

Renzo Rabboni

Frontiere di culture, frontiere dell'aldilà

Aleksandr N. Veselovskij, la *Commedia* e la letteratura folclorica

Riassunto: L'intervento interpreta il tema della letteratura di frontiera considerandolo nell'accezione di scambio di nuclei narrativi tra culture, generi, registri diversi (dalla letteratura popolare a quella alta, dalle forme dell'oralità a quelle della scrittura), e restringendo l'attenzione, in particolare, al motivo delle 'dogane' o sfere celesti in racconti e poemetti popolari medievali (la bizantina *Vita di Basilio il Giovane*, fiabe, *fabliaux*, leggende del folclore francese, tedesco, slavo), visti in relazione con la distribuzione delle anime nella *Commedia* dantesca.

Borders of cultures, borders of the afterlife. Aleksandr N. Veselovsky, the *Comedy* and Folkloric Literature

Abstract: This paper deals with the topic of border literature viewing it as an exchange of 'narrative cores' between cultures, genres, different registers (from popular to high literature, from forms of orality to writing). Special attention will be paid, in particular, to the 'dogane' or heavenly spheres in medieval folk tales and poems (the Byzantine *Life of Basil the Younger*, fairy tales, *fabliaux*, legends of French, German, Slavic folklore), seen in connection with the distribution of souls in Dante's *Divine Comedy*.

Vorrei sviluppare il tema della letteratura di frontiera considerandolo nell'accezione di scambio di nuclei narrativi tra culture e generi diversi, e restringendo l'attenzione, in particolare, al motivo delle «dogane aeree» o sfere celesti e del loro superamento in alcuni racconti e poemetti popolari medievali, visti in relazione con la distribuzione delle anime nella *Commedia*, vera *summa* del sapere letterario e filosofico dell'età di mezzo. Allo scopo mi varrò degli studi del grande folclorista russo Aleksandr N. Veselovskij, che a Dante e al suo poema

sacro si dedicò con una passione continuata nel tempo¹ e, soprattutto, metodologicamente innovativa: in una prospettiva – si dirà – già formalista, nella quale la *Commedia* era posta in relazione organica con le visioni e i generi della letteratura folclorica (*fabliaux*, fiabe, leggende, *povesti*, ecc.), sondati con una larghezza impressionante per l'epoca – dall'Europa occidentale, nordica e mediterranea, a quella slava e bizantina, all'Oriente indiano –, in saggi fondamentali, ora finalmente tradotti anche in italiano.²

Dunque, in quello che è forse lo studio dantesco di maggior rilievo, *Nereščennye, nerešitel'nye i bezrazličnye Dantovskogo ada* ('Sospesi, irresoluti e ignavi nell'inferno dantesco', 1888),³ davvero magistrale per la ricchezza e l'originalità degli spunti, lo studioso si appuntava su una questione di grande rilevanza nel sistema morale dantesco e medievale. Il saggio è dedicato, infatti, all'interpretazione degli episodi della *Commedia* che riguardano la tipologia dei peccatori ambivalenti, quelli che in vita non furono del tutto colpevoli, ma nemmeno innocenti, perché oscillarono tra il richiamo del bene e quello del male, sì che alla morte non furono, di conseguenza, accolti né dall'inferno né dal cielo. Con riferimento al poema dantesco, si tratta, più esattamente, dei sospesi del Limbo e degli ignavi del terzo cerchio dell'*Inferno*.

Lo scritto è emblematico del Veselovskij, si diceva, preformalista, che indagava i *motivy* della *Commedia* sullo sfondo delle visioni e delle leggende medievali, e con la precisa consapevolezza della personalità inarrivabile del suo autore e dell'originalità con cui egli ha saputo rielaborare gli spunti ricevuti dalla tradizione.⁴ Non meno significativo è che l'indagine si staccava decisamente dai

¹ A partire dalla sua prima recensione del 1859 (al libro di Hartwig Floto, *Dante Alighieri, sein Leben und seine Werke*) fino agli studi della piena maturità (e della voce *Dante Alighieri* redatta per il *Dizionario enciclopedico Brockhaus-Efron*, 1893). Ricordo anche che Dante, in questa continuità di interessi, divenne uno dei caposaldi dell'indagine più caratteristica di Veselovskij, quella sul passaggio dall'età medievale alla moderna, illustrato, in prima istanza, nell'introduzione alla sua edizione del *Paradiso degli Alberti (Il Paradiso degli Alberti. Ritrovi e ragionamenti del 1389. Romanzo di Giovanni da Prato dal Codice autografo e anonimo della Riccardiana* a cura di Alessandro Wesselofsky, Bologna, Romagnoli, 1867 [ma 1868–1869], 3 voll.).

² Aleksandr N. Veselovskij, *Studi danteschi*, a cura di Roberta De Giorgi e Renzo Rabboni, «La parola del testo», XXI, 1–2, 2017 (da cui si citerà).

³ Cfr. *ivi*, pp. 117–140.

⁴ Peraltro, il tema degli ambivalenti era analizzato con una larghezza di riferimenti alla letteratura delle visioni e dei viaggi medievali sconosciuta alle indagini coeve, quelle del mondo tedesco e francese, e viene a movimentare non poco il quadro 'canonico' del genere visionario, più volte ripetuto, per cui cfr. Jacques Le Goff, *Aspetti eruditi e popolari dei viaggi nell'aldilà nel Medioevo*, in *Id.*, *L'immaginario medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 75–98; e Alison

censimenti contemporanei sui viaggi nell'aldilà (segnatamente, di Ozanam, Aroux, Villari e D'Ancona), interessati solo ai tratti contenutistici condivisi dalle visioni con la *Commedia* (collocazione del peccatore, qualità della pena, architettura infernale, ecc.), mentre Veselovskij ragionava in termini di strutture, di ricorrenza dei motivi e loro tessitura, delle variazioni in considerazione delle condizioni storico-sociali e delle doti individuali del rielaboratore di turno.⁵

In relazione, dunque, alla sorte delle anime dei 'semi-peccatori' danteschi, Veselovskij si volgeva naturalmente nella sua analisi al tema per noi d'interesse, dei confini delle regioni celesti e del loro superamento, individuato entro tradizioni di aree geografiche lontane tra di loro eppure comunicanti. Si tratta, come detto, in primo luogo delle anime del Limbo, la cui collocazione oltremondana, anteriormente a Dante, appare varia quanto alla distribuzione, mentre nella *Commedia* è ricondotta ad unità e, anche, risolta con un rigore sconosciuto agli autori precedenti. Più esattamente, in relazione ai Limbicoli, Dante viene a trovarsi al culmine di un processo che portò gradualmente a ripopolare la zona 'intermedia' tra dannazione e salvezza, il «sinus Abrahæ» o «limbus patrum» delle testimonianze dei primi secoli cristiani, deputato ad ospitare i padri del Vecchio Testamento e rimasto vuoto dopo la discesa di Cristo agli Inferi. Il processo interessò, dapprima, le anime dei neonati. È quanto, sempre sulla scorta di Veselovskij, si osserva in leggende e visioni bizantine e slave, in particolare nella versione greca della *Vita di Basilio il Giovane (Žitie Vasilija Novogo)*, del X sec., pressoché sconosciuta al tempo in Occidente, ed edita, peraltro, integralmente per la prima volta proprio dallo studioso moscovita.⁶ In essa i bambini morti prima del battesimo si trovano relegati in un

Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, trad. it. di Luca Marozzi, *Dante e l'aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice, 2012, pp. 27–33.

⁵ Siamo in anticipo, insomma, sui principi della semiotica applicata alla narrativa (il *récit*) o, soprattutto, sul censimento dei tipi del racconto folclorico. Cfr. Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, revised and enlarged edition, Bloomington, Indiana University Press, 1955–1958, in cui possiamo trovare il motivo degli ambivalenti e quelli connessi entro gli *Otherworld Journeys*, che coprono i primi duecento numeri del capitolo *Marvels* (F 0–199); oppure, ancora, *Religious tales* (i numeri T 750–850).

⁶ La *Vita di Basilio* è un monumento della letteratura agiografica bizantina, della seconda metà del X sec.; il presunto autore, Gregorio, probabilmente un monaco, fu discepolo di Basilio (un anacoreta del X sec.). Scritta in slavo ecclesiastico, fu pubblicata a brani e con scorciamenti dai Padri Bollandisti negli *Acta Sanctorum*, marzo, t. III, Appendice (*Ad acta graeca tomi tertii*, pp. 24–39 [...] *Ex Codice Ms. Iulij Cardinalis Mazarini*). Veselovskij provvide invece ad integrare gli episodi eliminati dai Bollandisti, segnatamente il viaggio nell'aldilà di Teodora, che era stata al

luogo tranquillo a mezzogiorno, una zona di penombra, dove provano alcuni dei piaceri della vita eterna, ma non possono vedere il volto di Dio.

Dopo gli infanti, fu la volta dei pagani virtuosi: le loro anime stavano ancora all'inferno nella *Visio Pauli*, mentre nelle leggende posteriori vige nei loro confronti un atteggiamento più misericordioso. Infatti, ancora nella *Vita di Basilio*, in mezzo ai giusti entrati nella «gioia del Signore», accanto ad Abramo, Abele e agli altri patriarchi, compare una nuova schiera:

Questi erano coloro che appartenevano a genti pagane esistite prima della venuta di Cristo, che non cercavano la legge eppure la mettevano in pratica con i fatti, e che non avevano adorato gli idoli, ma erano puri di animo e misericordiosi e veneravano Dio; questi [il Signore] aveva stabilito che entrassero e che pertanto fossero degni di quella gioia indicibile.⁷

In rapporto con l'indebolirsi del dogma, anche qualcuno dei pagani virtuosi, a cominciare dall'imperatore Traiano, si trovò ad essere salvato. È quanto avviene, per fare un altro esempio, nella leggenda irlandese di san Kadok, del V sec.,⁸ che Veselovskij richiamava perché la figura riscattata dalla dannazione è quella di Virgilio. Anche se l'interpretazione della leggenda non ha poi nulla a che fare col Virgilio dantesco, che – è bene sottolineare – resta all'inferno, pur essendo l'ispirato cantore della quarta egloga e il sapiente della tradizione medievale. Se pure Virgilio, e con lui gli altri magnanimi del Limbo, appaiono in una luce di umana simpatia, in Dante tutto questo interviene a correggere «senza però abrogare, la severa sentenza del dogma».⁹

Il secondo episodio infernale che attira l'attenzione dello studioso chiama in causa gli ignavi. Questa volta non si tratta di anime di virtuosi all'oscuro della Rivelazione, ma di veri peccatori, la cui colpa non è data dall'ignoranza, ma dall'indecisione morale, dalla fluttuazione tra il richiamo della colpa e quello del bene. Veselovskij va in traccia di questa tipologia nei racconti popolari, prestando attenzione alle variazioni di volta in volta intervenute, dovute alla contaminazione con altri motivi. Le ricorrenze individuate riguardano, soprattutto, le leggende: occidentali, come la *Visio Tungdali*, o, di nuovo, bizantine e slave, per le quali egli poteva valersi di veri monumenti del folclore,

servizio del santo, in forma di visioni avute per sua intercessione, oltre che i miracoli di San Basilio, sul fondamento del ms. 249 conservato nella Biblioteca del Sinodo di Mosca (XVI sec.).

7 A. N. Veselovskij, *Studi danteschi*, cit., p. 121.

8 Da lui letta nella raccolta di Théodore Hersart de La Villemarqué, *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*, nouvelle édition, Paris, Didier et C.^{ie}, 1864.

9 A. N. Veselovskij, *Studi danteschi*, cit., p. 121.

in particolare delle raccolte allestite da Fëdor Buslaev, che di Veselovskij era stato il maestro (*Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, 1861), e da Nikolaj S. Tichonravov (*Pamjatniki otrečënnj russkoj literatury*, 1862).

Le anime degli 'ambivalenti' sono riconosciute sulla base dell'oscillazione della loro collocazione dopo la morte, che è un qualche luogo 'nel mezzo', dove scontano la loro pena, e che nelle raffigurazioni popolari del folclore slavo oscilla tra un paese indefinito posto a settentrione e, ancor più rivelatore, una generica zona intermedia tra inferno e paradiso. Un altro elemento su cui Veselovskij richiama l'attenzione, perché interviene a variare la caratterizzazione di queste anime, è la durata della condanna: che nei racconti più antichi tende ad essere stabile ed eterna, mentre in quelli più recenti appare invece transitoria; esattamente come per le anime purgatoriali della tradizione cristiana. In questo caso, nel determinare situazione e durata della pena, gioca, come vedremo, un ruolo essenziale la categoria della misericordia.

Ma usciamo dall'astrattezza e consideriamo qualche esempio concreto, a partire dal *fabliau* antico-francese *Du vilain qui conquist paradis par plait*, il cui protagonista, un mugnaio, in vita è stato un peccatore, ma anche ha compiuto qualche atto di carità. Questo gli ha guadagnato, prima dell'assegnazione all'inferno, il privilegio di poter vedere le dimore del paradiso, vale a dire le beatitudini di cui sarà privato in eterno. Grazie alla sua astuzia, però, e per contro alla dabbennaggine del vecchio demonio a cui è stato affidato, riesce ad entrare in paradiso e, soprattutto, a rimanervi:

Un vecchio stupido demonio porta là il mugnaio, lo porta secondo gli accordi sempre più in alto, finché il mugnaio non riesce a saltare giù direttamente in paradiso. Il diavolo inizia a reclamare la propria vittima, ma il mugnaio si mette a contendere coi santi, entra 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 sacco. Il Signore ordina di portarlo immediatamente e di consegnarlo al benefattore; e questi lo distese alle porte del paradiso e ci si accomodò sopra. «Io siedo sul mio – dice –, e sto sul mio diritto». E fu così che egli rimase in paradiso.¹⁰

Veselovskij richiama, ancora, l'esordio di una *povest'* russa, il cui protagonista, un beone (*Povest' o bražnike*), sembra riprendere i tratti fondamentali del mugnaio del *fabliau* francese: «C'era un ubriacone, e non c'era giorno della sua vita che non bevesse moltissima acquavite, e ad ogni boccata rendeva grazie al Signore Dio, e spesso di notte pregava Dio. E il Signore ordinò di prendere l'anima del beone e metterla alle porte del santo paradiso» (*ibid.*).

¹⁰ A. N. Veselovskij, *Studi danteschi*, cit., p. 127.

La leggenda del contadino-mugnaio-ubriacone ritorna, in aggiunta, in tutta una serie di rifacimenti popolari slavi (e non solo), intrecciata peraltro ad un motivo secondario, quello dei tre desideri, con cui si entra nel dominio delle fiabe. Lo studioso si sofferma, in proposito, sulla 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). Qui il povero protagonista, dopo che a causa della fame si è venduto l'anima al diavolo, riesce a vedersi esauditi tre desideri da san Pietro (o da Cristo), come ricompensa per un atto di carità compiuto in vita. Ottiene, più precisamente, dei doni (una poltrona, una tracolla, delle carte, ecc.) coi quali può vincere il diavolo, che si vede costretto a rinunciare al patto. Quando muore, però, non lo vogliono né in paradiso né all'inferno. Tuttavia, giunto alle porte del cielo, egli coglie l'attimo in cui si spalancano davanti alle anime che vi hanno diritto di accesso infilandovisi anche lui: facendo, ad esempio, rotolare davanti a sé il suo stajo, su cui poi si siede, dicendo: «Sono seduto sul mio bene». In altre varianti, il vento gli ha fatto volar via il cappello fino al paradiso, oppure lui stesso ve l'ha gettato e, una volta entrato per riprenderselo, ci si è seduto sopra. Talora, al posto del cappello compare un mazzo di carte, o una tracolla, un grembiule; oppure ancora, il defunto chiede a san Pietro il permesso di posare oltre la soglia del paradiso almeno le sue scarpe, e poi, quando l'apostolo cede il posto ad un altro guardiano, entra anche lui con la scusa di essere ritornato da una commissione che aveva ricevuto prima dal santo, dicendo, a garanzia: «Ecco, là ci sono le mie scarpe». Oppure, sostiene che una monetina gli è rotolata fino alla soglia e che è entrato a riprendersela, salvo riuscire a non andarsene più. A questo punto, sebbene sia notorio che in vita egli ha peccato, risulta anche che ha pregato ogni giorno san Bernardo o la Madre di Dio, oppure che è stato un buon uomo; o ancora: è vero che ha nascosto un omicidio commesso dal vicino in un momento di rabbia, ma ha fatto anche l'elemosina, e in paradiso ecco che si mette seduto sulla cappa che un giorno aveva dato ad un povero.

All'antica leggenda del contadino-mugnaio-ubriacone si avvicina anche la novella tedesca di *Schwanke*, in cui compare come protagonista il cocchiere Hans Pfriem, lo stesso che, attraverso una serie di rielaborazioni, giungerà fino alla raccolta dei fratelli Grimm. Nel racconto si osserva l'ennesima variazione del modello dell'ambiguità morale: al suo posto appare ora un uomo non cattivo, ma cavilloso, che si intrufola ovunque dando consigli a sproposito quando le cose non gli garbano. Per questo in paradiso hanno dato disposizione in anticipo di non farlo entrare, e tuttavia egli vi riesce:

[...] promette di starsene tranquillo e di non intromettersi in affari non suoi. Intanto, quello che vede in paradiso comincia immediatamente ad agitarlo, risvegliando in lui lo spirito di

contraddizione: egli vede delle donne che versano l'acqua in una botte forata, dalla quale il liquido cola via; vede persone che per un passaggio stretto portano sulle spalle una trave di traverso, quando invece sarebbe più comodo trasportarla per il lungo; e infine vede, impantanato in una pozzanghera, un carro, e il cocchiere che per trascinarlo fuori ha attaccato dei cavalli: una coppia davanti e un'altra dietro. Questa volta Pfriem non si trattiene: «Che si tira fuori così un carro?», salta su. E così rompe il voto di non impicciarsi, e il Signore gli invia l'apostolo Pietro per condurlo fuori dal paradiso.¹¹

Veselovskij nota in proposito che le visioni di Pfriem s'intrecciano, di nuovo, con un motivo fiabesco, quello degli 'incarichi difficili e non realizzabili' affidati all'eroe. Nei racconti da lui considerati questi incontri avvengono, propriamente, lungo il cammino che conduce al paradiso o all'inferno, ma non appartengono né all'una né all'altra regione oltremondana. Essi riguardano, dunque, figure di ambivalenti, che sono condannati alla privazione o ad essere spogliati di tutto il necessario: versano, ad esempio, l'acqua in contenitori senza fondo; oppure non riescono ad avere da cento filari ciò che dovrebbe fruttare uno solo, o hanno una coperta larga, ma non sufficiente per due, e via dicendo.

Uno sviluppo dello stesso motivo si osserva anche nella fiaba-leggenda russa *Christov bratec* (Il fratello di Cristo),¹² dove le persone che languono in vario modo sul cammino si rivolgono al passante che sta andando da Cristo e lo pregano di chiedere per conto loro se dovranno soffrire ancora a lungo e perché è stata loro riservata proprio quella sorte. Il viandante riporta poi ad ognuno la risposta, da cui si evince che sono persone che hanno compiuto gesti di misericordia, ma anche si sono macchiate in vita di una qualche colpa e devono per questo scontare una pena.

Lo stesso avviene nelle varianti di una favola bretone (*Sans-Souci*) raccolta nelle *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne* da François-Marie Luzel.¹³ Qui l'eroe è diretto a Dio; lungo la strada avvengono gli incontri: con due alberi che si scontrano tra loro e lo lasciano passare solo a condizione che egli domandi a Dio perché sono condannati a cozzare così già da seicento anni (in vita erano stati fratelli, oppure coniugi che non facevano che litigare); una vecchietta sta seduta e fila, sbarrando il cammino, e anch'ella, che si trova in questa situazione sempre da seicento anni, lascia passare il protagonista solo se chiederà della sua sorte (aveva profanato il riposo domenicale col lavoro); più avanti incontra un

¹¹ A. N. Veselovskij, *Studi danteschi*, cit., p. 130.

¹² Cfr. Aleksandr N. Afanas'ev, *Narodnye russkie legendy*, London, s. e., 1859, pp. 30–32; Moskva, N. Ščepkin i K. Soldatenkov, 1859, pp. 81–82.

¹³ François-Marie Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, Paris, Maisonneuve et C., 1881, vol. I, pp. 249–253.

nocchiero, che da novecento anni traghettava viandanti sul Mare di Giunco, e avanza una richiesta simile. 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. L'ultimo incontro – si potrà notare – è quello con un gregge di agnelli che saltellano, ma che belano tristemente: sono i bambini morti prima del battesimo, per i quali non c'è alcuna possibilità di mutamento. Quella che invece è concessa alle altre figure, per le quali si è trovato dunque il modo di farle uscire dalla loro condizione senza via d'uscita, sospesa tra il castigo e la ricompensa.

In sostanza, Veselovskij ragiona del processo letterario come di una nuova combinazione delle vecchie immagini, di *motivy* e *sjužety* preesistenti, che ogni epoca riempie di una nuova concezione, la quale, di fatto, costituisce il suo progresso rispetto al passato. È la direzione stessa della poetica storica, il progetto a cui lo studioso si dedicherà una volta rientrato in Russia,¹⁴ a cui si accompagna anche la mira a definire, in termini oggettivi, il processo della rielaborazione d'autore, e di Dante nel caso particolare: vale a dire, ciò che di nuovo e di individuale egli ha introdotto in una tradizione vetusta e consolidata come quella delle visioni medievali, e che dipende dalla sua peculiare tempra morale e ideologica. L'originalità di Dante è cioè indubbia, e si può misurare proprio dopo aver osservato lo svolgimento tradizionale del motivo della responsabilità morale; ma non solo, perché lo stesso motivo dimostra anche la fallacia di quanti (specie padre Lombardi e Blanc)¹⁵ miravano a leggere in senso preumanistico la pena riservata da Dante alle anime del Limbo, vedendo nel termine «sospesi» un'allusione ad una condizione solo temporanea, che attenderebbe la sanzione definitiva del giudizio universale. In realtà, in Dante, come già nella più antica tradizione del motivo degli ambivalenti, la condizione

14 In proposito, si veda Viktor Žirmunskij, *Istoričeskaja poetika A.N. Veselovskogo*, in Aleksandr N. Veselovskij, *Istoričeskaja poetika*, a cura di Viktor M. Žirmunskij, Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo «Chudožestvennaja literatura», 1940, pp. 3–37 (rist. anast. The Hague-Paris, Mouton, 1970; trad. it. in Aleksandr N. Veselovskij, *Poetica storica*, a cura di Claudia Giustini, Roma, Edizioni e/o, 1981, pp. 9–51); Ivan K. Gorskij, *Ob istoričeskoj poetike Aleksandra Veselovskogo*, in Aleksandr N. Veselovskij, *Istoričeskaja poetika*, a cura di Viktorija V. Močalova, Moskv, Vysšaja škola, 1989, pp. 11–31; D'Arco Silvio Avalle, *Il problema della cultura nella filologia e linguistica russe del XIX e XX secolo*, a cura di Id., Torino, Einaudi, 1980, pp. 22–35 e 385–390; Valentina Rossi, *La Poetica storica di A. N. Veselovskij dal 1940 al 1959. La storia delle edizioni di un libro mai scritto*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. 3^a, XX, 1990, 1, pp. 319–363.

15 Baldassarre Lombardi, *Divina Commedia di Dante Alighieri nuovamente corretta, spiegata e difesa*, Roma, Fulgoni, 1791; e l'ed. della *Commedia* a cura di Ludwig Gottfried Blanc, Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1864.

di queste anime è ferma ed eterna. Allo stesso modo avviene per gli ignavi, nei confronti dei quali Dante, ancora una volta, appare più rigido rispetto alle visioni e ai viaggi allegorici dei secoli precedenti. Se però nel primo caso il rigore è dovuto a ragioni di ordine teologico, nel secondo dipende dalla passione politica del poeta fiorentino, dalle idee che hanno educato in lui «il primo cittadino d'Italia» (p. 120), che sulla soglia dell'inferno punisce l'ignavia sociale, così come nelle sue viscere bollava il tradimento politico nelle persone di Bruto e Cassio. La coscienza civile giustifica, cioè, il trattamento a cui l'autore ha sottoposto il tipo dell'ambivalente morale ereditato dalla tradizione, condannando non solo l'indifferenza di fronte ai grandi principî del bene e del male, ma anche la pusillanimità e la pavidità davanti all'azione. Quello di Dante si poteva definire, per Veselovskij, un umanesimo solo germinale, ancora non compiuto: se consideriamo che per il moscovita lo iato epocale che segna l'avvio dell'età moderna andava posto alla fine del Trecento, quando si manifestano i tratti peculiari del rinnovamento («l'individualità», «lo sviluppo del particolare», p. 111).

Ma si diceva anche di dogane aeree, e non solo di passaggi da una regione all'altra dell'oltremondo. Se consideriamo un altro saggio dantesco, *Lichva v lestvice grechov u Dante* ('L'usura nella scala dei peccati di Dante', 1889),¹⁶ che peraltro è una sorta di appendice del precedente, Veselovskij ha modo di tornare sulla *Vita di Basilio il giovane*, e lo fa per esaminare il ruolo centrale che la misericordia – come si diceva – riveste nella graduatoria delle beatitudini. Il saggio è dedicato, propriamente, all'episodio dell'incontro di Dante con gli usurai, e in particolare alla loro posizione in rapporto alla struttura generale dell'inferno. Il sistema delle pene della *Commedia* è all'uopo raffrontato con quello della visione di Teodora della *Vita di Basilio il Giovane*: la donna era stata al servizio del santo, e grazie alla sua intercessione ha potuto ascendere al cielo attraverso le cosiddette «dogane aeree» (*duševnye mytarstva*). Più esattamente, Teodora, apparsa in sogno a Gregorio, gli narra il suo viaggio ultraterreno: gli angeli sono giunti a condurre via l'anima e ha così avuto inizio il passaggio attraverso le dogane aeree, a cui ha fatto seguito la visione del paradiso e dell'inferno.

Ognuna delle dogane, delle sfere celesti, corrisponde ad un determinato peccato ed è guardata da demoni che chiedono di rendere conto dei peccati commessi e mettono l'anima alla prova. Vale la pena di osservare l'ordine delle dogane attraversate: 1) maldicenza, 2) oltraggio, 3) invidia, 4) menzogna, 5) ira e rabbia, 6) orgoglio e alterigia, 7) vaniloquio e ingiuria, 8) usura e frode, 9)

¹⁶ A. N. Veselovskij, *Studi danteschi*, cit., pp. 141–145.

ingiustizia e vanità, 10) avidità, 11) ubriachezza, 12) rancore, 13) incantesimo, 14) gola, 15) idolatria, 16) andromania e pedofilia, 17) adulterio, 18) omicidio, 19) furto, 20) lussuria, 21) mancanza di misericordia e di pietà.

Veseloskij si sofferma sul criterio col quale sono distribuiti i peccati, riconoscendo che la *Vita* non segue un sistema logico interno, a differenza della *Commedia*, che poggia consapevolmente sullo schema aristotelico e ciceroniano dei vizi. E tuttavia egli ritiene che nelle immagini delle dogane di Teodora vi siano affinità non trascurabili con l'aldilà dantesco: nella distribuzione delle colpe (dalle più lievi alle più gravi), nella posizione 'liminare' dei lussuriosi, nella definizione della natura dell'usura, 'bivalente' in Dante, che in tal modo tentava di conciliare la concezione dell'usura come violenza con la sua condanna come frode, similmente nella *Vita*, in cui l'ottava pena riunisce in sé i peccati d'usura e di frode (τοκός, δόλος). Spostando allora i suoi usurai al limite del burrone in cui si punisce la frode, Dante propone un'interpretazione della frode simile a questa, che lo portò anche a modificare la logica a cui di solito si attiene nella propria 'scala' dei peccati puniti nell'inferno, dai più lievi ai più gravi.¹⁷

Ma qui interessa, si diceva, il ruolo della carità. In Dante, com'è noto, il cerchio più popolato dell'inferno è il primo: in esso si punisce il desiderio della carne, cioè la lussuria; nel purgatorio, al contrario, ai lussuriosi è assegnata l'ultima terrazza alla sommità della montagna, prima di entrare nel paradiso terrestre. Così è sostanzialmente anche nel racconto del monaco Gregorio: la sua ventesima pena è separata dalle «porte celesti» solo dalla «mancanza di pietà». La discrepanza con Dante si spiega col significato particolare che viene dato nella *Vita* alla carità e all'elemosina, che della visione bizantina costituisce il nerbo, se è vero che il devoto panegirista più volte si lascia andare all'elogio della forza salvifica della carità.

Ma non solo: tutto questo prepara, nell'ultima parte della *Vita*, alla personificazione della Pietà, che appare a Gregorio nella visione del giudizio universale come colei che tutto salva e a tutto rimedia, posta più in alto anche del digiuno e dell'autoflagellazione. Veselovskij osserva che questa concezione salvifica della carità si era sviluppata nelle prediche e nei racconti edificanti, ad esempio nella leggenda sull'arcivescovo alessandrino Giovanni Milostivij, era

¹⁷ Detto in modo forse più esplicito: nei canti XVI–XVII la peccaminosità segue la linea ascendente, dal momento che si passa dai violenti contro il prossimo (omicidi) e sé stessi (suicidi) ai violenti contro Dio (sacrileghi e bestemmiatori); poi però la linea s'interrompe, e dai violenti contro Dio si passa ai violenti contro la natura e l'arte (sodomiti ed usurai). Ma non solo: perché dalla violenza contro Dio si è passati (all'inizio del c. XVII) alla descrizione della frode, a proposito di Gerione, e si è poi tornati alla violenza (con gli usurai). Insomma, ci si è alzati, quindi si è scesi nella scala della peccaminosità.

passata nel folclore russo nella figura di Ivan Kalità, e aveva ispirato la predicazione sulla pietà anche nel poema spirituale su Lazzaro e in un altro componimento che così definiva la via della salvezza: «per salvare l'anima – digiuno e preghiera, / per entrare in paradiso – la santa pietà».¹⁸

Ancora, nella visione del giudizio universale, che conclude la seconda parte della *Vita* bizantina, i peccatori uno dopo l'altro compaiono davanti alla figura del Giudice, prima di allontanarsi nella zona dei tormenti loro assegnata. Da ultimi giungono i rinnegati e gli oppressori, e gli angeli li scagliano nel Tartaro; in mezzo alle loro urla e ai lamenti si ode una voce, che ora geme, ora grida, ora si rivolge al Salvatore e invoca invano la morte:

«Questi è Diocleziano», spiega un angelo a Gregorio. In un affresco di un monastero di Salamina, che raffigura il giudizio universale, anch'egli è posto nel novero dei peccatori, mentre in Gregorio egli è distinto in modo particolare e chiaro; il suo lamento è l'ultimo gemito umano che echeggia sulla terra dopo che gli angeli hanno rinchiuso «i terribili supplizi nel regno delle tenebre».¹⁹

Secondo Veselovskij, questo è certo il Diocleziano storico, il persecutore e l'oppressore del cristianesimo, l'emblema della mancanza di misericordia, che proprio per questa 'qualità', al di là della consapevolezza del trascrittore, aveva assunto, nella credenza popolare, le stimate dell'Anticristo, del Lucifero dell'*Inferno* di Dante.

18 I versi erano tratti esplicitamente da Pyotr A. Bessonov, *Kaliki perechožie. Sbornik stichov i issledovanie*, Moskva, Semen, voll. 6, 1861–1864: 5, p. 301 (n. 504).

19 A. N. Veselovskij, *Studi danteschi*, cit., p. 145.

