

LINGUISTICA
E LETTERATURA

XXXV

1-2 · 2010

Rivista semestrale

★

DIRETTORE · EDITOR

ROBERTO MERCURI

★

ASSISTENTE EDITORIALE · ASSISTANT TO THE EDITOR

AUGUSTA CHARIS MARCONI

★

COMITATO EDITORIALE · EDITORIAL BOARD

CLAUDIO COLAIACOMO, PAOLO DI GIOVINE, ROBERTO MERCURI,
LUIGI SPINA, UGO VIGNUZZI

★

CONSULENTI SCIENTIFICI · EDITORIAL CONSULTANTS

ROBERTO ANTONELLI, CORRADO BOLOGNA, SILVIA BORDINI, CLAUDIO COLAIACOMO,
TULLIO DE MAURO, PAOLO DI GIOVINE, CHARLES-ADELIN FIORATO,
STEFANO GIOVANARDI, AMILCARE A. JANNUCCI, CORINNE LUCAS, FRANCESCO LUISI,
MARCO MANCINI, GIAMPIETRO MARCONI, NICOLÒ MINEO, EDGARD RADTKE,
ORietta ROSSI, PETER SARKÖZY, LUIGI SPINA, GIUSEPPE VELLI,
UGO VIGNUZZI, GERASIMOS ZORAS

★

«Linguistica e letteratura» is an International Peer-Reviewed Journal

★

DIREZIONE EDITORIALE · EDITORIAL OFFICE

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. **39 0670493456, fax **39 0670476606,
fse.roma@libraweb.net

★

Registrazione presso il Tribunale di Pisa n. 8/83 del 24/5/83
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

LINGUISTICA E LETTERATURA

XXXV

1-2 · 2010



FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE®

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. **39 050542332, fax **39 050574888, fse@libraweb.net

*

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28 · I 56127 Pisa

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche
parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi
la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc. senza la
preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

www.libraweb.net

ISSN 0392-6915

ISSN ELETTRONICO 1724-0522

SOMMARIO

ROBERTO MERCURI, <i>Introduzione</i>	9
ROBERTO MERCURI, <i>Il canto I dell'Inferno: verifiche di lettura</i>	23
RAFFAELLA ZANNI, <i>La presenza dell'Ovidio "minore" nella Commedia: un agone emulativo</i>	49
ANTONIO MONTEFUSCO, <i>La presenza di Lucano nella Come- dia: il fantasma della storia</i>	83
LORENZO GERI, <i>Percorsi staziani nell'Inferno di Dante: l'abis- so della tragedia</i>	109
VINCENZO PLACELLA, <i>La ricerca napoletana</i>	137
ANNA CERBO, <i>Dante e l'apocalittica dell'Antico e del Nuovo Testamento</i>	175
MARIANGELA SEMOLA, <i>Le colombe e i lussuriosi: una proposta di intertestualità dantesca</i>	213
CIRO DI FIORE, <i>Il controverso pellegrinaggio di Guido Caval- canti a Santiago di Compostela</i>	229
POMPILO DI FRANCESCO, <i>Gerione nei commenti figurati del Trecento</i>	249
ANNARITA PLACELLA, «Fede e innocenza son reperte / solo ne' pargoletti». L'archetipo del Puer in Dante e la lotta alla cupi- digia	313
<i>Abstracts</i>	391

DANTE E L'APOCALITTICA
DELL'ANTICO
E DEL NUOVO TESTAMENTO

ANNA CERBO

1. **I**L presente contributo intende comunicare, in parte, i risultati della mia ricerca degli anni 2005-2007 volta a studiare la presenza, nella *Comedia* di Dante, sia dei Libri Profetici dell'Antico Testamento sia dell'*Apocalisse* di Giovanni.

Il lavoro di ricerca, focalizzato su un gruppo di canti (*Inferno* XIX, *Purgatorio* XXIX, XXXII e XXXIII e *Paradiso* XXV) – attraverso una serrata analisi intertestuale, applicata sia alla memoria esterna sia a quella interna –, ha confermato che il poema dantesco procede col confronto e con l'integrazione delle due fonti profetiche, indicando il progressivo manifestarsi della rivelazione divina e, quindi, la maggiore chiarezza della profezia neotestamentaria.¹ In due occasioni, infatti, Dante riconosce la superiorità della fonte profetica giovannea rispetto alle fonti profetiche veterotestamentarie, in *Purgatorio* XXIX, 100-105, dove mette in relazione *Ezechiele* e *Apocalisse*:

ma leggi Ezechiel, che li dipigne
come li vide da la fredda parte
venir con vento e con nube e con igne;

¹ Uno studio completo sull'apocalittica nelle opere dantesche è stato offerto da N. MINEO, *Profetismo e Apocalittica in Dante: strutture e temi profetico-apocalittici in Dante dalla Vita Nuova alla Divina Commedia*, Catania, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968. Si vedano inoltre gli studi di S. CRISTALDI, *Dalle Beatitudini all'Apocalisse. Il Nuovo Testamento nella "Commedia"*, «Lecture classensi», XVII (1988), pp. 23-67; di A. VALLONE, *La Divina Commedia e l'Apocalisse*, «Deutsches Dante Jahrbuch» 65, 1990, pp. 107-145; di E. CORSINI, *L'Apocalisse nella "Divina Commedia"*, in *Attualità dell'antico*, a cura di M. G. Vacchina, Aosta, 1992, pp. 139-148, e di C. SBORDONI, *L'Apocalisse nella "Commedia" di Dante*, in *Apocalissi e letteratura*, a cura di I. De Michelis, «Studi (e testi) italiani», 15 (2005), pp. 32-54.

e quali i troverai ne le sue carte,
 tali eran quivi, salvo ch'a le penne
 Giovanni è meco e da lui si diparte,¹

e in *Paradiso* xxv, vv. 91-96, dove mette in relazione *Isaia* e *Apocalisse*:

Dice Isaia che ciascuna vestita
 ne la sua terra fia di doppia vesta:
 e la sua terra è questa dolce vita;
 e 'l tuo fratello assai vie più digesta,
 là dove tratta de le bianche stole,
 questa revelazion ci manifesta.

Con determinatezza, nella prima citazione, Dante colloca il suo poema tra i libri sacri. La dichiarazione «Giovanni è meco» è molto forte e rimanda ad un'altra affermazione dantesca («D'ionisio... / che li nomò e distinse com'io»), in *Paradiso* xxviii, dove il Poeta confronta Dionigi l'Areopagita con san Gregorio Magno sui cori angelici e sull'ordine gerarchico in cui sono distribuiti, per poi indicare la concordanza di Dionigi con la propria concezione («E D'ionisio con tanto disio / a contemplar questi ordini si mise, / che li nomò e distinse com'io. / Ma Gregorio da lui poi si divise; / onde, sì tosto come li occhi aperse / in questo ciel, di sé medesimo rise»).²

Il raffronto di Dante con le fonti mi ha permesso di individuare, nella considerazione in cui Dante tiene ciascuno dei Profeti dell'Antico Testamento, l'influenza di Isidoro, *Etymologiae*, libro VII, capitolo VIII, che dà un profilo inequivocabile di ogni singolo profeta («Isaias ... Salvator Domini. Et merito; Salvatorem enim universarum gentium, ejusque sacramenta amplius quam caeteri praedicat»; «Jeremias excelsus Domini, pro eo quod dictum est ei: Constitui te super gentes et regna: *Jer* I, 10»; «Ezechiel, fortitudo Dei»; «Daniel, judicium Dei...»; «Osee, salvator, aut salvans»).³

¹ Dante colloca come terzo il suo libro. Cito qui, e citerò appresso, da *La Commedia secondo l'antica vulgata*, Testo critico stabilito da Giorgio Petrocchi per l'edizione nazionale della Società Dantesca Italiana, Torino, Einaudi, 1975, p. 259.

² *Par.* xxviii, 130-135.

³ ISIDORUS, *Etymologiae*, liber VII, cap. VIII (*De prophetis*), in *PL*, vol. 82, coll. 823D-284B.

Lo stesso Isidoro aiuta Dante nella riflessione sul ruolo del profeta e sul significato della profezia biblica:

Quos gentilitas vates appellat, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur, et de futuris vera praedicunt. Qui autem a nobis prophetae, in veteri Testamento videntes appellabantur, quia videbant ea quae caeteri non videbant, et praespiciebant ea quae in mysterio abscondita erant.¹

La lettura dei cinque canti scelti della *Comedia* ha puntato alla ricognizione della biblioteca dantesca e alla conoscenza della stratificazione biblica in ogni singolo canto. Si è trattato di un percorso circolare non casuale: dall'iniziazione di Dante alla profezia nel canto XIX dell'*Inferno*, vv. 16-21, segnata dall'atto di rottura di un fonte battesimale nel Battistero di San Giovanni, all'adempimento profetico del Poeta a conclusione quasi del poema (canto XXV del *Paradiso*, vv. 1-12). Ad accomunare l'*incipit* e l'*explicit* della missione profetica dantesca c'è l'evocazione di un'immagine di grande rilievo dal punto di vista simbolico e religioso: il Battistero di Firenze, dove peraltro Dante era stato battezzato. Presso il medesimo Battistero il Poeta spera di essere coronato del sacro alloro, ovvero di essere consacrato come poeta profeta.² A cogliere, poi, il senso anagogico dei vv. 7-9 di *Paradiso* XXV («con altra voce omai, con altro vello / ritornerò poeta, e in sul fonte / del mio battesimo prenderò 'l cappello») possono aiutare le parole di san Paolo nella *Seconda lettera a Timoteo*, 4, 7:

Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi *corona iustitiae*, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex: non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum eius.³

¹ Ivi (*PL*, vol. 82, col. 823B).

² Cfr. P. RIGO, "Prenderò 'l cappello", in *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 135-163.

³ Tutte le citazioni dalla Sacra Scrittura, e in particolare dall'*Apocalisse*, sono prese dalla *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga, O.P. et Laurentio Turrado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

I canti studiati sono attraversati dalla speranza, da parte di Dante, della salvezza del gregge umano e del pastore corrotto, della Chiesa di Pietro (soprattutto gli ultimi canti del *Purgatorio*), e dalla speranza della propria salvezza individuale. Il doppio significato escatologico, cioè la tensione per la propria salvezza e per la rigenerazione della Chiesa corrotta, impregna tutti i canti in esame. Scrivendo il «poema sacro»,¹ anzi un vero e proprio poema biblico profetico, Dante ha accolto l'esortazione di *Apocalisse* 2, 29: «Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis». E così attraverso la voce di Dante lo Spirito Santo parla alla Chiesa contemporanea, alla Chiesa di Bonifacio VIII.

Dalla ricerca è venuto fuori il rigore con cui Dante legge e confronta i Libri Profetici della Sacra Scrittura, la consuetudine con cui accosta i Libri Profetici agli altri Libri (soprattutto il *Cantico dei Cantici*, l'*Esodo*, i *Salmi*, il *Libro della Sapienza*, l'*Ecclesiaste* e le *Lettere* di san Paolo), passando ogni volta attraverso l'esegesi dei commentatori medievali (Beda il Venerabile, Beato di Liébana, Rupertus di Deutz, Rabano Mauro, Guglielmo di Saint-Thierry, Ugo e Riccardo di san Vittore, san Bernardo, Ugo di Santo Caro), e soprattutto attraverso l'esegesi dei Padri e dei Dottori della Chiesa (sant'Agostino, sant'Ambrogio, san Girolamo, Gregorio Magno, Alberto Magno, san Tommaso); in primo luogo attraverso la *Glossa Ordinaria*. Per alcuni luoghi della *Comedia* è risultato illuminante il commento di Ugo di Santo Caro all'*Apocalisse* e a *Ezechiele*, nonché la *Expositio super Apocalypsim Ignoti auctoris* (cfr. *Corpus Thomisticum*), attribuita erroneamente a san Tommaso da Enrico Proto.² Molto utili, per l'interpretazione dei cinque canti (soprattutto *Inf.* XIX e *Purg.* XXXII), sono stati i *Sermones super Cantica Cantorum* di san Bernardo.

Innanzitutto è emerso che Dante ha rivissuto nel suo poema iniziazioni, riti, situazioni e avvenimenti profetici della Scrittura. Le sue esperienze di poeta sacro e di poeta-profeta hanno radi-

¹ Cfr. L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura sacra e «sacrato poema»*, in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 295-321.

² Cfr. E. PROTO, *L'Apocalissi nella "Divina Commedia"*, Napoli, L. Pierro e figlio, 1905.

ci e basi scritturali. Persino il suo nome, «Dante», pronunciato una sola volta, in *Purgatorio* xxx, 55 («Dante, perché Virgilio se ne vada, / non pianger anco, non piangere ancora»), ha una corrispondenza biblica, rinvia al profeta Natan («Nathan, dedit, sive dantis »).¹

Secondo Rachel Jacoff² e Zygmunt Baranski³ l'Autore della *Comedia* rivive l'esperienza di Geremia, perché il suo gesto di rottura del fonte battesimale (il «battezzatore»), in *Inferno* xix, 19-21, ripete la rottura di un vaso d'argilla dinanzi al popolo da parte di Geremia (*Ier.*19, 10). Se in *Geremia*, e in generale nella Bibbia la rottura di un vaso è simbolo profetico della distruzione di una città – come ha dimostrato Mirko Tavoni⁴ –, anche il «battezzatore» rotto da Dante prelude ad una rovina storica: l'uccisione della «fuia / con quel gigante che con lei delinque» (cfr. *Purg.*, xxxiii, 37-45). L'immagine simbolica di *Geremia* 19, 10, si affaccia nuovamente in *Purgatorio* xxxiii, 34: «Sappi che 'l vaso che 'l serpente ruppe, / fu e non è», dove il «vaso» è il «carro», ovvero la Chiesa. Con lo stesso significato simbolico di *rompere* (e sempre riferito alla Chiesa) è usato il verbo *ferire* al v. 115 del canto xxxii del *Purgatorio* («e ferì 'l carro di tutta sua forza»). Diversamente che a Baranski,⁵ a

¹ Cfr. ISIDORUS, *Etymologiae*, cap. viii (*De prophetis*), in *PL*, vol. 82, col. 283D).

² R. JACOFF, *Dante, Geremia e la problematica profetica*, in *Dante e la Bibbia*, cit., pp. 113-123.

³ Z. G. BARANSKI, *La lezione profetica di "Inferno" xix*, in IDEM, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 162-164.

⁴ M. TAVONI, *Effrazione battesimale tra i simoniaci (Inf. xix 13-21)*, «Rivista di letteratura italiana», x, 3, 1992, pp. 457-512: 471.

⁵ Cfr. Z. BARANSKI, *La lezione profetica di "Inferno" xix*, cit., p. 164: «Ciò che non è immediatamente chiaro, però, è a quali esperienze future il gesto dantesco alluda profeticamente: il comportamento del pellegrino di fronte a Niccolò? o l'elezione di Dante quale *viator* e *scriba Dei*? o le funzioni profetiche e morali della *Commedia*? Comunque, siccome ciò che più preme a Dante è elevare l'atto di rottura a simbolo divino, a rigor di logica, è più che probabile che le connotazioni di questo, conformemente alla semiotica celeste, debbano essere considerate polivalenti. Quindi, non conviene essere dogmatici nell'interpretare il gesto dantesco in maniera ristretta; basta considerarlo come segno del ruolo speciale che Dio ha assegnato al Nostro – ruolo che, a momenti diversi, egli svolge in modi diversi».

me pare chiaro il riferimento del gesto profetico dantesco: esso allude alla profezia di *Purgatorio* xxxiii, 37-45.

Come Geremia, Dante deve «fortificare i fianchi», i quali sono il luogo delle tentazioni. Perché diventi «scriba Dei», ovvero portavoce della parola di Dio, egli deve fortificare l'anima, vincendo le tentazioni e purificandosi col pentimento:

<p>Io avea una corda intorno cinta, e con essa pensai alcuna volta prender la lonza a la pelle dipinta. Poscia ch'io l'ebbi tutta da me [sciolta, sí come 'l duca m'avea comanda- [to, porsila a lui aggroppata e ravvolta.</p>	<p>Tu ergo, accinge lumbos tuos, et surge, et loquere ad eos omnia quae ego praecipio tibi. Ne formides a facie eorum, nec enim timere te faciam vultum [eorum. (<i>Ier.</i> 1, 17)²</p>
---	---

(*Inf.* xvi, 106-111)¹

Nei versi citati, più che dal *Libro di Geremia*, Dante sembra essere stato influenzato dal Commento di Girolamo a *Ier.* 1, 17, e in generale dagli esegeti medievali che ricordano la necessità per il predicatore di «cingere i fianchi» ed evocano il medesimo monito di Dio agli Apostoli, come fa per esempio Pietro Cantore:

<p>Quicumque igitur sermones locutus est Dei, debet accingere lumbos suos, sciens quod diaboli omnis virtus in lumbis est; et iustus dicat 'lumbi mei impleti sunt illusionibus'. Cumque accinxerit lumbos, audiat illud quod scriptum est: 'Surge qui dormis';</p>	<p>Notabiliter notandum quod Job, Elias, Hieremias, Jhoannes, nonnisi accinctis lumbis, quidam tunicis pelliceis, quidam corrigiis, quidam asperitate vitae et maceratione carnis missi sunt ad praedicandum. Hoc idem praeceptum dedit Dominus apostolis dicens: 'Sint</p>
---	---

¹ Su questi versi cfr. R. MANSELLI, *Dante e l'«Ecclesia Spiritualis»*, in *Dante e Roma. Atti del Convegno di studi*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 115-135; N. MINEO, *Profetismo e Apocalittica in Dante*, cit.; E. CORSINI, *L'Apocalisse nella "Divina Commedia"*, cit., pp. 139-148; I. BORZI, *Il canto XIX dell'«Inferno»*, «L'Alighieri», xxxv, n.s., 3-4, 1994, pp. 7-26; 23; S. CRISTALDI, *Dalle Beatitudini all'Apocalisse. Il Nuovo Testamento nella "Commedia"*, cit.; Dante, *Commedia*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Milano, Mondadori, 1991-97, vol. I, pp. 584-85.

² Il corsivo nel testo dantesco e nel testo di Geremia è mio. Ricorrerò spesso al corsivo per indicare le affinità della *Comedia* con le fonti.

ut semper vigilans, et de somno lumbi vestri praecincti', et post 'lucensurgens, loquatur quae sibi cernae ardentes'.

praeceperit Deus.

(Pietro Cantore, *Verbum*

(Girolamo, *Comm. in Ier.* 1, 17,

abbreviatum, 56, in *PL*, vol. 205,

in *PL*, vol. 24, col. 686)

col. 173)

L'essere cinto della "cintura" ("cingulum" = "continenza", il contrario della "corda" - "*laqueum*" = "peccato"¹) è proprio del predicatore e del profeta. La "cintura dei fianchi" in alcuni passi scritturali assume pure il significato di "vigilanza", "prontezza alla difesa" (*Luca* 12, 35: «Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes in manibus vestris...»; *Isaia* 5, 27: «non dormitabit, neque dormiet; / neque solvetur cingulum renum eius»). In Dante l'atto di "cingere i propri fianchi" (*Geremia* 1, 17) è parallelo e connesso all'atto di "sciogliersi la corda dai fianchi" = "spogliare i fianchi del peccato", rinunciando alle sollecitazioni terrene, secondo *Ezechiele*:

Et tu, fili hominis, *ingemisce in contritione lumborum,*
et in amaritudinibus *ingemisce coram eis.*

(*Ezech.* 21, 6)

Dante è andato tanto in profondità nella lettura di *Geremia*, forse con l'aiuto del *Commentario a Geremia*, cap. vi, di Ugo di Santo Caro, da non lasciarsi sfuggire, sia nel canto xxxii del *Purgatorio*, vv. 148-150 (dove campeggia l'immagine della Chiesa meretrice), sia nel canto xxvii del *Paradiso*, vv. 19-27 (nella contrapposizione tra la vergogna e il «trascolorare» di san Pietro e dei beati per la corruzione della Chiesa contemporanea e la sfacciata ostinazione dei profanatori), l'invettiva del Profeta contro i sacerdoti corrotti e contro i falsi profeti che «non sanno arrossire» («erubescere nesciunt»), e quindi il tema della corruzione senza il senso della vergogna:

Sicura, quasi rocca in alto monte,
seder sovresso una *puttana sciolta*

¹ Cfr. l'ammonimento dantesco nell'*Epistola* vii, 28: «Sed attendat ad *laqueum* mulier furjata quo se innectit». Il corsivo è mio.

m'apparve con le ciglia intorno pronte;
 e come perché non li fosse tolta,
 vidi di costa a lei dritto un gigante;
 e basciavansi insieme alcuna volta.
 Ma perché l'occhio cupido e vagante
 a me rivolse, quel feroce drudo
 la flagellò dal capo infin le piante».

(Purg. xxxii, 148-156)¹

Il Poeta elabora il passo di *Geremia* 3, 3, in cui il Profeta paragona il popolo di Israele infedele e ribelle a una sfacciata meretrice che «non vuole arrossire» («*Frons mulieris meretricis facta est tibi, / noluisti erubescere*»), e l'altro brano di *Geremia* 6, 14-15 (Et curabant contritionem filiae populi mei cum ignominia, / dicentes: Pax, pax! / Et non erat pax. / Confusi sunt, quia abominationem fecerunt; / quin potius confusione non sunt confusi, / et erubescere nescierunt. / Quamobrem cadent inter ruentes; / in tempore visitationis suae corruent, dicit Dominus»). Indicativo dello stato di progressiva purificazione di Dante *viator* è il fatto che il suo volto spesso avvampa di vergogna («con li occhi vergognosi e bassi»,² «ma vergogna mi fé le sue minacce»,³ «tanta vergogna mi gravò la fronte», ecc.⁴).

Con la *Comedia* Dante ripete altresì l'impegno di *Isaia* 28, 14-19, contro i sacerdoti e i profeti incerti e confusi nel profetizzare; e più ancora «suona la tromba» contro lo stato presente dei prelati con l'annuncio di una rovina imminente, come in *Ezechiele* 7, 19 sgg.

2. Nel «poema sacrato» l'Autore rivive con intensità anche taluni momenti dell'esperienza di Giovanni, l'autore dell'*Apocalisse* che vide, in visione, e descrisse le future calamità della Chiesa, nelle diverse epoche («quei che vide tutti i tempi gravi, / pria che morisse, de la bella sposa / che s'acquistò con la lancia e coi clavi»).⁵

¹ Per i vv. 148-160 rinvio in particolare agli studi di L. PERTILE, *La puttana e il gigante. Dal "Cantico dei Cantici" al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998.

² *Inf.* III, 79.

³ *Inf.* XVII, 89.

⁴ *Purg.* xxx, 78.

⁵ *Par.* xxxii, 127-129. Questi versi sono indicativi dell'indirizzo esegetico dell'*Apocalisse* seguito da Dante: l'interpretazione storica di Pietro di Giovanni

Nel canto xxx del *Purgatorio* il rimprovero di Beatrice («Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice. / Come degnasti d'accedere al monte? / non sapei tu che qui è l'uom felice?»)¹ produce, su Dante pellegrino, effetti che ricordano quanto accadde a Giovanni alla fine della visione di *Apocalisse* 10:

Così la madre al figlio par superba, Et abii ad angelum, dicens ei, ut daret mihi librum. Et dixit mihi: Accipe librum, et devora illum: et faciet [maro] amaricari ventrem tuum, sed in ore tuo erit dulce tanquam mel. Et accepi librum de manu angeli, et devoravi illum: et erat in ore meo tanquam mel dulce, et cum devorassem eum, amaricatus est venter meus.

(*Purg.* xxx, 79-81)²

(*Apoc.* 10, 9-10),

e rinviano a quanto Dante stesso aveva scritto nel *Convivio*, III, 10 con considerazioni di natura etico-filosofica e psicologica.³ Le immagini, in forma di similitudini, della madre del padre e del figlio, ricorrenti nella *Comedia*, sono di fondamentale importanza perché con esse Dante vuole rappresentare la trinità terrena, filiazione della Trinità celeste. Virgilio è come un padre, a volte addirittura come una madre, verso il figlio, cioè verso Dante *viator*. Beatrice è come una madre, come Maria, la madre di Dio,

Olivi. Cfr. la voce "Apocalisse" di R. MANSELLI nell'*Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978, e, sempre di MANSELLI, *Da Gioacchino da Fiore a Pietro di Giovanni Olivi*, «Humanitas», 4 (1949), pp. 952-959, e *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi: ricerche sull'escatologismo medievale*, Roma, 1955.

¹ *Purg.* xxx, 73-75.

² Cfr. R. BALL, *Theological Semantic: Virgil's 'Pietas' and Dante's 'Pietas'* (1981), in *The Poetry of Allusion. Virgil and Ovid in Dante's 'Commedia'*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 31.

³ «[...] onde, quanto la cosa desiderata più appropinqua al desiderante, tanto lo desiderio è maggiore, e l'anima, più passionata, più si unisce a la parte concupiscibile e più abbandona la ragione. Sì che allora non giudica come uomo la persona, ma quasi come altro animale pur secondo l'apparenza, non discernendo la veritate. E questo è quello per che lo sembante, onesto secondo lo vero, ne pare disdegnoso e fero».

«l'unica e sola via della salvezza» per il Poeta – scrive Altizer.¹ Le parole sferzanti di Beatrice suonano amare perché mortificano la sensualità. Mi sembra molto utile, per la comprensione dello spirito di Dante poeta-profeta della verità, maturato attraverso il Libro giovanneo, l'interpretazione di Ugo di Santo Caro di *Apocalisse* 10, 9. L'esegeta illustra il senso morale-teologico del testo profetico del Nuovo Testamento:

[...] Item *accipe librum*: intelligendo, *et devora illum*, operando. *Et faciet amaricari ventrem tuum*, idest sensualitatem tuam, quae mollis est et fragilis. Scriptura difficilis est ad intelligendum, maxime fragilibus, sed tamen facilis et dulcis ad praedicandum. Magnus labor est in studio legis, et major in exercitio operis; sed quaedam recreatio est praedicatio sermonis. Unde Psal. *quam dulcia faucibus meis eloquia tua. Super mel ori meo*. Unde et hic sequitur. *Sed in ore tuo erit dulce tamquam mel*, idest illud quod cum amaritudine intellexisti studendo et operando, cum jucunditate et dulcedine dices praedicando.²

Inoltre Dante – al pari di Giovanni che scrisse ciò che aveva visto nel deserto dietro le reiterate esortazioni dell'Angelo («*Quod vides, scribe in libro...*»);³ «*Scribe ergo quae vidisti, et quae sunt, et quae oportet fieri post haec*»;⁴ «*Et dixit mihi: Scribe, quia haec verba fidelissima sunt, et vera*»⁵) – scrive della processione mistica nel Paradiso terrestre, dietro i ripetuti moniti di Beatrice che ricalcano il testo giovanneo:

Però, in pro del mondo che mal vive,
al carro tieni or li occhi, e *quel che vedi*,
ritornato di là, fa che tu *scrive*.

(*Purg.* xxxii, 103-105)⁶

Tu *nota*; e sì come da me son porte,
così queste parole *segna* a' vivi.

(*Purg.* xxxiii, 52-53)

¹ Cfr. T. ALTIZER, *History as Apocalypse*, New York, Albany, 1985, p. 127.

² HUGONI DE SANCTO CHARO *Expositio super Apocalypsim*, authenticitate dubia, a capite XII ad caput XIV, in *Corpus Thomisticum*. ³ *Apoc.* 1, 10-11.

⁴ *Apoc.* 1, 19.

⁵ *Apoc.* 21, 5.

⁶ Su questa terzina si veda A. VALLONE, *La 'Divina Commedia' e l'Apocalisse*, in *Percorsi danteschi*, Firenze, Le Lettere, 1991, p. 32 e p. 38.

Dio comunica attraverso i *signa* della Bibbia e il Poeta li accoglie per comunicarli a sua volta. La parola di Dio si vede pure, essendo parola / *signum*. Nel Paradiso terrestre Dante ha visto dei *signa* (la processione, il carro, la trasformazione del carro, la meretrice, il gigante) e ha sentito l'annuncio di un prodigio divino (l'arrivo del nunzio celeste che ucciderà la meretrice e il gigante), e come tali li deve trasmettere ai lettori del suo poema. Dante è mediatore tra Beatrice / Dio e l'umanità, al pari di Mosé e al pari di Giovanni che furono mediatori tra Dio e l'umanità. Il Poeta della *Comedia* si identifica con l'Autore dell'*Apocalisse*, si sente investito della stessa missione profetica e salvifica. Anche la sua è un'investitura divina, non rifiutabile: scrivere «in pro del mondo che mal vive». ¹ Ma nelle esortazioni di Beatrice, e nella successiva esortazione di San Pietro («e tu, figliuol, che per lo mortal pondo / ancor giù tornerai, apri la bocca, / e non asconder quel ch'io non ascondo»), ² rivivono pure l'accorata raccomandazione di san Paolo a Timoteo ³ e la memoria di *Geremia* 50, 2 («Annunziate in gentibus, et auditum facite; / levate signum, praedicate, / et nolite celare, dicite...»).

Dante imita soprattutto il linguaggio di Giovanni, ⁴ utilizza le oscure parole di *Apocalisse* 17, 8 per esprimere un motivo-chiave del poema: la contrapposizione tra la Chiesa corrotta dei suoi tempi e la Chiesa apostolica delle origini che svolse con dignità il proprio ruolo:

¹ *Purg.* xxxii, 103.

² *Par.* xxvii, 64-66.

³ Mi riferisco in particolare alla *Seconda lettera a Timoteo* 4, 1-8 («Testificor coram Deo, et Iesu Christo, qui iudicatus est vivos et mortuos, per adventum ipsius, et regnum eius: praedica verbum, insta opportune, importune: argue, obsecra, increpa in omni patientia, et doctrina. Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus, et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur. Tu vero vigila, in omnibus labora, opus fac evangelistae, ministerium tuum imple. Sobrius esto»), anche se tutta l'Epistola sembra essere presente a Dante, a partire dal passo 3, 1, in cui si insiste sul valore educativo di tutta la Scrittura («Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia...»).

⁴ Sull'uso che Dante fa in generale del linguaggio biblico nel poema cfr. G. MARZOT, *Il linguaggio biblico nella "Divina Commedia"*, Pisa, Nistri-Lischi, 1956.

Sappi che 'l vaso che 'l serpente Bestia, quam vidisti, fuit, et non
 [ruppe, est, et ascensura est de abysson, et
 fu e non è; ma chi n'ha colpa, creda in interitum ibit: et mirabuntur
 che vendetta di Dio non teme sup- inhabitantes terram (quorum non
 [pe. sunt scripta nomina in libro vitae
 a constitutione mundi) videntes
 (Purg. xxxiii, 34-36)¹ bestiam, quae erat, et non est.

(Apoc. 17, 8)

Se Dante si riconosce «sesto» poeta, dopo Omero, Virgilio, Orazio, Ovidio e Lucano,² si considera anche profeta, anzi continuatore della profezia biblica e perciò «scriba Dei»,³ al pari di Giovanni e dei Profeti dell'Antico Testamento. E trova in *Daniele* 4, 14 la ragione vera per giustificarsi dagli attacchi dei detrattori i quali lo accusavano di essersi elevato sino alla gloria del Paradiso, nonostante fosse peccatore:

Si vero in dispositionem elevationis In sententia vigilum decretum est,
 tante propter peccatum loquentis et sermo sanctorum, et petitio;
 oblatrarent, legant *Danielem*, ubi et donec cognoscant viventes quoniam
 Nabuchodonosor invenient contra dominatur Excelsus in regno
 peccatores aliqua vidisse divinitus, hominum, et cuicumque voluerit,
 oblivionique mandasse. Nam «qui dabit illud, et humillimum hominem
 oriri solem suum facit super bonum constituet super eum.
 nos et malos, et pluit super iustos et iniustos», aliquando misericorditer
 ad conversionem, aliquando severe ad punitionem, plus et minus, ut vult, gloriam suam
 quantumcunque male viventibus manifestat.

(Dan. 4, 14)

(Epist. XIII, 28)⁴

¹ P. TUSCANO, *Il letterato barocco e Dante. A proposito della chiosa di Tommaso Stigliani a "Purg" xxxiii 34-36*, in *Miscellanea di Studi Danteschi in memoria di S. Pasquazi*, Federico & Ardia, Napoli, 1993, pp. 851-860. ² *Inf.* IV, 102.

³ Cfr. *Par.* X, 27.

⁴ Cito da D. ALIGHIERI, *Opere minori*, vol. V, tomo II, Milano, Ricciardi, 1979, p. 640. Il profeta Daniele è ricordato anche in *Purg.* XXII, 146-147 (con rinvio a *Dan.* I,

3. Il racconto della *Comedia* è costruito su una struttura comparativa, si basa sul confronto/identificazione di Dante non solo con i profeti biblici ma anche con Cristo e con i suoi Apostoli e sull'identificazione di Beatrice con Cristo e con Maria. Fin dal canto 1 dell'*Inferno*, per esempio, le tentazioni di Dante sono in relazione con le tentazioni degli Ebrei presenti nel Libro dell'*Esodo* e con le tentazioni di Gesù nel deserto (*Mt.* 4, 1-7). Alle tentazioni di Gesù sembrano alludere pure certi versi del canto 1x dell'*Inferno*. Ma è in *Paradiso* xxv che, attraverso la metafora dell'*agnello* («del bello ovile ov'io dormi' agnello, / nimico ai lupi che li danno guerra»),¹ Dante si presenta come figura di Cristo: Dante-agnello=uomo giusto e umile che soffre; Firenze/Fiorentini-lupi=malvagi e superbi persecutori. Dante-agnello è il difensore della fede e anche il profeta della verità; i Fiorentini-lupi sono i concittadini ma pure i falsi pastori e i falsi profeti, secondo l'immagine scritturale.²

In *Purgatorio* xxxii, 70-84, Dante ricorre ad una comparazione evangelica: assimila la propria esperienza nel Paradiso terrestre a quella di Pietro di Giovanni e di Giacomo sul monte Tabor presenti alla Trasfigurazione di Cristo (cfr. *Matteo*, 17, 1-7; *Marco*, 9, 1-9; *Luca* 9, 28-36), allorquando assaporarono le primizie della beatitudine, ovvero la «fruizione intera di Dio».³ Le stesse parole con cui Matelda riscuote Dante dal sonno: «Surgi: che fai?»⁴ sono di derivazione biblica, parafrasano *Matteo* 17, 7 («Surgite, et nolite timere»), ripetono cioè le parole con cui Cristo, sul monte

3-20), in *Par.* iv, 13-15 (con rimando a *Dan.* ii, 1-45), e *Par.* xxix, 134-135, dove si parla del numero indeterminato degli angeli (con riferimento a *Dan.* vii, 10).

¹ *Par.* xxv, 5-6.

² Sul «parvulus gregum» cfr. *Geremia*, 49, 20 e RABANO MAURO, *Espos. Super Jer.* 49, 20 (*PL*, 11, col. 1133). Cfr. R. MERCURI, *Semantica di Gerione. Il motivo del viaggio nella "Commedia" di Dante*, Roma, Bulzoni, 1984, p. 253.

³ Insieme ai Vangeli, dai versi 73-84, affiorano altri ricordi scritturali: la metafora Cristo=melo è una filiazione biblica, del *Cantico dei Cantici* 2, 3 («Sicut malus inter ligna silvarum, / sic dilectus meus inter filios»); il v. 75 («e perpetüe nozze fa nel cielo») dell'*Apoc.* 19, 9 («Beati qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt»).

⁴ *Purg.* xxxii, 72.

Tabor, risvegliò gli Apostoli Pietro, Giovanni e Giacomo, confusi dal fulgore divino. Il Poeta paragona il suo sonno simbolico a quello degli Apostoli, come assimila Beatrice a Cristo e ripropone nel trionfo di Beatrice il trionfo di Cristo.

Al racconto evangelico della Trasfigurazione Dante rinvia già nella *Vita nova* XIV, 7 e XV, 1, parlando della sua «trasfigurazione», allorquando si senti trasformato in «figura nuova» dalla visione di Beatrice. Nel canto xxxii del *Purgatorio* il tema della propria «trasfigurazione» – fondamentale in tutto il poema, al pari dell'itinerario esodico – assume un forte rilievo, come preparazione alla «trasfigurazione» dell'ultima Cantica. L'intensificarsi del racconto evangelico verso significati mistici determina il passaggio dal mito pagano al mito cristiano (da Piramo a Cristo), dalle «metamorfosi» di Ovidio alla «trasfigurazione» cristiana. Dante indica i limiti del mito classico, ne apporta emendamenti e correzioni, fino alla sua sostituzione con il mito cristiano.¹

In *Purgatorio* xxvii, 37-42, nel rivedere Beatrice, Dante si confronta con Piramo, e proprio per questo motivo Beatrice lo rimprovererà nel canto xxxiii, 67-72. Nel canto xxxii, 64-69, rapito dal suono dell'inno dei componenti la processione, Dante *viator* si paragona ad Argo vinto dal mortale sonno destatogli dalla storia della ninfa Siringa. Ma subito Dante poeta rettifica il confronto, intendendo in senso figurato il proprio stato di morte simbolica, che precede la rinascita, e perciò paragonando la propria condizione a quella degli Apostoli dopo la Trasfigurazione di Cristo (*Purgatorio* xxxii, 70-84). Sulla lettura dei Vangeli di Matteo, di Marco e di Luca si sovrappone l'interpretazione che i Padri della

¹ Un intervento correttivo avverrà anche per i miti evocati in *Paradiso*: per Glauco (questi si dirige verso il basso, scende nel mare, al contrario del pellegrino-Dante che ascende verso Dio), per Narciso e per Marzia: miti oggetto di una rivisitazione che li ripropone come esempi positivi, «sfruttando le ambiguità e tutti i possibili doppi sensi» del testo ovidiano, in favore di una metamorfosi cristiana, come scrive Jeffrey T. Schnapp (*Trasfigurazione e Metamorfosi nel "Paradiso"*, in *Dante e la Bibbia*, cit., p. 292). Nella prima Cantica, invece, i miti sono esempi di trasgressione e di empietà: Ulisse, Fetonte, Dedalo e Icaro. A questi esempi negativi di disobbedienza, Dante contrappone il proprio esempio di obbedienza a Dio.

Chiesa hanno dato del sonno degli Apostoli, in particolare l' esegesi di sant' Agostino nel *Sermo* 78.¹ Si sovrappone con molta probabilità anche quella di Giordano da Rivalto.² E così, attraverso l' identificazione/ contrapposizione con i miti di Piramo e di Argo, si compie il significativo passaggio da Ovidio al Nuovo Testamento. A differenza degli occhi di Argo e degli occhi di Piramo che si chiusero per sempre, il pellegrino Dante apre gli occhi alle «perpetue nozze» del Paradiso celeste, e con Beatrice sarà per sempre cittadino della Città celeste (*Purgatorio* xxxii, 100-102). Nei vv. 67-72 di *Purgatorio* xxxiii («E se stati non fossero acqua d' Elsa / li pensier vani intorno a la tua mente, / e 'l piacer loro un Piramo a la gelsa, / per tante circostanze solamente / la giustizia di Dio, ne l' interdetto, / conosceresti a l' arbor moralmente»),³ e ancora nei successivi vv. 73-75 («Ma perch' io veggio te ne lo 'ntelletto / fatto di pietra e, impietrato, tinto / sì che t' abbaglia il lume del mio detto»),⁴ Beatrice evoca il richiamo classico con sottigliezza

¹ «Quando illi ergo ad terram ceciderunt, nos significaverunt quod morimur [...] quando vero eos Domini erexit, resurrectionem significavit» (Augustinus Hipponensis, *Sermo* 78, Migne, *PL*, vol. 38, col. 492).

² «[...] li fece Iddio (a Paolo) la maggior grazia quasi che potesse essere, cioè, che stando in questa vita presente, il menò in cielo, e vide Iddio, la beata Trinitate; [e] non si trova dono così singolare. Grande dono ebbero gli Apostoli, che videro Cristo in questo mondo; ma maggior l' ebber quelli, che 'l vider transfigurato in Monte Tabor, ch' assaggiaro allotta della dolcezza di Paradiso. Ma questo fu somma grazia; troppo fu grande dono questo» (GIORDANO DA RIVALTO, *Sermone* 21 (30 giugno 1303), *Prediche del beato fra Giordano da Rivalto*, Firenze, Il Magheri, 1831, vol. I, pp. 166-167).

³ In particolare sull' evocazione del mito di Piramo in questi versi cfr. M. RACCI, *Le forme del mito nella "Commedia" di Dante*, in «Critica letteraria», xviii, 1990, 4, p. 777; S. CRISTALDI, *Dalle beatitudini all' "Apocalisse"*, cit., p. 60 e n.; M. CHIAMENTI, *Dante Alighieri traduttore: inerzie devote*, «Lingua nostra», lvi, 1994, p. 105. In generale sul mito nel poema dantesco rimando al vol. miscelaneo *Dante: mito e poesia*, a cura di M. Picone e T. Crivelli, Firenze, Cesati, 1999, e al saggio di M. PICONE, *Dante Alighieri. La riscrittura di Ovidio nella "Commedia"*, in *Il mito nella letteratura italiana. I: Dal Medioevo al Rinascimento*, a cura di Gian Carlo Alessio, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 125-175.

⁴ Sui vv. 73-75 cfr. A. BATTISTINI, *Lo stile della Medusa. I processi di pietrificazione in "Io son venuto al punto de la rota"*, «Letture classensi», xxvi, 1997, p. 97; R. MERCURI, *Significati simbolici e metaforici del Giubileo nell' opera di Dante*, in *Dante e il Giubileo*, Firenze, Olschki, 2000, p. 133. Sul v. 74 cfr. E. SALVANESCHI, *Ritorni*

polemica, proprio per indicare l'incapacità di Dante di andare al di là dei miti verso il mistero di Cristo e della Trinità. Il rimprovero mira a indirizzare il sapere mitologico e scientifico-filosofico verso la scienza di Dio. La vera conoscenza è l'intelligenza dei *signa Dei* attraverso l'esegesi della Sacra Scrittura.¹

Scrive Baranski che Beatrice rimprovera a Dante proprio l'assenza di una conoscenza fondata sulle Scritture, «l'incapacità di interpretare il simbolismo di *Purgatorio xxxii*»,² di conoscere sotto l'aspetto morale («moralmente») l'albero della giustizia divina, a causa di una scarsa «familiarità con l'allegoresi» biblica, ovvero con l'*allegoria in factis*. Dante lamenta queste carenze della cultura scientifico-razionale del tempo anche nell'*Epistola xi*, 7:

Iacet Gregorius tuus in telis aranearum; iacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis; iacet Augustinus abiectus; Dionysius, Damascenus et Beda.³

Con la *Comedia* si impegna appunto a rivitalizzare la voce di quegli esegeti che era caduta nell'oblio.

In *Purgatorio xxxi* Beatrice usa parole che rimandano alla Sacra Scrittura, in questo caso a *Isaia*:

Ben ti dovevi, per lo primo strale	Qui sperant autem in Domino
de le cose fallaci, <i>levar suso</i>	mutabunt fortitudinem,
di retro a me che non era più tale.	[<i>assument pennas sicut aquilae.</i>
Non ti dovea gravar le penne in	(Is. 40, 31)
[giuso.	

(*Purg.* xxxi, 55-58)

di parole, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1995, p. 71; D. DE ROBERTIS, *Per una cittadinanza dantesca. Considerazioni sulla lingua della "Commedia"*, Firenze, Le Lettere, 1997, p. 7 n.

¹ Il canto xxxiii è ammonitivo e pieno di avvertimenti sapienziali circa la capacità intellettuale degli uomini. Lunga è la dissertazione sull'intelletto, che rileva la distanza della conoscenza umana dalla sapienza divina. Da questo punto di vista sono stretti i legami fra questo canto (vv. 48-90) e la riflessione di San Paolo sulla stessa tematica (*l'Epistola ai Romani* e la *Prima lettera ai Corinti*). Molti sono i prestiti danteschi dalle due *Lettere*.

² Cfr. Z. BARANSKI, *Dante e i segni*, cit., p. 53.

³ Cfr. anche *Par.* xxix, 85-96.

«Levarsi suso» («impennarsi»), nell' esegesi medievale, significava dominare i piaceri della carne, superare gli ostacoli che si incontrano nel viaggio a Dio e alla beatitudine, nell' itinerario dello sposo-Dante alla sposa-Beatrice. Ma è già nel canto precedente (xxx, 74-75) che Beatrice illustra il senso dell' «accesso al monte», con versi che rinviano al *Salmo* 24, 3-4¹ e ad *Apocalisse* 21, 9-11 e ai vari commenti, tra cui quelli di Beda,² di Rupertus di Deutz³ e di Bruno Astensis:⁴

Come degnasti d' <i>accedere al mon-</i>	Et venit unus de septem angelis
[te?]	habentibus phialas plenas septem
non sapei tu che qui è l'uom feli-	plagis novissimis, et locutus est
[ce?]	mecum, dicens: Veni, et osten-
(Purg. xxx, 74-75)	dam tibi sponsam, uxorem Agni.
	Et sustulit me in spiritu <i>in montem</i>
	<i>magnum et altum</i> , et ostendit mihi
	civitatem sanctam Ierusalem des-
	cendentem de caelo a Deo, habentem
	claritatem Dei [...].

(Apoc. 21, 9-11)

Il monte sul quale è salito Dante è il Paradiso terrestre; e a questo monte fa riferimento Virgilio in *Inferno* I, vv. 76-78 («Ma tu perché

¹ «Quis ascendet in montem Domini? / Aut quis stabit in loco sancto eius? / Innocens manibus et mundo corde, / qui non accepit in vano animam suam, / nec iuravit in dolo proximo suo».

² «Post ruinam Babylonis civitas sancta, quae sponsa est Agni, *supra montem* posita videtur» (BEDA, *Explan. Apoc.*, 21, 9, in *PL*, vol. 93, col. 195D).

³ «Chaos enim magnum firmatum est inter Babylonem illam meretricem damnatam, et Hierusalem istam civitatem sanctam Dei sponsam, ut nec illius tormentum aut luctus ultra mitigetur, nec istius gaudium vel ornatus amplius diminuat» (LUC. XVI)» (RUPERTUS DI DEUTZ, Tuitiensis, *Comm. in Apoc.* 21, 9, in *PL*, vol. 169, col. 1192A). Dante, come Roberto di Deutz ed altri esegeti, crea una contrapposizione tra la sposa, la Chiesa evangelica e la Gerusalemme celeste da una parte, e la meretrice, la Chiesa corrotta e la Babilonia diabolica dall'altra, elaborando una serie di immagini complementari.

⁴ «Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum, per quem ecstasim et mentis excessum intelligimus, in quem nullis aliis quam spiritualibus pedibus ascendere possumus» (BRUNO ASTENSIS, *Expositio in Apocalypsim*, in *PL*, vol. 165, coll. 720D-721D).

ritorni a tanta noia? / perché non sali il diletto monte / ch'è principio e cagion di tutta gioia?»). La salita al monte è un cammino di umiliazione e di penitenza che porta alla purificazione e permette al pellegrino Dante di ricongiungersi alla sposa (Beatrice) e a Cristo. L'azione dell'ascesa ha un significato allegorico (perché è viaggio di allontanamento dal mondo e dalle cose del mondo), morale (perché significa umiliazione e penitenza, controllo della *voluptas* e liberazione dal peccato) e anagogico (perché è desiderio di accostamento a Cristo, a Dio e alla beatitudine dell'anima). È opportuno ricordare quanto ha scritto Gregorio Magno, *Expositio super Cantica Canticorum*, 4, 8:

Ad montem ergo myrrhae et ad collem thuris sponsus vadit, quia eos familiariter visitat quos per mortificationem vitiorum ad alta proficere et per mundas et humiles orationes suaviter redolere perspicit. His quippe virtutibus sancta Ecclesia vel unaquaeque anima munda efficitur, quia dum per voluptatum mortificationem vitiiis reluctatur, et per sanctas orationes frequenter lacrymis abluatur, sordes lavat ut sponso placet, cui pulchra apparere conatur [...].¹

Nell'esordio del canto xxxiii del *Purgatorio* Beatrice, mentre ascolta il salmo 78: *Deus, venerunt gentes*, pronunciato alternativamente, tra lagrime e sofferenza, ora dal gruppo delle tre virtù ora dal gruppo delle quattro virtù, è simile nel dolore a Maria ai piedi della croce (vv. 4-6). Subito dopo ella, che impersona la Chiesa ideale, fa sue le parole con cui Cristo annunzia ai discepoli la propria morte e la propria resurrezione (vv. 10-12). Per analogia questa prima profezia del canto (la seconda è ai vv. 37-38) esprime la momentanea morte della Chiesa e l'imminente e sicura rinascita della stessa. Forse, allegoricamente, si allude al trasferimento della sede pontificia ad Avignone e poi al ritorno a Roma:

*'Modicum, et non videbitis me;
et iterum, sorelle mie dilette,
modicum, et vos videbitis me'.*

(*Purg.* xxxiii, 10-12)²

*Modicum, et iam non videbitis
me; et iterum modicum, et vide-
bitis me, quia vado ad Patrem.*

(*Ioan.* 16,16)

¹ PL, vol. 79, col. 510A.

² E. ARDISSINO, *I Canti liturgici nel 'Purgatorio' dantesco*, «Dante Studies», cviii, 1990 [ma 1991], p. 60.

In questi versi dell'ultimo canto del *Purgatorio* Dante sembra giovarsi in particolare della *Glossa Ordinaria*:

VERS. 16.— Modicum. Id est, parvum tempus restat usque ad hoc quod patiar et claudar sepulcro, et iterum parvum tempus usquequo me videatis resuscitatum. Vel parvum tempus est, id est triduum quo clausus non videbo. Et iterum parvum, id est quadraginta dies, quo resuscitatus videbor. Quia vado. Hoc est quia tempus est ut, deposita mortalitate, humanam naturam coelis inferam,¹

e del commento di Agostino al citato passo di *Giovanni*, 16, 16:

Haec Domini verba ubi ait, *Modicum et jam non videbitis me, et iterum modicum et videbitis me, quia vado ad Patrem*, ita obscura erant discipulis, antequam id quod dicit impletum esset, ut quaerentes inter se quid esset quod diceret, omnino se faterentur nescire. Sequitur enim Evangelium: Dixerunt ergo ex discipulis ejus ad invicem, Quid est hoc quod dicit nobis, Modicum et non videbitis me, et iterum modicum et videbitis me, et quia vado ad Patrem? Dicebant ergo, Quid est hoc quod dicit, Modicum? Nescimus quid loquitur. Hoc enim est quod eos movebat, quia dixit, Modicum et non videbitis me, et iterum modicum et videbitis me. Nam in praecedentibus quia non dixerat, Modicum, sed dixerat, Ad Patrem vado, et jam non videbitis me (Joan. XVI, 10); tanquam aperte illis visus est locutus, nec inter se de hoc aliquid quaesierunt. Nunc ergo quod illis tunc obscurum fuit, et mox manifestatum est, jam nobis utique manifestum est: post paululum enim passus est, et non viderunt eum; rursus, post paululum resurrexit, et viderunt eum. Illud autem quod ait, Jam non videbitis me, quia isto verbo, id est, jam, hoc intelligi voluit quod eum ulterius non viderent, ibi exposuimus quomodo accipiendum sit, ubi dixit, De justitia arguet mundum Spiritus sanctus, quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me (Supra, Tract. 95): quia scilicet mortalem Christum ulterius non viderent [...].²

E così, al pari di sant'Agostino, il Poeta medita sulla differenza tra la conoscenza dei beati e la conoscenza degli uomini; indica

¹ *Glossa Ordinaria*, in *PL*, vol. 114, col. 414A.

² SANT'AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus* CXXIV, CI, 1, 1-3, in *PL*, vol. 35, col. 1893.

nell'illuminazione spirituale il modo migliore per comprendere Dio e le sue opere; ammonisce contro i falsi maestri.

In *Paradiso* IV, 13-15, attraverso il paragone con Daniele, Beatrice è additata come una profetessa: con la stessa penetrante capacità del Profeta ella legge nell'animo del Poeta *viator*, ne coglie i dubbi e si prepara a chiarirli, mentre il pellegrino si identifica con Nabucodonosor, re di Babilonia:

Fé sí Beatrice, qual fé Daniello,
Nabuccodonosor levando d'ira,
che l'avea fatto ingiustamente fello.

(*Par.* IV, 13-15)

Istituendo una similitudine tra Beatrice e il profeta Daniele, Dante rimanda all'intero episodio raccontato in *Daniele* II, 1-46. In tutta la terza Cantica Beatrice assolve al ruolo di sacerdotessa, di dottore di Teologia che scioglie i dubbi del pellegrino: un ruolo privilegiato che Dante osa assegnare a una donna accompagnandolo con un'audace glorificazione.

4. Attraverso l'analisi dei cinque canti, scelti come campo di indagine, si sono esplicitati i diversi modi in cui Dante ha riutilizzato le fonti profetiche scritturali (gli ipotesti biblici): citazioni, calchi, allusioni criptiche, fulminei rimandi, tecnica di contaminazione o sovrapposizione di più fonti, «strutturazione antitetica». Si sono chiarite le ragioni intrinseche della loro compresenza col mito pagano (gli ipotesti classici): in particolare col mito di Piramo e col mito di Argo negli ultimi canti del *Purgatorio*. Tutto il canto XIX dell'*Inferno* è costruito sull'antitesi, a partire dalla presenza antitetica di Simon Pietro rispetto a san Pietro. E l'antitesi e la parodia continuano anche nei canti XXXII-XXXIII del *Purgatorio*: la contrapposizione serve a garantire e a valorizzare l'efficacia degli *exempla* biblici.

L'uso parodico delle espressioni e delle immagini simboliche scritturali si protrae per l'intero canto XIX dell'*Inferno*, rovesciando puntualmente il significato spirituale e mistico delle fonti bibliche. Penso subito alla «pietra spirituale», identificata con Cristo, nella *Prima lettera ai Corinti*, 10, 4: «... et omnes eundem potum spiritalem biberunt (bibebant autem de spiritali, consequen-

te eos, petra: petra autem erat Christus»). Ma la *pietra* e i *fóri* (vv. 13-15, 22-23, 42, 73-75) capovolgono anche il senso del Libro dell' *Esodo* 33, 20-23 («Rursumque ait: Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo, et vivet. Et iterum: Ecce, inquit, est locus apud me, et stabis supra *petram*. Cumque transibit gloria mea, ponam te in *foramine petrae*, et protegam: tollamque manum meam, et videbis posteriora mea: faciem autem meam videre non poteris»), di *Matteo* 16, 18 («Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc *petram* aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam») e del *Cantico dei Cantici* 2, 14 («Columba mea, in *foraminibus petrae*, in caverna maceriae, / ostende mihi faciem tuam, / sonet vox tua in auribus meis; / vox enim tua dulcis, et facies tua decora »). La *pietra con fessure*, simbolo di virtù e di salvezza, diventa nel canto XIX dell' *Inferno* simbolo di peccato e di morte eterna. Nei versi danteschi c'è l'influenza dell'esegesi agostiniana di *Esodo* 33 esplicita nel *De Trinitate*, lib. II, cap. 17, parr. 28-32, dove il Santo accosta la pietra di *Esodo* 33, 20-23, a *Matteo* 16, 18, ma vi si individuano anche memorie e significati provenienti da Bernardo da Chiaravalle, dai *Sermo-nes super Cantica Canticatorum*, *Sermo LXI* (i *fori della pietra*=ferite del corpo di Cristo e dei martiri). Vi si avverte soprattutto la ricchezza interpretativa, con tutta la semantica teologica, del commento al *Cantico dei Cantici* 2, 14 di Guglielmo di Saint-Thierry (*Exposé sur le Cantique des Cantiques*), per il quale le *fessure* nella *roccia* sono il mezzo attraverso il quale Dio si manifesta agli uomini, e la *colomba* che costruisce il nido nelle medesime fessure simboleggia l'uomo devoto e giusto, attento alla rivelazione divina.¹

Al v. 25 di *Inferno* XIX le « piante ... accese » dei papi simoniaci sono in contrasto con quanto dice San Paolo in *Ad Romanos* 10, 15: «...sicut scriptum est: Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona!». L'immagine dantesca delle fiamme che lambiscono la pianta dei piedi dei simoniaci rovescia

¹ Rimando ancora al saggio di BARAŃSKI, *La lezione profetica di "Inferno" XIX, in Dante e i segni*, cit., pp. 165 ss. Lo studioso analizza i diversi significati scritturali che, secondo l'esegesi medievale del *Canticum Canticatorum*, la «pietra» può assumere nel canto XIX dell' *Inferno*.

l'immagine biblica dello Spirito Santo che scende sul capo di Gesù battezzato e rovescia parimente l'altra immagine biblica della discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli (*Matth.* III, 16; *Act.* II, 3, 4), immagini sulle quali riflette acutamente sant'Agostino nel *De Trinitate*, libro II, cap. 6, par. 11. Pietro di Dante commenta il v. 25 di *Inferno* XIX, ricordando *Ezechiele* 8, 16 e citando una interessante nota della *Glossa Ordinaria* che certamente influenzò l'immaginazione del Poeta: («Ignis missus de celo amorem Dei designat, que pure offere deberent sacerdotes; alienus ignis, ignis cupiditatis est, unde symoniaci figurati sunt in illis vigintiquinque viris quos vidit Ezechiel, habentem dorsum ad templum. "Nam simonia" dicit ibi Glosa, "supplantat caput hominis in obscuro, idest in privatione ignis Spiritus Sancti, et plantas pedum illuminat igne cupiditas", quod optime conformatur ad allegoriam premisam»).¹ Mi pare che Dante abbia tenuto presente anche un altro luogo della *Glossa Ordinaria*, relativo al commento del *Leviticus* 10, 1,² e ovviamente lo stesso passo del *Leviticus*.³

Un ulteriore esempio di riuso al rovescio della Scrittura è nei vv. 82-83 del canto XIX («ché dopo lui verrà di più laida opra, / di ver' ponente, un pastor senza legge»), nei quali Dante mette in bocca al simoniacò Niccolò III un'espressione che stravolge il significato delle parole di Giovanni Battista riferite a Gesù in *Matteo* 3, 11: «Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam: qui autem post me venturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calcamenta portare: ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, et igni». Al contrario, anche attraverso il pagano Virgilio, Dante evoca, senza stravolgerne il senso, episodi e momenti significativi del-

¹ PIETRO DI DANTE, *Commentum super poema Comedie Dantis* (terza redazione), edizione critica a cura di M. Chiamenti (tesi di Dottorato, Univ. di Firenze, IX ciclo 1995-97).

² «Nadab et Abi ignem alienum offerentes igne divino damnantur. Sic in Ecclesia ignem erroris vel cupiditatis incendentes, divina ultione condemnati, sicut haeretici, et hic anathematizantur, et in futuro ignibus reservantur» (*Glossa Ordinaria: Epitome Commentariorum Rafani in Leviticum*, in *PL*, vol. 114, col. 812C).

³ «Arreptisque Nadab et Abi filii Aaron thuribus, posuerunt ignem, et incensum desuper, offerentes coram Domino ignem alienum: quod eis praeceptum non erat».

la Scrittura. Infatti, nella reazione di compiacimento di Virgilio all' invettiva dantesca, alla fine del canto XIX, 121-123 («I' credo ben ch' al mio duca *piacesse*, / con sì contenta labbia sempre attese / lo suon delle parole vere espresse»), rivive la reazione di Dio Padre al battesimo di Gesù, in *Matteo* 3, 16- 17 («Baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei caeli: et vidit spiritum Dei descendentem sicut columbam, et venientem super se. Et ecce vox de caelis dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo *mihi complacui*»). Già nel canto II dell' *Inferno* Virgilio che incoraggia Dante a intraprendere il viaggio di salvezza ricorda Dio che esorta il profeta Ezechiele a non temere i malvagi che lo circondavano:

Dunque: che è? perché, perché re-	Tu ergo, fili hominis, <i>ne timeas eos</i> ,
	[stai, neque sermones eorum <i>metuas</i> ,
<i>perché tanta viltà nel core allette,</i>	quoniam increduli et subversores
	[...?]. sunt tecum, et cum scorpionibus
(<i>Inf.</i> II, 121-122)	habitas».

(*Ezech.* 2, 6)

E alla voce di Ezechiele si accompagna il Commento di Rabano Mauro («In hoc quod dicitur, “ne timeas” prophetae datur auctoritas praedicationis»).¹

5. Nel canto XIX dell' *Inferno*, come nel canto XXXII del *Purgatorio*, l' immagine della “sposa” evoca, per contrapposizione, l' immagine della “meretrice”, figura di rilievo nella Scrittura. Questo accoppiamento è molto vivo nella coscienza medievale: lo attesta la letteratura e le arti figurative. La metafora dantesca della “sposa” è tratta soprattutto dal *Cantico dei Cantici*, ma contiene echi anche di altri luoghi biblici. È da san Tommaso (*Summa Theologiae* II, II, 100: «*Simoniacus* procurat quod Ecclesia, quae est sponsa Christi, de aliis gravida sit quam de sponso») che Dante elabora l' immagine del simoniaco responsabile dell' adulterio della Chiesa,² sposa di Cristo, mentre da Aimone de Auxerre, *Expositio in Apoc.*, 21, 9 («Desponsavit sibi Christus Ecclesiam non

¹ RABANO MAURO, *Commentum in Ezech.*, 2, 6 PL, vol. 110, col. 554.

² Cfr. anche *Par.* X, 139-142, e XXVII, 40 sgg.

habentem maculam aut rugam») prende l'immagine della «bella sposa» di *Paradiso* xxxii, 128.¹

Come ha già individuato Lino Pertile,² il v. 153 di *Purgatorio* xx-xii («e basciavansi insieme alcuna volta») è una parodia del bacio dello Spirito, per esempio del verso iniziale del *Cantico dei Cantici*: «Mi baci con i baci della sua bocca!» («Osculetur me osculo oris sui»). L'invisibile bacio spirituale dello Spirito Santo diventa bacio carnale, materiale, diabolico. Per una assai penetrante esegesi del *Cantico* si rimanda alla disquisizione di San Bernardo che – dai riscontri testuali – risulta essere ben nota all'Autore della *Comedia*. Essere baciata dallo Sposo non è altro, per la Chiesa o/e l'anima, che venire ripiena di Spirito Santo, senza il turbamento dei desideri carnali e senza il tumulto delle immagini corporee, in una sola e completa unione spirituale con Dio.³

Il v. 153 sembra, quindi, una parodia dell'abbraccio affettuoso degli sposi in alcune illustrazioni del *Cantico dei Cantici*, tra le quali l'*Illustrazione* che accompagna il *Commento al Cantico dei Cantici* di Beda il Venerabile.⁴ Potrebbe essere altresì il rovesciamento in chiave polemica, verso la Chiesa corrotta, suggerito dagli affreschi di Cimabue: *Assunzione della Vergine* e *Sposo e sposa sul trono*, nella Basilica superiore di S. Francesco ad Assisi. Inoltre è molto importante, per l'esegesi dei versi danteschi, il

¹ Il testo di *Apoc.*, 21, 9 suona così: «Et venit unus de septem angelis habentibus phialas plenas septem plagis novissimis, et locutus est mecum, dicens: Veni, et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni».

² Cfr. L. PERTILE, *La puttana e il gigante. Dal "Cantico dei Cantici" al Paradiso Terrestre di Dante*, cit., pp. 213-217.

³ Nel tardo Medioevo si diffondono nuove rappresentazioni ispirate ad *Apoc.* 19, 7-9 («Gaudeamus, et exultemus: et demus gloriam ei: quia venerunt nuptiae Agni, et uxor eius praeparavit se. Et datum est illi ut cooperiat se byssino splendenti et candido. Byssinum enim iustificationes sunt sanctorum. Et dixit mihi: Scribe: Beati qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt: et dixit mihi: Haec verba Dei vera sunt») che rielaborano, con immagini nuove, i gesti affettuosi dello sposo e della sposa delle illustrazioni del *Cantico dei Cantici*: troviamo l'agnello in piedi al banchetto celeste, nell'atto di accostare il muso alla bocca della sposa. Cfr. L. HODNE, «*Sponsus amat sponsam*». *L'unione mistica delle sante vergini con Dio nell'arte del Medioevo*, Roma, Bardi, 2007, pp. 107-109.

⁴ King's College, ms 19, fol. 21v. (1123 ca.).

riscontro in un brano di Alano di Lilla del duplice bacio, quello mistico di Cristo e quello perverso del diavolo:

Sed sicut hoc nomen, osculum, in sacra pagina nunc aureis, nunc tetrīs litteris scribitur, sic diversa etiam sunt oscula; nam sicut Christus sua habet oscula, ita et Antichristus, id est diabolus, sua habet basia, id est suavia: osculatur enim aliquando hominem blandiendo per mundana, aliquando decipiēdo luxuria, aliquando tentando suggestione interna. Primum osculum venenosum, secundum fetosum, tertium lutosum: primum fraudolenti, secundum adulteri, tertium praedonis et furis.¹

In generale il verso dantesco in questione si può considerare una deformazione parodica delle nozze spirituali del clero, del matrimonio mistico della Chiesa con Cristo, tema diffuso nel tardo Medioevo e nella cultura letteraria e figurativa del Trecento e del Quattrocento. Nella *Comedia* il rapporto sposa/Chiesa delle origini-Cristo è degenerato nel rapporto adultera/Chiesa del Trecento/Papa-re di Francia, fino alla grottesca vicenda della “flagellazione” dalla testa ai piedi della meretrice. Dante continua a seguire il *Cantico dei Cantici* (1, 3) e soprattutto i *Sermones super Cantica* di san Bernardo, attribuendo puntualmente significati carnali e negativi («vidi di costa a lei dritto un gigante», «quel feroce drudo la flagellò dal capo infin le piante», «poi, di sospetto pieno e d'ira crudo, / disciolse il monstro e trassel per la selva»)² alle figure e alle immagini spirituali del *Sermone XXI* (il gigante/sposo che si identifica col gigante buono, ovvero Cristo, del *Salmo* 18, 6,³ e la sposa che implora lo sposo affinché la «corregga», la «metta alla prova», la «sottoponga alle tentazioni», la «attiri dietro a sé», la trascini con forza verso il cielo):

¹ ALANO DI LILLA, *Sermones octo, Sermo I*, in *PL*, vol. 210, coll. 198-199.

² Le azioni del gigante che flagella la meretrice, scioglie il carro e se lo tira dietro per la selva, ripetono all'inverso quelle del grifone/Cristo dei vv. 49-51 dello stesso canto («E vòlto al temo ch'elli avea tirato, / trasselo al piè de la vedova frasca, / e quel di lei lasciò legato»). Cfr. L. PERTILE, *La puttana e il gigante*, cit., pp. 217-225.

³ «Et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo. / Exsultavit ut gigas ad currendam viam suam...». Cfr. Alano di Lilla che spiega il termine *gigas* con Cristo, proprio avvalendosi del *Salmo* 18,6 (*Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, in *PL*, vol. 210, col. 803).

Dicit ergo: *Trahe me post te, in odore unguentorum tuorum curremus [...]. Trahe me post te, quia satius mihi est ut me trahas, ut scilicet vim qualemcumque mihi, aut terrendo minis, aut exercendo flagellis inferas, quam parcens in meo tepore me male securam derelinquas. Trahe quodammodo invitam, ut facias voluntariam; trahe torpentem, ut reddas currentem.*¹

«Me», inquit, «o Sponse, corripe, me exerce, me tenta, me trahe post te, quoniam ego in flagella parata sum, et potens ad sustinendum. Ceterum simul curremus: sola trahar, sed simul curremus [...]. Tu quidem in virtute tua, tamquam gigas et potens, curris; nos, nisi unguenta tua spiraverint, non curremus. Tu, quem Pater unxit oleo laetitiae prae consortibus tuis, curris in ipsa unctione; nos in illius odore curremus: tu in plenitudine, nos in odore».²

L'intento di Dante è molto chiaro: ricordare alla Chiesa del tempo il vero esempio da imitare, dal quale essa si è allontanata, vale a dire la sposa del *Cantico*.³ Forse il Poeta va anche oltre il *Cantico*, suggerendo nel destino della meretrice anche una immagine in negativo della flagellazione di Cristo. Come nel canto XIX dell'*Inferno*, anche nel canto XXXII del *Purgatorio* il papa e il clero corrotti sono identificati con la *sponsa Christi* divenuta *adultera*. Siffatta identificazione negativa si trova già nella poesia goliardica, che accusa la Chiesa di venalità e di intesa con i mercanti:

La sposa di Gesù divien venale,
donna pubblica or è, lei ch'era dama.⁴

¹ SAN BERNARDO, *Opere*, v, 1: *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, testo latino e traduzione, parte prima (I-XXXV), Milano, Scriptorium Claravallense Fondazione di Studi Cistercensi 2006, *Sermo XXI*, p. 280.

² Ivi, p. 282.

³ Cfr. SAN BERNARDO, *Sermo XXI*, p. 276, dove la *sponsa* è additata appunto come modello esemplare: «Ergo cum te torpore, acedia vel taedio affici sentis, noli propterea diffidere, aut desistere a studio spirituali; sed iuvantis require manum, trahi te obsecrans sponsae exemplo, donec denuo, suscitante gratia, factus promptior alacriorque, curras et dicas: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*».

⁴ La citazione in traduzione (*Sponsa Christi fit mercalis, generosa generalis*) è tratta da J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. di Cesare Giardini, Milano, Mondadori, 1985, pp. 33-34. Cfr. pure L. HODNE, "Sponsus amat sponsam". *L'unione mistica delle Sante Vergini con Dio nell'arte*, cit., p. 145.

Ma il poema dantesco si inserisce in un solido progetto di rivisitazione della Scrittura e della sua esegesi, di comunicazione e di difesa delle verità evangeliche, di risanamento della Chiesa e dell'umanità, di viaggio dagli abissi delle tenebre alla mirabile visione del Paradiso.

Anche i vv. 148-150 di *Purgatorio* xxxii rispecchiano inversamente la Scrittura. Sempre per bollare l'arroganza e la corruzione della Curia romana coeva (o in specifico del pontefice che potrebbe essere Bonifacio VIII o Clemente V), Dante tiene presente *Matteo* 5, 14 («Vos estis lux mundi. Non potest civitas abscondi supra montem posita...»), e il passo di *Isaia* 60, 15-16, sulla gloria della nuova Gerusalemme, rovesciandone in entrambi i casi il significato altamente positivo:

<p>Sicura, quasi rocca in alto monte, seder sovresso una puttana sciolta m'apparve con le ciglia intorno [...].</p> <p style="text-align: right;">[pronte;</p> <p style="text-align: right;">(Purg. xxxii, 148-150)</p>	<p><i>Ponam te in superbiam saeculorum, gaudium in generationem et generationem; et suges lac gentium, et mamilla regum lactaberis, et scies quia ego Dominus salvans [te, et redemptor tuus, Fortis Iacob.</i></p> <p style="text-align: right;">(Is. 60, 15-16)</p>
---	---

In questi versi danteschi è altresì presente in chiave parodica l'*Apocalisse* 21, 9-11 («Et venit unus de septem angelis habentibus phialas plenas septem plagis novissimis, et locutus est mecum, dicens: Veni, et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni. Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de caelo a Deo, habentem claritatem Dei: et lumen eius simile lapidi pretioso tanquam lapidi iaspidis, sicut crystallum») e insieme il Commento di Beda al citato passo giovanneo («Post ruinam Babylonis civitas sancta, quae sponsa est Agni, supra montem posita videtur»),¹ e l'*explicit* del *Sermo de Assumptione Beatae Virginis* di Ugo di san Vittore che

¹ *Explan. Apoc.*, 21, 9, in *PL*, vol. 93, col. 195.

imita il *Cantico* («*Secura enim curris, quia venis de Libano, quia candida venis et munda. Venis casta et immaculata, ideo *secura* curris de Libano super montes aromatum*»).¹

Nel luogo ricordato della *Comedia* rivivono pure, senza essere parodiati, *Ezechiele* 16, 32 («sed quasi mulier adultera, quae super virum suum inducit alienos») e *Geremia* 3, 3 («*Frons mulieris meretricis facta est tibi, / noluisti erubescere*). Vi si avverte ancora la memoria di *Ecclesiasticus* 26, 12 («*Fornicatio mulieris in extollentia oculorum...*»). Invece, per i vv. 106-108 di *Inferno* XIX, il più immediato punto di riferimento dantesco è l'*Apocalisse* 17, 1 sgg.:

<p>Di voi pastor s'accorse il Vangeli- [sta, quando colei che siede sopra l'ac- [que <i>puttaneggiar coi regi</i> a lui fu vista.</p>	<p>Et venit unus de septem angelis, qui habebant septem phialas, et locutus est mecum, dicens: Veni, ostendam tibi damnationem <i>me-</i> <i>retricis magnae</i>, quae sedet super aguas multas, <i>cum qua fornicati</i> <i>sunt reges terrae</i>, et inebriati sunt qui inhabitant terram de vino pro- stitutionis eius. Et abstulit me in spiritu in desertum. Et vidi mulie- rem sedentem super bestiam coc- cineam, plenam nominibus blas- phemiae, habentem <i>capita septem</i>, et <i>cornua decem</i>. Et mulier erat cir- cumdata purpura, et coccino, et inaurata auro, et lapide pretioso, et margaritis, habens poculum au- reum in manu sua, plenum abomi- natione, et <i>immunditia fornicationis</i> eius. Et in fronte eius nomen scrip- tum: <i>Mysterium: Babylon magna</i>, mater fornicationum, et abomina- tionum terrae. Et vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum, et de sanguine martyrum Iesu. Et</p>
---	---

¹ *PL*, vol. 177, col. 1222.

miratus sum cum vidissem illam
admiratione magna [...].¹

All'immagine biblica della meretrice ricorre anche Petrarca nei sonetti CXXXVI-CXXXVIII, anche lui contro l' avida corte papale («l' avara Babilonia»). Il Poeta del *Canzoniere* imita il lessico biblico e quello della *Comedia*, e insiste sulla medesima contrapposizione dantesca tra la Chiesa degli Apostoli e la Chiesa contemporanea, sulle gravi responsabilità della donazione di Costantino. Soprattutto nel sonetto CXXXVIII:

Fondata in casta et humil povertate,
contra' tuoi fondatori alzi le corna,
putta sfacciata: et dove ài posto spene?

¹ Per una migliore intelligenza dei versi danteschi cfr. anche la *Glossa Ordinaria, Apocalypsis Joannis*, cap. xvii, in *PL*, vol. 114, col. 739 C-D e col. 740A («Ostendam tibi damnationem, id est causam damnationis malorum, qui, relicto Creatore, fornicantur cum daemone, idola colendo, terrena amando, immunditiae serviendo meretricis. Meretrix ista magna est Antichristus, et mali qui tempore ejus erunt; quae jam sedet super aquas, id est jam regnat super malos potentes, quorum omnium ipse est caput. Quae sedet super aquas multas, id est, quae regnat super multos populos quos attrahit ad se luxuria [...]. vers. 3. – Mulierem sedentem. Id est, illos molles qui Evae (a qua peccatum incoepit) conformantur; qui habent diabolum fundamentum, qui est sanguineus et in se et in suis; vel quia sanguinem sanctorum fundunt, eloquia Dei male intelligunt. Capita septem. Quinque sensus corporis, et postea errorem, et tandem Antichristum, per quae septem diabolus ducit homines ad peccatum. Cornua decem. Id est decem regna quae erunt tempore Antichristi, per quae alia intelliguntur»), e la *Lectura super Apocalipsim*, cap. xvii, di Pietro di Giovanni OLIVI, trascritta da Tocco dal codice Laurenziano *Conv. soppressi*, 397, in *Lectura Dantis. Il canto xxxii del "Purgatorio"* letto da F. Tocco nella Sala di Dante in Orsanmichele, Firenze, Sansoni, 1902, pp. 39-40 («Et subdit: *hanc meretricem magnam* dixerunt patres catholici romani non quoad ecclesiam iustorum, que peregrinata est apud eam, sed quoad multitudinem reproborum, qui eandem apud se peregrinantem ecclesiam iniquis operibus impugnant et blasfemant. Non igitur in uno loco querendus est locus huius meretricis: sed sicut per totam aream romani imperii diffusum triticum electorum, sic per latitudinem eius disperse sunt palee reproborum. Et nota quod hec mulier stat hic simul pro romana gente et imperio tam prout fuit condam in statu paganissimi quam prout postmodum fuit in fide Christi, multis tamen timentibus, cum hoc mundo fornicata [...]. Sequitur: *Cum qua fornicati sunt reges terre* scilicet tam seculares quam ecclesiastici. Qui eius carnales glorias et divitias et delicias participent, sibi carnaliter et cum multis criminibus adherent»).

*Negli adúlteri tuoi? Ne le mal nate
ricchezze tante? Or Costantin non torna;
ma tolga il mondo tristo che 'l sostiene.*¹

6. I canti studiati hanno rivelato una forte confluenza di tematiche scritturali e di episodi profetici, al tempo stesso una concentrazione di segni, di immagini e di parole-chiave della Scrittura. Ciò accade in particolare nel canto xxxii, uno dei più lunghi (151 versi) e uno dei più pesanti per la sovrapposizione dei libri sacri e dei relativi commenti, nonché per la presenza delle memorie classiche e mitologiche.² Il tessuto di questo canto risulta di notevole spessore, ordito con i fili dei Libri dei Profeti: Isaia, Daniele, Geremia, e soprattutto Ezechiele con non meno di otto occorrenze (v. 38 / *Ez.* 17, 24; vv. 40-42 / *Ez.* 31, 5sgg.; v. 112 / *Ez.* 17, 3-4; vv. 113-114 / *Ez.* 17, 9; v. 119 / *Ez.* 13, 4 e 4, 2; vv. 125-126 / *Ez.* 17, 7; vv. 145-147 e v. 151 / *Ez.* 16, 15-30 e 35-38). Ho trovato decisivo per l'intelligenza della presenza di *Ezechiele* in questo canto (vv. 109-117) il commento di Rabano Mauro a *Ezechiele* 17, 3-4 e 9.³ Per un'esegesi morale

¹ Cito da F. PETRARCA, *Canzoniere*, testo critico e introduzione di G. Contini. Annotazioni di D. Ponchioli, Torino, Einaudi, 1968, p. 193.

² In generale sul canto xxxii del *Purgatorio* cfr.: F. TOCCO, *Il canto xxxii del Purgatorio*, Firenze, 1902; E. PROTO, *L'Apocalissi nella "Divina Commedia"*, cit.; M. AVERSANO, *Il canto xxxii del "Purgatorio"*, in *La quinta ruota. Studi sulla "Commedia"*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1988, pp. 149-184; C. T. DAVIS, *Roma e Babilonia in Dante*, in *Studi Americani su Dante*, Milano, Franco Angeli, 1989, pp. 267-295; A. PIROMALLI, *Canto xxxii*, in *Lectura Dantis Neapolitana. Purgatorio*, Napoli, Loffredo, 1989, pp. 639-651; N. BORSELLINO, *Visione e profetia ("Purgatorio" xxxii)*, in *Sipario dantesco. Sei scenari della "Commedia"*, Roma, Salerno, 1991, pp. 72-87; G. OLIVA, *Lo spettacolo dell'Eden (Purg. xxxii)*, in *Per altre dimore. Forme di rappresentazione e sensibilità medievale in Dante*, Roma, Bulzoni, 1991, pp. 101-134; G. MURESU, *Tra gli arcani dell'Eden ("Purgatorio" xxxii)*, Roma, Bulzoni, 1992, poi in *Il richiamo dell'antica strega. Altri saggi di semantica dantesca*, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 153-201; L. PERTILE, *L'albero che non esiste*, in *Dante, mito e poesia*, Firenze, Cesati, 1999, pp. 163-177.

³ «In bonam partem, de aquila dicitur, quod justus dives effectus faciat sibi alas sicut aquilae ut possit reverti in domum praecessoris sui. Et in Isaia scriptum est (*Isa.* xl), quod justus pennas afferant sicut aquilae, currant et non lassentur, ambulent et non esuriant. Recte autem ille qui dixerat: «Fortitudine faciam et sapientia intelligentiae auferam terminos gentium, et vires eorum depraedabor. Et commovebo civitates, quae habitantur, et orbem terrarum universum apprehendam manu, quasi nidum, et sicut confracta ova», nunc sub persona aquilae describitur, quod nequaquam velit de Libano, qui interpretatur candor, et refertur ad thy-

del canto in chiave autobiografica (vv. 109-114 e 130-135) – secondo la lettura di Peter Dronke¹ – è risultata altrettanto interessante l'interpretazione di Riccardo di San Vittore del sogno di Nabucodonosor e di *Apocalisse* 12, 1 ss.² I versi finali del canto successivo, il xxxiii,³ ricordano sì l'*Apocalisse* 22, 14 («Beati, qui lavant stolas suas in sanguine Agni: ut sit potestas eorum in ligno vitae, et per portas intrent in civitatem»), ma soprattutto rimandano al commento di Riccardo di San Vittore al menzionato luogo giovanneo:

Io ritornai da la santissima onda
rifatto sì come piante novelle
rinovellate di novella fronda,
puro e disposto a salire a le stelle.

(Purg, xxxiii, 142-145)

Quicumque ergo supernam Hierusalem intrare voluerit, vel se post acceptam gratiam immaculatum conservet, vel si se quocumque crimine pollutum noverit, poenitudine cordis, confessione oris, lacrymarum, et bonorum operum satisfactione stolum suam diligenter mundare festinet.

(Richardus S. Victoris,

In Apocalypsim Joanni, in *PL*,

vol. 196, col. 882A)

miam, parvula atque humilia virgulta perstringere, sed summitates cedrorum» (RABANUS MAURUS, *Commentaria in Ezechielem* VIII, 17, in *PL*, vol. 110, col. 699C-D).

¹ Cfr. P. DRONKE, *L'Apocalisse negli ultimi canti del Purgatorio in Dante e la Bibbia*, cit., pp. 81-94: 88-90.

² Cfr. *de Eruditione hominis interioris* I, in *PL*, vol. 196, coll. 1230-31 («Quid illud Nabuchodonosor somnium juxta litteram designet, potissima illa Danielis expositio docet. Sed displicere non debet, si tropologica discussio ex eadem materia efficiat quod ad veritatis scientiam, vel morum disciplinam lectorem aedificet. Ut ergo summam intentionis ejus paucis perstringam, videtur propheta hoc loco ex mystica visione designare quomodo viros virtutum contingat paulatim defluere, et quibusdam detrimentorum gradibus in ima corruiere, et per visitantem gratiam quandoque ad pristinam, vel potius potiorem animi statum resurgere»), e il commento *In Apocalypsim Joanni* IV, 1 («Cujus quoque cauda tertiam partem stellarum coeli trahit, quia diabolus damnandam partem animarum etiam illarum quae sicut stellae coeli per conversationem in alto manere, et aliis per bona opera videntur lucere, dum non valet per apertam saevitiam, per occultam fraudulentiam, quae figuratur in cauda, seducit. Quas denique in terram mittit, dum delectationibus terrenorum accendit»), in *PL*, vol. 196, col. 799D.

³ La base contenutistica di questo canto è costituita dal *Vangelo di Giovanni* e dalle *Lettere di San Paolo*, e ancora dai commenti di Agostino, Bonaventura e di altri esegeti già menzionati. Un ruolo assai importante assume la *Prima lettera ai Corinti*.

Il motivo della «trasfigurazione» dantesca acquista un rilievo centrale negli ultimi canti del *Purgatorio*. Il percorso esodico del Poeta pellegrino, ricordato più volte da Virgilio, nel canto xxv del *Paradiso* è solennemente riconosciuto da Beatrice come divina «concessione» («La Chiesa militante alcun figliuolo / non ha con più speranza, com'è scritto / nel Sol che raggia tutto nostro stuolo: / però li è conceduto che d'Egitto / vegna in Ierusalemme per vedere, / anzi che 'l militar li sia prescritto»).¹

Nel loro insieme i canti studiati hanno sicuramente contribuito a fornire il senso e il modo della scrittura della *Comedia*: un nuovo Cantico dell'esperienza spirituale del Poeta, del suo itinerario di rinnovamento secondo i modelli del salmo 113 e del salmo 39, e soprattutto frutto dell'interiorizzazione della grande lezione di san Bernardo,² significativamente terza e ultima guida di Dante *viator*.

Nel canto xix dell'*Inferno* Dante cita esplicitamente il testo dell'*Apocalisse*, interpretandolo ed utilizzandolo con libertà per una lucida condanna della Chiesa e del Papato dei suoi tempi (*Inf.* xix, 106-111). Fin dall'*incipit* (v. 4: «per oro e per argento avolterate») il Poeta introduce il tema dell'adulterio della sposa presente in *Apocalisse* 17 e in *Ezechiele* 16 (i papi simoniaci sono responsabili

¹ *Par.* xxv, 52-57.

² «Ceterum vos, si vestram experientiam advertatis, nonne in victoria qua vicit mundum fides vestra, et in exitu vestro de lacu miseriae et de luto faecis, cantastis et ipsi Domino canticum novum quia mirabilia fecit? Rursus cum adiecit statuere supra petram pedes vestros et dirigere gressus vestros, puto quod et tunc nihilominus pro indulta novitate vitae immissum sit in os vestrum canticum novum, carmen Deo nostro. Qui, cum paenitentibus vobis non solum peccata dimisit, sed insuper promisit et praemia, non multo magis spe gaudentes futurorum bonorum, cantastis in viis Domini, quoniam magna est gloria Domini? At si cui forte vestrum clausum vel obscurum aliquid de Scripturis interdum eluxerit, tunc prorsus necesse est pro percepta caelestis panis alimonia divinas mulceat aures in voce exultationis et confessionis sonus epulantis» (SAN BERNARDO, *Opere*, v, 1: *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, *Sermo* 1, ed. cit., pp. 36-37). Questo passo, in cui si rinvergono corrispondenze con *Inferno* I, 19-24, e in cui è presente anche l'immagine della *pietra* – “*signum*” importante nel canto xix della prima Cantica –, è molto interessante per l'intelligenza della genesi e dell'esperienza personale di Dante che ripete, imitandola, quella di Salomone.

dell'adulterio delle cose di Dio), ed elabora nei vv. 55-57, da *Ezechiele* 16, 28-29, il motivo della «insaziabilità» del Papato che ha trasformato la Chiesa da sposa di Cristo in prostituta:

Se' tu *si tosto di quell'aver sazio* Et fornicata es in filiis Assyriorum,
per lo qual non temesti tòrre a eo quod necdum fueris expleta; et
[nganno postquam fornicata es, *nec sic es*
la bella donna, e poi di farne straziata; et multiplicasti fornicationem
sazio? tuam in terra Chanaan cum
Chaldaeis, et *nec sic satiata es.*

(*Inf.* XIX, 55-57)

(*Ezech.* 16, 28-29)

E nel rimpianto della «bella donna», attualmente «straziata» da Bonifacio VIII, Dante rielabora le parole e le immagini di san Paolo:

[...] ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata». ¹

Nel canto xxix del *Purgatorio* Dante cita ancora espressamente il testo giovanneo, confrontandolo col Libro di *Ezechiele*, spesso parafrasandoli o riproponendoli attraverso una sintesi eccezionale: per esempio il v. 102: «*venir con vento e con nube e con igne*». In effetti la terzina dantesca (vv. 100-102) traduce quasi alla lettera *Ezechiele* 1, 4.

Successivamente, in *Purgatorio* xxxii, Dante dà prova di come sia capace di penetrare nei sensi più riposti della Scrittura e di utilizzare la stessa fonte dell'*Apocalisse* con intenti e sviluppi diversi rispetto a *Inferno* XIX, senza cadere in contraddizione, ² anzi valorizzando la ricchezza semantica degli elementi allegorici del testo profetico. Nei canti xxxii e xxxiii del *Purgatorio* le memorie e le suggestioni giovannee si intensificano impregnandosi di spirito profetico. Se nel canto xxix Dante attinge dal libro giovanneo la storia della Rivelazione, nei successivi canti xxxii-xxxiii dallo stesso libro apprende la storia vera della Chiesa, attraverso

¹ SAN PAOLO, *Ad Ephesios* 5, 27.

² Di contraddizione e di incoerenza parla L. CASTELVETRO, *Sposizione a XXIX canti dell' "Inferno" dantesco*, a cura di G. Franciosi, Modena, 1886, pp. 248-249.

una lettura che gli permette di cogliere il senso divino dell'una e dell'altra.¹

Al pari del canto xxix, in cui si susseguono con inusitata gravità i fotogrammi della mistica processione, attraverso appropriati connettivi che ne evidenziano il lento procedere («ed ecco», «mentr'io», «Poco più oltre», «Indi», «e vidi», «Poscia che», «Appresso»), anche il xxxii è un canto di narrazione e di movimento: la voce dell'Autore visualizza una successione di sequenze drammatiche. Il racconto dei vv. 109-160, che si prolunga oltre le terzine, ancora condotto secondo il modello dell'*Apocalisse* («Poscia vidi», «Poscia per indi...vidi», «poi parve a me», «poi»), acquista un ritmo più intenso e frenetico, nel riproporre la storia della Chiesa per figure, scandita in episodi spettacolosamente allegorici.

Dante assiste allo spettacolo della trasformazione del carro, ovvero della Chiesa, dalle sue origini virtuose alla corruzione, e la descrive con prestiti verbali dalla visione di Giovanni (*Apocalisse* 17 e 13), e con riferimenti a *Ezechiele* 5, 14-15. Si tratta di «scrivere», «segnare» (“segnare”= “esprimere con un segno sensibile”, “significare”, “scrivere per signa” ovvero “scrivere come Dio”, “*face-re signa*”),² «notare», ma anche di «repluere», cioè di “riversare in abbondanza”, in senso spirituale, sui lettori la pioggia della Scrittura.³ Dante non interpreta e non scrive solo la parola di Dio ma la spiega e la commenta («implere verbum Dei»).⁴ Solo «ruminando» i libri biblici (*Purg.* xxvii, 85-86 e 91-92) – come leggeva nel *Levitico*⁵

¹ Cfr. P. DRONKE, *L'Apocalisse negli ultimi canti del Purgatorio*, in *Dante e la Bibbia*, cit., pp. 81-94.

² Cfr. per esempio *Esodo*, 4, 30 e 10, 1 e 2.

³ Cfr. *Par.* xxv, 76-78 («Tu mi stillasti, con lo stillar suo, / ne la pistola poi; sì ch'io son pieno, / e in altrui vostra pioggia repluo»), e *Par.* xxiv, 91-92 («La larga ploia / de lo Spirito Santo, ch'è diffusa / in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia, / ...»). Nel primo caso il verbo «repluere» è transitivo come nell'antifona natalizia: «Rorate caeli: et nubes pluant iustum».

⁴ «[...] cuius factus sum ego minister *secundum dispensationem Dei*, quae data mihi in vos, ut *impleam verbum Dei*» (*Epist. B. P. ad Col.* 1, 25).

⁵ *Omne quod habet divisam unguam, et ruminat in pecoribus, comedetis. Quidquid autem ruminat quidem, et habet unguam, sed non dividit eam, sicut camelus et caetera, non comedetis illud, et inter immunda reputabitur* (*Lev.* 11, 3-4).

e in san Tommaso,¹ – egli può conoscere il senso più profondo della Scrittura, trovare il gusto, il sapore della parola di Dio. Così scriveva Guillaume de Saint-Thierry: «gustare, hoc est intelligere».²

Il *Purgatorio* si chiude con la coppia *puttana-drudo*, che sostituisce la coppia positiva Chiesa-Cristo del *Cantico dei Cantici*, e con la scena della flagellazione che, come ho già detto, è un ulteriore esempio di parodia dantesca.³ Se lo smarrimento di Dante nella selva («per una selva oscura») è parallelo allo smarrimento della Chiesa (microstoria e macrostoria si intrecciano), la seconda Cantica si chiude però con l'immagine della Chiesa trascinata per la selva («e trassel per la selva»), mentre Dante, purgato dei peccati, è pronto per ascendere all'Empireo. Tuttavia il Poeta spera pure nella salvezza della Chiesa, tanto da far seguire l'enigmatica profezia.

Nel canto xxxiii, 40, del *Purgatorio* Dante utilizza, con una nuova consapevolezza, il linguaggio della profezia biblica («ch'io veggio certamente, e però il narro»). I versi 37-45 («Non sarà tutto tempo senza reda / l'aguglia che lasciò le penne al carro / per che divenne mostro e poscia preda; / ch'io veggio certamente, e però il narro, / a darne tempo già stelle propinque, / secure d'ogn' intoppo e d'ogne sbarro, / nel quale un cinquecento diece e cinque, / messo di Dio, anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque»)⁴

¹ «[...] fissio unguiae significat distinctionem duorum Testamentorum, vel Patris et Filii; vel duarum naturarum in Christo; vel discretionem boni et mali. [...] ruminatio significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum]» (SAN TOMMASO, *Summa Th.* I, II, 102, 6 ad 1).

² *PL*, vol. 184, col. 399A e C.

³ Una scena alquanto simile si trova nell'*Epistola* VII, 28, dove la «mulier furiosa» è descritta mentre irretisce il papa e patteggia con Roberto d'Angiò.

⁴ La parola «gigante» si ripete due volte con significato negativo (nella Sacra Scrittura c'è il gigante buono: il gigante del *Salmo* 18, e il gigante cattivo: Nemrot): è presente in *Purg.* xxxii, 152 «vidi di costa a lei dritto un gigante», e in *Purg.* xxxiii, 44-45: «... anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque». Secondo quanto si legge in *Inf.* xxxi, 55-57, nei «giganti», nei «l'argomento de la mente / s'aggiugne al mal volere e a la possa, / nessun riparo vi può far la gente». La loro intelligenza è asservita alla volontà di fare il male. La parola «fuia» si riferisce alla meretrice, cioè all'autorità papale corrotta, la quale è detta

preannunciano la vendetta divina per chi è responsabile o corresponsabile del travimento della Chiesa. Non a caso è stata sottolineata una certa complicità tra il gigante cattivo e la meretrice. Nel suo 515 Dante ha tenuto presente il passo giovanneo di *Apocalisse* 13, 18 («Hic sapientia est. Qui habet intellectum, computet numerum bestiae. Numerus enim hominis est: et numerus eius sexcenti sexaginta sex»), dove si distingue tra il numero-bestia e il numero-uomo (616), e ne ha imitato la tecnica, ovvero il «linguaggio della croce»; soprattutto ha tenuto presente l'esegesi di quel passo fatta da Beda il Venerabile. Si tratta di un altro enigma difficile («enigma forte»),¹ come quello del Veltro: in entrambi i casi è la profezia di un salvatore, con una corrispondenza simmetrica e in posizione forte: all'inizio della prima Cantica e alla fine della seconda.

Dante adduce esempi classici di oscurità oracolare: l'oscura risposta di Temi data a Deucalione e Pirra (Ovidio, *Metam.* I, 375-394) e il caso della Sfinge di Tebe che uccideva i viandanti che non risolvevano il suo enigma (Stazio, *Teb.* I, 66-67, e Ovidio, *Metam.* VII, 759 sgg.). Eppure l'idea di presentare il discorso di Beatrice come «narrazion buia» penso che venga – oltre che da Isidoro – da sant'Agostino (*In Iohannis Evangelium Tractatus* cxxiv), da san Bonaventura (*Commentarius in Evangelium S. Iohannis*, xvi, 37), da Tommaso d'Aquino (*Catena aurea in quatuor Evangelia, Expositio in Ioannem*, xvi, lectio 4), i quali tutti definiscono «obscura» la profezia di Cristo «Modicum, et iam non videbitis me; et iterum modicum, et videbitis me, quia vado ad Patrem» (*Giov.* 16, 16).

“fuia”, piuttosto che “ladra”, per avere preso «palesamente per forza» (non di nascosto) il posto di Beatrice (cfr. il Commento di Vellutello e le osservazioni di L. PEIRONE, *Parole e lezioni dantesche*, Firenze, Cesati, 2007, pp. 31-42).

¹ Per la voce “enigma” si veda «[...] aenigma est quaestio obscura quae difficile intellegitur, nisi aperiatur» (ISIDORO, *Etym.* I, 27). Si legga pure «Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem» (SAN PAOLO, I *Cor.* 13, 12). Sui vv. 37 sgg. di *Purg.* xxxiii cfr. J. HEIN, *L'énigme numérique*, in *Enigmaticité et messianisme dans la “Divine Comédie”*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 380-415; C. EMI- LIANI, *The ‘Veltro’ and the ‘Cinquecento diece e cinque*, «Dante Studies», cxi, 1993, pp. 149-152; R. GUERCI, *L'un cinquecento diece e cinque*, «Sotto il velame», 1994, pp. 19-26; P. REMBADI DAMIANI, «Un Cinquecento Diece e Cinque»: un'ipotesi per risolvere l'«enigma forte» di Dante, «Studi Danteschi», lxx, 2005, pp. 103-117.

Ancora, nei vv. 52-57 di *Paradiso* xxv Dante evoca, con uno slancio spirituale insolito, il salmo dell'Esodo (113) come figura dell'uscita dell'anima dal peccato, del suo viaggio a Dio, con la speranza del ritorno alla gloria celeste dopo la morte del corpo («La Chiesa militante alcun figliuolo / non ha con più speranza...»).¹ La metafora dantesca dell'*esilio* esprime non solo l'alta tensione escatologica del pellegrino e l'attesa dell'incontro prossimo con Dio, ma anche la speranza viva, certa, della salvezza della propria anima. La vita sulla terra è un viaggio, un pellegrinaggio verso la Città celeste; non è un "errare" senza destinazione, perché dopo la morte l'anima pura/purificata ritorna a Dio creatore. I versi, e soprattutto le voci «Egitto» e «Ierusalemme», esigono un'interpretazione anagogica. L'*Egitto* vale il *doloroso esilio* dell'uomo Dante sulla terra, in attesa di ritornare alla beatitudine della Città di Dio.

In generale la pericope dei cinque canti scelti offre un quadro abbastanza completo e complesso dell'esegesi e dell'imitazione biblica del Poeta, che accosta e confronta l'Antico e il Nuovo Testamento, che è solito spiegare un passo scritturale con l'aiuto di altri passi biblici e col supporto delle autorità patristiche e medievali, che procede sempre attraverso la lettura affiancata della Bibbia e della *Glossa Ordinaria*, attraverso l'accostamento della storia contemporanea e della propria storia individuale agli eventi della Scrittura. La lettura dantesca dell'*Apocalisse* mira a interpretare l'attualità dell'eterno enigmatico messaggio giovanneo, risemantizzando con fervore profetico illuminato il codice simbolico, per comunicarlo all'umanità del proprio tempo e del tempo a venire.

¹ Sulle due terzine dantesche cfr. S. PASQUAZI, *D'Egitto in Ierusalem. Studi danteschi*, Roma, Bulzoni, 1985; R. MERCURI, *Significati simbolici e metaforici del Giubileo nell'opera di Dante*, in *Dante e il Giubileo*, cit., p. 138.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Gennaio 2011

(CZ 2 · FG 3)

