



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
DOTTORATO DI RICERCA IN ITALIANISTICA
XXVI CICLO

«Io non Enèa, io non Paulo sono». Il Profetismo di Dante tra
Isaia, Virgilio e Paolo

Annarita Placella

Tutor: Prof. Marco Ariani

Coordinatore: Prof. Giuseppe Leonelli

Ai miei genitori

INDICE

| | |
|---|------------|
| INTRODUZIONE..... | 5 |
| PARTE I. IL PROFETISMO IN DANTE E SAN PAOLO..... | 19 |
| I. 0. Introduzione..... | 20 |
| I. 1. L' <i>homo novus</i> e la metafora del <i>Puer-Senex</i> in San Paolo e Dante. Il linguaggio profetico e il linguaggio infantile..... | 31 |
| I. 2. Missione e Profezia in San Paolo e Dante..... | 51 |
| I. 3. Il discorso sull'allegoria biblica in San Paolo e Dante..... | 89 |
| I. 4. La Visione di Paolo "completata" da quella di Enea..... | 106 |
| PARTE II. IL SISTEMA METAFORICO «VIRGA»-«VIRGO» IN DANTE..... | 129 |
| II. 0. Introduzione..... | 130 |
| II. 1. La «Virga» di Isaia e la sua esegesi..... | 136 |
| II. 2. La «Virga» di Isaia in Dante, in particolare in <i>Par. XXXIII</i> e in <i>Convivio IV</i> | 161 |
| II. 3. La «Virgo» della IV <i>Egloga</i> di Virgilio in Dante e il sistema metaforico «Virga»-«Virgo» nelle | |

| | |
|---|------------|
| profezie dantesche a partire dal Veltro..... | 166 |
| II. 4. La «Virga»-«Virgo» in quanto «Giustizia di Dio» in <i>Purg.</i> XXII, 71, <i>Purg.</i> XXXIII, 71, <i>Conv.</i> IV, iv-v, e in <i>Ep.</i> VII..... | 195 |
| II. 5. La «Virga» Giustizia di Dio, la “«Virga» di Aronne e la Croce..... | 208 |
| II. 5. 1. La «Virga» Giustizia di Dio e la «Virga» di Aronne..... | 208 |
| II. 5. 2. La «Virga» in quanto Croce di Cristo..... | 214 |
| II. 6. La IV <i>Egloga</i> e la profezia inconsapevole in Dante..... | 225 |
| II. 7. La Missione di Dante e il Veltro..... | 234 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 263 |

INTRODUZIONE

La Tesi è un commento a *Inf.* II, 32 e quindi un'analisi dei due modelli fondamentali, Paolo ed Enea, sulla scia dei quali Dante costruisce la propria Missione di destinatario della Visione e di Profeta della salvezza del Mondo ad opera dell'inviato divino cui egli stesso apre la strada:

a bandire la riforma compiuta dell'umanità è [...] l'autore stesso della *Commedia*, l'erede non meno di Enea che di Paolo, il profeta del [...] messo divino a cui il poeta prepara la strada¹.

Infatti nel momento in cui Dante personaggio si schermisce, dicendo «Io non Enëa, io non Paulo sono», sta in realtà proclamandosi loro erede².

La missione politica e spirituale affidata a Dante unisce quelle dei due suoi grandi precursori e modelli. A questo proposito ritengo importante sottolineare che Dante sostituisce il parallelo invalso nella letteratura teologica Mosè-San Paolo (sul quale ci soffermeremo in I. 4) come quelli che hanno avuto la massima, forse unica, esperienza

¹ S. CRISTALDI, *Gioacchino da Fiore nel "Paradiso" dantesco*, in «Sicilorum Gymnasium. Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania», n.s., XLVIII, 1995, 1-2, pp. 119-152, p. 151. Questa citazione da Cristaldi, sulla quale ritorneremo, è particolarmente adatta a esprimere il concetto che è alla base della mia strutturazione della Tesi in due parti.

² Cfr. anche R. MERCURI, *Comedia di Dante Alighieri*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, 2, *Le Origini, il Duecento, il Trecento. Le Opere*, Torino, Einaudi, 2007 (ediz. orig. 1992), pp. 301-470, p. 320.

del soprannaturale e del divino, con un'altra coppia di Veggenti: Paolo-Enea.

La tesi si divide in due parti complementari tra di loro, nelle quali ricostruisco il rapporto con questi due modelli ai quali Dante si riferisce nella creazione della propria iconografia di Profeta: a Paolo è infatti dedicata la prima parte della Tesi e a Enea la seconda.

Mentre la continuità di Dante con Paolo è completa, perché investe sia il piano della Visione e della Profezia che quello della Missione dell'Apostolato e della Scrittura, non così è per Enea, il cui viaggio all'oltretomba gli è sì stato concesso per volere divino come presupposto indispensabile per la sua Missione che porterà alla fondazione di Roma, ma che non è anche *scriba* delle profezie ricevute. Tale ruolo è assunto da Virgilio, profeta inconsapevole. Ecco perché la seconda parte della Tesi è dedicata al modello profetico di Virgilio (e a quello di Isaia, e ne dirò subito il motivo) in quanto profeta del destino provvidenziale dell'Impero romano: infatti, come avrò modo di dimostrare, Virgilio per Dante è Profeta non solo nella *IV Egloga*, ma anche nell'*Eneide*, anche se, appunto, inconsapevole. Dante, perciò, nel suo rifarsi al modello profetico virgiliano, ne completa questa mancanza, in quanto Dante, come i profeti biblici, è profeta consapevole.

In questo Dante porta a compimento il modello virgiliano che il "suo" Stazio aveva seguito in maniera incompleta: come vedremo nella seconda parte, Stazio (in quanto personaggio dantesco) è cristiano grazie a Virgilio,

anche se l'opera in cui prende a modello Virgilio non è di argomento cristiano; Dante, invece, è cristiano anche nell'opera, la *Comedìa*³, che segue il modello dell'*Eneide*.

I riferimenti danteschi a Paolo ed Enea, rispettivamente oggetto delle due parti della Tesi, ai quali accennerò brevemente nella presente *Introduzione*, costituiscono le linee-guida per un'analisi delle strutture profonde della coscienza di sé di Dante in quanto profeta.

Il riferimento a Paolo serve a Dante a confermare l'autorevolezza della propria 'visione' e della propria missione: l'investitura "apostolica" di Dante da parte di san Pietro e poi di san Giacomo e san Giovanni nel *Paradiso* rende esplicita la continuità della Missione di Dante con quella di Paolo: i tre Apostoli furono gli stessi che conferirono a Paolo l'investitura apostolica, secondo il racconto degli *Atti*. L'analoga elezione ricevuta da Dante da parte di Pietro testimonia la sua convinzione di aver ricevuto dall'Alto, in continuità con quella di Paolo, la sua Missione, la quale è collegata alla Visione, anch'essa sulla scia di Paolo.

La continuità della missione apostolico-profetica e di *scriba dei* con quella di Paolo è intanto possibile in quanto Dante, come vedremo in I. 2, vive in un contesto storico e spirituale caratterizzato da forti spinte gioachimite, presenti anche in un settore del Francescanesimo ed elaborate da

³ Nella Tesi utilizzo il titolo *Comedìa* piuttosto che *Commedia* intendendo semplicemente citare *Inf.* XVI, 128.

San Bonaventura, che portavano a valorizzare la Profezia come ancora operante nel contesto della storia cristiana, anche sulla scia della grande stagione degli Ordini Mendicanti, i Francescani e i Domenicani, che egli ritiene profetici e che ha esaltato come tali, narrandone l'epopea nel *Paradiso*, riconoscendo, nei Movimenti da loro promossi, degli strumenti divini per il rinnovamento della Chiesa. Nell'appassionata e a sua volta 'profetica' presentazione della provvidenziale azione delle due 'ruote' del Carro della Chiesa, quali Dante riteneva essere stati Domenico e Francesco, appare chiaro che in Dante i due grandi teologi che tessono le lodi ciascuno del fondatore dell'"altro" ordine, sono stati preceduti e preparati da un profeta: così Tommaso d'Aquino non sarebbe stato pensabile senza un san Domenico né san Bonaventura senza un san Francesco.

Il valore della Profezia come ancora operante nella Storia cristiana aveva già caratterizzato il Profetismo cristiano delle Origini, autorevolmente testimoniato e incoraggiato da San Paolo, il quale esamina (come si evince dagli *Atti* e dalle *Lettere*) la pratica di profezia affermatasi nelle assemblee delle Comunità primitive cristiane.

Gregorio Magno (contrapposto da Dante, almeno per l'angelologia, a un altro "gigante" del Medio Evo, lo pseudo-Dionigi l'Aeropagita) aveva posto ulteriori fondamenta alla profezia cristiana: egli sente sé stesso profeta, come annunciatore delle vicende degli ultimi tempi,

che devono quanto prima realizzarsi. Si riaccende così la profezia come annuncio dell'imminenza del ritorno di Cristo e del suo giudizio, o anche come esame della propria epoca, intesa come età in cui già si realizzano i preannunci del giudizio divino. Ecco dunque che Dante trova in Gregorio un esempio di profeta cristiano successivo alle Sacre Scritture che anticipa il suo stesso modello di profezia.

Già prima Sant'Agostino, nel *De Genesi ad Litteram*, su cui ci soffermeremo in I. 2, aveva posto ulteriori fondamenta alla profezia cristiana.

Ma è con Gioacchino da Fiore che il profetismo nel Medioevo acquista un'importanza di primo piano, divenendo elemento discriminante di controversie politiche e religiose. Gioacchino, nell'esame della 'concordia' del Vecchio e Nuovo Testamento e dell'Apocalisse, si eleva da una considerazione dello sviluppo religioso del popolo ebraico e del mondo cristiano a un vero e proprio ministero di profeta, nel senso biblico della parola, verso la Chiesa del proprio tempo e verso quello che sarà il suo futuro.

È in questa continuità storica che s'inserisce il profetismo di Dante: è in essa che egli mette a fuoco il messaggio che si sente chiamato a diffondere per la salvezza del Mondo e della Chiesa, offrendosi ai propri lettori come Profeta e *scriba dei*.

Dante infatti ritiene, sulla scorta delle spinte gioachimite del tempo, che la Rivelazione divina non si sia conclusa con quella depositata nelle *Sacre Scritture*. Dante

sposa, del profetismo gioachimita, la concezione della Rivelazione come *in progress*, sotto la spinta dello Spirito Santo, anima della Chiesa. Questo comporta un'attenzione nei confronti della Profezia e una concezione non statica della Fede, che non è considerata come mera e fredda registrazione di un deposito inerte di dogmi, ma che può essere ancora arricchita da nuove rivelazioni. E Dante stesso si sente il depositario di una Rivelazione che lo rende investito di una Missione Apostolica.

Come Bonaventura, uno dei pilastri della teologia dantesca, ritiene che la Rivelazione non si concluda con le Sacre Scritture, ma si riferisca all'azione di Dio nella storia, nella quale la Verità si rivela a poco a poco, così Dante è convinto che la propria Visione dei tre Regni *aggiunga qualcosa* alla Rivelazione di Cristo: ecco perché egli si ritiene Profeta e *scriba dei*.

Cercherò di dimostrare tale concetto nella prima parte della Tesi, ma che questo sia il pensiero di Dante appare chiaro, a parer mio, dal fatto che dichiara il suo poema "ispirato" da Dio, di cui egli è *scriba*. Per questo in *Par. XXIII*, 62 lo definisce «sacrato poema» e «poema sacro» in *Par. XXV*, 1-2, dove afferma che il poema è stato scritto da Dio e da lui stesso (hanno «posto mano cielo e terra») in quanto *scriba dei*, che si fa in questo modo portavoce delle profezie divine.

La seconda parte della Tesi è dedicata all'altro modello indicato da Dante in *Inf. II*, 32, Enea, e a Virgilio, che ne ha narrato la Missione nell'*Eneide* e la Visione

profetica nel VI libro. Nella seconda parte ho inserito, accanto al modello profetico di Virgilio, anche quello di Isaia, dal momento che per Dante i due modelli sono "complementari" per due motivi. Il primo è che Dante legge la profezia del *Puer* della quarta *Egloga* in sinossi con la profezia del *Puer* di *Isaia* XI, 1, vedendo in esse profetizzato Cristo. In secondo luogo, ed è questo un aspetto inesplorato nella esegesi dantesca, Dante legge *Isaia* XI, 1 in sinossi, oltre che con la IV *Egloga*, anche con la profezia di Giove del I libro dell'*Eneide*, per confermare, tramite l'autorevolezza della fonte biblica, i contenuti delle profezie dell'*Eneide* e della IV *Egloga* sulla "Provvidenzialità" dell'Impero romano. Ad esempio, *Isaia*, XI 1 è chiamato in causa da Dante nel *Convivio* (IV, iv-v) per confermare la profezia di Giove del primo libro dell'*Eneide*, di fatto configurando un'analogia tra Giove e il Dio cristiano.

Vi è inoltre un filo diretto, per Dante, tra le vicende e i personaggi dell'*Eneide*, tra cui il personaggio della "Virgo" Camilla, con la *Virga* di *Isaia* XI, 1, che Dante interpreta erroneamente (ma secondo un'esegesi consolidata al suo tempo) come la profezia della "Virgo" Maria. Tale filo diretto è indicato nel quarto trattato del *Convivio*, dove, leggendo in sinossi le profezie di *Isaia* XI, 1 e del primo libro dell'*Eneide*, Dante dichiara che Davide, figlio di Iesse (citato dalla profezia di *Isaia* XI, 1), ed Enea erano contemporanei e che dalla stirpe di Davide sorse la «virga»- "Virgo" Maria che diede alla luce il *flos* nel regno di pace e di giustizia instaurato dai discendenti di Enea. In *Conv.* IV,

iv-v Dante accosta la profezia virgiliana del primo libro dell'*Eneide* e quella di *Isaia* per mostrare che esse esprimono la stessa profezia sul regno di Giustizia instaurato dall'Impero Romano, indicato da Dante come condizione imprescindibile perché la «virga» di Isaia potesse dare alla luce Cristo.

Tale procedimento è seguito anche nell'*Epistola* VII, dove Dante alterna, inverandoli a vicenda, luoghi biblici, e in particolare la profezia di *Isaia* XI, 1 (che in *Epist.* VII, 29 è riferita ad Arrigo VII, definito «proles altera Isai»), alle profezie virgiliane di Giove del primo libro dell'*Eneide* e della «Virgo» dell'*Egloga* IV (vedendole nuovamente realizzate in Arrigo in *Epist.* VII, 6). Perciò l'*Epistola* VII conferma il valore dato già altrove da Dante a Virgilio profeta inconsapevole, dal momento che anche qui considera le sue profezie (non solo quelle dell'*Egloga* IV, anche dell'*Eneide*, come ho già detto) autorevoli quanto quella di Isaia e complementari con quest'ultima.

L'analisi dell'esegesi dantesca delle profezie di Isaia e Virgilio è inoltre fondamentale ai fini della comprensione di come Dante intendesse il senso profetico della *Comedia*. Dante, infatti, si ritiene profeta, come lo *scriba dei* biblico, non perfettamente consapevole dei Misteri di cui egli è *tramite*. Rispetto invece alla profezia inconsapevole virgiliana, Dante si sente "avvantaggiato", come accennavo prima, in quanto col suo poema cristiano porta a perfezione il modello di Virgilio, il quale, secondo l'esegesi dantesca della IV

Egloga, è del tutto inconsapevole di essere profeta di Cristo:

Facesti come quei che va di notte,
che porta il lume dietro e sé non giova,
ma dopo sé fa le persone dotte (*Purg.* XXII, 67-69).

Dante, invece, è cristiano e, nel momento in cui scrive, è consapevole della Missione affidatagli da Dio di realizzare un poema che abbia come scopo la salvezza dell'umanità. La sua inconsapevolezza è parziale e, come quella dello *scriba dei* della Bibbia, è soltanto limitata ad alcuni aspetti delle profezie di cui egli è tramite, che potranno essere pienamente rivelate soltanto in tempi successivi a quello della scrittura di esse, secondo la teoria dell'allegoria biblica su cui ci soffermeremo in particolare in I. 3.

Inoltre Dante mostra di essere cosciente del fatto che per essere Profeti non bisogna necessariamente essere né perfettamente consapevoli né particolarmente meritevoli. Infatti, nell'*Epistola a Cangrande*⁴, per

⁴ Da due secoli dura il dibattito sull'autenticità o meno dell'*Epistola a Cangrande*, ma sembra proprio che si possa considerare concluso a favore dell'autenticità, come vedremo subito. Sul piano della tradizione antica, accanto alla vasta utilizzazione, letterale, del testo dell'*Epistola* da parte di Commentatori trecenteschi (ma il problema dibattuto è stato: questi Commentatori prendevano dall'*Epistola* oppure l'eventuale tardo "falsario" prendeva dai Commentari?), si poneva il fatto che, a parte i testimoni manoscritti

del testo, non si trovava altrove l'attribuzione esplicita a Dante. Da questo punto di vista è stata di estrema importanza la scoperta, dovuta a Luca Azzetta, nel 2003 (L. AZZETTA, *Le chiose alla "Commedia" di Andrea Lancia, l'"Epistola a Cangrande" e altre questioni dantesche*, in «L'Alighieri: Rassegna dantesca», vol. 44, n. s., n. XXI, 2003, pp. 5-76), di un'attestazione, anteriore a metà Trecento, che a Firenze l'*Epistola* era nota nella sua interezza e veniva attribuita a Dante. In effetti, uno degli errori sia dei critici che attribuivano l'*Epistola* a Dante sia di quelli che la ritenevano, in parte o per intero, un falso, era quello di non aver cercato di capire veramente il contenuto dell'*Epistola* stessa, i cui punti fondamentali venivano "tirati", per così dire, dai singoli studiosi alle proprie pregresse convinzioni su Dante e la *Comedia*, generando i più svariati equivoci storici. Ciò è stato notato molto bene da Paolo De Ventura (P. DE VENTURA, *Dante, Dupin e l'Epistola a Cangrande*, in *Dante oltre il Medioevo*, Atti dei Convegni in ricordo di Silvio Pasquazi, Roma 16 e 30 novembre 2010, a cura di V. Placella, Roma, Pioda Imaging Editore, 2012, pp. 59-79, p. 73), al cui saggio rimando anche per la bibliografia sull'argomento. De Ventura esamina il dibattito circa l'autenticità dell'*Epistola* a partire dagli anni '60 del '900 e rimanda, per il periodo precedente, agli scritti di Bruno Nardi (B. NARDI, *Il punto sull'«Epistola a Cangrande»*, in *Lectura Dantis Scaligera*, Firenze, Le Monnier, 1960, ora in ID., *"Lecturae" e altri studi danteschi*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 205-225). Tra i sostenitori della autenticità integrale dell'*Epistola* negli ultimi decenni, Francesco Mazzoni (F. MAZZONI, *L'Epistola a Cangrande*, in «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei-Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», serie 8, num. 10, 1955, pp. 157-198, ID., *Per l'Epistola a Cangrande*, in *Studi dedicati ad Angelo Monteverdi*, Modena, STEM, 1959, pp. 3-21) e Robert Hollander (R. HOLLANDER, *Il dibattito odierno attorno all'Epistola a Cangrande*, in *Pour Dante: Dante et l'Apocalypse: lectures humanistes de Dante*, a cura di B. Pinchard,

giustificarsi agli occhi di chi potrebbe dire che la sua visione, e quindi le sue profezie, sono meramente frutto della sua invenzione, spiega che il fatto di essere immeritevole di per sé non dimostra che non può avere avuto la visione: lo comprova il grande esempio di Nabucodonosor, che ebbe da Dio il dono della visione pur essendo assolutamente immeritevole e dunque inconsapevole dei contenuti di essa.

Paris, Champion, 2001, pp. 255-267); tra i "falsisti", Zygmunt Barański (Z. BARAŃSKI, "*Comedia*". *Notes on Dante, the "Epistle to Cangrande", and medieval comedy*, in «Lectura dantis: a forum for Dante research and interpretation», num. 8, 1991, pp. 26-55) e Giorgio Brugnoli (G. BRUGNOLI, *Ancora sull'"Epistola a Cangrande"*, in «Critica del testo», vol. I, num. 3 1998, pp. 985-1008). Per la disputa nei decenni precedenti ricorderemo la posizione di Bruno Nardi, il quale sosteneva che soltanto la parte "noncupatoria" dell' *Epistola* è di Dante, mentre il resto è di un "caudatario" tardo-trecentesco (cfr. P. DE VENTURA, *Dante, Dupin e l'Epistola a Cangrande*, cit., p. 69). Mazzone pensava che l' *Epistola* chiedesse una lettura del Poema secondo la finzione; l'equivoco era che anche Nardi dava la stessa interpretazione, pur essendo di parere diverso rispetto all'altro in merito all'attribuzione: egli, infatti, che era convinto che Dante si ritenesse un Profeta, non poteva accettare come dantesca la parte dell' *Epistola* che, secondo la sua (errata) interpretazione voleva la *Comedia* come una *fictio* integrale. Una corretta interpretazione della parte dell' *Epistola* relativa ai "modi poetici" e alla "fictio" è offerta da Vincenzo Placella (V. PLACELLA, «*Guardando nel suo Figlio...*». *Saggi di esegesi dantesca*, Napoli, Federico & Ardia, 1990, pp. 63-124, e ID., *Dante e l'anagogia*, in «Studi medievali e moderni», vol. 1/2003, pp. 71-86).

L'"inconsapevolezza" di alcuni punti della profezia dantesca può essere spiegata col riferimento a *Par. I*, 14:

fammi del tuo valor sì fatto vaso.

Qui «vaso» significa letteralmente ‘contenitore’ della ‘virtù’ di Apollo, e costituisce anche un riferimento al mito di Marsia che Dante sta per citare: infatti, secondo alcuni antichi Commentatori⁵ che vedono in Apollo e Febo due divinità distinte, nel mito Apollo ‘spirerebbe’ se stesso in Febo, il quale rimarrebbe soltanto un contenitore, un ‘vaso’ per l’appunto.

Aldilà dell'accogliabilità o meno dell'ipotesi di distinguere Apollo da Febo, Dante, rileggendo questo mito in termini cristiani, chiede a Dio di infondere anche in lui l'‘ispirazione’, in modo da renderlo portavoce del messaggio divino, come lo *scriba dei* della Bibbia.

Inoltre, «vaso» costituisce un ulteriore riferimento alla continuità (sulla quale torneremo in entrambe le parti della Tesi) di Dante con San Paolo che, secondo l'espressione degli *Atti degli Apostoli* (IX, 15), è definito da Dante «Vas d'elezione» (*Inf. II*, 28) e «gran Vasello dello Spirito Santo» (*Par. XXI*, 127).

Nella Tesi affronterò il commento di *Inf. II*, 32 attraverso un'indagine sul *riuso*, nella *Comedia*, degli *Atti degli Apostoli*, delle *Lettere paoline*, della profezia di *Isaia*

⁵ Come vedremo qui, I. 3, a proposito dei commenti di Jacopo della Lana, Francesco da Buti e l'Anonimo Fiorentino a *Par. I*, 19-21.

XI, 1, della profezia di Giove del I libro dell'*Eneide* e di quella della IV *Egloga* di Virgilio. Inoltre mi soffermerò sull'utilizzo del sistema metaforico della "Virga"-*"Virgo"* desunto da queste profezie in direzione funzionale al sistema ideologico della *Comedìa*, soprattutto per quel che riguarda la Provvidenzialità dell'Impero romano.

PARTE I

IL PROFETISMO IN DANTE E SAN PAOLO

I. 0. INTRODUZIONE

La grandissima, capillare presenza del profetismo⁶ e in particolare di quello paolino⁷ in Dante è stata studiata da

⁶ Tra i maggiori contributi sul profetismo della *Comedìa* cfr. R. MANSELLI, 'voce' *Profetismo* dell'*Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-78, 5 voll. (con *Appendice*), vol. IV, pp. 695-99; B. NARDI, *Dante profeta*, ora in ID., *Dante e la cultura medievale*, a c. di P. Mazzantini, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 265-326; ID., *Dante e Gioacchino da Fiore*, Roma, Istituto grafico tiberino, 1965, ora in ID., "*Lecturae*", cit., pp. 277-283; N. MINEO, *Gli spirituali francescani e l'Apocalisse di Dante*, in «Rassegna della Letteratura Italiana», 102, 1998, pp. 26-46, oggi in *Dante: un sogno di armonia terrena*, Torino-Catania, Tirrenia Stampatori-Università di Catania. Dipartimento di Filologia Moderna, 2005, 2 voll., vol. II, pp. 219-242; ID., *Profetismo e Apocalittica in Dante*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968; ID., *Saggi e letture per Dante*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2008; R. MORGHEN, *Dante profeta. Tra la storia e l'eterno*, Milano, Jaca Book, 1983; R. MONTANO, *Introduzione a Dante. Con scelta di testi commentati da Fernando Gagliuolo*, Napoli, Ed. Tip. Conte, 1957; G. PADOAN, *La "Mirabile visione" di Dante e l'epistola a Cangrande*, in *Dante e Roma, Atti del convegno di studi, Roma, 8-9-10 aprile 1965*, Firenze, Le Monnier, 1965 pp. 284-314. Per altra bibliografia sull'argomento rimando, qui, alla Bibliografia finale.

⁷ Tra i maggiori contributi sul profetismo dantesco di tipo paolino cfr. J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, in «The Harvard Theological Review», L, 4, 1957, pp. 275-306, G. DI SCIPIO, *The Presence of Pauline Thought in the Works of Dante*, Lewinston, New York, The Edwin Mellen Press, 1995; ID., *Dante and St. Paul: The Blinding Light and Water*, in «Dante Studies», XCVIII,

esperti quali Bruno Nardi, Raoul Manselli, Niccolò Mineo, Raffaello Morghen, Sergio Cristaldi, Giorgio Padoan, Giuseppe Di Scipio e recentemente da Giuseppe Ledda.

Sintesi fondanti dello stato della questione e premessa obbligata di successive ricerche erano già tracciate dal biblista Angelo Penna e dal dantista Giovanni Fallani nelle due sezioni della ‘voce’ *Paolo (santo)* dell’*Enciclopedia dantesca*, curate rispettivamente dai due illustri studiosi. La prima nozione che si ricava, in particolare dalla prima, è l’enorme presenza dell’Apostolo nell’opera dantesca, sia richiamato col suo nome, sia da

1980, pp. 151-157; G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002 (in particolare pp. 243-258); ID., *Semele e Narciso: miti ovidiani della visione nella «Commedia» di Dante*, in *Le «Metamorfosi» di Ovidio nella letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, a c. di G. M. Anselmi e M. Guerra, Bologna, Gedit, 2006, pp. 17-40; ID., *Modelli biblici e identità profetica nelle "Epistole" di Dante*, in «Lettere italiane», LX, 2008, pp. 18-42; ID., *Dante e la tradizione delle visioni medievali*, in «Lecture Classensi», 37, 2008, pp. 119-142; ID., *Modelli biblici e profetismo nelle "Epistole" di Dante*, in *Sotto il cielo delle Scritture. Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII-XVI)*, Atti del Colloquio organizzato dal Dipartimento di Italianistica dell'Università di Bologna (Bologna, 16-17 novembre 2007), Firenze, Olschki, 2009, pp. 57-78; ID., *Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità. Una lettura di "Paradiso" XVII*, in «L'Alighieri», 36, 2010, pp. 87 - 113; ID., *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, cit., pp. 179-216; A. PENNA e G. FALLANI, ‘voce’ *Paolo (santo)* dell’*Enciclopedia dantesca*, cit., vol. IV, pp. 271-275.

perifrasi, sia da allusioni allegoriche, sia da citazioni di brani delle epistole paoline, sia da riferimenti⁸ ad episodi cruciali della vicenda dell'Apostolo, sia da riecheggiamenti di suoi testi, sia da sue dottrine fondamentali (anche se, come viene ricordato nella 'voce', la teologia paolina, subito assimilata dalla Chiesa antica, si è trasmessa anche indipendentemente da citazioni dirette).

Anche Di Scipio offre una attenta disamina dei riferimenti paolini nelle opere dantesche⁹.

Dante insiste molte volte nella *Comedia* sull'impossibilità di riferire con precisione la visione avuta: vi è in questo un chiaro riferimento alla fonte paolina, che è stata interpretata dalla critica sostanzialmente in due modi

⁸ Come scrive Penna (ivi), Dante utilizza le lettere paoline indirettamente, attraverso allusioni verbali, un numero difficilmente precisabile di volte e allude spesso ad alcuni episodi della sua vita, anche se esplicitamente ne richiama solo tre (appello al tribunale di Cesare, predicazione e martirio in Roma, rapimento al terzo cielo), se si prescinde da quanto è implicito nei titoli 'apostolo', 'gentium praedicator'. Penna nota che le citazioni dirette di *Act. Ap.* XXV, 10; XXVII, 14; XXVIII, 19 servono a dimostrare l'autonomia o indipendenza dello Stato rispetto alla Chiesa (*Mn.* III XII 5-6). Prosegue indicando che della predicazione e del martirio in Roma si parla in *Ep.* XI, 3, *Par.* XVIII, 131 e XXIV, 63 e che l'attività missionaria è ricordata esplicitamente solo in *Par.* XXIV, 63 («che mise teco Roma nel buon filo»).

⁹ G. DI SCIPIO, *The Presence of Pauline Thought in the Works of Dante*, cit., *passim*. In particolare cfr. p. 253 per il concetto di *excessus mentis* in *Par.* I, 4-6 e le pp. 153-155 per la continuità con San Paolo di tale concetto in Dante.

diversi.

San Paolo dice di aver udito, durante il suo rapimento al terzo Cielo¹⁰, «arcana verba» che, dichiara, «non licet»

¹⁰ Gli studi di Theodore Silverstein dimostrano che Dante in *Inf.* II, 28 allude non soltanto a *II Cor.* XII, 2, ma anche alla tradizione della *Visio Pauli*, delle cui diverse versioni egli è stato il primo a occuparsi. Cfr. T. SILVERSTEIN, «*Visio Sancti Pauli*», *the History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts (Studies and Documents*, ed. K. Lake and S. Lake, IV), London, Christophers, 1935; ID., *Did Dante know the Vision of St. Paul?*, in «*Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*», XIX, 1937, pp. 231-247; ID., *The Vision of St. Paul. New Links and Patterns in Western Tradition*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*», XXVI, 1959, pp. 199-248; ID., *Visiones et revelaciones Sancti Pauli. Una nuova traduzione di testi latini nel Medio Evo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974 («*Problemi di scienza e di cultura*», quad. n. 188); ID. e A. HILHORST, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Genève, Cramer, 1997. Dello stato degli studi della complessa tradizione apocrifia della *Visio Pauli* offre una eccellente sintesi, oltre che una completa bibliografia, G. LEDDA, *Dante e la tradizione delle visioni medievali*, cit., aggiungendo importanti constatazioni personali. Consultando i Commentari trecenteschi alla *Comedìa* sul sito del *Dartmouth Dante Project* (in questa nota, come nel resto della Tesi, cito i testi dei Commentari alla *Comedìa* dal sito <http://dante.dartmouth.edu/>), si può constatare che diversa è la posizione dei Commentatori sull'eventuale presenza di un'allusione alla *Visio Pauli* in *Inf.* II, 28-30. In Pietro di Dante non vi è alcun riferimento alla *Visio Pauli* o ad un supposto viaggio di Paolo all'Inferno. L'altro figlio di Dante, Jacopo, parla invece di un viaggio di San Paolo all'Inferno: «E simigliantemente [pensando] al vas d'elezione, cioè a san Paolo, il qual poi per cotal modo,

referire (*II Cor.* XII, 4). Molte sono state le interpretazioni di tale reticenza, principalmente di due tipi: da una parte, quella della proibizione: all'Apostolo sarebbe stato vietato di riferire; l'altra ipotesi, della ineffabilità: non è possibile, col linguaggio umano, esprimere quel che si è visto. Per la prima ipotesi propende Ledda¹¹, il quale, però, sottolinea che sin dalle prime traduzioni latine si affermò la tesi, condivisa anche da Dante, dell'ineffabilità per incapacità di ricordare e di descrivere la visione divina, «tanto che tutti i resoconti di viaggi e visioni dell'aldilà, e in particolare del Paradiso, sfruttano con abbondanza la topica dell'indicibilità. L'ineffabilità dei paolini "arcana verba" è il fondamento scritturale che autorizza l'uso della topica dell'indicibilità nella letteratura dell'oltremondo»¹².

Questa prima parte della Tesi si propone un'indagine sulla presenza di Paolo nella *Comedia*, soprattutto per

figurativamente per l'inferno si mise per dar conforto e correzione alla cristiana fedel gente». Anche altri trecentisti, come Guglielmo Maramauro e Jacopo della Lana, parlano della discesa all'inferno dell'Apostolo; Guido da Pisa precisa che ciò è detto in un apocrifo, con evidente riferimento alla *Visio Pauli*: «Andovi poi lo Vas d'electione, idest beatus Paulus apostolus. Legitur enim in quodam libro, licet apocripho, quod beatus Paulus fuit ductus per angelum ad Infernum. Et assignat hic autor causam dicens: "per recarne conforto a quella fede/ ch'è principio a la via di salvatione"». Boccaccio, invece, nega che San Paolo sia stato all'Inferno.

¹¹ G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, cit., pp. 199-200.

¹² Ivi, p. 202.

quanto riguarda l'archetipo del *Puer* e le sue implicazioni col linguaggio profetico, il senso missionario della Profezia collegata alla Visione¹³ e il discorso sull'allegoria biblica¹⁴.

¹³ Ugo Foscolo è stato il primo in epoca moderna a riprendere con forza il motivo di Dante profeta e visionario, collegandolo strettamente e principalmente con san Paolo e con la missione apostolica affidata a Dante dai tre Apostoli nel XXIV del *Paradiso* (U. FOSCOLO, *Studi su Dante. Parte prima: Articoli della Edimburgh Review-Discorso sul Testo della Commedia*, a cura di G. Da Pozzo, Firenze, Le Monnier, 1979). Si veda anche l'importante 'voce' Foscolo dell'*Enciclopedia Dantesca* a cura di M. SCOTTI (vol. II, pp. 988-992): «Per il Foscolo il viaggio di Dante nell'oltremondo non è una finzione poetica su cui si struttura il poema, ma una visione vera, come quelle di s. Paolo e dell'*Apocalisse*». Com'è noto, fra i Commentatori trecenteschi del Poema, Guido da Pisa aveva parlato di un Dante ispirato dallo Spirito Santo e per questo, come richiesto dall'*Epistola a Cangrande della Scala*, applicava alla *Comedia* i quattro sensi biblici. Tra i più recenti lavori su Guido vi è quello di L. BATTAGLIA RICCI, *L'allegoria dantesca. Il contributo dei primi Commentatori*, in *Lectura Dantis 2002-2009. Omaggio a Vincenzo Placella*, a c. di A. Cerbo con la collaborazione di M. Semola, 4 tt, t. III: *Lectura Dantis 2006 e 2008*, Napoli, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Officine Grafico-Editoriali "il Torcoliere", 2011, pp. 795-815. L'intera raccolta è anche disponibile sul web ai seguenti indirizzi: tomo I: <http://opar.unior.it/1624/>, tomo II: <http://opar.unior.it/1625/>, tomo III: <http://opar.unior.it/1626/>, tomo IV: <http://opar.unior.it/1628/>. «Nel mezzo del cammin di nostra vita» veniva interpretato da Guido da Pisa come “nel sonno”, sicché l'intera azione del Poema era da lui intesa come una “visio in somniis”: una visione, veritiera, avvenuta nel sogno. Anche un altro commentatore trecentesco, Benvenuto de' Rambaldi da Imola, ritiene che Dante abbia avuto in sogno l'intera

Nella seconda parte della Tesi seguirà l'analisi

visione narrata nel poema. Il più illustre sostenitore del Novecento della tesi dell'autenticità della visione dantesca è stato Bruno Nardi. Anche altri studiosi novecenteschi hanno difeso la tesi della visione: si pensi a R. MONTANO (*Introduzione a Dante*, cit.) a G. PADOAN (*La "Mirabile visione" di Dante e l'epistola a Cangrande*, cit.), E. GUIDUBALDI, *Dante europeo*, III. *Poema sacro come esperienza mistica*, cit. É. GILSON (*La Mirabil Visione*, in ID. *Dante et Béatrice*, pp. 103-115 (109 sgg.) collega il discorso della visione alla forte capacità di concentrazione di Dante; R. GUARDINI (*Studi su Dante*, cit., pp. 137-169 e 370-372) dichiara che occorre riguardare gli episodi della *Comedia*, a cominciare dal primo Canto dell'*Inferno*, dalla selva oscura, le tre fiere, l'apparizione di Virgilio, dal punto di vista della visione.

¹⁴ Per l'allegoria biblica e la sua presenza in Dante rimando a V. PLACELLA, «*Guardando nel suo Figlio...*», cit., pp. 63-124. Per una Bibliografia sull'allegoria dantesca è necessario fare riferimento, oltre a questo volume, anche ai seguenti: H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, 4 voll., Milano Jaca Book, 1986-2006; L. BATTAGLIA RICCI, *L'allegoria dantesca. Il contributo dei primi Commentatori*, cit.; EAD., *Polisemanticità e struttura della 'Commedia'*, in *Dante e la tradizione letteraria medievale. Una proposta per la 'Commedia'*, Pisa, Giardini, 1983; V. COZZOLI, *Il fondamento della polisemia dantesca*, in "*Lectura Dantis 2002-2009*", t. 3, cit., pp. 817-845; N. MINEO, *L'allegoria della 'Divina Commedia'*, in «Allegoria», XIII, 1993, pp. 7-37, oggi in *Dante: un sogno di armonia terrena*, Torino-Catania, Tirrenia Stampatori-Università di Catania. Dipartimento di Filologia Moderna, 2005, 2 voll., vol. I, pp. 163-189. Rimando alla Bibliografia finale e al terzo capitolo per altra bibliografia riguardante la storia delle teorie dell'allegoria precedenti a Dante.

dell'altro modello indicato in *Inf.* II, 32. Qui mi sembra opportuno premettere che Enea e Paolo sono modelli non soltanto di viaggiatori dell'oltremondo, ma di profezia, dal momento che all'epoca di Dante, e in Dante stesso, visione e profezia si collocano sullo stesso piano: lo vedremo meglio nelle prossime pagine, soprattutto in I. 2, citando Sant'Agostino, San Tommaso, Isidoro e lo stesso Dante.

Dante, dunque, in *Inf.* II, 32, si auto-dichiara, programmaticamente, terzo profeta ("tra cotanto senno") che annuncia al Mondo la strada della salvezza. Aveva assunto tale ruolo profetico già nelle *Epistole*, nel *Convivio*, nella *Monarchia*, ma qui la Profezia è totalizzante: coincide con l'intero poema. Infatti, questa Tesi si fonda sul presupposto che la Profezia permea l'intera struttura del poema, ne costituisce l'ossatura, e questo sin dal primo verso, col richiamo al cantico di Ezechia¹⁵.

Il messaggio di Dante si fonda sulla divisione tra il potere civile e quello religioso e sulla necessità di un potere politico universale (quale era stato appunto l'Impero

¹⁵ «Nel mezzo del cammin di nostra vita», essendo un richiamo all'*incipit* del cantico di Ezechia, «In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi» (*Is.* XXXVIII, 10), fa presagire che l'analogia della vicenda dantesca con quella di Ezechia riguardi anche le rispettive conclusioni, per cui anche per Dante ci sarà un finale di salvezza. Tale "lieto fine" è quello, ovviamente, del poema stesso, che si conclude con la Visione beatifica di Dio, ma è anche quello dell'intera vicenda terrena di Dante. Rimando all'ultimo capitolo della Tesi per la profezia di Cacciaguida sulla Salvezza di Dante e il suo ritorno in Paradiso.

Romano che egli spera di vedere restaurato) che assicuri il bene della pace, premessa indispensabile per la realizzazione piena del genere umano.

In questo quadro si inserisce la lotta alla cupidigia come premessa indispensabile per il realizzarsi sulla terra degli obiettivi propri della Chiesa e del potere politico: la Chiesa, rappresentata per la sua cupidigia come la grande meretrice di *Purg.* XXXIII, deve scrollarsi dalla cupidigia dei beni temporali; i Principi e i re, rappresentati come il fantolino che «che muor per fame e caccia via la balia»¹⁶

¹⁶ A mio parere la metafora del *Puer* in questo verso richiama *Eccl.* X, 16, luogo, tra l'altro, presente anche in *Conv.* IV, XVI, 1 e 5. Sulla metafora del latte (utilizzata in *Par.* XXX, 139-141) tornerò anche più avanti citando un passo della lettera di San Pietro. Per l'argomento rimando al mio saggio A. PLACELLA, «*Fede e innocenza son reperte/ solo ne' parvoletti*». *L'archetipo del Puer in Dante e la lotta alla cupidigia*, in «Linguistica e Letteratura», XXXV, 1-2, 2010, pp. 313-389. In altre mie pubblicazioni, inoltre, ho applicato alla letteratura gli studi junghiani sull'archetipo del *Puer*: «*L'eroe fanciullo*». *L'archetipo del Puer in Letteratura*, in «Studi medievali e moderni», Anno VIII, fasc. 1, n. 15/2004, pp. 31-100; *Il mito del Puer*, in Atti del Convegno Internazionale del Centro Internazionale di Studi sul Mito, *Aspetti e forme del Mito: la sacralità*, Erice 3-5 aprile 2005, a c. di G. Romagnoli e S. Sconocchia, Palermo, Anteprema, 2005, pp. 237-280; *L'archetipo del Puer in Alfieri*, in Atti del Convegno Internazionale «*La Commedia in Palazzo*». *Approfondimenti sulle Commedie di Vittorio Alfieri*, Napoli, 13 maggio 2005, a cura di V. Placella, Napoli, Università degli studi di Napoli «L'Orientale» – Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell'Europa – Fondazione "Centro Studi Alfierani" (Asti), 2008. Sulla metafora del latte cfr.

nella celebre similitudine di *Par.* XXX, 139-141, devono spogliarsi dalla cupidigia del potere in vista di un bene maggiore, quale la pace che solo l'Impero può assicurare.

Queste cose Dante dice in forma filosofico-profetica nella *Monarchia*, politico-profetica nelle *Epistole* e teologico-storico-profetica nella *Comedia*.

In *Inf.* II Dante dichiara, inieme ai nomi dei due personaggi su cui costruisce la sua identità di destinatario della Visione e della Missione profetica, le opere di cui la *Comedia* è continuatrice: l'*Eneide* e la Bibbia. Nella seconda parte della Tesi ci soffermeremo sulla consuetudine di Dante di rifarsi al doppio modello biblico e virgiliano per confermare uno stesso concetto.

Se già nella *Monarchia* Dante presenta la figura di Enea come predestinata da Dio e l'*Eneide* come fonte storica, il Virgilio personaggio della *Comedia* ha molto di più: oltre ad essere fonte storica, accanto a «Livio che non erra» (*Inf.* XXVIII, 12), è, in quanto abitatore del Limbo, conoscitore della verità cristiana e dell'oltremondo. Ciò fa sì che la sua saggezza partecipi in qualche modo anche

anche M. FIORILLA, *La metafora del latte in Dante tra tradizione classica e cristiana*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 149-165. Il saggio è fondamentale anche per il rapporto tra Dante e i testi della tradizione classica e cristiana in merito alla metafora del latte: Fiorilla, a conclusione del suo esame, sottolinea «come Dante, pur muovendosi all'interno di una tradizione autorevole e consolidata, giochi sempre al rialzo, creando immagini e metafore nuove di straordinaria efficacia» (*ibidem*, p. 165).

dell'ambito soprannaturale del Cristianesimo. Sicché la personalità del Virgilio della *Comedia* è veramente rilevante e va anche aldilà dello spessore che aveva acquisito nel Medioevo per la sua sterminata saggezza¹⁷: infatti nel secondo Canto dell'*Inferno* l'*auctoritas* virgiliana è confermata («Tu dici che di Silvio il parente», v. 13; «Per quest'andata onde li dai tu vanto», v. 25) accanto a quella biblica («Andovvi poi lo Vas d'elezione», v. 28).

¹⁷ Riporto la bibliografia sull'argomento nella seconda parte della Tesi e nella Bibliografia generale.

I. 1. L'*HOMO NOVUS* E LA METAFORA DEL *PUER-SENEX* IN SAN PAOLO E DANTE. IL LINGUAGGIO PROFETICO E IL LINGUAGGIO INFANTILE

Già Egidio Guidubaldi applicò con frutto alla *Comedia* alcuni archetipi junghiani (in particolare, i *mandala*), ma non quello del *Puer*¹⁸.

Tale archetipo è presente a livello esplicito nella *Comedia*, dove Dante paragona sé stesso al fanciullo secondo due diverse tipologie ben individuabili. Alla prima appartengono le similitudini di *Inferno e Purgatorio* col bambino in senso letterale, biologico; il più delle volte esse sottolineano l'immaturità e la debolezza di Dante personaggio. Alla seconda tipologia, presente nel *Paradiso*, appartiene il *Puer* in senso allegorico-archetipico, che ha un valore sempre positivo in Dante. Nel *Paradiso*, infatti, dopo che Dante nel Paradiso terrestre è divenuto *homo novus*, essendosi il suo arbitrio liberato dalla servitù delle passioni, le similitudini col fanciullo mettono in evidenza come Dante abbia conquistato le caratteristiche positive possedute nella giovinezza alle quali fa riferimento Beatrice in *Purgatorio* XXX, 109-117. Ed è soprattutto per questo aspetto che va indagato il rapporto con Paolo: nel passaggio al *Paradiso*, infatti, Dante realizza quel passaggio, cui fa riferimento

¹⁸ Dell'archetipo del *Puer* in Dante mi occupo nel mio saggio «*Fede e innocenza son reperte / solo ne' parvoletti*», cit.

l'Apostolo, dall'accezione negativa di *Puer* a quella positiva: «nolite pueri effici sensibus sed malitia parvuli estote sensibus autem perfecti estote» (*I Cor. XIV, 20*). In questo passo non c'è solo il *Puer* in senso negativo in quanto metafora (ricorrente, com'è noto, in San Paolo) di immaturità nel giudizio e immaturità spirituale, ma anche il *Puer* in senso positivo quanto alla sfera morale, contrapposto alla malizia dell'adulto. Tuttavia non si può, da qui, affermare che Dante riprenda da Paolo la doppia accezione di *Puer*, negativa e positiva, presente nella *Comedia*. Infatti, mentre in Dante la sfera morale del *Puer* è sempre positiva (cfr., in particolare, *Par. XXVII, 130-135*), in Paolo la sfera morale del *Puer* è positiva soltanto per un aspetto (e a tale proposito ravviso la presenza di *I Cor. XIV, 20* in *Par. XXVII, 130-135*): l'innocenza opposta alla malizia dell'adulto; per il resto, Paolo utilizza la metafora del *Puer* per indicare l'immaturità spirituale degli adulti (cfr., ad esempio, *Eph. IV, 14*).

Al contrario di Paolo che utilizza l'ambito semantico dell'adulto per indicare la maturità spirituale, Dante fa riferimento all'ambito semantico del *Puer* in senso positivo per indicare l'*homo novus*, la *renovatio* che è avvenuta in lui nell'Eden. Nei canti del Paradiso terrestre, paolinamente, è morto l'uomo vecchio ed è nato l'uomo nuovo, ma, al contrario di Paolo, Dante definisce l'*homo novus* con espressioni proprie dell'ambito semantico del *Puer*. Mentre in *Inferno* e *Purgatorio* (tranne gli ultimi canti, quelli del Paradiso Terrestre, che fanno da cerniera tra l'uso della

prima tipologia di *Puer* e la seconda) Dante, analogamente a Paolo, si riferisce al *Puer* in senso negativo, a partire dagli ultimi canti del Paradiso terrestre (dopo la *renovatio*) e per tutto il *Paradiso* Dante si riferisce all'archetipo del *Puer* in senso sempre positivo¹⁹, sia a livello personale che universale, e proprio per indicare l'*homo novus* in senso paolino: dunque nei Canti del Paradiso terrestre e per tutta la terza Cantica, Dante si distacca dall'uso lessicale paolino della metafora del "Senex-Puer", in quanto lo capovolge dal punto di vista terminologico: il *Puer* positivo in Dante corrisponde alla maturità spirituale dell'uomo adulto in San Paolo. Tutto ciò per avvicinarsi ancora di più allo spirito paolino della complessa metafora *Puer-Senex*: infatti il *Puer* positivo-Dante che ha acquisito, nel Paradiso Terrestre, consapevolezza e maturità spirituale, corrisponde all'*homo novus* paolino. In questo suo assumere in senso esclusivamente positivo l'archetipo del *Puer*, successivamente alla conversione avvenuta nel Paradiso terrestre e per tutto il *Paradiso*, Dante è vicino, dal punto di vista terminologico, a San Pietro, il quale indica l'esempio del neonato che beve il latte come esempio positivo da seguire per crescere spiritualmente: «sicut modo geniti infantes rationale sine dolo lac concupiscite ut in eo crescatis in salutem» (*I Petr.* II, 2).

La stessa metafora del latte è usata invece in senso negativo da Paolo, il quale, in *I Cor.* III, 1-2, fa riferimento

¹⁹ Cfr. *ivi*, *passim*, in particolare alle pp. 354-362.

all'immaturità spirituale dell'uomo adulto paragonandolo al *parvulus* che può bere solo il latte (si noti che, qui come altrove in Paolo, l'ambito metaforico del *parvulus* si identifica con l'ambito semantico dell'uomo *carnalis*):

et ego fratres non potui vobis loqui quasi spiritalibus sed quasi carnalibus tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam nondum enim poteratis sed ne nunc quidem potestis adhuc enim estis carnales (*I Cor. III, 1-2*)²⁰.

In questo passo, evidentemente, Paolo fa riferimento a *Is. XXVIII, 9-11*: «quem docebit scientiam et quem intellegere faciet auditum ablactatos a lacte apulsos ab uberibus [...] in loquella enim labii et lingua altera loquetur ad populum istum».

Combattere la cupidigia per Dante implica necessariamente un recupero delle doti positive archetipiche del *Puer* che ciascuno di noi ha posseduto prima di essere

²⁰ In tutta la Tesi cito i testi biblici dalla traduzione che leggeva Dante, cioè quella della Vulgata di San Girolamo, servendomi dell'edizione critica *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem adiuvantibus B. FISCHER OSB, I. GRIBOMONT OSB, H. F. D. SPARKS, W. THIELE*, recensuit et brevi apparatu instruxit R. WEBER OSB, *Editio Tertia Emendata*, quam paravit B. Fisher cum sociis H. I. Frede, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, 2 voll. Per i criteri editoriali di questa edizione cfr., *ivi*, p. VII, soprattutto per la scelta di non inserire la punteggiatura («*distinctionibus omissis*»), dal momento che nei manoscritti medioevali non esiste interpunzione.

corrotto da questo peccato (*Par.* XXVII, 124-138). Questo vale sia per il discorso della conversione personale di Dante nel Paradiso terrestre, sia per quello della sconfitta della cupidigia a livello universale tramite la scrittura del suo poema.

Per quanto riguarda il primo punto, Beatrice, nell'Eden, come ho mostrato nel mio saggio citato²¹, addita nella cupidigia la causa della corruzione delle virtù che Dante possedeva quand'era *Puer* in senso biologico (*Purg.* XXX, 109-132 e *Purg.* XXXI, 22-30 e 55-63): ammettendo il proprio peccato di cupidigia (*Purg.* XXXI, 34-36) e pentendosene (*Purg.* XXXI, 85), Dante recupera l'innocenza e le doti che possedeva nell'età della puerizia (proprio lì dove furono innocenti i primi *fanciulli* dell'umanità) portando così a termine il proprio cammino di conversione.

Per quel che riguarda il secondo punto, in *Par.* XXVII, 124-138, la stessa Beatrice, nel brano (*Par.* XXVII, 124-138) che a mio avviso, assieme a *Inf.* I, 94-111, riporta l'analisi più profonda svolta nella *Comedia* dell'essenza della cupidigia, contrappone l'adulto caratterizzato da questo peccato al *Puer*, l'unico che ancora possiede «fede ed innocenza» (*Par.* XXVII, 127). Se dunque la sconfitta della cupidigia avveniva per Dante a livello personale grazie alla sola esperienza di *Inferno* e *Purgatorio* (e arrivava a

²¹ A. PLACELLA, «Fede e innocenza son reperte / solo ne' parvoletti», cit., pp. 317 e 346-350.

compimento nel Paradiso terrestre), solamente nel *Paradiso* Dante personaggio acquisterà consapevolezza del valore universale di questa sua esperienza e della sua missione di sollecitare gli uomini a rinunciare al peccato di cupidigia che li ha corrotti dall'iniziale fede e innocenza (*Par.* XXVII, 124-138).

Nella *Comedia* le similitudini col fanciullo non riguardano soltanto il personaggio di Dante, ma servono anche a spiegare al lettore alcuni temi fondamentali della *Comedia* tra cui proprio quello della cupidigia, come ad esempio in *Par.* XXVII, 130-135:

Tale, balbuziando ancor, digiuna,
che poi divora, con la lingua sciolta,
qualunque cibo per qualunque luna;
e tal, balbuziando, ama e ascolta
la madre sua, che, con loquela intera,
disia poi di vederla sepolta.

In questi versi Beatrice parla dell'innocenza che solamente il *Puer* conserva, rispetto a un *Senex* corrotto dalla cupidigia. Gli esempi che Beatrice in *Par.* XXVII riporta per indicare l'innocenza dei bambini, rispettivamente ai versi 130-132 e 133-135, sono associati all'indicazione della lingua usata dal bambino (l'espressione «Tale, balbuziando» del verso 130 e «Tal, balbuziando» del verso 133 serve appunto a indicare il bambino) e della lingua usata dall'adulto (le espressioni «con la lingua sciolta» del verso 131 e «con loquela intera» del verso 134 servono a

Beatrice per designare l'adulto). Il linguaggio dei «pargoletti» (che definisce due volte come 'balbuzie': *Par.* XXVII, 130 e 133: «balbuziando») scompare col tempo, quando cioè è sostituito dalla «lingua sciolta» (*Par.* XXVII, 131) e dalla «loquela intera» (*Par.* XXVII, 134) degli adulti. In questi versi Dante crea un collegamento tra sfera morale e sfera linguistica: come nell'adulto la cupidigia corrompe l'innocenza del *Puer*, così il linguaggio razionale del *Senex* sostituisce il linguaggio del *Puer*.

In questo passo, il riferimento al linguaggio infantile dei versi 130 e 133 («balbuziando») sembra richiamare quello sopra citato di *Is.* XXVIII, 11: «in loquella enim labii et lingua altera loquetur ad populum istum». Tale accostamento ci permette di ipotizzare anche per Dante, come per Isaia, un legame tra linguaggio infantile e linguaggio profetico (vedremo subito un'altra citazione da parte di Dante, nella profezia di Forese, di un altro passo di Isaia sul linguaggio del *Puer*). Il linguaggio dei bambini, infatti, definito "balbuzie" da Dante, richiama il linguaggio usato da Dio per parlare al suo popolo come a degli «ablactatos a lacte apulsos ab uberibus» (*Is.* XXVIII, 9), a sua volta ripreso da Paolo, come s'è appena visto (*I Cor.* III, 1 e 2); tale linguaggio utilizzato da Dio è definito «loquela enim labii et lingua altera» in *Isaia* XXVIII, 11. La «lingua sciolta» dell'adulto che in *Par.* XXVII, 131 Dante oppone alla "balbuzie" dei bambini è il linguaggio che Dante in *Inf.* XXVIII, 1 definisce, utilizzando lo stesso aggettivo, «parole sciolte». A mio parere anche in *Inf.* XXVIII, 1, come in *Par.*

XXVII, 131, Dante si pone in contrapposizione a questo tipo di linguaggio.

Dante in *Par.* XXVII si pone nella prospettiva sia morale (perché non più corrotto dal peccato di cupidigia) che linguistica del *Puer*: il collegamento con la fonte biblica ci dimostra che il linguaggio dei bambini cui fa riferimento Dante in *Par.* XXVII, 130-135 è, come in *Isaia* XXVIII, 11, il linguaggio divino, e che dunque Dante, mettendosi nella prospettiva “positiva” (sia dal punto di vista morale che linguistico) del *Puer*, dichiara di utilizzare, essendo *scriba dei*, il linguaggio di Dio, di cui, essendo profeta, egli è portavoce.

Un ulteriore esempio di utilizzo dantesco della metafora del linguaggio del *Puer* per indicare il linguaggio profetico si trova in *Ep.* XI, 5, 10 («Nam etiam "in ore lactentium et infantium" sonuit iam Deo placita veritas») dove Dante si rifà al Salmo VIII (cui si rifà anche *Mt.* XXI, 16), dove è detto che la parola di Dio risuona nella bocca dei bambini e dei lattanti (*Ps.* VIII, 3: «Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem»).

In *Inf.* XXVIII, 1-6 Dante parla della grande difficoltà di esprimere la visione delle pene della nona bolgia:

Chi poria mai pur con parole sciolte
dicer del sangue e de le piaghe a pieno
ch'i' ora vidi, per narrar più volte?
Ogne lingua per certo verria meno
per lo nostro sermone e per la mente

c'hanno a tanto comprender poco seno (*Inf.* XXVIII, 1-6).

L'espressione «chi poria mai pur con parole sciolte/ dicer del sangue», a differenza della comune interpretazione, a mio avviso potrebbe, più che puntare sull'asserto 'neanche con la prosa, che è più facile, si potrebbe descrivere fino in fondo la scena che vidi', significare che tale scena può essere descritta solo dal poema dantesco, prima di tutto per l'uso della terzina (che si contrappone alla prosa, alle «parole sciolte»), che ha in Dante un significato religioso e trinitario, e in secondo luogo perché il linguaggio di Dante è allegorico-profetico (si contrappone perciò a «nostro sermone») essendo Dante *scriba dei*. In *Inf.* XXVIII, 4-6 Dante parafrasa *Aen.* VI, 625-627 dove Virgilio diceva che non poteva descrivere perfettamente il Tartaro perché la ragione umana non basta a veicolare quei contenuti. Qui Dante parte da Virgilio per andare oltre: anche per Dante la «mente» (*Inf.* XXVIII, 5) e il linguaggio («nostro sermone», *Inf.* XXVIII, 5) umani non sono sufficienti a esprimere quanto da lui visto, ma egli è consapevole di poterlo fare.

Infatti Dante riesce a ovviare al problema dell'ineffabilità (all'ineffabilità totale arriverà soltanto quando si troverà di fronte all'impossibilità di descrivere l'ultima tappa della Visione di *Par.* XXXIII, quella del Mistero dell'Incarnazione, essendo questo tipo di Visione, come vedremo, di tipo "intellettivo") utilizzando un linguaggio profetico diverso da quello comune per due

motivi.

Prima di tutto perché è un linguaggio ispirato da Dio: abbiamo appena visto che il collegamento con la fonte biblica ci dimostra che il linguaggio dei bambini cui fa riferimento Dante in *Par.* XXVII, 130-135 è, come in *Isaia* XXVIII, 11, il linguaggio divino. Dante può esprimere l'inesprimibile in quanto egli è *scriba dei*, e come tale fa uso dell'allegoria biblica.

In secondo luogo perché il suo linguaggio, al contrario di quello di Paolo, che in *II Cor.* XII dichiara l'ineffabilità della sua Visione, può servirsi, essendo Dante anche poeta oltre che profeta, dei modi poetici (e in particolare del senso parabolico, della metafora, dell'analogia) che rendono esprimibile l'inesprimibile, sui quali ci soffermeremo più avanti, in questo capitolo e soprattutto in I. 3.

Dunque il linguaggio profetico dantesco ispirato da Dio si fonde perfettamente con la difficoltà della sua terzina (che può esprimere tali ardui contenuti, contrariamente alle «parole sciolte» di cui parla in *Inf.* XXVIII, 1). Dante non a caso in *Par.* XXVII, 130-135, contrappone il linguaggio del *Puer* al linguaggio comune, razionale: come la cupidigia nell'adulto corrompe l'innocenza dei «parvoletti», così il linguaggio razionale sostituisce il linguaggio del *Puer*. Le espressioni «con la lingua sciolta» di *Par.* XXVII, 131 e «con loquela intera» di *Par.* XXVII, 134 ricordano le «parole sciolte» di *Inf.* XXVIII, 1 e «lo nostro sermone» di *Inf.* XXVIII, 5. Sono queste a mio parere tutte espressioni

che servono a Dante per dichiarare quale lingua egli *non* usa.

Grazie a questi parallelismi si può dedurre che anche in *Par.* XXVII, 131 e 134, come in *Inf.* XXVIII, 1 e 5 (e come anche in *Inf.* XXXII, 9, su cui ci soffermeremo subito), Dante voglia alludere al fatto che il linguaggio razionale degli adulti *non* è quello da lui adoperato e che egli si situa invece nella sfera morale, oltre che linguistica, del *Puer*, al quale infatti, in quegli stessi versi, egli dà una connotazione morale positiva rispetto a quella che dà all'uomo adulto.

Confrontiamo quanto appena detto con un luogo analogo a *Par.* XXVII, 130-135 per il fatto che presenta un'altra dichiarazione di Dante, anche qui con riferimento a *Isaia*, di quale lingua egli *non* usa:

S'io avessi le rime aspre e chiocce,
come si converrebbe al tristo buco
sopra 'l qual pontan tutte l'altre rocce,
io premerei di mio concetto il suco
più pienamente; ma perch'io non l'abbo,
non senza tema a dicer mi conduco;
ché non è impresa da pigliare a gabbo
discriver fondo a tutto l'universo,
né da lingua che chiami mamma o babbo (*Inf.* XXXII, 1-9).

Quest'ultimo verso, il 9, come già l'*incipit* di *Inf.* XXVIII, presenta un'altra dichiarazione di Dante di quale lingua egli *non* usa: di nuovo quella degli adulti, cioè la

lingua “non profetica”, ora definita «lingua che chiami mamma e babbo»: quest’ultimo è a mio parere un riferimento a *Isaia* VIII, 4: «quia antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariae coram rege Assyriorum». Il fatto che in *Inf.* XXXII vi possa essere un richiamo al passo appena citato di *Isaia* sarebbe comprovato dal fatto che la struttura di tale profezia di Isaia è a mio parere ricalcata da quella della profezia di Forese Donati, sia per la presenza del «prima [...] che», espressione che sta a indicare *quando* si avvererà la profezia, sia per il riferimento all’ambito semantico del passaggio del *Puer* allo stato adulto²². Forese Donati si serve infatti di un riferimento al mondo dell’infanzia per indicare *quando* l’intervento divino avrebbe punito le «femmine» (*Purg.* XXIII, 95) fiorentine per la loro licenziosità, e cioè:

prima fien triste che le guance impeli
colui che mo si consola con nanna (*Purg.* XXIII, 110-111).

Dunque io leggerei la dichiarazione iniziale di *Inf.* XXXII non semplicemente come se Dante volesse "avvertire" che la rappresentazione del fondo dell’*Inferno* è negata a una comune lingua umana («lingua che chiami

²² Con la differenza che Dante non fa riferimento al cambiamento di linguaggio come in *Isaia* VIII, 4 e *Par.* XXVII, 127-141, ma a quello che deriva dallo spuntare della “barba”, presente anche in *Purg.* XXXI, 67-75.

mamma o babbo») e che pertanto essa è negata anche a lui stesso (chi dà tale interpretazione, presume che anche Dante, con ciò, dichiara implicitamente di usare questo tipo di linguaggio). A mio parere, invece, Dante dichiara sì che tale descrizione è impossibile per chi usa un linguaggio comune, cioè appunto una «lingua che chiami mamma o babbo», ma che non lo è per lui, che infatti non usa tale linguaggio. Quanto asserisco è a mio parere comprovato dal fatto che la sua dichiarazione di difficoltà ad accingersi a raccontare il paesaggio infernale è subito seguita da un'avversativa, che contraddice l'iniziale dubbio:

Ma quelle donne aiutino il mio verso
ch'aiutaro Anfione a chiuder Tebe,
sì che dal fatto il dir non sia diverso (*Inf.* XXXII, 10-12).

Dante più degli altri poeti può esprimere l'inesprimibile in quanto egli è *scriba dei*, e come tale fa uso dell'allegoria biblica: ci soffermeremo su tale sua convinzione, espressa nell'*Epistola XIII* e in diversi luoghi della *Comedia*, in I. 3 e in II. 6. Qui anticiperemo che la difficoltà di Dante di esprimere l'inesprimibile è la stessa espressa dai Mistici che raccontano le loro visioni e profezie sotto forma di metafore, per *analogia*, perché il linguaggio razionale da solo non basterebbe. Della metafora come veicolo dell'inesprimibile e del rapporto tra il linguaggio del *Paradiso* e quello della mistica si è occupato Ariani²³.

²³ Sull'uso del mito e della metafora quali veicoli

Come ho mostrato sopra, Dante nella *Comedia* si serve della metafora del *Puer* per riferirsi al linguaggio profetico da lui utilizzato sulla scia di profeti come Isaia e Paolo (nel prossimo capitolo vedremo che Dante considera Paolo un profeta, e di questo si accorgerà Ugo Foscolo), ma anche, come vedremo in I. 4, di Virgilio.

La prospettiva profetica dell'archetipo del *Puer*, che Dante trova nella IV *Egloga* di Virgilio e nelle profezie sul Messia dell'Antico Testamento (in particolare quella di *Isaia*), è presente nelle diverse culture e religioni. Il poeta-profeta, nella letteratura di tutti i tempi, fa uso di un linguaggio simbolico-immaginifico e spesso allegorico, proprio come Dante, che esprime per immagini analogiche l'inesprimibile. Infatti, il linguaggio semplicemente razionale non basta a veicolare il messaggio profetico del

dell'ineffabile si fonda l'intero saggio di M. ARIANI, *I "metaphorismi" di Dante*, in *La metafora in Dante*, cit., pp. 1-57; cfr. anche ID., *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne, 2010, in particolare pp. 151-159; cfr. anche ID., *Introduzione al Paradiso*, in «Rivista di Studi Danteschi», VIII, 1, 2008, pp. 3-41, in particolare le pp. 26-27, e ID., *La luce nel Paradiso*, in «Filologia e critica», XXXIV, 1, 2009, pp. 3-41, in particolare p. 33. Per i rapporti tra il linguaggio del *Paradiso* e quello della mistica cfr. ID., *Mistica degli affetti e intelletto d'amore. Per una ridefinizione del canto XXIV del Paradiso*, in «Rivista di studi danteschi», IX, 1, 2009, pp. 29-55. Sull'ineffabilità del divino nel *Paradiso* (anche con riferimento a San Paolo) cfr. anche ID., *I "metaphorismi" di Dante*, cit., ID., *Introduzione al Paradiso*, cit., in particolare pp. 25 e 29, e ID., *La luce nel Paradiso*, cit., in particolare pp. 4-5.

poeta-profeta; questi «è dotato di una forza superiore che supera i limiti della coscienza»²⁴ e della ragione, la quale, appunto, «ha corte l'ali» (*Par.* II, 57). Beatrice con questa espressione vuol dire che la ragione, che, secondo i dettami aristotelici e tomistici, è profondamente legata alla conoscenza conseguita tramite i sensi, può cadere nell'errore di fronte ad argomenti sovra-sensibili, dal momento che in questi casi l'esperienza dei sensi non può agire. La mente umana, non sorretta dalla Grazia, da sola non può “trascorrere” l'infinito perché lì si ferma l'esperienza dei sensi. La consapevolezza (che Dante manifesta già a partire da *Inf.* IX, ribadisce in *Inf.* XXXII e che è resa esplicita in *Par.* II, 57) dell'insufficienza di una poesia fondata esclusivamente sulla ragione, distingue Dante dagli antichi poeti. In *Purg.* III, 34-45 Virgilio fa notare che questa è la sconfitta di questi ultimi: essi desideravano conoscere Dio nella sua essenza ma non poterono.

In *Par.* XXII, 112-123 sono indicate le caratteristiche mercuriali del linguaggio della *Comedia*; Dante chiede al suo segno zodiacale, i Gemelli, che è appunto una costellazione mercuriale e ha perciò influenza sulle capacità del linguaggio²⁵, la «virtute» (123) per esprimere

²⁴ C. G. JUNG, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, in ID., *Opere*, ediz. dir. da L. Aurigemma, Torino, Boringhieri, 19 voll., vol. IX, t. I, pp. 143-174, 1980, p. 163.

²⁵ Cfr. S. PASQUAZI, *All'eterno dal tempo*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 362-363: «Per essere i Gemelli una costellazione mercuriale,

l'inesprimibile, cioè la visione degli ultimi canti. Ai versi 112-114 ringrazia la sua Costellazione, che lo ha predisposto al linguaggio della poesia²⁶. In *Purg.* XXX, 109-117,

secondo l'astrologia essi hanno una particolare influenza sulle capacità del linguaggio [...]. I Gemelli, per l'antiva astrologia, erano "segno di aria", cioè partecipi di quelle qualità con cui gli antichi distinguevano questo elemento dagli altri tre (terra, acqua fuoco); l'elemento aria corrispondeva al respiro, alla voce, alla parola, al linguaggio». Cfr. anche *L'Ottimo Commento* (1333), «*Paradiso* 22.112-116. O gloriose stelle ec. Qui l'Autore conlauda la costellazione della sua nativitate, quasi voglia intendere che Gemini fosse ascendente quando elli nacque, e che la influenza di essa stella, il cui signore è Mercurio, [è] induttiva li uomini a scienza di scrittura e sottilizzare d'ingegno [...]. Vuole mostrare l'Autore come le seconde cause, cioè le influenze del Cielo, li conferiscono sue disposizioni ad essere adatto a scienza litterale, per la quale scienza elli allegorizzando facea tal viaggio. Gemini, come è detto, è casa di Mercurio, che è significatore, secondo li astrolaghi, di scrittura e di scienza e di cognoscibilitate: e così dispone quelli che nascono, esso ascendente» (cito dal sito del *The Dartmouth Dante Project*, <http://dante.dartmouth.edu/>). Per i Gemelli in Dante cfr., tra i più recenti contributi: G. COSTA, *Le sublimi metamorfosi di Mercurio da Marziano Capella a Dante*, in ID., *Il sublime e la magia: Da Dante a Tasso*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1994, pp. 35-63; Z. G. BARANSKI, *Canto XXII*, in «*Lectura Dantis Turicensis. Paradiso*», Firenze, Franco Cesati Editore, 2002, pp. 339-362; H.-F. BARTIG, *"Feltro e feltro" - Die Dioskuren Castor und Pollux in der "Divina Commedia"*, in «*Deutsches Dante-Jahrbuch*», LXXIX-LXXX, 2004-2005, pp. 73-101.

²⁶ Vedi anche *Inf.* XV, 55-57; *Inf.* XXVI, 23-24; *Purg.* XVI, 73-78.

Beatrice dichiara che l'influenza dei Gemelli si fece sentire proprio nella prima età della vita: le caratteristiche mercuriali caratterizzarono Dante proprio nell'età biologica del *Puer*, il cui archetipo per Jung coincide appunto con Mercurio. L'invocazione alla Costellazione dei Gemelli costituisce un'invocazione alla Grazia divina, che ha donato a Dante, tramite queste stelle, la capacità di esprimersi in un linguaggio atto a suggerire l'inesprimibile: gli influssi dei cieli sono infatti le frecce che Dio scocca verso il bersaglio umano²⁷.

A parer mio questi momenti in cui Dante, più volte nella *Comedìa*, esalta i doni che ha ricevuto dalla Grazia divina, oltre ad essere un tributo alla virtù della magnanimità già esaltata in *Inf.* IV, costituiscono le varie tappe della sacralizzazione del proprio lavoro da parte del Poeta nella sua progressiva assimilazione (argomento, questo, oggetto soprattutto del prossimo capitolo) a San Paolo. Tra questi luoghi, si vedano i seguenti:

Ed elli a me: «Se tu segui tua stella,
non puoi fallire a glorioso porto» (*Inf.* XV, 55-56)

sì che, se stella bona o miglior cosa
m' ha dato 'l ben, ch'io stessi nol m'invidi (*Inf.* XXVI, 23-24).

Si confrontino inoltre un versetto del brano della

²⁷ Cfr. *Par.* VIII, 103-105. Cfr. anche *Inf.* XXVI, 23-24; *Purg.* XVI, 73-78; *Purg.* XXX, 109-117; *Par.* II, 127-129.

seconda lettera ai Corinzi introdotto dalla formula: «dico audeo et ego» (*II Cor. XI, 21*) in cui Paolo "si vanta" delle sue tribolazioni e i versi danteschi che lo parafrasano (corsivo mio):

in labore et aerumna in *vigiliis* multis in *fame* et siti in ieiuniis multis in *frigore* et nuditate (*II Cor. XI, 27*)

O sacrosante vergini, se *fami*,
freddi o *vigilie* mai per voi sofferarsi (*Purg. XXIX, 37-38*).

Dal momento che in Paolo il vanto delle tribolazioni introduce il racconto-rivelazione (introdotto dal preambolo «si gloriari oportet non expedit quidem veniam autem ad visiones et revelationes Domini», *II Cor. XII, 1*) della Visione ricevuta in dono di *II Cor. XII, 2-5*, è facile dedurre che anche in Dante le lodi delle proprie tribolazioni (tra cui si veda, oltre ai versi appena citati, quelli sull'impresa di scrivere che lo «ha fatto per molti anni macro», *Par. XXV, 3*) hanno, allo stesso modo dei luoghi citati immediatamente prima in cui egli si gloria dei doni ricevuti, lo scopo di sottolineare la continuità con Paolo e quindi l'autorevolezza della Sua Visione-Rivelazione. Tra le sofferenze collegate alla Visione rientrano anche le rivelazioni che il pellegrino Dante riceve sul proprio futuro esilio durante il suo viaggio nell'oltretomba: anche le persecuzioni dell'esilio contribuiscono ad assimilare Dante a San Paolo, del quale si veda, come probabile fonte dei racconti delle sofferenze

dell'esilio profetizzate a Dante, il seguente passo:

nisi quod Spiritus Sanctus per omnes civitates protestatur mihi
dicens quoniam vincula et tribulationes me manent (*Act. Ap.* XX, 23).

E soprattutto si veda la profezia di Agabo sul destino
che attende Paolo:

haec dicit Spiritus Sanctus virum cuius est zona haec sic
alligabunt in Hierusalem Iudaei et tradent in manus gentium (*Act. Ap.*
XXI, 11).

Tra i vari racconti delle sofferenze dell'errare di
Paolo, si notino questi due luoghi, di cui non mi risulta sia
stata rilevata la forte analogia con la vicenda dell'Ulisse
dantesco di *Inf.* XXVI:

neque sole autem neque sideribus apparentibus per plures dies
et tempestate non exigua imminente iam ablata erat spes omnis salutis
nostrae (*Act. Ap.* XXVII, 20).

sed posteaquam quartadecima nox supervenit navigantibus
nobis in Hadria circa mediam noctem suspicabantur nautae apparere
sibi aliquam regionem (*Act. Ap.* XXVII, 27).

Inoltre tutta la lettera agli Ebrei (che ai tempi di Dante
era ritenuta di Paolo) parla dell'esilio sulla terra in vista
della patria beata: in particolare nel capitolo XI, versetti 14-
16, il concetto è molto evidente. Si veda anche *II Cor.* V, 6-
8. Anche in Dante il tema dell'esilio, sul quale torneremo in

II. 7, si mescola a quello della Speranza-anagogia nella misura in cui si protende verso la patria beata²⁸. Si pensi in particolare a *Par.* XXIII, 134 per l'esilio paolinamente inteso come periodo di prova sulla terra in vista dei beni futuri.

²⁸ Come mostra V. PLACELLA in *Dante e l'anagogia*, in «Studi medievali e moderni», vol. 1/2003, pp. 71-86.

I. 2. MISSIONE E PROFEZIA IN SAN PAOLO E DANTE

Nei canti del cielo delle stelle fisse (*Par.* XXII-XXVII) Dante è investito del compito di raccontare agli uomini la profezia dell'intervento divino contro la cupidigia e insieme è investito della missione di Apostolo, in continuità con Paolo. Infatti, la progressiva presa di consapevolezza da parte di Dante personaggio della propria missione di scrivere è anche all'insegna della presa di coscienza della propria continuità con Paolo ed Enea (di cui ci occuperemo nella seconda parte della Tesi). In questi canti, dunque, dopo che già era stato investito ufficialmente in *Par.* XVII, 127-135 della Missione di scrivere da Cacciaguida (episodio sul quale torneremo nell'ultimo capitolo della Tesi), Dante personaggio acquista una ulteriore presa di consapevolezza di questa sua Missione in quanto Apostolato.

In *Par.* XXIV, 151-54 (cfr. anche *Par.* XXVII, 64-66) Dante riceve l'investitura da Pietro a comunicare al mondo la visione beatifica da lui avuta. Dante diventa Apostolo come San Paolo, che allo stesso modo ricevette, come egli stesso narra nella *Lettera ai Galati*²⁹, l'investitura dell'apostolato da Pietro, Giacomo e Giovanni, proprio gli Apostoli che Dante incontra nei canti del cielo delle stelle fisse e che lo esaminano sui fondamenti del Cristianesimo:

²⁹ *Gal.* II, 7-9.

Fede, Speranza e Carità. In questo canto l'assimilazione di Dante a san Paolo, iniziata in *Inf.* II, raggiunge il culmine.

Tra questi due poli (*Inf.* II, 28 «Andovvi poi lo Vas d'elezione»³⁰ e *Par.* XXIV) Dante paragona sé stesso più volte a un navigante, a un nocchiero (*Par.* XXIII, 69), e il suo poema a una barca, proprio come San Paolo è «il gran vasello/ de lo Spirito Santo» (*Par.* XXI, 127-128). Questo perché Dante vuol sottolineare che deve portare a termine la missione di Paolo: se questi aveva diffuso, dopo l'investitura ricevuta da Pietro, Giacomo e Giovanni, il Cristianesimo e quindi la Chiesa, Dante è investito dagli stessi Apostoli della missione di contribuire a un rinnovamento della Chiesa, riconducendola alle sue origini³¹; in particolare Pietro conferisce a Dante l'investitura di combattere la cupidigia che si annida nella Chiesa³².

Pietro benedice Dante cingendolo tre volte, come aveva fatto con Paolo. Dante è qui investito come nuovo Paolo da San Pietro, ma tale analogia, quasi identificazione, è preparata da Beatrice nell'*incipit* del canto, quando ella dice ai beati che Dante è giunto fino a loro per Grazia divina (*Par.* XXIV, 4): si tratta di una risposta a *Inf.* II. Infatti, Paolo era entrato nell'aldilà per Grazia divina e Dante in *Inf.*

³⁰ *Act. Apost.* IX, 15.

³¹ Vedi anche *Par.* XVIII, 130-136.

³² Mentre San Pier Damiani, che pure aveva fustigato la cupidigia nella Chiesa (*Par.* XXI, 127-142), aveva investito Dante della missione di combattere la superbia dei teologi (*Par.* XXI, 97-99).

Il si chiedeva se anche lui fosse sorretto dalla Grazia; ora Beatrice sembra rispondere a quei dubbi (già allora fugati da Virgilio), in particolare al «non Paulo sono», dicendo esplicitamente che *egli è come* Paolo, perché anche il suo viaggio è voluto dalla Grazia divina.

Nel rispondere a Pietro che lo esamina sulla Fede, la definizione che di essa dà Dante è presa da Paolo, come Dante stesso dichiara; questo dimostra ancora una volta la continuità della missione di Dante con quella di Paolo³³. In *Par. XXVI, 10-12* si fa chiaro il senso dell'accecamento che Dante aveva avuto nel finale del canto precedente alla vista di San Giovanni: l'episodio serve a sottolineare l'identificazione tra Dante e Paolo: come Paolo perse la vista accecato dalla visione di Gesù, lo stesso succede a Dante accecato dalla visione di Giovanni; come Anania ridiede la vista a Paolo, così Beatrice la restituisce a Dante (*Par. XXVI, 10-12*). A Dante è in questo modo affidata una missione in continuità con quella affidata a Paolo: come quest'ultimo, Dante esce dall'accecamento come uomo

³³ «E seguitai: "Come 'l verace stilo/ ne scrisse, padre, del tuo caro frate/ che mise teco Roma nel buon filo,/ fede è sustanza di cose sperate/ e argomento de le non parventi;/ e questa pare a me sua quiditate"» (*Par. XXIV, 61-66*). Il *Credo* finale recitato da Dante è una citazione del *Credo* degli Apostoli: come essi avevano ricevuto dallo Spirito Santo l'investitura di Apostoli, così Dante ha appena ricevuto, dal primo degli Apostoli e tramite un rito sacerdotale, l'investitura di Apostolo e come tale pronuncia un *Credo* trasfigurato in poesia: *Par. XXIV, 130-147*.

nuovo, investito della missione di Apostolo, e anche la sua capacità visiva è aumentata rispetto a prima. Anche il discorso di Anania a Paolo sembra rivivere nell'esperienza di Dante pellegrino.

Dante riacquista la vista proprio al momento della professione della propria Carità, cosa che avvicina la *renovatio* di Dante a quella di Paolo ancora di più, dal momento che fu Paolo a scrivere l'Inno alla Carità³⁴. Il canto XXVIII del *Paradiso* si apre con una citazione del passo paolino «Videmus nunc» e si chiude con un riferimento alla visione di Paolo: Beatrice istituisce un'identificazione tra la visione di Paolo e quella di Dante

³⁴ Questo accecamento, come quello avuto al cospetto di San Giovanni, ha la stessa funzione di donare a Dante (ma questa volta, in *Par.* XXX, 58-60, rispetto a *Par.* XXVI, 1-79, la forza visiva gli ritorna immediatamente, e non deve nel frattempo superare più alcuna prova: deve soltanto ricevere il dono dell'accrescimento della Grazia che lo renda più idoneo a sostenere la visione di Dio: *Par.* XXX, 51-58) un ulteriore aumento della capacità visiva che gli permetta di affrontare la vista della luce divina. Le due ultime tappe del potenziamento progressivo della capacità di Dante personaggio di sostenere la visione sono in *Par.* XXXI, 98-99 (dove San Bernardo esorta Dante a fissare la luce dei beati per potenziare il suo sguardo ulteriormente - si pensi ai due accecamenti precedenti che gli avevano intensificato la capacità visiva - in modo da poter gradualmente arrivare a sostenere la visione di Dio) e in *Par.* XXXII, 85-87 (dove San Bernardo sollecita Dante a fissare Maria per potenziare il suo sguardo in modo da poter sostenere la visione di Dio, perché solamente «la faccia ch'a Cristo/ più si somiglia [...] / [...] può disporre a veder Dio»: *Par.* XXXII, 85-87).

degli ordini angelici (*Par.* XXVIII, 130-133 e 138-139); ancora una volta l'identificazione Paolo-Dante indica come quest'ultimo sia continuatore dell'opera di rivelazione da parte di Paolo delle realtà del cielo; in questi versi (*Par.* XXVIII, 130-139) Beatrice descrive gli ordini angelici in base al *De coelesti hierarchia*. Quest'opera, com'è noto, ai suoi tempi era attribuita al Dionigi l'Aereopagita convertito da Paolo, il quale gli avrebbe descritto l'ordinamento dei cieli e degli angeli in gerarchie così come li avrebbe visti durante il suo rapimento al terzo cielo.

Dante, nel momento in cui supera il triplice esame dei tre Apostoli sulle tre virtù teologali, riacquista la vista e insieme rinasce come uomo nuovo: perciò ha solamente adesso la più piena ed esplicita investitura di *scriba dei*, preceduta da tanti accenni ad essa nel corso del poema mai completamente espliciti come in questi canti, dove Dante è designato portavoce della profezia della *renovatio* del mondo ad opera di Dio. La stessa investitura di Cacciaguida non era completa, perché accennava alla missione di Dante di cambiare la società con la sua scrittura, ma non faceva riferimento alla profezia della sconfitta della cupidigia da parte di Dio né al senso anagogico della *Comedia*. Nei canti del cielo delle stelle fisse, la Missione, di cui Dante si sente investito, di raccontare al mondo la sua visione è finalmente collegata alla profezia sull'intervento divino contro la cupidigia. Dante personaggio è divenuto ora pienamente consapevole di essere *scriba dei*, sia perché ne ha ricevuto l'investitura, sia perché è diventato finalmente padrone del

senso allegorico (impersonato dai tre apostoli) ed è quindi capace di comporre un testo le cui parole, come quelle della Bibbia, siano performative. Ed è la performatività della sua allegoria, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, che distingue la poesia di Dante da quella precedente. Dante, nel momento in cui è investito della missione di *scriba dei*, è in questo modo investito della missione di continuare l'Apostolato di Paolo.

In *Par. XXX*, 46-51, l'entrata nell'Empireo è segnata dall'ultima tappa dell'investitura di Dante: trasmettere al mondo, tramite l'allegoria di tipo biblico del suo poema, la Rivelazione a lui concessa da Dio dei tre Regni: Dante di nuovo viene abbagliato dalla luce divina, richiamando anche questa volta Paolo che allo stesso modo con l'accecamiento aveva ricevuto l'investitura della sua missione.

Il tema della Profezia in Dante, specialmente nelle *Epistole*, nella *Monarchia* e nella *Comedia*, va impostato cercando il più possibile di immedesimarsi nell'*animus* del grande Poeta, nelle sue aspirazioni, nella coscienza della Missione che egli ritiene propria, nelle aspettative e spiritualità del suo tempo in Attesa.

Quanto a quest'ultimo aspetto, il "calavrese abate Gioacchino", come ho anticipato nell'Introduzione generale alla Tesi, dominava la spiritualità del tempo e permeava di sé alcune delle vitali manifestazioni del Francescanesimo. San Bonaventura, Maestro Generale dell'Ordine Francescano, uno dei pilastri del sistema dantesco, si trovò a

dover fare i conti con la "profezia gioachimita" e l'attrazione che essa esercitava almeno su una fetta del Francescanesimo. Intorno al 1240 il movimento francescano si imbatté in questi scritti gioachimiti che su molti ebbero un effetto illuminante: molti infatti si convinsero che la nuova età vaticinata da Gioacchino era iniziata con san Francesco d'Assisi. Per questo motivo all'interno dell'Ordine si venne a creare una tensione drammatica fra "realisti", che volevano utilizzare l'eredità di san Francesco secondo le possibilità concrete della vita dell'Ordine quale era stata tramandata, e "spirituali", che invece puntavano alla novità radicale di un periodo storico nuovo. Anche da questa contingenza storica viene a Dante la concezione della Rivelazione come come cammino storico *in progress*, sotto la spinta dello Spirito Santo, anima della Chiesa. Questo comporta un'attenzione nei confronti della Profezia e una concezione non statica della Fede, non mera e fredda registrazione di un deposito inerte di dogmi.

L'adesione di Dante a Gioacchino da Fiore è confortata dalle posizioni di San Bonaventura e degli Spirituali. Secondo Raoul Manselli, «la concezione spirituale della storia» è alla base della concezione di sé di Dante in quanto «profeta. Se la tensione spasmodica ed eroica del giudice, portavoce di Dio, percorre e sorregge dal primo all'ultimo canto la Commedia, ciò si deve anche al tormento ed al travaglio del mondo francescano della seconda metà del Duecento, che il Poeta accolse, rimedia e rielaborò alla luce della sua esperienza culturale, politica ed

umana»³⁵.

Questa spinta in avanti che Dante trovava nel profetismo gioachimita, esplicitamente elogiato nella *Comedia*, è una delle molle propulsive affascinanti e coinvolgenti del profetismo di Dante, anch'esso ispirato,

³⁵ R. MANSELLI, *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, a cura di P. Vian, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, p. 344. Per il Gioachimismo nell'epoca di Dante cfr. anche ID., *Firenze nel Trecento. Santa Croce e la cultura francescana*, in «Clio. Rivista trimestrale di studi storici», IX, 1973, pp. 324-342 (poi in ID., *Scritti sul Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1994, p. 353-370); ID., *Un bilancio attuale sull'opera di Gioacchino da Fiore*, in «Clio. Rivista trimestrale di studi storici», XX, 1984, 4, pp. 661-664; R. MANSELLI-E. PASZTOR, *Il monachesimo nel basso Medioevo*, in *Dall'eremo al Cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, prefaz. di G. Pugliese Carratelli, Milano, Scheiwiller, 1987, pp. 65-124; F. CARDINI, *Note sur la tradition apocalyptique dans l'Italie médiévale*, in C. KAPPLER et collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l'au-dela*, Paris, Les éditions du cerf, 1987, pp. 421-442; E. BUONAIUTI, *La prima rinascita. Il profeta: Gioacchino da Fiore. Il missionario: San Francesco. Il cantore: Dante Alighieri*, Milano, Dall'Oglio, 1977; S. CRISTALDI, *Gioacchino da Fiore nel "Paradiso" dantesco*, cit.; ID., *Dante di fronte al gioachimismo. I. Dalla "Vita Nova" alla "Monarchia"*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore, 2000 (in particolare il capitolo II, pp. 49-64: *Il ruolo di Santa Croce*); H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*, Paris - Namur, Lethielleux, 1979; B. NARDI, *Dante e Gioacchino da Fiore*, cit.

analogamente a Bonaventura e Gioacchino da Fiore, al Profetismo cristiano delle Origini.

A questo punto, però, occorre distinguere, anche sulla base degli studi di Franco Cardini, tra Gioacchino e profetismo gioachimita³⁶. Gioacchino per Cardini è il duro e oscuro esegeta biblico, non un “profeta”, come invece è passato alla storia grazie a Dante. “Profetico” sarebbe invece il Gioachimismo, che si complica in articolazioni drammatiche e spesso tragiche. Cardini studia, a livello francese e italiano, le premesse storiche di questi fenomeni apocalittici che partono, appunto, dal testo di San Giovanni (e non viceversa, come qualcuno ha pensato, cioè quasi che questi fenomeni portassero a un’attenzione verso l’ultimo Libro della Bibbia). Si tratta di fenomeni che si complicano anche sul piano sociale, per certa diffusione persino popolare. Premessa di tanto sommovimento fu la diffusione dell’eresia catara, non fenomeno cristiano ma vera e propria altra religione, secondo Cardini, di natura dualistica, che aveva come punti di partenza la Genesi e l’Apocalisse. Dopo l’annientamento dei Catari, sostiene Cardini, la fiammella dell’apocalittica si riaccende con Gioacchino e poi col Gioachimismo.

Gioacchino, pur essendo calabrese, non si ispira, per le sue teorie trinitarie, alla tradizione bizantina così propria del territorio, ma schiettamente al monachesimo

³⁶ F. CARDINI, *Note sur la tradition apocalyptique dans l'Italie médiévale*, cit., pp. 421 sgg.

occidentale.

Dopo la morte di Gioacchino, la sua vasta bibliografia si arricchisce di materiale pseudo-gioachimita: in questa operazione c'è molto la mano dei Francescani. Infatti, dopo il 1226, anno della morte di San Francesco, si assiste, nell'ambito del Francescanesimo, ad un infittirsi di sentimenti mistici. Fu in questi anni che agli occhi di molti l'"esegeta" Gioacchino si trasformò nel "profeta" Gioacchino. Il Gioachimismo, afferma Cardini³⁷, inizia con il Commentario *Super Hieremiam prophetam*³⁸.

Cristaldi arriva nei suoi studi sul Gioachimismo in Dante a conseguenze molto più radicali di quelle dei dantisti, dai quali programmaticamente si distacca nell'*incipit* del suo straordinario saggio *Gioacchino da Fiore nel Paradiso dantesco*. In effetti egli prende le distanze sia dalle posizioni di chi vuole vedere una perfetta consonanza

³⁷ Ivi, p. 428.

³⁸ L'incontro (in certa misura congiungimento) fra Gioachimismo e Francescanesimo si costituisce in maniera decisa nel 1254, quando un giovane francescano, Giovanni da Parma (Gerardo da Borgo san Donnino) scrive l'*Introductorius in Evangelium Aeternum* (ivi, p. 429). Quest'opera fu presto condannata da una commissione presieduta dal cardinale domenicano Ugo da San Caro. Nel 1290 aderì agli Apostolici (che avevano una fortissima posizione contro il Papato e predicavano un pauperismo assoluto: la loro ideologia non fu accettata dai Francescani) Fra Dolcino, che si pose a capo del movimento. Questi, sulla scia di Gioacchino, aspettava il Papa Angelico (che fu individuato in Celestino V). Catturato nel 1307 fu bruciato. Dante è durissimo nei suoi confronti (*Inf.* XXVIII, 55-60).

di Dante con le opere di Gioacchino, sia da quei dantisti che negano la presenza in Dante di «istanze palingenetiche più o meno afferenti» alla corrente gioachimita e a una «visione escatologica del Cristianesimo la quale sul "già" privilegia nettamente in "non ancora"»³⁹.

Infatti, allo stesso modo in cui Cristaldi nella sua lucidissima analisi dei testi dimostra quanto Dante si distacchi dal pensiero e dalla dottrina sia di Gioacchino che dei Gioachimiti, in maniera altrettanto stringente dimostra che Dante condivide con Gioacchino le istanze palingenetiche ed escatologiche della comune temperie storica di riferimento. Cambiano però i contenuti e i protagonisti che devono contribuire alla realizzazione della palingenesi dell'umanità: infatti, per Dante Gioacchino non può essere il profeta del rivolgimento della società, anche perché diversa è l'immagine di società futura che Dante ha rispetto a quella di Gioacchino.

Cristaldi conclude la sua disamina facendoci notare che Dante proclama sé stesso profeta, sulla scia di Enea e Paolo (come da *Inf.* II, 32), del cambiamento della società che verrà attuato da un inviato divino-veltro-DXV cui egli apre la strada:

a bandire la riforma compiuta dell'umanità è invece l'autore stesso della *Commedia*, l'erede non meno di Enea che di Paolo, il profeta del veltro e del DXV. Il binomio Gioacchino-Francesco

³⁹ S. CRISTALDI, *Gioacchino da Fiore nel Paradiso dantesco*, cit., p. 120.

attende la definitiva missione di Dante e del messo divino a cui il poeta prepara la strada. Ci si può chiedere, a questo punto, se nei fatti la riforma insieme spirituale e temporale concepita da Dante non costituisca una sorta di Gioachimismo politico, una trasposizione degli atteggiamenti dell'abate calabrese su un piano non propriamente alternativo ma certo più ampio e complesso, il passaggio da un utopismo esclusivamente mistico ad un utopismo mistico e insieme civile. Ovvero se, a prescindere dall'esistenza o meno di una filiazione diretta, e magari nell'eventualità di una palingenesi, il DXV non costituisca la metamorfosi del "novus dux" gioachimita⁴⁰.

La famosa terzina dantesca *Par.* XII, 139-141 risale all'«antifona dei Vespri che nei monasteri fiorentini veniva recitata il 29 maggio, giorno della commemorazione di Gioacchino»⁴¹:

Rabano è qui, e lucemi dallato
il calavrese abate Giovacchino
di spirito profetico dotato.

Cristaldi sottolinea che Gioacchino si era dichiarato esegeta, estraneo alla "prophetia" e documenta⁴² la convinzione di Gioacchino di aver ricevuto da una rivelazione divina la comprensione delle Scritture. Egli non si dichiara profeta e chiede che non gli siano domandate cose che non si pretendevano neanche dagli antichi profeti.

⁴⁰ Ivi, pp. 151-152.

⁴¹ Ivi, p. 120.

⁴² Ivi, p. 121.

Cristaldi passa poi all'analisi di un passo emblematico dell'*Expositio in Apocalipsim* di Gioacchino:

quia et ipsi ex parte videbant et ex parte prophetabant et nos adhuc ex parte videmus, et hoc ipsum per speculum in enigmate, et siquidem ipsam partem visionis pro tempore grandescere oportuerit. Aliud est enim videre multa, aliud omnia. Aliter videtur civitas, cum adhuc per viam tam longius distat; aliter cum venitur ad ianuam; aliter cum pergitur intus. Nos igitur qui ad ianuam sumus, multa quidem loqui possumus, que aliquando ex toto vel ex parte latebant: sed non sicut hi qui erunt intus et oculo al oculum videbunt⁴³.

Cristaldi sostiene che questo passo non allude alla nostra conoscenza attuale paolinamente *per speculum et in enigmate* rispetto alla conoscenza diretta che avremo nell'altra vita, ma ad una conoscenza futura, imminente, appartenente alla Terza età, quella dello Spirito, successiva a quella del Padre (Antico Testamento) e del Figlio (Nuovo Testamento). A questa terza età, secondo Cristaldi, Gioacchino in questo passo dice di essere personalmente alquanto vicino (e perciò avvantaggiato), ma non ancora dentro, come lo saranno coloro i quali apparterranno a questa futura età.

Intorno alla metà del Duecento si forma una mentalità che vede in Gioacchino un preannuncio di San Francesco e San Domenico. In quest'epoca ha inizio una forte acquisizione e sviluppo di interpretazioni gioachimite da

⁴³ JOACHIM DE FLORE, *Expositio in Apocalipsim*, Venetiis, 1527, f. 175r, cit. *ivi*, p. 122.

parte di Francescani.

Le spinte gioachimite non si arrestano con la delusione (interpretata da Salimbene de Adam) del 1260 per il cosiddetto anno gioachimita, quando, secondo un'interpretazione che era stata data a Gioacchino, si doveva entrare nella terza età⁴⁴.

Cristaldi, nel soffermarsi sul fascino gioachimita sentito dai due Francescani Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, sottolinea che il primo (che è un noto punto di riferimento di Dante) cerca di dare una collocazione giusta a Gioacchino: eventuali errori e imperfezioni non significano mancanza di ispirazione divina, ma l'esito del rapporto fra tale ispirazione e l'apporto umano. E il teologo francescano rileva che spesso Gioacchino presenta le sue affermazioni come ipotesi⁴⁵.

Sempre riguardo alle relazioni tra il complesso fenomeno del gioachimismo e alcuni settori del Francescanesimo, Cristaldi nota che le "profezie" dell'abate fiorense venivano interpretate, da molti Francescani, come preannuncio degli Ordini Mendicanti, in particolare del Francescanesimo⁴⁶.

⁴⁴ S. CRISTALDI, *Dante di fronte al Gioachimismo*, cit., p. 53.

⁴⁵ In *Dante di fronte al Gioachimismo*, Cristaldi si sofferma sul rapporto di Dante con Giovanni Olivi, e tra l'altro scarta l'ipotesi di un loro incontro, in quanto Dante si recò, giusta il racconto del *Convivio*, alle scuole dei religiosi non prima del 1291 e a quel tempo l'Olivi aveva già lasciato Santa Croce per la Francia (ivi, p. 55).

⁴⁶ ID., *Gioacchino da Fiore nel Paradiso dantesco*, cit., p. 144.

Probabilmente, secondo Cristaldi, Dante conosceva certi apocrifi gioachimiti (come il *Super Hieremiam*, comparso prima del 1248 ed altri⁴⁷) meglio delle opere autentiche di Gioacchino. Dante, però, secondo Cristaldi, “decontestualizza” i riferimenti di queste fonti agli Ordini Mendicanti. Egli vede nell'abate il profeta degli Ordini Mendicanti, ma nella *Comedìa* le vite di Francesco e Domenico sono viste in chiave non più escatologica come in Gioacchino ma cristologica⁴⁸.

Dante prende le distanze anche da fonti dirette del Gioachimismo come Ubertino da Casale: per Dante Gioacchino non è il mentore della dissidenza degli Spirituali, ma l'annunciatore di Francesco seguace di Cristo e di Madonna Povertà⁴⁹.

Cristaldi si dissocia dai vecchi entusiasmi riguardanti il *Liber figuralis* e la visione della Trinità dell'ultimo canto del *Paradiso*. Dice che non è stato ancora stabilito il vero concetto che Dante aveva del gioachimismo: «sarebbe grave imprudenza decretare che Dante nel *Paradiso* conceda senz'altro credito alla tradizione teologica gioachimita»⁵⁰. Dante, inoltre, non segue le dottrine trinitarie di Gioacchino, condannate dal Concilio Lateranense per triteismo (c'era stata al riguardo la polemica di Gioacchino con Pietro

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 145, per puntuali riferimenti danteschi a queste opere e al profeta Daniele.

⁴⁸ *Ivi*, p. 146.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 149-150.

⁵⁰ *Ivi*, p. 129.

Lombardo). Vi è inoltre una radicale differenza della visione della storia della Chiesa (in particolare di quella futura) in Dante e Gioacchino: Dante non può immaginare una Chiesa “spirituale”, dedita solamente alla contemplazione. Dante, per il quale sono indispensabili le guide di Impero e Chiesa, «rifiuta la veniente età in cui lo Spirito insegni direttamente la verità a ciascun fedele»⁵¹, senza la mediazione dell'istituzione Chiesa.

Dante, per Cristaldi, vede in Gioacchino «l'annunciatore del Francesco seguace di Cristo e Madonna Povertà [...] ma non il mentore della dissidenza spirituale»⁵² né un punto di riferimento teologico.

Semmai condivide con Gioacchino le istanze escatologiche della comune temperie storica di riferimento, pur nella profonda differenza dei contenuti e dei protagonisti che devono contribuire alla realizzazione della palingenesi dell'umanità: infatti, per Dante Gioacchino non può essere il profeta del rivolgimento della società e proclama sé stesso profeta, sulla scia di Enea e Paolo, del cambiamento della società che verrà attuato da un inviato divino-veltro-DXV cui egli apre la strada⁵³.

È in questa temperie storica che s'inserisce il profetismo di Dante, nel quale il Poeta-Profeta-Filosofo-Teologo-Mistico mette a fuoco il messaggio che si sente chiamato a diffondere per la salvezza del Mondo e della

⁵¹ Ivi, p. 150.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, pp. 151-152.

Chiesa, anche sulla scia della grande stagione degli Ordini Mendicanti, i Francescani e i Domenicani, che egli ritiene profetici e che ha esaltato come tali nel *Paradiso*. Il messaggio di Dante è la divisione tra il potere civile e quello religioso e la necessità di un potere politico universale che assicuri il bene della pace, premessa indispensabile per la realizzazione piena del genere umano. Queste cose Dante dice in forma filosofico-profetica nella *Monarchia*, profetica nelle *Epistole*⁵⁴ e teologico-storico-profetica nella *Comedia*.

⁵⁴ A proposito delle *Epistole* politiche di Dante, Giuseppe Ledda scrive opportunamente: «Le presenze paoline sono decisive per esempio già nella prima della serie, l'Epistola V, indirizzata ai Re, Signori e popoli d'Italia nell'autunno 1310» (G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, cit., p. 184). Ledda fa notare che i riferimenti biblico-profetici presenti nelle *Epistole* che riguardano Arrigo VII s'intensificano, dopo la morte di quest'ultimo, nella speranza di un papa riformatore; si veda l'Epistola ai Cardinali italiani: «Qui l'autorappresentazione profetica di Dante è ormai complessa e matura, e viene costruita attraverso molteplici modelli biblici»: «de ovibus pascue Iesu Christi minima una sum; quippe nulla pastorali auctoritate abutens, quoniam divitie mecum non sunt. Non ergo divitiarum, sed gratia Dei sum id quod sum, et "zelus domus eius comedit me"». In questa lettera appare fortissimo il tono profetico, della forza che caratterizza la profezia cristiana, anche con quella citazione biblica, successiva, di Dante riferita al grido che promana spontaneo dal popolo cristiano: «Nam etiam "in ore lactentium et infantium" sonuit iam Deo placita veritas, et cecus natus veritatem confessus est, quam Pharisei non modo tacebant, sed et maligne reflectere conabantur. Hiis habeo persuasum quod audio». Ma l'Alighieri aggiunge l'autorità del Filosofo per antonomasia,

Per intendere appieno la funzione di san Paolo in Dante per quanto riguarda Profezia e Visione è necessaria una sia pur minima riflessione sul concetto di Profezia alle origini del Cristianesimo e su come tale concetto sia molto presto cambiato. Il profetismo cristiano, pur ponendosi in continuità con l'Antico Testamento, acquisisce sin dalle origini caratteristiche proprie. Innanzi tutto, il carisma di profezia, che Dante vede presentato dal suo maggior teorizzatore, Paolo, apparirebbe maggiormente diffuso rispetto all'Antica Legge, dove, pure, accanto alle ieratiche figure dei Profeti, Maggiori e Minori, s'intravedono "profeti", falsi o anche veri ma talora legati a situazioni di dipendenza dal potere politico.

Aristotele: «Habeo preter hec preceptorem Phylosophum qui, cuncta moralia dogmatizans, amicis omnibus veritatem docuit preferendam». Opportunamente Ledda fa notare: «anche l'apparente formula di modestia con la quale Dante si indica come la più piccola delle pecore dei pascoli di Cristo, privo di autorità pastorale, è naturalmente la ripresa dell'autodefinizione di san Paolo come il più piccolo degli apostoli, dalla Prima Epistola ai Corinzi, subito seguita, nel testo paolino, dalle parole che rivendicano l'azione e la presenza della grazia nel proprio operato apostolico: "Ego enim sum minimus Apostolorum, qui non sum dignus vocari Apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei. Gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum" (1Cor 15, 9-10). Inoltre nello zelo di cui arde Dante risuona anche lo zelo del salmista David, considerato profeta da un'ampia tradizione medievale: "zelus domus eius comedit me" (Ps 68, 10).14» (G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, cit., p. 188).

Dante poteva leggere nelle testimonianze di san Paolo, negli *Atti degli Apostoli* e nelle *Lettere*, che il dono di Profezia appariva diffuso ed apprezzato nelle assemblee dei primi cristiani e veramente prezioso, sempre secondo Paolo, per edificare i fratelli: l'Apostolo lo preferisce agli altri carismi (come si evince soprattutto dalla prima lettera ai Corinzi, in un punto sul quale ci soffermeremo tra breve)⁵⁵, in particolare quello delle 'Lingue', che egli vede più nell'ambito del rapporto personale, diremmo 'privato', tra l'uomo e Dio, a meno che non sorga nell'assemblea un interprete. La pratica neotestamentaria (testimoniata ed esaminata da san Paolo) di profezia affermata nelle assemblee delle Comunità primitive cristiane si fondava sul culto dello Spirito Santo che è alla base anche del Profetismo di Gioacchino da Fiore.

Per Dante, e vedremo subito le altre fonti della sua idea di profezia, il profeta è colui che dice la verità perché è in contatto con Dio: tale verità divina è valida per il presente e illumina anche il futuro. Il profeta indica il cammino da prendere e aiuta a capire e vivere la Fede come Speranza. E questo è proprio ciò che vive Dante sulla scia di san Paolo: «Fede è sostanza di cose sperate» (*Par.* XXIV, 64). E proprio la Speranza-anagogia è la molla della *Comedia*:

⁵⁵ Cfr., tra i vari luoghi, *I Cor.* XII, 7 «unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem». Come si vede, si tratta del concetto, ripreso da Dante, del Profetismo come Missione al servizio del comune vantaggio.

La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza, com'è scritto
nel Sol che raggia tutto nostro stuolo:
però li è conceduto che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere,
anzi che 'l militar li sia prescritto (*Purg. XXV, 52-57*).

Dante coglie il concetto di profezia dalla sua epoca, nella quale la profezia è in stretta relazione con la Visione. Nell'Alto Medioevo latino la definizione corrente di profezia è infatti quella data da Cassiodoro (al quale si riallaccia Pietro Lombardo, pietra miliare del sistema dantesco), per il quale la profezia è visione, e il profeta è veggente.

Più complessa, ma sempre fondata sul forte legame tra visione e profezia, è la concezione elaborata da Agostino nel *De Genesi ad litteram*, sul quale torneremo in I. 4 per la sua esegesi della visione profetica di *II Cor. XII*.

Agostino costituisce un importante punto di riferimento per Dante non soltanto per la sua esegesi della visione al terzo cielo di Paolo, ma anche per il forte legame che egli istituisce tra Visione e Profezia citando il Paolo di *I Cor. XII e XIV*. Sant'Agostino, che nel *De Genesi ad Litteram* aveva posto ulteriori fundamenta alla profezia cristiana classificando, nel capitolo XII, le visioni in tre diversi tipi, corporale (come quella raccontata in *Dan. V* del re Baldassarre), spirituale-immaginaria (come quelle di Giovanni dell'Apocalisse e di Pietro in *Act. Apost. X, 11-13*) e intellettuale, si dichiara convinto che la visione del terzo

cielo di Paolo sia stata del terzo tipo.

Nel *De Genesi ad litteram* XII, 8, 19, Agostino dà la definizione di profezia, basata sul Paolo di *I Cor.* XII e XIV, come di un contenuto che per essere vitale e "utile" non deve solo essere percepito dallo "spirito", ma deve essere anche compreso dalla "mente" del profeta, in modo che egli a sua volta possa trasmetterlo in termini comprensibili agli altri perché la sua profezia possa essere "utile". Per questo cita la nota pericope paolina

nunc autem fratres si venero ad vos linguis loquens quid vobis prodero nisi si vobis loquar aut in revelatione aut scientia aut prophetia aut in doctrina (*I Cor.* XIV, 6).

Agostino spiega che Paolo qui intende dire che il profeta è colui che con l'intelligenza afferra il senso dei segni, affinché ciò che è percepito lo sia non solo con la parte dello spirito legata ai sensi, ma anche con la mente:

Ex his omnibus modis, quos commemoravimus, quibus appellatur spiritus, non traximus hoc vocabulum, quo appellavimus spiritale hoc visionis genus de quo nunc agimus; sed ex illo uno modo quem invenimus in Epistola ad Corinthios, quo spiritus a mente distinguitur evidentissimo testimonio. *Si enim oravero, inquit, lingua, spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est*⁵⁶. Cum ergo linguam intellegatur hoc loco dicere obscuras et mysticas

⁵⁶ *I Cor.* XIV, 14.

significationes, a quibus si intellectum mentis removeas, nemo aedificatur, audiendo quod non intellegit; unde etiam dicit: *Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo; nemo enim audit, spiritus autem loquitur mysteria*⁵⁷: satis indicat eam se linguam hoc loco appellare, ubi sunt significationes velut imagines rerum ac similitudines, quae ut intellegantur, indigent mentis obtutu. Cum autem non intelleguntur, in spiritu eas dicit esse, non in mente: unde apertius ait: *Si benedixeris spiritu; qui supplet locum idiotae, quomodo dicet: Amen, super tuam benedictionem, quandoquidem nescit quid dicas?*⁵⁸ Quia ergo etiam lingua, id est membro corporis quod movemus in ore cum loquimur, signa utique rerum dantur, non res ipsae proferuntur; propterea translato verbo linguam appellavit quamlibet signorum prolationem priusquam intellegantur: quo cum intellectus accesserit, qui mentis est proprius, fit revelatio, vel agnitio, vel prophetia, vel doctrina. Proinde ait: *Si venero ad vos linguis loquens, quid vobis prodero, nisi loquar vobis in revelatione, aut in agnitione, aut in prophetia, aut in doctrina?*⁵⁹ id est cum signis; hoc est, linguae accesserit intellectus, ut non spiritu tantum, sed etiam mente agatur quod agitur (*De Genesi ad litteram* XII, 8, 19).

Dunque in Agostino la profezia è collegata alla visione, ma anche alla comprensione che la mente deve avere dei contenuti della profezia stessa: infatti, come abbiamo visto dal brano appena citato, la profezia non ha alcuna utilità se il profeta, oltre a percepirla con lo spirito, non la comprende con la mente e se a sua volta non riesce a farla comprendere alla mente di chi lo ascolta.

⁵⁷ *I Cor.* XIV, 2.

⁵⁸ *I Cor.* XIV, 16.

⁵⁹ *I Cor.* XIV, 16.

Ma vediamo ora il brano in cui Agostino distingue fra i segni inviati allo spirito in forma di figure corporee e l'interpretazione di essi, in cui consiste la vera profezia:

Proinde, quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accesserat mentis officium, ut etiam intellegerentur, nondum erat prophetia; magisque propheta erat, qui interpretabatur quod alius vidisset, quam ipse qui vidisset. Unde apparet magis ad mentem pertinere prophetiam, quam ad istum spiritum, qui modo quodam proprio vocatur spiritus, vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. Itaque magis Ioseph propheta, qui intellexit quid significarent septem spicae et septem boves, quam Pharaon qui eas vidit in somnis⁶⁰. Illius enim spiritus informatus est, ut videret; huius mens illuminata, ut intellegeret. Ac per hoc in illo erat lingua, in isto prophetia; quia in illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. Minus ergo propheta, qui rerum quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est: sed et maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danielis excellentia tentata est et probata, qui regi et somnium quod viderat dixit, et quid significaret aperuit⁶¹. Et ipsae quippe imagines corporales in spiritu eius expressae sunt, et earum intellectus revelatus in mente. Ex hoc ergo modo quo appellatur in ista distinctione spiritus, secundum quem dixit Apostolus: *Orabo spiritu, orabo autem et mente*⁶² ut et signa rerum formarentur in spiritu, et

⁶⁰ *Gen. XLI, 1-32.*

⁶¹ *Dan. II, 27-45; IV, 16-24.*

⁶² *I Cor. XIV, 15.* Cito il *De Genesi ad litteram* da http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm.

eorum refulgeret intellectus in mente; secundum hanc, inquam, distinctionem spiritale nunc appellavimus tale genus visorum, quali etiam corporum absentium imagines cogitamus (*De Genesi ad litteram*, XII, 9, 20).

È molto importante, a questo punto, distinguere tra i due concetti espressi da Paolo in due diversi luoghi, e cioè *I Cor.* XII e XIV e *II Cor.* XII.

Già Agostino distinse i due passi, citandoli, a sua volta, in due luoghi diversi del XII del *De Genesi ad litteram*.

Anche in Dante essi sono giustamente recepiti come due luoghi ben distinti, e come tali saranno da me trattati: infatti su *I Cor.* XII e XIV mi soffermo in questo capitolo, appunto dedicato alla Missione del Profeta in Paolo e Dante, mentre sul modello di *II Cor.* XII mi soffermerò nel capitolo I. 4, dedicato a cosa manca alla Visione di Paolo per essere raccontata secondo Dante (lo anticipo qui: a essa manca la partecipazione col corpo, mentre Dante, come Enea, ha avuto tale visione col corpo perché la Missione a lui affidata era proprio quella di raccontare al Mondo i contenuti della Sua Missione e ciò sarebbe stato impossibile se avesse avuto una visione, come quella paolina, del tipo intellettuale, per i motivi che diremo in questo capitolo ma soprattutto nel quarto; inoltre Dante, rispetto a Paolo, ha anche gli strumenti poetici, di cui pure diremo, per riuscire a descrivere l'ineffabile). Come vedremo, il modello di *II Cor.* XII è da Dante seguito solo nell'ultima parte della visione di

Par. XXXIII, quella del Mistero dell'Incarnazione, dove la visione, diventando di tipo intellettuale, diventerà ineffabile, senza immagini e senza descrizione, come quella di Paolo.

I Cor. XII e XIV sono i passi su cui si sofferma Agostino per dichiarare, servendosi dell'autorevolezza della fonte paolina, cos'è la vera profezia: essa presuppone, da parte del profeta, la comprensione con la "mente" dei contenuti della profezia e dunque la capacità di poterla comunicare al Mondo per la sua salvezza.

Ritengo che a questi luoghi faccia riferimento Dante quando, in *Par.* IV, fa pronunciare a Beatrice il discorso sulla pedagogia divina che, per meglio far comprendere al poeta-profeta la visione, la adatta agli strumenti sensibili della sua mente, affinché egli possa recepirla per poi trasmetterla al mondo. Su questi versi ci soffermeremo nel prossimo capitolo, dove vedremo che in questo discorso vi è la presenza della teoria di San Tommaso sul senso parabolico.

Dante poteva trovare anche in San Tommaso definizioni a lui congeniali di profezia. Nella *Summa Theologiae* II-II, q. 171 l'Aquinate dà una definizione di profezia sulla scia della Prima lettera ai Corinzi e del *De Genesi ad litteram*: la profezia è conoscenza e i profeti conoscono cose che sfuggono alla conoscenza umana:

Respondeo dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione (II^a-IIae, q. 171 a. 1 co.).

Ma poiché per S. Paolo (*I Cor.* XII, 7; XIV, 12) a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per un'utilità, cioè per l'edificazione della Chiesa, la profezia in secondo luogo consiste nella *enunciazione*, in quanto i profeti annunziano a edificazione di altri le cose rivelate ad essi da Dio:

Sed quia, ut dicitur I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; et infra, XIV, dicitur, *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*, inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiae XXI, *quae audivi a domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis (ibidem)*.

San Tommaso insiste molto su questo punto, che diverrà centrale in Dante, il quale, sulla scia di Paolo, sente il proprio essere profeta come missione. Infatti, l'Aquinate, citando *I Cor.* XIV, 3 sulla scorta del *De Genesi ad litteram*, ribadisce che il profeta parla agli uomini per loro edificazione, per cui il vero profeta deve comprendere con la mente, in senso paolino, i contenuti della rivelazione avuta da Dio tramite la profezia; nella profezia si richiede l'ispirazione divina per elevare la mente:

Ad quartum dicendum quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina, unde dicitur Ezech. II, *fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum*. Haec autem elevatio intentionis fit spiritu sancto movente, unde ibi subditur, *et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos*. Postquam

autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina, unde subditur, *et audivi loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Iob XXXII, *inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*, revelatio autem, quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud Iob XII, qui revelat profunda de tenebris (II^a-IIae, q. 171 a. 1 ad).

Tommaso cita la classificazione dei sette generi di profezia di Isidoro (*Etym.* VII, 8) e quella, propria anche di Agostino, dei tre generi di visioni. Tuttavia dice che questa triplice classificazione non è ricompresa in quella in sette generi, la quale dunque è insufficiente:

Praeterea, Isidorus dicit, in libro *Etymol.*, *prophetiae genera sunt septem. Primum genus, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de caelo cum variis animalibus. Secundum genus, visio, sicut apud Isaiam dicentem, vidi dominum sedentem, et cetera. Tertium genus est somnium, sicut Iacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per nubem, sicut ad Moysen loquitur Deus. Quintum genus, vox de caelo, sicut ad Abraham sonuit dicens, ne mittas manum in puerum. Sextum genus, accepta parabola, sicut apud Balaam. Septimum genus, repletio spiritus sancti, sicut pene apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum, unum, secundum oculos corporis; alterum, secundum spiritum imaginarium; tertium, per intuitum mentis. Sed haec non exprimentur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens (II^a-IIae, q. 174 a. 1 arg. 3).*

Perciò spiega la triplice divisione, che è anche presente del *De Genesi*, in base alle tre potenze conoscitive

dell'uomo, all'interno delle quali Tommaso riesce a far rientrare i sette generi di profezia di Isidoro.

Nella nuova classificazione di San Tommaso, la visione intellettuale è di un unico tipo; nella visione immaginaria o spirituale rientrano le profezie avute in sogno, durante la visione da sveglio e in estasi. Nella visione corporale o sensibile rientrano tre tipi di profezia:

Ad tertium dicendum quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quae sunt sensus, imaginatio et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quam Augustinus, XII super Gen. ad Litt. Vel potest sumi secundum differentiam prophetici influxus. Qui quidem, quantum ad illustrationem intellectus, significatur per repletionem spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium, ponit tria, scilicet somnium, quod ponit tertio loco; et visionem, quae fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et extasim, quae fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa, ponit tria. Quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco. Aut est vox exterius formata ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco. Aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei, quod pertinet ad parabolam, quam ponit sexto loco (II^a-IIae, q. 174 a. 1 ad 3).

La continuità della missione apostolico-prophetica e di *scriba dei* con quella di Paolo è intanto possibile in quanto Dante ritiene, sulla scorta delle spinte gioachimite del tempo

e di San Bonaventura⁶³, che la Rivelazione divina non si sia conclusa con quella depositata nelle *Sacre Scritture*. In *Dante di fronte al Gioachimismo* Cristaldi nota che, nel momento in cui fu condannata dal IV Concilio Lateranense la dottrina trinitaria di Gioacchino, non venne però messa in discussione la sua teologia della storia, la quale ebbe degli esiti importanti in San Bonaventura. A proposito proprio dell'apertura di Bonaventura a Gioacchino, Cristaldi cita l'opera di Ratzinger su Bonaventura⁶⁴. Infatti, per questo clima di tensione profetica e palingenetica, è indispensabile lo studio di Ratzinger, soprattutto perché tale temperie viene studiata dalla prospettiva di San Bonaventura che cerca di interpretare e di portare avanti l'istanza gioachimita avvertita in particolare da una porzione del Francescanesimo, rivalutando dunque la figura di Gioacchino di contro alla fiera opposizione all'abate da parte di San Tommaso, che ne demolisce invece, oltre che il presunto spirito di profezia, anche la visione della storia. L'intero libro di Ratzinger si fonda sul concetto che per san

⁶³ Sul rapporto Dante-Bonaventura cfr. É. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 2, 3, 22, 29, 454-456.

⁶⁴ J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, Verlag Schnell & Steiner, 1959, citato in S. CRISTALDI, *Dante di fronte al Gioachimismo*, cit., p. 53. Dell'opera si può leggere oggi la traduzione in Italiano: J. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, ed. it. a cura di L. Mauro, trad. di M. Montelatici, Assisi, Porziuncola, 2008.

Bonaventura, che fa proprie le spinte palingenetiche del suo tempo, la Rivelazione si riferisce all'azione di Dio nella storia, nella quale la Verità si rivela a poco a poco. La Rivelazione, per Bonaventura, è una continua crescita della Chiesa verso la pienezza del Logos, della Parola di Dio. Questa spinta in avanti della Rivelazione è una delle molle propulsive affascinanti e coinvolgenti del Profetismo di Dante, anch'esso ispirato, come in Bonaventura e Gioacchino da Fiore, al Profetismo cristiano delle Origini, a sua volta, come abbiamo visto nell'Introduzione generale della Tesi, ispirato a San Paolo. Dante ritiene dunque che la propria visione *aggiunga qualcosa* alla Rivelazione di Cristo depositata nelle *Sacre Scritture*: ecco perché egli si ritiene Profeta e *scriba dei*.

È per questo che addita nella *Comedia* un testo "rivelato" da Dio e lo definisce «poema sacro» in *Par. XXV*, 1-2, dove dichiara che il poema è stato scritto da Dio e da lui stesso in quanto *scriba dei* («hanno posto mano cielo e terra»). In tale contesto, l'incoronazione cui Dante aspira in questi stessi versi è a mio parere qualcosa che va ben al di là di una semplice incoronazione poetica: lo si deduce già dal fatto che egli dichiara di aspirare a una incoronazione sul suo fonte Battesimale, dove divenne Cristiano: quasi un secondo Battesimo, come se fosse il Battesimo del poeta teologo. Dunque una incoronazione non di semplice poeta, ma di poeta-profeta cristiano, che si inserisce infatti nei versi in cui definisce «sacro» il suo poema, in quanto ispirato a lui da Dio. Ritengo che vi sia

dunque un superamento, in *Par. XXV*, di *Par. I*, 13-15 e 25-30: Dante non aspira più all'incoronazione poetica di tipo terreno, cioè al simbolo poetico dell'«alloro», ma al «cappello» teologale.

Tutto ciò è confermato dai contenuti dello stesso canto XXV, dove riceve l'investitura da San Giacomo a esortare gli uomini, tramite il suo poema, alla virtù della Speranza:

Poi che per grazia vuol che tu t'affronti
lo nostro Imperadore, anzi la morte,
ne l'aula più secreta co' suoi conti,
sì che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamora,
in te e in altrui di ciò conforte (*Par. XXV*, 40-45).

Il verso 45 è a mio parere un forte richiamo di *Inf. II*, 29: «per recarne conforto a quella fede»: sia Dante che Paolo hanno dunque ricevuto il dono della Visione perché finalizzato alla Missione di recarne al mondo "conforto". Letteralmente, in questi due versi è rispettivamente detto che Paolo recherà al Mondo conforto della Fede e Dante della Speranza. Ecco dunque che, in quest'ottica di tipo paolino della missione del poema di Dante come racconto della visione per poter infondere nei lettori la Virtù della Speranza, appare anche chiaro che l'incoronazione alla quale Dante aspira all'inizio dello stesso canto non può essere esclusivamente poetica, ma si inserisca in un'ottica paolina di Missione: ecco perché a mio avviso i versi

con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte
del mio battesimo prenderò 'l cappello;
però che ne la fede, che fa conte
l'anime a Dio, quivi intra' io, e poi
Pietro per lei sì mi girò la fronte (*Par. XXV, 7-12*)

richiamano la profezia di Paolo sulla propria
incoronazione in cielo:

in reliquo reposita est mihi iustitiae corona quam reddet mihi
Dominus in illa die iustus iudex non solum autem mihi sed et his qui
diligunt adventum eius (*II Tim. IV, 8*)

Evidentemente Dante sente di far parte di quelli di cui
parla San Paolo come destinatari della corona di giustizia, e
del resto sono molti i luoghi in cui Dante profetizza la
propria salvezza, cioè il suo ritorno in Paradiso, sulle orme
di questo versetto della Seconda lettera a Timoteo (cfr., ad
esempio, *Purg. XXXII 100-105, Par. XV 29-30*).

Tornando a San Bonaventura, questi vedeva la
Rivelazione non come statica e inerte acquisizione, ma *in
progress* nella storia della Chiesa, e scandita da autentiche
profezie. Questo pensiero è alla base della *Comedìa*, che,
sulla scia di Gioacchino da Fiore e Bonaventura, condivide
le fondamenta della Profezia in epoca neotestamentaria, cioè
nell'epoca delle origini della Chiesa, sulla base di Paolo e
sul fondamento dello Spirito Santo. La centralità dello

Spirito Santo nella pratica della profezia delle prime comunità Cristiane e in Paolo si ispira al discorso di addio di Gesù nel Vangelo di San Giovanni fondamentale anche in Gioacchino da Fiore. In esso Cristo spiega che la sua vita terrena in carne non era che un primo passo. La vera venuta del Cristo si realizza al momento in cui Egli non è più legato a un luogo fisso, ma come il Risuscitato nello Spirito capace di andare da tutti gli uomini di tutti i tempi, per introdurli nella verità in modo sempre più profondo. A me pare chiaro che ai tempi di Dante, tempi intrisi delle teorie gioachimite sull'avvento dell'età dello Spirito Santo, l'elemento profetico, come elemento di Speranza e di attualizzazione del dono di Dio, acquista una centralità di tipo storico.

La componente pneumatologica della vita della Chiesa e della stessa presenza del Cristo risorto nella Storia era centrale nelle prime comunità Cristiane cui si riferisce San Paolo, il quale nel secondo capitolo della lettera agli Efesini scrive appunto che la Chiesa è fondata "sugli apostoli e sui profeti". Un tempo si pensava che si trattasse dei dodici apostoli e dei profeti dell'Antico Testamento. Secondo l'esegesi di Ratzinger, invece, il termine "apostolo" deve essere inteso in modo più ampio, come pure il concetto di "profeta", da riferirsi ai profeti della Chiesa. Infatti, dal capitolo dodicesimo della prima lettera ai Corinzi si apprende che i profeti di allora si organizzavano come membri di un collegio.

Il senso della Profezia, dunque, come vedremo anche nei capitoli successivi della Tesi, è vissuto da Dante come

ritorno ai primordi del Cristianesimo e alla pratica neotestamentaria di profezia affermatasi nelle assemblee delle Comunità primitive cristiane, ma rivitalizzata, sulla scia anche di San Bernardo e Gioacchino da Fiore, da nuove figure di Profeti, e cioè i fondatori degli Ordini Mendicanti, san Domenico e san Francesco.

Dante, dunque, sulla scia di Tommaso e di Paolo, è convinto che il dono della profezia apra ad una missione. E la missione non è qualcosa di inferiore alla contemplazione, come invece pensava Aristotele⁶⁵, che riteneva la contemplazione intellettuale il gradino più alto nella scala dei valori umani. Per San Tommaso la forma più perfetta di vita è quella mista, cioè prima quella mistica e da questa poi quella apostolica a servizio del Vangelo. Dante dunque collega al dono della Visione profetica la Missione di farla

⁶⁵ Sulla base del decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, Dante nel *Convivio* distingue due diverse forme di felicità conseguibili in questa vita: quella «buona» tramite la vita attiva e quella «ottima» tramite l'attività contemplativa (*Conv.* IV, XVII, 9). Dante, però, già nel *Convivio*, supera la posizione aristotelica sul primato della contemplazione. Cita infatti l'episodio evangelico (*Luca* X, 38-42) di Marta e Maria (*Conv.* IV, xvii, 10-11) che indicano l'una la vita attiva, l'altra quella contemplativa. Nella *Comedia* il rapporto vita attiva-contemplativa è indicato tramite l'episodio di Lia e Rachele, le due mogli di Giacobbe, delle quali, rispettivamente, l'una intreccia una ghirlanda e l'altra si contempla allo specchio: «lei lo vedere, e me l'ovrare appaga» (*Purg.* XXVII, 108). Dunque nella *Comedia*, sviluppando un concetto già presente nel *Convivio* (*Conv.* IV, xxii, 10), la vita attiva non va separata da quella speculativa.

conoscere «in pro del mondo che mal vive». Anche i mistici che Dante presenta nel *Paradiso* furono efficaci e richiesti uomini d'azione, o consiglieri di azione: san Benedetto da Norcia, san Pier Damiani, lo stesso san Bernardo, severo consigliere del papa suo ex-allievo e naturalmente, come già detto, San Francesco e San Domenico. È da questo senso della Missione che egli riceve da questi modelli di profeti che si inserisce la raccomandazione di Cacciaguida a Dante di non temere di divulgare la propria «vision» (*Par.* XVII, 128). Per quanto sia a tutti noto il riferimento a Paolo come unico uomo a cui sia stato concesso di venire due volte in Paradiso, sia da vivo che dopo la morte, implicito nei versi di *Par.* XV, 28-30 («O sanguis meus, o superinfusa/ gratia Dei, sicut tibi cui/ bis unquam celi ianua reclusa?»), non mi pare che sia stato ancora messo in luce quanto l'esortazione di *Par.* XVII, 128 di Cacciaguida a parlare e non temere (Dante gli aveva infatti espresso il seguente timore: «per che di provedenza è buon ch'io m'armi,/ sì che, se loco m'è tolto più caro,/ io non perdessi li altri per miei carmi» *Par.* XVII, 109-111, dal momento che «ho io appreso quel che s'io ridico,/ a molti fia sapor di forte agrume», *Par.* XVII, 116-117) sia debitrice al seguente luogo paolino:

dixit autem Dominus nocte per visionem Paulo noli timere sed loquere et ne taceas propter quod ego sum tecum et nemo adponetur tibi ut noceat te quoniam populus est mihi multus in hac civitate (*Act. Apost.* XVIII, 9-10).

Allo stesso modo Cacciaguida esorta Dante:

[...] Coscienza fusca
o de la propria o de l'altrui vergogna
pur sentirà la tua parola brusca.
Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,
tutta tua vision fa manifesta (*Par. XVII*, 124-128).

Ma questa esortazione di Cacciaguida a mio parere richiama anche quella paolina a Timoteo a portare avanti la sua missione di annunciare la Parola «oportune inoportune»:

praedica verbum inste oportune inoportune argue obsecra
increpa in omni patientia et doctrina (*II Tim IV*, 2).

L'importanza fondamentale dell'episodio di Cacciaguida ai fini della costruzione dell'identità di Dante in quanto profeta è stata sottolineata da Ledda, che sottolinea che sin dall'inizio dell'incontro con Cacciaguida (*Par. XV*, 25-30) sono messi in evidenza «come in epigrafe, i riferimenti ai due modelli già stabiliti all'inizio del poema: Enea e san Paolo»⁶⁶.

Concludo il discorso sul ritorno alle origini nel nome di Paolo e sulla scia degli Ordini Mendicanti considerando che l'affermazione di *Par. XVIII* 130-136 che Pietro e Paolo non ebbero né argento né oro (cfr. anche: «Pier cominciò sanz'oro e sanz'argento» *Par. XXII*, 88), diversamente da certi moderni pastori, ricorda a mio avviso, oltre le parole di

⁶⁶ G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, cit., p. 194.

Paolo «*argentum aut aurum aut vestem nullius concupivi*» (*Act. Apost. XX, 33*), anche l'episodio della guarigione, tramite Pietro e Giovanni, alla Porta Bella del Tempio, sempre riferito dagli *Atti*. Si tratta della stessa caratteristica del veltro: «*Questi non ciberà terra né peltro*» (*Inf. I, 103*)⁶⁷:

Ma tu che sol per cancellare scrivi,
pensa che Pietro e Paulo, che moriro
per la vigna che guasti, ancor son vivi.
Ben puoi tu dire: - I' ho fermo 'l disiro
sì a colui che volle viver solo
e che per salti fu tratto al martiro
ch'io non conosco il pescator né Polo (*Par. XVIII, 130-136*).

Le 'colonne' della Chiesa, i Santi Pietro e Paolo, vengono disprezzati dai moderni pastori. È questo uno dei luoghi di polemica con i papi attuali. Il sarcasmo raggiunge l'acme di tutta la *Comedia* e non fu capito dai primi commentatori i quali ne diedero interpretazioni sbagliate. Il linguaggio sciolto, popolare («Polo» è forma bassa per «Paolo»; «il pescatore» è chiaramente minimizzante per Pietro, il Principe degli Apostoli), rende il quasi disprezzo, da parte dei papi contemporanei a Dante, per le altissime loro origini: essi preferivano il Battista: terribile l'allusione, non capita dagli antichi Commentatori, alla loro avarizia, al fiorino, che recava l'immagine del Battista Protettore di Firenze.

Ecco dunque che ancora una volta vediamo come il

⁶⁷ Si veda anche *Inf. XIX, 94- 95 e 112-114*.

rapporto con Paolo in Dante si inserisca nel discorso caro all'Alighieri del ritorno alle origini della Chiesa. Ma abbiamo anche visto che questo ritorno alle origini nel nome di Paolo investe tematiche molto complesse, e non solo il discorso della povertà della Chiesa dei primordi, ma anche e soprattutto un ritorno al ruolo fondamentale che nelle prime comunità cristiane, sulla scorta di Paolo, veniva dato alla Profezia e all'Apostolato.

I. 3. IL DISCORSO SULL'ALLEGORIA BIBLICA IN SAN PAOLO E DANTE

Per quanto la teoria dei quattro sensi dell'allegoria biblica fosse nel Medio Evo diffusissima⁶⁸, l'adesione ad essa da parte di Dante è confortata in modo particolare da Paolo, che nella lettera ai *Galati*, IV, 24, aveva prodotto un esempio di esegesi di un'allegoria biblica. Paolo parla di due sensi dell'allegoria, ma San Tommaso, nel suo *Commento ai Galati*, sottolinea che il senso allegorico cui si riferisce Paolo è a sua volta tripartito in tre sottosensi allegorici.

Nella sua teoria dell'allegoria e nel suo uso concreto di essa nella *Comedia*, Dante si rifà al modello paolino. Chiedere, nell'*Epistola XIII*, che il suo Poema venisse letto come la Bibbia voleva dire porre alla base di esso una rivelazione divina, analoga a quella dei Libri Sacri e in particolare, nella fattispecie, a quella di San Paolo, col suo rapimento al terzo cielo, e in una certa misura come continuazione di essi.

Dante, nell'*Epistola XIII*, come vedremo subito, si rifà alla teoria dell'allegoria espressa nella *Lettera ai Galati* da Paolo, che egli rilegge alla luce di San Tommaso. Si tenga presente che la richiesta al lettore dell'autore dell'*Epistola*, fondata su *Gal.* IV, 24 e sul relativo

⁶⁸ Cfr. il già citato V. PLACELLA, «Guardando nel suo Figlio...», alle pp. 63-124.

commento di Tommaso, di credere al senso letterale della sua allegoria, è unica per un'opera umana: infatti, Alano di Lilla, ad esempio, che pure nella *Praefatio* dell'*Anticlaudianus*⁶⁹ dichiarava di applicare l'allegoria biblica, contestualmente raccomandava al lettore di non dare credito al senso letterale del proprio testo; ma allora, se non è vero il senso letterale, si ricadeva nell'allegoria di tipo classico, l'*allegoria in verbis*.

L'*allegoria in verbis* era quella che Dante aveva denominato allegoria dei 'poeti' in *Conv.* II, i, 5. In essa, il senso letterale è 'bella menzogna' e vero è soltanto il significato che l'autore ha voluto attribuire ad esso, cioè quello allegorico: se Ovidio ha scritto che Orfeo faceva col suo canto muovere le pietre, non voleva certamente significare questo, sottolinea Dante, bensì che l'uomo savio con la sua parola muove i cuori induriti degli uomini: il mito di Orfeo non ha consistenza storica: quello che è vero è il solo significato allegorico (*Conv.* II, i, 4).

Nel *Convivio*, però, Dante fa anche riferimento a quella che i teologi e gli esegeti chiamano 'allegoria in factis' e lo fa con un esempio tratto dalla Bibbia (*Conv.* II, i, 7): il racconto dell'uscita del popolo d'Israele dalla schiavitù egiziana, lo stesso che sarà usato nell'*Epistola* XIII, 7, 21. In questo caso, il senso letterale è vero, è storico, ma anche il senso spirituale è vero: infatti, come Dante dirà nell'*Epistola* XIII, solo Dio può far sì che le cose

⁶⁹ ALANUS DE INSULIS, *Anticlaudianus*, *Praefatio*, PL 210.487.

(i fatti storici) significhino a loro volta altre cose (il loro significato allegorico). Questo è l'unico punto, nel *Convivio*, in cui Dante accenna all'allegoria biblica. Nell'*Epistola a Cangrande*, invece, Dante tratta unicamente di quest'ultimo tipo di allegoria, che dichiara essere quella della *Comedia*.

San Paolo ricorse per la prima volta al concetto di 'allegoria' in un contesto scritturistico e non si lasciò impressionare dal fatto che all'interno della cultura classica esso aveva tutt'altro significato da quello che egli intendeva attribuirgli: si ricordi la lettura allegorizzante dei poemi omerici, praticata nella scuola di Pergamo: essa toglieva ogni valore al senso letterale di quelle opere sostenendo che il loro autore aveva inteso alludere, con il mezzo di favole, unicamente a verità morali, filosofiche e scientifiche. Ma in *Gal. IV, 24* l'allegoria viene a significare una realtà dell'Antico Testamento, vera, che non perde nulla della propria storicità rimandando anche ad una realtà nuova, altrettanto vera, proprio come si espresse Paolo:

Quae sunt per allegoriam dicta ipsae enim sunt duo Testamenta unum quidem a monte Sinai in servitatem generans quod est Agar (*Gal. IV, 24*).

Anche nell'*Epistola XIII* è presente un'applicazione alla *Comedia* del sistema diadico dell'allegoria, cioè senso letterale-senso allegorico in accezione lata. Il sistema diadico a proposito della *Comedia* viene analizzato al cap. 8: «Videndum est de subiecto huius operis prout ad litteram

accipitur; deinde de subiecto, prout allegorice sententiatur».

Il Paolo di Dante "teorico dell'allegoria" è, come dicevo, un Paolo rivisto in chiave tomista. Tant'è vero che Dante nel suo esprimersi, nel passo appena citato, sull'allegoria del suo poema in chiave diadica, dichiara che il secondo senso, quello allegorico, è a sua volta diviso in tre sensi. Tuttavia Dante non trae dalla Comedia esempi dei quattro sensi dell'allegoria, ma utilizza soltanto un esempio biblico, quello del salmo *In exitu*.

La teoria dell'allegoria che arriva a Dante è molto complessa, e la lettera ai *Galati* è soltanto l'inizio; poi c'è tutto lo sviluppo della teoria dell'allegoria nella Patristica greca e in quella latina, poi il Medioevo. San Tommaso fa una mirabile e chiarissima sintesi-sistemazione dell'elaborazione precedente. Per la storia dell'esegesi biblica cristiana rimando senz'altro a De Lubac, la cui opera è in assoluto la migliore e la più completa riguardante il processo di questa meditazione vitale durata secoli⁷⁰, da Gesù che spiegava le Scritture ai discepoli, fino al Rinascimento (si sofferma anche sull'esegesi rabbinica che dimostra essere stata abbastanza conosciuta nel Medio Evo). Rimando anche ad altri lavori molto utili ai fini di una ricostruzione delle teorie dell'allegoria in ambito cristiano

⁷⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit.

fino a Dante: quelli di Spicq, Smalley, Charity⁷¹, Vincenzo Placella⁷², Pépin⁷³.

⁷¹ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen âge*, Paris, J. Vrin, 1944; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. L. Potestà, Bologna, Economica EDB, 2008; A. C. CHARITY, *Events and their Afterlife: The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, University Press, 1966.

⁷² V. PLACELLA, «Guardando nel suo Figlio...», cit., cap. III, pp. 63-124. In particolare, per gli importanti cenni alla storia dell'esegesi medievale, compreso il rapporto Antico-Nuovo Testamento, si vedano le seguenti pagine: su Amalario, nota 3, p. 66; su Gregorio Magno e Alberto Magno, p. 67 e nota 6; su Gioacchino da Fiore, p. 68 (ampiamente trattato da De Lubac); su Andrea da S. Vittore e l'esegesi letteralistica, e sull'esegesi rabbinica: p. 69, nota 10; su Nicola di Lira: p. 69, nota 11; su S. Tommaso e il senso spirituale suddiviso in tre sotto-sensi: pp. 70-72 e note; sul rapporto Antico-Nuovo Testamento, nell'esegesi patristica e medievale, come rapporto di lettera a spirito (già in Origene) e sull'Antica Storia verso una Storia invisibile, il Mistero del Cristo: pp. 68-69 e note; sulla diversa disposizione, nelle attestazioni patristico-medievali, della disposizione dei tre sensi spirituali (i quali ricevono una sistemazione e un significato profondo nello studio di De Lubac), su come Dante segua lo schema dell'allegoria autenticamente cristiano, sulla straordinaria vitalità della differenza fra le due tropologie, secondo De Lubac, in Onorio, su *Quodlibet* VII di S. Tommaso: nota 13, pp. 70-72; su S. Agostino e S. Tommaso e il rapporto *voces-res* e *res-res*: p. 72; su Alberto Magno (che parla di un'allegoria di tipo ristretto ("allegoricus specialis")); su Filone e Ambrogio: nota 14, p. 73; sulla presenza nella Bibbia di 'allegorie' del tipo di quella classica: pp. 73-74.

Per Tommaso (*Quodlibet* VII, art. 3) nelle Sacre Scritture l'autore è lo Spirito Santo e l'uomo è soltanto strumento: ci sono dei sensi che restano velati allo *scriba dei*, ma che Dio immette nel testo e che vengono pienamente manifestati da eventi successivi della Storia, governata dalla sua Provvidenza:

Spiritualis sensus sacrae scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 3).

Ritengo che questo sia anche il senso che Dante attribuisce alla sua missione di *scriba dei*: in *Par. I*, 19-27, l'invocazione ad Apollo, allegoria del Dio cristiano, è direttamente collegata da Dante all'episodio di Marsia: il legame tra la richiesta ad Apollo a fare di Dante «vaso» del suo «valor» (14) e il riferimento a Febo⁷⁴, al quale Dante

⁷³ J. PÉPIN, 'voce' *Allegoria* dell'*Enciclopedia dantesca*, cit., vol. I; ID., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Institut d'études médiévales-Vrin, Montreal-Paris, 1970, poi in ID., *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 251-320; ID., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

⁷⁴ I versi 19-20 sono stati infatti interpretati da alcuni, a partire da Jacopo Della Lana, secondo la lettura del mito che distingue tra Apollo e Febo: secondo Jacopo Della Lana, Dante in questi versi dice che Apollo penetrò in Febo e cantò per lui e fece sì che Febo vincessesse. A me pare che questo sia il senso che Dante attribuisce anche al suo

implicitamente si paragona nel chiedere ad Apollo di ‘spirare’ nel suo «petto» (19), serve ad avvalorare (lo vedremo in II. 6) l’allusione da parte di Dante a sé stesso come *scriba dei*:

O buono Appollo, a l'ultimo lavoro
fammi del tuo valor sí fatto vaso (*Par. I, 19-20*)

Come dicevo, Tommaso si sofferma sulla dottrina dei quattro sensi, oltre che nella *Summa Theologiae* I (q. 1 a. 10 ad 3), sulla quale torneremo immediatamente, nel commentare il luogo della *Epistola ai Galati* dove Paolo utilizza il termine "allegoria":

quae sunt per allegoriam dicta haec enim sunt duo testamenta unum quidem a monte Sina in servitum generans quae est Agar (*Gal. IV, 24*).

canto del Paradiso: egli si fa "vaso", come Febo, strumento per esprimere contenuti profetici, ispirati da Apollo-Dio, della cui portata neanche lui può essere pienamente consapevole. Anche Francesco da Buti e L'Anonimo Fiorentino distinguono Apollo da Febo: cfr. V. PLACELLA, *Il riuso del mito classico nel Paradiso di Dante*, in Atti del Convegno *Il simbolo del mito attraverso gli studi del Novecento* (Recanati-Ancona, 13-14 ottobre 2006), Ancona, Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, 2008. L'espressione «vaso», poi, si arricchisce in Dante di un significato ancora più complesso, alludendo anche alla continuità della sua missione con quella del «vas d'elezione».

Distinguendo i quattro sensi delle Sacre Scritture (letterale-storico, allegorico, morale-tropologico e anagogico), Tommaso dice che essi differiscono quanto al modo di significare («differunt quantum ad significationem»). Infatti le cose, le realtà raccontate, possono essere "significate" dalle parole («per voces»), oppure da altrettante realtà direttamente espresse dalle parole delle Scritture («per res quas voces significant»)⁷⁵.

Ciò però avviene solo nella Bibbia, perché gli scrittori umani non possono far sì che delle cose significhino altre cose:

Cum enim eius auctor sit Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas (*Ad Galatas*, 4, lect. 7)⁷⁶.

Mentre l'autore umano può far sì che solo le parole significhino («voces solum significant») delle cose, Dio può fare in modo che anche le cose significate dalle parole possano significare a loro volta altre cose. Ecco perché solo l'allegoria biblica ha quattro sensi, mentre quella degli scrittori umani può averne solo due. Il senso letterale o storico («pertinet ad sensum litteralem seu historicum») è il

⁷⁵ Cfr. anche M. D'ALESSANDRO, *Tommaso d'Aquino. Metodo esegetico e funzione ermeneutica della metafora*, in «Quis ut deus», n. 1/08, 2014, pp. 13-35, p. 20, leggibile su https://www.academia.edu/2120463/Tommaso_dAquino_e_funzione_ermeneutica_della_metafora.

⁷⁶ Il passo è citato *ivi*, p. 21.

significato attraverso il quale le parole significano delle cose. Il senso allegorico in accezione lata o mistico (proprio solo della Bibbia) riguarda come queste stesse cose a loro volta significano altre cose («pertinet ad sensum mysticum»)⁷⁷.

Inoltre, nel senso letterale, una cosa può essere significata direttamente o tramite metafora. La metafora, che è appunto il senso parabolico (sul quale ritornerò subito, a proposito di *Par. IV*), rientra per Tommaso, e poi per Dante, nell'*Epistola XIII* e in *Par. IV*, nel senso letterale, perché è solo un modo di significare una realtà di per sé ineffabile, in quanto al di fuori degli strumenti conoscitivi (ed espressivi) della ragione (che per Dante, come per Tommaso, apprende, aristotelicamente, tramite i sensi):

Per litteralem autem sensum potest aliquid significari dupliciter, scilicet secundum proprietatem locutionis, sicut cum dico homo ridet; vel secundum similitudinem seu metaphoram, sicut cum dico pratum ridet. Et utroque modo utimur in sacra Scriptura, sicut cum dicimus, quantum ad primum, quod Iesus ascendit, et cum dicimus quod sedet a dextris Dei, quantum ad secundum. Et ideo sub sensu litterali includitur parabolicus seu metaphoricus (*Ad Galatas*, 4, lect. 7)⁷⁸.

Nel senso allegorico in accezione lata, che Tommaso definisce "mistico" o "spirituale", le cose, che nel senso letterale già sono significate dalle parole, possono a loro

⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

⁷⁸ Il passo è citato *ibidem*.

volta avere tre ulteriori significati: il senso "allegorico" (in accezione stretta), anagogico e morale-tropologico:

Mysticus autem sensus seu spiritualis dividitur in tres. Primo namque, sicut dicit Apostolus, lex vetus est figura novae legis. Et ideo secundum quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae, est sensus allegoricus. Item, secundum Dionysium in libro de caelesti hierarchia, nova lex est figura futurae gloriae. Et ideo secundum quod ea quae sunt in nova lege et in Christo, significant ea quae sunt in patria, est sensus anagogicus. Item, in nova lege ea quae in capite sunt gesta, sunt exempla eorum quae nos facere debemus, quia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt; et ideo secundum quod ea quae in nova lege facta sunt in Christo et in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos facere debemus: est sensus moralis⁷⁹.

In quest'ultimo aspetto vi è un chiaro riferimento a *Rm.* XV, 4. Ritengo sia molto efficace il commento di D'Alessandro a questo brano:

Per semplificare ulteriormente, Tommaso si serve dell'esempio della luce. Se diciamo fiat lux, attenendoci alla lettera e riferendoci alla luce fisica, abbiamo il senso letterale; se, dicendo fiat lux, ci riferiamo a Cristo che nasce nella Chiesa, abbiamo il senso allegorico; se diciamo fiat lux, intendendo che attraverso Cristo veniamo introdotti nella gloria, abbiamo il senso anagogico ed infine se con fiat lux intendiamo che attraverso Cristo veniamo illuminati nell'intelletto e infiammati nell'affetto, abbiamo il senso morale. [...] Siamo di

⁷⁹ Il passo è citato ivi, p. 21-22. Cfr. anche THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10.

fronte alla riesposizione dell'insegnamento tradizionale sui quattro sensi della Scrittura, i quali traggono legittimità dall'ispirazione divina, dall'essere cioè Dio il principale autore della Bibbia e degli eventi in essa descritti. Dio ha immesso nella lettera dei significati che sarebbero stati pienamente rivelati in tempi successivi a quello della scrittura, e questi significati sono dischiusi dal senso spirituale o mistico, tripartito nel modo visto sopra⁸⁰.

Per Tommaso, dunque, solo le Sacre Scritture possono far sì che le cose reali rappresentate dal senso letterale significhino a loro volta altre realtà (e il significato di queste ultime potrà essere totalmente comprensibile in tempi successivi alla scrittura del testo). Eppure Dante nell'*Epistola XIII* attribuisce all'allegoria della *Comedia* proprio le caratteristiche dell'allegoria biblica: evidentemente ritiene la sua Visione come un'ulteriore Rivelazione rispetto a quella di Cristo. Solo così (con la convinzione di Dante di aver avuto realmente la Visione) si può spiegare la disinvoltura con la quale, nell'*Epistola XIII*, egli chiede al lettore di credere che la realtà del senso letterale, cioè il racconto della Visione, *significhi* altre realtà rappresentate dai tre sottosensi del senso allegorico.

Infatti, dal momento che Dante dichiara di aver avuto realmente la Visione-Rivelazione che narra nel Poema, non sarebbe lui, autore umano, a far sì che le realtà alle quali rimanda il senso letterale del proprio racconto rinviino a loro volta ad altre realtà, bensì Dio stesso, autore della

⁸⁰ M. D'ALESSANDRO, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 22.

Visione, che per Tommaso è l'unico che può far sì che le cose significhino altre cose. Dio dunque avrebbe costruito il senso letterale della *Comedìa* gravido di senso spirituale e Dante sarebbe dunque "soltanto" lo *scriba dei*, proprio come gli autori materiali della Bibbia.

Dante può essere stato confortato da un altro luogo di San Tommaso su San Paolo:

Quia enim nunc videmus per speculum in aenigmate, idcirco haec quae dicuntur nobis de Deo, in proverbii proponuntur. Sed quia in patria videbimus facie ad faciem, ut dicitur *I Cor. XIII, 12*, ideo tunc non in proverbii, sed palam de Patre annuntiabitur nobis. Dicit autem de Patre, quia nullus potest Patrem videre in illa gloria nisi Filio manifestante; *Matth. XI, 27*: Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui Filius voluerit rivelare. Ipse enim est lux vera, dans nobis lucem, qua Patrem videamus [...]: Ego sum lux mundi⁸¹.

Beatrice in *Par. IV, 28-48* tiene presente questo passo, ma ancor più direttamente e esplicitamente quello della *Summa Theologiae I* sul senso 'parabolicus':

⁸¹ THOMAS AQUINAS, *Super Ioannem*, 16, lect. 7, n. 2150. Il brano è citato da M. D'ALESSANDRO, *Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 27-28. D'Alessandro commenta il passo facendo notare che «Tommaso, citando Paolo (*I Cor. 13, 12*), mostra l'attuale modalità di conoscenza: adesso noi vediamo *per speculum et in aenigmate*, cosicché le verità a noi comunicate da Dio sono proposte come sotto forma di proverbi nel linguaggio del Cristo. Tuttavia, poiché nella patria celeste lo vedremo *facie ad faciem*, sempre secondo l'adagio paolino di *I Cor. 13,12*, si parlerà del Padre non più in proverbi bensì apertamente» (ivi, p. 28).

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa⁸².

In *Par. IV*, 28-48 Beatrice spiega a Dante che le anime gli si presentano dislocate lungo i singoli cieli solo a causa della limitatezza della conoscenza umana, che apprende tramite i sensi. Per questo motivo a lui è offerta una visione sensibile dei regni ultraterreni: perché egli possa comprenderla e poi comunicarla agli uomini, che sono in grado di intuire l'ultrasensibile solo attraverso immagini sensibili. Beatrice in *Par. IV*, 28-39, spiega che ciò che nei diversi cieli appare a Dante è vero, ma non nel senso letterale classico come afferma Platone nel *Timeo* (*Par. IV*, 22-24 e 49-51)⁸³, ma nel senso parabolico (le anime, cioè, che in realtà risiedono tutte nella Candida Rosa, gli appaiono dislocate nei diversi cieli affinché gli siano maggiormente comprensibili i diversi gradi della loro

⁸² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1 a. 10 ad 3.

⁸³ Anche se, ai versi 55-60, Beatrice dice che «forse» a questo luogo di Platone può essere applicata la lettura allegorica (si tratta però dell'allegoria classica, da non confondere con quella di tipo biblico utilizzata da Dante). Su questo luogo dantesco e i rapporti con Platone si è soffermato M. ARIANI, *I "metaphorismi" di Dante*, cit.; cfr. anche ID., *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne, 2010, in particolare pp. 151-159.

beatitudine), che fa parte del livello letterale dell'allegoria dantesca di tipo biblico (*Par. IV*, 43-48). Beatrice, infatti, «aggiunge che, per un analogo adattamento alla nostra pochezza, la Bibbia “e piedi e mano attribuisce a Dio e altro intende” (cioè, la potenza divina). Ora, quest'esempio è proprio quello addotto da S. Tommaso per illustrare il “sensus parabolicus”: quest'ultimo, spiega l'Aquinate, fa parte del senso letterale, non è un altro senso, [...] : la Sacra Scrittura, in quei luoghi, intende indicare direttamente la “potenza di Dio”: questo è il senso letterale, non quello (che invece qui è metaforico) del braccio»⁸⁴.

È possibile che in *Par. IV*, 28-48 Dante, accostando il senso parabolico di S. Tommaso con quanto avviene nel viaggio da lui narrato nel *Paradiso*, abbia voluto suggerire al lettore che molti luoghi di quest'ultimo «possono essere stati sviluppati secondo il senso “parabolico”, secondo metafore, il che non intaccherebbe la verità profonda della “lettera”»⁸⁵ del Poema.

A mio parere l'espressione di Beatrice «così parlar conviensi al vostro ingegno,/ però che solo da sensato apprende» richiama l'immagine paolino-tomistica secondo la quale noi, per la nostra limitatezza, vediamo Dio solo «per speculum»: le anime si trovano tutte nell'Empireo, ma gli appaiono nei diversi cieli grazie alla pedagogia divina che vuole mostrargli, secondo modalità adeguate ai limiti

⁸⁴ V. PLACELLA, « *Guardando nel suo figlio...* », cit., p. 122.

⁸⁵ Ivi, p. 123.

delle sue possibilità di comprensione, i diversi gradi di beatitudine delle anime. Analogamente, dice Beatrice, la Bibbia si serve talvolta di un linguaggio traslato per alludere ad alcune verità, come quando attribuisce mani a Dio per indicare, in realtà, la sua Potenza: in tal caso, il vero senso letterale non è ‘mani’, ma ‘potenza’, ‘potere’. Nel suo commento alla prima Lettera ai Corinzi Tommaso ritorna in modo analogo sul versetto 12 del tredicesimo capitolo:

sciendum est, quod Deus, secundum quod Deus, non habet faciem, et ideo hoc, quod dicit, facie ad faciem, metaphorice dicitur. Cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem eius; sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicut est. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus, cum dicit: videbimus in patria facie ad faciem, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam. I Io. III, 2: Videbimus eum sicuti est, etc.⁸⁶.

È molto probabile che questi passi di Tommaso su *I Cor. XIII* abbiano ispirato l'analogo discorso di Beatrice sull'impossibilità per il pellegrino Dante di poter vedere il *Paradiso* se non in modo adatto al "nostro" «ingegno» (*Par. IV, 40*).

Dante nell'*Epistola XIII*, seguendo un'impostazione analoga a quella dell'esegesi di san Tommaso della Lettera ai Galati, fa discendere i quattro sensi dai due fondamentali: quello letterale e quello spirituale, detto anche mistico o

⁸⁶ THOMAS AQUINAS, *Ad I Corinthios* 13, lect. 4.

allegorico in accezione lata. Quest'ultimo si tripartisce a sua volta in allegorico in senso ristretto (è il senso della Fede, il senso cristologico), tropologico o morale (è il senso della Carità) ed anagogico (è il senso della Speranza teologale, il senso escatologico)⁸⁷. Questi tre sensi sono rispettivamente incarnati, secondo un'acquisizione comune della critica, dai tre Apostoli, Pietro, Giacomo e Giovanni, nei canti del cielo delle stelle fisse (*Par.* XXII-XXVII) nel modo che vedremo subito. In questi canti Dante è sia Apostolo (come Paolo, ha ricevuto tale investitura da Pietro, Giacomo e Giovanni) che profeta. Egli è profeta sia perché è stato investito da San Pietro del compito di comunicare al mondo la sua profezia sull'intervento divino contro la cupidigia (*Par.* XXVII, 65-66), sia perché parla lo stesso linguaggio allegorico dei profeti dell'antico Testamento. In questi canti, infatti, egli ha ricevuto per mezzo dei tre Apostoli anche la Grazia divina di sapere utilizzare, come lo *scriba dei* biblico, il linguaggio allegorico, dal momento che essi, oltre ad essere personaggi concreti, rappresentano i tre sottosensi del senso allegorico. Di questi, Pietro rappresenta il senso allegorico in senso stretto (il senso della Fede), Giacomo quello anagogico (il senso della Speranza), Giovanni quello morale (il senso della Carità).

Nei canti del cielo delle stelle fisse è rivelata in diverse tappe un'unica profezia (che passa da Beatrice, ai tre

⁸⁷Cfr. V. PLACELLA, «Guardando nel suo Figlio...», cit., pp. 99 sgg.

Apostoli, e di nuovo a Beatrice): quella dell'intervento di Dio contro la cupidigia per attuare una *renovatio*, e Dante riceve l'investitura ad annunciare col poema tale profezia. Dio, infatti, nel servirsi di Dante per annunciare all'umanità il Suo intervento per salvarla dalla cupidigia, fa di lui un mezzo per collaborare a questa *renovatio*: la lingua del poema è performativa: nel momento in cui Dante annuncia il rinnovamento, se ne fa strumento di attuazione.

I. 4. LA VISIONE DI PAOLO "COMPLETATA" DA QUELLA DI ENEA

Desidero concludere la prima parte della Tesi con un capitolo che faccia da cerniera tra la prima parte dedicata a Paolo e la seconda dedicata a Enea. Tale capitolo si fonda infatti sul presupposto che Paolo ed Enea sono per Dante due modelli non semplicemente paralleli, ma inscindibilmente complementari tra di loro. Dante, a mio parere, supera la reticenza di Paolo a descrivere la propria visione perché, nella costruzione della propria identità di Profeta e destinatario della Visione dell'Oltremondo, non si rifà solo al modello di Paolo, ma anche a quello di Virgilio, che nell'*Eneide* ha descritto "senza reticenza" il viaggio di Enea nell'oltretomba. Dante, per questo, ha uno strumento in più rispetto a Paolo: egli, oltre ad essere, come quest'ultimo, Profeta e Apostolo, è anche poeta, ritenendosi continuatore della poesia epica di Virgilio. Già abbiamo visto, nel primo e terzo capitolo, come Dante risolva problema dell'ineffabilità: lo fa attraverso gli strumenti poetici dell'analogia e della metafora (il senso "parabolico"), che gli consentono di esprimere per via analogica l'inesprimibile. Tali strumenti poetici sono anche elencati nell'*Epistola a Cangrande*:

Forma sive modus tractandi est poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus, et cum hoc diffinitivus, divisivus,

probativus, improbativus, et exemplorum positivus (*Ep.* XIII, 27).

Un'altra differenza col racconto di Paolo della visione sta nel fatto che il Poeta viaggia col corpo, proprio come ha viaggiato col corpo Enea, che per questo aspetto "completa" il modello paolino di visione (proprio come la "dicibilità" poetico-profetica del viaggio di Enea tramite Virgilio nel VI libro dell'Eneide "completava" la "indicibilità" profetica del viaggio di Paolo) al contrario di Paolo che esprime reticenza anche su questo punto:

scio hominem in Christo ante annos quattuordecim sive in corpore nescio sive extra corpus nescio Deus scit raptum eiusmodi usque ad tertium caelum et scio huiusmodi hominem sive in corpore sive extra corpus nescio Deus scit quoniam raptus est in paradisum (*II Cor.* XII, 2-4).

Dante parafrasa questo passo:

S'io era corpo, e qui non si concepe (*Par.* II, 37).

Tuttavia egli lo fa per dire proprio il contrario di Paolo, e cioè per dire che egli era lì, invece, col corpo: infatti, com'è noto, la critica concorda sul fatto che quel «si concepe» (che a mio avviso è una parafrasi del «nescio» paolino) introduce la considerazione che, nonostante qui sulla terra non si possa concepire la compenetrazione tra due corpi (la sostanza lunare e il corpo del poeta), essa invece si verificò in quella circostanza, e Dante la spiega al lettore

tramite l'analogia con l'unica compenetrazione possibile sulla terra, e cioè il raggio di luce che penetra l'acqua. L'uso del «se» iniziale del verso 37 è pertanto un tributo a Paolo, un'espressione di modestia che vorrebbe forse attenuare, con questo artificio linguistico, la dichiarazione, successiva al «se», di aver "superato" Paolo, il quale invece diceva di non sapere se la sua visione fosse avvenuta col corpo o meno.

Lo stesso scopo avrebbe quindi anche il «se» dell'analogo verso *Par. I, 73* che introduce una parafrasi dello stesso luogo paolino espressa dal punto di vista dell'anima, ma che costituisce un'analogia espressione di modestia per poter poi invece affermare di aver superato Paolo:

S'i' era sol di me quel che creasti
novellamente, amor che 'l ciel governi,
tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti (*Par. I, 73-75*).

Allo stesso luogo paolino Dante aveva fatto riferimento nell'*incipit* dello stesso canto:

Nel ciel che più de la sua luce prende
fu' io, e vidi cose che ridire
né sa né può chi di là sù discende (*Par. I, 4-6*).

L'omaggio al luogo paolino con la triplice citazione diretta del medesimo passo nel giro dei primi due canti del *Paradiso* esprime nello stesso tempo la continuità col

modello paolino e insieme la consapevolezza dantesca di averne superato la reticenza.

Del resto Dante "compensa" questa sua ammissione di esser andato in Paradiso col corpo, superando Paolo, alludendo a Paolo proprio in alcuni luoghi del *Paradiso* in cui egli fa riferimento alla sua corporeità, e cioè in quelli in cui egli, come Paolo sulla via di Damasco, perde, di fronte all'oltranza della visione, la vista, che gli viene poi restituita da Beatrice, come a Paolo da Anania (cfr. *Par.* XXIII, 118, *Par.* XXVI, 1-12). Tuttavia la differenza fondamentale tra Paolo e Dante è che, mentre il primo riacquista la vista dopo che la Visione è già terminata, Beatrice ridona la vista a Dante durante la Visione stessa, affinché la sua vista sia potenziata per poter "sopportare" con gli occhi del corpo ulteriori accrescimenti dell'oltranza della visione. Dunque ancora una volta comprendiamo che in Dante la visione è del primo tipo di quelle indicate da S. Agostino, e cioè con il "corpo", il quale appunto deve sempre più adeguarsi ai progressivi stadi della Visione. Ecco perché quest'ultima può essere raccontata: perché, essendo avvenuta con il corpo e dunque tramite i cinque sensi attraverso cui solamente gli uomini apprendono (secondo la teoria aristotelico-tomistica della conoscenza condivisa da Dante, come abbiamo visto), essa può essere compresa dalla "mente" e dunque raccontata, proprio come dice Paolo della Profezia in *I Cor.* XII e XIV.

Tuttavia sarà bene ribadire che in questi due luoghi, commentati da Agostino come mostrato, qui, in I. 2, Paolo

non si riferisce alla propria visione profetica di *II Cor. XII*. La Visione del Terzo cielo, infatti, non può essere raccontata. Tuttavia essa serve a dare a Paolo la forza di portare avanti la sua missione che ha lo scopo di predicare un Messaggio di salvezza per il Mondo e per la Chiesa: com'è noto, nel verso *Inf. II, 29*, «per recarne conforto a quella fede»⁸⁸, «ne» vuol dire "a noi".

Infatti il dono della Profezia, che Paolo in *I Cor. XII e XIV* dichiara di avere e di mettere al servizio della comunità, è ben più vasto di quell'unico momento in cui consistette la Visione di *II Cor. XII*. La Profezia è infatti per Paolo un dono costante (di cui la visione del terzo cielo costituì solo un momento limitato) e utile alla Comunità.

La Missione di Paolo è dunque quella di mettere al servizio della Comunità, tramite la predicazione anche per via scritta, il tipo di Profezia di cui parla in *I Cor. XII e XIV* e non soltanto la Visione del terzo cielo. Del resto è questo il senso che Paolo stesso dà alla sua Visione in *II Cor. XII*, dove accenna ad essa anche per rivendicare, più in generale,

⁸⁸ Secondo l'Ottimo commento, Dante, in *Inf. II, 28-30*, nel mettere l'accento sulla Fede, non voleva escludere le altre due virtù teologali: «Andovvi poi lo Vas d'elezione ec. Cioè Santo Paolo, lo quale Dio nomò vaso di elezione, ed andovvi in carne, avvegna che Santo Paolo medesimo lo ponga dubitativo se fu corporalmente, o in spirito; ed assegna l'Autore la cagione, che fu per fortificare la tenera fede de' novelli Cristiani, senza la quale nullo è salvo; e però dice, che ella è principio. Non dice tutto, però che con l'altre due virtù, cioè Speranza e Caritate, è 'l tutto» (OTTIMO COMMENTO, *Inferno II, 28-30*. Cito dal sito del Dartmouth Project).

la propria eccezionale, unica, autorità conferitagli da Dio di fronte ai detrattori o a chi voleva minimizzare il suo Apostolato.

Scopo della Visione paolina sulla via di Damasco e della successiva Visione del Terzo cielo è per Dante duplice: la salvezza personale di Paolo (la sua immediata conversione sulla via di Damasco) e la salvezza della Comunità («per recarne conforto», *Inf.* II, 29) tramite il Suo Apostolato.

Anche lo scopo della Visione dantesca è duplice.

Innanzitutto anche Dante, come Paolo sulla via di Damasco, deve ottenere la salvezza personale prima di poter divenire strumento della salvezza dell'umanità: Beatrice nel Paradiso Terrestre gli spiega, *Par.* XXX, 136-138, che era caduto così in basso quando si ritrovò nella selva oscura, che per uscire dal peccato doveva fare quel viaggio attraverso i primi due Regni.

Ma lo scopo del viaggio di Dante è anche quello della salvezza del Mondo tramite la scrittura del poema e la narrazione della Visione e delle profezie ricevute nei tre Regni. Questa missione gli è conferita attraverso diverse investiture a partire proprio da quelle di Beatrice del Paradiso Terrestre (*Purg.* XXXII, 103-105 e *Purg.* XXXIII, 52-54). Dunque tale scopo della Visione dantesca, contribuire alla salvezza del Mondo, è in continuità con la Missione dell'Apostolato di Paolo e col suo essere Profeta secondo le caratteristiche indicate in *I Cor.* XII e XIV, ma

non con lo scopo della Visione del terzo cielo avuta da Paolo.

La Missione di Dante è infatti proprio quella di rivelare al Mondo e alla Chiesa le Profezie apprese durante il viaggio: e infatti Dante, consapevole di questa profonda differenza con Paolo, utilizza lo stesso verbo "confortare" da lui utilizzato per riferirsi alla visione di Paolo (*Inf.* II, 29), per indicare, in *Par.* XXV, 45 (corsivo mio), che invece egli ha ricevuto la missione di riferire al Mondo la sua visione dei tre Regni:

sì che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamora,
in te e in altrui di ciò *conforte* (*Par.* XXV, 43-45).

Come dicevo già in I. 2, Agostino nel *De Genesi ad Litteram* si dichiara convinto che la visione di *II Cor.* XII sia del tipo intellettuale. Dante poteva leggere anche in Riccardo da San Vittore tale interpretazione a proposito della visione paolina del terzo cielo, durante la quale le facoltà umane sono sospese, essendo il terzo cielo la conoscenza di Dio per contemplazione⁸⁹. Questo tipo di visione è quella, secondo

⁸⁹ RICHARDUS S. VICTORIS, *De preparatione animi ad contemplationem Liber dictus Benjamin Minor*, PL 196.1-64A, cap. LXXIV, *De illo contemplationis genere, quod est supra rationem*, coll. 52-53. Anche San Bernardo nel libro quinto del *De Consideratione* dice più volte, anche a proposito della visione del terzo cielo di San Paolo, che per la visione di Dio è necessaria la sospensione dei sensi.

Agostino, propria dei Beati che vedono Dio direttamente, "faccia a faccia", dopo la morte. Agostino dice che è raro che tale visione possa essere avuta da una persona ancora in vita, ma tali casi esistono e addita, tra gli esempi biblici, la visione di Mosè e quella di Paolo.

Agostino sostiene che Paolo, a tal proposito, ha

Tuttavia per San Bernardo (proprio quello che chiede alla Vergine l'ultima visione per il pellegrino Dante) nessuno sulla terra può avere la visione del terzo tipo (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in canticum canticorum*, sermo XXXI, 2, PL 183.941: «At talis visio non est vitae praesentis, sed in novissimis reservatur. . . Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest, aut potuit in corpore hoc mortali», cit. da J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, cit., p. 282). Bernardo attribuisce a Paolo il più alto grado di visione possibile su questa terra, ma non la visione intellettiva (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, V, 2, 3; PL 182.749C: «At omnium maximus, qui spreto usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad hoc ultimum genus illos pertinere reor excessus Pauli. Excessus, non ascensus: nam raptum potius fuisse, quam ascendisse ipse se perhibet» cit. da J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, cit., p. 283). Mazzeo scorge nell'indicazione dantesca del misticismo di San Bernardo («colui che 'n questo mondo,/ contemplando, gustò di quella pace», *Par.* XXXI, 110-111) una voluta esclusione di riferimento a una visione celeste avuta in vita dal grande mistico (J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, cit., p. 295). Ma Dante non ha dubbi che san Paolo abbia visto il Paradiso: «Aeneas and St. Paul were the two men who, in the flesh, were granted universal visions necessary for their great missions» (ivi, p. 296).

superato ciò che aveva scritto in *I Cor.* XIII, 12 circa l'oscurità della conoscenza diretta di Dio in questa vita.

Invece Gregorio Magno esclude che l'uomo, durante la vita terrena, possa vedere l'essenza divina e applica alla visione del terzo cielo di *II Cor.* XII ciò che lo stesso Paolo dice in *I Cor.* XIII, 12, cioè che finché siamo in vita vediamo *per speculum et in aenigmate*. Importante a questo proposito la notazione di Mazzeo: «It is interesting to observe that, for St. Gregory, the rapture of Paul is virtually equated with the indirect vision of God per speculum. For him, even the ascent to the third heaven did not imply anything more than an indirect vision of God. St. Paul saw a great deal more than ordinary men see, perhaps, but his vision was still indirect»⁹⁰.

Mazzeo ricorda⁹¹ che invece Gregorio di Nissa⁹² aveva sostenuto che la visione di san Paolo accennata in *II Cor.* XII era una visione dell'Essenza di Dio. Agostino lo conferma e sostiene che anche Mosè ha avuto tale tipo di visione: non quella del Roveto Ardente (che è una visione corporale, per il primo tipo), ma una visione faccia a faccia che non è esplicitamente narrata dalla Bibbia⁹³. A questo proposito è interessante notare che Dante, come ho

⁹⁰ Ivi, p. 278.

⁹¹ Ivi, p. 279.

⁹² GREGORIUS NYSSENUS, *In canticum canticorum homiliae*, *homilia XII*, PG 44.1025B.

⁹³ J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, cit., p. 280.

anticipato nell'*Introduzione* generale alla Tesi, sostituisce il parallelo invalso nella letteratura teologica Mosè-San Paolo come quelli che hanno avuto la massima, forse unica, esperienza del soprannaturale e del divino, con un'altra coppia di Veggenti: Paolo-Enea.

Mazzeo riporta poi il seguente luogo agostiniano:

Iam vero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, quae septimus atque ultimus animae gradus est (neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur), quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam? Dixerunt haec quantum dicenda esse iudicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam vidisse ac videre ista credimus. Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, no si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam Causam, vel summum Auctorem, vel summum Principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest⁹⁴.

Importantissima la notazione di Paget Toynbee⁹⁵ circa l'attribuzione di questo passo di Agostino alla citazione del *De quantitate anime* proprio nell'*Epistola a Cangrande*:

⁹⁴ AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, XXXIII, 76, PL 32.1076, cit. da J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, cit., p. 282.

⁹⁵ «Paget Toynbee also cites this passage to elucidate Dante's allusion to this work in the letter to Can Grande: Dantis Alagherii epistolae, The letters of Dante, ed. Paget Toynbee, Oxford, 1920, p. 193» (*ibidem*).

dunque Dante voleva dimostrare che era ben possibile che lui avesse avuto questo tipo di visione, visto che anche Agostino dice che già in questa vita è possibile averla. Infatti Agostino non limita (e neppure san Tommaso) ai soli Mosè e Paolo l'ottenimento, in vita, della Visione dell'essenza Divina.

Agostino è certo che Paolo fu rapito al terzo cielo senza il corpo e che vide Dio nella sua realtà, faccia a faccia, e non sotto un'immagine (altrimenti la visione sarebbe stata del secondo tipo). Agostino afferma che Paolo era ben consapevole di essere stato rapito senza il corpo: il suo dubbio ("nescio") riguarda solo se il rapimento fuori del corpo lasciò il suo corpo veramente morto durante la visione o se la sua anima restò in qualche modo presente nel corpo durante il periodo in cui la sua mente fu rapita per vedere e udire i segreti ineffabili della visione:

Multiplies rationes alienationum a corpore. Restat ergo fortasse ut quoniam mentiri non posset Apostolus, qui tanta cura egit, ut discerneret quid sciret, et quid nesciret, hoc ipsum eum intellegamus ignorasse, utrum quando in tertium coelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis, sive dormientis, sive in ecstasi a sensibus corporis alienata; an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut ecstasi alienatus denuo rediret in sensus, sed mortuus omnino revivisceret. Proinde quod vidit raptus usque in tertium coelum, quod etiam se scire confirmat, proprie vidit, non imaginaliter. Sed quia ipsa a corpore alienatio, utrum omnino mortuum corpus reliquerit, an secundum

modum quemdam viventis corporis ibi anima fuerit, sed mens eius ad videnda vel audienda ineffabilia illius visionis arrepta sit, hoc incertum erat, ideo forsitan dixit: *Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit* (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, XII, 5. 14, PL 34).

Dante, sorretto anche dall'autorevolezza di Agostino, è convinto che Paolo abbia avuto la visione del terzo cielo senza il corpo ed è perciò convinto di discostarsi, in questo, da Paolo, dal momento che dichiara di aver compiuto il viaggio col corpo.

Nell'epoca di Dante e secondo Dante stesso⁹⁶, Paolo non ha descritto la visione del terzo cielo per incapacità di raccontarla⁹⁷. Dante supera il modello paolino e racconta la visione perché riceve da Dio la capacità di descriverla attraverso il linguaggio divino dell'allegoria biblica, avendo da Lui stesso ricevuto l'investitura profetica a descriverla, come i profeti biblici e Giovanni nell'*Apocalisse*, Inoltre Dante, come Virgilio nel descrivere il viaggio di Enea nell'oltremondo, ha gli strumenti poetici (che espone, come

⁹⁶ «Et hoc insinuatur nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit: "Scio hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium celum, et vidit arcana Dei, que non licet homini loqui". Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quid extra se ageretur non recordabatur» (*Epistola XIII*, 79).

⁹⁷ Lo stesso San Bernardo nel Cap. 3 del quinto libro del *De consideratione* parla dell'impossibilità di descrivere l'oggetto del genere più alto di visione.

s'è visto, in *Ep.* XIII, 27) per esprimere l'ineffabile. Dante può oltrepassare il gradino della ineffabilità della visione oltremondana perché è stato Dio stesso a conferirgli, per il tramite di diverse anime nel Paradiso, tra cui in particolare Beatrice (già a partire dal Paradiso terrestre con la visione del carro trionfale della Chiesa), Cacciaguida e Pietro, la missione di descrivere la Visione.

Ecco perché a Dante è concesso (come si evince dai suoi continui richiami alla corporeità della sua presenza nei tre Regni) di attraversare i tre Regni col corpo e con i cinque sensi: per un preciso scopo pedagogico, come spiega indirettamente Beatrice in *Par.* IV, come abbiamo visto, qui, in I. 3. Dante poteva ritrovare questo concetto importantissimo in *I Cor.* XIII, 12 e nel commento di San Tommaso *Ad I Corinthios* XIII, lect. 4. Come ho spiegato in I. 3, sono infatti convinta che queste opere di Paolo e Tommaso abbiano ispirato l'analogo discorso di Beatrice sull'impossibilità per il pellegrino Dante di poter vedere il *Paradiso* se non in modo adatto «al vostro ingegno» (*Par.* IV, 40), cioè in maniera adatta a essere compresa in base ai cinque sensi, in modo che Dante potesse prima comprendere tale visione, e poi «ritenerla» e quindi descriverla nel suo poema tramite strumenti poetici che per analogia riescono a spiegare in maniera "sensibile" anche ciò che è spirituale. Strumenti poetici che appunto mancavano a Paolo, appunto come ho detto all'inizio del capitolo, ma la cui mancanza non può da sola spiegare la reticenza di Paolo. Se infatti Paolo non racconta la visione non è solo per il fatto che egli

non ha strumenti poetici (di cui in realtà non era privo, visto che, come mostro nel primo capitolo a proposito della metafora del *Puer*, anche Paolo fa uso di metafore per farsi meglio comprendere dagli interlocutori per via analogica) di cui Dante, sull'esempio di Virgilio nel raccontare il viaggio nell'aldilà di Enea, dispone: Paolo non racconta la visione anche perché non potrebbe, dato che l'ha ricevuta, secondo l'interpretazione agostiniana fatta propria da Dante, del tipo intellettuale, senza l'apporto dei sensi, per cui evidentemente, secondo la teoria cognitiva dantesca appresa dal commento di San Tommaso *Ad I Corinthios XIII*, lect. 4, non ha potuto «ritenerla» e quindi tantomeno descriverla.

Dante invece sottolinea più volte nel corso del poema di aver avuto la visione col corpo, in modo tale da avere gli "strumenti sensoriali" (secondo la già più volte citata teoria della conoscenza aristotelico-tomistica) per ritenerla e dunque descriverla.

La visione dantesca non è semplicisticamente riducibile a quella del primo tipo della classificazione di Agostino, cioè corporale, sul modello di quella che Dante attribuisce ad Enea («ad immortale/ secolo andò, e fu sensibilmente», *Inf.* II, 14-15). Alla visione di tipo corporale-realistico si può condurre interamente quella dell'Inferno, che infatti molto è debitrice del libro VI dell'*Eneide*, a proposito del quale si parla di "realismo" dantesco. Già nel Purgatorio, all'interno di una visione anch'essa di tipo corporale, ne avvengono altre di tipo "immaginario" secondo la classificazione agostiniana: la

visione degli Angeli a difesa della Valletta (*Purg.* VIII, 19-39), la visione in sogno dell'aquila di *Purg.* IX, 1-33, l'estasi durante il sonno di *Purg.* XV, 82-114, l'estasi fuori dai sensi di *Purg.* XVII, 13-45, dove un lume celeste muove la sua fantasia secondo una descrizione che fa Dante e che richiama la visione del secondo tipo, immaginaria, del *De Genesi ad litteram*; la visione in sogno della femmina balba di *Purg.* XIX, 1-33; la visione in sogno di Lia e Rachele; la visione dell'Eden di *Purg.* XXIX-XXXIII che richiama la visione dell'*Apocalisse*, la quale non a caso era riportata da Agostino del *De Genesi ad litteram* appunto come esempio di visione "immaginaria".

La Visione di Dante è del tipo di quella del terzo cielo di Paolo solo nella parte finale, relativa all'Incarnazione, della Visione di Dio di *Par.* XXXIII. La Visione dell'Incarnazione è infatti di tipo "intellettivo" (del terzo tipo, nella classificazione di Agostino), visto che la pedagogia divina di cui parla Beatrice in *Par.* IV non può in questo caso trovare modi sensibili né immaginario-simbolici (ancora presenti invece nella Visione precedente della Trinità) per riuscire a far comprendere la visione dell'Incarnazione. A proposito di essa, infatti, Dante dichiara:

A l'alta fantasia qui mancò possa (*Par.* XXXIII, 142)

In quell'istante, gli viene a mancare la facoltà di ritenere e rappresentare la visione. Si tratta evidentemente

della visione "faccia a faccia", propria dei Beati, di cui Paolo parla in *I Cor.* XIII, 12 e che Agostino definisce di tipo intellettuale, facendo rientrare in questa tipologia quella di *II Cor.* XII, 1-4.

Questa identificazione del tipo di visione finale di *Par.* XXXIII con quella paolina del terzo cielo chiude il cerchio aperto in *Inf.* II, 28-32 della identificazione tra le due visioni dell'oltremondo di Dante e Paolo. Nel mezzo, abbiamo avuto identificazioni da parte di Dante con un altro tipo di visione: quella di cui si parla negli Atti, cioè la visione sulla via di Damasco, che, secondo la classificazione agostiniana, è di tipo corporale, perché Paolo sentì la voce di Cristo. La identificazione con questa prima visione di Paolo avviene nei diversi momenti della *Comedia* in cui Dante perde la vista e poi la riottiene, ottenendo una capacità visiva sempre più forte.

Nel canto XXX, vi è un richiamo letterale alla prima visione di Paolo:

così mi circumfulse luce viva,
e lasciommi fasciato di tal velo
del suo fulgor, che nulla m'appariva (*Par.* XXX, 49-51).

Sulla ripresa da Paolo del termine «circumfulse» si è soffermato Marco Ariani, che cita i seguenti luoghi degli Atti degli Apostoli:

et subito circumfulsit eum lux de caelo (*Act. Ap.* IX, 3);

subito de caelo circumfulsit me lux copiosa (ivi, XXII, 6);

vidi [...] de caelo supra splendorem solis circumfulsisse me lumen, et eos qui mecum simul erant (ivi, XXVI, 13)⁹⁸.

Ariani mostra, nella evidente presenza di Paolo nel «circunfulse» dantesco, una linea «Luca-Paolo-Dionigi-Dante», individuando una «suggestiva sovrapposizione lessicale e metaforica tra il *superfulget* di Dionigi⁹⁹ e il *circumfulsit* prelevato ("circunfulse") sia dalla trasfigurazione degli apostoli narrata da Luca (II 9: "et claritas Dei circumfulsit eos"), sia dalla visione di San Paolo in *Actus Apostolorum*, XXI, 6»¹⁰⁰.

Il richiamo alla visione di Damasco serve a mio avviso a sottolineare la continuità tra i due soggetti della visione, Paolo e Dante, ma non tra la visione di Damasco e quella finale della *Comedìa*, dal momento che quella sulla via di Damasco fu una visione di tipo "corporale", secondo la classificazione di Agostino, mentre quella finale di Dante inizialmente è del secondo tipo, immaginaria, secondo la

⁹⁸ Questi passi sono citati da M. ARIANI, *Lux inaccessibilis*, cit., p. 342. Sulla ripresa dantesca di questi luoghi paolini cfr. anche G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, cit., p. 215 e G. DI SCIPIO, *Dante and St. Paul: The Blinding Light and Water*, in «*Dante Studies*», XCVIII, 1980, pp. 151-157.

⁹⁹ Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Div. nom.*, IV, 4-7, citato in M. ARIANI, *Lux inaccessibilis*, cit., p. 341.

¹⁰⁰ Ivi, p. 342.

classificazione del *De Genesi ad litteram*, in quanto si svolge attraverso immagini simboliche (come quelle di *Purg.* XVII, 13-45 e di *Purg.* XXIX-XXXIII) e successivamente, proprio quando ricompare il termine «fulgore» (*Par.* XXXIII, 141), la visione dantesca diviene di tipo intellettuale, come fu secondo Agostino la visione del terzo cielo di *II Cor.* XII, 1-4. Le molteplici implicazioni del termine «fulgore» sono mirabilmente riportate da Marco Ariani, che insiste sulla drammaticità di questo fulgore che «illumina e annienta al tempo stesso, istituisce la scrittura poetica ma devasta la memoria e la fantasia preposte a tradurne le tracce sottratte dalla "visione obliata"»¹⁰¹. Egli individua le fonti del «fulgore» dantesco in Dionigi, «*Div. nom.*, IV 7»¹⁰² e in Agostino, «*De Trinitate*, XV, 6, 10»¹⁰³, il quale, «già prima di Dionigi, [...] aveva avvertito qualcosa della terribilità della contemplazione trinitaria, metaforizzata come un *fulgor* ottenebrante»¹⁰⁴, oltre che in Paolo.

Il passaggio dalla visione "corporale" di Dante a quella "intellettuale" che caratterizza la parte finale della Visione, e cioè quella dell'Incarnazione, è graduale nello stesso canto XXXIII e ha come fase intermedia quella "immaginaria", che ancora caratterizza la visione della Trinità, che infatti avviene per simboli. All'inizio Dante, pur

¹⁰¹ Ivi, p. 389.

¹⁰² Ivi, p. 359.

¹⁰³ Ivi, p. 389.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

dicendo che la visione di Dio è superiore al linguaggio e alla memoria (*Par.* XXXIII, 55-57), comunque dichiara che egli per via analogica cercherà di spiegare ai lettori questa sua sensazione.

Egli si sente come colui che ha sognato e che ricorda solamente «la passione impressa» (*Par.* XXXIII, 59), cioè «il dolce che nacque da» (63) la «vision» (62). Anche i mistici per analogia parlano del sogno per spiegare, alla lontana, la visione: perciò la similitudine appena citata indica il desiderio da parte di Dante di sottolineare che la sua è stata una visione mistica vera e propria e non, al contrario, che sia stata il frutto di una fervida fantasia poetica, quasi un sogno ad occhi aperti.

Dopo altri due esempi (*Par.* XXXIII, 64-66) su come l'oblio abbia cancellato tutto, Dante si rivolge a Dio per chiedergli due grazie. Prima di tutto di potenziare la sua memoria: «ripresta un poco di quel che parevi» (69). In secondo luogo chiede a Dio di potenziare la sua lingua (70) in modo che egli possa adempiere alla sua missione di «lasciare a la futura gente» (72) «una favilla sol de la tua gloria» (71); Dante poeta è pienamente consapevole che la missione di *scriba dei* gli è stata affidata da Dio, e su questo fonda la sua richiesta a Dio di potenziare la sua memoria e la sua lingua. Egli è convinto che il potenziamento della sua «memoria» (73) e della sua capacità espressiva (74) possano contribuire a portare agli uomini la consapevolezza «di tua vittoria» (75), espressione che vuol significare sia la superiorità di Dio su ogni cosa, sia la vittoria di Dio sul

Male, secondo la profezia che è stata affidata a Dante da Virgilio (quella del veltro), da Beatrice, da Folchetto di Marsiglia, da San Pier Damiani e da San Pietro. Al potenziamento della sua vista concesso da Dio («Io credo, per l'acume ch'io sofferesi/ del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,/ se li occhi miei da lui fossero aversi», *Par.* XXXIII, 76-78), Dante personaggio si sente «più ardito» (79) «a sostener» la visione di Dio (80), ardimento opposto a quello di Ulisse, perché Dante sa che Dio gli ha concesso la visione. Di nuovo Dante, come in *Inf.* II, 35 («temo che la venuta non sia folle»), desidera sottolineare la sua opposizione a Ulisse.

Nella terzina che segue (*Par.* XXXIII, 82-84) ripete quanto detto nella precedente, proprio per sottolineare che questo suo ardimento («presunsi», 82) nasce dalla consapevolezza di aver avuto la concessione dalla Grazia divina («per questo», 80, cioè «per l'acume ch'io sofferesi», 76; «abbondante grazia», 82) di congiungere «l'aspetto mio col valore infinito» (81) e «ficcar lo viso per la luce eterna» (83). Il racconto di Dante si modella su quello di un sogno che si è quasi dimenticato: perciò parte dagli effetti lasciati sul suo animo per cercar di ricostruirne le cause: «La forma universal di questo nodo/ credo ch'i' vidi, perché più di largo,/ dicendo questo, mi sento ch'i' godo» (*Par.* XXXIII, 91-93). Continui sono i riferimenti alla debolezza della memoria, ribadita ai versi 94-96: «Un punto solo m'è maggior letargo/ che venticinque secoli a la'mpresa/ che fé Nettuno ammirar l'ombra di Argo».

Il riferimento esplicito al «sogno» (59) e al «letargo» (94) non sta a significare che la sua visione sia avvenuta in sogno; anzi, l'espressione «letargo» (94) costituisce un'ulteriore prova fornita da Dante della verità della visione, in quanto tale termine, secondo il significato che aveva al tempo di Dante, indica un'alterazione delle naturali condizioni psichiche e quindi, in questo caso, lo stato estatico, che ha sollevato la mente come fuori da sé stessa. Come già ai versi 76-78, ai versi 100-102 Dante ripete che in quel momento non poteva distogliere gli occhi dalla visione dell'essenza divina: «A quella luce cotal si diventa,/ che volgersi da lei per altro aspetto/ è impossibil che mai si consenta» (*Par. XXXIII*, 100-102).

Per l'ultima volta nel poema ai versi 106-108 è compiuta la similitudine tra la lingua di Dante e quella del lattante che non sa parlare:

Omai sarà più corta mia favella,
pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante
che bagni ancor la lingua a la mammella
(*Par. XXXIII*, 106-108).

Abbiamo già visto, in I. 1, che il parallelo con la lingua del *Puer* è in Dante un modo per dichiarare la profeticità del suo linguaggio.

Alla difficoltà della memoria (107) e della «favella» (106) si aggiunge una terza difficoltà: anche quel poco che Dante poeta ricorda è confuso per il fatto che la visione di

Dante personaggio cambiava man mano che aumentava la sua capacità visiva, come era già successo per la visione della rosa dei beati dove Beatrice gli aveva spiegato che ciò, appunto, era dovuto al progressivo aumento della sua capacità visiva (*Par. XXX, 76-81*).

In *Par. XXXIII, 121-123* di nuovo Dante ribadisce la difficoltà della parola e della memoria: la sua lingua è inferiore rispetto a ciò che ricorda della sua visione della Trinità e ciò che ricorda è a sua volta inferiore alla visione avuta: «Oh quanto è corto il dire e come fioco/ al mio concetto! e questo, a quel ch'ì' vidi,/ è tanto, che non basta a dicer 'poco'» (*Par. XXXIII, 121-123*).

La visione della Trinità è ancora "immaginaria", secondo la classificazione di Agostino. Solo la Visione dell'Incarnazione è "intellettiva": durante l'illuminazione sulla doppia natura, umana e divina, di Gesù (140-141), la volontà di Dante si conforma perfettamente a quella di Dio (143-145), per cui l'interruzione della visione, anche se improvvisa per effetto della illuminazione, del «fulgore» (141), non provoca smarrimento in Dante, perché anche essa è voluta da Dio. A me pare che questo fulgore che fa interrompere la visione sia l'estremo tributo a Paolo della *Comedia*. Si confrontino i due brani:

et cum iter faceret contigit ut adpropinquaret Damasco et subito circumfulsit eum lux de caelo (*Act. Ap. IX. 3*);

se non che la mia mente fu percossa

da un fulgore in che sua voglia venne (*Par.* XXXIII, 140-141).

Se il richiamo a Paolo è molto preciso e letterale («circumfulsit»/ «fulgore»), mi preme ribadire che l'identità del momento finale della visione dantesca è con la visione paolina del terzo cielo (non con quella di Damasco). Come dicevo, in *Par.* XXXIII Dante arriva gradualmente a questo tipo di visione, che è di tipo "intellettivo" in quanto in essa viene a mancare l'apporto delle facoltà sensibili.

Un'altra differenza (oltre al fatto che corrispondono a due diverse tipologie) con la visione paolina di Damasco è rimarcata da Dante al verso 141, dove è scritto che la Rivelazione del mistero dell'unione ipostatica delle due nature di Cristo è stata concessa a Dante secondo quanto egli voleva e secondo l'intercessione che San Bernardo aveva per lui richiesto alla Vergine. Se Dante arriva a questa visione finale dopo averne richiesto la Grazia divina tramite San Bernardo, San Paolo viene colto di «sorpresa» dalla Visione e questa differenza è appunto sottolineata dalla presenza, in Dante, per definire la propria Visione, dell'aggiunta, al paolino «fulgore» (riferito alla visione di Damasco), dell'espressione «in che sua voglia venne».

PARTE II

IL SISTEMA METAFORICO «VIRGA»- «VIRGO» IN DANTE

II. 0. INTRODUZIONE

Questo capitolo si propone un'indagine sul riuso nella *Comedia* delle profezie di *Isaia* XI, 1, della profezia di Giove del I libro dell'*Eneide* e di quella della Quarta Egloga di Virgilio e sull'utilizzo del sistema metaforico della “Virga”-“Virgo” desunto da queste profezie in direzione funzionale al sistema ideologico della *Comedia*, soprattutto per quel che riguarda la Provvidenzialità dell'Impero romano.

Utilizzo il termine “riuso”, come ho già spiegato nell'Introduzione all'intera Tesi, nel senso che Dante opera una *contaminatio* tra le tre profezie citate, facendole confluire in diverse profezie della *Comedia* e del macrotesto dantesco: si tratterebbe dunque di un caso di «risemantizzazione»¹⁰⁵ delle fonti (procedimento tipico di Dante, soprattutto rispetto alle fonti classiche), che vengono riprese in direzione funzionale al sistema della *Comedia*.

Il confronto tra la *Comedia* e il libro di *Isaia* sarà svolto tenendo presenti i Commentari Patristici e medievali di *Isaia*. Lo studio sulla profezia di *Isaia* sarà inoltre integrato da un'analisi del riuso di Dante del testo della Quarta Egloga, che arriva a Dante mediata dall'interpretazione medievale allegorizzante, tradizione di

¹⁰⁵ R. MERCURI, *Comedia di Dante Alighieri*, cit., p. 423.

cui anche si terrà conto. Infatti, Dante, secondo il sistema tipico dell'apprendimento medievale, interiorizza il testo di un *auctor*, come la Bibbia e Virgilio, in uno con il commento degli esegeti e degli scolasti, che vengono quindi a costituirsi come parte integrante del testo stesso, per cui, nell'analisi di una fonte, bisognerà studiare la «sedimentazione culturale che l'esegesi ha operato nei secoli sulla fonte stessa»¹⁰⁶. Pertanto, studieremo il riuso in Dante dei testi di Isaia e di Virgilio dal punto di vista «intratestuale all'interno della *Comedia*, contestuale all'interno del macrotesto dantesco e intertestuale nel rapporto con i testi autorevoli della tradizione»¹⁰⁷.

In questo discorso rientra l'adesione di Dante a un secolare equivoco dell'esegesi di Isaia giunta sino a lui, che vede nella «Virga» di *Isaia* XI, 1 la «Vergine Maria» da cui discende il «flos»-Messia. Come vedremo, tale esegesi è da

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi, p. 422. Cfr., oltre ai volumi di Mercuri (in particolare il lavoro appena citato e ID., *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella "Commedia" di Dante*, Roma, Bulzoni, 1984), alla cui metodologia mi ispiro, anche P. S. HAWKINS, *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination*, Stanford, Stanford University Press, 1999. Questi mostra che Dante intende lasciare un suo "testamento" in continuità con quello delle Sacre Scritture e spiega che per il titolo si è ispirato a *Par.* XXIV, 91-93, dal momento che nel suo volume intende mostrare, nella «complex adventure of Dante and his sources [...], a new account of everything old» (ivi, p. 15). A partire dal riuso delle fonti bibliche, patristiche e classiche, Dante rielabora infatti un suo personale Testamento.

Dante collegata all'interpretazione in senso cristiano, anch'essa diffusa ai suoi tempi, della IV *Egloga* di Virgilio, e in particolare alla traduzione della «Virgo» dell'Egloga con “Vergine Astrea”, da lui intesa come Giustizia instaurata dall'Impero Romano.

Tramite la sua personale esegesi della «virga» di Isaia e della «Virgo» di Virgilio, Dante si pone come terzo profeta, che elabora i rispettivi messaggi di questi due grandi modelli in una nuova originale "sintesi profetica", dimostrando la Provvidenzialità dell'Impero romano e indicando in esso il presupposto fondamentale per il realizzarsi della Redenzione operata da Cristo. Dante riattualizza le profezie che egli scorge in Isaia e Virgilio sulla Provvidenzialità dell'Impero romano indicando ancora ai suoi tempi nell'Impero (e in Arrigo VII, come vedremo) il presupposto fondamentale per il realizzarsi di una seconda redenzione dell'umanità operata dall'inviato divino di cui Dante stesso è profeta.

Dante aveva assunto tale ruolo profetico già nelle *Epistole*, nel *Convivio*, nella *Monarchia*, ma nella *Comedia* la Profezia è totalizzante: coincide con l'intero poema. Il messaggio di Dante è la divisione tra il potere civile e quello religioso e la necessità di un potere politico universale (quale era stato appunto l'Impero Romano che egli spera di vedere restaurato) che nulla tolga alle individualità storiche minori, ma che assicuri il bene della pace, necessario alla realizzazione piena del genere umano.

Sarà dunque esaminata in questo capitolo la

strategia¹⁰⁸ di Dante di rifarsi al doppio modello biblico e virgiliano per confermare uno stesso concetto, soprattutto nelle *Epistole* e nel *Convivio*. Inoltre, se già nella *Monarchia* Dante presenta la figura di Enea come predestinata da Dio e l'*Eneide* come documento storico, il Virgilio personaggio della *Comedìa* ha molto di più: oltre ad essere fonte storica, accanto a «Livio che non erra» (*Inf.* XXVIII, 12), è, in quanto abitatore del Limbo, conoscitore della verità cristiana e dell'oltremondo. Ciò fa sì che la sua saggezza partecipi in qualche modo anche dell'ambito soprannaturale. Sicché la personalità del Virgilio della *Comedia* è veramente rilevante e va anche aldilà dello spessore che aveva acquisito nel Medioevo per la sua sterminata saggezza, alla quale era anche associata la facoltà di profeta inconsapevole nella IV *Egloga*¹⁰⁹: infatti nel

¹⁰⁸ Il continuo rapporto fra fonti bibliche e classiche del Poema è particolarmente sottolineato dal *Comentum* di Pietro Alighieri. Anche in molti altri Commentari antichi del Poema, in particolare dal Trecento al Cinquecento (Iacopo Della Lana, Guido da Pisa, l'Anonimo Fiorentino, Landino), i richiami biblici e alla Glossa ordinaria, nonché ai singoli Padri, sono frequenti e sono continuamente messi in relazione a richiami alle fonti classiche.

¹⁰⁹ Il commento di Servio promuove il mito della sapienza virgiliana, ripreso e confermato da Macrobio. Su Dante e Servio si veda ora S. ITALIA, *Dante e Servio. «Sotto 'l velame de li versi strani»*, in *L'opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*, a cura di S. Cristaldi e C. Tramontana, Catania, CUECM, 2008, pp. 329-417. Cfr. anche D. CONSOLI, *Significato del Virgilio dantesco*, Firenze, Le Monnier 1967 e D. CONSOLI-A. RONCONI, 'voce' *Virgilio*

nell'*Enciclopedia dantesca*, cit., vol V, 1970, pp. 1030b-1044a. A quanto riferisce Eusebio (in *Vita Constantini*, IV 32), Costantino (nell'orazione pasquale dopo il Concilio di Nicea) leggeva in chiave messianica la quarta *Egloga*, dando l'avvio all'interpretazione profetica di questo componimento in chiave cristiana, condivisa, tra gli altri, da Lattanzio (LUCII CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Divinarum Institutionum Libri septem*, VII, 24, PL 6.112-82), da Agostino (AUGUSTINUS, *De civitate dei*, X, 27, PL 41.13-803; ID., *Epist.* 258, 5, PL 33.61-1094), Abelardo e Innocenzo III, ma respinta da Girolamo. Anche Dante, per bocca di Stazio-personaggio, come vedremo più avanti, aderisce all'interpretazione cristianizzante della IV *Egloga*. Nel sec. V, Fulgenzio (FABIO PLANCIADAE FULGENZIO, *Expositio Virgilianae continentiae*, a cura di T. Agozzino e F. Zanlucchi, Testo orig. a fronte, Padova, Società cooperativa tipografica, 1972) vedeva nell'*Eneide* un'allegoria della vita umana, basata sull'esatta corrispondenza fra le quattro età canoniche dell'uomo e altrettante parti del poema, tesi seguita più tardi da Bernardo Silvestre e Giovanni di Salisbury. Accanto ai commenti, anche le biografie, in genere influenzate da Donato, insistevano sulla sapienza di Virgilio. Secondo D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze, La Nuova Italia, 1941, Dante è influenzato da «quanto sparsamente risultava dalle idee medievali», accogliendo alcuni suggerimenti di Bernardo Silvestre e Giovanni di Salisbury e attribuendo a Virgilio virtù profetiche (ma inconsapevoli) e saggezza di poeta teologo. Opportune sintesi riguardanti illustri studiosi sulla questione dell'interpretazione dantesca in senso cristiano dell'*Egloga* IV sono offerte da N. FOSCA nel suo *Commento* (2003-2006) alla *Divina Commedia* consultabile on line, nel sito del Dante Dartmouth Project, aggiungendo proprie constatazioni personali, all'altezza dei versi *Purg.* XXI, 91-93: «Paratore nel 1965 scriveva: "grazie alla lettura dell'Eneide e della quarta egloga, [Dante arriva] alla piena comprensione, alla definitiva maturazione dei concetti in forza dei quali il suo pensiero di credente

secondo Canto dell'*Inferno* l'*auctoritas* virgiliana («Tu dici che di Silvio il parente», *Inf.* II, 13; «Per quest'andata onde li dai tu vanto», *Inf.* II, 25) è confermata accanto a quella biblica («Andovvi poi lo Vas d'elezione», *Inf.* II, 28).

Se nella prima parte ho mostrato come il modello biblico paolino è da Dante associato a quello virgiliano (a partire da *Inf.* II, 32), nella seconda parte mi soffermerò su come a quest'ultimo sia associato il modello biblico di Isaia.

aveva potuto articolarsi in piena armonia ed originalità” (E. Paratore, *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 72-73). [Si veda] F. Montanari, secondo il quale Dante, attraverso l'episodio di Stazio, intende rappresentare la propria vicenda interiore, la funzione redentrice che per lui ebbe la poesia di Virgilio, il quale “si rivelò via via a Dante [...] come profeta inconscio e sacrificio della Rivelazione cristiana” (*L'esperienza poetica di Dante*, Firenze, Olschki, 1959, p. 127)». Fosca riporta un'altra affermazione di Montanari che, per sostenere il valore autobiografico dell'episodio di Stazio, sottolinea che Virgilio fu sia per il personaggio di Stazio che per Dante «inconsapevole strumento divino, in accordo con l'immagine di propheta nescius [...]. Tutto ciò che Stazio dice di sé è da intendersi anche in nome di Dante» (F. MONTANARI, *L'esperienza poetica di Dante*, Firenze, Olschki, 1959, p. 132, cit. da N. FOSCA nel suo *Commento*).

II. 1. LA «VIRGA» DI ISAIA E LA SUA ESEGESI

Dante fa riferimento alla «virga» in *Conv.* IV, v, 5, dove traduce il celebre versetto di *Is.* XI, 1 nel seguente modo:

nascerà virga della radice di Iesse, e fiore della sua radice salirà.

Dante evidentemente traduce dalla *Vulgata*:

Et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.

Infatti è noto che Dante leggeva il Testo Sacro dalla *Vulgata*, ma il fatto che Dante traduce letteralmente da Girolamo lo si evince anche dal confronto del testo appena riportato con le diverse traduzioni di *Is.* XI, 1 tratte dall'edizione Gryson¹¹⁰ (unitamente alle sigle adottate dallo studioso) della *Vetus latina*¹¹¹ che Dante¹¹² in teoria avrebbe

¹¹⁰ R. GRYSO (ed.), *Vetus Latina-Die Reste der Altlateinischen Bibel: Esaias*, Freiburg, Herder, 1987-1996, Vol. 12 (Pars I, fascicoli 1-10; Pars II, fascicoli 1-8).

¹¹¹ Com'è noto, la cattiva qualità di tali traduzioni aveva allontanato Agostino, prima della conversione, dalla lettura della Sacra Scrittura. Egli poi nel citare dalla Bibbia completa le traduzioni che trova.

¹¹² La *Vetus* sopravvisse alla *Vulgata* per lungo tempo soltanto nella liturgia: la gente si era abituata a quella traduzione dei Salmi e

anche potuto leggere; come si vede, già in esse è presente il termine «virga»:

X Et prodibit virga de radice Iesse et flos ascendet de virga

K Et Exhibit virga de radice Iesse et flos de radice ascendet

E Et exiet virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.

Nella *Vulgata*, come già nelle traduzioni appena riportate della *Vetus*, e quindi in Dante, si è persa l'unità semantica del testo originale ebraico di *Is. XI, 1*, che si era invece conservata nella traduzione greca dei Settanta:

καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιησοῦ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται.

La perdita, nelle traduzioni latine, di tale unità semantica è da attribuire al fatto che l'esegesi cristiana ben presto, erroneamente, divise il versetto in due: nella prima parte vide un riferimento alla Vergine Maria, nella seconda al Messia. Tuttavia la moderna esegesi biblica riconosce che, in «Et egredietur virga de radice Jesse», Isaia per “virga” intende il virgulto-Puer-Messia, e che la seconda

per lungo tempo vi rimase legata. Tuttavia, per quel che riguarda gli altri libri della Bibbia, l'*Itala* sopravvisse soltanto per poco tempo, e cioè fino al VI-VII secolo, per cui ai tempi di Dante veniva adoperata la *Vulgata*: in ogni caso, come abbiamo visto, la traduzione dantesca di *Is. XI, 1* riprende letteralmente dalla *Vulgata*. Anche Angelo Penna nella già citata “voce” *Bibbia* dell'Enciclopedia dantesca afferma che certamente Dante si è servito del testo della *Vulgata*.

frase, «et flos de radice ejus ascendet» è, come tipico della metrica ebraica, una ripetizione tautologica, una *variatio* della prima. Perciò «virga» è in realtà sinonimo di «flos», entrambi indicando, appunto, il Puer-Messia. Tale unità semantica è dunque resa nelle traduzioni moderne condotte sull'originale ebraico; ecco quella della CEI 2008:

Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici.

A partire da Tertulliano¹¹³, e poi per tutto il Medioevo, in ambito cristiano il versetto, come vedremo in questo capitolo, viene invece “spezzato”: la prima parte sarà riferita a Maria Vergine, la seconda a suo figlio, il Messia, facendo discendere quest'ultimo, il «flos», dalla «virga». La *Vulgata* nasce già “compromessa” nell'utilizzare il termine «virga» della *Vetus* latina secondo l'interpretazione “cristiana” già presente in Tertulliano. Ci soffermeremo subito sulle diverse opere di Tertulliano che danno alla «virga» di Isaia l'interpretazione di "Virgo Maria", dal momento che la posizione tertulliana ha influenzato l'esegesi di San Girolamo del versetto di Isaia e quindi la sua traduzione della *Vulgata*. Infatti, l'interpretazione “cristiana” viene esplicitamente difesa, sulla scia di Tertulliano e anche delle traduzioni della *Vetus*, dal nuovo traduttore, Girolamo¹¹⁴, nel

¹¹³ Il quale, probabilmente, si serve dell'*Afra*, una delle traduzioni che si trovano riunite nella *Vetus*.

¹¹⁴ San Girolamo, come Tertulliano, si serve di *Is.* XI, 1 per

suo *Commentario a Isaia*, contro l'interpretazione "unitaria", cioè riferita al solo Messia, dei Giudei:

(Cap. XI.—Vers 1, 2.) *Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet: Et requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus: spiritus consilii et fortitudinis: spiritus scientiae et pietatis: et replebit eum spiritus timoris Domini.* Usque ad principium Visionis, vel ponderis Babylonis, quod vidit Isaias filius Amos, omnis haec prophetia de Christo est, quam per partes volumus explanare, ne simul proposita atque disserta lectoris [0144B] confundat memoriam. Virgam et florem de radice Jesse, ipsum Dominum Judaei interpretantur: quod scilicet in virga regnantis potentia, in flore pulchritudo monstretur. Nos autem virgam de radice Jesse, sanctam Mariam Virginem intelligamus, quae nullum habuit sibi fruticem cohaerentem; de qua et supra legimus: Ecce Virgo concipiet et pariet filium (Isa. VII, 14) . Et florem Dominum Salvatorem, qui dicit in Cantico Canticorum: Ego flos campi et lilium convallium (Cant. II, 1)¹¹⁵.

Questo stesso testo è presente anche nella Glossa Ordinaria, dove, al cap XI di Isaia, si trova appunto la nota di Girolamo:

dimostrare la continuità, nella figura di Cristo, tra Antico e Nuovo Testamento.

¹¹⁵ HIERONYMUS, *Commentaria in Isaiam Prophetam*, IV 11, PL 24.144A-B. San Girolamo per il "fiore" richiama il *Cantico dei Cantici*, proprio come farà San Bernardo nel brano che riporteremo in questo stesso capitolo. È appena uscita una nuova edizione, con traduzione in Italiano, del *Commento a Isaia*: GIROLAMO, *Commento a Isaia*, a c. di R. Maisano, in *Opera Omnia di San Girolamo*, 15 voll. a cura di C. Moreschini, vol IV/2, Roma, Città nuova editrice, 2013.

Virgam et florem Iudaei ipsum Christum interpretantur, quia in virga, regnantis potentia, in flore, pulchritudo. Nos per virgam Mariam intelligimus, cui nullus frutex adhaesit. unde: Virgo concipiet et pa(riet) fill(ium) et florem Christum, qui dicit:/ Ego sum flos campi et liliium convallium¹¹⁶.

Come possiamo vedere da questo testo, che ho appena riportato dalle due edizioni, San Girolamo *contamina* due profezie che in realtà nel libro di Isaia non erano collegate, e cioè *Is. XI, 1* e *Is. VII, 14*: è da questa contaminazione che ha origine, nelle traduzioni latine della *Vetus* e della *Vulgata*, l'uso del termine «virga» che ben si presta a suggerire al lettore la facile traslitterazione "virga"-*"Virgo Maria"*.

È Matteo il primo a vedere in *Is. VII, 14* la profezia della *Virgo Maria*, ma Matteo non arriva a collegare *Is. XI, 1* a tale sua interpretazione di *Is. VII, 14*. Infatti è a lui successiva l'esegesi di *Is. XI, 1* alla luce di *Is. VII, 14*, che porta a interpretare la «virga» in quanto *"Virgo Maria"*.

Dunque la *Vulgata* nasce con un'interpretazione già consolidata di *Is. XI, 1*¹¹⁷, in quanto su questo versetto esiste

¹¹⁶ *Biblorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria...Tomus quartus Venetiis 1652, coll. 138-139.*

¹¹⁷ Girolamo, nello scrivere la *Vulgata*, si ispira alla *Vetus*, anche per quanto riguarda l'interpretazione di *Is. XI, 1*: l'impostazione "Virga=Virgo" era del tutto precedente a Girolamo: nella *Vetus*, fruita da Tertulliano, si parlava di *Virga* e Tertulliano dà l'interpretazione del versetto che sarà dominante nel Medioevo. Dunque Girolamo partiva

una nutrita letteratura patristica pre-geronimiana, fondata su riferimenti al testo ebraico, alla traduzione dei Settanta e alle traduzioni latine della “Vetus latina”. L’interpretazione del versetto è già tutta orientata verso la lettura «virga»="Virgo Maria", «flos»=Cristo.

San Girolamo (da cui Dante traduce letteralmente) continua ed approfondisce questa tradizione, scegliendo, così come la traduzione greca dei Settanta ed altre tradizioni, una lettura del testo originale ebraico che consente la traduzione «ascendet»: «Et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet». Tale continuità della *Vulgata* con la traduzione dei Settanta si arresta per quanto riguarda l’interpretazione della «virga», dal momento che la *Vulgata* (come del resto nessun’altra traduzione latina) non mostra di comprendere la tecnica poetica ebraica che è alla base dell’unità semantica del versetto.

Il testo greco è filologicamente più rispettoso dell’originale ebraico rispetto alle successive traduzioni latine semplicemente perché la traduzione dei Settanta è un testo di religione ebraica e storicamente anteriore a Cristo e dunque alla "Virgo Maria": perciò "rabdos" (che nella *Vulgata* è tradotto con «virga») è lo scettro del potere del Messia, come sottolinea anche Girolamo nel suo commento (sopra riportato) all’interpretazione ebraica della prima parte

già con questa impostazione della tradizione latina, per cui, nel tradurre Is. XI, 1 nella *Vulgata*, era già “prevenuto”, avendo già in mente la teorizzazione di Tertulliano della traduzione della *Vetus*.

del versetto: "rabdos" è dunque un attributo del Messia così come nell'originale ebraico, ma del resto non poteva essere altrimenti, visto che all'altezza della traduzione dei Settanta la profezia non si era ancora realizzata e ancora non si sapeva che il Messia sarebbe nato da una "Virgo". Per tale motivo la traduzione greca conserva l'unità, attribuendo entrambe le parti al Messia¹¹⁸.

Invece, nella sua traduzione di *Is. XI, 1*, «virga» è usato da Girolamo non col significato originario di "rabdos", di scettro del potere, e quindi come attributo del Messia (egli, come abbiamo visto, nel suo Commento, è ben consapevole del fatto che è questo il significato attribuito a "rabdos" dagli Ebrei), ma col significato di "Virgo Maria". Tuttavia, subito dopo, nella traduzione di Girolamo di *Is. XI, 4*, «virga» ha il significato di "scettro" come attributo del Messia:

iudicabit in iustitia pauperes et arguet in aequitate pro mansuetis terrae et percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium.

Come la traduzione greca è unitaria perché risente

¹¹⁸ Secondo R. F. DE SOUSA (*Eschatology and messianism in LXX Isaiah 1-12*, New York-London, T & T Clark, 2010), la traduzione dei Settanta è unitaria non solo per l'ovvio motivo che essa precede la nascita di Cristo e non può quindi rimandare alla Vergine Maria, ma anche perché i traduttori ritenevano vicino il compimento della profezia.

dell'interpretazione ebraica unitaria delle due parti del versetto, così la traduzione latina risente dell'interpretazione di ambito cristiano sdoppiata delle due parti del versetto: infatti, già nella *Vetus* il termine «virga» è utilizzato volutamente come allusione alla "Virgo Maria". A questo punto è importante dire che si identificava la "Virga" con la "Virgo" non soltanto perché dimostrare che la profezia di Isaia riguardasse anche la "Virgo Maria" era importante per motivi apologetici contro eretici o contro ebrei come in Tertulliano e Girolamo, ma anche perché tale identificazione era ritenuta certa perché la si faceva risalire all'evangelista Matteo (*Mt.* I, 18-25). Questi, in realtà, indotto dal «parthenos» («giovane donna») della traduzione dei Settanta di *Is.* VII, 14, aveva sostenuto che fosse la profezia del parto verginale di Maria. Ancora oggi la traduzione CEI di *Is.* VII, 14 è la seguente: «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele»¹¹⁹. Ecco però la nota della CEI a tale traduzione:

il testo ebraico ha giovane donna. All'origine queste parole profetiche dovettero essere intese come promessa di un immediato discendente di Davide, cioè di un figlio di Acaz, quale risposta del Signore alle trame della Siria e di Èfrain. Ma la solennità dell'oracolo e la grandezza del nome dato al bambino, Emmanuele "Dio-con-noi", fecero sì che queste parole non perdessero il loro carico di speranza dopo la morte del re Ezechia. La versione greca dei LXX tradusse il

¹¹⁹ Cito dal sito della traduzione CEI: <http://www.bibbiaedu.it/>.

termine ebraico *almah*, che significa “giovane”, con *parthenos*, “vergine”. L’evangelista Matteo, utilizzando il testo dei LXX, riconosce nel passo isaiano l’annuncio profetico della concezione verginale di Gesù da parte di Maria e guarda a lui come al vero Emmanuele, ossia alla vera e definitiva presenza di Dio fra gli uomini (cfr. Mt 1, 18-25)¹²⁰.

Questa nota si riferisce all’operazione compiuta da Matteo nella lettura di *Is.* VII, 14, ma c’è da aggiungere che Matteo non ha collegato la profezia di *Is.* XI, 1 a quella di *Is.* VII, 14: tale operazione è stata compiuta dall’esegesi cristiana successiva. Infatti San Girolamo, nel testo sopra riportato, indica nella “Virga” di *Is.* XI, 1 la “Virgo Maria”, suffragando tale identificazione sulla base di quella operata da Matteo della “Vergine” di *Is.* VII, 14 con la “Virgo Maria”. C’è da dire che, per quanto la Verginità di Maria sia stata ufficializzata come dogma successivamente, essa era divenuta nel Cristianesimo una realtà di fatto proprio sulla base di *Mt.* I, 18-25.

L’esegesi della «virga» di *Is.* XI, 1 come profezia della Vergine, che è alla base già delle traduzioni latine della *Vetus*, e che è “ufficializzata” nel commento sopra riportato di Girolamo, era stata, prima ancora che da Girolamo, teorizzata da Tertulliano. È chiaro che, nel caso di gran parte degli esponenti di tale secolare interpretazione, l’errore è commesso senza la minima intenzione di forzare il testo biblico, in quanto sin dall’inizio esso consiste in un ulteriore

¹²⁰ *Ibidem.*

sviluppo in direzione mariana del libro di Isaia compiuto sulla scia di Matteo. Dante in particolare, nella sua traduzione e interpretazione sopra riportata di *Is.* XI, 1, si inserisce sulla scia di una consolidata tradizione esegetica. Tuttavia, nel caso di chi ha commesso tra i primi tale errore, e cioè Tertulliano, non sembra di trovarsi di fronte a un semplice equivoco basato su un ulteriore sviluppo dell'esegesi di Matteo di *Isaia* VII, 14, ma piuttosto a una tendenziosa interpretazione della profezia di Isaia per delle finalità ben precise. Tertulliano ha infatti “bisogno” di questa interpretazione del brano di Isaia come prova contro l'eresia di Marcione, che negava la corporeità di Cristo (riconoscendogli solo la natura divina) e la Sua continuità con il Dio dell'Antico Testamento, arrivando dunque a negare ogni valore all'Antico Testamento nell'ambito del Cristianesimo. Per Tertulliano dimostrare il legame di sangue tra Cristo e Jesse, che evidentemente nella sua ottica (che è poi un'ottica che, superata nei tempi attuali, è la stessa anche di Dante e della sua epoca) poteva essere affermato solo per il tramite di Maria e non quello di Giuseppe, per il fatto che questi non ha reali legami di sangue con Cristo, è tanto più importante in quanto con tale legame di sangue in un sol colpo Tertulliano otteneva il doppio obiettivo di riaffermare l'umanità (e corporeità) di Cristo (contro l'eresia che gli attribuiva solo la natura divina) e anche la sua continuità con le profezie dell'Antico Testamento. Si leggano i seguenti brani, tratti dall'*Adversus Marcionem*:

Adeo pristinum testamentum temporale significat, dum mutabile ostendit, etiam dum Aeternum de postero pollicetur. Nam per Esaiam, Audite me et vivetis, et disponam vobis testamentum aeternum, adiciens sancta et fidelia David, ut id testamentum in Christo decursurum demonstraret. Eundem ex genere David, secundum Mariae censum, [8] etiam in virga ex radice Iesse processura figurate praedicabat¹²¹.

Quid vis caecum credidisse? Ab illo deo descendisse Iesum ad deiectioem creatoris, ad destructionem legis et prophetarum? non illum esse qui ex radice Iesse et ex fructu lumborum David destinabatur, caecorum quoque remunerator? Sed nondum, puto, eiusmodi tunc caeci erant qualis Marcion, ut haec fuerit caeci illius fides qua crediderit in voce, Iesu filii David. [12] Qui hoc se et cognovit et cognosci ab omnibus voluit, fidem hominis etsi melius oculatam, etsi veri luminis compotem, exteriore quoque visione donavit, ut et nos regulam simulque mercedem fidei disceremus. Qui vult videre Iesum, David filium credat per virginis censum¹²².

Pronuntiavit Esaias, Prodibit virga de radice Iesse, et flos de radice ascendet, et requiescet super eum spiritus domini. Dehinc species eius enumerat: Spiritus sapientiae et intellegentiae, spiritus consilii et valentiae, et spiritus agnitionis et religionis, spiritus eum replebit¹ timoris dei. Christum enim in floris figura ostendit oriturum ex virga profecta de radice Iesse, id est virgine generis David, filii Iesse, in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum

¹²¹ TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, IV, i, PL 2.361C-D.

¹²² Ivi, IV, xxxvi, PL 2.451A.

pertinere qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus sit dei sui spiritum, sed quoniam exinde quo florisset in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo omnis haberet operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere, quantum ad Iudaeos¹²³.

Neque enim ulli hominum diversitas spiritalium documentorum competeat nisi in Christum, flori quidem ob gratiam spiritus adaequatum, ex stirpe autem Iesse deputatum, per Mariam inde censendum. Expostulo autem de proposito: si das ei omnis humilitatis et patientiae et tranquillitatis intentionem, et ex his Esaiiae erit Christus [...] non potest alius esse quam qui praedicebatur¹²⁴.

Anche nel *De carne Christi*, l'interpretazione della «virga» di Isaia ha lo scopo di dimostrare la derivazione “carnale” di Cristo da Jesse tramite Maria:

et qui utique fructus uteri Christus? an quia ipse est flos de virga profecta ex radice Iesse, radix autem Iesse genus David, virga ex radice Maria ex David, flos ex virga filius Mariae qui dicitur Iesus Christus, ipse erit et fructus? flos enim fructus, quia per florem et ex flore omnis fructus eruditur in fructum. quid ergo? negant et fructui suum florem et flori suam virgam et virgae suam radicem, quominus suam radicem sibi vindicet per virgam proprietatem eius quod ex virga est, floris et fructus: siquidem omnis gradus generis ab ultimo ad principalem recensetur, ut iam nunc carnem Christi non tantum Mariae sed et David per Mariam et Iesse per David sciant adhaerere. adeo hunc fructum ex lumbis David, id est ex posteritate carnis eius, iurat illi deus consessurum in throno ipsius. si ex lumbis David, quanto

¹²³ Ivi, V, viii, PL 2.489A-B.

¹²⁴ Ivi, III, xvii, PL 2.345A.

magis ex lumbis Mariae ob quam in lumbis David¹²⁵.

Anche in *Adversus Judaeos* Tertulliano ribadisce la continuità di sangue di Cristo da Davide ricorrendo allo stesso brano di Isaia e utilizzando in maniera esplicita «virgo» e «virga» come termini interscambiabili, rendendo esplicita la sua interpretazione della «virga» di *Is. XI, 1* in quanto “Virgo Maria”:

Et quoniam ex semine David genus trahere deberet virgo [0623C] ex qua nasci oportuit Christum, ut supra memoravimus, evidenter Esaias propheta in sequentibus dicit: *Et nascetur, inquit, virga de radice Jesse, quod est Maria, et flos de radice ejus adscendet*¹²⁶.

Il brano di *Isaia XI, 1* per secoli in ambito cristiano non viene collegato con la Genealogia di Gesù presente nell'*incipit* del Vangelo di Matteo, la quale porta a San Giuseppe come discendente di Jesse e non a Maria: anzi, San Giuseppe è completamente trascurato nel Medio Evo e lo stesso Dante non lo nominerà mai. Si è preferito, per secoli, attribuire a Isaia una piena consapevolezza dei particolari più concreti della sua profezia sul Messia, fino ad attribuirgli la consapevolezza che il Figlio di Dio sarebbe nato da una Vergine. L'attuale esegesi biblica vede invece nei profeti della Bibbia dei portavoce in buona parte inconsapevoli di ciò che Dio ispirava loro, come si è visto,

¹²⁵ ID., *De carne Christi*, xxi, PL 2.788A-C.

¹²⁶ ID., *Adversus Judaeos*, ix, PL 2.623C.

nella prima parte della Tesi, per cui Isaia non poteva avere ben presenti in maniera nitida i contorni precisi delle circostanze della nascita del Messia, né poteva avere intuito in maniera chiara che una Vergine avrebbe dato alla luce il figlio di Dio. Tanto più che, come si legge in *Matteo*, è Giuseppe e non Maria a essere discendente di Jesse.

L'interpretazione della «virga» di Isaia in senso mariano era dunque molto diffusa ai tempi di Dante, nei quali ancora la figura di San Giuseppe era molto oscurata: per secoli, infatti, non è stato considerato che, secondo *Matteo*, Cristo fosse discendente di Iesse per tramite di Giuseppe e non di Maria: non si coglieva il paradosso teologico per cui Dio prescinde dai legami di sangue e di dinastia, legami tanto importanti nel Medio Evo e anche in Dante (si pensi anche alla rilevanza che egli stesso dà alla sua stirpe, a Cacciaguida, che non a caso esordisce con l'espressione virgiliana «o sanguis meus»).

Nell'ambito di questo secolare equivoco, dunque, alcuni esegeti non mostrano di preoccuparsi del fatto che l'interpretazione di «virga» in quanto “Virgo” Maria viene contraddetta dall'*incipit* del Vangelo di *Matteo*; altri invece, tra i quali Dante nel *Convivio*, come vedremo, mostrano di tener ben presente questo passo, ma, per colmare la contraddizione, immaginano che anche Maria, come Giuseppe, sia una discendente della stirpe di Jesse. Quest'ultimo aspetto era stato riconosciuto da Émile Mâle, che notò che diversi artisti medievali combinarono «i versetti di Isaia con la genealogia di Gesù Cristo così com'è

riферita dal Vangelo secondo Matteo [...], rappresentarono un grande albero che usciva dalla pancia di Iesse addormentato; lungo il fusto disposero i re di Giuda; sopra i re collocarono la Vergine e sopra di lei Gesù Cristo»¹²⁷. In queste raffigurazioni dell'albero di Jesse nel Medio Evo vi è la completa assenza del personaggio di San Giuseppe, in contrasto con l'*incipit* del Vangelo di Matteo che giustifica la discendenza di Gesù da Jesse per il tramite di San Giuseppe.

Così anche nell'interpretazione di Dante (in *Conv.* IV, v, 5) del brano da lui stesso tradotto di *Is.* XI, 1 la derivazione è la seguente: dalla radice di Jesse deriva la «virga», cioè la "Virgo" Maria, e da quest'ultima il «flos»-Cristo. Il binomio«virga»-«flos», come vedremo più avanti, ritorna nella preghiera alla Vergine.

Non proprio tutta l'esegesi biblica precedente e contemporanea a Dante attribuiva l'espressione "Virga" di

¹²⁷ É. MÂLE, in *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris, Colin, 1948 (I ediz. 1898), p. 317. Sul simbolo dell'Albero nella Bibbia e nella Tradizione cristiana e in Dante cfr.: G. B. LADNER, *Vegetation symbolism and the concept of Renaissance*, in *De Artibus Opuscula XL: Essays in honor of Erwin Panofsky*, a cura di M. Meiss, New York, New York University Press, 1961, 2 voll., vol. I, pp. 303-322; C. FRUGONI, *Alberi (in Paradiso voluptatis), L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, "XXXVII Settimana di studio del CISAM, Spoleto 1989", CISAM, Spoleto, 1990, t. II, pp. 725-762; J. DELUMEAU, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, Il Mulino, 1994; S. PRANDI, *Il Diletto Legno. Aridità e fioritura mistica nella "Commedia"*, Firenze, Olschki, 1994.

Is. XI, 1 a Maria. Esiste qualche eccezione. Il celeberrimo e frequentatissimo da Dante Pietro Lombardo nella sua più celebre opera, commentata da molti teologi medievali (fra i quali altre due *auctoritates* per Dante: San Tommaso e San Bonaventura), non sembra distinguere tra Cristo e Maria nell'attribuzione di flos e virga, ambedue riferendoli a Gesù, così come nell'attuale esegesi biblica:

Quod in Christo fuerunt illa septem dona. [...] In Christo etiam haec eadem fuisse Isaias ostendit dicens c. 11: Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum Spiritus timoris Domini¹²⁸.

Tuttavia, la quasi totalità dell'esegesi di *Isaia* giunta fino a Dante vede nella “virga” un'allusione alla vergine Maria. Si pensi anche a Riccardo da San Vittore, che scrive un'intera opera sul binomio isaiano sul quale ci stiamo soffermando: *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam*, dove, come già San Bernardo (lo vedremo subito), riferisce a Maria la profezia della *virga*:

Virgo Dei genitrix virga est, flos Filius ejus; quia recte dicitur virga beata Virgo Maria, virga recta, virga erecta et in coelum usque porrecta, virga gracilis, virga flexibilis, virga florifera, virga fructifera. Recta per fidem, erecta per speciem, procera per longanimitatem; per humilitatem gracilis, per compassionem flexibilis, per virginalem

¹²⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, III, dist. 34, PL 192.824.

conceptionem florifera, per partum salutis fructifera. Virgo Dei Genitrix virga est, flos Filius ejus. O quam bene, quam recte flos dicitur, qui ex virga virginali producitur! Quid flore tenuius, quid flore tenerius? Quid ad tactum lenius, quid ad portandum levius? Quid flore formosius, quid flore fragrantius, quid flore fructuosius si effectum attendimus? In flore namque mellificatio, ex flore fructificatio. Ex flore itaque favus et fructus. In favo mel et cera, in fructu potus et esca. Si parva sunt ista, addo quia et in flore est medicina. Quid namque flore tenuius, cum astringitur; quid tenerius¹²⁹.

L'interpretazione di "Virga" come "Maria" è presente in diverse opere di Agostino. Il sermone *De cataclysmo ad catechumenos*, attribuito ad Agostino tra i «Sermones dubii», si riferisce alla «virga» nelle sue varie occorrenze bibliche. L'opera è stata da alcuni¹³⁰ attribuita a Quodvultdeus, vescovo di Cartagine e allievo di Agostino, del quale quindi comunque il Sermone risentirebbe.

L'intrecciarsi, nel sermone, delle varie "Virgae" bibliche anticipa (per quanto non si possa dire con certezza che Dante abbia letto quest'opera) l'analoga presenza, nel Poema dantesco, di varie fonti bibliche della metafora della Virga:

Magnum te architectum video, virgam portantem, in virga

¹²⁹ RICHARDUS S. VICTORIS, *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam*, PL 196.1031-1032C.

¹³⁰ Cfr. DESIDERIUS FRANCES, *Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago, gestorben um 453*, München, Lentner, 1920, pp. 32-33, 78-79.

pendentem, et de ista virga multa miracula facientem. Multum expavesco expositionem virgae hujus, dilectissimi, dum loca divinarum Scripturarum considero. Virga Maria sancta, virga ipse Christus, virga crux. Et de ista virga quam magna et mira fecit hic architectus! et arborem fecit crucis [...] et scalas coeli per quas hominem lapsum ad Patrem levavit. Quale miraculum, fratres, hujus architecti, ut de virga sua faceret scalas, et tales quarum caput in coelum poneret, et per eas ipse et ascenderet et descenderet¹³¹.

L'autore del *De Cataclysmo*, dopo aver parlato della virga di Mosè come simbolo della predestinazione divina, cita anche *Isaia XI*, 1 e sostiene che la «virga» del potere di Cristo è la Croce (e in questo dà un'interpretazione di "Virga" non in quanto "Virgo Maria", ma molto vicina al significato originario e al termine "rabdos" della traduzione dei Settanta), identificando in essa la «Virga» sia *Esodo VII*, 12 che *Isaia XI*, 1-4. Conclude affermando che ai suoi tempi la «Virga»-Croce è la dottrina di Cristo che combatte gli eretici:

O agne occise, o Christe sancte pro nobis crucifixe, qui ut lapsa reparares in cruce pependisti: ipsa est illa virga regni tui, crux ipsa, inquam, qua virtus in infirmitate perficitur; ipsa illa virga crux, ipsa illa virga quae floruit ex radice Jesse; ipsa illa virga quam portabat Moyses; quae conversa in serpentem glutiit magorum serpentes: doctrina Christi diffusa per omnes gentes, haereticos. [...] Magi Pharaonis quid aliud significabant, nisi omnes haereticos ministros diaboli, qui sub nomine Christi devorare cupiunt populum

¹³¹ AUCTOR INCERTUS (AUGUSTINUS HYPPONENSIS?), *De Cataclysmo. Sermo ad Catechumenos*, PL 40.693-699, 698.

Christi?¹³²

Dante sembra ricalcare l'*incipit* di tale brano in *Purg.*

VI:

[...] o sommo Giove

che fosti in terra per noi crucifisso (*Purg.* VI, 118-119)

In questo brano del *De cataclysmo* la *Virga*, come in Dante il veltro e in generale l'inviato divino profetizzato nella *Comedìa*, combatte il diavolo.

Nel *De Cataclysmo* è data un'interpretazione molto complessa della «virga» di Isaia e niente affatto univoca come quella della tradizione esegetica della «Virga»=«Virgo». Infatti, poco dopo il passo appena riportato, Agostino rimanda la «virga» di Isaia a tutta una serie di luoghi scritturali. Prima di tutto vede in essa profetizzata, oltre a Maria (come nel filone esegetico di cui ci stiamo occupando), anche Cristo (come nell'esegesi biblica attuale) e la Croce, e inoltre allude anche alla leggenda dell'albero della Croce, e, nel sostenere che la Croce costituisce la scala tra la terra e il cielo, allude anche alla scala del sogno di Giacobbe:

Multum expavesco expositionem virgae hujus, dilectissimi, dum loca divinarum Scripturarum considero: Virga Maria sancta, virga ipse Christus, virga crux. Et de ista virga quam magna et mira fecit hic architectus! Et arborem fecit crucis ubi ipse angularis pependit lapis,

¹³² Ivi, 5, PL 40.696.

et scalas coeli per quas hominem lapsum ad Patrem levavit. Quale miraculum, fratres, hujus architecti, ut de virga sua faceret scalas, et tales quarum caput in coelum poneret, et per eas ipse et ascenderet et descenderet¹³³.

Il *De Cataclysmo* utilizza il brano di Isaia sulla «Virga» in risposta agli eretici, sul modello di Tertulliano.

Agostino, in un'altra sua opera, nota i legami di sangue di Cristo con la stirpe di Abramo, con chiaro riferimento all'albero genealogico di Jesse dell'incipit di Matteo. Anche Agostino, però, come già molti prima di lui, a partire da Tertulliano, sembra non dare importanza al particolare fondamentale di quell'*incipit*, e cioè che l'albero genealogico è quello di Giuseppe e non di Maria. Agostino, infatti, sulla scia dei suoi "predecessori", dopo aver citato *Is. XI, 1*, nota che i legami di sangue che Gesù ha con quell'albero genealogico sono attraverso Maria:

*De carne Abrahae, per Isaac et Jacob, et ne multa commemoremus, per Mariam Dominus noster Jesus Christus*¹³⁴.

Nella stessa tradizione esegetica si inserisce Leone Magno:

Dominus per Isaiam, Ecce virgo, inquit, in utero accipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel: quod interpretatur, Nobiscum Deus (Isai. VII, 14). Et iterum: Exiet virga de radice Jesse,

¹³³ Ivi, 6, PL 40.698-699.

¹³⁴ ID., *Enarrationes in psalmos*, PL 36.67-37.1967 (36.915).

et flos de radice ejus ascendet (Isai. XI, 1). In qua virga non dubie beata Virgo 73 Maria praedicta est, quae de Jesse et David stirpe progenita, et Spiritu sancto fecundata, novum florem carnis humanae, utero quidem materno, sed partu est enixa virgineo¹³⁵.

Leone Magno interpreta la «virga» di *Is. XI, 1* come "Virgo Maria", appoggiando tale identificazione, come già Girolamo, su *Is. VII, 14*. Tuttavia è importante sottolineare che Leone Magno non cita il versetto di *Is. XI, 1* da Girolamo, ma dalla *Vetus*, come si può facilmente verificare col confronto con i testi della *Vetus* che ho riportato all'inizio del capitolo. La cosa è molto interessante perché dimostra ancora una volta ciò che avevo già anticipato, e cioè che la scelta del termine "Virga" nella traduzione di Girolamo di *Is. XI, 1*, la sua identificazione di "Virga" con "Virgo Maria", il suo riferimento a Matteo nell'identificare nella Vergine Maria la profezia di *Is. VII, 14*, il passaggio ulteriore, rispetto a Matteo stesso, di collegare *Is. VII, 14* a *Is. XI, 1*, sono da attribuire a una tradizione esegetica anteriore a Girolamo (si pensi a Tertulliano) che costituisce l'*humus* già delle traduzioni della *Vetus*.

Dopo la “consacrazione” che l’identificazione della «Virga» di *Isaia XI, 1* con la “Virgo” Maria riceve da Girolamo e Agostino, essa non sembra essere più messa in dubbio (a parte rare eccezioni come Pietro Lombardo). La ritroviamo ad esempio alla voce "Virga" delle *Allegoriae in*

¹³⁵ SANCTI LEONIS MAGNI PONTIFICIS ROMANI *Sermones*, XXIV i, PL 54.137-156B.

Universam Sacram Scripturam di Rabano Mauro, a cui molti padri della Chiesa si rifanno, dove la «virga» di Isaia è nuovamente intesa come «Vergine Maria»:

Virga, mater Christi, ut in Isaia: "Egredietur virga de radice Jesse", id est, procedet Maria de progenie Jesse¹³⁶.

Successivamente San Bernardo¹³⁷, fonte principale per Dante di devozione e teologia mariana, dà la medesima interpretazione del brano di Isaia. Riporto qui di seguito due esempi tratti da due sue diverse opere: li cito per intero anche perché fondamentali ai fini della lettura della Preghiera alla Vergine, pronunciata dal personaggio di San Bernardo stesso:

Alieni sint a nobis qui Christi a nobis carnem alienare conantur, novam creatam in Virgine, et non de Virgine sumptam, impie asserentes. Pulchre propheticus spiritus longe ante occurrit huic sententiae, imo blasphemiae impiorum: Egredietur, inquit, *virga de radice Jesse*, et flos de radice ejus ascendet (Isai. XI, 1) . Dixisse poterat, Et flos de virga; sed maluit, de radice: ut unde virgam, inde florem duxisse originem demonstraret. Inde igitur sumpta caro, unde

¹³⁶ RABANUS MAURUS, *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam*, PL 112.849D-1088C, 1081A.

¹³⁷ Per la scelta del personaggio di San Bernardo come terza guida del viaggio dantesco e per la presenza del *De diligendo Deo* nella *Comedia* cfr. S. BOTTERILL, *Dante and the mystical tradition: the figure of St. Bernard in Dante's Commedia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

orta Virgo: nec nova in Virgine, quae prodiit ex radice¹³⁸.

Ex his manifestum jam arbitror, quatenam sit virga de radice Jesse procedens, quis vero flos super quem requiescit Spiritus sanctus. Quoniam Virgo Dei genitrix virga est, flos Filius ejus. Flos utique Filius Virginis, flos candidus et rubicundus, electus ex millibus (Cantic. V, 10); flos in quem prospicere desiderant angeli, flos ad cujus odorem reviviscunt mortui, et sicut ipse testatur, flos campi est (Cant. II, 1), et non horti. Campus enim sine omni humano floret adminiculo, non seminatus ab aliquo, non defossus sarculo, non impinguatus fimo. Sic omnino, sic Virginis alvus floruit, sic inviolata, integra et casta Mariae viscera, tanquam pascua aeterni viroris florem protulere; cujus pulchritudo non videat corruptionem, cujus gloria in perpetuum non marcescat. O Virgo, virga sublimis, in quam sublime verticem sanctum erigis! usque ad Sedentem in throno, usque ad Dominum majestatis. Neque enim id mirum, quoniam in altum mittis radices humilitatis. O vere coelestis planta, pretiosior cunctis, sanctior universis! O vere lignum vitae, quod solum fuit dignum portare fructum salutis! Deprehensa est, maligne serpens, versutia tua, nudata est plane falsitas tua. Duo imposueras Creatori; mendacii et invidiae infamaveras eum: sed in utroque convictus es esse mentitus. Siquidem et ab initio moritur cui dixeras: *Nequaquam morieris* (Gen. III, 4): et veritas Domini manet in aeternum (Psal. CXVI, 2). Sed et nunc responde, si potes, quam ei arborem, cujus arboris fructum invidere potuit, qui ne hanc quidem virgam electam, et fructum sublimem negavit? Etenim qui proprio Filio non pepercit,

¹³⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione*, PL 182.727-808A, 801D-802A.

quomodo non omnia simul cum illo donavit? (Rom. VIII, 32.)¹³⁹.

Auerbach, nel commentare la sesta stanza dell'inno di Notkero di San Gallo, *In purificatione Beatae Mariae*¹⁴⁰, dove la "Virga" di Aronne (*Num. XVII, 8*) è indicata come prefigurazione della "Virga"- "Virgo" Maria di *Isaia XI, 1*, scrive che San Bernardo definisce Cristo «Virga virgo virgine generatur»¹⁴¹. Riporta poi un inno dove è presente il bisticcio di parole «Virgo-Virga»: si tratta di un inno del dodicesimo secolo (*Analecta hymnica, VIII, 81*), dove la Virga è chiamata «virgo virga salutaris»¹⁴².

Tuttavia Auerbach né qui né più avanti sembra far caso al fatto che l'interpretazione della *virga* di Isaia in quanto *virgo* Maria sia un errore esegetico. Più avanti, infatti, nel riportare un altro inno, *In assumptione Beatae Mariae*¹⁴³, nel momento in cui cita i versi della decima

¹³⁹ ID., BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Adventu Domini*, SERMO II *De verbis Isaiae ad Achaz: «Pete tibi signum a Domino Deo tuo in profundum inferni, sive in excelsum supra,»* etc. (*Isa. VII, 11-16*), PL 183.40D-43C (in ID., *De Adventu Domini*, PL 183.35-56B), 42C-43A.

¹⁴⁰ «DANIEL, *Thesaurus hymnologicus*, II, 10», cit. in E. AUERBACH, *Studi su Dante*, trad. it. M. L. De Pieri Bonino, D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 287.

¹⁴¹ Ivi, p. 289. In nota riporta il luogo di S. Bernardo: "*Sermones in Cantica XVII, 5. Patr. lat. CLXXXIII 1010*".

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ In *Analecta hymnica*, L, 313, "attribuita ad Herimannus Contractus", ivi, p. 291.

stanza «Isaia cantò il fiore/ che sarebbe stato/ vantaggioso al mondo,/ di cui tu saresti stato/ l'arbusto»¹⁴⁴, nota, senza ulteriori commenti, che si tratta di «Isaia 11, 1 sgg., uno dei passaggi fondamentali del figuralismo biblico»¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Ivi, p. 294.

¹⁴⁵ Ivi, p. 295.

II. 2. LA «VIRGA» DI ISAIA IN DANTE, IN PARTICOLARE IN *PAR. XXXIII* E IN *CONVIVIO IV*

Abbiamo visto come nella traduzione in volgare del passo di *Isaia XI*, 1 in *Conv. IV*, v, 5 («nascerà virga della radice di Iesse, e fiore della sua radice salirà»), Dante aderisca alla tradizione esegetica che intende «virga» come profezia della “Virgo” Maria distinguendola dunque dal “fiore-Cristo” e dando all’aggettivo «ejus» il significato di “della Vergine” invece che “di Iesse”, attribuendo così a Isaia la derivazione del «flos» dalla «virga». Il sistema metaforico “Virga”-“Maria” e “Fiore”-“Cristo”, che Dante ritrova anche nel San Bernardo storico (come abbiamo appena visto nei due brani citati) viene non a caso utilizzato anche dal San Bernardo personaggio dantesco per la celebre analogia tra il fiore-Cristo e la Candida Rosa¹⁴⁶ in *Par. XXXIII*, 9, dove è presente la stessa accezione di

¹⁴⁶ È un’ormai consolidata acquisizione della critica che il “fiore” del verso 9 sia la “candida rosa”, che a sua volta in Dante è in analogia con “Cristo”: si tratta del legame strettissimo tra Cristo e il suo Corpo Mistico. Si veda ad esempio il commento di A. M. CHIAVACCI LEONARDI (DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, in ID., *Commedia*, 3 voll., 1991-1997, vol. III, *Paradiso XXXIII*, 7-9), la quale ricorda alcune identificazioni floreali di Maria e Cristo fino a concludere: «Ma la novità di Dante è in quel fiore celeste che si identifica col fiore-Cristo, quella rosa formata dagli uomini nel cielo di Dio, che è forse la sua più grande invenzione».

derivazione («così è germinato questo fiore») propria del sistema metaforico “virga”-“fiore”. Riporto le prime tre terzine della preghiera alla Vergine proprio per mostrare come il richiamo al sistema metaforico “virga”-“fiore” sia messo ben in evidenza da Dante, visto che la “virga”, che nell’interpretazione dantesca di Isaia è la «Vergine», apre il primo verso e il «fiore» chiude l’ultimo verso della prima parte della preghiera:

Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.
Nel ventre tuo si raccese l'amore,
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore (*Par.* XXXIII, 1-9).

Dante, dunque, utilizza in maniera esplicita in *Par.* XXXIII, 1 e 9 il sistema metaforico (presente nella sua traduzione e interpretazione in *Convivio* IV della profezia di Isaia) della “Virga”-“Maria”/“Fiore”-“Cristo”.

A questo punto occorre citare, ai fini dell’interpretazione che Dante ha dato di *Is.* XI, 1, il luogo in cui Isidoro distingue i termini latini «virga» e «virgultum», elemento che (insieme al filone esegetico da Tertulliano in poi che attribuisce alla «virga» di *Is.* XI, 1 il significato di “Vergine Maria”) può aver indotto

ulteriormente Dante a ritenere che la «virga» di Isaia non fosse traducibile con espressioni (invece corrette e utilizzate nelle attuali traduzioni) come “germoglio” o “virgulto”, essendo quest'ultimo per Isidoro un derivato della “virga”.

Se infatti leggiamo la prima parte del versetto di *Is.* XI, 1 nella traduzione latina della *Vulgata* in base alla distinzione terminologica di Isidoro, che esplicitamente indica la derivazione di «virgultum» da «virga», la «virga» di Isaia anche a noi appare (e quindi possiamo meglio capire come Dante possa aver letto il versetto: appesantito dalla «sedimentazione culturale che l'esegesi ha operato nei secoli»¹⁴⁷ su di esso) come “Virgo” da cui deriva il «flos» inteso come “virgulto”. Ecco dunque il brano di Isidoro:

Virgultum est quod de radice pullulat; ramus, qui de ipso robore arboris; virga, quae de ramis. Proprie autem virgultum appellatur quod ad radicem arboris nascitur et quasi inutile ab agricolis amputatur. Et hinc dictum virgultum, quia ex virga tollitur. Virga vel a virtute dicitur, quod vim in se multam habeat, vel a viriditate, vel quia pacis indicium est, quod vim regat. Vnde hac utuntur magi ad placandos inter se serpentes, et idcirco in ea hos sustinent inligatos. Hac etiam philosophi ac reges et magistri et nuntii et legati utuntur. [19] Flagella dicuntur, ut praediximus (v, 8), summae arborum partes, ab eo quod crebros ventorum sustinent flatus. [20] Cymas vocatas quasi comas. Folia Graece FULLA dicuntur: inde est ad nos hoc nomen per derivationem translatum. [21] Flores nominati quod cito defluant de arboribus, quasi fluores, quod cito solvantur. In his duplex gratia: coloris et odoris. Austro enim flores solvuntur,

¹⁴⁷ R. MERCURI, *Comedia di Dante Alighieri*, cit., p. 423.

Zephyro fiunt¹⁴⁸.

E infatti lo stesso Isidoro aderisce esplicitamente all'esegesi che vede nella «virga» di *Isaia* XI, 1 la profezia della «Vergine» Maria:

Virga autem Aaron, quae post siccitatem floruit, caro insinuat Christum, quae postquam de Jesse radice succisa est, vivacius mortificata reviviscit. Itaque virga post ariditatem virescens Christus est post mortem resurgens. Ipsum enim virgam, ipsum florem intelligimus, ut in virga regnantis potentia, et in flore pulchritudo ejus monstretur. Unde et in [0348C] Canticis canticorum idem dicit: Ego sum flos campi, et lilium convallium (Cant. II). [[0348D] 19. Alb.: Christus, qui sponte seipsum offerens obtulit [0349D] passioni candido fidei, etc. AREV.] 19. Alii virgam hanc, quae sine humore florem protulit, Mariam virginem putant, quae sine coitu edidit Verbum Dei, de qua scriptum est: Exiet virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet (Isai. XI), id est, Christus, qui futurae typum praeferebat passionis, candido fidei lumine et passionis sanguine purpurabat flos virginum, corona martyrum, gratia continentium¹⁴⁹.

Dante, forse rifacendosi anche ai due luoghi appena citati di Isidoro, attribuisce alla metafora arborea presente in *Isaia* una consapevolezza profetica di derivazione del fiore-virgulto-Cristo dalla «Virga» che in realtà non c'era, in quanto in *Isaia* «Virga» e «flos» si riferiscono, nell'originale

¹⁴⁸ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri viginti XVII*, *De rebus rusticis*, vi, *De arboribus*, PL 82.73-728B, 607D-608B.

¹⁴⁹ ID., *Quaestiones in Vetus Testamentum*, PL 83.207-424D, 348B-D.

ebraico e nella traduzione dei Settanta, entrambi al Messia¹⁵⁰.

¹⁵⁰ In *Purg.* XIV, 102, «verga gentil di piccola gramigna», dove Dante si riferisce a Bernardin di Fosco, che divenne il nobile ramo, «verga», di una famiglia umile, il significato di «verga» è più vicino a quello di “virgulto” o “fiore” che non a quello di “verga” da cui deriverebbe il “fiore”. In questo caso, infatti, il discendente di una famiglia non è chiamato “fiore” rispetto a una “virga” da cui esso prenderebbe origine: anzi, qui “virga” significa proprio discendente.

II. 3. LA «VIRGO» DELLA IV *EGLOGA* DI VIRGILIO IN DANTE E IL SISTEMA METAFORICO «VIRGA»-«VIRGO» NELLE PROFEZIE DANTESCHE A PARTIRE DAL VELTRO

L'attribuzione alla Vergine Maria della prima parte della profezia di *Is.* XI, 1, sulla quale ci siamo soffermati finora, s'incontra nel Medio Evo con un analogo processo interpretativo: l'esegesi dell'*Egloga* IV di Virgilio in senso cristiano, come annuncio della nascita del Messia. L'indubitabile adesione di Dante a questa tradizione esegetica è a mio parere confortata dalla teoria, risalente a San Paolo, della possibilità che fu data anche ai pagani di risalire all'esistenza di Dio (*Rm.* I, 19-21).

D'altra parte Dante, nell'attribuire a Virgilio capacità profetiche, non arriva a fare un discorso sulla teologia naturale nel senso della dottrina della Chiesa teorizzata da San Tommaso e risalente a San Paolo, secondo cui anche ai pagani fu data la possibilità di attingere la verità sull'esistenza e unicità di Dio attraverso un percorso razionale di ricerca della causalità suprema. La teologia naturale in senso tomistico, sulla scia di Paolo, significa teologia filosofica in quanto razionale: un discorso su Dio fatto alla luce della capacità naturale della ragione umana di conoscere Dio anche al di là della rivelazione positiva, cogliendo nella Creazione i segni della perfezione del

Creatore. Dante non attribuisce tali speculazioni a Virgilio, in quanto lo considera semplicemente un tramite inconsapevole delle profezie divine. E forse si può supporre che, se Dante "non salva", almeno esplicitamente, Virgilio (ma torneremo subito sulla questione della possibilità di "salvezza" di Virgilio per Dante), ciò accade anche sulla base di *Rm.* I, 19-21. Infatti, egli avrebbe potuto ancor più degli altri uomini (ai quali pure, secondo *Rm.* I, 19-21, sono stati donati gli strumenti) risalire alla consapevolezza della Verità sul vero Dio, secondo Dante, dal momento che egli ricevette la Grazia della profezia sul Cristo venturo e sulla Provvidenzialità dell'Impero romano, la quale però è rimasta inconsapevole.

L'interpretazione in senso mariano della «Virga» di *Isaia* XI, 1 e l'interpretazione cristiana dell'*Egloga* IV, entrambe diffuse ai suoi tempi, sono inserite da Dante nella grande tematica che gli sta particolarmente a cuore, quella dell'Impero romano che ha instaurato la Giustizia divina, nella quale secondo Dante, come vedremo subito, consiste la «Virgo» dei versi 5-7 della IV *Egloga*: tale regno di giustizia costituisce per Dante il presupposto necessario alla nascita di Cristo.

Nell'ambito di questo discorso che investe tutta l'opera dantesca, vedremo anche che la «vergine Cammilla» si carica delle suggestioni che la «Virga» di *Isaia* (che è la Vergine Maria nell'esegesi e traduzione dantesca, come abbiamo visto) e la «Virgo» di Virgilio (che è la "Vergine Astrea" nell'esegesi e traduzione dantesca, come vedremo

subito) avevano per Dante. La «vergine Cammilla» richiama Virgilio sia per il nome proprio, che è infatti quello del personaggio dell'*Eneide*, che per l'apposizione che lo precede, «vergine», che (per quanto sia presente anche in *Eneide* XI, 582-584 a proposito sempre dello stesso personaggio) nella profezia del veltro richiama anche la “Virgo” della IV *Egloga*, come tenterò di dimostrare nelle prossime pagine attraverso una serie di riscontri.

Lo stesso Sergio Cristaldi, che è tra i maggiori e più convincenti commentatori che vedono nel veltro alluso un imperatore¹⁵¹ e nei quattro personaggi (citati in *Inf.* I, 107-108) dell'*Eneide* un'allusione a tale identità dell'inviato divino, afferma che l'antecedente del veltro è

in un'opera pagana, l'*Eneide* di Virgilio: il Veltro ha certamente un predecessore, e questi è Enea¹⁵².

Essendo Enea «predecessore» del veltro, non stupisce che in *Inf.* I, 107-108 Dante indichi in Camilla, come negli altri tre eroi dell'*Eneide*, i presupposti della missione del veltro¹⁵³.

Per Cristaldi il veltro-imperatore ha la missione di

¹⁵¹ Tra questi J. HEIN (*Enigmaticite et messianisme dans la «Divine Comédie»*, Firenze, Olschki, 1992), che, nell'additare nel veltro un imperatore, concludeva che fosse il figlio di Arrigo VII.

¹⁵² S. CRISTALDI, *La profezia imperfetta. Il vetro e l'escatologia medievale*, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2011, p. 320.

¹⁵³ Cfr., *ivi*, pp. 165-166.

salvare il mondo riportando la pace e nello stesso tempo di ricondurre la Chiesa alla sua missione spirituale, limitando la sua invadenza nel potere temporale:

Il *Sacerdotium* ha usurpato specie in Italia il ruolo del *Regnum*, senza peraltro riuscire a svolgerlo. Siamo in grado di concludere, adesso, che il Veltro opererà al tempo stesso e con un'unica mossa il risanamento del clero corrotto e la riscossa dell'Impero: se Cesare si riappropria di ciò che è suo, riporta la pace nella società civile e fa sì che Pietro, libero da preoccupazioni allotrie, afferri di nuovo il timone della propria *navicula* fuori rotta¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Ivi, p. 261. Questo volume rappresenta la *summa* degli studi precedenti di Cristaldi, tra i quali segnalo *Inchiesta sul Veltro*, in *L'opera di Dante fra Antichità. Medioevo ed epoca moderna*, cit., pp. 125-233, dove già Cristaldi era giunto a tali conclusioni sull'"identità" e la missione del veltro. Per la Bibliografia sul veltro rimando, oltre che alle opere appena citate e alla 'voce' *Veltro dell'Enciclopedia dantesca*, cit., a cura di C. T. Davis (vol. V, pp. 908-912), alla Bibliografia fornita da altri tre dei principali più recenti studiosi del veltro: E. MALATO, *Il "veltro" restauratore della giustizia. Chiosa a 'Inf.' I 106: "Di quella umile Italia fia salute [...]"*, in ID., *Studi su Dante*, Cittadella (PD), Bertinello Artigrafiche, 2005, pp. 377-410), che pone l'accento sul fatto che Dante ha volutamente lasciato nell'indeterminato l'inviato divino; M. PALMA DI CESNOLA, *Semiotica dantesca. Profetismo e diacronia*, Ravenna, Longo, 1995 che molto opportunamente dimostra la necessità di inserire i tentativi di "identificazione" del veltro in una dimensione diacronica (dal momento che Dante stesso, essendo la redazione della *Comedìa* durata molti anni, deve aver pensato, nel tempo, a diversi personaggi che potessero corrispondere alle caratteristiche dell'inviato divino profetizzato in diversi luoghi del poema a partire da *Inf. I*: da Arrigo

Dante interpreta e in un caso traduce il verso della «Virgo» di *Egloga* IV, 6 nello stesso modo (interpretando la «Virgo» come “Vergine Astrea”¹⁵⁵-Giustizia) in tre diversi contesti, che esamineremo subito: *Monarchia* I, xi, 1, *Purg.* XXII, 70-2, *Ep.* VII, 6. Cominciamo dunque da *Monarchia* I, xi, 1:

Preterea, mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est. Unde Virgilius commendare volens illud seculum quod suo tempore surgere videbatur, in suis Buccolicis cantabat:

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.

"Virgo" nanque vocabatur iustitia, quam etiam "Astream" vocabant; "Saturnia regna" dicebant optima tempora, que etiam "aurea" nuncupabant.

VII, forse nel periodo della redazione dei versi della profezia del veltro, a Cangrande Della Scala, forse nel periodo della redazione di *Par.* XVII); B. MARTINELLI (*Genesi della Commedia: la selva e il veltro*, in «Studi danteschi», LXXIV, 2009, pp. 79-126 e ID., "Non ciberà terra né peltro" (*If* I 103-104), *Cristo-veltro e lupa-Anticristo sul proscenio della Commedia*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Claudio Scarpati*, a cura di E. Bellini, Maria T. Girardi, U. Motta, Milano, V&P, 2010, pp. 17-44) il quale è tra i più documentati e recenti sostenitori della Tesi del veltro-Cristo.

¹⁵⁵ Si noti che Virgilio non fa il nome di Astrea: Dante lo trova in OVIDIO, *Metamorfosi*, I, 149-50: Dante, dunque, a proposito di Giustizia, opera una “contaminatio” tra due suoi *Auctores*, evidentemente rifacendosi a Servio.

Tale interpretazione dantesca di «Virgo» in quanto Astrea è molto vicina a quella di *Purg.* XXII, 70-72, dove i versi 5-7 dell'*Egloga* sono "tradotti" nelle seguenti parole pronunciate dal personaggio di Stazio:

quando dicesti: "Secol si rinnova;
torna giustizia e primo tempo umano,
e progenie scende da ciel nova".

Si noti che «Virgo» è tradotta con “giustizia”. Il collegamento, cui prima accennavo, operato da Dante tra la Redenzione operata da Cristo e le condizioni storiche favorevoli alla sua nascita costituite dalla restaurazione della Giustizia a opera dell’Impero è sottolineato, oltre che nei due passi sulla “Virgo” appena citati (*Monarchia* I, xi, 1 e *Purg.* XXII, 70-2) e in *Ep.* VII, 6 (che citeremo subito), anche nel passo di *Conv.* IV, v, 5 in cui Dante traduce il versetto della «Virga» di *Is.* XI, 1:

E però che anche l'albergo dove 'l celestiale rege intrare dovea, convenia essere mondissimo e purissimo, ordinata fu una progenie santissima, della quale dopo molti meriti nascesse una femmina ottima di tutte l'altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio: e questa progenie fu quella di David, del qual discese la baldezza e l'onore dell'umana generazione, cioè Maria. E però è scritto in Isaia: «Nascerà virga della radice di Iesse, e fiore della sua radice salirà»; e Iesse fu padre del sopra detto David.

Dunque Maria è in tal modo inserita nella

discendenza davidica, al posto di Giuseppe, come avevamo già visto. Il discorso di Dante è inoltre inserito in quello della predestinazione dell'Impero romano: Davide è contemporaneo di Enea, il capostipite dell'Impero. Le due maggiori Istituzioni del mondo, l'Impero e la Chiesa, vengono preparate dalla Provvidenza contemporaneamente.

Il discorso legato all'Impero si ripresenta, ma a partire questa volta non dalla «virga» di *Isaia* XI, 1, ma dalla «Virgo» dall'*Egloga* IV, nell'*Epistola* VII, 6¹⁵⁶: «Tunc plerique vota sua prevenientes in iubilo tam Saturnia regna quam Virginem redeuntem cum Marone cantabant».

In tale contesto la «Virgo» di Virgilio ha lo stesso significato di Vergine Astrea, cioè di Giustizia, che Dante le dà in *Purg.* XXII e in *Monarchia* I, xi, 1; tuttavia, mentre in questi due luoghi si riferiva alla giustizia instaurata dall'Impero Romano come condizione necessaria per la nascita e missione redentrice di Cristo, in *Ep.* VII, 6 la «Virgo» rappresenta la giustizia che Dante si augura verrà presto restaurata da un nuovo Imperatore, Arrigo VII.

Come per Arrigo VII Dante utilizza esplicitamente la profezia virgiliana dell'*Egloga* IV sulla “Virgo”-giustizia, così anche il veltro si pone in continuità con una «Virgo»

¹⁵⁶ Del profetismo dell'*Epistola* VII e delle altre *Epistole* politiche di Dante si è mirabilmente occupato G. LEDDA, *Modelli biblici e identità profetica nelle "Epistole" di Dante*, in «Lettere italiane», LX, 2008, pp. 18-42. Rimando alla Bibliografia finale per i riferimenti a questo e altri studi di Ledda e per il Profetismo in Dante e il modello paolino.

virgiliana, la «vergine Cammilla» (*Inf.* I, 107).

Dante, in *Convivio* IV, iv, 11 e v, 6, fonde il discorso della «Virga», metafora arborea della Vergine Maria, con quello della «Virgo» della IV *Egloga* e della “Vergine” Astrea: Messia, Vergine Maria, Impero, Giustizia, sempre congiunti in questi luoghi danteschi (come nei sopra riportati *Monarchia*, I, xi, 1, *Purg.* XXII, 70-72, *Ep.* VII, 6) e nel suo sistema.

Non mi sembra dunque un caso che in *Inf.* I, 107, nella profezia del veltro, “irrompa” un’altra Vergine legata a Virgilio sia in quanto personaggio dell’*Eneide* sia in quanto rappresentante, proprio come la “Vergine Astrea” che Dante vede allusa nella «Virgo» della IV *Egloga*, della giustizia e dell’Impero Romano, nel quale secondo Dante affonda le sue radici il veltro.

La «Vergine Cammilla» è legata, oltre che alla Vergine Astrea, anche a un’altra Vergine, la Madonna, dal momento che il poema si apre con la prima e si chiude con la seconda. Il riferimento alla Vergine Maria, inoltre, è da Dante sempre inserito nei contesti (quali *Convivio* IV, iv, 11, *Convivio* IV, v, 6, *Monarchia* XI, 1, *Ep.* VII) in cui egli parla della “Vergine”(Astrea)-Giustizia instaurata dall’Impero romano.

Nella profezia del veltro, grazie al personaggio della «Vergine Cammilla», vi sono quantomeno *suggerzioni* della profezia di *Isaia* XI, 1 e dell’*Egloga* IV di Virgilio. Tali suggerzioni sono a mio parere rafforzate dall’esplicita lettura sinottica di *Isaia* e Virgilio (anche se si tratta del Virgilio

dell'*Eneide*) compiuta da Dante in *Convivio* IV, iv, 11 e *Convivio* IV, v, 6. In questi luoghi, come vedremo subito, Dante legge la profezia della «virga»-"Vergine Maria" di *Isaia* XI, 1 in sinossi con la profezia di Giove del I libro dell'*Eneide*, riportando entrambe come *prova* della Provvidenzialità dell'Impero romano, instauratore della Giustizia divina-"Vergine Astrea".

Con tali premesse si spiega l'inserimento di una «vergine» virgiliana (Virgilio stesso la definisce in tal modo, come abbiamo già visto, in *Eneide* XI, 582-584), che ha contribuito all'instaurazione del regno di Giustizia operata dall'Impero romano, all'interno della profezia del veltro, il quale affonda le sue radici storico-culturali e morali proprio in quello che la «vergine Cammilla» rappresenta e ne persegue la stessa missione.

In questo modo la Vergine Cammilla entra nel novero delle Vergini che hanno a che fare con la giustizia in Dante: oltre a lei, la «Virgo» della IV Egloga (presente nei tre luoghi danteschi che abbiamo esaminato e in altri che esamineremo in II. 4), la «Virga» di Isaia-Vergine Maria che concepisce Cristo in un regno di giustizia, le tre vergini della Canzone *Tre donne intorno al cor mi son venute*¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Qualche idea sulla complessità della Canzone e delle interpretazioni di essa nella critica più o meno recente (dall'interpretazione politica, con spostamento di datazione, di Umberto Carpi, a quella di Contini e a quella di Nardi del senso letterale "puro") può dare lo scritto di R. SCRIMIERY, *Lirica, allegoria e storia nella canzone "Tre donne intorno al cor mi son venute"*, in «Tre

Questa canzone è molto legata anche al canto VI dell'Inferno: ce lo mostra Pietro¹⁵⁸, che, nello spiegare un passo di *Inf.* VI che avrebbe dato adito a tante interpretazioni, cita la canzone delle *tre donne* e spiega: la prima donna è la Giustizia eterna, la seconda il diritto naturale, la terza il diritto civile, cioè quello approvato e vigente nelle legislazioni dei singoli popoli. In particolare colpisce che la prima donna, "Drittura" (v. 35), la Giustizia (chiamata "Vergine Astrea" in altri luoghi danteschi, come s'è visto), dà alla luce la seconda per partenogenesi, situazione che ci ricorda il parto verginale di Maria, e che altrettanto fa la seconda con la terza.

La secolare interpretazione che vedeva nella "Virga" di Isaia la profezia della "Vergine" Maria è perfettamente parallela alla lettura allegorizzante che nel Medio Evo era fatta della IV *Egloga* di Virgilio, che ha anche in Dante, come nella sua epoca, il valore di profezia inconsapevole da parte di Virgilio, il cui autentico senso profetico sarebbe stato invece colto da Stazio¹⁵⁹.

donne intorno al cor mi son venute», Madrid, Edición de Juan Varela-Portas de Orduña, Departamento de Filología Italiana UCM-Asociación Complutense de Dantología, 2007, pp. 73-89 (leggibile anche <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/italiano/acd/tenzone/>).

¹⁵⁸ P. ALIGHIERI, III redazione, 1359-64, *Inferno* VI 73, leggibile in *Dartmouth Project on line*.

¹⁵⁹ Cfr. *Purg.* XXII, in particolare 64-93. Il personaggio di Stazio è *portavoce* del pensiero di Dante circa l'esegesi della IV

Dal momento che Dante, come abbiamo visto, cita le profezie di *Isaia* XI, 1 e della IV *Egloga* in diversi luoghi, mostrando in essi di aderire alla stessa interpretazione che ne davano i contemporanei, non è da escludere che sia tra coloro che hanno letto la IV *Egloga* in sinossi con *Is.* XI, 1 come un'unica profezia della venuta di Cristo. Tale lettura sinottica sembra possibile anche grazie al fatto che sarebbe preceduta da un'altra lettura sinottica da parte di Dante tra *Isaia* e *Virgilio* (anche se si tratta del *Virgilio* dell'*Eneide*): Dante, infatti, in *Convivio* IV, iv, 11 e *Convivio* IV, v, 6, come vedremo subito, dichiara esplicitamente di leggere la profezia di *Isaia* XI in sinossi con la profezia di Giove del I libro dell'*Eneide*.

Non è inoltre da escludere che Dante possa vedere nella «*Virgo*» della IV *Egloga* di *Virgilio* suggestioni della metafora arborea, che potrebbero essere suggerite, oltre che dalla facile traslitterazione con la «*Virga*» di *Isaia*, anche dal particolare della *Vita bernese o donatiana* di *Virgilio*, probabilmente composta da *Svetonio* e trascritta da *Donato*, che costituisce la più antica biografia di *Virgilio* e giustifica il passaggio, nel Medio Evo, del nome da «*Vergilius*» a «*Virgilius*» in base alla leggenda di una miracolosa «*Virga*» legata alla sua nascita¹⁶⁰. Tali suggestioni e possibili

Egloga come profezia inconsapevole di Cristo, che era anche molto diffusa ai suoi tempi (come si è visto dalle indicazioni bibliografiche che ho riportato in una precedente nota di questo stesso capitolo).

¹⁶⁰ È anche probabile che la leggenda della «*virga*» miracolosa abbia fornito a Dante un'ulteriore suggestione per la costruzione del

collegamenti compiuti da Dante tra la “Virgo” della IV *Egloga* e la leggenda della “Virga” di Virgilio possono aver suggerito a Dante la lettura sinottica tra la metafora arborea della «Virga» di Isaia (letta come profezia della “Virgo” Maria) e la «Virgo» della IV *Egloga*, nella quale vede la Vergine Astrea, allegoria della Giustizia instaurata dall'Impero romano.

A sua volta da tali suggestioni e implicazioni deriverebbe a mio parere la scelta di inserire nella profezia del veltro il personaggio di una «Vergine» dell'*Eneide* che, avendo contribuito alla instaurazione della Giustizia, costituirebbe anche un richiamo della Virgo della IV *Egloga*, con tutte le implicazioni che tale «Virgo» ha per Dante con la «Virga» di Isaia.

Si noti inoltre che, come secondo l'esegesi dantesca della IV *Egloga* è Virgilio storico a pronunciare la profezia sul “Puer”-Cristo e sulla “Virgo”-Vergine Astrea-Giustizia, così anche in *Inf.* I è Virgilio personaggio a pronunciare la profezia sul veltro e sulla “Virgo” Camilla che pone le basi per l'instaurazione della Giustizia a opera dell'Impero. Infatti in Dante vi è presente un legame molto forte, costituito dalla “Giustizia” che entrambe rappresentano, tra la “Virgo” della IV *Egloga* e la “Vergine Camilla”, entrambe profetizzate

sistema metaforico di Virgilio maestro e padre (Virga) e Dante-figlio. Inoltre la leggenda della “virga” legata al nome di Virgilio, che produce fiori e frutti, può aver fornito a Dante un ulteriore termine di paragone con la leggenda dell'albero della Croce, che pure produce un frutto miracoloso, cui Dante allude in *Purg.* XXXII, 51.

da Virgilio, e una corrispondenza anche tra il «Puer» della IV Egloga e il «veltro» (che infatti, come tenterò di dimostrare più avanti, hanno molti tratti in comune), che per Dante sono profezia, rispettivamente, della Incarnazione di Gesù e della venuta di un inviato divino che si ponga in continuità con la missione di Cristo.

Dante, a mio parere, con la profezia di *Inf.* I, 100-111 si pone in continuità con le profezie di *Isaia* XI e della IV *Egloga* di Virgilio, per cui la profezia del veltro potrebbe essere compresa meglio se letta in maniera sinottica con le altre due. Queste tre profezie hanno in comune la circostanza che la venuta del Messia ha i suoi presupposti nella giustizia instaurata dall'Impero romano: Dante lo dice sia a proposito della nascita di Cristo in *Convivio* IV, v-vi (quando spiega che il Cristo profetizzato da Isaia e Virgilio nacque in un periodo in cui fu instaurata la giustizia-Virgo Astrea dall'Impero Romano) che del veltro, che affonda le sue radici nell'operato di una Vergine che ha contribuito a creare le basi per la fondazione dell'Impero Romano che ha instaurato la Giustizia sulla terra.

D'altra parte, anche il verso profetico *Par.* XXVII, 148, «vero frutto verrà dopo il fiore», va a confermare che Dante fa uso della metafora arborea nella profezia dell'inviato divino che salverà il mondo dalla cupidigia. In particolare questo verso ci fa capire che l'inviato divino che Dante profetizza nella *Comedia* a partire dal veltro si pone in continuità con la profezia di Isaia e con la missione redentrice di Cristo. Isaia, infatti, profetizzava la prima

venuta del «flos» Cristo; Dante profetizza la venuta di un inviato divino, definito “frutto” proprio perché viene «dopo il fiore»-Cristo di cui parla Isaia.

Il richiamo della «vergine Cammilla» alla “Virgo” di Virgilio è a mio parere rafforzato da quello di *Inf.* I, 105 «e sua nazione sarà tra feltro e feltro» al v. 7 della IV *Egloga*: «iam nova progenies caelo demittitur alto». Questo verso dantesco, se si tiene presente la ormai accreditata interpretazione di tipo astrologico «tra cielo e cielo, cioè portato dal rivolgimento dei cieli»¹⁶¹, per la quale andrebbe interpretato come “nascerà in cielo”, concorda esattamente con quanto Virgilio al v. 7 dice sulla nascita del *Puer*, su questa “nuova progenie che discende dall'alto del cielo”. Lo stesso Dante traduce, per bocca di Stazio, il verso virgiliano: «progenie scende da ciel nova» (*Purg.* XXII, v. 72) ed è molto probabile che *Inf.* I, 105 contenga un richiamo a tale luogo.

Un elemento importantissimo che accomuna il *Puer* di Isaia e quello di Virgilio è il fatto che in entrambi il *Puer* sta per nascere: non è di poco conto, dunque, che anche del veltro in *Inf.* I, 105, è detto che deve ancora nascere: «sua nazione sarà...». Nicastrì nota che il fatto che «Tutto sta e cade nel "che nasca"» nelle profezie di Isaia e Virgilio costituisce un «*unicum nell'AT unicum*

¹⁶¹ A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commento a DANTE, Inferno*, in ID., *Commedia*, cit., *Inf.* I, v. 105, p. 30 (cfr. anche ivi, p. 39).

nelle letterature classiche»¹⁶².

Il *Puer* di Isaia e a quello di Virgilio hanno in comune la concezione escatologico-salvifica del «rapporto sciagura-salvezza, seppure con articolazioni concettuali e teologiche diverse»¹⁶³; anche nel veltro c'è questo rapporto: il veltro porterà «salute» dopo aver sconfitto la lupa che ha portato nel mondo distruzione e sciagura; «salute», inoltre, è significativamente in rima con

¹⁶² L. NICASTRI, *Il puer di Virgilio e l'Emmanuele di Isaia*, in *Memoria biblica e letteratura*, a cura di V. Placella, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2005, p. 42.

¹⁶³ Ivi, p. 43. Interessante notare che il veltro di Dante si avvicina più al *Puer* di Isaia che non a quello di Virgilio per il fatto che l'Emmanuele, con lo Spirito ricevuto dall'alto, opera la Giustizia attuando il disegno di Dio, che lo ha eletto, proprio come Dante stesso ritiene di essere stato eletto da Dio che gli affida la missione di scrivere un poema che combatta la cupidigia (Dante personaggio ne acquisterà progressiva consapevolezza nel corso del suo viaggio). Invece il *puer* di Virgilio non agisce, "non fa nulla". Ecco perché il "ritorno", nell'*Egloga* diversamente che in Isaia, non ha dimensione morale profonda. Il rinnovamento isaiano è essenzialmente manifestazione di conversione dell'uomo, del popolo punito dal suo Dio anche mediante lo strumento del Re d'Assiria (cfr. *Is.* VII, 17 ss.) perché si ravveda, e si attua nel nesso di pentimento ("ritorno")-conoscenza di Dio (cfr. *Is.* XI, 9). Infatti, come dice Nicastri, ivi p. 47, la «pura necessità del ritorno dell'età dell'oro – sia pure in una prospettiva di tempo che sembra lineare infinito - contrasta con l'idea isaiana (da attingere anche a molti altri passi) poi ripresa da Geremia e Ezechiele, della *novità escatologica*, che non è un ripristino ma una *nuova creazione*».

«ferute». Tale rima è importante non soltanto per quanto si è appena detto, ma anche perché essa richiama, a mio parere, un concetto che Dante esprime in *Monarchia* II, ix, 12-21, dove le «ferute», cioè le guerre vinte dai Romani contro gli altri popoli, legittimano l'Impero romano come voluto dalla Provvidenza divina.

In particolare colpisce che in *Monarchia* II, ix, 12-14 Dante faccia riferimento proprio al duello tra Enea e Turno, il quale fa parte dei personaggi vittime di "ferute" del verso 108 della profezia del veltro. Perciò ritengo che i versi della profezia del veltro possano essere meglio compresi se letti alla luce di *Monarchia* II, ix, 12-21, in particolare del seguente passo:

[12] Iam satis manifestum est quod per duellum acquiritur de iure acquiri. Sed romanus populus per duellum acquisivit Imperium: quod fide dignis testimoniis comprobatur. In quibus manifestandis non solum hoc apparebit, sed etiam quicquid a primordialibus Imperii romani diudicandum erat per duellum esse discussum.

[13] Nam de primo cum de sede patris Enee, qui primus pater huius populi fuit, verteretur litigium, Turno Rotulorum rege contra stante, de comuni amborum regum assensu ad ultimum, propter divinum beneplacitum inquirendum, inter se solum dimicatum est, ut in ultimis *Eneydos* canitur.

[14] In quo quidem agone tanta victoris Enee clementia fuit, ut nisi balteus, quem Turnus Pallanti a se occiso detraxerat, patuisset, victo victor simul vitam condonasset et pacem, ut ultima carmina nostri Poete testantur (*Monarchia* II, ix, 12-14).

L'importanza dunque che nei versi del veltro Dante dà

al fatto che Turno e Camilla (come i due eroi troiani citati a chiasmo con loro) morirono di "ferute" sta nel fatto che proprio la loro morte violenta in guerra legittima l'Impero romano come voluto da Dio. Roma è lo strumento con cui Dio realizza il Suo ordine in terra, e tale ordine si impone con la guerra. In questo contesto andrà allora sottolineato che Dante, nel brano di *Monarchia* II, x, 4-10, che segue immediatamente quello appena citato, trova un'altra prova della legittimità dell'Impero, e cioè la nascita di Cristo nel contesto del censimento voluto dall'Imperatore. Si legga in particolare il seguente passaggio, dove è anche presente il riferimento alla «Virgine Matre»: «Sed Christus, ut scriba eius Lucas testatur, sub edicto romane auctoritatis nasci voluit de Virgine Matre, ut in illa singulari generis humani descriptione filius Dei, homo factus, homo conscriberetur: quod fuit illud prosequi» (*Monarchia* II, x, 6). Anche in *Ep.* VII, 14 Dante afferma che il fatto che Gesù nasce sotto il censimento di Augusto è la prova che Dio legittima l'imperatore, dal momento che non avrebbe voluto sancire una cosa ingiusta colui che doveva "dar compimento ad ogni giustizia":

non enim suasisset iniustum, quem "omnem iustitiam implere" deceda (*Ep.* VII, 14).

L'episodio evangelico è visto come inveramento, come prova, della verità della profezia appena citata dell'*Eneide*; il riferimento è a *Mt.* III, 15: «Sic enim decet

nos *implere* omnem iustitiam».

Due sono dunque le principali prove¹⁶⁴ fornite da Dante sulla legittimità dell'Impero Romano: la prima, le guerre vinte dai Romani contro gli altri popoli con particolare riferimento proprio allo stesso contesto dei versi 106-108 della profezia del veltro e alla «Vergine Cammilla» e Turno; la seconda, la nascita di Cristo dalla «Virgine Madre» sotto il censimento voluto dall'Imperatore.

Queste due prove, come del resto l'intero pensiero politico di Dante, evidenziano il particolare filo conduttore che c'è tra Enea in quanto precursore dell'Impero Romano e Cristo, e di conseguenza tra le due "Vergini" legate rispettivamente a Enea e Cristo: la «Vergine Cammilla» e la «Virgine Madre». È da questa ideologia politica dantesca che acquista particolare fondamento la mia convinzione relativa al fatto che non può essere casuale la scelta di inserire il termine «Vergine» a fianco del nome di «Cammilla» nella profezia del veltro (dove peraltro nessuna parola è frutto del "caso"). Infatti la scelta del termine «Vergine» è a mio parere un richiamo preciso alla "Giustizia divina" (la "Virgo Astrea" in cui Dante identifica la "Virgo" della IV *Egloga*) che legittima

¹⁶⁴ La terza consiste nell'espiazione compiuta da Cristo, tramite la Sua Passione, del peccato originale, così come scritto in *Monarchia* II, xi: tale espiazione ha acquistato valore per il fatto che la Crocifissione è stata inflitta a Cristo dal giudice ordinario, l'imperatore Tiberio, che aveva giurisdizione sopra tutta l'umana generazione, tramite il suo vicario, Pilato.

l'Impero romano, ma è anche un preciso richiamo al termine principale usato da Dante (e da tutta la tradizione cattolica) per indicare la Madonna, appunto «Vergine Maria».

Dante, dunque, nella profezia del veltro, mette in evidenza il principale percorso che fa parte del suo sistema politico-ideologico, e cioè il filo conduttore che dalla «Vergine Camilla» (la quale è a mio avviso un'icona che in Dante rappresenta tutti gli eroi dell'*Eneide* che hanno creato le basi della fondazione di Roma e quindi della "Vergine Astrea") giunge fino alla «Vergine Maria» e a Cristo, la cui nascita, e quindi la Redenzione, come Dante dichiara anche nei brani del *Convivio* citati nel presente capitolo, è resa possibile proprio grazie al contesto storico di Giustizia divina- "Vergine Astrea" instaurata dall'Impero romano.

Dunque lo spazio dato al v. 107 (un intero emistichio solo per lei, accorgimento cui si associa il fatto che l'espressione «la vergine Camilla» è resa importante anche dalla sua posizione a fine verso) al personaggio di Camilla rispetto a quello dato al v. 108 agli altri tre personaggi dell'*Eneide*, elencati uno di seguito all'altro (un solo emistichio per tutti e tre), non può essere casuale. Se dunque Dante ha voluto aggiungere al personaggio di Camilla un'apposizione, cosa che non ha fatto con gli altri tre personaggi virgiliani, è forse perché questo termine ha un ruolo ben preciso: forse un richiamo alla "Virgo" della IV Egloga.

Come ho già anticipato, un importante elemento che viene a rafforzare l'ipotesi che Dante faccia confluire, contaminandole, la profezia della "Virga" di Isaia e la "Virgo" della IV *Egloga* di Virgilio nella scelta di una «vergine» nella profezia del veltro, è costituito dal passo di *Convivio* IV, iv, 11, di poco precedente a quello già citato (*Convivio* IV, v, 6). Infatti in questi due passi Dante compie un'operazione di lettura sinottica delle profezie di Isaia e Virgilio che viene a costituirsi come valido "precedente" di quella che a mio parere è presente nella profezia sul veltro. Infatti in *Convivio* IV, iv, 11 fa convergere in maniera esplicita una profezia di Virgilio e una di Isaia e verifica la veridicità della profezia del primo alla luce delle analogie che secondo lui essa presenta con quella del secondo.

Dunque, come in *Convivio* IV, v, 6 traduce la profezia di *Is.* XI, 1, così in *Convivio* IV, iv, 11 traduce la profezia di Giove del primo libro dell'*Eneide*:

E in ciò s'accorda Virgilio nel primo de lo Eneida, quando dice, in persona di Dio parlando: "A costoro - cioè a li Romani - né termine di cose né di tempo pongo; a loro ho dato imperio senza fine" (*Conv.* IV, iv, 11).

Dunque nel *Convivio* Dante, sulla testimonianza di Virgilio, nella quale, nel brano immediatamente successivo, fa convergere la profezia di Isaia, dichiara la provvidenzialità dell'Impero romano che è alla base della *Monarchia* e pervade la *Comedia* sin dalla profezia del

veltro. Dante compie un'operazione di *contaminatio* tra Virgilio (mostrando così di individuare nell'autore dell'*Eneide* una sapienza profetica¹⁶⁵) e Isaia facendo convergere due loro profezie, riportate una di seguito all'altra, in un'unica verità, tra l'altro elaborata da Dante stesso, che collega il tema dell'Impero Romano a quello della radice di Iesse: infatti, subito dopo la sua traduzione della profezia di Isaia, sottolinea che Iesse è padre di David e che questi è contemporaneo di Enea. Si tratta di un caso di «risemantizzazione»¹⁶⁶ delle fonti, che vengono riprese da Dante in direzione funzionale¹⁶⁷ al sistema della *Comedìa*.

¹⁶⁵ Se nel *Convivio* Dante esprime esplicitamente il suo pensiero sul Virgilio dell'*Eneide* profeta divino, è su questa linea che in *Purg.* XXII esprime per bocca di Stazio il suo pensiero sul Virgilio profeta dell'*Egloga* IV. Non stupisce dunque che Dante abbia fatto pronunciare a Virgilio personaggio la profezia messianica con la quale si apre il suo poema.

¹⁶⁶ Cfr. R. MERCURI, *Comedia di Dante Alighieri*, cit., p. 422.

¹⁶⁷ Cfr. a questo proposito D. CONSOLI-A. RONCONI, 'voce' *Virgilio* nell'*Enciclopedia dantesca*, cit.: «La novità complessiva dell'interpretazione dantesca risulta più chiara al confronto (suggerito dal Nardi) con quanto osservava s. Agostino intorno ai versi dell'*Eneide* citati in *Cv* IV IV 11: che ai Romani competesse un Impero senza fine è affermazione non rispondente a verità, fatta a scopo adulatorio, messa in bocca a Giove, falso dio e profeta bugiardo (cfr. *Sermones Cv* c. 7, n. 10 in Migne, *Patrol. Lat.* XXXVIII 622-623). Più o meno la stessa cosa che dirà Boccaccio: "non si cura Virgilio di far mentire costui, il quale egli avea per idio falso e bugiardo" (*Commento*, ediz. Padoan, p. 620)».

È questa la esplicita *contaminatio* tra le profezie di Isaia e dell'*Eneide* cui accennavo prima che a mio avviso risulta essere un "precedente" dell'analogha operazione di *contaminatio* tra le profezie di Isaia e della IV *Egloga* presente a livello implicito in *Inf.* I, 100-111. Ma vi è un altro precedente, sempre nel *Convivio*, di tale *contaminatio* tra Isaia e Virgilio nella profezia del veltro.

Infatti in *Conv.* IV è presente non solo l'esplicita e dichiarata lettura sinottica tra la profezia di Giove del primo libro dell'*Eneide* e *Is.* XI, 1, ma anche una più implicita lettura sinottica, che prelude a quella di *Inf.* I, 100-111, di *Is.* XI, 1 e della IV *Egloga*. Si tratta della triplice ripetizione, in *Conv.* IV, v, 6, del «progenie» di IV *Egloga*, 7 («iam nova progenies caelo demittitur alto») per designare in funzione sinonimica la «radice di Iesse». Anzi, alla terza occorrenza di «progenie» in *Convivio*, IV, v, 6 Dante registra in un'unica espressione, «radice de la progenie», quelli che per lui sono due sinonimi, «radice di Iesse» e «progenie», risalenti rispettivamente ai due profeti, e lo fa associando tale espressione al termine «cittade» riferito a Roma, il cui «nascimento» è voluto in cielo:

Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria (*Convivio*, IV, v, 6).

Tutti “ingredienti” che ritornano ai versi 105, 107 e 109 della profezia del veltro. Alla luce di quanto detto,

sembra esserci da parte di Dante la volontà, nella profezia del veltro e nel valore profetico di tutto il poema, di porsi in continuità con le profezie di Virgilio e Isaia, in linea con la dichiarazione dei versi di *Inf.* I, 85-87 e contrariamente ai poeti che, secondo l'interpretazione di Mercuri di *Inf.* I, 63¹⁶⁸, non hanno seguito l'esempio di Virgilio. La *Comedia*¹⁶⁹ è lo strumento divino, come il libro di Isaia, per annunciare l'avvento dell'inviato divino e per convertire gli uomini; e infatti in più luoghi del poema Dante si autoproclama profeta dell'inviato divino che sconfiggerà la cupidigia.

Un'altra reminiscenza dell'*Egloga* IV è riscontrabile nel «riso» di Virgilio (e di Stazio) di *Purg.* XXVIII, 146:

Io mi rivolsi 'n dietro allora tutto
a' miei poeti, e vidi che con riso

¹⁶⁸ R. MERCURI, *Semantica di Gerione*, cit., pp. 62 sgg.

¹⁶⁹ Sintetizzando il discorso relativo ai versi 105, 107 e 109 di *Inf.* I, la *Comedia* condivide le seguenti caratteristiche col veltro: 1) quanto al v. 105, non è ancora nata al momento dell'incontro di Dante personaggio con Virgilio (perché Dante poeta non ha ancora cominciato a scriverla) e nascerà in cielo in quanto voluta da Dio (cfr. «al quale ha posto mano e cielo e terra» di *Par.* XXV, 2); 2) quanto al v. 107, si pone in continuità con la poesia di Virgilio (della IV *Egloga* e dell'*Eneide*) e di *Isaia* XI, 1, secondo le argomentazioni qui espresse; 3) quanto al v. 109, la *Comedia* si pone il compito di salvare la città, da intendere, alla luce di *Convivio* IV, v, 6 (e altri luoghi che citeremo), come Roma, dunque l'Impero. Ma su questo terzo punto, relativo a «villa» in quanto città di Roma, torneremo subito.

udito avean l'ultimo costruito;
poi a la bella donna torna' il viso (*Purg.* XXVIII, 145-148)

Tale «riso» richiama, a parer mio, i vv. 60-63
dell'Egloga:

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem,
matri longa decem tulerunt fastidia menses.
Incipe, parve puer, cui non risere parentes,
nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

Ho trovato lo spunto per l'idea del «riso» come rievocazione della IV Egloga in Auerbach, che fa notare la grande fortuna nel Medio Evo del motivo del «riso» ripreso da questo componimento virgiliano¹⁷⁰.

Il «riso» di Virgilio costituisce l'ultima immagine dell'antico poeta nella *Comedia*, prima che si dilegui: Dante vuole dunque che il ricordo che il lettore conservi del personaggio di Virgilio rimanga legato a quel «riso». Si potrebbe allora sottolineare che, come l'incontro con il personaggio di Virgilio in *Inf.* I è all'insegna della «Virgo» che apre l'Egloga virgiliana (v. 6) e della «nova progenies» che «caelo demittitur alto» del v. 7 («incrementum» al v.

¹⁷⁰ Auerbach nota come il motivo del «riso» della IV *Egloga* di Virgilio sia stato ripreso nella «Innologia sacra medievale dell'undicesimo e dodicesimo secolo a proposito di Gesù». Egli, inoltre, dà giustamente per scontato che «l'interpretazione medievale del testo di Virgilio come profezia di Cristo è ben nota» (E. AUERBACH, *Studi su Dante*, cit., p. 290).

49), il commiato da Virgilio è all'insegna dell'immagine enigmatica del «risus» dei versi che chiudevano la IV *Egloga*.

Tra l'altro è noto il dilemma dei critici sulla natura del riso del v. 60:

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem

Il dilemma riguarda il senso di quel «risu»: il verso va inteso come un «Comincia, fanciullo, a riconoscere la madre» «col sorriso» “tuo, cioè del fanciullo”, oppure «dal suo sorriso», cioè “della madre”? E poi perché al v. 63 dell'*Egloga* è detto del *Puer*: «a chi non sorrisero i genitori»?

Comunque stiano le cose a proposito del sorriso della IV *Egloga*, quel che a me sembra certo è che Dante fa da *pendant* al mistero del *risus* della IV *Egloga* col «riso», altrettanto misterioso, che qui, nel *Purgatorio*, attribuisce a Virgilio. Se poi questo «riso» di Virgilio sia da attribuire soltanto al fatto che egli abbia finalmente visto realizzato nel Paradiso terrestre quell'età dell'oro che aveva cantato nella IV *Egloga* o se invece vada attribuito anche a qualcosa di più (una possibile "salvezza" per il personaggio di Virgilio), questo rimarrà un enigma, che va ad affiancarsi, piuttosto che a tentare di risolverlo, all'enigma del «risus» che chiude l'*Egloga* virgiliana. A parer mio, Dante ha voluto alludere alla possibilità di una salvezza per Virgilio, ma non se l'è sentita di affermarla esplicitamente, cosa che invece ha

fatto per il personaggio di Catone.

La mia ipotesi di una "contaminazione" operata da Dante, nella profezia del veltro, tra *Isaia* XI, 1 e la IV *Egloga*, sembrerebbe possibile anche perché una simile contaminazione viene svolta a partire dal primo verso di *Inf.* I¹⁷¹ e nei versi successivi relativi alla «selva oscura». Com'è noto, *Inf.* I, 1, «Nel mezzo del cammin di nostra vita», richiama, tra l'altro, l'*incipit* del cantico di Ezechia: «Ego dixi: "In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi"» (*Is.* XXXVIII, 10). Il *topos* dello smarrimento nella selva, che comunque appartiene all'immaginario collettivo medievale, richiama la selva nella quale inizia la discesa di Enea agli Inferi nel VI libro dell'*Eneide*. La *Comedia* si apre, quindi, nel segno di una *contaminatio* tra *Is.* XXXVIII, 10 e *Eneide* VI: a tale *contaminatio* segue l'incontro con Virgilio personaggio che pronuncia la profezia sul veltro, che rappresenterebbe un'ulteriore *contaminatio* tra *Isaia* XI, 1 e la IV *Egloga*.

Nel passo di *Convivio* IV, v, 6 (immediatamente successivo a quello appena citato), che si riferisce a Roma, è Dante stesso a creare un collegamento tra la sua precedente

¹⁷¹ Si noti, inoltre, nel primo verso, la presenza dei tre modelli profetici citati nel titolo di questa Tesi. Infatti, oltre alla presenza di *Isaia* e di Enea, vi è anche quella di Paolo: «mi ritrovai» indica la caduta fulminea e improvvisa nella selva oscura che richiama l'oscuramento della vista contestuale alla caduta paolina a Damasco: entrambe le cadute hanno in comune il fatto di non essere precedute da un graduale cammino di conversione.

traduzione del passo isaiano della «radice di Iesse» che è appunto Davide, e il riferimento alla città di Roma: Dante dichiara che David ed Enea furono contemporanei per motivare in tal modo il legame provvidenziale tra la stirpe della «vergine» Maria e la stirpe che ha portato alla fondazione della «città» di Roma. Tale passo sembra confermare che anche in *Inf.* I, rispettivamente ai versi 107 e 109, vi possa essere un analogo collegamento, nella figura del veltro, tra il riferimento alla «vergine» e quello alla «città», collegamento sottolineato anche dalla rima «Cammilla»-«villa». Leggiamo dunque l'importante passo di *Convivio* IV, v, 6:

David nacque, e nacque Roma, cioè [...] Enea venne di Troia in Italia, che fu origine de la cittade romana (*Conv.* IV, v, 6).

Dante opera così il passaggio dalla città di David a Roma, la «santa cittade»:

lo nascimento della santa cittade [...] fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria (*ibidem*).

Inoltre, il riferimento al veltro protettore della città di *Inf.* I, 109 affonderebbe le sue radici, oltre che in altre suggestioni bibliche¹⁷², anche nei riferimenti alla città presenti in *Isaia*, dove è ricorrente la promessa di Dio di

¹⁷² Per le quali cfr. R. MERCURI, *Semantica di Gerione*, cit., p. 142-143.

proteggere la città di David, Gerusalemme¹⁷³. Il riferimento al veltro difensore della città è a sua volta da riportare anche a *Isaia* XI, 1: è Dante stesso, infatti, come abbiamo appena visto, a creare un collegamento in *Convivio* IV, v, 6, tra la sua traduzione del passo isaiano della «virga» e il riferimento alla città.

Ma vediamo altre probabili fonti bibliche del veltro. Già nel Salmo LVIII, 7 il cane «è connotato come protettore della città». Inoltre il verso 109 di *Inf.* I («la caccerà per ogne villa») sembra alludere, tra l'altro, al fatto che Dante dalla ferinità della selva giunge, con l'aiuto divino, a divenire veltro e frequentatore della città celeste: in questo senso il salmo CXIII, che narra di come la gente di Giacobbe da popolo barbaro giunge a siti civili, è metafora del viaggio di Dante¹⁷⁴. Mercuri aggiunge che «l'“urbs” è lo spazio della tragedia, dello stile alto secondo la “rota Vergilii”»¹⁷⁵. Perciò il veltro che caccia la lupa dalla città è come il poema dantesco caratterizzato da stile alto e che ha la missione di dirozzare i popoli, facendoli passare dallo stato ferino a quello civile, dalla confusione alla coscienza di sé.

¹⁷³ In particolare cfr. la terza parte di *Isaia*, a partire dal capitolo LVI, dove Gerusalemme diventa la città del popolo di Dio da cui parte l'annuncio della salvezza. Si legga anche, *Is.* XXXVIII, 6: «de manu regis Assyriorum eruam te et civitatem istam et protegam eam».

¹⁷⁴ R. MERCURI, *Semantica di Gerione*, cit., pp. 179-181.

¹⁷⁵ Ivi, p. 181.

II. 4. LA «VIRGA»-«VIRGO» IN QUANTO
«GIUSTIZIA DI DIO» IN *PURG.* XXII, 71, *PURG.*
XXXIII, 71, *CONV.* IV, iv-v, E IN *EP.* VII

Abbiamo finora visto che Dante interpreta la «Virgo» della IV *Egloga* come la Giustizia divina instaurata dall'Impero Romano e che allo stesso scenario in *Conv.* IV, iv e v collega anche la profezia *Is.* XI, 1 della «virga», che dà alla luce il «fiore» proprio nel contesto storico che Dante vede profetizzato nella IV *Egloga*, e cioè quando l'Impero ha realizzato la Giustizia (riflessione presente anche in *Ep.* VII, 14).

In questo capitolo noteremo che vi è anche un'altra metafora arborea legata alla «giustizia» divina: la "virga" in quanto "albero" dell'Eden di *Purg.* XXXII-XXXIII che, come è esplicitato da Beatrice in *Purg.* XXXIII, 71, rappresenta proprio la «giustizia di Dio».

Si noti come Dante dia la stessa interpretazione della «Virgo» della IV *Egloga* e della "virga"- "albero" dell'Eden allo stesso verso, il 71, in due canti: in *Purg.* XXII, 71 traduce «Virgo» dell'*Egloga* IV con «giustizia» per bocca di Stazio e in *Purg.* XXXIII, 71 definisce «giustizia di Dio» la "virga"-albero tramite Beatrice. Dunque ancora una volta, in Dante, la metafora arborea della "virga" si *contamina* con la «Virgo»-«giustizia di Dio» della IV *Egloga*. Queste due occorrenze (*Purg.* XXII, 71 e *Purg.* XXXIII, 71), come tutte

quelle di «Virgo» e «virga» finora riportate, rientrano nel sistema metaforico «Virgo»-«virga» che in Dante si riferisce alla «giustizia» divina.

Dalla “virga” dell’Eden scaturisce anche l’albero del legno della Croce, secondo la leggenda alla quale Dante allude in *Purg.* XXXII, 51. Infatti, secondo l’esegesi dantesca moderna più autorevole e a partire dal commento del Buti¹⁷⁶, il timone del carro-Chiesa che il Grifone-Cristo

¹⁷⁶ «*E quel*; cioè timone, *di lei*; cioè fatto del ditto arbore, *lassò legato a lei*; cioè al ditto arbore. Et in questa parte si dè intendere la storia che si legge ne le istorie scolastiche, cioè che, poi che Adam fu cacciato del paradiso et avea fatto molti filliuoli, infermò; et, essendo gravemente infermo sì ch'elli ne morì, mandò Set suo filliuolo al paradiso *delitiarum* che li arrecasse un poco dell'olio de la misericordia di Dio; e giunto, l'angiulo che guardava il paradiso vietatoli lo intramento, lo dimandò quel ch'elli volea. Et esposta la sua imbasciata, li rispuose che non era anco tempo, e prese uno ramo dell'albore ditto dinanti, e diedelo a Set, e disse: Quando Adam, tuo padre, che dè morire di questa infermità, serà morto e sepulto, pianta questo ramo in sul capo suo; e quando questo ramo serà sì cresciuto che farà frutto, allora arà Adam de l'olio de la misericordia di Dio; e Set tornato, trovato morto Adam, così fece. Questo ramo piantato creve in arbore e mai non fe frutto, se non a la passione di Cristo: imperò che, come volse Iddio, d'uno ramo di questo arbore e d'altro legno fu fatta la croce di Cristo, et in su quello ramo pendette sì dolce frutto, come fu lo corpo del nostro Signore Iesu Cristo; et allora Adam e li altri santi Padri ebbero l'olio de la misericordia: imperò che funno cavati del limbo, e menati da Cristo in vita eterna; e però bene dice l'autore che quil timone era di quello arbore: imperò che la croce di Cristo fu fatta di quello arbore. E veramente la croce è lo timone de la

lega all'albero della scienza del bene e del male è la Croce, la quale, secondo la leggenda dell'albero della Croce¹⁷⁷, avrebbe appunto origine dall'albero dell'Eden. Ciò ci riporta all'interpretazione (che abbiamo già riportato in II. 1) di

santa Chiesa, et in segno di ciò sempre la santa Chiesa si manda innanti sì fatto gonfalone; e veramente Cristo ricongiunse con la sua obediencia e rilegò la santa Chiesa per mezzo de la sua croce e passione all'arbore de la notizia del bene e del male; cioè de la Grazia Divina. Unde a noi viene la notizia del bene che dobbiamo seguire, e del male che dobbiamo fuggire» (*Commento* di Francesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante Allighieri, in *The Dartmouth Dante Project*).

¹⁷⁷ Il primo a occuparsi delle leggende del legno della Croce fu A. MUSSAFIA, *Sulla leggenda del legno della Croce: Sulla visione di Tunaldo. Zur Katharinenlegende*, Oxford, Oxford University, 1869. Nicola Fosca, nella sua analisi di *Purgatorio* 32.49-51 (nell'ambito del suo *Commento* alla *Divina Commedia*), riprende tale filone critico «risalente al Buti, che si basa secondo Scartazzini sul cap. XIV del Vangelo apocrifo di Nicodemo» e aggiunge che «Tale interpretazione ha oggi parecchi sostenitori, fra i quali P. Dronke, che scrive: “Con le parole legno dolce [v. 44] Dante, riecheggiando l'inizio del ritornello del famoso inno in onore della croce di Fortunato (*Dulce lignum ...*), rende omaggio alla leggenda che l'albero che aveva causato la Caduta fosse anche quello che aveva fornito il legno per la croce di Cristo. E ciò suggerisce un doppio significato interiore: ogni trasgressione umana nei confronti della legge di Dio è una ripetizione della trasgressione di Adamo, un nuovo cogliere il frutto proibito, e allo stesso tempo rappresenta una violenta complicità nella crocifissione di Cristo, una nuova ferita inferta al legno” (P. DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali* [1986], trad. it. Bologna, Il Mulino, 1990, p. 101)».

Agostino e Rabano Mauro, per i quali la «virga» è, oltre la «Virgo» Maria, anche la Croce, e di Bernardo di Chiaravalle, per il quale, come abbiamo visto nel brano citato, la «virga»-«Virgo» è “legno di vita” da cui germoglia il “fiore”¹⁷⁸.

Il fatto che anche la “virga”-«arbor» (*Purg.* XXXIII, 72) di *Purg.* XXXII-XXXIII¹⁷⁹ (come le altre occorrenze dantesche citate del sistema metaforico «virga»-«Virgo») rimandi contemporaneamente sia alla Croce (*Purg.* XXXII, 51) che alla «giustizia di Dio» (*Purg.* XXXIII, 71) si spiega considerando che la Croce di Cristo è per Dante lo strumento divino per riportare la Giustizia sulla terra.

L'«arbor» di *Purg.* XXXII-XXXIII ha forti legami con la «Virga»-Maria secondo Moore, che evidenzia il motivo della identità, che c'è nell'albero della Giustizia divina, che è anche l'albero del peccato originale, fra il suo essere strumento della morte, col peccato di Adamo ed Eva,

¹⁷⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De verbis Isaiae ad Achaz*, cit., PL 183.42C-43A.

¹⁷⁹ Per gli alberi del Purgatorio cfr. A. PEGORETTI, *Dal «lito deserto» al giardino. La costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, Bologna, Bononia University Press, 2007. In particolare cfr. p. 106, dove l'autrice, citando Lino Pertile, fa notare che la pianta non può essere solo la giustizia divina, ma che va considerata anche in senso «figurale/dinamico», dal momento che nella successiva «"Sacra Rappresentazione"», a cui il pellegrino assiste, la pianta è al centro di una serie di accadimenti che implicano il dispiegarsi del disegno provvidenziale legato all'albero» (citazione da L. PERTILE, *La puttana e il gigante*, Longo editore, Ravenna, 1998, p. 164).

e strumento della Redenzione, essendo da esso scaturito l'albero del legno della Croce, secondo la leggenda accolta da Dante. Lo studioso per questi due aspetti fa riferimento rispettivamente a Eva e Maria (in quanto madre del Redentore), rinviando a «the curious comment of Pietro di Dante in *Par.* XXXII.4, where Mary is described as having healed the wound which Eve inflicted. Hence, says Pietro, she is greeted with 'Ave', which is 'Eva' reversed»¹⁸⁰.

Dante, oltre che dalla sua esegesi di *Is.* XI, 1, ricava l'idea di Virga come “giustizia divina” anche da *Is.* XI, 4, dove è detto che la «virga» della bocca del Messia realizza la giustizia divina sulla terra: «iudicabit in iustitia pauperes et arguet in aequitate pro mansuetis terrae et percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium».

Inoltre Dante trova anche in altri due profeti biblici l'appoggio per la sua grande metafora della “virga”-albero di *Purg.* XXXII-XXXIII in quanto Impero-«giustizia» divina¹⁸¹. Come hanno sottolineato molti critici e in particolare Fosca¹⁸², che cita a sua volta Scartazzini¹⁸³,

¹⁸⁰ E. MOORE, *Studies in Dante*, Oxford, Clarendon, III, 1903, pp. 219-220.

¹⁸¹ Infatti, come ho già sottolineato, dire che la “virga” è simbolo dell'Impero romano è tutt'uno col dire che la “virga” è simbolo della giustizia divina: infatti l'Impero romano per Dante ha realizzato la giustizia divina sulla terra.

¹⁸² N. FOSCA (2003-2006), *Purgatorio* 32.49-51, nel suo commento, cit.

Dante trova l'idea dell'albero in quanto Impero anche nelle visioni di *Daniele* IV, 7-8 e 17. Inoltre anche nella profezia di *Geremia* XXIII, 5 Dante trova la metafora arborea del germoglio di Davide associata alla giustizia divina: il germoglio, dice Geremia, si chiamerà proprio «Signore-nostra-justizia»¹⁸⁴.

La lettura sinottica della visione della pianta di *Purg.* XXXII e XXXIII con *Epist.* VII, 6, *Mon.* I, xi e *Conv.* IV, iv-v ci conferma che la giustizia divina per Dante si realizza nell'Impero, visto che esso crea, secondo la visione della pianta e secondo l'*Ep.* VII e *Conv.* IV iv-v, le condizioni storiche per il dispiegarsi della giustizia divina per ben due volte nella storia: quando avvenne la Redenzione di Cristo per mezzo della Sua Crocifissione e quando arriverà il secondo inviato divino, il cui nome è reso esplicito come Arrigo VII almeno nell'*Epistola* VII.

Nell'*Epistola* VII, come nel *Convivio*, nella *Comedia* e come tipico di Dante, i richiami biblici sono continuamente messi in relazione a riferimenti alle fonti classiche¹⁸⁵. Come in *Conv.* IV, iv-v associa la profezia di

¹⁸³ G. A. SCARTAZZINI (1872-82 [2nd ed. 1900]), *Purgatorio* 32.51, nel suo commento alla *Divina Commedia* on line, nell'ambito del *Dante Dartmouth Project*.

¹⁸⁴ Cfr. anche *Ger.* XXXIII, 15-16 e *Zac.* III, 8-9.

¹⁸⁵ Il continuo rapporto fra fonti bibliche e classiche del Poema è particolarmente sottolineato dal *Comentum* di Pietro Alighieri. Anche in molti altri Commentari antichi del Poema, in particolare dal Trecento al Cinquecento (Iacopo Della Lana, Guido da Pisa,

Virgilio del primo libro dell'*Eneide* alla profezia della «Virga» di *Isaia* XI, 1, nell'*Epistola* VII Dante associa in maniera alternata brani biblici a profezie virgiliane dell'*Eneide* e della «Virgo» dell'*Egloga* IV, ritenute da Dante “ispirate” da Dio allo stesso modo delle profezie bibliche.

In *Ep.* VII, 7 Dante si rivolge a Arrigo con le parole usate da Giovanni Battista (*Luca* VII, 20) per chiedere a Gesù se era Lui il Messia delle Profezie bibliche; Dante, però, si riferisce alla profezia della «Virgo» di Virgilio che ha appena citato (*Ep.* VII, 6) chiedendo ad Arrigo VII se è di lui che essa parla: quindi ancora una volta, come già in *Conv.* IV, Dante mette su uno stesso piano, come se avessero la stessa veridicità, le profezie bibliche cui il Battista fa riferimento e quella di Virgilio. L'identificazione Dante-Giovanni Battista è ripresa più avanti, quando Dante dichiara a Arrigo VII di aver creduto che in lui si inverasse l'espressione usata dal Battista per Gesù in *Ioann.* I, 29: «Tunc exultavit in te spiritus meus, cum tacitus dixi mecum: "Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi"» (*Ep.* VII, 10). Dante continua per tutta l'*Epistola* a alternare una profezia biblica a una virgiliana: subito dopo quella giovannea, riporta la profezia di *Eneide* I, 286 sgg., introducendola con la formula «scriptum est» usata nei Vangeli dallo stesso Gesù quando riporta un brano

l'Anonimo Fiorentino, Landino), i richiami biblici e alla Glossa ordinaria, nonché ai singoli Padri, sono frequenti e sono continuamente messi in relazione a richiami alle fonti classiche.

dell'Antico Testamento:

Scriptum etenim nobis est:

Nascetur pulcra Trojano origine Cesar, imperium Oceano,
famam qui terminet astris (*Ep.* VII, 13).

Dunque Arrigo costituisce l'inveramento, per Dante, delle profezie della «Virgo» della IV Egloga di Virgilio, delle profezie bibliche, tra cui quella di *Is.* XI, 1 (cui fa riferimento il Battista quando fa fare ai suoi discepoli la domanda a Gesù), della profezia del I libro dell'*Eneide* e della frase del Battista «ecco l'agnello di Dio». Cioè in questa Epistola Arrigo è il Messia profetizzato da Virgilio (in *Egloga* IV e *Eneide* I) e da Isaia proprio come Cristo è il Messia profetizzato da Isaia e, secondo Dante, anche da Virgilio, e annunciato dal Battista. Per tali motivi risulta evidente che Arrigo è anche investito di caratteristiche cristologiche. Infatti Dante gli chiede se è lui l'inviato divino che deve venire, utilizzando le stesse parole usate da Giovanni per Gesù, e inoltre a lui Dante riferisce la frase di Giovanni «Ecco l'Agnello di Dio». Ecco perché molti commentatori hanno identificato, almeno per una fase della biografia di Dante, il veltro in Arrigo VII, che nell'*Epistola* VII è esplicitamente indicato come secondo inviato divino dopo la venuta di Cristo. Dante, inoltre, assegna all'imperatore un seggio nell'Empireo e lo cita diverse volte nella *Comedia* con parole di ammirazione (*Purg.* VI, 102; *Par.* XVII, 82; *Par.* XXX, 137).

Come *Ep.* VII, 14, anche *Purg.* XXXII, 48 si richiama a *Mt.* III, 15 («Sic enim decet nos *implere* omnem iustitiam»): «Si si conserva il seme d'ogni giusto». Tra l'altro i versi di poco precedenti, *Purg.* XXXII, 40-42, richiama contemporaneamente *Georg.* II, 122-124 e la profezia di *Dan.* IV, 7-8 e 17 sull'albero enorme che si vede da tutto il mondo: ancora una volta profezia virgiliana e biblica si inverano a vicenda.

Per convincere Arrigo a scendere in Italia, Dante usa di nuovo parole dell'*Eneide* (IV, 272-276):

Intonet illa vox increpantis Anubis iterum in Eneam:
Si te nulla movet tantarum gloria rerum,
nec super ipse tua moliris laude laborem,
Ascanium surgentem et spes heredis Iuli
respice, cui regnum Ytalie Romanaque tellus debentur (*Ep.*
VII, 17).

Questi versi virgiliani vengono subito integrati, al paragrafo 19, da *I Reg.* XV, 17sgg.

Un altro luogo in cui l'*Ep.* VII si collega a *Purg.* XXXII (abbiamo già visto il richiamo a *Mt.*) è il richiamo alla volpe che in *Purg.* XXXII, 119 è l'eresia che infetta la Chiesa dal di dentro e in *Ep.* VII è Firenze, che, come la volpe-eresia di *Purg.* XXXII, 119, rappresenta il tradimento: infatti in *Ep.* VII, 24 Firenze-volpe è colei che tradisce dall'interno, come Amata, madre di Lavinia. In *Ep.* VII, 26-27 Firenze «dum falsis illiciendo blanditiis et figmentis», chiaro riferimento alla cupidigia, definita «voluntatis

ydolum», alletta le genti vicine e le allontana dalla madre, Roma.

L'*Epistola* si conclude con un riferimento alla profezia di Isaia nell'invocazione di Arrigo in quanto «proles altera Isai» (*Ep.* VII, 29), cioè novello Cristo. Tale riferimento costituisce a sua volta un richiamo a *Conv.* IV, v, 5 proprio perché il riferimento a *Isaia XI* è, anche in *Ep.* VII, 29, come in *Conv.* IV, v, 5, preceduto dalle stesse due profezie della «Virgo» di Virgilio dell'*Egloga IV* e quella di Giove di *Eneide I*. Questo convergere nella figura di Arrigo delle profezie dell'*Egloga IV*, di *Eneide I* e di *Isaia XI* serve a inverare reciprocamente nella figura di Arrigo queste tre profezie, proprio come in *Conv.* IV, iv e v.

Nel prossimo capitolo tratterò i rapporti che nell'opera dantesca la metafora arborea della “virga” ha con la “virga” di Aronne, anche per quanto riguarda l'attribuzione della metafora della “virga” allo stesso Dante personaggio nei versi che chiudono la seconda Cantica (*Purg.* XXXIII, 142-145). Qui basti anticipare che questi versi, che recano una similitudine chiaramente ispirata alla “virga” di Aronne e richiamano nuovamente il concetto di giustizia divina, costituiscono l'investitura “sacerdotale” che lo rende degno di cantare il Paradiso.

Il fatto comunque che la prima parte della *Comedia* si concluda con un riferimento alla «giustizia di Dio» (con cui è definita da Beatrice in *Purg.* XXXIII, 71 l'allegoria della “virga”-albero) sembra chiudere il cerchio della presenza della Giustizia divina in *Inferno* e *Purgatorio*, presenza già

allusa, seppure in forma criptica, con l'inserimento del personaggio della «Vergine Cammilla» in *Inf.* I. E infatti sia nella profezia del veltro che in quella del «cinquecento diece e cinque» è sottolineata la provvidenzialità dell'Impero romano instauratore della giustizia divina, in *Inf.* I alluso nei personaggi della «Vergine Cammilla» e degli altri tre eroi dell'*Eneide* ai quali si collega l'operato del veltro, in *Purg.* XXXIII alluso nel fatto che il «Cinquecento diece e cinque», nell'uccidere la «fuia» e il «gigante», restaurerà in tal modo il regno di giustizia che può esserci solo con l'Impero.

Dunque anche la Profezia sull'inviato divino che chiude il *Purgatorio* si collega, come quella del veltro, al grande tema della Giustizia divina che viene espressa ora con la metafora arborea della "virga" (come l'albero che viene definito «giustizia di Dio» in *Purg.* XXXIII, 71), ora con la metafora della «Virgo» (tradotta «giustizia» in *Monarchia*, I, xi, 1, *Purg.* XXII, 70-2, *Ep.* VII, 6; tale metafora è a mio parere presente nella profezia del veltro con il riferimento alla «Vergine Cammilla»), ora con entrambe le metafore (come succede per la "virga di Iesse" Maria, anch'essa, come la «Vergine Cammilla», inserita sempre, come abbiamo visto in *Conv.* IV, v-vi, *Monarchia* XI, 1, *Ep.* VII, nei contesti in cui Dante parla della "Virgo" Astrea-Giustizia instaurata dall'Impero romano), ma che in ciascuno dei tre casi, comunque, può essere realizzata sulla terra solamente con l'Impero.

Alla luce di quanto detto, non è allora un caso che il

poema si apra con la «vergine Cammilla» e si chiuda con la «Vergine Madre».

Inf. IX, 89-90 è un altro luogo della *Comedia* in cui la "virga" costituisce lo strumento della giustizia divina:

Venne a la porta, e con una verghetta
l'aperse, che non v' ebbe alcun ritegno (*Inf.* IX, 89-90).

Alla verga quale scettro del comando e strumento della giustizia divina usata dal Messo celeste, al quale basta una «verghetta» per aprire la porta di Dite, dimostrando l'efficacia immediata dell'autorità divina, va contrapposta la verga di Tiresia, che sembra una parodia del potere autentico del Dio cristiano: ben magro potere, infatti, ha Tiresia, che con la sua verga aveva compiuto non certo un vero miracolo o una grande impresa (quale fu invece quella compiuta, grazie alla volontà divina, con una semplice «verghetta» da Michele). Infatti con la verga Tiresia consentì a due serpenti di riaccoppiarsi dopo che con la stessa verga, sette anni prima, lo aveva loro impedito, subendo così la punizione di essere trasformato in donna:

Vedi Tiresia, che mutò sembante
quando di maschio femmina divenne
cangiandosi le membra tutte quante;
e prima, poi, ribatter li convenne
li duo serpenti avvolti, con la verga,
che riavesse le maschili penne (*Inf.* XX, 40-45).

La «verga» di *Inf.* XX, 44 si trova in posizione di fine verso per essere messa bene in evidenza, forse per richiamare ancor meglio, per contrasto, la «verghetta» di *Inf.* IX, 89, anch'essa in fine verso. Questa a sua volta richiama la verga di Mosè (*Ex.* XVII, 8-9), prefigurazione della Croce e della Redenzione¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Giustino osserva che in *Ex.* XVII Israele era in vantaggio contro gli Amaleciti perché Mosè rappresentava il segno della croce (JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, ic, PG VI 692A, cxii PG VI 732A-B, cxxxi, PG VI 782A-B).

II. 5. LA «VIRGA» GIUSTIZIA DI DIO, LA «VIRGA» DI ARONNE E LA CROCE

II. 5. 1. LA «VIRGA» GIUSTIZIA DI DIO E LA «VIRGA» DI ARONNE

Dalla “virga” dell’Eden scaturisce anche l’albero del legno della Croce, secondo la leggenda alla quale Dante allude al verso *Purg.* XXXII, 51. Infatti, secondo l’esegesi dantesca moderna più autorevole e a partire dal commento del Buti, il timone del carro-Chiesa che il Grifone-Cristo lega all’albero della scienza del bene e del male è la Croce, la quale, secondo la leggenda dell’albero della Croce alla quale alluderebbe questo verso, ha appunto origine dall’albero dell’Eden. Il gesto del Grifone va in direzione del rinnovamento della pianta che si trovava «dispogliata» a causa del peccato originale. Infatti, in *Purg.* XXXII, 59-60 l’albero fiorisce proprio quando il grifone-Cristo lega il timone-Croce del Carro-Chiesa all’albero del bene e del male. La Croce, cioè, reintegra l’albero della vita che rifiorisce. Oltre a richiamare la leggenda dell’albero della Croce (sulla quale ci soffermeremo nel secondo paragrafo di questo capitolo), secondo la quale l’albero della Croce diede frutto per la prima volta quando vi fu appeso Cristo, questi versi richiamano anche la verga di Aronne che fiorisce:

et locutus est Dominus ad Mosen dicens loquere ad filios Israhel et accipe ab eis virgas singulas per cognationes suas a cunctis principibus tribuum virgas duodecim et uniuscuiusque nomen superscribes virgae suae nomen autem Aaron erit in tribu Levi et una virga cunctas eorum familias continebit ponesque eas in tabernaculo foederis coram testimonio ubi loquar ad te quem ex his elegero germinabit virga eius et cohibebo a me querimonias filiorum Israhel quibus contra vos murmurant locutusque est Moses ad filios Israhel et dederunt ei omnes principes virgas per singulas tribus fueruntque virgae duodecim absque virga Aaron quas cum posuisset Moses coram Domino in tabernaculo testimonii sequenti die regressus invenit germinasse virgam Aaron in domo Levi et turgentibus gemmis eruperant flores qui foliis dilatatis in amigdalas deformati sunt (*Nm.* XVII, 1-8).

In *Purg.* XXXIII, 142-144 Dante stesso si paragona alla virga-"pianta" "rinovellata":

Io ritornai da la santissima onda
rifatto sì come piante novelle
rinovellate di novella fronda,

Certamente Dante è ora *homo novus* perché nei canti XXXII-XXXIII ha vissuto una serie di esperienze che lo hanno portato a una purificazione e rigenerazione spirituale che lo hanno reso finalmente degno di essere insignito di un'investitura apostolica che sarà ulteriormente rafforzata nel Paradiso. In particolare Beatrice gli ha esplicitamente attribuito per due volte una chiara investitura profetica. A questi elementi viene ad aggiungersi, a mio avviso,

l'allusione in questo verso al modello di Aronne, essendo Dante, come quest'ultimo, un prescelto da Dio, come sottolineato dalla metafora: infatti, il fiorire della Virga di Aronne era stato il segno con cui questi era stato indicato da Dio come Suo prescelto. L'esegesi cattolica di *Numeri XVII* ha sempre letto il passo come una prefigurazione del sacerdozio cattolico, investito, come Aronne, dell'elezione divina: a parer mio anche Dante, in questi versi, si rifà a quel passo per attribuire a sé stesso, con lo stesso segno della virga che rifiorisce, l'investitura proveniente dall'Alto. Tuttavia alla base del tema della *renovatio* Dante ha ben presente Paolo, anche se da questi prende non una metafora arborea, ma il concetto di *homo novus*, che, come ho spiegato in I. 1, è ripreso da Dante tramite la metafora del *Puer* proprio nei canti del Paradiso Terrestre dove è presente, parallelamente, anche la metafora arborea della virga, che ha appunto la funzione complementare a quella del *Puer* di indicare la *renovatio*. Dante sottolinea il riferimento all'*homo novus* paolino di *Eph.* 4, 22-24 con la replicazione di diverse forme tratte dall'aggettivo "novus" proprio nei versi appena citati di *Purg.* XXXIII, 142-144.

Giovanni Fallani riconduce l'atto del Grifone-Cristo di *Purgatorio* XXXII, 51 al rinnovamento operato dalla Redenzione così come sottolineato da Paolo: «Dalla rigenerazione dell'umanità in Cristo scaturisce e si alimenta la vita nuova e la fecondità delle opere (S. Paolo, *Ad Rom.*,

VI, 4; *II Tim.*, IV, 7)»¹⁸⁷. Questo discorso ci riporta alle analogie tra Dante e Paolo sulle quali mi sono soffermata in I. 1, soprattutto per quel che riguarda l'*homo novus* che si rigenera dall'uomo vecchio, rigenerazione che per Dante personaggio avviene proprio negli ultimi canti del *Purgatorio* e che in *Purg.* XXXIII, 142-144 è espressa con la metafora della "virga" che richiama proprio il concetto paolino di rigenerazione. In questi versi Dante si proclama paolinamente *homo novus* e nello stesso tempo investito da Dio di una missione, utilizzando una metafora arborea che richiama esplicitamente l'episodio della "virga" di Aronne, di cui lo stesso Paolo fa l'esegesi in *Hbr.* V, 1-4, indicando nell'episodio l'allegoria del sacerdozio:

omnis namque pontifex ex hominibus adsumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum ut offerat dona et sacrificia pro peccatis qui condolere possit his qui ignorant et errant quoniam et ipse circumdatus est infirmitate et propter eam debet quemadmodum et pro populo ita etiam pro semet ipso offerre pro peccatis nec quisquam sumit sibi honorem sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron (*Hbr.* V, 1-4).

È con questo spirito, dunque, e cioè per indicare sé stesso come investito di una missione, che negli ultimi versi del *Purgatorio* Dante assume le caratteristiche («rifatto sì

¹⁸⁷ G. FALLANI, nota a *Purg.* XXXII, 51 in DANTE, *Tutte le opere*, Introduzione di I. Borzi, Commenti a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro, Edizioni integrali, Roma, Newton Compton Editori, 2005, p. 423.

come piante novelle/ rinovellate di novella fronda») della virga di Aronne, caratteristiche che aveva già attribuito all'albero della sua visione, che infatti rifiorisce proprio quando Cristo opera la Redenzione con la sua Croce.

Ritengo che Dante abbia trovato in Paolo, oltre all'esegesi della Virga di Aronne in quanto allegoria dell'investitura divina, anche lo spunto per collegare la Verga di Aronne alla Croce di Cristo (rappresentata dal timone del carro-Chiesa che il Grifone-Cristo lega all'albero dell'Eden in *Purg.* XXXII, 51): Paolo infatti aveva visto nella verga di Aronne, che era fiorita (*Hbr.* IX, 4), e che era custodita nell'Arca dell'Alleanza tra i segni tangibili della prima alleanza, la prefigurazione della croce di Cristo, il quale in virtù del proprio sangue è diventato mediatore della nuova alleanza (*Hbr.* IX, 15).

I versi *Purg.* XXXIII, 142-144 ricordano la canzone *Tre donne intorno al cor mi son venute*: si confrontino tra loro, in particolare, i versi in cui, in entrambi i luoghi, «onda» fa rima con «fronda»:

Io ritornai da la santissima onda
rifatto sì come piante novelle
rinovellate di novella fronda.
(*Purg.* XXXIII, 142-144)

di fonte nasce il Nilo picciol fiume
quivi dove 'l gran lume
toglie a la terra del vinco la fronda:
sopra la vergin onda

generai io costei che m'è da lato (*Rime*, CIV, 46-50).

Dal confronto dei due brani si può facilmente dedurre che Dante, in *Purg.* XXXII, nascendo dall'onda, vuol chiaramente istituire un parallelo tra sé stesso e la seconda delle tre donne che nasce dalla prima, la quale rappresenta la Giustizia divina. La prima delle tre donne è infatti una delle diverse Vergini dell'Opera dantesca (come ho già anticipato in II. 3) che rappresentano la «Virgo»-Giustizia divina-«Vergine Astrea», secondo l'interpretazione che Dante dà della «Virgo» della IV *Egloga* di Virgilio in *Monarchia* I, xi, 1 e nell'*Epistola* VII.

Dante, dunque, nell'indicare la propria investitura sacerdotale di prescelto da Dio col riferimento metaforico alla virga di Aronne che fiorisce, sottolinea anche che tale investitura lo rende un tramite della realizzazione della Giustizia divina sulla terra, della quale in questo modo egli è strumento allo stesso modo in cui la seconda delle due donne nasce dalla Giustizia divina. Dante dunque esprime l'avvenuta *renovatio* di tipo paolino, cioè il compimento del lungo cammino di conversione iniziato già nel primo verso dell'*Inferno*, tramite la metafora della virga di Aronne che fiorisce e la metafora dell'onda, per indicare una propria analogia con la seconda delle tre donne, la quale, come lui, “nasce” dalla Giustizia divina.

II. 5. 2. LA «VIRGA» IN QUANTO CROCE DI CRISTO

In questo capitolo ci soffermeremo sull'esegesi precedente a Dante della "virga" in quanto "Croce di Cristo". Ho già accennato, all'inizio di II. 4, alla leggenda, allusa in *Purg.* XXXII, 51 dell'albero del legno della Croce, secondo la quale la Redenzione di Cristo portò alla rifioritura dell'albero.

Ma Dante, oltre ad avere a disposizione diverse varianti di questa leggenda, poteva leggere nei profeti biblici la descrizione della restaurazione messianica come un rifiorire degli alberi del Paradiso terrestre (*Ez.* XXXVII, 7-12; *Os.* II, 21; *Am.* IX, 13). Giovanni, nell'*Apocalisse*, contempla l'Albero della vita piantato nella Gerusalemme celeste quale premio per gli eletti (*Apoc.* II, 7; XIV, 19; XXII, 1-2). L'Albero della vita è il primo simbolo della Croce che troviamo nella Bibbia, ed è anche l'ultimo, descritto nell'*Apocalisse*. Figure e sigilli dell'Albero della Vita sono stati impiegati in mosaici e raffigurazioni sin dalle origini della Cristianità, come ho già accennato in II. 1.

In quello stesso capitolo ho anche riportato i commenti di Agostino, di Rabano Mauro e di Bernardo di Chiaravalle a *Isaia* XI, 1, secondo i quali l'allegoria della «Virga» di Iesse è polisemica, perché alluderebbe sia alla "Vergine" Maria che alla "Virga"-albero della Croce. Dal momento che in II. 1 abbiamo affrontato l'esegesi precedente a Dante della "Virga" di *Isaia* XI, 1 in quanto

"Virgo Maria", in quest'ultimo capitolo ci soffermeremo sulla questione relativa al secondo significato attribuito alla "Virga" dall'esegesi precedente a Dante, cioè a quello della "Croce". Dante, come dicevo, trova tale interpretazione già in Agostino e Rabano Mauro. Riprendiamo dunque i brani già citati di questi due autori che partono da *Isaia XI, 1* per poi allargare il discorso anche ad altre rappresentazioni bibliche della metafora arborea della Croce.

Il *De cataclysmo*, come abbiamo già visto, è un'esortazione ai catecumeni nel corso della quale vengono ribaditi alcuni dogmi, all'epoca contestati dalle maggiori eresie. L'autore si sofferma sulla verga con cui Aronne, per ordine di Mosè, compie i prodigi descritti nell'Esodo. La virga diviene lo spunto per far culminare i parallelismi scritturali con una potente invocazione (citata in II. 1), in cui la Croce è definita "verga" del regno di Cristo, che è poi, per l'autore del *De cataclysmo*, la stessa verga fiorita dalla radice di Jesse e la stessa verga di Mosè che trasformata in serpente inghiottì i serpenti dei maghi (cfr. *Es. VII, 12*); la verga è infine la dottrina di Cristo diffusa per tutti i popoli, che sconfigge gli eretici¹⁸⁸. Fa seguito, a quest'attacco alle eresie, l'esortazione a proseguire sulla via della fede: sempre utilizzando la metafora della Virga da lui riferita, polisemicamente, a quella di Isaia in quanto "Virgo Maria", alla Virga di Mosè e di Aronne, Agostino introduce un'altra

¹⁸⁸ *De Cataclysmo. Sermo ad Catechumenos*, cit., 5, PL 40.696, brano citato nel primo capitolo di questa seconda parte della Tesi.

virga: l'albero della Croce, sulla quale ne innesta un'altra ancora: la Croce come scala verso il cielo (che era già presente in Paolo in *Eph.* III, 17-19, come vedremo subito), con un riferimento alla scala di Giacobbe. Questo brano costituisce un importante snodo tra i due aspetti di questo capitolo, perché, allo stesso modo del brano di Rabano Mauro che riporterò subito dopo, collega la Virga di Aronne alla Virga della leggenda dell'albero della Croce. Inoltre, collega queste due "Virgae" alla Virga di Isaia. Infatti in questo passo Agostino nota che la "Virga" è l'albero della croce dove Cristo è stato appeso, ed è anche la scala del cielo, per innalzare fino al Padre l'uomo caduto. Per salire a Dio il Cristiano deve salire quattro gradini che Agostino esemplifica, a scopo didattico, nelle quattro dimensioni della Croce. La cima della scala è stata, sempre secondo le parole di Agostino, posta in cielo, perché attraverso essa l'uomo potesse salire e scendere. Agostino nota che i quattro "gradini" della "Croce-scala verso il cielo" hanno dei precisi significati. Nella parte superiore della Croce sta la testa del Crocefisso, a significare che il cristiano deve innalzare il cuore verso Dio. Per la larghezza della croce sono inchiodate le mani; ciò significa per il cristiano, secondo Agostino, che le sue mani devono perseverare nelle opere buone. Lungo la croce è appeso il corpo del Crocefisso: il cristiano deve dedurre che è necessario sottoporre il proprio corpo a osservanze, "appenderlo" ai digiuni, affinché il corpo si metta al servizio dell'anima. Nella profondità della croce è nascosto ciò che non si vede, ma da cui sorge

tutto ciò che si vede: per Fede il Cristiano deve credere a ciò che non può comprendere, senza cercare di capire cose più alte di lui, nutrito dalla Speranza.

Ora, queste quattro dimensioni della Croce, che Dante poteva leggere anche in Paolo, *Eph.* III, 17-19, rappresentano anche i quattro sensi dell'allegoria dantesca: l'altezza il senso anagogico, la larghezza il senso morale, la lunghezza il senso spirituale, la profondità il senso allegorico. La quadripartizione indicata da Agostino e Paolo a scopo pedagogico per aiutare il fedele a memorizzare i settori specifici dei doveri personali nell'*iter sanctitatis*, acquista in Dante un valore ancora più profondo, visto che sottolinea anche vari livelli dell'allegoria del suo poema, fondato appunto su Cristo¹⁸⁹.

Se non è certo che Dante abbia letto il sermone pseudoagostiniano, ha senz'altro letto Rabano Mauro, dove ha potuto trovare la stessa associazione del *De Cataclysmo* tra la «Virga» di Isaia, la virga di Aronne e la Croce in quanto albero e scala verso il cielo. Rabano Mauro, in *Allegoriae In Universam Sacram Scripturam*, a proposito delle occorrenze scritturali della voce "Virga" ne elenca i valori allegorici corrispondenti ai rimandi scritturali:

Virga est verbum manens, ut in Exodo [IV, 4]: "Tenuit caudam, versaque est in virgam", quod electi in uno eodemque Christo Deum et hominem credunt [1080D] esse Dominum. Virga, humanitas Christi,

¹⁸⁹ Ivi, 6, PL 40.698-699.

ut in Paulo: "Et virga Aaron, quae fronderat"¹⁹⁰, quod humanitas Christi, veri sacerdotis, omni sanctitatis decore fulgebat. Virga, potestas Christi, ut in Psalmis [CIX, 2]: "Virgam virtutis tuae (emittet Dominus ex Sion)", id est, potestatem fortitudinis suae producet ex populo Iudaeorum. Virga, vexillum crucis, ut in Exodo [VII, 10]: "Tulitque Aaron virgam coram Pharaone [1081A]", quod ordo praedicatorum vexillum crucis coram regibus et principibus praedicabat. Virga, mater Christi, ut in Isaia: "Egredietur virga de radice Jesse", id est, procedet Maria de progenie Jesse. Virga, fides, ut in Exodo [IV, 17]: "Virga tollem in manu tua, in qua facturus es signa", id est, fidem rectam imple in operatione, per quam debes operari miracula¹⁹¹.

Inoltre Rabano Mauro nel *Carmen de laudibus sanctae crucis* paragona l'albero della Croce alle Quattro virtù cardinali. Nel secondo libro, definisce la Croce come una ruota (*rota de infimis ad superiora nos trahens*) e si riferisce a una serie di gradini. Ma soprattutto la Croce è descritta come un grande albero:

Quantos ergo et quales fructus lignum sanctae crucis germine suo proferat, dignum est etiam in hoc sacro carmine modo

¹⁹⁰ «Habit quidem et prius iustificationes culturae et sanctum saeculare tabernaculum enim factum est primum in quo inerant candelabra et mensa et propositio panum quae dicitur sancta post velamentum autem secundum tabernaculum quod dicitur sancta sanctorum aureum habens turibulum et arcam testamenti circumtectam ex omni parte auro in qua urna aurea habens manna et virga Aaron quae fronderat et tabulae testamenti» (*Hbr.* IX, 1-4).

¹⁹¹ RABANUS MAURUS, *Allegoriae In Universam Sacram Scripturam*, cit., PL 112.1080C-1081A.

commemorare, cujus fructus aeternus est et radix perpetua; cujus odor mundum replet, et sapor fideles saginat; cujus splendor solem superat, et candor nivem obfuscat; cujus cacumen polum excedit, et cujus infimum inferna penetrat[...] Hoc videlicet lignum ab ipso plantatum est, de quo dicit Propheta, ligni comparisonem faciens: *Et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum*¹⁹².

Nell'undicesimo secolo Pier Damiani si riferisce all'albero della Croce nell'*Homilia de exaltatione sanctae crucis*:

O beata crux, quae illum meruisti nova libratione suspendere, quem coelum et terra nequeunt sustinere! O crux purior vitro, rutilantior auro, quae tanquam vernantibus gemmis et margaritis, membris ornata es Salvatoris! O crux luna micantior, sole splendidior, quae prae divini magnitudine luminis, stellarum jubar, et omnia coeli astra praecedis! Tu sola inter omnia ligna silvarum electa es ad humanae redemptionis officium. Tu pondus illud sustinere meruisti, cujus virtute coelum volvitur, terra suspenditur, et universa mundi machina nunquam casura libratur... O vere nobilis arbor, quae de terreno quidem cespite orta procedis, sed super astra coeli felices ramos expandis!... Tu salus mundi perditum, tu lux in tenebris constitutum, tu medicina languentium, tu convalescentium virtus, tu periclitantibus portus, tu evadentibus de fauce mortis aufugium... Per te siquidem ad patriam exsul homo revertitur, et angelorum numerus, qui diminutus fuerat, instauratur¹⁹³.

¹⁹² ID., *De laudibus sanctae crucis*, I, PL 107.133-294C, 173A-B.

¹⁹³ PETRUS DAMIANUS, *Homilia de exaltatione sanctae Crucis* (*Sermo 48.2*), in *Sermones*, PL 144.505-924D, 775D-776D.

Anche qui l'albero della Croce è descritto, come nel *Carmen* di Rabano Mauro, come un albero cosmico e gli vengono attribuite le caratteristiche dell'albero della Vita: anche in Pier Damiani l'albero è la luce nell'oscurità, la medicina per la malattia, l'unica via di scampo dalla morte, l'unica salvezza per l'umanità che voglia tornare al Padre.

Bernardo di Chiaravalle riprende la metafora della "Virga"-*"Virgo Maria"* e del "lignum vitae"-Cristo nel testo già citato in II. 1¹⁹⁴.

Allo stesso modo il contemporaneo Onorio d'Autun scrive:

Et ideo erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum. Hoc est: ipse erit comparabilis ligno vitae in paradiso plantato, de quo dicitur: Vincenti dabo edere de ligno vitae quod est in paradiso (Apoc. II) . Paradisus dicitur hortus deliciarum, et significat Ecclesiam, in qua sunt deliciae Scripturarum; locus voluptatis est, paterna majestas, aeterna beatorum voluptas, fons inde fluens est Christus de pectore Patris manans; fluentia quae paradysum irrigant, sunt dona Spiritus sancti quae Ecclesiam fecundant. Lignum vitae est sapientia, animarum vita; hoc lignum, scilicet Christus, [0276D] est secus decursus aquarum plantatum: hoc est, secundum descensum Spiritus sancti in utero virginali incarnatum, cujus dona ubique ut fluentia decurrunt. Hoc in tempore fructum dedit, dum post ascensionem in tempore a Patre destinato, Spiritum sanctum apostolis misit. Vel, decursus aquarum est lapsus populorum, juxta quem decursum, non in cursu, arbor illa plantata fuit: dum Christus in similitudine carnis peccati, non in carne peccatrice, apparuit. Haec

¹⁹⁴ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De verbis Isaiae ad Achaz*, cit., PL 183.42C-43A.

arbor fructum suum in tempore suo dedit, dum corpus suum in edulium fidelibus dedit. De hoc tempore scribitur: Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum (Galat. IV). Aliter: Decursus aquarum est mortalitas hominum, juxta quem hoc lignum plantatum fuit, dum Christus mortalis exstitit. [0277A] Qui ad fluxum mortis decurrens ait: Si in viridi ligno, id est in fructifero hoc faciet; in arido, id est in sterili, quid fiet? hoc lignum in tempore fructum dedit, dum reparationem humani generis in passione protulit. Suum fructum ideo dicit quia nullus alius, quantumlibet sanctus eum dare potuit. Vel, lignum vitae est crux ferens Christum, fructum vitae. Vel ideo Christus comparatur arbori, quia sicut arbor umbra protegit, fructu reficit: ita Christus in hac vita suos ab aestu vitiorum umbra suae dilectionis protegit, et eosdem in futura dulcedine suae contemplationis refocillabit. Hoc significatur per lignum vitae in paradiso juxta decursus aquarum de loco voluptatis salientis plantatum: de cujus fructu qui comederit non morietur in aeternum. [0277B] Arbor crucis est lignum vitae in paradiso, id est in Ecclesia, plantatum secus decursus aquarum, id est juxta fluentia Scripturarum: quia passio crucis impleta est juxta praeconia prophetarum. Hujus arboris fructus est Christus in ea pendens: de cujus corpore qui comederit, non morietur in aeternum. De quo ligno subditur quod fructum suum dabit in tempore suo. Arbor crucis fructum in suo tempore dedit, dum in tempore passionis, sustinuit Christum pro salute humanae redemptionis. Christus quoque fructum suum in tempore suo dedit, dum in die resurrectionis, fidelibus attulit gaudium aeternae exsultationis; fructum in tempore suo dedit dum in die ascensionis hominibus coelum contulit. Crux in tempore [0277C] suo fructum dabit, cum in judicio apprensus Christum pro humano genere passum demonstrabit. Christus fructum suum in tempore suo dabit, cum post judicium Ecclesiam sanguine¹⁹⁵.

¹⁹⁵ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Expositio in Psalmos*, PL 172.269-312B, 277.

Bonaventura nel *Lignum vitae* accosterà la «virga» (la quale, nell'esegesi di quest'ultimo, come in quella di San Bernardo e di altri autori sopra citati, è la “Virgo” Maria) di Isaia alla Croce e all'albero della vita. Anche se Bonaventura non fa esplicito riferimento alla leggenda dell'albero della Croce (come del resto neanche Dante, il quale si limita ad alludervi in *Purg.* XXXII, 51), fa un significativo parallelo tra Cristo e l'albero, sulla scia di Agostino, Rabano Mauro, Pier Damiani, Bernardo¹⁹⁶.

L'opera è una meditazione sulle virtù di Cristo ed è organizzata in 12 parti, ciascuna un “frutto” metaforico dell'albero della vita, impersonificato da Cristo stesso. In tal modo l'albero della vita si rifà alla tradizione medievale di rappresentare le sette virtù e i sette vizi come frutti o rami di un albero (*Arbor bona* oppure *Arbor mala*). In questo senso il *Lignum vitae* ha elementi in comune con la tradizione del *Carmen de Pascha*¹⁹⁷. Infatti, sebbene l'albero del *De*

¹⁹⁶ L'associazione dell'Albero della Vita al legno della croce di Cristo era in realtà un'operazione diffusissima in tutto il Cristianesimo primitivo, come abbiamo già visto prima citando Moore: l'origine di questa connessione (e quindi del nesso colpa-Redenzione e Adamo-Cristo) derivava dalla Genesi e soprattutto da Paolo (*1Cor.* XV, 22 e 45-49, *Rom.* V, 12-16).

¹⁹⁷ Per il *Carmen de Pascha* (che era ancora attribuito a Cipriano nell'edizione a cura di G. Hartel, *Thasci Caecilii Cypriani Opera*, CSEL 3, 3 Vienna, C. Geroldi, 1871), cfr. M. DANDO, *Alcimus Avitus as the author of the De Resurrectione Mortuorum, De pascha (De Cruce), De Sodoma and De Jona formerly attributed to*

Pascha non sia associato alle virtù, anch'esso, come l'albero di Bonaventura, attraversa le fasi della nascita, passione, morte, resurrezione, ascensione e glorificazione. Esso ha la fontana del Battesimo come radice e dodici rami, ciascuno dei quali denota uno dei Misteri della Redenzione e le virtù e caratteristiche a essi corrispondenti. Infatti, in questo albero di virtù è allusa una scala¹⁹⁸ per il Paradiso.

Tertullian and Cyprian, «Classica et Mediev.» 26, 1967, pp. 258-275.
Cfr. anche, su http://www.tertullian.org/articles/escola_carmina_eng.htm: Josep M. Escolà Tuset, *Some notes on the Carmina Pseudocyprianea*, *Analecta Malacitana electrónica* 6 (May 2000).

¹⁹⁸ Come nel caso di Agostino, Bonaventura e della tradizione del *Carmen de Pascha*, anche altri scrittori cristiani riprendono da Paolo (*Eph. III, 18*) le quattro dimensioni della Carità riportandole alle dimensioni della Croce. Tra questi, Ireneo (IRENAEUS, *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 45) sviluppa la dottrina della scala cosmica, simboleggiata nel segno grafico della scala-croce. Egli afferma che la scala, immagine della Croce, è il “mezzo”, per i credenti, per salire al cielo e riporta l'esempio del sogno di Giacobbe della scala che toccava la terra e il cielo: «And Jacob, when he went into Mesopotamia, saw Him in a dream, *standing upon the ladder*, that is the tree which was set up from earth to heaven; for thereby they that believe on Him go up to the heavens. For His sufferings are our ascension on high. And all such visions point to the Son of God, speaking with men and being in their midst. For it was not the Father of all, who is not seen by the world, the Maker of all who has said: *Heaven is my throne, and earth is my footstool: what house will ye build me, or what is the place of my rest?* (Acts vii. 49) and who *comprehendeth the earth with his hand, and with his span the*

heaven—it was not He that came and stood in a very small space and spake with Abraham; but the Word of God, who was ever with mankind, and made known beforehand what should come to pass in the future, and taught men the things of God» (ST. IRENAEUS, Bishop of Lyon, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, Editor J. A. Robinson, London, Society for promoting christian knowledge-New York, The Macmillan Co., 1920, 45, p. 68). Il testo è leggibile sul sito <http://www.ccel.org/ccel/irenaeus/demonstr.pdf>. Cito da questa traduzione in Inglese in quanto, sebbene le altre opere di Ireneo siano contenute nella Patrologia Greca del Migne, quest'opera andò dispersa e soltanto agli inizi del Novecento se ne trovò una traduzione armena, che a sua volta fu tradotta in Inglese.

II. 6. LA IV EGLOGA E LA PROFEZIA INCONSAPEVOLE IN DANTE

Desidero in questo capitolo sottolineare che tutto quello che abbiamo detto nei precedenti cinque capitoli sull'esegesi dantesca delle profezie di Isaia e Virgilio è fondamentale ai fini della comprensione di come Dante intendesse il senso profetico della stessa *Comedia*. Come ho già anticipato nell'*Introduzione* generale alla Tesi ma anche nell'*Introduzione* alla seconda Parte e nei vari capitoli, Dante si ritiene, proprio come lo *scriba dei* biblico, profeta non sempre del tutto consapevole delle verità apprese durante la visione e che egli profetizza: egli infatti è *tramite* di verità a lui ispirate da Dio di cui a volte non può comprendere tutta la portata perché fuori dalle capacità umane. Del resto anche Nabucodonosor ebbe il dono della visione e della profezia pur non comprendendone i significati. Infatti, nell'*Epistola a Cangrande*, per giustificarsi agli occhi di chi potrebbe dire che la sua visione, e quindi le sue profezie, sono meramente frutto della sua invenzione, spiega che il fatto di essere immeritevole di per sé non dimostra che non può avere avuto la visione: lo comprova il grande esempio di Nabucodonosor¹⁹⁹, il quale nel Medio Evo era considerato alla stregua del diavolo²⁰⁰, che ebbe da Dio il

¹⁹⁹ *Epistola XIII*, 81.

²⁰⁰ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della*

dono della visione pur essendo assolutamente immeritevole oltre che inconsapevole dei contenuti della visione profetica da lui avuta. Evidentemente Dante si rifà al *De gratia contemplationis* di Riccardo da San Vittore, da lui, infatti, appena citato:

Et hoc est insinuaturn nobis in Matheo, ubi tres discipuli ceciderunt in faciem suam, nichil postea recitantes, quasi obliti. Et in Ezechiele scribitur: "Vidi, et cecidi in faciem meam". Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro De Contemplatione, legant Bernardum in libro De Consideratione, legant Augustinum in libro De Quantitate Anime, et non invidiebunt (*Epistola XIII, 80*).

Leggiamo il passo di Riccardo da San Vittore:

Hinc est quod rex Nabuchodonosor somnium vidit, sed excussus a somno visum somnium ad memoriam revocare non potuit (*Dan VIII*)²⁰¹.

Già Agostino si serviva di questo esempio per dimostrare per Virgilio la stessa cosa che Dante (come abbiamo appena visto) dimostra per sé stesso. Infatti Agostino aveva detto che non è da escludere che Virgilio abbia ricevuto la profezia della venuta di Cristo, visto che persino Nabucodonosor ha ricevuto una tale profezia:

scrittura, cit., volume IV, sezione V *Scrittura ed Eucarestia*, p. 306.

²⁰¹ RICHARDUS S. VICTORIS, *Benjamin Major, De gratia contemplationis*, V, i, PL 196.63-202B, 169.

Dic, Nabuchodonosor, quid in fornace, quo tres viros iustos injuste immiseras, vidisti; dic, dic quid tibi fuerit revelatum²⁰².

Tra l'altro Dante aveva già accennato, nell'*Epistola* V, rifacendosi esplicitamente («a creatura mundi invisibilia Dei, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur», *Ep.* V, 23) al noto passo della Lettera ai Romani (I, 19 e sgg.), alla questione della profezia inconsapevole:

Non etenim semper nos agimus, quin interdum utensilia Dei sumus; ac voluntates humane, quibus inest ex natura libertas, etiam inferioris affectus immunes quandoque aguntur, et obnoxie voluntati eterne sepe illi ancillantur ignare (*Ep.* V, 25).

Come abbiamo visto, dal fatto che Dante abbia operato una *contaminatio* in *Conv.* IV tra le profezie di Isaia e quella di Giove del primo libro dell'*Eneide*, e un'altra *contaminatio*, in *Inf.* I, nella profezia del veltro (in particolare ai versi 105, 107, 109), tra le profezie di Isaia e della IV *Egloga*, possiamo dedurre che egli attribuisce a Virgilio una capacità profetica inconsapevole, la cui verità è da Dante stesso verificata alla luce delle analogie con le profezie di Isaia. Ma che

²⁰² AUGUSTINUS, *Contra Iudaeos Paganos et Arianos*, PL 42. 1115-1131, 1126. Il brano è citato da H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit., volume IV, p. 306.

Virgilio sia, nell'interpretazione di Dante, profeta inconsapevole, lo si può dedurre dalla modalità della conversione che Dante attribuisce a Stazio: Virgilio, infatti, non si salvò perché non credette nel Cristo venturo, non accorgendosi che la sua profezia riguardava proprio tale Verità, di cui invece fu consapevole Stazio.

Nella stessa *Comedìa* Dante si considererebbe, in alcuni punti che abbiamo visto e altri che esamineremo subito, profeta inconsapevole, per il fatto che un uomo, nella sua limitatezza, non può fino in fondo capire i Misteri e le verità di cui pure si fa portavoce (come ad esempio decifrare il mistero della precisa identità dell'inviato divino oggetto di diverse profezie a partire da quella del veltro). Però l'"inconsapevolezza" di Dante non è totale come quella di Virgilio (che infatti non si salvò perché non credette al Cristo venturo che pure, secondo Dante, aveva profetizzato), ma "parziale", come quella dello *scriba dei* biblico. Essa è infatti limitata soltanto ad alcuni aspetti delle profezie di cui egli è tramite, che potranno essere pienamente rivelate soltanto in tempi successivi a quello della scrittura del poema. Perciò, al di là dei precisi contenuti di alcune profezie, egli è consapevole, al contrario di Virgilio, di essere *scriba dei*. In *Par. XXV*, 1-2 Dante dichiara che il poema è stato scritto da Dio e da lui stesso in quanto *scriba dei*, che si fa in questo modo portavoce delle profezie divine: al «poema sacro»²⁰³ hanno «posto mano

²⁰³ Già in *Par. XXIII*, 62, aveva definito la *Comedìa* «sacrato

cielo e terra».

Ma già in *Purg.* XXIV il dialogo con Bonaggiunta mostra che Dante personaggio è divenuto ormai consapevole di essere *scriba dei*. Lo schermirsi dell'Alighieri dai complimenti di Bonaggiunta in *Purg.* XXIV, 52-54 non è a parer mio solamente segno di umiltà, ma è soprattutto il modo per spiegare perché la sua poesia supera quella dello *stil novo*:

E io a lui: «I' mi son un che, quando
Amor mi spira, noto, e a quel modo
ch'è ditta dentro vo significando» (*Purg.* XXIV, 52-54).

Dante, come gli autori della Bibbia, è *scriba dei* e il suo poema è grande perché registra la verità della sua visione, ciò che Dio («Amor») gli «spira», gli «ditta». In apparenza Dante riferisce ai versi 52-54 la poetica dello *stil novo* che consiste nello scrivere ciò che Amore detta dentro, e questo è in effetti quello che il personaggio di Bonaggiunta capisce della dichiarazione di Dante: ai versi 58-60 Bonaggiunta nota che questo trascrivere ciò che Amore detta è la grande novità dello *Stil novo*, cosa che mancò invece alla propria poesia. Bonaggiunta però non va oltre il significato letterale delle parole di Dante e non capisce che il suo interlocutore ai versi 52-54 dichiara che la novità della poetica della *Comedia* rispetto alla poesia precedente dello *Stil novo* e quindi dello stesso Dante

poema».

consiste nel suo riferire fedelmente ciò che Dio («Amor», 53) nella visione gli «ditta» (54). Dante, cioè, qui si autodefinisce *scriba dei* e per di più lo fa utilizzando un termine, «spira», che riutilizza in *Par. I*, 19.

In *Par. I*, 19-27, l'invocazione ad Apollo, allegoria del Dio cristiano²⁰⁴, è direttamente collegata da Dante all'episodio di Marsia: il legame tra la richiesta ad Apollo a fare di Dante «vaso» del suo «valor» (14) e il riferimento a Febo²⁰⁵, al quale Dante implicitamente si paragona nel chiedere ad Apollo di 'spirare' nel suo «petto» (19), serve ad avvalorare l'allusione²⁰⁶ da parte di Dante a sé stesso come

²⁰⁴ Dante utilizza 'poeticamente' il nome degli dei pagani per indicare il Dio cristiano, e così interpreta, come abbiamo visto sopra, il personaggio di Giove del primo libro dell'*Eneide*; cfr. *Purg.* VI, 118-119: «[...] o sommo Giove/ che fosti in terra per noi crucifisso».

²⁰⁵ I versi 19-20 sono stati infatti interpretati da alcuni, a partire da Jacopo Della Lana, secondo la lettura del mito che distingue tra Apollo e Febo: secondo Jacopo Della Lana, Dante in questi versi dice che Apollo penetrò in Febo e cantò per lui e fece sì che Febo vincessesse. A me pare che questo sia il senso che Dante attribuisce anche al suo canto del Paradiso: egli si fa "vaso", come Febo, strumento per esprimere contenuti profetici, ispirati da Apollo-Dio, della cui portata neanche lui può essere totalmente consapevole. Anche Francesco da Buti e L'Anonimo Fiorentino distinguono Apollo da Febo: cfr. V. PLACELLA, *Il riuso del mito classico nel Paradiso di Dante*, in Atti del Convegno *Il simbolo del mito attraverso gli studi del Novecento* (Recanati-Ancona, 13-14 ottobre 2006), Ancona, Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, 2008.

²⁰⁶ Tale allusione al suo essere *scriba dei* da più forza a questa invocazione rispetto a quelle precedenti alle Muse di *Inf.* II, 7; *Inf.*

scriba dei:

O buono Appollo, a l'ultimo lavoro
fammi del tuo valor sí fatto vaso,
come dimandi a dar l'amato alloro.
Infino a qui l'un giogo di Parnaso
assai mi fu; ma or con amendue
m'è uopo intrar ne l'aringo rimaso.
Entra nel petto mio, e spira tue
sì come quando Marsia traesti
de la vagina de le membra sue (*Par. I, 13-21*).

Il ricordo di Marsia, come già quello delle «Piche» in *Purg. I, 10-12*, indica la potenza di Dio e la *ùbris*, subito punita, di chi osa sfidarlo; Dante, citando il mito di Marsia, si pone in realtà in antitesi con questo personaggio. Infatti Marsia fu punito per aver osato pretendere di cantare come gli dei, laddove Dante nel Paradiso, soprattutto nel cielo delle stelle fisse, riceverà l'investitura di cantare la sua visione da Dio stesso (tramite le anime beate che Dante incontrerà). E mentre Marsia fu estratto dalla sua pelle per punizione della sua *ùbris*, Dante viene spogliato degli impedimenti terreni (sebbene Dante, come si vede dai riferimenti presenti in tutta la Cantica, affronti con tutto il corpo anche il viaggio nel terzo regno), indiandosi, per affrontare la visione del Paradiso; e anche questo suo trasumanare (*Par. I, 67-72*) per volontà di Dio implicitamente significa che il suo poema è divino.

XXXII, 10; *Purg. I, 7-12*; *Purg. XXIX, 37-42*.

Dante, inoltre, è un anti-Marsia (e in questo senso è anche un anti-Piche) anche perché il suo canto è superiore a quello dei poeti pagani, in quanto egli è *scriba dei*, ed è perciò piuttosto da paragonare allo scriba biblico. Ciò è confermato anche dall'utilizzo da parte di Dante del termine «vaso» poco prima di citare il mito di Marsia; «vaso» (*Par. I, 14*) significa letteralmente 'contenitore' della 'virtù' di Apollo, e costituisce anche un riferimento al mito di Marsia che Dante sta per citare: nel mito, infatti, Apollo 'spira' sé stesso in Febo, il quale rimane soltanto un contenitore, un 'vaso' per l'appunto. Dante, rileggendo questo mito in termini cristiani, chiede a Dio di infondere anche in lui l'«ispirazione», in modo da renderlo portavoce del messaggio divino, come lo *scriba dei* della Bibbia. Il significato, cui ho appena accennato, del termine «vaso» (*Par. I, 14*) collegato a «spira» (*Par. I, 19*) è confermato anche dall'analogo significato che lo stesso termine «spira» aveva in *Purg. XXIV, 53*, nell'incontro con Bonaggiunta poco prima citato: anche lì Dante si autodefinisce *scriba dei*, come gli autori della Bibbia, e nel poema registra ciò che Dio («Amor») gli «spira» (*Purg. XXIV, 53*).

Inoltre, «vaso» costituisce un ulteriore riferimento alla continuità (sulla quale torneremo subito, nel soffermarci sui canti del cielo delle stelle fisse) di Dante con San Paolo che, secondo l'espressione degli *Atti degli Apostoli* (IX, 15), è definito da Dante «Vas d'elezione» (*Inf. II, 28*), e «gran Vasello dello Spirito Santo» (*Par. XXI, 127*).

La difficoltà che Dante profeta incontra, cioè

l'impossibilità di esprimere l'ineffabile²⁰⁷, è la stessa difficoltà dello *scriba dei* biblico e dei mistici; Dante risolve questa impossibilità allo stesso modo della Bibbia e della mistica: per via analogica, attraverso il senso parabolico, che, come mostro in I. 3²⁰⁸, fa parte integrante del senso letterale della sua allegoria.

²⁰⁷ Sul tema dell'ineffabilità in Dante e sulle sue fonti, in particolare quella paolina, mi sono soffermata nella prima parte della Tesi, alla quale, oltre che alla Bibliografia finale, rimando per la bibliografia citata.

²⁰⁸ Cfr. anche A. PLACELLA, «*Fede e innocenza son reperte / solo ne' parvoletti*», cit., pp. 318-322 e la nota sulla bibliografia di Ariani in I. 1.

II. 7. LA MISSIONE DI DANTE E IL VELTRO

In quest'ultimo capitolo della Tesi tirerò le fila di quanto detto finora, soffermandomi sull'analogia che a mio parere esiste tra la missione di Dante di scrivere la *Comedìa*, la missione del veltro e dell'inviato divino oggetto delle profezie del poema, quella di Paolo, quella del *Puer* di Isaia, del *Puer* della IV *Egloga* di Virgilio e quella della «vergine Cammilla».

Dopo lo studio *contestuale* e *intertestuale*, nei precedenti capitoli, tra le opere di Dante e alcune tra le sue fonti privilegiate quali Paolo, Virgilio e Isaia, concluderemo il nostro discorso su Missione e Profezia in Dante con un'analisi *intratestuale*²⁰⁹ dei richiami strutturali che ho individuato tra alcuni episodi della *Comedìa*.

Dante nel corso di tutto il poema, a partire da *Inf.* I, 100-111, profetizza, come Isaia, la venuta di un inviato divino che sconfiggerà la cupidigia²¹⁰. La profezia che apre la *Comedìa*, per quanto non si voglia con ciò identificare il veltro con Dante, assume la funzione, ad apertura del

²⁰⁹ R. MERCURI, *Comedìa di Dante Alighieri*, cit., p. 422.

²¹⁰ Isaia, come Dante, denuncia le ingiustizie sociali, la cupidigia, il lusso della classe dominante, difende una linea politica basata sulla fede in Dio, impegnatosi con una promessa, il quale manderà il Messia che ristabilirà sulla terra giustizia e diritto. Ma Gerusalemme, come la Chiesa in Dante, da sposa fedele s'è fatta prostituta, il popolo confida nelle armi umane anziché nell'aiuto divino, la casa di Giacobbe non riconosce il proprio peccato.

poema, di illustrarne la Missione dell'autore.

L'affinità tra la Missione del veltro e quella di Dante di combattere la cupidigia con la scrittura del suo poema è a mio avviso messa in evidenza da precisi richiami interni e analogie strutturali, che andremo subito a verificare, tra le funzioni narrative del brano della profezia del veltro con quelle di alcuni brani della *Comedia* dedicati alla missione di Dante.

Dal punto di vista della *fabula* e delle funzioni narrative²¹¹ i passi *Inf.* I, vv. 49-136 e *Purg.* XIX, 1-39 sono perfettamente speculari, come si vedrà subito; dal fatto che esiste una specularità tra tutte le funzioni narrative degli episodi di questi due canti, consegue che anche veltro e falcone sono tra loro perfettamente speculari: se dunque Dante paragona sé stesso al falcone nella similitudine di *Purg.* XIX, 64-69 (dove riprende il riferimento al falcone che Virgilio stesso aveva fatto ai versi 61-63, quando lo spronava a rimettersi in cammino seguendo l'invito che Dio gli faceva proprio come il falcone obbedisce ai comandi del cacciatore), allora anche il veltro, che è speculare al falcone (la specularità tra il veltro e il falcone emerge dal confronto tra la *fabula* di *Inf.* I e quella di *Purg.* XIX, che risultano identiche, come vedremo subito), appare speculare anche a Dante, almeno per quanto riguarda la missione che essi condividono, quella di risvegliare l'umanità dal sonno del

²¹¹ Cfr. V. J. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988, p. 27.

peccato (metafora utilizzata da Dante proprio in *Purg.* XIX, 1-39 in continuità con Paolo, come vedremo) combattendo la cupidigia. Ecco dunque qui di seguito il succedersi delle funzioni narrative nella *fabula* di *Inf.* I e in quella di *Pur.* XIX, che risultano identiche nella struttura, pur nelle diverse situazioni e contesti particolari dei due luoghi:

1) Dante cade in tentazione mentre sale (per il colle in *Inf.* I e per la montagna del Purgatorio in *Purg.* XIX), alla vista della cupidigia (in *Inf.* I rappresentata dalla lupa, in *Purg.* XIX dalla «femmina balba»);

2) Virgilio interviene in soccorso di Dante su richiesta di una donna inviata dalla Grazia divina. Nel primo caso si tratta certamente di Beatrice, come Virgilio racconta a Dante in *Inf.* II, 52-120. La donna «santa e presta» di *Purg.* XIX, 26, che nel sogno interviene a salvare Dante dalle seduzioni della «femmina balba» chiamando in aiuto Virgilio, secondo alcune interpretazioni sarebbe Beatrice, secondo altre Lucia, come accadrà nel sogno di *Par.* XIX, secondo altre ancora l'allegoria della filosofia. A parer mio la donna «santa e presta» di *Purg.* XIX, 26 è Beatrice, perché l'episodio che la vede protagonista in *Purg.* XIX, 26-30 richiama quello, raccontato in *Inf.* II, 52-117 e *Purg.* XXX, 139-141, della sua discesa nel Limbo per chiamare Virgilio in soccorso di Dante che era analogamente caduto in potere di false «immagini di ben» (secondo le parole da Beatrice in *Purg.* XXX, 131). Il parallelismo tra i due episodi (il primo

raccontato in *Inf.* II, 52-117 e nuovamente in *Purg.* XXX, 139-141, il secondo in *Purg.* XIX, 26-30), e quindi tra le due donne che intervengono in soccorso di Dante, è reso anche dalla stessa struttura della frase (la struttura infatti è la seguente: soggetto=«donna»; verbo, che nel primo caso è preceduto da pronome; aggettivo; congiunzione; aggettivo) in cui è inserita la definizione di esse nei rispettivi luoghi:

donna apparve santa e presta (*Purg.* XIX, 26)

donna mi chiamò beata e bella (*Inf.* II, 53).

Il parallelismo tra le due donne è inoltre suggerito dal fatto che entrambe sono veloci nello scattare in soccorso di Dante: la donna è «presta» in *Purg.* XIX, 26, e in *Inf.* II Beatrice (nelle parole di lei riferite da Virgilio a Dante) dice di sé stessa: «Al mondo non fur mai persone ratte/ [...] / com'io [...] / venni qua giù» (*Inf.* II, 109-112). Poco più avanti, inoltre, Virgilio racconta a Dante che le preghiere e le lacrime di Beatrice resero lui «del venir più presto» (*Inf.* II, 117), aggettivo che richiama lo stesso di *Purg.* XIX, 26;

3) Virgilio salva Dante dalla cupidigia e svela a Dante quanto essa sia aberrante (nel primo caso parla delle caratteristiche della lupa, nel secondo mostra il ventre putrido della «femmina balba»);

4) Virgilio sprona Dante a proseguire il cammino

facendo riferimento al veltro nel primo caso (tramite il connettivo «ond'»), *Inf.* I, 112, sul quale torneremo più avanti, collega con un rapporto di causa-effetto la ripresa del cammino da parte di Dante all'intervento del veltro) e al falcone nel secondo (sprona Dante a rimettersi in cammino obbedendo all'invito di Dio, secondo l'esempio del falcone che obbedisce al segnale del padrone). Le espressioni usate sono analoghe, all'imperativo:

Tu mi segui (*Inf.* I, 113);

Surgi e vieni (*Purg.* XIX, 35).

L'importanza di questa concordanza sta nel fatto che, a mio parere, Dante, in *Purg.* XIX, come anche in *Purg.* XXXII, 72 quando è risvegliato dal sonno dalle parole di Matelda «surgi: che fai?», riprende un importante luogo paolino: «Surge qui dormis et exsurge a mortuis et illuminabit te Christus» (*Eph.* V, 14). Qui a sua volta Paolo si rifà a *Is.* LX, 1: «Surge illuminare quia venit lumen tuum et gloria Domini super te orta est» e a *Prov.* VI, 9: «Usquequo piger dormies quando consurges e somno tuo».

Ma Dante pensa anche ad *Act. Ap.* XXII, 16: «et nunc quid moraris exsurge baptizare et ablue peccata tua invocato nomine ipsius». Si tratta dell'episodio dell'estasi paolina: il contesto nel quale, secondo il racconto dello stesso Paolo, si pone il rapimento ora ricordato, è importante anche per l'applicazione che Dante fa a sé stesso dell'episodio di

Paolo per il proprio viaggio itinerale e per la testimonianza che si sente chiamato a rendere agli uomini in base a ciò che ha visto e che gli è stato rivelato nel suo eccezionale viaggio. Inoltre, questo luogo paolino è ricalcato nei due luoghi che stiamo analizzando (*Purg.* XIX, 35 e *Purg.* XXXII, 72) che hanno una particolare valenza nel viaggio dantesco: sono luoghi in cui Dante sottolinea la sua continuità con Paolo tramite il motivo del sonno e del risveglio da esso tramite la frase paolina pronunciata nel primo caso da Virgilio e nel secondo da Matelda.

La frase si ritrova in un altro luogo degli Atti che sottolinea la missione paolina e che è da Dante ripreso in una formula, quella appunto del «Surgi», che evidentemente ha in lui il significato della elezione divina sul modello di Paolo: «sed exsurge et sta super pedes tuos ad hoc enim apparui tibi ut constituam te ministrum et testem eorum quae vidisti et eorum quibus apparebo tibi» (*Act. Ap.* XXVI, 16). Si tratta del racconto di Paolo al re Agrippa dell'episodio di Damasco, in particolare riguardo alla Missione affidatagli da Gesù. Come si vede, già in Paolo, e di questo Dante se ne accorse, e per questo la assunse anche per indicare la propria missione, la formula «exsurge», presente già nel racconto diretto dell'episodio di Damasco, ha il valore di sottolineare l'elezione divina. Ecco perché la presenza di tale formula in *Purg.* XIX, 35 è particolarmente importante nella considerazione dell'analogia strutturale tra gli episodi di *Inf.* I, vv. 49-136 e *Purg.* XIX, 1-39, perché illumina anche la ripresa del cammino di *Inf.* I, 113 come

un risorgere della coscienza di Dante pellegrino (dopo i dubbi iniziali) nella certezza dell'elezione divina.

5) Dante si sente confortato dalle parole di Virgilio e desidera continuare il cammino, e lo fa insieme a Virgilio (*Inf.* I, 136; *Purg.* XIX, 40).

Ma la specularità è anche tra le *fabulae* di ciascuno dei due episodi successivi ai due appena esaminati, e cioè tra le *fabulae* di *Inf.* II, 43-142, dove Virgilio risponde ai dubbi di Dante, e di *Purg.* XIX, 52-69, dove Virgilio spiega a Dante il suo sogno e lo invita a fare la volontà di Dio, seguendo l'esempio del falcone che accorre al richiamo del logoro (*Purg.* XIX, 62-63), invito subito colto da Dante, che in *Purg.* XIX, 64-69 si paragona appunto al falcone. Confrontiamo tra loro le *fabulae* di questi due luoghi:

1) Virgilio risponde ai dubbi di Dante (in *Inf.* II sul senso del viaggio, in *Purg.* XIX sul senso del sogno);

2) Virgilio fa notare a Dante in che modo egli sia stato liberato, nel primo caso dalla lupa, nel secondo dalla «femmina balba» (*Inf.* II, 119-120; *Purg.* XIX, 58-60)

3) e con ciò lo induce a muoversi (*Inf.* II, 121; *Purg.* XIX, 61).

In ambedue i casi è dal riferimento di Virgilio a come

Dante è stato liberato che quest'ultimo si sente spronato a muoversi. Le similitudini utilizzate nei rispettivi luoghi, anche se hanno soggetti diversi (fioretti e falcone), mettono allo stesso modo in evidenza il moto di speranza verso l'alto: «chinati e chiusi/ si drizzan» (*Inf.* II, 128-129); «prima a' piè si mira,/ indi si volge al grido e si protende» (*Purg.* XIX, 64-65). Dopo queste similitudini è ripetuta la stessa espressione a inizio verso: «tal mi fec'io» (*Inf.* II, 130; *Purg.* XIX, 67).

Ma vediamo ora un richiamo a mio parere istituito da Dante tra la visione della meretrice e la profezia del DXV di *Purg.* XXXII e XXXIII da una parte e la visione della lupa e la profezia del veltro di *Inf.* I dall'altra.

In *Purg.* XXXII la grande meretrice dei versi 136-160 rappresenta, com'è noto, la Chiesa corrotta dalla cupidigia. Proprio in questo canto che contiene la grande rappresentazione della cupidigia nell'ambito della Chiesa (la meretrice) e della politica (il gigante, il re francese Filippo il Bello), Dante riceve per la prima volta l'investitura a scrivere. Beatrice lo sollecita a osservare quella scena allegorica onde descriverla fedelmente «in pro del mondo che mal vive» (103). In *Purg.* XXXII, 154-155 la meretrice mentre bacia il gigante guarda Dante: il fatto che Dante sia coinvolto in prima persona in questo rapporto tra Chiesa e Impero si collega alla profezia immediatamente successiva di Beatrice di *Purg.* XXXIII, 10-51, che si divide in tre tappe ben precise: quella dei versi 10-12 sull'imminente rinnovamento della Chiesa e quelle dei versi 34-36 e poi 40-

45 sul messo divino, il «cinquecento diece e cinque» (v. 43) che presto verrà a uccidere la meretrice e il gigante. La stessa Beatrice ordina a Dante di manifestare la sua visione (*Purg.* XXXIII, 52-78, in particolare 52-57 e 76-78). Dante è infatti lo strumento divino che con il suo poema favorisce la venuta del «cinquecento diece e cinque».

Il rapporto tra la visione e la profezia di *Purg.* XXXII, 103-160 e *Purg.* XXXIII, 1-78 richiama quella della visione e della profezia di *Inf.* I, 49-111 secondo la seguente scansione strutturale:

1) Dante ha la visione della cupidigia (lupa e meretrice rispettivamente in *Inf.* I e *Purg.* XXXII),

2) visione seguita rispettivamente dalla profezia di Virgilio di *Inf.* I sul veltro e da quella di Beatrice di *Purg.* XXXIII sul «cinquecento diece e cinque» che castigherà la cupidigia.

In *Purg.* XXXIII c'è un ulteriore passaggio rispetto a *Inf.* I: Beatrice conferisce a Dante esplicitamente l'investitura a *scriba dei*, cioè la missione di scrivere la visione e di farsi in questo modo lo strumento scelto da Dio per combattere la cupidigia. Questo aspetto illumina anche la profezia (dal momento che essa, come s'è appena visto, presenta dei parallelismi con quella di Beatrice di *Purg.* XXXIII) di Virgilio di *Inf.* I, dove la missione di Dante di scrivere non è esplicitata da Virgilio, ma ad essa sembra

alludere indirettamente Dante poeta tramite alcuni segnali che dà al lettore. In particolare, come si vedrà più avanti, Mercuri nota che l'esortazione di Virgilio a Dante a non temere in *Inf. I* è una implicita esortazione alla scrittura.

Beatrice indica a Dante due volte la sua missione di scrivere: prima (*Purg. XXXII*, 100-105) e dopo (*Purg. XXXIII*, 52-78, in particolare in due momenti: 52-57, dove, ai versi 52-53, Dante poeta fa una indiretta dichiarazione di veridicità per bocca del personaggio di Beatrice, e 76-78) la visione della meretrice. In entrambi i casi Beatrice fa riferimento alla visione della pianta (in *Purg. XXXIII*, 58-72 Beatrice spiega il significato della visione e in particolare ai versi 71-72 spiega che il significato morale dell'albero è la giustizia divina) perché tale visione rappresenta in particolare la donazione di Costantino da cui secondo Dante deriva la cupidigia nella Chiesa e nei cuori della gente.

L'investitura di Dante a *scriba dei* può finalmente essere resa esplicita da Beatrice in quanto Dante, ormai del tutto purificato dal peccato, diventa degno di essere lo strumento divino per combattere la cupidigia: prima della sua purificazione, infatti, i riferimenti che venivano fatti alla sua missione di scrivere erano solo allusivi e impliciti. Secondo alcuni²¹², il «cinquecento diece e cinque» sarebbe

²¹² Tra questi critici, Pecoraro, applicando la gematria al nome di Dante, scritto in latino ma trasportato in lettere ebraiche, fece notare che la somma dei valori numerici delle lettere che compongono il suo nome dà il numero 515 (M. PECORARO, *Le stelle di Dante*, Roma, 1987, pp. 340-342, citato in DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, Commento

Dante stesso, per cui il messo divino dei versi 37-45 di *Purg.* XXXIII coinciderebbe con lo *scriba dei* dei versi 52-78 dello stesso canto, che è certamente Dante. Quel che certo è che Dante indica sé stesso come lo strumento divino che con il suo poema favorisce la venuta del «cinquecento diece e cinque», come del veltro.

L'interpretazione appena citata che indica in Dante il «cinquecento diece e cinque» è collegabile con quella di quei critici che collegano il veltro alla *Comedia*. Alcuni hanno ipotizzato che il collegamento tra «cinquecento diece e cinque» e veltro sia reso esplicito dalla stessa Beatrice al verso 36 di *Purg.* XXXIII quando dice «che vendetta di Dio non teme suppe»²¹³: lo strumento della vendetta divina cui in questo momento allude Beatrice sarebbe proprio il veltro,

e analisi critica di G. Giacalone, Roma, Signorelli, 1988, p. 688). La gematria, come è noto, è la scienza antica che fa corrispondere un numero a ogni lettera dell'alfabeto ebraico o greco, per cui sommando i valori numerici delle lettere si ottiene quello del nome. La relazione tra numeri e nomi era conosciuta all'epoca di Dante per l'esegesi ad *Apocalisse* XIII, 18: essendo gli ultimi sei canti del *Purgatorio* e specialmente la visione del carro della Chiesa all'insegna dell'*Apocalisse*, non è difficile che anche la scelta del simbolo numerico per designare l'inviato divino possa ispirarsi all'*Apocalisse*.

²¹³ Tra questi critici Austin ritenne infatti che *suppa* fosse il corrispondente latino di *offa*. Così Austin interpretava il verso 36: «non c'è da temere che il veltro, strumento della vendetta divina, si lasci ingannare e placare da *suppe*, come dall' "offa" della Sibilla è placato Cerbero» (H. D. AUSTIN, in *Studi danteschi*, XII, p. 103, citato in DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, in ID., *Tutte le opere*, cit., p. 430n).

che si identificherebbe quindi con il «cinquecento diece e cinque» del verso 43.

La posizione dalla quale Dante combatte la lupa è una posizione che viene dall'alto, *super partes*; sia perché ormai egli "fa parte per sé stesso" e dall'esilio ha abbandonato qualsiasi posizione all'interno delle lotte politiche tra guelfi e ghibellini²¹⁴, sia, soprattutto, perché egli ha ricevuto la missione da Dio.

Per questi motivi può giovare leggere il poema tenendo presente che ad esso Dante attribuisce le stesse caratteristiche del veltro: il poema combatte la lupa inseguendola dappertutto (cfr. *Inf.* I, 109: «questi la caccerà per ogni villa»), sia nell'ambito dell'Impero che del Papato. Dante non ha cupidigia di terre né di denaro (cfr. *Inf.* I, 103: «Questi non ciberà terra né peltro»), perché nel Paradiso terrestre è riuscito a liberarsi dalle passioni negative e perché la sua vera patria è quella celeste, la terra promessa che egli recupera²¹⁵ già al suo arrivo nel Paradiso terrestre,

²¹⁴ Cfr. *Par.* VI, 137, dove Romeo di Villanova, suo *alter ego*, è definito «giusto»: anche Dante, nell'incontro con Brunetto Latini e in quello con Carlo Martello, è connotato «come voce della giustizia, come avversario della corruzione dei tempi presenti» (R. MERCURI, *Comedia di Dante Alighieri*, cit., pp. 211-329, p. 252).

²¹⁵ Significativo è che anche Virgilio personaggio recupera il Paradiso terrestre, e che l'ultima immagine presente nel poema della sua presenza visibile sia il suo "riso" alle parole di Matelda che sembrano alludere al ritrovamento della vera età dell'oro da parte di Virgilio, che in vita ne aveva parlato senza aver piena consapevolezza del fatto che si trattasse dell'Eden.

secondo il modello offerto dall'Esodo. Come il veltro, la *Comedia* ha attributi divini (cfr. *Inf.* I, 104: «sapienza, amore e virtute»²¹⁶) perché Dante riceve la missione da Dio; come il veltro, la *Comedia*, all'altezza dell'azione narrata in *Inf.* I, non è ancora 'nata' (cfr. *Inf.* I, 105: «e sua nazione sarà tra feltro e feltro»: il verbo al futuro indica che il veltro all'altezza di questa profezia deve ancora nascere), perché nel momento in cui Dante personaggio incontra Virgilio nella selva oscura Dante poeta non ha incominciato a scrivere il poema.

La lettura della *Comedia* secondo le caratteristiche del veltro si accorda anche con la ormai accreditata interpretazione "astrologica" del verso 105: gli antichi, come ad esempio il Buti, «hanno preso per lo più *feltro* per "cielo"»²¹⁷: si tratta di un'interpretazione astrologica che si

²¹⁶ «Sapienza, amore e virtute» sono parole chiave nella *Comedia* e ritornano anche nel canto di Ulisse, dove però la sapienza in senso cristiano (attributo dello Spirito Santo) è sostituita da «canoscenza» (*Inf.* XXVI, 120); la «virtute» (*Inf.* XXVI, 120) ha un significato positivo ma immanentistico e l'«amore» (*Inf.* XXVI, 95), qui inteso per Penelope, non fu abbastanza forte da vincere il suo «ardore [...] a divenir del mondo esperto» (*Inf.* XXVI, 97-98). Dunque in *Inf.* XXVI queste tre parole servono ad illuminare per contrasto il senso che hanno in *Inf.* I, 104, perché il viaggio di Ulisse è antinomico a quello di Dante, come è antinomico anche a quello di Enea (infatti i versi 94-95 di *Inf.* XXVI contrappongono la figura di Ulisse a quella di Enea, soprattutto per la «pieta», v. 94, di cui Ulisse è privo).

²¹⁷ A. M. CHIAVACCI LEONARDI, nota 105, p. 39, in EAD.,

collega anche a quella del «cinquecento diece e cinque» (*Purg.* XXXIII, 43), che, come il veltro, è l'inviato di Dio che combatterà la cupidigia. Infatti, nel profetizzare la venuta del «cinquecento diece e cinque», Beatrice dichiara che sono pronte nel cielo delle stelle che, seguendo il volere divino, porteranno un tempo nel quale arriverà appunto questo inviato di Dio. Anche per *Inf.* I, 105, dunque, una delle possibili interpretazioni è che il veltro nascerà quando le stelle gli saranno propizie. È da segnalare un'altra interpretazione astrologica di *feltro*: Olschki, «vedendo nel feltro il berrettino di Castore e Polluce rappresentati in cielo dalla costellazione dei Gemelli, crede che il veltro sia Dante stesso, nato, appunto, sotto i Gemelli»²¹⁸.

Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, i versi 106-108 sottolineano la continuità del veltro con il profetismo di Virgilio, il cui messaggio, incentrato sulla provvidenzialità dell'Impero romano²¹⁹, il poema dantesco porta a compimento:

Commento a DANTE, *Inferno*, in ID., *Commedia*, cit. All'interpretazione di questo verso come "in cielo" abbiamo già accennato in II. 3. Cfr. anche *Par.* XXV, 2: al poema sacro «ha posto mano e cielo e terra».

²¹⁸ G. GIACALONE, nota, p. 87, in *Inf.* I, in DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, Roma, Signorelli, 1988 (cita da L. OLSCHKI, *Tra feltro e feltro*, in «Nuova Antologia», Scienze-Lettere-Arti, anno 87, fasc. 1820, Roma, Tip. del Babbuino, agosto 1952, pp. 386-398).

²¹⁹ Sul ruolo centrale che Dante dà all'Impero romano un ruolo nella storia della salvezza dell'uomo cfr., oltre ai luoghi già visti nei precedenti capitoli, anche *Par.* XXVII, 61-62.

Di quella umile Italia fia salute
per cui morì la vergine Cammilla,
Eurialo e Turno e Niso di ferute (*Inf.* I, 106-108).

Il veltro salverà la stessa «umile Italia» che già una prima volta era stata salvata da quattro giovani eroi dell'*Eneide*; non è un caso che il veltro continui l'operato di eroi giovani, dal momento che il profetismo dantesco, a partire dalla profezia del veltro, affonda le sue radici nell'archetipo del *Puer*, come abbiamo in I. 1. Lo stesso veltro, del resto, è *Puer*; in quanto, come si è visto soprattutto nella II Parte, per la profezia del veltro Dante si è ispirato a quelle del *Puer* di Isaia e del *Puer* della IV *Egloga*.

Il poema dantesco, nel profetizzare la venuta di un inviato divino a partire dalla profezia del veltro, la favorisce, inducendo negli uomini la paura della punizione dei peccati (secondo le parole di Beatrice in *Purg.* XXX, 136-141) e sollecitandoli al bene con la rappresentazione dei premi ultraterreni per le virtù (secondo la missione a lui affidata da San Giacomo in *Par.* XXV, 44-45).

Il fatto che il poema dantesco e dunque il suo viaggio favoriscono la venuta del veltro è, a mio avviso, sottolineato nei versi immediatamente successivi a quelli della profezia, quando Virgilio invita Dante a seguirlo nel viaggio attraverso Inferno e Purgatorio. Il primo verso di questo nuovo passo inizia con l'avverbio «Ond'» (*Inf.* I, 112) che fa

da cerniera tra il brano della profezia e quello dell'invito a intraprendere il viaggio e ha quindi la funzione di istituire un rapporto di causa-effetto tra la missione del veltro e il viaggio di Dante: perché il veltro possa sconfiggere la lupa e, quindi, perché Dante possa scrivere il poema (che favorisce l'avvento del veltro), egli deve affrontare un viaggio grazie al quale egli sconfiggerà la cupidigia a livello personale e universale. Infatti senza la sconfitta a livello personale, attraverso il viaggio in Inferno e Purgatorio, da parte di Dante personaggio, del peccato e in particolare della cupidigia, non ci sarebbe il poema che, *come* il veltro, combatte la lupa a livello universale.

Passiamo ora all'analisi di un altro parallelismo istituito da Dante con i versi della profezia del veltro. In *Inf.* XVI Dante diventa il veltro che caccia il triforme Gerione. Lo stesso Dante sottolinea il parallelismo tra gli episodi di *Inf.* I del veltro che caccia la lupa e di *Inf.* XVI, dove egli stesso con la sua corda sottomette Gerione, la bestia tripartita che richiama le tre fiere di *Inf.* I. Infatti, come Mercuri sottolinea, Dante in *Inf.* XVI porta a compimento il cammino di conversione faticosamente intrapreso in *Inf.* I: lì sfuggiva alle tre fiere, qui le sottomette nella figura di Gerione e per tramite di Virgilio, lo stesso che in *Inf.* I si era fatto tramite della profezia sul veltro che avrebbe sconfitto la lupa. Mercuri, inoltre, individua nel *Policraticus* (I, 4, 23.3-12) di Giovanni di Salisbury un luogo in cui il veltro e Gerione sono collegati. Qui il veltro è figura positiva come in Dante, anche perché lo è nel Salmo LVIII, 7, dove

peraltro «è connotato come protettore della città (= “la caccerà per ogni villa”) e come immune dai morsi della fame, antitesi della lupa famelica»²²⁰.

Giovanni di Salisbury, inoltre, indica il veltro come antagonista delle stesse tre fiere incontrate da Dante. Gerione è, ovviamente, figura negativa anche nel *Policraticus*, ed è cacciato da Ercole. Dal fatto che il *Policraticus* collega il veltro cacciatore delle tre fiere ad Ercole che caccia Gerione si può dedurre che anche nella *Comedia* il veltro di *Inf. I* sia da collegare al Dante cacciatore di Gerione di *Inf. XVI* e che perciò l'episodio di Gerione può illuminare le parti criptiche della profezia del veltro. Il collegamento che in *Inf. XVI* Dante istituisce tra la scrittura del poema, al quale attribuisce il titolo di *Comedia* al v. 128, e l'esperienza del viaggio (collegamento che a mio avviso, come ho appena sottolineato, è presente anche in *Inf. I*, laddove Virgilio con «ond'» collega la lotta alla cupidigia all'esperienza del viaggio, e quindi la scrittura di Dante poeta all'esperienza di Dante personaggio) è presente, come ricorda Mercuri, anche nei libri dei Profeti della Bibbia, specialmente in quello di Geremia, dove è inscindibile il rapporto tra la scrittura e la vita del profeta e dove in particolare l'esilio viene indicato come condizione della poesia.

Un altro elemento che collega Gerione alla lupa cacciata dal veltro è la corda di Dante usata in *Inf. XVI* per

²²⁰ R. MERCURI, *Semantica di Gerione*, cit., pp. 142-143.

catturare Gerione: secondo Mercuri, tale corda va messa in relazione con la lupa di *Inf. I*, in quanto il *laqueus* in *I Tim. VI, 9* è la concupiscenza delle cose terrene, che nella cultura cristiana, e anche in *Inf. I, 100*, è «radix omnium malorum»²²¹. Perciò sciogliere il *laqueus* significa da parte

²²¹ Cfr. PS. AMBROGIO (AMBROSIASER), *Commentaria in Xiii Epistolas Beati Pauli*, PL 17.45A-508A, *1 Tim. 6, 9* PL 17.482 e PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea In Epistolas Pauli*, PL 191.1297-1695C; 192.9-519, *1 Tim.6, 9* PL 192.359, citati in R. MERCURI, *Semantica di Gerione*, cit. p. 48. Cfr. anche S. TOMMASO, *De malo*, q. 8 a. 1 ad 1: «Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quaedam generalis quae est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quaedam generalis superbia, secundum quod homo non subiicit se Deo; unde dicitur Eccli. X, 14, quod initium superbiae hominis (est) apostatare a Deo. Sic ergo cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia; sed dicuntur radices quaedam vel initia vitiorum, sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici, quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium». Il termine 'cupidigia' ha, nei secoli XIII e XIV, una densità semantica oggi perduta; più che una semplice oscillazione tra gli odierni 'cupidigia' e 'tirchieria', esso racchiude spesso entrambi i concetti. Secondo la definizione aristotelica del quarto libro dell'*Etica Nicomachea* (diffusasi in versione latina nella prima metà del '200), accolta dalla dottrina tomistica, il vizio di avarizia consiste in un duplice eccesso: «quia vero avaritia est superfluous amor habendi divitias, in duobus excedit; primo enim superabundat in retinendo [...], secundo ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo» (THOMAS

di Dante, in *Inf.* XVI, rinunciare a quei beni terreni che il veltro ripudia (cioè che «questi non ciberà», *Inf.* I, 103): perciò si può dire che in *Inf.* XVI Dante comincia ad assumere le caratteristiche del veltro. Per meglio dire, è il suo poema che comincia ad assumere tali caratteristiche. Non è un caso, infatti, che al momento dell'incontro con Gerione per la prima volta Dante poeta 'esce allo scoperto', fa riferimento al suo poema, gli dà il titolo e ne dichiara la verità del livello letterale dell'allegoria, affermando la realtà

AQUINAS, *Summa theologiae*, I. II, II, 118). Cfr. anche Dante, *Convivio*, III, xv: «l'avarò maladetto [...] non s'acorge che desidera sé sempre desiderare, andando dietro al numero impossibile a giugnere» e *Epistola* XI, 14: «Cupiditatem unusquisque sibi dixit uxorem» (le due opere di S. Tommaso e queste due ultime di Dante sono citate e commentate da V. PLACELLA, *Dante e la cupidigia*, testo della relazione tenuta presso l'Università degli studi di Catania nel gennaio 2006 nell'ambito della *Lectura dantis siciliana*, A. A. 2005-2006). In *Inf.* XXXIV sono puniti i tre più crudeli traditori direttamente da Lucifero. Ma a ben guardare il peccato più grave per Dante non è semplicemente il tradimento, ma il tradimento che si associa alla cupidigia: Bruto e Cassio hanno tradito Cesare per la cupidigia del potere e Giuda per Dante ha tradito Cristo per la cupidigia di danaro: lo stesso Dante in *Purg.* XX, 74 associa esplicitamente alla cupidigia il tradimento di Giuda. Del resto, l'altro nome di Lucifero, Dite, vuol dire appunto che egli è il custode delle ricchezze che vengono dalla terra. Lucifero, inoltre, con le tre facce in un'unica testa, è la sintesi delle tre fiere di *Inf.* I. Dante punisce in maniera più grave coloro che hanno tradito per cupidigia Cesare e Cristo perché la *Comedia*, come il veltro, ha la missione di eliminare la cupidigia dall'Impero e dalla Chiesa.

della visione (*Inf.* XVI, 124-130). Già Mercuri ha istituito un rapporto analogo tra *Inf.* I e *Inf.* XVI, mettendo in evidenza che in *Inf.* XVI arriva la conversione dopo la «conversione mancata» di *Inf.* I. Mercuri, inoltre, sulla base del Salmo LVI, 7, istituisce un parallelo tra i termini «fovea» e «laqueus»²²² del salmo stesso e due luoghi rispettivamente di *Inf.* I e *Inf.* XVI: alla «fovea» paragona la selva di *Inf.* I e al «laqueus» paragona la corda di *Inf.* XVI: la selva e la corda, dunque, secondo Mercuri, in Dante si rinviano a vicenda, quasi a indicare l'inizio del cammino di conversione in *Inf.* I e il suo compimento in *Inf.* XVI.

In *Inf.* XVI, dunque, Dante assume, con l'aiuto di Virgilio (lo stesso che in *Inf.* I annuncia la profezia su Dante veltro), la missione del veltro: infatti, cacciare Gerione, per ciò che si è detto prima, è come cacciare la lupa e la corda usata per cacciare Gerione è la stessa che legava i fianchi di Dante in *Inf.* I: perciò, continua Mercuri, in *Inf.* XVI si ribalta la scena iniziale di *Inf.* I: le tre fiere da cacciatrici di Dante diventano cacciate da Dante²²³.

Nel poema si ripropone più volte l'immagine di Dante che, come il veltro, combatte la lupa o i «lupi». In *Purg.* XIV, 40-54 è presente l'analogia tra Dante e il veltro, in quanto Dante è qui ammonitore dei «lupi» fiorentini: fa una sorta di bestiario degli abitanti delle città della Toscana e ammonisce i fiorentini imbestialiti, ridotti a «lupi» (*Purg.* XIV, 50),

²²² MERCURI, *Semantica di Gerione*, cit., p. 47.

²²³ Ivi, p. 140.

come anche in *Par.* XXV, 6.

Si veda, inoltre, *Par.* XXVII, 55, dove Dante nella sua lotta alla lupa si auto-connota come vero profeta rispetto ai falsi profeti dell'invettiva di Pietro: gli indegni ecclesiastici sono «in vesta di pastor lupi rapaci» (*Par.* XXVII, 55), che richiamano appunto i falsi profeti di cui parla Gesù in *Mt.* VII, 15.

Il verso appena citato (*Par.* XXVII, 55) richiama inoltre *Par.* XXV, 5 dove Dante si presentava come poeta-profeta nemico ai «lupi» (*Par.* XXV, 6) fiorentini, falsi pastori «del bello ovile» (*Par.* XXV, 5): questi due luoghi del *Paradiso* contribuiscono a illuminare la figura del veltro cacciatore della lupa che ha la stessa missione di Dante poeta-profeta di combattere la lupa che si annida nella Chiesa (*Par.* XXVII, 55) e nella politica (*Par.* XXV, 4-6). Mercuri sottolinea che il ruolo di poeta-profeta è conferito a Dante, prima ancora che da Pietro, da Virgilio: «Pietro raccomanda a Dante di rendere nota nella *Comedia* la sua invettiva contro i falsi pastori e quindi di costituirsi poeta-vate contro i falsi profeti e i falsi pastori. [...] L'esortazione a non temere significa nella cultura cristiana medioevale il conferimento della facoltà profetica [...]. In questo senso l'esortazione di Virgilio a Dante in *Inf.* II, 121-122 e [...] in *Inf.* XVII, 81 è invito preciso ad assumere il ruolo e la veste di poeta-vate»²²⁴.

Un altro elemento che sottolinea che il poema

²²⁴ Id., *Comedia di Dante Alighieri*, cit., pp. 254-255.

dantesco ha la stessa missione del soggetto della caccia di *Inf.* I, 109 («Questi la caccerà per ogni villa») è la coincidenza di tipo numerico, oltre che contenutistico, tra *Inf.* I, 109 e *Purg.* XI, 99. In *Purg.* XI, 99, Dante è il soggetto non esplicito di una profezia su un qualcuno (ma qui, al contrario che in *Inf.* I, è certo che il soggetto cui allude la profezia sia Dante) che «l'uno e l'altro [Guido Cavalcanti e Guido Guinizelli] caccerà dal nido», cioè dal primato della «gloria de la lingua» (98). Tra *Inf.* I, 109 e *Purg.* XI, 99 c'è una relazione di tipo numerico che potrebbe essere stata pensata da Dante allo scopo di rimandare l'uno all'altro questi due luoghi per alludere al fatto che il soggetto della profezia di *Inf.* I, 109 è molto vicino a lui stesso, il quale è il soggetto chiaramente alluso nella profezia di *Purg.* XI, 99.

Se infatti consideriamo i numeri dei canti in successione con quelli dei versi corrispondenti e trascriviamo tali numeri in cifre arabe, abbiamo i seguenti numeri: 1109, 1199, dove solamente la terza cifra diverge; ma il nove è per Dante, come si sa, un numero dal valore simbolico molto forte: è possibile che il nove in *Purg.* XI vada a sostituire lo zero per indicare una presa di coscienza da parte di Dante della propria missione rispetto a *Inf.* I, 109, dove Dante personaggio non era ancora consapevole di essa e perciò non poteva sapere che la missione del veltro profetizzato da Virgilio era anche la sua missione; del resto, già nella *Vita Nuova* il numero nove corrispondeva sempre a delle

illuminazioni e rivelazioni per Dante²²⁵.

In *Purg.* XV, 49-55 è spiegato ancora una volta il rapporto cui si accennava a proposito di *Inf.* I, 110-111 tra cupidigia e invidia: l'invidia, spiega Virgilio a Dante, fa sospirare gli uomini perché i loro desideri si appuntano solo ai beni terreni, per cui, essendo questi ultimi limitati, la partecipazione a essi di ciascuno diminuisce di fronte a una maggiore partecipazione degli altri a tali beni. Le soluzioni che Virgilio (*Purg.* XV, 52-54) individua per l'eliminazione dell'invidia e della cupidigia dai cuori degli uomini sono la Carità come correttivo dell'invidia e la Speranza nel Paradiso come soluzione della cupidigia:

se l'amor de la spera suprema
torcesse in suso il desiderio vostro,
non vi sarebbe al petto quella tema (*Purg.* XV, 52-54).

Qui «tema» è il timore di perdere il possesso dei beni terreni con la partecipazione di altri a tali beni. Della virtù della Speranza, al verso 53, è messa in evidenza la spinta anagogica del desiderio verso l'alto.

La soluzione della Speranza come arma per sconfiggere la cupidigia è, del resto, propria di tutto il poema: la *Comedia* è infatti il poema anagogico che ha la

²²⁵ Cfr. *Vita Nuova*, II, III, XXIII, XXIX, XXXIX. Si ricordi inoltre che il nove per Dante è importante anche perché è il quadrato del tre, numero trinitario, e perché nel sistema tolemaico i cieli sono nove.

missione, nella sua lotta alla cupidigia, di risvegliare negli uomini la Speranza nel Paradiso (*Par.* XXV, 44-45). E se Dante è stato scelto come destinatario della Visione e profeta di Speranza è perché:

La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza, com'è scritto
nel Sol che raggia tutto nostro stuolo
però li è concesso che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere,
anzi che 'l militar li sia prescritto (*Par.* XXV, 52-57).

L'ultimo verso, relativo alla Vita come Milizia, ci riporta al concetto di Missione come combattimento che aveva caratterizzato il poema sin dalla profezia del veltro, di cui è detto, a proposito della lupa, al verso 102: «che la farà morir con doglia». La guerra, e la morte a essa associata, ritorna al verso 107: «per cui morì la vergine Cammilla». Abbiamo già visto, in II. 3, anche sulla base del confronto con *Monarchia* II, ix, 12-14, l'importanza per Dante del concetto di «ferute» del verso 108 e di Roma quale strumento con cui Dio realizza il Suo ordine in terra, e di come tale ordine si imponga con la guerra.

Ma il tema del «militar» non riguarda solo la missione del veltro e degli eroi dell'*Eneide* dei quali il veltro è continuatore: il «militar» riguarda anche la missione stessa di Dante, e non soltanto per il verso appena citato di *Par.* XXV, 57, che di per sé, se isolato, potrebbe apparire come una generica allusione alla vita del Cristiano come

combattimento. Infatti, l'investitura della Missione di scrivere viene ufficialmente conferita (a seguito di precedenti allusioni²²⁶ e per poi essere riconfermata nel cielo delle stelle fisse, dove sarà messo in evidenza il senso di continuità della Missione di Dante con quella di San Paolo) a Dante nel Cielo dei combattenti per la Fede e in particolare nel canto XVII. Dante, nel momento in cui riceve la Missione nel cielo di Marte, si identifica nella tipologia di *eroe* combattente per la Fede e esprime tramite il personaggio di Cacciaguida le linee della sua Missione *eroica*.

In *Par.* XVII, 127-135 Cacciaguida associa, alla profezia dell'esilio che ha appena comunicato a Dante, la missione di scrivere e proclamare la Verità anche a costo di ricavarne persecuzioni. Ed è fondamentale sottolineare che Cacciaguida, prima ancora di queste rivelazioni, aveva comunicato a Dante una profezia molto più importante di quella dell'esilio, e cioè quella della sua salvezza eterna: «sicut tibi cui/ bis unquam celi ianua reclusa?» (*Par.* XV, 29-30).

In tal modo l'esilio, accostato alla Missione, alla Croce (*Par.* XIV, 106-108; ci soffermeremo subito su questo aspetto) e alla salvezza eterna per Dante, diventa esso stesso un'investitura, e acquista *eroicità*, proprio come il martirio per Cacciaguida:

²²⁶ Il riferimento alla Missione di Dante di scrivere è pronunciato per la prima volta da Beatrice nel Paradiso Terrestre (*Purg.* XXXII, 100-105 e *Purg.* XXXIII, 52-78).

Ma nondimen, rimossa ogne menzogna,
tutta tua vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna.
Ché se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nodrimento
lascerà poi, quando sarà digesta.
Questo tuo grido farà come vento,
che le più alte cime più percuote;
e ciò non fa d'onor poco argomento (*Par. XVII, 127-135*).

Il concetto di gloria poetica espresso in questi versi si associa a quello dei versi 1-9 del canto XXV, dove egli reclama per sé non l'incoronazione poetica con l'alloro, ma il cappello del poeta teologo, come abbiamo visto in I. 2.

Si leggano i versi sulla disposizione delle anime dei combattenti per la fede, *Par. XIV, 103-108*:

Qui vince la memoria mia lo 'ngegno;
ché quella croce lampeggiava Cristo,
sì ch'io non so trovare essempro degno;
ma chi prende sua croce e segue Cristo,
ancor mi scuserà di quel ch'io lasso,
vedendo in quell'albor balenar Cristo.

Qui Dante non si riferisce soltanto al fatto che coloro che combattono per la Fede dopo la morte vedranno la croce di Cristo perché sono destinati a quel cielo: egli dice che già in vita chi abbraccia la propria croce avrà grazie ad essa la visione completa di Cristo. È possibile che tale certezza sia

espressa da Dante autore alla luce dell'esperienza vissuta dopo la fine della Visione: infatti, il verso «ancor mi scuserà di quel ch'io lasso» è un chiaro riferimento al presente della scrittura e quindi al punto di vista di Dante poeta. Questi, rispetto al sé stesso personaggio, sa "qualcosa in più" perché sta vivendo sulla propria pelle, "ritornato dal viaggio", l'esperienza della Croce (dopo averla contemplata nel cielo di Marte), tramite l'esilio. Ecco perché Dante poeta ha da insegnare ai suoi lettori qualcosa di nuovo rispetto anche alle verità apprese da personaggio durante la visione del cielo di Marte: sta forse alludendo al fatto che ha sperimentato su sé stesso la verità di quanto precedentemente visto in quel cielo. Ecco perché può affermare con certezza, con un commento *ex post* dal punto di vista di quando scrive, che chi porta la sua Croce vede in essa Cristo.

La stretta unione tra la Croce dell'esilio, la Missione della scrittura della *Comedia* e la prospettiva escatologica della salvezza eterna cui è predestinato traspare, come ho sopra accennato, dalla profezia stessa di Cacciaguida, che in *Par. XVII* (dopo avergli profetizzato la salvezza eterna in *Par. XV*) gli comunica contemporaneamente l'esilio e la missione. Il messaggio profetico di Dante è perciò il seguente: chi accetta la sua missione fino in fondo vedrà nella sua Croce «balenar Cristo» (*Par. XIV*, 108).

La Croce, sulla cui centralità in Dante ci siamo già soffermati in II. 5, diventa allora Vessillo dell'*eroe*-Dante combattente per la Fede, che al ritorno dal viaggio riporterà

al Mondo le Profezie ricevute nei tre Regni, senza temere di dire la Verità (*Par.* XVII, 127-135). In questo senso c'è un legame molto stretto con quanto dicevamo sull'albero della Croce di Cristo in II. 5. 2: Dante fonda la sua Missione sull'albero della Croce secondo le testuali parole di *Par.* XIV, 106 e 108, in quanto egli, prendendo la «sua croce», vede «in quell'albor balenar Cristo».

Il senso eroico di Missione che arriva a piena maturazione nei canti del cielo dei combattenti per la Fede, si fonda sull'obbedienza a Dio, anche sul modello del *pius* Enea, che per la missione divina che gli è stata affidata rinuncia a tutto, sempre pronto all'obbedienza. Si tratta di un concetto espresso nel primo canto del *Paradiso*, dove è spiegato che il peccato nasce proprio dal discostarsi dell'uomo dal progetto che Dio ha per ciascuno; è appunto la libera scelta che secondo Dante può portare l'uomo al peccato, in quanto «torto da falso piacer»:

Vero è che, come forma non s'accorda
molte fiata a l'intenzion de l'arte,
perch'a risponder la materia è sorda,
così da questo corso si diparte
talor la creatura, c' ha podere
di piegar, così pinta, in altra parte;
e sì come veder si può cadere
foco di nube, sì l'impeto primo
l'atterra torto da falso piacere (*Par.* I, 127-135).

Dante stesso è divenuto immune dalle tentazioni dei

"falsi piaceri" già dopo l'attraversamento dei primi due Regni, che è bastato a fargli sconfiggere la lupa-cupidigia a livello personale, come dice Virgilio nel suo discorso di commiato nell'Eden: «libero dritto e sano è il tuo arbitrio» (*Purg.* XXVII, 140).

Ma a Dante rimane un'altra battaglia da combattere e da vincere ritornato sulla terra. In questo è come il "suo" Ulisse dopo i dieci anni del viaggio di ritorno da Troia: ritornato "a casa" dopo il viaggio nei tre Regni, Dante ha, come l'Ulisse di *Inf.* XXVI, un ultimo viaggio che lo aspetta, quello, a cui è costretto dall'esilio, per le varie corti d'Italia dove sarà ospitato. E durante l'ultima tappa di questo lungo viaggio, come Ulisse, troverà la morte (ma, ovviamente, né Cacciaguida né nessun'anima incontrata nei tre Regni avrebbe mai potuto profetizzare a Dante questa analogia col "suo" Ulisse).

Dante, arrivato al cielo di Marte, sa che il suo destino, quello profetizzato da tante anime e definitivamente confermato da Cacciaguida, è un destino di persecuzione politica. Ma l'esilio, essendo "ufficialmente conferito" a Dante nel cielo dei combattenti per la Fede, non è più una condanna, ma è, in quanto Croce, vessillo del suo «militar», ed è tutt'uno con la Sua Missione e col destino di Salvezza che lo attende, essendo Dante l'unico, oltre a San Paolo, al quale «bis [...] celi ianüa reclusa» (*Par.* XV, 30).

BIBLIOGRAFIA

I
TESTI

I. 1. EDIZIONI CITATE DELLE OPERE DANTESCHE

La Commedia secondo l'antica vulgata, a cura di G. Petrocchi, 4 voll., Firenze, Le Lettere, 1994 (*Le Opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*)

Convivio, a cura di F. Brambilla Ageno, 3 voll., Firenze, Le Lettere, 1995 (*Le Opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*)

De vulgari eloquentia, a cura di M. Tavoni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, I, edizione diretta da M. Santagata, Milano, Mondadori, 2011, pp. 1065-1547

Epistolae, a cura di A. Frugoni e G. Brugnoli, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, t. II, pp. 505-643

Monarchia, a cura di B. Nardi, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, t. II, pp. 239-503

Vita nova, a cura di G. Gorni, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, I, edizione diretta da M. Santagata, Milano, Mondadori, 2011, pp. 745-1063

I. 2. EDIZIONI DELLA BIBBIA

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem adiuvantibus
B. FISCHER OSB, I. GRIBOMONT OSB, H. F. D.
SPARKS, W. THIELE, recensuit et brevi apparatu instruxit
R. WEBER OSB, Editio Tertia Emendata, quam paravit B.
Fisher cum sociis H. I. Frede, I. Gribomont, H. F. D. Sparks,
W. Thiele, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, 2
voll.

R. GRYSON (ed.), *Vetus Latina-Die Reste der
Altlateinischen Bibel: Esaias*, Freiburg, Herder, 1987-1996,
Vol. 12 (Pars I, fascicoli 1-10; Pars II, fascicoli 1-8)

Biblicorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria, Tomus
quartus Venetiis 1652, coll. 138-139.

I. 3. TESTI DI ALTRI AUTORI

I. 3. 1. TESTI LETTI NELLA PATROLOGIA LATINA DEL MIGNE

ALANUS DE INSULIS, *Anticlaudianus*, PL 210.481-
576D

PS. AMBROGIO (AMBROSIASTER), *Commentaria in Xiii
Epistolas Beati Pauli*, PL 17.45A-508A

AUCTOR INCERTUS (AUGUSTINUS HYPPONENSIS?), *De
Cataclysmo. Sermo ad Catechumenos*, PL 40.693-699

AUGUSTINUS, *Contra Iudaeos Paganos et Arianos*, PL
42.1115-1131

AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, PL 36.67-
37.1967

AUGUSTINUS, *De civitate dei*, PL 41.13-803

AUGUSTINUS, *Epist.*, PL 33.61-1094

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Consideratione*,
PL 182.727-808A

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De Adventu Domini*,
PL 183.35-56B

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Expositio in Psalmos*,
PL 172.269-312B

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum libri viginti*,
PL 82.73-728B

ISIDORUS HISPALENSIS, *Quaestiones in Vetus
Testamentum*, PL 83.207-424D

LUCII CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Divinarum
Institutionum Libri septem*, PL 6.112-820

SANCTI LEONIS MAGNI PONTIFICIS ROMANI *Sermones*,
PL 54.137-156B

PETRUS DAMIANUS, *Sermones*, PL 144.505-924D

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, PL 192.519-962

PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea In Epistolas Pauli*,
PL 191.1297-1695C; 192.9-519

RABANUS MAURUS, *Allegoriae in Universam Sacram
Scripturam*, PL 112.849D-1088C

RABANUS MAURUS, *De laudibus sanctae crucis*, PL 107.133-294C

RICHARDUS S. VICTORIS, *Benjamin Major, De gratia contemplationis*, PL 196.63-202B

RICHARDUS S. VICTORIS, *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam*, PL 196.1031-1032C

RICHARDUS S. VICTORIS, *De preparatione animi ad contemplationem Liber dictus Benjamin Minor*, PL 196.1-64A

QUINTI SEPTIMII FLORENTIS TERTULLIANI *Adversus Marcionem Libri quinque*, PL 2.239-751A

QUINTI SEPTIMII FLORENTIS TERTULLIANI *De carne Christi*, PL 2.751C-791

QUINTI SEPTIMII FLORENTIS TERTULLIANI *Liber adversus Judaeos*, PL 2.595B-641B

I. 3. 2 ALTRI TESTI

Apocalisse di Mosè e Vita di Adamo ed Eva,
<http://www.intratext.com/IXT/ITA0409/>

THASCI CAECILII CYPRIANI *Opera*, edizione a cura di
G. Hartel CSEL 3, 3 Vienna, C. Geroldi, 1871

U. FOSCOLO, *Studi su Dante. Parte prima: Articoli della Edimburgh Review-Discorso sul Testo della Commedia*, a cura di G. Da Pozzo, Firenze, Le Monnier, 1979

FABIO PLANCIADE FULGENZIO, *Expositio Virgilianae continentiae*, a cura di T. Agozzino e F. Zanlucchi, Testo orig. a fronte, Padova, Società cooperativa tipografica, 1972

GIROLAMO, *Commento a Isaia*, a cura di R. Maisano, in *Opera Omnia di San Girolamo*, 15 voll. a cura di C. Moreschini, vol IV/2, con traduzione in Italiano, Roma, Città nuova editrice, 2013.

ST. IRENAEUS, Bishop of Lyon, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, Editor J. A. Robinson, London, Society for promoting christian knowledge-New York, The Macmillan Co., 1920

JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, a cura di A. e

L. Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 2007

JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, ic, PG VI 692A, cxii PG VI 732A-B, cxxxi, PG VI 782A-B

OVIDIO, *Le metamorfosi*, testo latino e traduzione in versi italiani di Ferruccio Bernini, Bologna, Zanichelli, 1990-1991, 2 voll.

Le Opere di SAN TOMMASO D'AQUINO sono state consultate online sul sito

<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>

Vangelo di *Nicodemo*,
<http://www.intratext.com/IXT/ITA0457/>

II

STUDI CRITICI²²⁷

²²⁷ Alcune voci della Bibliografia citate per un settore valgono anche per altri.

II. 1. COMMENTARI alla *Comedia*

I Commentari alla *Comedia* citati nella Tesi sono stati consultati su *The Dartmouth Dante Project*, <http://dante.dartmouth.edu/>

II. 2. IL PROFETISMO DELLA *COMEDIA*

G. BÀRBERI SQUAROTTI, *Spiegazione e profezia*, in *Lecture Classensi: Costruzione narrativa e coscienza profetistica nella «Divina Commedia»*, a cura di N. Mineo, Ravenna, Longo, 2000, vol. 29, pp. 105-129

L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura sacra e «sacrato poema»*, in *Dante e la Bibbia, Atti del Convegno Internazionale* (Firenze, 26-28 settembre 1986), a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 295-321

EAD., *«Dice Isaia...»: Dante e il profetismo biblico*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Atti del Convegno internazionale di Studi, Ravenna, 7 novembre 2009, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati minori conventuali, 2011, pp. 49-76

S. CRISTALDI, *Un ipotesto biblico: l'«Apocalisse»*, in *«Lecture classensi. Le tre Corone»*, a cura di N. Mineo, Ravenna, Longo, vol. 37, 2008, pp. 83-117

ID, *Inchiesta sul Veltro*, in *L'opera di Dante fra Antichità. Medioevo ed epoca moderna*, a cura di S. Cristaldi e C. Tramontana, Catania, CUECM, 2008, pp. 125-233

ID., *La profezia imperfetta. Il veltro e l'escatologia medievale*, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore, 2011

J. HEIN, *Enigmaticite et messianisme dans la «Divine Comédie»*, Firenze, Olschki, 1992

R. JACOFF, *Dante, Geremia e la problematica profetica*, in *La Bibbia di Dante*, cit., pp. 113-23

E. LANDONI, *"Purgatorio" XXXII, 103-160: profezia come arte*, in «Rivista di letteratura italiana», 31, 1, 2013, pp. 9-25

M. LUZI, *Dante: più che il mito poté la profezia*, in «La Nazione», martedì 27 ottobre 1999, p. 23

R. MANSELLI, 'voce' *Profetismo* dell'*Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-78, 5 voll. (con *Appendice*), vol. IV, pp. 695-99

N. MINEO, *Gli spirituali francescani e l'Apocalisse di Dante*, in «Rassegna della Letteratura Italiana», 102, 1998,

pp. 26-46, ora in *Dante: un sogno di armonia terrena*, Torino-Catania, Tirrenia Stampatori-Università di Catania, Dipartimento di Filologia Moderna, 2005, 2 voll., vol. II, pp. 219-242

ID., *Profetismo e Apocalittica in Dante*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968

ID., *Saggi e letture per Dante*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2008

R. MORGHEN, *Dante profeta. Tra la storia e l'eterno*, Milano, Jaca Book, 1983

B. NARDI, *Dante profeta*, in ID., *Dante e la cultura medievale*, a cura di P. Mazzantini, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 265-326

R. MONTANO, *Introduzione a Dante. Con scelta di testi commentati da Fernando Gagliuolo*, Napoli, Ed. Tip. Conte, 1957

R. OSCULATI, *La profezia nel pensiero di Dante*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 39-57

M. PALMA DI CESNOLA, *Semiotica dantesca. Profetismo e diacronia*, Ravenna, Longo, 1995

F. SPERA, *Dialogo e profezia nella «Commedia» dantesca*, in *Lecture Classensi: Costruzione narrativa e coscienza profetistica nella «Divina Commedia»*, a cura di N. Mineo, Ravenna, Longo, 2000, vol. 29, pp. 143-160

C. WIS MURENA, *La profezia del Veltro e il "Verbum Dei"*, in *Lectura Dantis 2002-2009. Omaggio a Vincenzo Placella*, a cura di A. Cerbo con la collaborazione di M. Semola, Napoli, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Officine Grafico-Editoriali "il Torcoliere", 2011, 4 tt., t. IV, pp. 1231-1300. L'intera raccolta è anche disponibile sul web ai seguenti indirizzi: tomo I: <http://opar.unior.it/1624/>, tomo II: <http://opar.unior.it/1625/>, tomo III: <http://opar.unior.it/1626/>, tomo IV: <http://opar.unior.it/1628/>

II. 3. IL PROFETISMO DANTESCO E SAN PAOLO

G. DI SCIPIO, *The Presence of Pauline Thought in the Works of Dante*, Lewinston, New York, The Edwin Mellen Press, 1995

ID., *Dante and St. Paul: The Blinding Light and Water*, in «*Dante Studies*», XCVIII, 1980, pp. 151-157

G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità,*

retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante, Ravenna, Longo, 2002

ID., *Semele e Narciso: miti ovidiani della visione nella «Commedia» di Dante*, in *Le «Metamorfosi» di Ovidio nella letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di G. M. Anselmi e M. Guerra, Bologna, Gedit, 2006, pp. 17-40

ID., *Modelli biblici e identità profetica nelle "Epistole" di Dante*, in «Lettere italiane», LX, 2008, pp. 18-42

ID., *Dante e la tradizione delle visioni medievali*, in «Lecture Classensi», 37, 2008, pp. 119-142

ID., *Modelli biblici e profetismo nelle "Epistole" di Dante*, in *Sotto il cielo delle Scritture. Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII-XVI)*, Atti del Colloquio organizzato dal Dipartimento di Italianistica dell'Università di Bologna (Bologna, 16-17 novembre 2007), Firenze, Olschki, 2009, pp. 57-78

ID., *Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità. Una lettura di "Paradiso" XVII*, in «L'Alighieri», 36, 2010, pp. 87 - 113

ID., *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e*

teologia biblica in Dante, cit., pp. 179-216

J. A. MAZZEO, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, in «The Harvard Theological Review», L, 4, 1957, pp. 275-306

A. PENNA e G. FALLANI, ‘voce’ *Paolo (santo)* dell’*Enciclopedia dantesca*, cit., vol. IV, pp. 271-275.

II. 4. IL PROFETISMO DANTESCO E GIOACCHINO DA FIORE

E. BUONAIUTI, *La prima rinascita. Il profeta: Gioacchino da Fiore. Il missionario: San Francesco. Il cantore: Dante Alighieri*, Milano, Dall'Oglio, 1977

F. CARDINI, *Note sur la tradition apocalyptique dans l'Italie médiévale*, in C. KAPPLER et collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l'au-dela*, Paris, Les éditions du cerf, 1987, pp. 421-442

S. CRISTALDI, *Gioacchino da Fiore nel "Paradiso" dantesco*, in «Siculorum Gymnasium. Rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania», n.s., XLVIII, 1995, 1-2, pp. 119-152

ID., *Dante di fronte al gioachimismo. I. Dalla "Vita Nova" alla "Monarchia"*, Caltanissetta-Roma, Sciascia

Editore, 2000

H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling*, Paris-Namur, Lethielleux, 1979

É. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1995

R. MANSELLI, *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano*, in ID., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, a cura di P. Vian, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997

ID., *Un bilancio attuale sull'opera di Gioacchino da Fiore*, in «Clio. Rivista trimestrale di studi storici», XX, 1984, 4, pp. 661-664

R. MANSELLI-E. PASZTOR, *Il monachesimo nel basso Medioevo*, in *Dall'eremo al Cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, prefaz. di G. Pugliese Carratelli, Milano, Scheiwiller, 1987, pp. 65-124

B. NARDI, *Dante e Gioacchino da Fiore*, Roma, Istituto grafico tiberino, 1965, ora in ID., *"Lecturae" e altri*

studi danteschi, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 277-283

J. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, ed. it. a cura di L. Mauro, trad. di M. Montelatici, Assisi, Porziuncola, 2008

A. STAGLIANÒ, *L'abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della Storia in Gioacchino da Fiore*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013

II. 5. IL PROFETISMO DANTESCO E IL VELTRO

C. T. DAVIS, voce *veltro* dell'*Enciclopedia dantesca*, cit., vol. V, pp. 908-912

E. MALATO, *Il "veltro" restauratore della giustizia. Chiosa a 'Inf.' I 106: "Di quella umile Italia fia salute [...]"*, in ID., *Studi su Dante*, Cittadella (PD), Bertoncetto Artigrafiche, 2005, pp. 377-410

B. MARTINELLI, *Genesi della Commedia: la selva e il veltro*, in «Studi danteschi», LXXIV, 2009, pp. 79-126

ID., *"Non ciberà terra né peltro" (If I 103-104), Cristo-veltro e lupa-Anticristo sul proscenio della*

Commedia, in Studi di letteratura italiana in onore di Claudio Scarpati, a cura di E. Bellini, Maria T. Girardi, U. Motta, Milano, V&P, 2010, pp. 17-44

II. 6. LA VISIONE IN DANTE

S. BOTTERILL, *Dante and the mystical tradition: the figure of St. Bernard in Dante's Commedia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

E. GILSON, *Dante et Béatrice: études dantesques*, Parigi, Vrin 1974

R. GUARDINI, *Studi su Dante*, Brescia, Morcelliana, 1967

E. GUIDUBALDI, *Dante europeo. III. Poema sacro come esperienza mistica. Dalla «visio in somniis» affermatasi nell'esegesi trecentesca alla lettura onirica consentita dalla «psicologia del profondo*, Firenze, Olschki, 1968

G. PADOAN, *La "Mirabile visione" di Dante e l'epistola a Cangrande*, in *Dante e Roma, Atti del convegno di studi, Roma, 8-9-10 aprile 1965*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 284-314

M. SCOTTI, “voce” *Foscolo* dell'*Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. II, pp. 988-992

T. SILVERSTEIN, «*Visio Sancti Pauli*», *the History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts (Studies and Documents*, ed. K. Lake and S. Lake, IV), London, Christophers, 1935

ID., *Did Dante know the Vision of St. Paul?*, in «*Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*», XIX, 1937, pp. 231-247

ID., *The Vision of St. Paul. New Links and Patterns in Western Tradition*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*», XXVI, 1959, pp. 199-248

ID., *Visiones et revelaciones Sancti Pauli. Una nuova traduzione di testi latini nel Medio Evo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974 («*Problemi di scienza e di cultura*», quad. n. 188)

ID. e A. HILHORST, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Genève, Cramer, 1997

U. FOSCOLO, *Studi su Dante. Parte prima: Articoli della Edimburgh Review-Discorso sul Testo della Commedia*, a cura di G. Da Pozzo, Firenze, Le Monnier

1979

II. 7. L'ALLEGORIA DANTESCA

E. AUERBACH, *Studi su Dante*, trad. it. M. L. De Pieri Bonino, D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 2005

L. AZZETTA, *Le chiose alla "Commedia" di Andrea Lancia, l'"Epistola a Cangrande" e altre questioni dantesche*, in «L'Alighieri: Rassegna dantesca», vol. 44, n. s., n. XXI, 2003, pp. 5-76

Z. BARAŃSKI, *"Comedia". Notes on Dante, the "Epistle to Cangrande", and medieval comedy*, in «Lectura dantis: a forum for Dante research and interpretation», num. 8, 1991, pp. 26-55

L. BATTAGLIA RICCI, *L'allegoria dantesca. Il contributo dei primi Commentatori*, in *Lectura Dantis 2002-2009*, cit., t. III: *Lectura Dantis 2006 e 2008*, 2011, pp. 795-815

EAD., *Polisemanticità e struttura della 'Commedia'*, in EAD., *Dante e la tradizione letteraria medievale. Una proposta per la 'Commedia'*, Pisa, Giardini, 1983, pp. 65-110

G. BRUGNOLI, *Ancora sull'"Epistola a Cangrande"*, in «Critica del testo», vol. I, num. 3 1998, pp. 985-1008.

V. COZZOLI, *Il fondamento della polisemia dantesca*, in "*Lectura Dantis 2002-2009*", t. 3, cit., pp. 817-845

M. D'ALESSANDRO, *Tommaso d'Aquino. Metodo esegetico e funzione ermeneutica della metafora*, in «Quis ut deus», n. 1/08, 2014, pp. 13-35

H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, 4 voll., Milano Jaca Book, 1986-2006

P. DE VENTURA, *Dante, Dupin e l'epistola a Cangrande*, in *Dante oltre il Medioevo*, Atti dei Convegni in ricordo di Silvio Pasquazi (Roma 16 e 30 novembre 2010), a cura di V. Placella, Roma, Pioda Imaging Editore, 2012, pp. 59-79

M. FIORILLA, *La metafora del latte in Dante tra*

tradizione classica e cristiana, in *La metafora in Dante*, cit., pp. 149-165

R. HOLLANDER, *Il dibattito odierno attorno all'Epistola a Cangrande*, in *Pour Dante: Dante et l'Apocalypse: lectures humanistes de Dante*, a cura di B. Pinchard, Paris, Champion, 2001, pp. 255-267

F. MAZZONI, *L'Epistola a Cangrande*, in «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei-Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», serie 8, num. 10, 1955, pp. 157-198

ID., *Per l'Epistola a Cangrande*, in *Studi dedicati ad Angelo Monteverdi*, Modena, STEM, 1959, pp. 3-21

N. MINEO, *L'allegoria della 'Divina Commedia'*, in «Allegoria», XIII, 1993, pp. 7-37, ora in *Dante: un sogno di armonia terrena*, Torino-Catania, Tirrenia Stampatori-Università di Catania. Dipartimento di Filologia Moderna, 2005, 2 voll., vol. I, pp. 163-189

B. NARDI, *Il punto sull'«Epistola a Cangrande»*, in *Lectura Dantis Scaligera*, Firenze, Le Monnier, 1960, ora in ID., «*Lecturae*», cit., pp. 205-225

S. PASQUAZI, *All'eterno dal tempo*, Roma, Bulzoni, 1985

J. PÉPIN, 'voce' *Allegoria* dell'*Enciclopedia dantesca*, cit.

ID., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Institut d'études medievals-Vrin, Montreal-Paris, 1970, poi in ID., *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 251-320

ID., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958

V. PLACELLA, «*Guardando nel suo Figlio...*». *Saggi di esegesi dantesca*, Napoli, Ardia

ID., *Dante e l'anagogia*, in «*Studi medievali e moderni*», vol. 1/2003, pp. 71-86

M. SCOTTI, 'voce' *Foscolo* dell'*Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. II, pp. 988-992)

R. SCRIMIERI, *Lirica, allegoria e storia nella canzone "Tre donne intorno al cor mi son venute"*, in «Tre donne intorno al cor mi son venute», Madrid, Edición de Juan Varela-Portas de Orduña, Departamento de Filología Italiana UCM-Asociación Complutense de Dantología, 2007, pp. 73-89

II. 8. ARCHETIPI E METAFORE IN DANTE

M. ARIANI, *I "metaphorismi" di Dante*, in *La metafora in Dante*, a cura di M. Ariani, Firenze, Olschki, 2009, pp. 1-57

ID., *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne, 2010

ID., *Introduzione al Paradiso*, in «Rivista di Studi Danteschi», VIII, 1, 2008, pp. 3-41

ID., *La luce nel Paradiso*, in «Filologia e critica», XXXIV, 1, 2009, pp. 3-41

ID., *Mistica degli affetti e intelletto d'amore. Per una ridefinizione del canto XXIV del Paradiso*, in «Rivista di studi danteschi», IX, 1, 2009, pp. 29-55

C. BOLOGNA, *Introduzione a J. STAROBINSKI, Ritratto dell'artista da saltimbanco*, Torino, Bollati Boringhieri, 1984

C. G. JUNG, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, in ID., *Opere*, ediz. dir. da L. Aurigemma, Torino, Boringhieri, 19 voll., vol. IX, t. I, 1980, pp. 143-174

R. MERCURI, *Comedia di Dante Alighieri*, in

Letteratura italiana, diretta da A. Asor Rosa, 2, *Le Origini, il Duecento, il Trecento. Le Opere*, Torino, Einaudi, 2007 (ediz. orig. 1992), pp. 301-470

ID., *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella "Commedia" di Dante*, Roma, Bulzoni, 1984

E. MOORE, *Studies in Dante, First Series*, Oxford, At the Clarendon Press (1^a ed. 1896, rist., ivi, 1969); *Second and Third Series*, ivi, 1^a ed rispet. 1903 e 1899 rist. ivi 1968 per entrambe

A. PLACELLA, «*Fede e innocenza son reperte/ solo ne' parvoletti*». *L'archetipo del Puer in Dante e la lotta alla cupidigia*, in «Linguistica e Letteratura», XXXV, 1-2, 2010, pp. 313-389

EAD., «*L'eroe fanciullo*». *L'archetipo del Puer in Letteratura*, in «Studi medievali e moderni», Anno VIII, fasc. 1, n. 15/2004, pp. 31-100;

EAD., *Il mito del Puer*, in Atti del Convegno Internazionale del Centro Internazionale di Studi sul Mito, *Aspetti e forme del Mito: la sacralità*, Erice 3-5 aprile 2005, a cura di G. Romagnoli e S. Sconocchia, Palermo, Anteprema, 2005, pp. 237-280

V. J. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi,

1988

II. 9. DANTE E VIRGILIO E ISAIA

M. ARIANI, *La sapienza di Virgilio, in Inferno, Le tre fiere, Virgilio, Mostri e diavoli, Guido Cavalcanti, Brunetto Latini, Frate Alberigo e Branca Doria*, Roma, Bulzoni, 2010, pp. 41-65

D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, Firenze, La Nuova Italia, 1941

D. CONSOLI, *Significato del Virgilio dantesco*, Firenze, Le Monnier 1967

D. CONSOLI-A. RONCONI, 'voce' *Virgilio* in *Enciclopedia dantesca*, cit., vol V, 1970, pp. 1030b-1044a

R. F. DE SOUSA, *Eschatology and messianism in LXX Isaiah 1-12*, New York-London, T & T Clark, 2010

P. S. HAWKINS, *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination*, Stanford, Stanford University Press, 1999

S. ITALIA, *Dante e Servio. «Sotto 'l velame de li versi strani»*, in *L'opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*, cit., pp. 329-417.

F. MONTANARI, *L'esperienza poetica di Dante*,
Firenze, Olschki, 1959

L. NICASTRI, *Il puer di Virgilio e l'Emmanuele di Isaia*, in *Memoria biblica e letteratura*, a cura di V. Placella,
Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale",
2005, pp. 39-52

II. 10. L'ALBERO IN DANTE E NELLA BIBBIA, LA CROCE

M. DANDO, *Alcimus Avitus as the author of the De Resurrectione Mortuorum, De pascha (De Cruce), De Sodoma and De Jona formerly attributed to Tertullian and Cyprian*, «Classica et Mediev.» 26, 1967, pp. 258-275

J. DELUMEAU, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, Il Mulino, 1994

P. DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*
[1986], trad. it. Bologna, Il Mulino, 1990

C. FRUGONI, *Alberi (in Paradiso voluptatis), L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo*, "XXXVII Settimana di studio del CISAM, Spoleto 1989", CISAM, Spoleto, 1990, t. II, pp. 725-762

G. B. LADNER, *Vegetation symbolism and the concept of Renaissance*, in *De Artibus Opuscula XL: Essays in honor of Erwin Panofsky*, a cura di M. Meiss, New York, New York University Press, 1961, 2 voll., vol. I, pp. 303-322

É. MÂLE, in *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris, Colin, 1948 (I ediz. 1898)

A. MUSSAFIA, *Sulla leggenda del legno della Croce: Sulla visione di Tunaldo. Zur Katharinenlegende*, Oxford, Oxford University, 1869

A. PEGORETTI, *Dal «lito deserto» al giardino. La costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*, Bologna, Bononia University Press, 2007

L. PERTILE, *La puttana e il gigante*, Longo editore, Ravenna, 1998

S. PRANDI, *Il Diletto Legno. Aridità e fioritura mistica nella "Commedia"*, Firenze, Olschki, 1994.

II. 11. ASTRONOMIA E MITO IN DANTE

Z. G. BARAŃSKI, *Canto XXII*, in «Lectura Dantis Turicensis. *Paradiso*», Firenze, Franco Cesati Editore, 2002, pp. 339-362

H.-F. BARTIG, "*Feltro e feltro*" - *Die Dioskuren Castor und Pollux in der "Divina Commedia"*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch», LXXIX-LXXX, 2004-2005, pp. 73-101

G. COSTA, *Le sublimi metamorfosi di Mercurio da Marziano Capella a Dante*, in ID., *Il sublime e la magia: Da Dante a Tasso*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1994, pp. 35-63

L. OLSCHKI, *Tra feltro e feltro*, in «Nuova Antologia», Scienze-Lettere-Arti, anno 87, fasc. 1820, Roma, Tip. del Babuino, agosto 1952, pp. 386-398

P. PECORARO, *Le stelle di Dante*, Roma, Bulzoni,
1987

V. PLACELLA, *Il riuso del mito classico nel Paradiso di Dante*, in Atti del Convegno *Il simbolo del mito attraverso gli studi del Novecento* (Recanati-Ancona, 13-14 ottobre 2006), Ancona, Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, 2008