proizvedeniija* (D. A: la vita e le opere), «Otečestvennja zapominanija», n. 21, t. CXXXV, Sankt-Peterburg, 1859, sez. IV («Učenyja novosti i raznyja izvestija»), pp. 44-52; poi in ALEKSANDR N. VESELOVSKIJ, *Sobranie sočinenij* (Raccolta delle opera), serie 2: *Italija i Vozroždenie* (I. e Rinascimento), Sankt-Peterburg, Tip. Imperialnoj Akademii Nauk, 1909, t. I, 1-12.

Dopo la formazione universitaria con Fëdor I. Buslaev,⁸ l'esponente maggiore in Russia della scuola mitografica, l'indirizzo di studi avviato dalla *Deutsche Mythologie* di Jacob Grimm (Göttingen, Dieterich, 1835-1836) e ravvivato da Theodor Benfey con la prefazione alla traduzione tedesca del *Pañchatantra* (Lipsia, F. A. Brockhaus, 1859), Veselovskij abbandonò «l'impostazione delle ipotesi mitologiche e il "romanticismo del popolo"» (che «non lo soddisfacevano per nulla»),⁹ soprattutto per effetto delle esperienze di studio fatte in Europa grazie ad una borsa biennale dell'università di Mosca: a Berlino, dapprima, nel 1862-1863, dove frequentò per due semestri le lezioni di Karl V. Müllenhoff e Heymann Steinthal sull'epos e il mito; e quindi, e soprattutto, in Italia, durante un prolungato soggiorno dal 1864 al 1867 (a cui ne seguiranno parecchi altri, più brevi). Nel contatto con Alessandro D'Ancona e la sua scuola egli si convertì, definitivamente, al metodo storico, allo studio dei fatti, dei documenti, dei costumi, del pensiero dell'epoca di Dante e alla ricerca delle fonti della *Commedia*, individuate nella cultura medievale d'Italia e d'Europa.

La permanenza europea significò un autentico ritorno sulla terra, come dirà esplicitamente, nel 1872, nello studio dedicato alla leggenda talmudica di Salomone (*I racconti slavi su Salomone e Centauro e le leggende occidentali su Marcolfo e Merlino. Studi sulla storia generale della letteratura d'oriente e d'occidente*):¹⁰ «Il ritorno a una concezione storica della valutazione dei fenomeni della letteratura popolare antica è [...] un ritorno al realismo. Ci siamo librati così a lungo nelle nebbie romantiche dei miti e delle credenze pre-arie che scendiamo a terra con piacere».

Il secondo momento degli studi su Dante, quello più avanzato, è invece posteriore al rientro in Russia, dove Veselovskij fu richiamato dalla carriera universitaria. Qui si volse alle ricerche di poetica storica, tornando anche all'ambito del folklore e della leggenda della sua formazione, ma ora da una prospettiva inedita, di tipo formalistico.¹¹ Il problema centrale diventò allora di capire come la libertà, propria della creazione e della forma, si sposasse alla necessità, alla tradizione e al contenuto: l'elemento perennemente variabile (la forma) al dato costante, ereditato *ab antiquo* (il contenuto).

La questione è impostata con chiarezza nell'importante prolusione ai corsi universitari del 1870, *O metode i zadačach istorii literatury kak nauki* (Metodo e compiti della storia della letteratura

⁸ Si ricordi l'articolo *600-letnij jubilej dnja roždenija Dante* (I 600 anni dell'anniversario della nascita di Dante) pubblicato nel 1864, ma soprattutto il *corpus* delle sue lezioni dantesche, una tappa fondamentale nella dantologia russa (di esse, rimaste purtroppo inedite, venne pubblicata solo l'introduzione, col titolo *Paganesimo e cristianità*, nella miscellanea Počin, 1895). Buslaev inoltre, sul finire del secolo, rivide e corresse in parte la versione della *Commedia* di N. Golovanov.

⁹ Sugli anni della formazione universitaria, si sofferma l'*Autobiografičeskij očerok* (Schizzo autobiografico), redatto da Veselovskij per i *Dopolnenija* (Supplementi) al cap. IX di ALEKSANDR N. PYPIN, *Istorija ruskoj etnografii* (Storia dell'etnografia russa), Sankt-Peterburg, 1891, 423-427: «K Buslaev ja perešel uže posle etych vlijanij. On čital original'no, po svoemu, s nekotorymi skačkami, svjaz' kotorych ne legko davalas' novičku: zaključenie javljalos' neredko neožidannym; stob usvoit' ego, lekciju prichodilos' peredumat'; uvlekali vlijanija Grimmov, otkrovenija narodnoj poezija» (p. 424) (A Buslaev io passai dopo queste influenze [Kudrjavcev, Granovskij, Leont'ev]. Egli leggeva in modo originale, a modo proprio, con dei salti, tra i quali il collegamento non era semplice per un novellino: la conclusione appariva spesso inattesa, e per impadronirsene era necessario riflettere sulla lezione; colpivano le influenze dei Grimm, le rivelazioni della poesia popolare).

¹⁰ *Slavjanskije skazanija o Solomone i Kitovrase i zapadnyja legendy o Morol'fe i Merline. Iz istorii literaturnogo obščeniija vostoka i zapada* (I racconti slavi su Salomone e Centauro e le leggende occidentali su Marcolfo e Merlino. Studi sulla storia generale della letteratura d'oriente e d'occidente), Sankt-Peterburg, Tip. V. Demakova, 1872.

¹¹ L'ha notato espressamente D'Arco S. Avalle, e già in relazione all'introduzione alla *Figlia del re di Dacia*, dove «non senza una certa emozione per il lettore italiano si incontrano per la prima volta [...] taluni dei principî su cui si basa l'attuale semiotica applicata alla narrativa (il *récit*). Qui, prima ancora che in russo, compaiono formulati in lingua italiana e con una chiarezza lancinante i concetti fondamentali di 'motivo', di 'tipo' e di 'tessitura' (che comparirà più tardi in russo sotto la forma *sjužet*)» (VESELOVSKIJ-SADE, *La fanciulla perseguitata. Da Santa Uliva a Justine*, a cura di D'Arco S. Avalle, Milano, Bompiani, 1977, 37-101: 22).

come scienza):

Ogni nuova epoca poetica [...] lavora [...] su immagini ereditate da tempo immemorabile, muovendosi necessariamente entro i loro confini, permettendosi solo nuove combinazioni delle vecchie immagini e riempiendole solo di quella nuova concezione di vita che di fatto costituisce il suo progresso rispetto al passato.

In analogia a quanto, peraltro, si osserva anche nella storia della lingua:

Noi non creiamo una lingua nuova, la riceviamo dalla nascita già pronta, non suscettibile di essere abbandonata; i mutamenti concreti, arrecati dalla storia, non offuscano le forme originarie della parola o le offuscano così gradualmente che tale processo avviene in modo impercettibile per due generazioni consecutive.¹²

Pur senza giungere ad una posizione definitiva, Veselovskij indicherà nella combinazione dei due approcci, formale e storico-culturale, la soluzione che avrebbe gettato luce sul rapporto mobile che si istituisce in ogni testo letterario fra quanto è proprio della lingua, dell'istituto, e quanto invece pertiene all'individuo o al momento storico, concorrendo a definire il ruolo e i limiti della tradizione nel processo della creazione individuale.

Vorrei ora soffermarmi su quello che appare il più maturo dei contributi danteschi, *Nereščennye, nerešitel'nye i bezrazličnye Dantovskogo ada* (che si può rendere con 'Sospesi, irresoluti e ignavi dell'inferno dantesco'), apparso dapprima nel novembre 1888, sul «Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščenija» (Rivista del Ministero della Pubblica Istruzione) di San Pietroburgo (t. CCLX, pp. 87-116), poi compreso nella *Raccolta* postuma delle opere (*Sobranie sočinenii*, II, pp. 349-403). Si tratta di un lavoro sintomatico del Veselovskij (pre)formalista, che indaga i *motivy* presenti nella *Commedia* sullo sfondo delle visioni e delle leggende medievali, con la precisa consapevolezza della personalità inarrivabile di Dante e dell'originalità con cui egli ha rielaborato gli spunti ricevuti dalla tradizione. Secondo l'intendimento che è detto, del resto, espressamente in via preliminare: «distinguere l'apporto del poeta dalla leggenda, i motivi delle antiche rappresentazioni dalla loro nuova concezione, determinata sia da nuove istanze di realtà, sia dalle caratteristiche delle convinzioni individuali».

Lo studio è diviso in tre parti e si appunta su un tipo particolare, quello dei peccatori 'ambigui' o ambivalenti (s'intendano: i semi-peccatori, non del tutto colpevoli non del tutto innocenti, che hanno oscillato tra il richiamo del bene e del male e dopo la morte non sono accolti né dall'inferno né dal cielo), vale a dire, con riferimento alla *Commedia*, i sospesi del limbo e gli ignavi del terzo dell'*Inferno*.

Il motivo è indagato con una larghezza di riferimenti alla rigogliosa letteratura di visioni e viaggi medievali del tutto sconosciuta alle indagini coeve, di area tedesca e, soprattutto francese: in particolare, le indagini di Charles Labitte (*La Divine Comédie avant Dant*, 1842) e Antoine-Frédéric Ozanam (*Des sources poétiques de la Divine Comédie*, 1845), che avevano dato avvio al dibattito sul tema delle visioni oltramondane che precedono la *Commedia*. Un dibattito che è stato importante per l'Ottocento, e ha coinvolto, tra i primi in Italia, Pasquale Villari (1866), Alessandro D'Ancona (1874), e, in seguito, Francesco Torraca (1905) e Francesco D'Ovidio (1906). Andrà osservato, in proposito, che i riferimenti inediti di Veselovskij movimentano non poco il quadro dello svolgimento 'canonico' dei viaggi nell'aldilà, secondo le tre fasi individuate sulla scorta della sola tradizione occidentale e cristiana: una prima, fino al VII sec., in cui la Chiesa tende ad occultare la cultura folclorica legata al paganesimo e in pratica fa sparire traccia dei viaggi nell'aldilà; una seconda, di fioritura, dal VII al X, legata allo sviluppo del

¹² Le citazioni da A. N. VESELOVSKIJ, *Poetica storica*, trad. di C. Giustini, Roma, Edizioni e/o, 1981, 55-67: 66.

monachesimo; una terza, in cui la cultura alta, erudita, interviene a razionalizzare l'aldilà.¹³

Ancor più, però, l'indagine di Veselovskij spicca per accortezza metodologica rispetto ai censimenti ricordati, tutti interessati ai tratti contenutistici condivisi da viaggi e leggende con la *Commedia* (di collocazione, di pena ecc.). Mentre il russo ragionava già in termini – s'è detto – di strutture, di ricorrenza di motivi e di loro tessitura, di variazioni e connessioni dei motivi in dipendenza dalle condizioni socio-storiche o delle doti individuali del rielaboratore. Con ciò Veselovski risulta in anticipo sui principî della semiotica applicata alla narrativa (il *récit*), e sul censimento dei tipi del racconto folclorico, come poi si avrà con *The Types of the Folktale* di Aarne-Thompson o col *Motif-Index of Folk-Literature* di Stith Thompson. In cui possiamo trovare il nostro motivo (degli ambivalenti) e quelli connessi entro *items* generali, quali *Otherworld Journeys*, che copre i primi duecento numeri del capitolo *Marvels* (F 0-199) del *Motif-Index*; oppure, ancora, *Religious tales*, nel repertorio di Aarne-Thompson (i numeri T 750-850).

Dal canto suo, Veselovskij prende in esame, dapprima, le anime del limbo, che non sono propriamente di peccatori, e hanno come unica 'colpa' di non aver conosciuto Cristo. Sono, come noto, le anime dei giovani non battezzati, dei giusti del Vecchio Testamento e dei pagani virtuosi. La loro sorte anteriormente a Dante era variamente distribuita. Veselovskij insiste sul fatto che Dante le ha riunite; soprattutto, l'ha fatto con un rigore sconosciuto agli autori, perlopiù monaci o devoti, delle visioni dei secoli precedenti, e che nel fiorentino si allarga dall'ambito teologico a quello civile e politico.

Più esattamente, in relazione al Limbo, viene seguito il processo che ha portato al ripopolamento del «sinus Abrahae» o «limbus patrum» dei primi secoli cristiani, rimasto vuoto dopo la discesa di Cristo agli Inferi a salvare i padri del Vecchio Testamento (privati della contemplazione di Dio in conseguenza del peccato originale, ma vissuti pur sempre nella speranza della salvezza). Il ripopolamento non avvenne all'improvviso, e riguardò dapprima le anime dei neonati. Lo si osserva in leggende e visioni bizantine e slave, assenti nella rassegna di Ozanam o di Labitte. In particolare, nella versione greca della *Vita di Basilio il Giovane*, del X sec., scritta dal discepolo Gregorio, sconosciuta al tempo in Occidente ed edita, anzi, nella sua interezza per la prima volta proprio da Veselovskij.¹⁴ Qui Teodora, una donna che era stata al servizio del santo, vede in cielo, accanto agli altri santi, anche il «sinus Abrahae» e il «limbus infantum»: ai bambini morti prima del battesimo è assegnato un luogo tranquillo a mezzogiorno, «e un po' del piacere di quella vita immortale, ma non al punto di vedere il volto di Dio».

Quanto ai pagani virtuosi, la loro presenza in Dante è il risultato di una graduale rielaborazione. Essi stavano ancora all'inferno nel viaggio dell'apostolo Paolo, la *Visio Pauli*, ma un atteggiamento già più misericordioso si osserva in leggende posteriori, in cui queste anime sono accolte in Paradiso; come nella citata *Vita di Basilio*, dove, tra i giusti entrati nella «gioia del Signore», dopo Abramo, Abele e gli altri, appare una nuova schiera:

E dopo di loro giunse una piccola schiera, i volti loro erano belli, bianchi e rubicondi; questi erano coloro che provenivano dai popoli pagani prima della venuta di Cristo e che non cercavano

¹³ Si vd. in proposito J. LE GOFF, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in ID., *L'immaginario medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1993, 75-98; e A. MORGAN, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 [trad. it. di L. Marozzi, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice, 2012, 27-33].

¹⁴ La *Vita di Basilio*, narrata dal monaco e discepolo Gregorio, ebbe grande popolarità nel Medioevo, sia nella versione greca, sia in quella slavo-russa. La versione greca, in particolare, è nota in due redazioni: una breve e una lunga. Quest'ultima si conserva in un ms. della Biblioteca del Sinodo di Mosca, n. 249 (sec. XVII) e in un ms. della Bibliothèque Nationale di Parigi (1547a., 1286, cc. 1-129). Era stata pubblicata con scorciami dai Padri Bollandisti negli *Acta Sanctorum*, marzo, t. III, *appendice (Ad acta graeca tomii tertii*, pp. 24-39 (*Βίος και πολιτεία του Αγιωτάτου Πατρός ημών Βασίλειου του Νεου [...] Ex Codice Ms. Iulij Cardinalis Mazarini*). Veselovskij provvide a integrare gli episodi eliminati dai Bollandisti, segnatamente il viaggio nell'aldilà di Teodora (in forma di visioni avute per intercessione del santo) e i miracoli di San Basilio, sulla base del ms. moscovita.

la legge, ma che la mettevano in pratica con i fatti, e che non avevano venerato gli idoli, ma erano casti e misericordiosi e veneravano la divinità; a questi (il Signore) ordinò di entrare e per questo motivo di essere degni di questa gioia indicibile.

In rapporto dunque con l'indebolirsi del dogma, i giusti del Vecchio Testamento e qualcuno dei pagani virtuosi (a cominciare dall'imperatore Traiano) si trovarono ad essere «salvati» e a passare in cielo. Veselovskij ricorda, in particolare, la leggenda irlandese di S. Kadok, in cui il salvato è Virgilio:¹⁵

Un giorno il santo passeggiava lungo la riva del mare in compagnia di san Gildo, tenendo sotto il braccio un libro di Virgilio, di cui si serviva per insegnare ai ragazzi a scuola. Egli piangeva, e alla domanda di san Gildo rispose che versava lacrime per Virgilio, condannato, probabilmente, ai tormenti eterni. Gildo conferma la sua supposizione; in quel momento una raffica di vento strappò il libro dalle mani del santo e lo portò via nel mare. Allora san Kadok fa voto di non mangiare, né bere finché non gli verrà rivelata la sorte che attende in quel mondo coloro che sulla terra avevano cantato come cantano gli angeli in cielo. In sogno egli ode una voce che gli chiede di pregare per lui, e il giorno seguente trova in un salmone che aveva catturato il libro perduto. Virgilio, evidentemente, era stato salvato.

Ma il Virgilio dantesco – egli sottolinea - non ha nulla a che fare con l'interpretazione della leggenda irlandese. In Dante Virgilio è sì l'ispirato cantore della IV egloga, il poeta saggio, ma il suo posto è all'inferno. E per quanto vada riconosciuto che Virgilio e gli altri magnanimi del limbo appaiano in una luce di simpatia e insieme di tristezza, ciò «poneva rimedio, senza abrogarla, alla severa sentenza del dogma».

Il secondo episodio che attira l'attenzione dello studioso moscovita, e che è anche la parte più innovativa del saggio, è riservato agli ignavi del terzo canto dell'*Inferno*: questa volta non si tratta di virtuosi all'oscuro della rivelazione, ma di veri peccatori, il cui peccato non sta nell'ignoranza, ma nell'indecisione morale, nella fluttuazione tra il richiamo della colpa e quello del bene. Come gli abitanti del limbo sono anch'essi dei sospesi (senza disperazione e senza speranza), al pari di coloro che hanno peccato per ignoranza.

Veselovskij va in traccia del tipo dei peccatori 'ambivalenti' in numerose leggende, che presentano variazioni nel motivo. Sono leggende occidentali, come il racconto di Tundal, ad esempio, dove stanno su un bellissimo prato, pieno di fiori e profumato, luminoso, e piacevole: «coloro che non sono stati abbastanza buoni: sottratti alle pene dell'Inferno, non si meritano ancora di unirsi ai beati». Ma soprattutto, e di nuovo, sono leggende bizantine e slave, per le quali Veselovskij ricorre alle raccolte di veri monumenti del folclore slavo, in particolare quelle allestite da N. S. Tichonravov, *Pamjatniki otrečënoj russkoj literatury* (1862) (Monumenti della letteratura russa 'emarginata'), e da Buslaev, *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva* (1861). E si sofferma, in proposito, sul racconto di *Nostro padre Pafnutij Borovskij* (Povesti otca našego Pafnutija Borovskogo), la *Morte di Abramo* (Smert' Abraama) e sulla rielaborazione in bulgaro moderno dell'apocrifo *Viaggio dell'apostolo Paolo all'inferno* (Choždenie apostola Pavla po mukam). L'ambivalenza morale si manifesta qui nella combinazione, non assimilata dal dogma ecclesiastico, della carità con la lussuria, e con altre impurità e passioni, o, anche, con l'elemento del paganesimo. In tal modo l'ambivalenza morale si allarga ad una concezione più generale dell'uomo posto tra il castigo e la beatitudine perché ha esitato tra il peccato e la virtù.

In queste rappresentazioni, peraltro, il paese al settentrione in cui, nella *Vita di Basilio*, gli ambivalenti sono ancora collocati viene sostituito con un più generico luogo tra inferno e paradiso. La fonte poté essere - dice Veselovskij - un racconto come quello riferito da Amartolo [lo storico bizantino Giorgio Monaco, autore di una *Povest' vremennyh let* 'Cronica degli anni passati', secc. XI-XII], riferito alla vicenda di un uomo vissuto a Costantinopoli al tempo di

¹⁵ Veselovskij la leggeva nella raccolta di leggende celtiche di TH. HERSART DE LA VILLE-MARQUE, *La légende celtique et la poésie des cloîtres en Irlande, en Cambrie et en Bretagne, suivie des textes originaux irlandais, gallois et bretons, rares ou inédites*, 1864.

Leone Isaurico, e noto anche in rifacimenti russi.¹⁶ Dopo la morte di un ricco lussurioso, che era stato assai sollecito e caritatevole coi poveri, ma per opera del maligno aveva avuto un'inclinazione sfrenata per la lussuria, non c'è accordo sulla sua sorte: il patriarca dispone allora digiuno e preghiera in tutti i monasteri e nelle dimore degli anacoreti e di pregare Dio, affinché riveli loro il destino di quell'uomo. Un uomo devoto ha una visione, che poi racconta a tutto il popolo: ha visto «quel posto, dal cui lato destro c'era il paradiso di una bellezza ineffabile, da quello sinistro c'è una fornace, la cui fiamma saliva fino alle nuvole, e il ricco defunto stava tra il paradiso e quella terribile fornace e gemeva molto e amaramente guardando al paradiso. Ed ecco, mentre egli gemeva e si affliggeva, un uomo portatore di luce si è alzato accanto a lui e ha detto: - Perché gemi, uomo? Ecco, per la tua carità ti sei salvato dalla Geenna, ma per la tua devozione alla ripugnante e impura lussuria sei stato privato del regno dei cieli».

Un elemento su cui l'autore insiste è la condizione di condanna stabile ed eterna di questi peccatori ambigui nei racconti più antichi. Mentre nella tradizione cristiana la sorte ferma, senza via d'uscita, è appena accennata, perché probabilmente ha ceduto alla rappresentazione della condizione, transitoria, del purgatorio. Tuttavia – aggiunge Veselovskij –, si può supporre che nei racconti popolari giunti fino a noi si sia conservata da qualche parte, sotto una nuova coloritura, l'immagine più antica di questi peccatori, quella cioè di una loro condanna in forma stabile. Ed egli va allora in cerca di queste sopravvivenze, nei *fabliaux*, nelle fiabe, nelle leggende apocriefe, in cui si raffigurano anime del mondo dei morti che sono dislocate tra inferno e paradiso; sono gli ambivalenti, riconoscibili per la confusione che hanno fatto in vita del bene col male, o, anche, per l'oscillazione del loro abbinamento, in morte: o col paradiso o coll'inferno o, soprattutto, con qualche luogo posto in mezzo, sulla terra, dove questi semi-peccatori scontano la loro pena.

In un *fabliau* antico-francese *Du vilain qui conquist paradis par plait*¹⁷ e nei suoi rifacimenti: il contadino protagonista (un mugnaio-ubriacone nelle varianti tedesca, russa) è il peccatore ambivalente, ormai solo in parte intelligibile nella scherzosa elaborazione del racconto. Quando egli muore, al momento del distacco dell'anima dal corpo non ci sono né angeli né diavoli, e nessuno che gli ordini o gli domandi qualcosa («Ne troeve qui riens li demant \ Ne nule chose li coumant»). È la condizione dell'uomo che né il paradiso, né l'inferno vogliono accogliere, giacché non è compiuto, perfetto, quanto ai peccati o ai meriti. Vede però l'arcangelo Michele che sta portando in paradiso un'anima che gioisce, vi entra anche lui e là finisce (con l'astuzia) per rimanervi: dopo aver fornito le prove a tutti i santi che per ognuno di loro si calcola in vita qualche peccato. Aveva certamente peccato anche lui in vita, ma aveva anche sfamato e vestito i poveri, non aveva mai rinnegato Dio, né aveva ucciso alcuno.

Anche in un rifacimento antico tedesco il protagonista è stato peccatore, ma ha commesso anche qualche atto di carità. E anche qui l'esito è lo stesso. Succede che al momento della morte, non lo si vuol seppellire in nessuna di due chiese, ma a metà; un demonio viene per portarselo all'inferno, ma è stato stabilito, che per aumentargli la pena, per sua maggior pena gli si mostrino prima le dimore del paradiso, vale a dire le beatitudini di cui è stato privato in eterno. Viene incaricato un vecchio stupido demonio, che porta dunque il mugnaio, lo porta, secondo gli accordi, sempre più in alto, finché il mugnaio non riesce a saltare giù direttamente in paradiso. Il demone pretende allora dai santi la propria vittima, ma il mugnaio a questo punto entra in contesa con i santi stessi, o in conversazione con la Madre di Dio e con Cristo, al quale dice che anch'egli una volta nella vita, in suo nome, aveva donato un vecchio pellicciotto. Il Signore ordina di restituire il pellicciotto al donatore, e il mugnaio allora lo distende alle porte

¹⁶ Cfr. F. A. TERNOVSKIJ, *Izučenie vizantijskoj istorii i ee tendencioznoe priloženie v drevnej Rusi* (Lo studio della storia bizantina e la sua applicazione tendenziosa nella Rus' antica), Kiev, Universitetskaja tipografija, 1875-76, fasc. I, 90-91; e NIKOLAJ V. POKROVSKIJ, *Strašnyj sud v Pamjatnikach vizantijskogo i russkogo iskusstva* (Il giudizio universale nei documenti dell'arte bizantina e russa), in *Trudy VI-go archeologičeskogo s'ezda v Odesse* (Ricerche della VI sezione archeologica di Odessa), III, Odessa, 1887, 285-381: 380.

¹⁷A. DE MONTAIGLONG. RAYNAUD, *Recueil général et complet des Fabliaux des XIIIe et XIVe siècles imprimés ou inédits*, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1872, t. III, n. LXXXI, 209-214.

del paradiso e vi si accomoda sopra: - Io siedo sul mio, dice (giocando su una norma del diritto concreto), e sto sul mio diritto. E così rimane in paradiso.

La leggenda del contadino-mugnaio-ubriacone ritorna poi, in tutta una serie di rifacimenti popolari, mescolata a un motivo secondario, dei tre desideri, con cui si entra nel dominio delle fiabe. Veselovskij esamina, in proposito, la fiaba francese di Misère (*Le bonhomme Misère et son chien Pauvreté*), e le sue varianti, che leggeva nella raccolta di Émile-Henry Carnoy, *Littérature orale de la Picardie* (1883). Dopo che a causa della fame si è venduto l'anima, il povero (che può essere, di volta in volta, un giocatore, un soldato, un fabbro, un mugnaio, un monaco, ecc.) riesce a vedersi esauditi tre desideri da San Pietro o da Cristo, come ricompensa di un atto di carità da lui compiuto o per l'ospitalità da lui offerta. Con l'aiuto di uno dei doni ricevuti (una poltrona, una tracolla, delle carte, ecc.) egli riesce di vincere il diavolo (che scioglie il patto). Ma quando muore, non lo vogliono né in paradiso né all'inferno. Tuttavia, una volta che è giunto alle porte del paradiso, afferra l'attimo in cui esse si spalancano davanti a chi vi ha accesso legittimo per potercisi infilare anche lui, facendo rotolare davanti a sé il suo stajo, su cui poi si siede, dicendo: sono seduto sul mio bene [è la solita nozione di diritto pratico]. In altre varianti il vento gli ha fatto volar via il cappello fino al paradiso, oppure egli stesso ve l'ha gettato e una volta entrato ci si è seduto sopra. Talora, al posto del cappello troviamo un mazzo di carte, una tracolla, un grembiule; oppure il chiede a San Pietro il permesso di mettere in paradiso almeno le sue scarpe, e poi quando alle porte del paradiso l'apostolo Pietro viene sostituito da qualcun altro, ad es. sant'Antonio, entra anche lui dicendo di essere andato per una commissione avuta dall'apostolo Pietro: ecco, là ci sono le sue scarpe; oppure dice che una monetina gli è rotolata fino alla soglia del paradiso e che lui è entrato a riprendersela. Seppure in vita egli abbia peccato, risulta ora che in compenso ha pregato ogni giorno san Bernardo, o la Madre di Dio, oppure che è stato un buonuomo; oppure, ha nascosto un omicidio commesso dal vicino in un momento di escandescenza, ma ha fatto anche l'elemosina, e in paradiso si mette ora seduto sulla cappa che un giorno aveva dato a un povero.

All'antica novella del contadino-mugnaio-ubriacone si avvicina anche una novella tedesca, *Schwänke*, che riconduce al motivo degli ambivalenti non ancora complicato dai 'desideri', e contiene altre particolarità che aprono una nuova prospettiva nella storia delle antiche rappresentazioni del nostro motivo. Ha come protagonista il cocchiere Hans Pfriem (la cui vicenda, attraverso una serie di rielaborazioni, è rifluita anche nella raccolta dei fratelli Grimm: n. 178, *Meister Pfriem*).

Intanto, qui si osserva la trasformazione dell'antico modello dell'ambiguità morale: al suo posto appare un uomo non cattivo, ma cavilloso, che si insinua ovunque dando consigli a sproposito, giacché le cose non stanno come vuole lui. Per questo in paradiso hanno dato in anticipo disposizione di non farlo entrare dopo la morte, ma finisce comunque per intrufolarvisi. Lo accettano poiché promette di stare tranquillo e di non intromettersi in affari non suoi. Qui assiste a vari spettacoli di fronte a cui fa fatica a trattenersi: delle ragazze che versano acqua in una botte forata, dalla quale l'acqua scorre via; delle persone che per uno stretto passaggio portano sulle spalle una trave di traverso, quando invece sarebbe più comodo trasportarla per il lungo. Quando, infine, vede un carro impantanato in una pozzanghera e il carrettiere che, per tirarlo fuori, ha attaccato dei cavalli, una coppia davanti e un'altra dietro: non ce la fa più a star zitto e sbotta: - Che si tira fuori così un carro? In questo modo rompe il voto di non impicciarsi, allora il Signore gli invia l'apostolo Pietro per portarlo fuori dal paradiso. Ma Pfriem, cavilloso di natura, inizia a svergognarlo per aver tradito Cristo, entra in alterco anche con gli altri santi, inviati da lui con quello stesso scopo, e alla fine resta al suo posto.

In secondo luogo, dice Veselovskij che le visioni di Pfriem sono fuori luogo in paradiso, perché esse rispondono alle antiche rappresentazioni sulla sorte degli ambivalenti, come appaiono in diverse visioni allegoriche e, soprattutto, nell'episodio degli 'incontri' enigmatici noto a una serie di favole europee, in cui l'episodio degli «incontri e richieste» s'intreccia col motivo fiabesco degli 'incarichi difficili e non realizzabili' che si affidano all'eroe. Nelle favole e nelle visioni allegoriche questi 'incontri' avvengono, propriamente, lungo il cammino che conduce al paradiso o all'inferno, ma non appartengono né all'una né all'altra regione.

Così è nella fiaba osseta¹⁸ del ragazzo che è portato nel mondo dell'aldilà da cavalli che sono in realtà degli spiriti. Quando dunque in sella a un cavallo il protagonista si sta dirigendo al mondo dei morti, lungo il cammino fa questi incontri: una donna ricuce le crepe della terra, ha una fune come ago, una trave come filo, un mortaio come ditale (la spiegazione: in vita era stata dissoluta). Un'altra con una lunga corda avvolge un uovo, ma la corda non le basta (quando la gallina del vicino deponeva le uova da lei, le nascondeva). Un'altra donna ancora sta seduta in mezzo a centinaia di filari, tiene in mano una zappa sporca, e non ricava utile da nessuno di quei filari (per il fatto che sulla terra si riempiva la pancia, non aiutava il prossimo, non voleva bene al vicino, non si prendeva cura della gente di casa). La stessa colpa viene espiata da una donna che munge centinaia di mucche, ma non ricava nulla nemmeno da una. Intrecciate con le due ultime visioni, ce ne sono altre opposte: una donna siede tra due filari, ma raccoglie come da cento e in mano ha una zappa d'oro; un'altra munge due mucche, e ottiene come da cento (la ricompensa per la carità fatta al prossimo). Anche più avanti incontriamo un parallelismo simile: un uomo e una donna dormono spalla a spalla sotto una pelle di bue, ma non gli basta, e ognuno la tira dalla propria parte (sulla terra essi non si erano amati); quando invece per la coppietta che viene dopo è sufficiente una pelliccia di coniglio.

Questi incontri riguardano proprio gli ambivalenti, che sono condannati alla privazione, ad essere privati di tutto il necessario: versano l'acqua in contenitori senza fondo, cento filari non danno ciò che porta uno solo, le vacche (talora si presentano in forma di bestie, o di alberi, ecc.) camminano magre tra l'erba folta, una coperta larga non è sufficiente per due, e via dicendo.

Da questa prospettiva lo studioso esamina anche una delle visioni di Alberico, che peraltro egli aveva interpretato, in uno studio precedente, come un'allegoria della chiesa che si è allontanata dalla purezza della sua vocazione divina.¹⁹ Ma questo è il significato allegorico, forse tardo; ciò che ora importa, alla base della visione sta la leggenda sugli ambivalenti. Al cap. (cap. XLIII, dunque, dall'alto del cielo, in una delle regioni terrestri, ad Alberico appare quanto segue: una città deserta, una chiesa distrutta, moltitudini di persone dall'aspetto di fanciulli che vi passano accanto velocemente, cacciati da demoni/uomini dall'aspetto torvo. Vorrebbero fermarsi, entrare in chiesa, farsi il segno della croce, ma non possono; una femmina ignuda, con i capelli scarmigliati e due ceri accesi in mano, si sforza di fare lo stesso, ma non ci riesce. In quel momento dalla città si odono provenire dei gemiti. Questa è la punizione dei suoi cittadini empì (che hanno l'aspetto di fanciulli), che in vita non hanno fatto che commettere furti, spargiuri, latrocini) e che in chiesa ci andavano non per pregare e ascoltare la parola di Dio, ma per attaccar briga. La donna era la signora della città, che non aveva dato niente né ai poveri né al tempio di Dio; ha in mano due ceri accesi: in vita ne aveva avuti moltissimi, ma non li aveva mai messi dinanzi alle immagini sacre. Avvenne che, non si sa come, le capitò di donare un paio di calzature a un povero, fu per questo che Dio alleggerì la sua pena, ed ella ha ora le scarpe ai piedi, sebbene sia completamente nuda; ha i capelli scarmigliati che bruciano. Anche qui la punizione sta nella privazione a cui sono sottoposti tutti costoro, gli ambivalenti, perché di ambivalenti si tratta: essi andavano in chiesa, ma per attaccar briga, non erano caritatevoli, ma una qualche buona azione l'hanno compiuta; lo spazio dell'azione non è né in paradiso né all'inferno, ma un qualche luogo sulla terra, e non vi è ancora l'idea del movimento: sono peccatori immobili.

Infine, Veselovskij segnala un nuovo sviluppo del motivo. Nella fiaba-leggenda *Christov bratec* (Il fratello di Cristo) le persone che languono in vario modo sul cammino si rivolgono al passante che sta andando da Cristo con la preghiera di chiedere anche di loro: dovranno soffrire ancora a lungo, e perché è stata loro riservata proprio tale sorte? Il passante riporterà loro la risposta: sono persone che hanno compiuto gesti di misericordia, ma anche si sono macchiate di una qualche colpa e scontano per questo una pena. Così avviene anche nelle varianti di una favola

¹⁸ V. F. MILLER', *Osetinskie etjudy* (Studi di Ossezia), p. I, Moskva, Imperatorskij Moskovskij Universitet, 1881, 109: *Poszjaščenie konja* (L'iniziazione del cavallo).

¹⁹ Cfr. *Dante i simboličeskaja poezija katoličestva* (D. e la poesia simbolica del cattolicesimo), «Vestnik Evropy», 1866, fasc. 12, 188-189.

bretonne in François-Marie Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne* (I, Paris, Maisonneuve et C.ie, 1881, pp. 249-251 e 252-253): l'eroe è diretto a Dio, lungo la strada avvengono gli incontri: due alberi si scontrano l'un con l'altro e lo lasciano passare a condizione che egli domandi a Dio perché essi sono stati condannati a cozzare così già da seicento anni (in vita erano stati fratelli oppure coniugi che litigavano); una vecchietta sta seduta e fila, sbarrando il cammino, e anch'ella lo lascia passare se chiederà anche di lei, che si trova in questa situazione da seicento anni (aveva profanato il riposo domenicale col lavoro); più avanti un nocchiere, da novecento anni traghetta i viandanti attraverso il Mare di Giunco e avanza la stessa richiesta. Gli alberi-fratelli si libereranno della pena quando schiacceranno qualcuno scontrandosi tra di loro; la vecchietta, quando ucciderà qualcuno col fuso o con l'ago; il nocchiere, quando qualcuno prenderà il suo posto. Tutte queste risposte del Signore il viandante le riferisce durante il viaggio di ritorno.

In maniera assai simile accade in un'antica *povest'* edita da Daničić sulla base di un manoscritto dell'inizio del XVI secolo.²⁰ Un servitore di Nemvrod, che andava da un mago per conoscere la propria sorte, incontra una fanciulla seduta sulla via: «Sii gentile, chiedi anche per me – gli dice –, perché sono una fanciulla di vent'anni e nessuno mi chiede in moglie; ma in ogni arte femminile sono scaltra e sono in grado di tenere una casa a un uomo». Più in là, sul cammino siedono quattro uomini, chiedono al passante: «siamo fratelli, e da vent'anni erriamo in queste campagne e non riusciamo a trovare la strada». Il servo riporta la risposta del mago: la ragazza è effettivamente saggia e piena di qualità, ma è superba; quando un giovanotto l'aveva chiesta in moglie, aveva risposto con un rifiuto, giacché lo reputava inferiore a lei; e per questo orgoglio ella è destinata a patire «fin quando un altro non le apparirà». Mentre gli uomini vagano per la campagna «perché tutti sono uguali e litigano "uno con l'altro", e così vagheranno, finché non porranno sopra di loro il più grande: le loro prove e quella della fanciulla avranno termine quando quest'ultima diventerà la moglie del servitore di Nemvrod, e gli uomini lo porranno al di sopra di loro come il più grande.

In queste versioni la leggenda sui semi-peccatori, per metà peccatori e per metà giusti, mostra uno sviluppo, perché qui si è trovato il modo di far uscire i protagonisti dalla loro situazione ancestrale, quella senza via d'uscita, sospesa tra il castigo e la ricompensa.

La leggenda degli «ambivalenti» svela dunque prospettive remote nella storia dell'idea di responsabilità morale. Ma ciò che a Veselovskij interessa forse di più è di ribadire la peculiare tempra morale e ideologica di Dante. Che si può misurare proprio dopo aver osservato lo svolgimento del motivo della responsabilità morale nella tradizione. La storia del motivo dimostra, cioè, la fallacia di quanti interpretavano in senso preumanistico la pena che Dante ha riservato alle anime del Limbo, vedendo nel termine «sospesi» (in pratica, la condizione di chi è preso tra speranza e desiderio, tra salvezza e dannazione) un'allusione ad una condizione solo temporanea, che attenderebbe la sanzione invece definitiva del giudizio universale. In realtà, in Dante, come nella più antica tradizione, la loro condizione è ferma ed eterna. Allo stesso modo, nella questione degli ignavi. Nei loro confronti Dante, ancora un volta, appare più rigido rispetto alle visioni e ai viaggi allegorici dei secoli precedenti. Se nel primo caso (i sospesi) c'erano ragioni di ordine teologico, qui il rinnovato rigore dell'autore della *Commedia* dipende dalla passione politica, dalle idee politiche del tempo, che hanno educato in lui «il primo cittadino d'Italia, colui che sulla soglia del suo inferno punisce l'indifferenza sociale, nelle sue viscere il tradimento politico nelle persone di Bruto e Cassio». La coscienza civile giustifica, cioè, la generalizzazione a cui egli ha sottoposto il tipo dell'ambivalente morale ereditato dalla tradizione: condannando non solo l'indifferenza di fronte ai grandi principi del bene e del male, ma anche l'ignavia pratica, la pusillanimità, i pavidetti di spirito davanti alle richieste dell'azione. Era una sorta di umanesimo germinale nella visione del mondo, che tuttavia ancora non si poteva definire rinascimentale.

²⁰ Cfr. D. DANIČIĆ, *Tri stare priče* (Tre antichi racconti), «Starine», quaderno 4, 1872, 64-67.