

Istituto Universitario Orientale
Napoli

Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell'Occidente

BEATRICE NELL'OPERA DI DANTE
E NELLA MEMORIA EUROPEA
1290 - 1990

Atti del Convegno Internazionale
10 - 14 dicembre 1990

a cura di
Maria Picchio Simonelli
con la collaborazione di
Amalia Cecere e Mariarosaria Spinetti

Edizioni Cadmo

Carlo Vecce, I.U.O., Napoli

BEATRICE E IL NUMERO AMICO *

Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo de la luce quasi a uno medesimo punto, quanto alla sua propria girazione, quando a li miei occhi apparve prima la gloriosa donna de la mia mente, la quale fu chiamata da molti Beatrice li quali non sapeano che si chiamare (VN II).

Che la *Vita Nuova* sia il racconto d'una vicenda incardinata su un numero, il numero di una donna, non simbolo o metafora o allegoria, ma base ontologica di fenomeni percepibili e non sempre compresi dall'osservatore, pare indicarlo la posizione d'assoluta preminenza che assume, ad esordio della narrazione vera e propria, quel *nove fiate*. È la prima parola assemblata nel libello, sul modello di quell'archetipo che è il libro della

* Elenco di seguito le principali abbreviazioni bibliografiche utilizzate nel corso del presente lavoro: ED = *Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., Roma: 1970-1978; MS = H. Meyer - R. Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München: 1987; PL = *Patrologia Latina*; CCL = *Corpus Christianorum, Series Latina*; CCCM = *Corpus Christianorum, Series Latina, Continuatio mediaevalis*; CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (per i testi scrittureali, valgono le abbreviazioni usuali). Per il testo delle opere di Dante (VN, Rime, Conv., Mon., If Pg Pd) faccio riferimento alle seguenti edizioni: *Vita Nuova*, a cura di D. De Robertis, Milano-Napoli: 1980 (confluito in *Opere minori*, tomo I, parte I, a cura di D. De Robertis e G. Contini, Milano-Napoli: 1984); *Rime*, a cura di G. Contini, Torino: 1946² (confluito in *Opere minori*, tomo I, parte I); K. Foster - P. Boyde, *Dante's Lyric Poetry*, Oxford: 1967; *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, in *Opere minori*, tomo I, parte II, Milano-Napoli: 1988; per le opere latine, *Opere minori*, tomo II, a cura di P.V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini, F. Mazzoni, Milano-Napoli: 1979; *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano: 1966-1967. Ma ho tenuto presenti, per questioni relative al testo critico e al commento, anche *La Vita Nuova*, edizione critica a cura di M. Barbi, Firenze: 1932²; *Rime della "Vita Nuova" e della giovinezza*, a cura di M. Barbi e F. Maggini, Firenze: 1956; *Il Convivio*, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, con introduzione di M. Barbi, Seconda edizione con appendice di aggiornamento a cura di A. E. Quaglio, Firenze: 1964; *Il Convivio*, edizione critica a cura di M. Simonelli, Bologna: 1966 (con i relativi *Materiali per un'edizione critica del "Convivio" di Dante*, Roma: 1970). Ringrazio, per preziosi apporti bibliografici, Heinz Meyer della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster, e Gabriella Pomaro della Società Dantesca Italiana. Ma dedico queste pagine, per più vasto debito di riconoscenza, a Maria Simonelli.

memoria, libro portatore di segni, parole, cifre, immagini, suscettibili tutti, al di là della pura e fedele registrazione del copista, di essere ulteriormente scavati dal chiosatore nella loro sentenza. Ma il chiosatore, a sua volta, potrà intervenire solo quando la catena degli eventi avrà raccolto tante e tali congiunzioni da far scattare l'illuminazione d'una verità nascosta, preesistente alla storia, e non determinata da quest'ultima¹.

All'occhio del copista, e del lettore, si impone quella prima parola, *nove fiate* (o in latino *novies*), come nei codici medievali isolata ad inizio di rigo, dall'iniziale miniata, sotto la rubrica anch'essa miniata dell'*Incipit vita nova*. E mi sembra davvero improbabile che, in Dante come in ogni altro autore contemporaneo, la contiguità *nova-novies* non generasse immediatamente una relazione di paronomasia, o che al più tale contiguità fosse solo casuale². Agente a livello di *senhal*, l'insieme costituito da *nove* e *novo-novello* è ben riscontrabile non solo in Dante, ma nel giro del Dolce Stile, che Dante, per bocca di Bonagiunta, dirà per l'appunto *novo*, cioè ispirato alle *nove rime* in loda della gentilissima; ed in questa linea interverranno ancora Lapo Gianni (VIII, 23-24; IX,1-2; X,1-2), e soprattutto Cino, nella canzone in morte di Beatrice: "Per *nova* cosa onne santo la mira" (v. 26). Resta fuori del gioco, sembra, il solo Cavalcanti, che già

¹ C. S. Singleton, *Saggio sulla "Vita Nuova"* (edizione inglese, *An Essay on the "Vita Nuova"*, Cambridge Mass. 1949), Bologna: 1968, 13, 50-54; M. Picone, "Tipologie culturali: da Dante a Boccaccio", *Strumenti critici*, 10 (1976), 263-74; Id., "Vita Nuova" e tradizione romanza, Padova 1979; Id., "Rito e narratio nella Vita Nuova", in *Miscellanea di studi in onore di V. Branca*, Firenze: 1983, 141-58; Id., "La Vita Nuova fra autobiografia e tipologia", in *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna 1987, 59-69. Picone, in *Tipologie...* 266-67, distingue una vera e propria "gerarchia temporale e/o intellettuale", fondata su quattro momenti d'acquisizione: la base esistenziale, i testi poetici, la prima sistemazione dei dati nel libro della memoria, la fase interpretativa (del chiosatore) nella *Vita Nuova*. In generale, sulla *Vita Nuova*, J.E. Shaw, *Essays on the Vita Nuova*, Princeton 1929; L. Spitzer, "Osservazioni sulla Vita Nuova di Dante" ("Zur verwendung des Namens Beatrice", in *Bemerkungen zu Dantes "Vita Nuova"*, Publications de la faculté des lettres de l'Université de Istanbul, 1937, 162-208), in *Studi italiani*, a c. di C. Scarpati, Milano: 1976, 95-146; l'importante "Nota introduttiva" di F. Mazzoni all'edizione della *Vita Nuova*, Alpignano: 1965; D. De Robertis, *Il libro della "Vita Nuova"*, Firenze: 1970² (I edizione 1961).

² Rinvio, qui e in seguito, ad una delle migliori indagini su quest'ordine di problemi: G. Gorni, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna: 1990, 43. La relazione è singolarmente definita "A symbolism of sound" da F.J. A. Davidson, "The Meaning of Vita Nuova", *Modern Language Notes*, 24 (1909), 227-28; e J. Mazzaro, *The figure of Dante. An Essay on the Vita Nuova*, Princeton, University Press, 1981, 114.

iniziava a consumare divorzio da chi l'aveva avuto per primo amico³. Ma la paronomasia finirà con l'essere operante alla vetta più alta del cammino umano nella *Commedia*, in un luogo in cui la triplice ripetizione non poteva essere priva di significato: "rifatto sì come piante *novelle / rinovellate* di *novella* fronda / puro e disposto a salire a le stelle" (Pg 33, 142-45). Come la *Vita Nuova* iniziava con l'apparizione di Beatrice nel mondo, così l'ultimo balzo del *novus viator* era consacrato dall'apparizione di Beatrice beata.

Il cerchio si chiude: la *Vita Nuova* non era stata solo vita della giovinezza (come sembra intenzionalmente alludere la stessa Beatrice menzionando il giovanile libello, "Questi fu tal ne la sua *vita nova*", Pg 30, 115)⁴, ma vicenda del rinnovamento, attraverso il passaggio salvifico di una *beatrix* nella vita dell'uomo Dante, vicenda figurale dell'altra vicenda a cui può rinviare il libello, il passaggio salvifico del Cristo *beator* nella storia dell'umanità. È un senso profondamente cristiano, quello assunto da Dante per *novus*, affine al messaggio evangelico, e paolino: "Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem" (*Eph* 4, 23-24)⁵.

Le già accennate parole di Beatrice erano state precedute da un più corposo rinvio all'intero esordio della *Vita Nuova*: "Non pur per ovra de le rote magne, / che drizzan ciascun seme ad alcun fine / secondo che le stelle son compagne" (Pg 30,109-11), rivelando poi quel che la *Vita Nuova* ancora taceva, la consapevolezza da parte di Dante d'una perfetta disposizione d'attitudini naturali, per effetto d'influenza astrale, e soprattutto "per larghezza di grazie divine" (Pg 30, 112). Ora, la *Vita Nuova* s'apre con la precisazione cronologica del momento iniziale della vicenda, momento computato sulla base d'un tempo non assoluto, ma relativo, e relativo appunto al corso dell'esistenza terrena dell'osservatore Dante, ad un tempo attore e scriba del proprio libro⁶. Il punto di vista è quello dell'osservatore (polo magnetico cui guarda l'ossessiva funzione emozionale di

³ F. Mazzoni, ed. *Vita Nuova*, XXV.

⁴ A. Bufano, *ED* IV, 98-101.

⁵ V. Branca, "Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella *Vita Nuova*", in *Studi in onore di I. Siciliano*, Firenze: 123-48 (= 124-25).

⁶ G. Gorni, *Lettera...*, 75.

queste prime righe, *mio-miei-mia*), ma non è per questo meno oggettivo: sul capo di Dante s'è compiuta nove volte la girazione del cielo della luce, cioè del quarto cielo del sole; il cielo che nell'allegoria dottrinale del *Convivio* sarà quello dell'*arismetrica*, e a proposito del quale Dante esporrà *in nuce* i suoi principi d'intelligenza aritmologica, e d'applicazione della scienza matematica all'intelligenza del creato, nei cui principii, nella loro globalità e nella loro singolarità, è onnipresente il numero (*Conv.* II, xiii,15-19)⁷. Il fatto che proprio le girazioni del cielo dell'*arismetrica* siano assunte all'inizio della *Vita Nuova* a segnare il tempo dell'osservatore, dovrebbe suggerire maggior cautela a notare e significare la presenza di numeri e cifre fra quelle parole, ed a rendere logica e coerente, nella seconda parte della storia, *post mortem Beatricis*, l'eventuale trasformazione dello scriba in interprete di relazioni numeriche.

Si noti ancora, non so se più sottilmente, ma certo con eguale congruenza, che il cielo della luce non solo serve ad un'ovvia economia di computo temporale, ma introduce una delle chiavi fondamentali per la comprensione del libello. Di quella luce Dante dirà un giorno "lucerna del mondo" (*Pd* 1, 38), e soprattutto "lo ministro maggior de la natura, / che del valor del ciel lo mondo imprenta / e con suo lume il tempo ne misura" (*Pd* 10, 28-30): ed è figura pressoché spontanea e ricorrente di un'altra luce, più alta, emanata direttamente da Dio, ed avvertibile ad un livello non sensibile. La luce del mondo e quella dello spirito rendono visibili le cose, nella loro superficie, e nella loro essenza. Il cielo del sole è girato nove volte, ed ha reso visibile l'apparizione di Beatrice: è un segnale, dice Dante, che attende solo, alla fine della storia, il suo scioglimento. Ed è un segnale che passa attraverso la metafora della luce e della visione, "a li miei occhi apparve", metafora che sovrintende, come è stato acutamente osservato, al singolare *misreading* (che naturalmente tale non è) della citazione,

⁷ "Non solamente in tutti insieme [li principii de le cose naturali], ma ancora in ciascuno è numero, chi ben considera sottilmente; per che Pitagora, secondo che dice Aristotile nel primo de la Fisica, poneva li principii de le cose naturali lo pari e lo dispari, considerando tutte le cose esser numero" (*Conv.* II, xiii, 18). Dante non cita direttamente Aristotele, ma legge probabilmente un commento di Alberto Magno, *Phys.*, I, tr. 3,2 (Vasoli, 232-33).

nell'*Epistola a Cangrande*, d'un luogo paolino decisivo alla genesi della *Commedia*: "*Vidit arcana Dei*" (*Ep.* XIII, 80), laddove la Vulgata e i commentatori hanno inesorabilmente *audivit* ("audivit arcana verba", *2 Cor* 12, 4; "audivit ineffabilia", August. *De Genesi ad litteram*, CSEL 28-1, 12)⁸.

I commentatori ci dicono che le indicazioni temporali fornite da Dante portano a datare l'inizio della storia al maggio del 1274: ma noi sappiamo che non è questo ciò che importa maggiormente. La solenne inversione sintattica del primo periodo, che dà prima le coordinate cronologiche, e poi lascia spazio, in posizione subordinata, all'apparizione della gloriosa donna, segnala fin dalle prime battute quel registro biblico che accompagnerà sempre la registrazione degli eventi nel libello, che è apparso leggenda agiografica soprattutto per quanto ha in comune con quella tradizione nel riferirsi all'unico e onnipresente modello di confronto, la divina scrittura⁹.

Fra i molti esempi che è possibile allegare, colpisce soprattutto il primo del Genesi, riferito ad Abramo, nell'iterazione d'una cifra fatale: "Postquam vero nonaginta et novem annorum esse coeperat, apparuit ei Dominus" (*Gen.* 17,1); e *apparuit*, cui risponde nella *Vita Nuova* l'insistente *apparve*, nella versione di Girolamo è verbo quasi sempre riservato alla visione di Dio, o di un'entità sovranaturale (un angelo), mandato a comunicare la parola divina al profeta¹⁰. L'analogia operante nell'impiego dello stesso termine per Beatrice non è eterodosso: l'occhio di chi scrive la storia ne conosce già l'esito, e contempla quella che è ormai *gloriosa donna*, cioè assunta nella gloria di Dio. Quando essa era ancora nel tempo, né Dante né altri potevano 'vedere' o capire realmente la profondità ontologica di quell'apparire, e non sapevano "che si chiamare".

⁸ M. Colombo, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze: 1987, 32.

⁹ A. Schiaffini, *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana dalla latinità medievale al Boccaccio*, Roma: 1943²; Branca, *Poetica...*, 123-48. È significativo che sia possibile tentare anche una "lettura del libello *sub specie liturgiae*" (Picone, *Rito e narratio...*, 144; ma v. già i suggerimenti di Branca, *Poetica...*, 130), che permette di spiegare il ritmo della narrazione sull'analogia del corso dell'anno liturgico, a sua volta fondato sull'universale storia di salvezza, quella di Cristo, della quale la storia di Beatrice è vera figura.

¹⁰ Sull'uso di *vedere* in Dante, R. Assunto, *Ipotesi e postille sull'estetica medievale*, Milano: 1975, 99.

Osserviamo: Dante ha seguito, nel primo periodo, una tripla scansione, che corrisponde a tre diversi livelli conoscitivi: l'apparizione di un numero, il nove, nella mobile architettura del cosmo, quanto alla girazione del cielo della luce in relazione alla nascita dell'osservatore; l'apparizione, agli occhi del soggetto esistenziale, della donna della sua mente; l'apparizione di un nome, *consequens rei*, Beatrice, che non è realmente compreso, e che, soprattutto, non è attribuito dagli uomini, ma sembra sorgere spontaneamente anche in chi non conosce il nome della donna.

Ella era in questa vita già stata tanto, che ne lo suo tempo lo cielo stellato era mosso verso la parte d'orientate de le dodici parti l'una d'un grado, sì che quasi dal principio del suo anno **nono** apparve a me, ed io la vidi quasi da la fine del mio **nono** (VV II).

Se il tempo relativo domina la scansione della *Vita Nuova*, ad un tempo di Dante deve corrispondere simmetricamente un tempo di Beatrice: e questo tempo è regolato da un diverso movimento astrale, quello del cielo delle stelle fisse, l'ottavo, che rappresenterà allegoricamente nel *Convivio* la conoscenza fisica e metafisica. Il suo moto procedeva d'un grado ogni secolo, secondo la fonte citata da Dante (e suo vero manuale d'astronomia), il *Liber de aggregationibus scientiae stellarum* di al-Fargani, o Alfragano: "Tutto questo cielo [di Venere] si muove seguendo lo movimento de la stellata spera, da occidente a oriente, in cento anni uno grado" (*Conv.* II, v, 16)¹¹; per cui un dodicesimo di secolo finisce col corrispondere esattamente agli otto anni e quattro mesi di Beatrice (o meglio, nel computo mensile, allo scadere dei suoi cento mesi, altro segno di perfezione), il che verrebbe a dire (e i dati sono certo significativi) che Beatrice venne in questa vita dopo otto mesi dalla nascita

¹¹ Alfragano, *Il "Libro dell'aggregazione delle stelle"*, pubblicato da R. Campani, Città di Castello: 1910, 124-25. È il terzo dei movimenti del cielo di Venere considerati da Dante nel passo del *Convivio*, sulla scorta di Alfragano, e corrisponde al movimento dell'ottava sfera che si lega alla precessione degli equinozi; gli altri due movimenti sono quelli del pianeta per il proprio epiciclo, e quello dell'epiciclo, insieme al cielo del pianeta e al cielo del sole, secondo il movimento dell'eccentrico (Vasoli, 166-67; e, per Alfragano, v. anche 126, 129, 130, 133, 140, 225, 241, 258, 346, 351, 412).

di Dante, e cioè nel corso del nono mese: all'inizio d'un anno considerato fatale da Dante, il 1266 (incidentalmente, il 25 dicembre 1265 s'era compiuto il IX mese dell'anno secondo lo stile dell'incarnazione, seguito a Firenze), visto che il numero è ripreso nella più precisa indicazione cronologica del viaggio ultramondano della *Commedia*, svoltosi 1266 anni dopo la morte di Cristo, come ricorda l'ambiguo sermone di Malacoda (*If* 21, 113). Dante non dichiara esplicitamente nella *Vita Nuova* tale relazione, e nemmeno la nascita di Beatrice nel nono mese dalla propria nascita: ma non poteva sfuggirgli che, a livello d'esegesi biblica, il nono mese era sì il tempo della parola divina per il profeta Aggeo (*Agg.* 2, 11) (*MS* 584), ma soprattutto della nascita del Cristo dopo nove mesi di gestazione: "Impleti sunt dies ut pareret" (*Lc* 2, 6); e i nove mesi dall'incarnazione alla natività erano interpretati in senso tropologico da San Bernardo come segno del graduale raggiungimento della perfezione nelle virtù ("Sententiae", in *Opera*, edd. J. Leclercq-H.M. Rochais, VI-2, Roma 1972, 71) (*MS* 588). Beatrice nasce dunque nel segno della perfezione umana, secondata dal cielo stellato, ma addirittura la sua generazione avviene nello stesso tempo della nascita di Dante: e, ci verrà rivelato più avanti, in quella generazione (e, possiamo aggiungere, in quella nascita) "tutti e nove li mobili cieli perfettissimamente s'aveano insieme" (*VN* XXIX).

Ma non anticipiamo la chiosa per quel che ancora non sappiamo. Basti qui notare che l'intero esordio si compone precisamente dei due periodi iniziali, che forse varrebbe la pena isolare come capitolo a sé stante, per non confonderlo con la decisa ripresa di quell'"Apparve vestita". Il secondo periodo si salda specularmente al primo, e l'intero corpo testuale gira su se stesso, come in circolo, chiudendosi sulla stessa parola (o numero) con la quale è cominciato, *nove-nono*. Colpisce naturalmente l'inversione della struttura sintattica, a formare quasi figura di chiasmo nei confronti della struttura che l'aveva preceduta (ora è la determinazione cronologica ad essere in funzione subordinata): e l'inversione è sostanziale non solo nell'ordine delle parole, ma soprattutto nel grandioso e lento movimento retrogrado del cielo stellato rispetto al corso del sole, *verso la parte d'oriente*, e quindi in relazione al cielo della luce che ha misurato il tempo di Dante. Le stelle si sono mosse

verso *oriente*, verso la luce, verso il creatore, ma anche verso il miracolo incarnato che esse, con gli altri cieli, dovevano propiziare. Scatta allora, in funzione consecutiva ad entrambe le misurazioni temporali, quella di Dante e quella di Beatrice, la 'scoperta' della *più bella relazione* registrata all'epifania della gentilissima, e cioè che apparizione e visione (*apparve ... ed io la vidi*, in movimento opposto di convergenza, come cielo della luce e cielo stellato) sono avvenute nell'anno nono dei soggetti d'entrambe, *quasi dal principio e quasi da la fine*. E quanto seguirà, in quel che avverto come capitolo a parte, segnerà le tappe reali della percezione, da parte di Dante, di un'entità che sfugge alla possibilità di conoscenza puramente sensibile, e di conseguenza alla possibilità di dirne compiuta parola, senza far ricorso ad altri sistemi di segni e significati.

Poi che furono passati tanti die, che appunto erano compiuti li **nove** anni appresso l'apparimento soprascritto di questa gentilissima, ne l'ultimo di questi die avvenne che questa mirabile donna apparve a me vestita di colore bianchissimo in mezzo a due gentili donne ... L'ora che lo suo dolcissimo salutare mi giunse, era fermamente **nona** di quello giorno (VN III).

Il testo evangelico relativo al compimento della gestazione di Maria viene ora ripreso direttamente, "Impleti sunt dies ut pareret" (Lc 2,6), nel singolare ricorrere, dopo nove anni dalla prima apparizione (e quindi nel 1283), nello stesso giorno, del primo dolcissimo salutare della donna. Nel passaggio da un livello di percezione ad un altro, dal *vidit* all'*audivit*, è avvenuta una graduale maturazione, segnata, quasi una gestazione, dal ciclico ricorrere del nove. E come in precedenza era dominante la sequenza *luce-occhi-apparve-apparve-vidi*, così ora essa viene sostituita, dopo essere stata replicata in *apparve-colore-occhi-vedere*, dall'altra *salutoe-salutare-parole-orecchi*. Lo spostamento è avvenuto, come è stato acutamente notato, su una cerniera come *ineffabile cortesia*, che introduce per la prima volta, nel nostro volgare, il lessema *ineffabile*, caratteristico d'un lessico d'ambito mistico-religioso, lungo una linea che va da Agostino e lo Pseudo Dionigi fino a Riccardo di San Vittore e Bonaventura da Bagnoregio¹². Dove le parole

¹² M. Colombo, *Dai mistici...*, 11-71 (= 32)

umane non bastano, intuisce Dante, soccorrono quelle che a buon diritto sono le parole costitutive del creato, i numeri e le loro relazioni: e lo scriba si ingegna perciò di segnare con la massima accuratezza i numeri del tempo relativo.

Lo salutare di Beatrice porta immediatamente alla percezione, con l'occhio interiore, di tutti i termini della beatitudine, come la salvezza dell'umanità operata da Cristo conduce alla beatitudine celeste. Quale che sia per Beatrice, in tutta la *Vita Nuova*, la possibilità d'un riferimento a Cristo, bisognerà riconoscere il duplice registro della ripresa di testi evangelici proiettati nella nuova dimensione di Beatrice, e di testi profetici veterotestamentari orientati a Cristo nell'esegesi medievale. Non è un caso che qui si dica che l'ora del salutare sia fermamente nona: è l'ora in cui si compì la salvezza dell'uomo perduto dal peccato originale, mercé la morte di Cristo sulla croce (*Mt* 27, 45-46; *Mc* 15, 33-34; *Lc* 23, 44 non dà esattamente l'ora, ma circoscrive i limiti temporali dell'eclissi: "Erat autem fere hora sexta, et tenebrae factae sunt in universam terram usque in horam nonam"). Ora cristologica e soteriologica, è stato detto, quella del saluto di Beatrice¹³: e per i commentatori della *Vita Nuova* (e nel calcolo tradizionale) quell'ora corrisponderebbe alle tre del pomeriggio. Ma poi si legge una postilla di Contini che dice stranamente "mezzogiorno"¹⁴. E i conti sembrano non quadrare più.

Innanzitutto nel *Convivio*, che porta l'ora della morte di Cristo alla sesta, cioè mezzogiorno, l'ora centrale del giorno, assimilata al fatto che Cristo muore quasi al sommo dell'arco della vita, nel corso del trentaquattresimo anno, prima che essa cominci a decrescere: "Dice Luca che era *quasi* ora sesta quando morio, che è a dire lo colmo del die" (*Conv.* IV, xxiii, 11)¹⁵. Per comprendere le parole di Dante, senza accusarlo di errore d'in-

¹³ G. R. Sarolli, *Analitica della "Divina Commedia", I. Struttura numerologica e poesia*, Bari: 1974, 76, 90-93; *Numero*, in *ED* IV, 87-96 (= 92-93).

¹⁴ G. Contini, *Letteratura italiana delle origini*, Firenze: 1976, 309

¹⁵ Secondo la tradizione teologica seguita da Dante (e vulgata ad esempio da Pietro Comestor, *Historia scholastica, Historia evangelica*, 33, *De Iesu baptizato*, PL 192,1554-55), Cristo muore all'età di 33 anni e mezzo, cioè nel 34° anno (e il 34° è "quasi il 35°", come l'ora è "quasi la sesta"), che è anche l'anno 34° nello stile dell'incarnazione, seguito a Firenze. Cfr. al proposito B. Nardi, "L'arco della vita" (*Nota illustrativa al "Convivio"*), in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze: 1967², 110-38 (= 122; Vasoli, 807).

terpretazione del testo evangelico, o peggio di non conoscenza dei sinottici¹⁶, bisogna procedere nella lettura di quel capitolo del *Convivio*, e ricordare che nella misurazione del tempo veniva allora a confluire anche la scansione, ecclesiastica e liturgica, delle ore canoniche, che non coincideva più con la scansione tradizionale: “però che la sesta ora, cioè lo mezzo die, è la più nobile di tutto lo die e la più virtuosa, li suoi officii appressa quivi da ogni parte, cioè da prima e di poi, quanto puote” (*Conv.* IV, xxiii, 15); nello spostamento generale delle ore degli uffizi, quindi, la Nona veniva suonata a mezzogiorno preciso, subito dopo la fine dell’uffizio di Sesta¹⁷. Dante allora, quando fa riferimento alla morte di Cristo quasi all’ora sesta, indica solo l’inizio del tempo del morire, protrattosi fino all’ora nona, e anzi lungo il corso della Nona liturgica, da mezzogiorno alle tre; per la quale ragione è perfettamente probabile che l’ora del dolcissimo salutare (della salvezza) sia stata la Nona come ora canonica, cioè mezzogiorno o l’ora sesta nel computo ordinario, la più nobile e la più virtuosa del die¹⁸. E a questa interpretazione ci porta lo stesso Dante, che verrà salvato da ogni compromissione amorosa con la ‘donna gentile’ solo grazie ad una *forte immaginazione* che gli permette di vedere “quella gloriosa Beatrice con quelle vestimenta sanguigne co le quali apparve prima a li occhi miei”(VN XXXIX), naturalmente “quasi ne l’ora de la nona”, a mezzogiorno, la stessa ora del saluto, e della salvezza.

E mantenente cominciavi a pensare, e trovai che l’ora ne la quale m’era questa visione apparita, era la quarta de la notte stata; sì che appare manifestamente ch’ella fue la prima ora de le **nove** ultime ore de la notte (VN III).

¹⁶ B. Nardi, *L’arco...*, 123: “Nel qual ragionamento, più che l’ingenuità, sorprende il bel granchio preso da Dante nel fissare l’ora della morte di Cristo ... Che Cristo morisse non all’ora sesta, ma all’ora nona, cioè ben tre ore dopo “lo colmo del die”, è detto esplicitamente dagli altri due Vangeli sinottici, ai quali Dante non ha posto mente!” (e cfr. E. Moore, *Studies in Dante*, I, Oxford: 1896, 89-90: “curious misquotation”; Ch. S. Singleton, *Saggio...*, 34 n.15). Per Sarolli, invece (*Analitica*, 13, 90-93), Dante va contro la tradizione corrente, fissando la *plenitudo aetatis*, e la morte di Cristo, al 35° anno dall’incarnazione.

¹⁷ C. Vasoli, 811-814.

¹⁸ La Nona significa ovviamente, nella Liturgia delle Ore, la morte di Cristo (Beda, *Super Acta Apostolorum*, PL 92,948B; Rabano Mauro, *Homiliae*, PL 110,267A; Ruperto di Deutz, *De divinis officiis*, CCCM 7, 8 e 38) (MS 588)

Dopo il primo saluto, a Dante, corso nella solitudine d'una sua camera, sopraggiunge una *maravigliosa visione*, in effetti la prima 'visione' in senso proprio di una serie di tre visioni (da distinguere nettamente da altri sogni o immaginazioni), tutte e tre identificate da un linguaggio proprio, e dall'essere veicolo formale di profezia di eventi che ancora devono essere consumati, e soprattutto della morte della gentilissima; tanto che le tre visioni saranno sempre accompagnate dalla cifra fatale del nove¹⁹. Per la prima visione, il segno sarà dato al ritorno di Dante all'autocoscienza, segno numerico ancora una volta legato alla misurazione del tempo: l'ora della sua apparizione era stata la quarta della notte (e si noti la diversa notazione nel sonetto *A ciascun'alma presa e gentil core*, v. 5, "Già eran quasi che atterzate l'ore"), cioè le ventidue, ora che con un procedimento obliquo, e perciò significativo, diventa la prima delle ultime nove ore della notte; la prima, cioè, d'un insieme novenario, a significare evidentemente, sul fondo profetico della visione, che l'evento primario, il cuore ardente tra le mani della donna della salute, si colloca all'inizio di un ciclo novenario, consacrato da quella donna, ciclo che al suo compimento ne vedrà l'ascesa al cielo, nella gloria degli angeli.

Allo stesso modo, e sempre nella fase di ritorno alla coscienza della realtà sensibile, saranno *mensurate* le altre due visioni, nel senso proprio del termine: innanzitutto quella di Amore (VN XII), "apparita ne la nona ora del die", che in questo caso non solo si ricollega alla discussa ora del saluto, ma anche all'ora, anch'essa salvifica, della visione di Cornelio negli Atti degli Apostoli: "Is vidit in visu manifeste, quasi hora diei nona, angelum Dei introeuntem ad se, et dicentem sibi: Corneli. At ille intuens eum, timore correptus, dixit: Quid est, Domine?" (*Act* 10,3-4)²⁰. L'ultima misura tempo-

¹⁹ Ch. S. Singleton, *Saggio...*, 20-23 (e G. Gorni, *Parola ...*, 76, che non cita Singleton). Particolare importanza ai meccanismi della visione nella *Vita Nuova* annettono gli studi di B. Nolan, "The 'Vita Nuova': Dante's Book of Revelation", *Dante Studies*, 88 (1970), 51-78, e "The 'Vita Nuova' and Richard of St. Victor's Phenomenology of Vision", *Dante Studies*, 92 (1974), 35-52; R. Hollander, "'Vita Nuova': Dante's Perceptions of Beatrice", *Dante Studies*, 92 (1974), 1-18. Osserva Hollander che il nove fonda la struttura della storia anche nelle 'apparizioni' di Beatrice, determinate per l'appunto in numero di nove. Cfr. ancora E. De Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, Brugge: 1946, III, 239-61 (*Esthétique visuelle*).

²⁰ "Bene oraculum baptismi petendi hora nona accipit, quia in morte ipsius, qui hora nona spiritum tradidit, erat baptizandus" (Beda, *Super Acta Apostolorum*, PL 92, 966CD) (MS 586).

rale del nove avverrà con la visione profetica della morte della gentilissima (VN XXIII), visione che è quasi delirio, apparsa nel nono giorno d'una *dolorosa infermitade*: la profezia, come vedremo, si compirà non solo nei termini di quanto allora passò davanti agli occhi di Dante, ma anche allo scadere di un fatale nono giorno, secondo una più consolidata tradizione biblica.

Dico che in questo tempo che questa donna era schermo di tanto amore, quanto da la mia parte, sì mi venne una voluntade di ricordare lo nome di quella mia gentilissima ed accompagnarlo di molti nomi di donne, e spezialmente del nome di questa gentile donna. E presi li nomi di sessanta le più belle donne de la cittade ove la mia donna fue posta da l'altissimo sire, e compuosi una pistola sotto forma di serventese, la quale io non scriverò: e non n'avrei fatto menzione, se non per dire quello che, componendola, maravigliosamente addivenne, cioè che in alcuno altro numero non sofferse lo nome de la mia donna stare, se non in su lo **nove**, tra li nomi di queste donne (VN VI).

La prima apparizione del nove svincolata dalla *mensura temporis* avviene sotto gli occhi dello stesso Dante in sede di scrittura poetica, vale a dire in un ambito caratteristico del legame di parole, legame musaico rispondente a leggi di struttura e leggi numeriche che sono onnipresenti nella poesia medievale. *Maravigliosamente addivenne*: l'apparizione è del tutto spontanea, non provocata, tanto da farci chiedere quale fosse stato l'ordine seguito nella composizione del serventese, e quale legge metrica abbia predisposto e favorito quell'ordine. S'è detto che, in presenza di quel numero sessanta a base ternaria, il perduto serventese fosse la prima prova dantesca in terzine incatenate²¹; ma la relazione non è né necessaria né provabile, mentre tra le forme possibili di antichi serventesi si riscontrano esempi di strofe del cosiddetto *serventesius caudatus*, basato su tre versi

²¹ G. Gorni, "Coscienza metrica di Dante: terzina e altre misure", (già col titolo "Sull'origine della terzina e altre misure", *Metrica*, 2, 1981, 43-60), in *Il nodo della lingua e il verbo d'amore. Studi su Dante e altri duecentisti*, Firenze: 1981, 187-216 (=

(con rime AAb, BBc, CCd), o su quattro versi, con triplice ripetizione della stessa rima (AAAb, BBBc, CCCd), o addirittura con tre rime (ABbC, CDdE, EFG). E proprio l'ultimo caso è il più significativo, giacché compare in quella linea di fortuna del genere probabilmente inaugurato dal serventese dantesco, in cui s'inserisce anche il Boccaccio; ed è il serventese di Antonio Pucci "per ricordo dele bele done ch'erano in Firenze nel 1335"²². Prima del Pucci, si registrava il serventese caudato semplice *Deo alto pare re de gloria*, con due schiere di donne, sensibili e insensibili ad amore. Ma anche la *Caccia di Diana*, composta dal Boccaccio a Napoli fra 1333 e 1334, può suggerire qualcosa all'immagine del perduto serventese di Dante: il poemetto, in terzine ormai influenzate dalla *Commedia*, presenta il catalogo onomastico delle belle donne napoletane: sono diciotto canti, tutti di 58 versi in 19 terzine, tranne il canto III, di 61 versi in 20 terzine, che è l'unico a superare il fatidico limite dei sessanta versi, numero significativo che potrebbe essere stato suggerito, pur nel mutamento di metro, solo dalle sessanta donne di Dante. Ma quante sono in realtà le cacciatrici di Diana? Solo trentatré, numero perfettamente coerente all'impianto ternario del poemetto in terzine: e la donna del poeta è al trentatreesimo posto (I, 46-51), e non viene mai nominata, con singolare inversione rispetto a Dante che invece sente la volontà di dire il nome di Beatrice (I, 53-55: "né nomò lei, / perché a suo nome laude più sovrana / si converria, che dir qui non potrei", con citazione diretta di VN XLII)²³. Perché quella terzina eccedente? Non saprei proporre altra ragione, se non per dare una rilevanza eccezionale, dopo il v. 61 del canto III, all'*incipit* del canto IV, che presenta appunto il verso chiave "La bella donna il cui nome si tace", e creare in questo modo un'analogia con il serventese dantesco. Il 'genere' verrà poi dallo stesso Boccaccio replicato all'interno dell'*Amorosa Visione*, canti XL-XLIV, fino a

205-11). L'opinione non è condivisa da F. Gavazzeni, "Approssimazioni metriche sulla terza rima", *Studi danteschi*, 56 (1984), 1-86 (= 5-10).

²² *La Vita Nuova di Dante Alighieri riscontrata su codici e stampe preceduta da uno studio su Beatrice e seguita da illustrazioni per cura di A. D'Ancona*, Pisa: 1872, 70-73 (cit. F. Gavazzeni, "Approssimazioni...", 10).

²³ V. Kirkham, "Numerology and allegory in Boccaccio's *Caccia di Diana*", *Traditio*, 34 (1978), 303-29.

giungere alla *Battaglia delle belle donne* del Sacchetti²⁴. Ma se torniamo al poco rivoluzionario Pucci, che altrove dimostra il proprio debito con la tradizione ortodossa del serventese, sempre d'ambito politico o morale e mai amoroso, dovremo riconoscere che ha avuto in questo caso come modello probatorio lo stesso poemetto dantesco, che per la verità non si dichiarava un serventese, ma un'epistola in forma di serventese: e cioè probabilmente un testo d'amore sul modello ovidiano delle *Heroides*, imperniato sulla struttura del catalogo, e forse in chiave d'altercazione.

Beatrice, dunque, era *in su lo nove*. Ma in che modo? In che ordine dovevano susseguirsi quei nomi? Certo, il mezzo per dar loro maggior rilevanza era riservare la posizione di parola-rima, di particolare suggestione nella probabile forma di serventese adottata da Dante, specialmente se tetrastico e caudato sulle tre rime uguali, mentre l'ultimo verso della strofa *serve* la rima alla strofa successiva (AAAb, BBBC, CCCd); o tetrastico caudato su tre rime diverse, come nel serventese del Pucci (ABbC, CDdE), se il nome d'ogni donna era collocato sulla rima duata centrale. Sia in un caso che nell'altro, il trattamento in rima baciata martella il nome d'ogni donna, e quello di Beatrice, per l'incantarsi delle rime, non soffersse di stare se non nella nona stanza. Non credo che sia un caso: la prima occorrenza del nome della gentilissima in un testo poetico della *Vita Nuova* è appunto al v. 9 di *Io mi senti' svegliar dentro a lo core* (VN XXIV): "Io vidi monna Vanna e monna Bice"²⁵; ed è occorrenza in rima con "sì come la mente mi ridice" (v. 12), esattamente come in *Deh peregrini che pensosi andate* (VN XL, vv. 10:12, "lo cor de' sospiri mi dice": *beatrice*), e in *Oltre la spera* (VN XLI, vv. 9:13, "quando [lo peregrino spirito] 'l mi ridice": *Beatrice*)²⁶. Si tratta di una serie di espressioni formulari che, nell'ambito della poesia dello Stil Nuovo, e della prima poesia di Dante, possono agevolmente ri-

²⁴ Cfr. V. Branca, *Tutte le opere di G. Boccaccio*, vol. I, Milano: 1967, 1-43 (= 7). L'attenzione all'uso del numero nelle opere di Boccaccio, come retaggio di tradizione medievale (e dantesca), non sfugge a R. Mercuri, "Dante, Petrarca e Boccaccio", in *Letteratura italiana Einaudi, Storia e geografia*, vol. I, Torino: 1987, 379, 390-91, 398.

²⁵ Nel verso monna Vanna precede monna Bice, così come nella prosa Giovanna è Primavera (cioè etimologicamente *prima-verrà*) nei confronti di Beatrice: una relazione che riproduce tipologicamente quella fra Giovanni Battista, *vox clamantis in deserto*, e il Cristo (Ch. S. Singleton, *Saggio...*, 32-33; G. Gorni, *Parola...*, 28-31, 48-49).

²⁶ VN XXXI 15 e 55.

chiamare un comune denominatore, ricostruibile per diffrazione in assenza: la menzione di Beatrice in rima nel perduto serventese, e magari in rima con “la mente (o il cor, o lo spirito) mi dice (o mi ridice)”. E qualcosa di questi arcaici procedimenti stilistici, giocati sul nome e sul numero e sulla rima, sarebbe approdato un giorno alla struttura della *Commedia*, se è vero che il nome Beatrice compare nel poema sessantatre volte (numero ridicibile a nove, secondo i modi d’interpretazione medievali, per somma dei componenti nella serie delle decine e delle unità), e la parola-rima Beatrice solo nove volte²⁷. Del resto, il legame tra numero e parola e rima è più volte affermato tra *Convivio* e *De vulgari eloquentia*, a proposito delle “accidentali adornezze che quivi [nella poesia] sono connesse, cioè la rima e lo numero regolato” (*Conv.* I, x, 12)²⁸.

Ma erano realmente sessanta i nomi delle donne celebrate nel serventese? Come è stato notato (e come indicano le frequenti citazioni dalla medesima fonte nel testo del Pucci), in quel numero è la scoperta allusione del testo biblico che sembra guidare da vicino la costituzione della poetica della lode, vale a dire il *Cantico dei Cantici*, in luogo che torna nuovamente, tradotto in volgare, nel *Convivio*: “Sessanta sono le regine, e ottanta l’amiche concubine; e de le ancille adolescenti non è numero: una è la colomba mia e la perfetta mia” (*Conv.* II, xiv, 20)²⁹. La *colomba* è in quel contesto la scienza divina, discussa allegoricamente a proposito del decimo cielo, l’Empireo, e superiore

²⁷ Pg 6,46 (nol ti dice:felice); 23,128 (mi dice:pendice); 30,73 (dice:felice); 32,85 (conducitrice:radice); Pd 7,16 (per *Be* e per *ice*: felice); 14,8 (nol vi dice:radice); 24,22 (felice:nol mi ridice); 25,137 (felice); 30,14 (si dice:vice). A proposito della scomposizione *per Be* e *per ice*, si può ipotizzare la scrittura (e la lettura) della clausola come *per “B”* e *per “ice”*, che non rappresentano solo inizio e fine del nome Beatrice, ma anche il suo ipocorismo (G. Gorni, *Parola...*, 33), con valore affine al rapporto Dante-Durante.

²⁸ Dopo *rima* l’archetipo del *Convivio* dà una inutile ripetizione, *lo rimato*, emendato nelle edizioni in *lo ritmo* (Busnelli e Vandelli), *lo riltimo* (Vasoli). Ma sia Busnelli e Vandelli che Vasoli osservano che si potrebbe trattare di postilla o variante marginale di copista poi intrusa nel testo; e difatti la Simonelli (*Materiali*, 83) ne propone direttamente l’espunzione senza correzione, proposta che accetto nel testo qui citato.

²⁹ A. Penna, *Cantico*, in *ED* I,793; Vasoli, 261-62. La relazione fra le sessanta belle donne fiorentine e le sessanta regine del *Cantico* è notata da A. Marigo, *Mistica e scienza nella Vita Nuova*, Padova: 1914, 40 (V. Branca, *Poetica...*, 145, n.42). Sull’interpretazione allegorica di Dante, E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris: 1939, 116-22.

a tutte le altre scienze e discipline, gerarchicamente ordinate in regine, concubine, ancelle adolescenti. E l'emergere del passo nell'unificante memoria dantesca non è privo di significato, specialmente se riferito al momento in cui la *colomba* era ancora una donna, beatificante ma reale: ma perché allora Dante avrebbe scelto proprio quel paradigma biblico, il novero delle sessanta regine, per soddisfare la propria volontà di ricordare il nome della gentilissima, destinata a diventare beata Beatrice?

Giova, come sempre, rileggere il testo di partenza senza fermarsi alla semplice e meccanica agnizione della fonte, per scoprire nel medesimo giro d'immagini la lode della beatissima:

7. Sexaginta sunt reginae, et octoginta concubinae,
et adolescentularum non est numerus.
8. Una est columba mea, perfecta mea,
una est matris suae, electa genitrici suae.
Viderunt eam filiae, et *beatissimam praedicaverunt* ;
Reginae et concubinae, et *laudaverunt eam*.
9. *Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens ...*
(*Cant.* 6,7-9).

L'immediata contiguità dell'ultimo versetto rispetto ai precedenti potrebbe forse suggerire qualcosa di più alla genesi, nell'ambito d'una medesima consonanza, del sonetto di Guido *Chi è questa che ven, ch'ogn'om la mira* (forse più del parallelo luogo d'Isaia, 63, 1, riferito al Cristo, *Quis est iste qui venit de Edom*, e comunque speculare all'interpretazione allegorica del *Cantico*); e ancora nel luogo della *Commedia* che maggiormente risentirà del *Cantico*, l'avvento di Beatrice al sommo del Purgatorio, ove, all'invocazione *Veni sponsa de Libano*, segue, *quasi aurora consurgens*, la similitudine "nel cominciar del giorno / la parte oriental tutta rosata" (Pg 30, 22-23)³⁰. Ma qui importa notare la netta distinzione fra le sessanta regine (e lo stuolo di concubine e adolescenti) da una parte, e l'unica e isolata *columba* dall'altra. Se Dante si è collegato, come è probabile, al *Cantico*, non può aver obliato questo dato evidente del testo: e la sua *columba* non può

³⁰ E si ricordi Agostino: "Intueor auroram: oriturum solem praenuntio" (*Confessiones*, XI, xviii, 24).

essere stata una delle sessanta regine, se pure maravigliosamente distinta dal numero nove. Il nome di Beatrice s'aggiunge a quelli delle sessanta più belle donne di Firenze, e il serventese avrà allora noverato sessantuno nomi, confuso fra i quali (in ragione del gioco di nascondimento che regola l'altro gioco della donna-schermo), al nono posto, si sarà trovata la stessa gentilissima. E sessantuno, è stato osservato, non sembra numero casuale, ma potrebbe implicare il ricorso a quel procedimento di *interpretatio nominis* comune nell'esegesi biblica medievale, detto gematria, secondo la quale ad ogni lettera dell'alfabeto corrisponde un valore numerico³¹; per l'alfabeto latino (e volgare) i numeri corrispondenti alle lettere del nome Beatrice assommano esattamente a sessantuno³². Che sessantuno poi fossero le donne del serventese, sembrerebbe alludere lo stesso Boccaccio, che porta a sessantuno versi (contro i cinquantotto usuali) il solo canto III della *Caccia di Diana*, prima di ricordare "La bella donna, il cui nome si tace".

Ma, ancora, non poteva sfuggire a Dante la particolare interpretazione che la tradizione scritturale dava all'insieme di sessanta, sulla base del citato luogo del *Cantico*, in cui si leggeva

³¹ Le lettere dell'alfabeto erano già utilizzate (prima dell'introduzione delle cifre cosiddette arabe in Europa, nel XII secolo) per indicare valori numerici, secondo il sistema milesico (greco: $\alpha = 1$; $\iota = 10$), e compositivo (latino: I, II, III ... X). Il sistema gematrico, comune nella tradizione giudaica, interpretava invece i nomi secondo la somma dei valori numerici significati progressivamente dalle singole lettere ($a=1$, $b=2$...; in latino su un alfabeto di 23 caratteri); l'isopsefia era la corrispondenza della somma con un numero significante. Cfr. V. F. Hopper, *Medieval Number Symbolism, Its Sources, Meanings, and Influence on Thought and Expression*, New York 1938, 62-68 (e 136-201 per il numero in Dante); K. Menninger, *Zahlwort und Ziffer*, Göttingen: 1957-1958, vol. II, 71-73; B. Bischoff, "Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters", in *Mittelalterliche Studien*, II, Stuttgart 1967, 246 sgg.; G. Pozzi, "Gli artifici figurati del linguaggio poetico e l'iconismo", *Strumenti critici*, 10 (1976), 349-83; M. Hardt, *Die Zahl in der Divina Commedia*, Frankfurt: 1973, 36-37 (ma era nel computare l'alfabeto latino su 24 caratteri, non essendovi praticamente distinzione fra *u* e *v*).

³² La proposta (non priva di interesse) è di M. Hardt, "Zur Zahlenpoetik Dantes", in *Dante Alighieri 1985. In memoriam H. Gmelin*, hrsg. von R. Baum-W. Hirdt, Tübingen: 1985, 149-67 (=152-53); Hardt, con computi molto 'sottili', riesce però anche a 'scoprire' che il numero gematrico di Dante è il 118, e che sia il 61 che il 118 ricorrono nelle infinite relazioni numeriche (reali o supposte) dei versi della *Commedia*. Altra curiosa gematria di Beatrice (*più sottile ragione*) propone G. Gorni, *Lettera...*, 39-41: il valore gematrico di AMOR (=44) sarebbe lo stesso di BEATR (=44), cui s'aggiungerebbe il numero del *miracolo*, cioè nove, scritto in caratteri romani: BEATR+IX = BEATRIX.

l'opposizione 60-80 come opposizione fra perfezione e imperfezione (Beda, *In Cantica Cantorum*, PL 91, 1181BC; Alcuino, *Compendium in Canticum Cantorum*, PL 100, 658A, 664D-666A; Onorio d'Autun, *Expositio in Cantica Cantorum*, PL 172, 450C)(MS 752), spirituale e mondano (Agostino, PL 40, 38), vita contemplativa e attiva (Onorio d'Autun, PL 172, 450C); e il numero sessanta è soprattutto segno, nelle Scritture, di *perfectio boni operis* (interpretato nel modo più semplice come prodotto fra il sei e il dieci: "Saepe iam diximus senario numero perfectionem boni operis designari", Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem prophetam*, CCL 142, 285; Rabano, *Commentaria in Ezechielem*, PL 110,916A; Beda, *In Cantica Cantorum*, PL 91, 1181BC; Alcuino, *Compendium in Cantica Cantorum*, PL 100, 658A; Ruperto di Deutz, *De sancta Trinitate et operibus eius*, CCCM 22, 770; Riccardo di San Vittore, *In Cantica Cantorum*, PL 196, 438A)(MS 750). Può altresì intervenire, nell'intelligenza del passo, anche la relazione 30-60-100 della parabola del seminatore (Mt 13, 23, Mc 4, 20), figura dell'*ordo fidelium* nella gerarchia ecclesiastica, in questo caso *nuptae-viduae-virgines* (MS 751-72)³³.

In effetti, che esista una scansione interna fra le sessanta regine, è detto proprio in un altro testo di Dante, *Guido, i' vorrei che tu e Lapo ed io* (Rime LII; ed. Contini, pp. 52-54), che alla serie ternaria dei tre amici oppone la serie delle tre donne, "E monna Vanna e monna Lagia poi / con quella ch'è sul numer de le trenta" (vv. 9-10). Certo, osserva Contini che "l'espressione è grammaticalmente affine" a quella relativa al serventese, *in su lo nove*, ma poi aggiunge, con la consueta finezza, che "*le trenta* sarà ben piuttosto un femminile che il neutro plurale opinato dal Barbi"³⁴. Il passo, completo, suonerebbe allora "sul numer de le trenta [donne]". L'espressione è affine, ma non identica, e lascia tutto lo spazio possibile al dubbio se per trenta vada interpretato il trentesimo posto di una delle donne

³³ Singolarmente l'associazione di significato veniva proposta da Beda sulla base della figura ottenuta col computo digitale (Beda, *De temporum ratione*, in *Opera de temporibus*, ed. C.W. Jones, Cambridge Mass. 1943, 179). Ricorda la triplice scansione G. R. Sarolli, *Analitica*, 74-75.

³⁴ G. Contini, ed. *Rime*, 53.

nel serventese (in questo caso, secondo il Barbi, certo non Beatrice, ma forse la donna dello schermo)³⁵, oppure, caso molto più probabile, se si debba intendere “quella che è nel novero, nel gruppo delle prime trenta donne del serventese”³⁶; vale a dire, inequivocabilmente, la stessa Beatrice³⁷. Se il sonetto a Guido, deliberatamente poi escluso, per ragioni interne del testo, dalla *Vita Nuova*, può situarsi negli anni ultimi della vicenda d'amore per Beatrice (dopo, ad esempio, il ben databile sonetto della Garisenda), e se effettivamente la gentilissima ebbe a prendere marito intorno al 1287, siamo di fronte, col numero trenta e con la composizione del serventese, ad un nuovo *senbal* affidato ad un numero: il nome di Beatrice, appena *nupta*, compare nel gruppo delle *nuptae*, e il sonetto a Guido, che pure è così preciso nel catalogo dei nomi degli amici e delle loro donne (*Guido, Lapo, monna Vanna, monna Lagia*), tace giustamente il nome del terzo amico (perché autore, in prima persona, del componimento), e della terza donna, Beatrice; probabilmente per ragioni di convenienza poetica nella fase della donna dello schermo, ma anche per significare la nuova condizione di *nupta*, e legare quel suo meraviglioso numero, il nove, al gruppo patrocinato da altra cifra di perfezione, il trenta, prodotto di tre e dieci.

E questo, credo, basterebbe, se Gorni non ci ricordasse che al termine del *Paradiso* v'è un ben più alto catalogo di donne, di regine, le Ebreë dell'Antico Testamento assise nella candida rosa: situazione perfettamente speculare, nella città celeste ed eterna, a quella della “cittade ove la mia donna fue posta da l'altissimo sire” (VN VI). E se nella città degli uomini, soggetta al tempo e alla contingenza e alla morte, Beatrice è stata accompagnata, per le ragioni che più avanti Dante rivelerà, dal

³⁵ M. Barbi, *Un sonetto e una ballata d'amore del Canzoniere di Dante*, per nozze Barba-Ciampi, Firenze 1897; Barbi-Maggini, ed. *Rime della "Vita nuova"*..., 195 n. 10. Ma obietta Contini che “resta la difficoltà che con monna Vanna potesse associarsi disinvoltamente ora l'una ora l'altra donna” (ed. *Rime*, p. 53).

³⁶ Intende *trenta* come gruppo, ma poi non riferisce il sonetto al serventese, L. Di Benedetto, *Fra gli amori di Dante e del Cavalcanti*, Napoli: 1928, 13 n. 2.

³⁷ E così voleva risolvere questa *mala crux*, tentando però di ridurre il trenta a nove, G. Mazzoni, “Su alcune rime ‘estravaganti’ di Dante, III. ‘Sul numer de le trenta’”, in *Almae luces malae cruces*, Bologna: 1941, 131-34. Sulla questione, E. Chiarini, *ED* III, 329-30; B. Bernabei, *ED* V, 713-14.

numero nove, non è un caso che l'unica indicazione d'una sua precisa posizione nell'economia (giammai casuale, ma regolata da una complessa struttura allegorica) della candida rosa sia esattamente "nell'ordine che fanno i terzi sedi" (*Pd* 32, 7): il numero tre recupera la radice trinitaria del nove, e Beatrice siede accanto a Rachele, simbolo della vita contemplativa, e ad un tempo ne è *figura impleta* nel Nuovo Testamento³⁸.

Tuttavia, però che molte volte lo numero del **nove** ha preso luogo tra le parole dinanzi, onde non pare che sia senza ragione, e ne la sua partita cotale numero pare che avesse molto luogo, convenesi di dire quindi alcuna cosa, acciò che pare al proposito convenirsi. Onde prima dicerò come ebbe luogo ne la sua partita, e poi n'assegnerò alcuna ragione, per che questo numero fue a lei cotanto amico. (*VN* XXVIII)

Lo scioglimento della storia avviene con la morte di Beatrice: e il libro, quello della vita come quello della memoria, acquista una nuova rubrica³⁹, che nella *Vita Nuova* si veste delle parole di Geremia, "Quomodo sedet sola civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium" (*Lam.* 1, 1). Non è solo attacco liturgico, ma soprattutto profetico, in linea con il profetismo originario che sembra fare da sostrato a tutta l'affabulazione del libello, con l'emergere in particolare dei testi del *Cantico dei Cantici* e di Geremia; e Geremia era stato prima tradotto in volgare e nel contesto amoroso (interpretato cioè per la partenza della donna dello schermo dalla città per andare "in paese molto lontano": espressioni che valgono profeticamente per la futura dipartita di Beatrice dalla città terrena alla città celeste), in un arcaicizzante sonetto rinterzato, *hapax* metrico nella *Vita Nuova*⁴⁰, e anche specchio di procedimenti metrici comuni forse, nelle rime rinterzate, al contemporaneo serventesco:

³⁸ G. Gorni, *Lettera...*, 76-85.

³⁹ G. Gorni, *Lettera...*, 112-25.

⁴⁰ G. Gorni, *Lettera...*, 100.

O voi che per la via d'Amor passate,
 attendete e guardate
 s'elli è dolore alcun, quanto 'l mio, grave.
 (VN VII)

Lo stesso Dante chiosatore ci ammannisce nella divisione il testo scritturale di base, "per quelle parole di Geremia profeta che dicono: O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus" (*Lam.* 1, 12). L'altro versetto delle *Lamentazioni* tornerà poi in maniera ossessiva, intitolando la perduta lettera ai *principi della terra* (VN XXX), e, molti anni dopo, quella ai cardinali italiani (*Ep* XI)⁴¹.

Ma Dante, dalla nuova rubrica in poi, si serve del bagaglio profetico in funzione non profetica, ma storico-narrativa, perché le profezie prima accumulate a proposito della morte e assunzione in gloria della gentilissima si sono ormai compiute: la visuale si capovolge improvvisamente, assieme al senso della storia, che diventa retrospettiva, così come l'intera storia umana guarda simmetricamente al punto centrale di Cristo venturo e Cristo venuto.

La forte *adnominatio*, "Beatrice beata", segna veramente il passaggio di materia⁴²: l'abbandono del registro profetico dà

⁴¹ Quanto s'è proposto sulla forte presenza delle Scritture, o della tradizione esegetica medievale, nella composizione della *Vita Nuova*, sembrerà in parte contrastare con quanto s'afferma nelle relative voci dell'*Enciclopedia Dantesca*, a cura di A. Penna (*Bibbia*, ED I,626-29), e V. Truijten (*Scrittura*, ED V,94-99), vale a dire con l'idea (basata sulle sole quattro citazioni dirette, e tre allusioni, nella *Vita Nuova*) che sia assai limitato l'uso della Bibbia nelle opere minori di Dante. Ma già Vasoli ("La Bibbia nel *Convivio* e nella *Monarchia*", in *Dante e la Bibbia*, Atti del Convegno, Firenze 26-28.9.1986, a cura di G. Barblan, Firenze: 1988, 19-39) contraddice in parte quest'opinione a proposito del *Convivio*, che soprattutto nel libro IV offre una concentrazione particolare di citazioni bibliche, polarizzate sul versante sapienziale, l'*Ecclesiaste* e l'*Ecclesiastico*, la *Sapienza* e i *Proverbi*, i *Salmi*. La *Vita Nuova* è invece maggiormente impostata su libri profetici e apocalittici (V. Branca, *Poetica...*, 132-33; M. Colombo, *Dai mistici...*, 73-89), linea su cui tornerà la *Commedia*. Né mi sembrano intempestive le relative conoscenze esegetiche: negli anni in cui poteva essere scritta la *Vita Nuova*, Dante iniziava a frequentare le *scuole de li religiosi* (prima delle *disputazioni de li filosofanti*), e nel francescano studio di Santa Croce, ove erano passati Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, predominava l'esegesi biblica (Vasoli, 205-210). Sulla Bibbia e l'esegesi, si vedano almeno B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941 (tr. it. Bologna 1972); H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma: 1972 (1003-62, *Simboli numerici*).

⁴² D. De Robertis, 191; cfr. VN XXIII,8; *Conv* II, ii, 1; II, viii, 7.

finalmente la possibilità di guardare indietro, alle vicende della vita terrena di Beatrice, e di scoprirvi relazioni ingegnose, significative, e di applicare a quegli eventi gli stessi procedimenti interpretativi dell'esegesi del testo sacro. E se Dante rinuncia a trattare della morte di Beatrice, non può esimersi dal tentare un'esegesi del numero che molte volte ha preso luogo fra le 'parole' (gli eventi reali) del libro, e soprattutto in quel nodo di segni che appare la morte della donna. La 'scoperta' del significato del nove avviene *post eventum*, e ha perciò bisogno di chiosa. Il numero si dimostrò a Beatrice *amico*, "cioè strettamente (e quindi favorevolmente) congiunto a lei e regolarmente presente in ogni circostanza della sua vita"⁴³; e *amicus*, nelle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, veniva interpretato "ab hamo, id est, a catena caritatis" (X, 5), o ancora "per derivationem, quasi AniMI CUSTos"⁴⁴. Ma perché Dante dice *convenesì*? Il suo intervento di chiosatore non può certo limitarsi alla semplice registrazione di valori numerici, ma è necessitato, come vedremo, dal fatto che l'interpretazione del nove non è affatto operazione pacifica o univoca, e, se non guidata accuratamente su un piano filosofico e teologico, può facilmente condurre *in malam partem*.

Io dico che, secondo l'usanza d'Arabia, l'anima sua nobilissima si partio ne la prima ora del **nono** giorno del mese; e secondo l'usanza di Siria, ella si partio nel **nono** mese de l'anno, però che lo primo mese è ivi Tisirin primo, lo quale a noi è Ottobre; e secondo l'usanza nostra, ella si partio in quello anno de la nostra indizione, cioè de li anni Domini, in cui lo perfetto numero **nove** volte era compiuto in quello centinaio nel quale in questo mondo ella fue posta, ed ella fue de li cristiani del terzodecimo centinaio. (VN XXIX)

Se Dante si fosse limitato a dare le coordinate cronologiche della morte di Beatrice senza assegnarne alcuna ragione, il lettore contemporaneo che avesse avuto una qualche familiarità

⁴³ D. De Robertis, 192.

⁴⁴ G. Gorni, *Lettera...*, 50.

con l'esegesi biblica sarebbe rimasto a ragione meravigliato. Fino ad ora (con l'unica eccezione del numero d'ordine nel serventese, testo però escluso dalla *Vita Nuova*) il numero fatale di Beatrice non è mai apparso al di fuori di quell'ambito assolutamente specifico che è la *mensura temporis*, che nella dottrina medievale godeva quasi statuto autonomo, collocata sul confine fra le arti del quadrivio, l'astronomia, la matematica e la musica, e fondata soprattutto sugli scritti teorici e pratici del Venerabile Beda⁴⁵. Per Dante, il numero temporale ha un'importanza particolare, come verrà detto nel *Convivio*: "Lo tempo, secondo che dice Aristotile nel quarto de la Fisica, è 'numero di movimento, secondo prima e poi', e 'numero di movimento celestiale', lo quale dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione" (*Conv.* IV, ii, 6), con riferimento diretto al testo aristotelico, "tempus numerus motus secundum prius et posterius" (*Phys.* IV, 11, 220a, 24-26)⁴⁶. Ma l'assoluta prevalenza del tempo relativo nella *Vita Nuova* sembra dimostrare che il punto di vista è sempre quello dell'osservatore: il tempo, come afferma Agostino, viene misurato nell'istante in cui passa, e viene misurato nell'anima, *intra nos*⁴⁷.

Tutti i numeri della *Vita Nuova* sono *numeri di movimento*, cioè rifrazione terrena del più vasto movimento celestiale che fin dall'inizio ha informato le nascite di Dante e Beatrice, e

⁴⁵ Bedae *Opera de temporibus*, ed. C. W. Jones, Cambridge Mass. 1943: 174-291, *De temporum ratione*, 295-303, *De temporibus liber*.

⁴⁶ Cita il passo Sarolli, *Numero*, 87-88; *Analitica*, 92. Interessante l'analogia musicale introdotta al proposito da Mazzaro: "Beatrice being the perfect harmony on earth of the music of the spheres, it's only in terms of his sympathetic responses to her that harmony can occur in him as well" (*The figure...*, 7; e v. anche 19, 53-54). Ma preferirei richiamare anche le parole di Paul Zumthor: "Les nombres, pensées divines, enferment l'univers dans l'harmonie d'une musique éternelle, rayonnant dans les formes des corps et dans les mouvements des astres et à laquelle s'associe la parole humaine au moyen d'un double canon *grammatica et littera*" (*Langue, Texte, Enigme*, Paris: 1975, 28). Al numero temporale è specificamente dedicata la miscelanea *Le Nombre du Temps. En hommage à P. Zumthor*, Paris: 1988 (cfr. in particolare i saggi di R. Dragonetti, *Le Nombre sans égal*, 49-61; F. Ferrand, *Les Nombres dans l'espace-temps poétique des trouvères*, 73-85; E. Vance, *Le temps sans nombre*, 273-83).

⁴⁷ "Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur" (Agostino, *Confessiones*, XI, xvi, 21; e cfr. xxvi-xxvii). Pur nella sostanziale diversità d'intenti, è forse possibile istituire un parallelismo fra i *numeri temporali* di Beatrice, e gli anniversari di Laura che segnano il passo per così dire liturgico nel *Canzoniere* del Petrarca, certo più agostiniano di Dante: analoga è la coincidenza, desunta dalla *Vita Nuova*, del giorno cristologico della prima apparizione di Laura, *Era il giorno ch'al sol si scoloraro* (*RVF*

scandito i loro incontri, e segnato la morte della donna; e già questa notazione basterebbe a evitare altre speciose e forzate ricerche del numero nove in capo extratemporale, vuoi nella struttura del libello, vuoi nel numero d'apparizioni o di posizione del nome della gentilissima⁴⁸. Nella *Vita Nuova* il nove non è espediente retorico, ma è presenza reale (*lo numero amico*) nel tempo della gentilissima: e il tempo avrà per Dante la duplice dimensione dell'*exsistere*, negli eventi regi-

III; come è noto il Venerdì Santo del 1327 non cadde il 6 aprile, bensì il 10); ma Laura non ha un numero amico, perché quelle ricorrenze sono misure del tempo relativo del solo Petrarca, relativo alla prima percezione di lei (6 aprile 1327): "sett'anni" (XXX,28), "ben presso al decim'anno" (L,55), "l'undecimo anno" (LXII,9), "quartodecimo anno" (LXXIX,2), "quintodecimo anno" (CVII,7), "sestodecimo anno" (CXVIII,1), "Dicesette anni" (CXXII,1); l'ultima notazione, appena prima del sonetto sulla morte di Laura (*Oimè il bel viso*, CCLXVII: 6 aprile 1348), accoppia l'amicizia col Colonna (morto poco dopo, il 3 luglio: *Rotta è l'alta colonna e l'verde lauro*, CCLXIX): "Un lauro verde, una gentil colonna, / quindici l'una, et l'altra diciotto anni" (CCLXVI, 12-13: eppure questo sonetto è già nella seconda parte dei RVF: ma v. al proposito E.H. Wilkins, *Vita del Petrarca e La formazione del "Canzoniere"*, Milano 1970, 380-84). Non vi saranno poi anniversari della morte, ma solo il computo, fissato ormai per sempre, degli anni dell'amore in vita: "anni ventuno interi" (CCLXXI,2), "Tennemi Amor anni ventuno ardendo ... dieci altri anni piangendo" (CCCLXIV,1,4: non a caso, con funzione di sigillo temporale, nel finale della raccolta). Uniche eccezioni, le due date speculari dell'innamoramento e della morte (fedelmente annotate sul foglio di guardia di Virgilio Ambrosiano), in tempo assoluto (sempre evitato da Dante): "Mille trecento ventisette, a punto / su l'ora prima, il dì sesto d'aprile" (CCXI, 12-13: la terzina finale fu mutata in questa forma solo nel 1369, come avverte la nota di Vat. lat. 3196, f.5r: Wilkins, 364), "mille trecento quarantotto, / il dì sesto d'aprile, in l'ora prima" (CCCXXXVI,12-13). Cfr. C. Calcaterra, *Nella selva del Petrarca*, Bologna: 1942, 209-45; T.P. Roche jr., "The Calendrical Structure of Petrarch's Canzoniere", *Studies in Philology*, 71 (1974), 152-72; G. Folena, "L'orologio del Petrarca", *Libri e Documenti*, V-3 (1979), 1-12; F.J. Jones, "Laura's Date of Birth and the Calendrical System Implicit of the Canzoniere", *Italianistica*, 12 (1983), 13-33; W. Pötters, *Chi era Laura? Strutture linguistiche e matematiche nel "Canzoniere" di F. Petrarca*, Bologna: 1987, 19-22, 47-61, 63-65, 72-77, 85-92 (ma non riesco francamente a seguire i calcoli di Pötters, che vorrebbe identificare Laura con il valore numerico di π approssimato alla settima cifra decimale, suo numero amico). Devo l'idea di istituire un'analogia col numero del tempo in Petrarca ai colloqui con Rosaria Spinetti.

⁴⁸ Come giustamente osserva Gorni, "è comunque infondata ogni speculazione che si appoggi all'attuale suddivisione in capitoli", che risale al Barbi (*Lettera...*, 99); così, non ha senso dire che il 9 è ripetuto 9 volte nel cap. XXIX (G. R. Sarolli, *Analitica...*, 79; *Numero*, 89). Un maggiore margine di probabilità si può invece concedere a un'attenta analisi dei testi poetici (G. Gorni, *Lettera...*, 98-102); e *mala crux* è, dai tempi di Dante Gabriele Rossetti, il riconoscimento di un'eventuale struttura numerica nell'insieme di tali testi, ardua impresa affrontata, con soluzioni tutte diverse, da C.E. Norton, K. Mc Kenzie; Ch. S. Singleton, *Saggio...*, 109-111; J.J. Guzzardo, "Number symbolism in the "Vita Nuova"", *Canadian Journal of Italian Studies*, 8 (1985), n.30, 12-31 (rifuso in *Dante. Numerological Studies*, New York-Bern: 1987, 15-39); M. Hardt, *Zur Zahlenpoetik...*, 151; J. Mazzaro, *The figure...*, 51-70.

strati e organizzati nel libro della memoria, e dell'esse, nella sentenza del libello, proiettata a verità al di fuori del tempo, al mistero e al sacramento eterno⁴⁹.

Il vero problema esegetico che Dante s'accinge a superare è il fatto che nella Bibbia il numero nove, soprattutto nelle determinazioni di tempo, appare sempre *numerus poenarum et dolorum*, secondo Girolamo ("nonus numerus ... in Scripturis sanctis poenarum et dolorum est", *CCL* 75, 326; e cfr. Rabano, *PL* 110, 725B), e non va quindi mai interpretato in *bonam partem* (*CCL* 76A, 734) (*MS* 581, 584). Nel caso particolare della morte di Beatrice, il gioco dei tre calendari, agevolmente recuperabile da Dante sulla scorta di Alfragano (*Conv.* II, v, 16), e anche di Beda, permette di ridurre l'effettiva data del calendario cristiano, l'8 giugno del 1290, ad una serie di elementi novenari: all'uso arabo, che inizia il computo delle ore dal tramonto, la sera dell'8 corrisponde all'inizio del nono giorno (e si osservi l'affinità tra *la prima ora del nono giorno*, e *la prima ora de le nove ultime ore della notte* relativa alla prima visione); all'uso siriano, che iniziava l'anno in ottobre (*Tisirin primo*, o *Tisirin prior*, termine di derivazione ebraica, *tischri*), il mese di giugno era il nono; e dell'anno *de la nostra indizione* si pone in risalto il 90, prodotto del dieci *perfetto numero* moltiplicato per il nove, e il secolo tredicesimo⁵⁰.

Non c'è bisogno di scomodare Flavio Giuseppe, come vor-

⁴⁹ Coglie molto bene il problema del tempo nella *Vita Nuova* Picone (*Rito e narratio...*, 150-57), che allega alla *vexata* dichiarazione d'Amore, "Ego tanquam centrum circuli" (*VN* XII), un convincente luogo di San Tommaso sul rapporto fra tempo ed eternità, paragonato al rapporto fra la circonferenza e il suo centro.

⁵⁰ D. De Robertis, 193. Il giorno a cavallo fra VIII e IX, secondo Sarolli (*Anallitica*, 79), sarebbe cristologico, della resurrezione; il IX mese sarebbe invece paracletologico, perché cade in giugno; ma si osservi che la relazione del 9 dopo 8 indica la *speculativa suavitas angelorum*, rispetto alla *activae vitae perfectio* (Beda, *Explanatio Apocalypsis*, *PL* 93,201B). Si aggiungano le acute riflessioni di M. Picone, *Rito e narratio...*, 150-53, che spiega il ricorso ai due calendari orientali come l'indicazione, da parte di Dante, della portata universale dell'evento, in una *plenitudo temporis* valida per diverse latitudini e culture, proprio come la salvezza portata dal Cristo; e mi sembra pertinente il collegamento fra i tre calendari (arabo, siriano, romano) e le tre principali famiglie liturgiche cristiane: l'alessandrina, di rito copto, che inizia la festività liturgica al tramonto del giorno precedente (Beda, *PL* 90,279A); l'antiochena, o siriana, che inizia l'anno liturgico con Tisirin primo, cioè ottobre; e naturalmente la romana, nella nostra indizione.

rebbe Pézard⁵¹, per dire che Dante alluderebbe qui alle due prese di Gerusalemme, da parte di Pompeo nel 63 e di Erode nel 37 a.C., nella ricorrenza del medesimo giorno, quello del Digiuono, il 10 Tischri (il racconto è nelle *Antiquitates Judaicae* XIX, 2, 3 e 16, 4; e non saprei dire per quali vie Dante potesse esserne a conoscenza, per quanto abbia a citare un episodio dell'assedio di Tito, del 70 d.C., tratto dal *Bellum Judaicum* VI, 3, 4: la crudeltà di Maria di Eleazaro che per fame divora suo figlio: "la gente che perdé Gerusalemme / quando Maria nel figlio diè di becco!", Pg 23, 29-30). Basta tornare alla Scrittura, per notare l'ossessiva ricorrenza del nove nelle date decisive dell'assedio e della caduta di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor: "Factum est autem anno *nono* regni eius mense decimo decima die mensis, venit Nabuchodonosor ... clausa est civitas atque vallata usque ad undecimum annum regis Sedeciae, *nona* die mensis" (4 Reg. 25, 1 e 3-4), "Anno *nono* Sedeciae regis Iuda, mense decimo, venit Nabuchodonosor... Factum est autem in anno *nono* regni eius, in mense decimo, decima mensis, venit Nabuchodonosor... Et fuit civitas obsessa usque ad undecimum annum ... Mense autem quarto *nona* mensis obtinuit famem civitatem" (Jer. 39, 1; 52, 4 e Ez. 24, 1; 52, 5; 52, 6). Di tutte le citazioni scritturali, nel testo dantesco, quelle maggiormente operanti sono, è ovvio, di Geremia, perché è Gerusalemme la città che, già popolosa, siede ora desolata come una vedova. Firenze, figura della città terrena, è ora stata abbandonata dal suo più alto miracolo: "rimase la sopradetta cittade quasi vedova dispogliata da ogni dignitate" (VN XXX)⁵².

Né credo che vi siano altre più sottili ragioni per la riduzione novenaria, su tre diversi calendari, della data di morte di Beatrice: nemmeno per quel fatale 1290, che solo apparentemente potrebbe imparentarsi ai 1290 giorni (cioè anni) della profezia di Daniele: "Et a tempore cum ablatum fuerit iuge sacrificium, et posita fuerit abominatio in desolationem, dies mille ducenti

⁵¹ A. Pézard, "La rotta gonna". *Gloses et corrections aux textes mineurs de Dante, I. Vita Nuova, Rime, Convivio*, Firenze-Parigi: 1967, 42-47 (= 44).

⁵² Non credo perciò che la seguente espressione, *desolata cittade*, debba essere necessariamente 'calco' dell'*in desolationem* di Daniele, 12,11 (G. Gorni, *Lettera...*, 127), quando basta il *sola civitas* di Geremia a generare il sintagma.

nonaginta" (*Dan.* 12, 11), testo che nell'esegesi corrente indicava non i 1290 anni dell'era volgare (cioè dalla nascita di Cristo), ma i 1290 anni dal suo sacrificio sulla croce⁵³.

Fin qui, dunque, il nove s'è rivelato *numerus poenarum et dolorum*. Ma c'è anche di peggio nella speculazione teologica. Per Isidoro di Siviglia il nove può anche essere considerato perfetto in se stesso, o come prodotto del perfettissimo tre: ma in relazione agli altri numeri è sempre imperfetto: "Novenarius secundum se perfectus numerus est, et inde magis perfectus dicitur, quoniam ex tribus perfectis per formam eius multiplicatus completur. At vero secundum alios imperfectus est; nam ut primi versus finem teneat, uno tamen semper indigus est, qui si adiiciatur ad novem, certam perfectionis atque integritatis regulam complet, in quo novenario numero illi accipiuntur, qui imperfecti sunt, et ad decem praecepta legis nequaquam perveniunt" (*Liber numerorum qui in Sacris Scripturis occurrunt*, PL 83, coll. 179-99 = c. X, *De novenario*, col. 190). Quell'unità mancante alla perfezione del dieci indica soprattutto la non compiuta osservanza della legge divina: e tiene bordone a Isidoro l'autorità di Rabano Mauro, che naturalmente vede nell'ora nona l'ora della morte di Cristo, e riconosce la serie novenaria della gerarchia angelica: "Novem namque ad sacramentum passionis Domini demonstrandum satis valet, quia ipse Dominus hora nona clamans voce magna emisit spiritum. Item novem leguntur esse ordines angelorum, id est angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates, cherubini et seraphini. Quod significant nonaginta novem oves in evangelica parabola relictæ in deserto sive in montibus. Item novem imperfectionem mandatorum Dei sive implenitudinem omnium bonorum designant, sicut in Deuter. de lecto Og regis Basan qui est typus diaboli scriptum est, quod novem cubitis sit longitudo eius" (*De universo*, PL 111, 491D); "novenarius numerus imperfectus" (*Comm. in Ecclesiasten*, PL 109, 948D); "novenarius numerus, qui minus habet denario, imperfectionem legis significat, sicut undenarius transgressionem" (PL 109, 274D). Né particolare simpatia per il nove dovette

⁵³ Si lascia invece suggestionare dalle 'corrispondenze numeriche' G. Gorni, *Lettera...*, 126-29, per il quale "il parallelismo [delle date di Daniele] con l'esperienza dantesca è sconcertante".

avere Ugo di San Vittore, nel suo manuale d'interpretazione del testo sacro, le *Praenotatiunculae de scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175, 9-28), che, pur esponendo ben dieci diversi modi di significazione, interpretavano il nove solo *secundum modum porrectionis*: "Novenarius ante denarium, defectum intra perfectionem" (PL 175,22C), "signum imperfectionis" (*De sacramentis christiana fidei*, PL 176, 499A). Sarà Dante ad applicare *in bonam partem* gli altri modi al nove, *secundum multiplicationem*, e *secundum multitudinem partium*⁵⁴.

Perché questo numero fosse in tanto amico di lei, questa potrebbe essere una ragione, con ciò sia cosa che, secondo Tolomeo e secondo la cristiana veritate, **nove** siano li cieli che si muovono, e secondo comune opinione astrologica, li detti cieli adoperino qua giuso secondo la loro abitudine insieme, questo numero fue amico di lei per dare ad intendere che ne la sua generatione tutti e **nove** li mobili cieli perfettissimamente s'aveano insieme. (VV XXIX)

La prima ragione allegata da Dante è proposta, nella terminologia imposta da Ugo di San Vittore, *secundum multitudinem partium*: il nove è segno d'un insieme novenario, per l'appunto i "nove cieli mobili" (*Conv.* II, iii, 6), portati al numero di

⁵⁴ I testi di Rabano e Ugo di San Vittore appaiono tra i più vulgati in tema di interpretazione dei numeri della scrittura: ma non bisogna dimenticare opere specifiche di simbologia numerica, come quelle di Geoffroy d'Auxerre, Thibaut de Langres, Odon de Morimonde (vedili nell'edizione critica a cura di H. Lange, *Traité du XIIe siècle sur la symbolique des nombres*, Copenhagen 1978-1981; e cfr. anche Thibaut de Langres, *De quatuor modis quibus significationes numerorum aperuntur*, ed. R. Deleflie, Langres: 1978). Sui modi di significazione dei numeri nel medioevo, segnatamente in relazione all'esegesi biblica, basti citare l'introduzione del *Lexikon* di Meyer e Suntrup, e in particolare *Regeln für die Deutung von Zahlen* (XIII-XXIII), *Darstellungsprinzipien der Zahlenallegorese im Mittelalter* (XXX-XXXVII); alle pagine 901-942 il *Literaturverzeichnis*, cui rimando per ulteriore bibliografia. Si vedano comunque, per particolari questioni di metodo applicate a testi letterari, W. Haubrichs, *Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in Karolingischer Literatur*, Tübingen, Niemeyer, 1969; B. Taeger, *Zablensymbolik bei Hraban, bei Hincmar und in "Heliand"? Studien sur Zablensymbolik im Frühmittelalter*, München: 1970; H. Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München: 1973, 303-51, e *Zablensymbolik*, in *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, IV, Berlin-New York: 1984, 947-57; C.D. Eckhardt, *Essays in the Numerical Criticism of Medieval Literature*, Lewisburg-London: 1980; M. Hardt, *Zahlen in literarischen Texten*, Arcadia, 15 (1980), 225-41; *Mensura. Mass, Zahl, Zablensymbolik im Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin-New York: 1983-1984.

nove, rispetto agli otto di Aristotele, da Tolomeo, che distinse il cielo delle stelle fisse dal primo mobile, o cristallino, sottoposto a sua volta al decimo cielo immobile, l'empireo⁵⁵.

Come triplice è stata la scansione calendariale, così triplice è la scansione disciplinare adottata da Dante, dall'alto verso il basso, dall'*autore* (*secondo Tolomeo*) alla verità della filosofia cristiana (*secondo la cristiana verità*), fin giù all'*opinione astrologica*, che ammette l'influenza dei cieli nella generazione e nella vita degli uomini: e là disposizione dei cieli s'era presentata in perfetta congiunzione nella generazione di Beatrice, data che coincide, come abbiamo rilevato, con la stessa data di nascita di Dante, visto che per generazione s'intende il concepimento (*Conv.* IV, xxi, 4)⁵⁶. E dirà il *Convivio* al proposito delle influenze celesti: "Se tutte le precedenti vertudi s'accordassero sovra la produzione d'un'anima ne la loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella de la deitade, che quasi sarebbe un altro Iddio incarnato" (*Conv.* IV, xxi, 10)⁵⁷. Non è un'ipotesi irrealista: le parole alludono evidentemente al miracolo terreno di Beatrice, che fu *quasi ... un altro Iddio incarnato*. Ma la perfetta disposizione naturale darà a Dante anche il numero perfetto della vita d'un uomo, gli ottantuno anni, prodotto del quadrato di nove: "Onde avemo di Platone, del quale ottimamente si può dire che fosse naturato, e per la sua perfezione e per la fisionomia (che di lui prese Socrate quando prima lo vide), che esso vivette ottantuno anno, secondo che testimonia Tullio in quello De Senectute" (*Conv.* IV, xxiv, 6); la stessa età, s'aggiunge, che avrebbe raggiunto Cristo, vero *Iddio incarnato*, se non fosse stato crocifisso⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. *Conv.* II, iii, 3-6 (e l'esauriente commento di Vasoli, 126-32). L'opinione d'Aristotele (*Met.* XII, 8, 1073b) è mediata in Dante da Alberto Magno, *De caelo et mundo*, II, tr. 3, cap. 11, che sembra anche la fonte diretta della citazione di Tolomeo.

⁵⁶ D. De Robertis, 194.

⁵⁷ "Et est quoad intellectum quasi Deus incarnatus, qui perfectionem habet ad omnia scienda ex seipso" (Alberto Magno, *De somno et vigilia*, III, tr. i, 6; C. Vasoli, 770).

⁵⁸ Cicerone, *De senect.* V, 13: "Est etiam quiete et pure atque eleganter actae aetatis placida ac lenis senectus, qualem accepimus Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus"; Seneca, *Epist.* 58,31: "...quia consummasset perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata componunt" (Vasoli, 822; Singleton, *Saggio...*, 35 n. 15; G. Gorni, *Lettera...*, 127-28). Le relazioni delle potenze di tre erano

Questa è una ragione di ciò; ma più sottilmente pensando, e secondo la infallibile veritate, questo numero fue ella medesima; per similitudine dico, e ciò intendo così. Lo numero del tre è la radice del **nove**, però che, senza numero altro alcuno, per se medesimo fa **nove**, sì come vedemo manifestamente che tre via tre fa **nove**. Dunque se lo tre è fattore per se medesimo del **nove**, e lo fattore per se medesimo de li miracoli è tre, cioè Padre e Figlio e Spirito Santo, li quali sono tre e uno, questa donna fue accompagnata da questo numero del **nove** a dare ad intendere ch'ella era uno **nove**, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade.

Forse ancora per più sottile persona si vederebbe in ciò più sottile ragione; ma questa è quella ch'io ne veggio, e che più mi piace. (VN XXIX)

La seconda ragione addotta da Dante segna un passaggio netto da un ordine conoscitivo all'altro, nella posizione simmetrica della *infallibile veritate* rispetto a *cristiana veritate*; certo *più sottilmente*, "secondo un'interpretazione più profonda, col l'intervento della dottrina teologica: riconoscendo infatti un rapporto non meramente naturale, ma trascendente"⁵⁹. La conclusione di quel procedimento sillogistico è già presente in prolessi nelle prime battute di questo paragrafo: "questo numero fue ella medesima"; conclusione sorprendente (per chi avesse finora inteso il numero di Beatrice alla stregua di simbolo, o allegoria), ma perfettamente coerente se proiettata nella dottrina medievale d'interpretazione dei numeri, fondamento ontologico delle cose, parole divine attraverso le quali, più che ogni altra creatura complessa del creato, è lecito risalire per analogia all'intuizione del creatore, dell'ordinatore, del *Deus geometra*⁶⁰.

Ed è proprio per analogia (*per similitudine dico*) che si attua tale processo conoscitivo. Il primo termine del sillogismo è desunto dalla più pura disciplina del quadrivio, l'aritmetica, con

segnalate da Bonaventura: "Sunt tria, ter tria novem, ter novem vigintiseptem, ter vigintiseptem octuagintaunum" (*Psalterium David* 88).

⁵⁹ D. De Robertis, 194.

⁶⁰ F. Ohly, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, Bologna: 1985, 189-248, *Deus geometra*.

limitato impiego di vocaboli in senso tecnico: il nove viene ricondotto alla sua radice ternaria, e il tre è definito *fattore per se medesimo* del nove, preparando nell'ambiguità semantica di *fattore* (tecnicismo matematico per i termini del prodotto; ma anche *facitore, creatore*) lo scatto successivo del sillogismo, l'azione creatrice della Trinità⁶¹. Richiamando qui i *modi significandi* di Ugo di San Vittore, potremo osservare il ricorso diretto al modo *secundum multiplicationem*, che ci indica nel quadrato di tre il più perfetto dei quadrati. Ma il tre è il numero distintivo della Trinità, e il nove viene ad essere la sua più diretta emanazione, secondo Cassiodoro, che divide la parola divina, le Scritture e i Salmi, in un ordine novenario che porta in sé il sigillo trinitario, come si vede nel salmo 127, al nono posto nel Graduale: "Quam sit magnificus nonus gradus, numerus ipse declarat, qui trina triplicatione protentus, sanctum nobis Trinitatis culmen ostendit" (*Expositio Psalmorum*, CCL 98, 1176); o nel salmo 144, che presenta nove lodi divine: "ut Trinitatis honor tertio in se triplicato numero possit agnosci" (CCL 98, 1292; e cfr. Onorio d'Autun, *Speculum Ecclesiae*, PL 172, 1015B) (MS 583)⁶². Ma sembra intervenire, nella speculazione sul nove potenza di tre, anche la chiosa di Marziano Capella: "Enneas quoque perfecta est et perfectior dicitur, quoniam ex triade perfecta forma eius multiplicata perficitur... tribus divinatio memoratur. Idem mundana perfectio est: nam monadem fabricatori deo, dyadem materiae procreanti, triadem idealibus formis consequenter aptamus" (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VII, 733; e cfr. 742, per l'architettura cosmologica dei 9 cieli)⁶³.

Beatrice dunque è un nove, prodotto della Trinità in questa città terrena: e Dante poteva avere una solida conferma teologica sulla possibilità che una creatura, pur se perfettamente naturata, sempre limitata nella contingenza, rispecchiasse in sé l'immagine della Trinità, grazie ad Agostino, che nel *De civitate*

⁶¹ Come osserva Mazzoni, si tratta di un "apparente gioco intellettuale d'una moltiplicazione trinitaria ... che vuol soltanto sottolineare un processo di filiazione e creazione, che rende ogni creatura un *prodotto* del suo creatore" (ed. *Vita Nuova*, XXIV). Non fornisce alcun elemento utile il pur ponderoso volume di P. Priest, *Dante's Incarnation of the Trinity*, Ravenna: 1982 (che affonda in varie numerologie nel capitolo *Number Symbolism*, alle pp. 219-40).

⁶² H. Meyer, "Die allegorische Deutung der Zahlenkomposition des Psalters", in *Frühmittelalterliche Studien*, 6 (1972), 211-31.

⁶³ J. Mazzaro, *The figure...*, 114.

Dei, al capitolo intitolato “De imagine summae Trinitatis, quae secundum quemdam modum in natura etiam necdum beatificati hominis invenitur”, afferma: “Et nos quidem in nobis ... imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima” (CCL 47, XII xxvi); dottrina che scende fino a Ugo di San Vittore: “Quomodo imago Dei et vestigium sanctae Trinitatis in rationali creatura invenitur”, e a Bonaventura: “Creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, representatur et legitur Trinitas fabricatrix” (*Breviloquium*, II, 12); “Secundum hunc numerum habent illuminationes Trinitatis esse” (*In Hexaëmeron*, XXI, 1)⁶⁴. Forse proprio attraverso la lezione del francescano Bonaventura sarà possibile ritrovare nella tradizione agiografica femminile più vicina a Dante la medesima scansione del tempo secondo moduli ternari e novenari, che guidano il passaggio terreno alla contemplazione divina, e al mistero della Trinità⁶⁵.

Beatrice è un prodotto della Trinità, soprattutto perché nella sua generazione e nella sua vita la Trinità, causa prima, ha operato direttamente, per se medesima, senza interventi trasversali di cause seconde, e al di fuori o al di sopra dell'ordine naturale delle cose: concezione trinitaria che poi, nella dottrina dantesca, verrà a saldarsi con la definizione tomista di miracolo, ripresa nella *Monarchia*: “Miraculum est quod preter ordinem in rebus comuniter institutum divinitus fit” (*Contra Gentiles*, III, 101; *Mon.* II, iv, 1). La *mirabile* Trinità, in *adnominatio* con *miracolo*, vale dunque anche per “operatrice di miracoli”: e i termini *miracolo-mirabile* sono ricorsi con frequenza significativa nell'arco della *Vita Nuova* nell'attesa della chiosa che li sciogliesse. In questo senso, appare veramente centrale l'interpretazione del sonetto *Tanto*

⁶⁴ Cit. da Mazzoni, ed. *Vita Nuova*, XXIII-XXV. Per la riflessione bonaventuriana (e già agostiniana) sulla *aequalitas numerosa* della Trinità, cfr. E. De Bruyne, *Etudes*, III, 189-226; M. Hardt, *Die Zahl...*, 28-32; K. Bernath, *Mensura fidei. Zahlen und Zahlenverhältnisse bei Bonaventura*, in *Mensura...*, 65-85; sulle relazioni aritmetiche, geometriche e musicali fra le persone della Trinità si sofferma ancora nel XIII secolo il *De mysteriatione numerorum* di John Peckham. Per l'influenza in Dante del pensiero bonaventuriano, filtrato all'inizio soprattutto dallo studio di Santa Croce, S. Vanni Rovighi, *Bonaventura*, in *ED I*, 669-73.

⁶⁵ Lo nota nelle leggende di Santa Margherita e Santa Chiara V. Branca, *Poetica...*, 137: vi ricorrono i periodi di nove anni prima dell'offerta a Dio, tre anni in stato di grazia incipiente, nove di perfezione.

gentile e tanto onesta pare, perché è di fronte alla visione di un'emanazione divina, della "cosa venuta / da cielo in terra a miracol mostrare", che, "ogne lingua deven tremando muta", e la poetica lascia spazio alla parola dell'ineffabile. Il racconto che precedeva il testo poetico era forse ancora più piano ad intendere, e raccoglieva le esclamazioni di stupore al passaggio della donna, dichiarando che cosa Dante intendesse analogicamente per miracolo: "Questa non è femmina, anzi è uno de i bellissimi angeli del cielo ... questa è una maraviglia; che benedetto sia lo Signore, che sì mirabilmente sae adoperare!" (VN XXVI).

Beatrice è un miracolo, cioè un angelo, immagine accuratamente modulata da Dante fin dalla prima apparizione della fanciulla, *angiola giovanissima*, per la quale ha bisogno di citare (in via mediata) Omero: "Ella non pareva figliuola d'uomo mortale, ma di deo" (VN II)⁶⁶; e Dio, nella morte d'una giovane, è detto *segno de li angeli* (VN VIII); e poi, nel giorno anniversario della morte di Beatrice, a Dante sarebbero apparse solo figure d'angeli, delle quali si sarebbe sforzato a riprodurre in disegni l'effigie sensibile: "ricordandomi di lei, disegnava uno angelo" (VN XXXIV).

Il legame di Beatrice con la condizione angelica è ancora più stretto, se si considera che i nove cieli che s'erano perfettamente disposti nella sua generazione sono anche figura, in chiave teologica, dei nove *ordines angelorum*: altro gruppo distinto quindi dal fatale nove, e suddiviso poi in tre gruppi ternari, ad immagine della Trinità (Ugo di San Vittore, *In hierarchiam coelestem sancti Dionysii*, PL 175,1025A; Riccardo di San Vittore, *Mysticae adnotationes in Psalmos*, PL 196, 340D)(MS 583-584), suddivisione ripresa da Dante nei "nove ordini di creature spirituali" (Conv. II, v, 5 e 6-11; le *nove sussistenze* di Pd 13, 59), in tre gerarchie attraverso le quali si contempla la Trinità⁶⁷. Il proce-

⁶⁶ Attraverso Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, III, 9: "quod, sicut dixit Homerus, non videbitur viri mortalis filius esse sed Dei" (II XXIV, 259). Cfr. A. Marigo, *Mistica ...*, 67. Sulla conoscenza dantesca di Omero *poeta sovrano*, G. Martellotti, ED IV, 145-48.

⁶⁷ C. Vasoli, 160-62: Busnelli e Vandelli richiamano in particolare l'autorità di Bonaventura, *In Hexaëmeron*, XXI, 17-20 (ed. Quaracchi, V, 1891, 434) (e s'accosti Ruperto di Deutz, *De glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus*, PL 169,69C-70D).

dimento di significazione adottato in questo caso, secondo Ugo di San Vittore, è *secundum multitudinem partium*, cioè attraverso l'identificazione di insiemi *naturaliter* novenari, quel che Dante terrà presente, in ambito non biblico, solo per le *nove muse* del *Paradiso* (*Pd* 2, 9, con paronomasia per *nuove, inusitate*)⁶⁸. La dottrina delle gerarchie angeliche permette poi di recuperare in positivo l'interpretazione del nove *in malam partem, secundum modum porrectionis*: quell'unità mancante alla perfezione del dieci, segno dell'umanità ancora nella colpa (Gregorio Magno, *Homiliae XI in Evangelia*, *PL* 76, 1249A-D: la parabola della dramma perduta, *Lc* 15, 8), o degli angeli ribelli ("forse in numero de la decima parte", *Conv.* II, v, 12), potrà indicare anche l'intervento divino nella storia, che porterà l'imperfezione del nove alla perfezione del dieci, *imago unitatis*, cioè di Dio: "Novenarius completur et perficitur per additionem unitatis... Unitas addita novenario novenarium non perimit sed salvat, et ad perfectionem numerum deducit" (Bonaventura, *Hexaëmeron*, XXI, 1).

Certo, non è detto che Dante, quando scriveva la *Vita Nuova*, verso il 1293, fosse consapevole di tutte le 'ragioni' che la teologia medievale poteva offrire alla sua 'ragione': ma a noi importa soprattutto capire storicamente la genesi e lo sviluppo di quella 'ragione' esplicitamente dichiarata, senza alcuna necessità di cercarne altra più sottile, impostata secondo complicati modelli d'interpretazione numerologica, dei quali comunque a Dante era nota l'esistenza. La *Vita Nuova* non propone affatto enigmi cifrati (tali apparsi semmai a lettori moderni lontani anni luce da quella mentalità, e nutriti invece di simbolismi): le relazioni sono dichiarate scopertamente, senza velame, e adattate a un *background* di conoscenze vulgate ed universalmente accettate⁶⁹. Serve, sì, l'esegesi nei modi suggeriti dalla

⁶⁸ Nove saranno anche gli anni di Cangrande (*Pd* 17,80). Sulla ripresa allegorica delle muse pagane, Agostino, *De vera religione*, *CCL* 32,52. Nove sono i doni dello Spirito per San Paolo (1 *Cor.* 12,7-11).

⁶⁹ Era in Dante una scoperta "tematica trinitaria", e vana è stata la fatica di interpreti (come pure il Curtius) "tesi a connetterlo a inutili cabalismi, come se Dante si affidasse, in questo caso, ad una personale quanto misteriosofica mistica dei numeri", annota il Mazzoni, che aggiunge: "voleva essere un richiamo, vorrei dire un felice ammicco, a concetti e nozioni d'ordine metafisico-teologico altrettanto vulgati ... che la nozione di 'amore gratuito' o di 'recta dilectio'" (ed. *Vita Nuova*, XXI).

tradizione biblica: ma non la divinazione cabalistica. Per Dante, i numeri sono segni reali, parole divine; e basta ascoltarne la voce, senza forzarne il senso. La *Vita Nuova* non è interpretazione soggettiva, ma mimesi oggettiva attuata per analogia, secondo i dettami dell'estetica medievale, e della stessa teologia⁷⁰.

Se c'è un criterio di verità (e anche, dopotutto, di ragione estetica) in tutta questa speculazione, Dante lo ritrova non solo nel fatto che questa è la ragione a lui emersa con maggior evidenza, ma anche perché è quella che più gli *piace*: spia decisiva della coincidenza, alla fine del processo intellettuale, del *verum* e del *pulchrum*, quel che rivelerà "la forma universal di questo nodo ... perché più di largo, / dicendo questo, mi sento ch'i' godo" (*Pd* 33, 91-93)⁷¹. Come Beatrice nei confronti della Trinità, così il bello è analogico nei confronti del vero, cioè del divino, di per sé intangibile, ineffabile, sovradiscorsivo, secondo lo Pseudo-Dionigi; ed è al tempo stesso anagogico, quanto al fine, così come Beatrice è veicolo di beatitudine, e di salvezza.

⁷⁰ R. Assunto, *Ipotesi...*, 75, 100. Per gli aspetti più squisitamente teologici, M.T.L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris: 1931; J.F. Ross, "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Languages", *International Philosophical Quarterly*, 1 (1961), 468-502.

⁷¹ R. Assunto, *Ipotesi...*, 73, 91, 95, 113-14. La conoscenza degli attributi di Dio avviene attraverso l'analisi delle perfezioni e della bellezza delle creature, delle cause seconde, effetti che partecipano per similitudine della causa prima, *per analogiam entis*, o "analogia discendente"; ne consegue che la stessa bellezza di Beatrice, mai descritta in modo fenomenico, e alla quale concorrono in definitiva gli stessi valori numerici, rappresenta una "perfezione non meramente estetica, sibbene ontologica" e trascendentale, "termine di conoscenza analogica e di scoperta della funzione rivelante gnoseologica che Beatrice porta in sé" (F. Mazzoni, ed. *Vita Nuova*, XXIII). Per il numero nella dottrina dell'analogia, cfr. Agostino, *De civitate Dei*, CCL 47, XI xxx, *De doctr. christ.*, CCL 32, II xxxviii, 56; in Agostino il numero possiede valore ontologico, conoscitivo-etico, estetico, etico (M. Hardt, *Die Zahl...*, 17-28). Insiste sulla tradizione agostiniana nel medioevo U. Grossmann, *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters*, Diss. phil. Freiburg im Brisgau 1948 (edita in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 76, 1954, 19-54); e, nella *Vie de Saint Alexis*, E.W. Bulatkin, "The Arithmetic Structure of the Old-French 'Vie de Saint Alexis'", *Publications of the Modern Language Association of America*, 74 (1959), 495-502. Su Agostino in Dante A. Pincherle, *Agostino*, in *ED* I, 80-82.