

II

L'AGONE DEL DUBBIO OVVERO IL MARTIRIO MODERNO

(FRANCESCA E LA «DONNA GENTILE»)

a Guglielmo Gorni,

*da un lettore impregiudicato,
insperato, ignoto*¹

[1.](#) Il libro «Galeotto» ([1.1.](#) «Certamen dubitationis». [1.2.](#) Il «punto». [1.3.](#) Andar per mare). [2.](#) Il dubbio che tenta e inganna: Guido da Montefeltro, conte Ugolino e altri casi. [3.](#) Francesca e la «Donna Gentile»: due figure di Anticristo. [4.](#) Il dubbio di Sigieri di Brabante. [5.](#) Ancora su Sigieri: dal *Paradiso* al *Fiore*. [6.](#) Il dubbio di Cesare. [7.](#) Gentilezza, Gentilità, affanni, cortesia. [8.](#) Beatrice ritrovata e subito perduta.

¹ Cfr. G. GORNI, *Dante prima della «Commedia»*, Fiesole 2001, p. 10: «Un tempo scrivevamo per i maestri, per mostrar loro che la fiducia in noi era ben riposta. Appartengo alla generazione di mezzo, ormai in gran parte orfana. Che si volge semmai ai colleghi, più o meno coetanei, che sono in vario grado i miei amici: donne e uomini che mi sono compagni nel cammino della ricerca. E si volge a interlocutori più giovani. Ho in mente gli allievi in senso stretto, certo: qualcuno di loro è citato in questo libro, altri no. Spero di corrispondere sempre con loro, ma non soltanto con loro. Il libero confronto del sapere impone un dialogo tra pari, anche se di diversa origine ed età, non l'ambiguo e persistente rapporto di allievi e maestro, squilibrato e sussiegoso. Mi rivolgo a *un lettore impregiudicato, insperato, ignoto*. Ne ho avuti in passato, e a un certo punto si sono fatti vivi. Di altri, del pari attenti, non saprò mai».

ABSTRACT

Il saggio affronta uno dei temi più importanti della *Commedia*: il dubbio. Che si tratti del dubbio ingannatore (come nel caso di Francesca e Paolo, di Guido da Montefeltro e del conte Ugolino), o del dubbio che spinge l'uomo verso la verità, il dubitare costituisce uno dei motori principali del viaggio di Dante.

Viene mostrato come su questo tema il poeta trasformi un passo fondamentale della *Lectura super Apocalipsim* dell'Olivi. Il Francescano afferma infatti che nel «sesto stato» (cioè nei tempi moderni) viene inflitto agli uomini spirituali un martirio di nuovo tipo. Esso non è corporale, come quello sostenuto dagli antichi testimoni della fede contro i pagani, ma è psicologico. I nuovi martiri soffrono nel dubbio sulle stesse verità di fede, di fronte ai carnefici che operano miracoli e si presentano con una falsa immagine di autorità e con false Scritture. Un «certamen dubitationis» in cui anche i più esperti vengono vinti.

Questa concezione del martirio degli ultimi tempi, segnati dai subdoli inganni dell'Anticristo, è presente, argomentata con la medesima citazione dai *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, anche nel commento al Cantico dei Cantici dell'Olivi (opera precedente la *Lectura super Apocalipsim*). Da qui nasce l'occasione per un confronto tra questa opera più antica del frate di Sérignan e la *Vita Nova*. Si tratta, per il momento, di un sondaggio, non di uno studio completo. Ciò rende tuttavia possibile accostare sotto nuova luce due personaggi, la Donna Gentile (o Pietosa) della *Vita Nova* e Francesca della *Commedia*, perché entrambe partecipino, come fortissime tentazioni di pietà, nella battaglia contro il dubbio, vinta in entrambi i casi da Dante. Una battaglia contro i «dubbiosi disiri» perduta invece per l'eternità da Francesca e Paolo.

Ciò dimostra che l'incontro virtuale con l'Olivi della *Lectura super Apocalipsim* (conclusa nel 1298, l'anno della morte dell'autore), avvenuto sulla via dell'esilio (intorno al 1307), fosse stato probabilmente preceduto da altro reale a Santa Croce in Firenze, proprio negli anni antecedenti la morte di Beatrice (1290) in cui l'Olivi vi insegnò (1287-1289).

Nel saggio si evidenzia come lo stesso appellativo di «gentile» abbia, nella *Commedia*, cambiato senso rispetto alla *Vita Nova*. Accanto al significato di 'nobile', 'cortese' o 'liberale' si fa sempre più forte il senso di 'gente' alla stregua degli antichi pagani tumultuosa e affannata nel cuore per brutali passioni e conflitti intestini, la cui vita non sta senza guerra, fluttuante come il mare in tempesta. A questo nuovo e negativo valore appartiene «la bufera infernal che mai non resta» che porta in eterno Francesca e Paolo, la cui vita spense «Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende». Beatrice, la «gentilissima» del «libello» giovanile, non è fregiata nella *Commedia* con tale prerogativa. Il mutato valore della «gentilezza», che accanto ai significati già cari a Dante

acquista uno spessore storico proprio della Gentilità idolatra e irrazionale applicato ai tempi moderni, segna come la 'linea d'ombra' di Dante verso la cultura letteraria del tempo, pregna di «donne antiche e ' cavalieri» dannati in eterno a causa di Amore.

La «gentilezza» veramente nobile, liberale e cortese trova però anch'essa nella *Lectura* i suoi punti di riferimento. Sta nel gratuito invito dello Spirito di Cristo a venire, con desiderio e con volontario consenso, alla cena delle nozze dell'Agnello (Ap 22, 17). Ed è un venire con *disio* e con *velle*, quello che nasce dall'invito dello Spirito, il venire di Francesca e Paolo all'appello di Dante che li chiama in nome del loro amore che li affanna in eterno, in un attimo di pace dalle passioni umane che si perpetuano nell'eterna dannazione.

Il saggio, inoltre, dall'analisi del dubbio di Sigieri di Brabante (del quale parla Tommaso d'Aquino nel cielo del Sole) cerca di trarre un nuovo argomento per assegnare a Dante la paternità del *Fiore* (dove Sigieri è citato).

Infine, con l'aiuto della 'chiave' (la *Lectura*), tenta di aprire lo stato d'animo di Dante nel momento in cui ritrova Beatrice nel Paradiso terrestre. Ma quale Beatrice? L'umana, la divina, o entrambe?

AVVERTENZA

La *Lectura super Apocalipsim* (= LSA) è inedita. Il confronto, nelle tabelle qui allegate, avviene sulla base del ms. lat. 713 della Bibliothèque Nationale di Parigi (area della Francia meridionale). Come dimostrano gli innumerevoli segni vergati nei margini e nelle interlinee, il codice parigino era certamente nelle mani dei censori che, nel 1318-1319, esaminarono la «pestifera postilla» per incarico di papa Giovanni XXII. Su di esso, infatti, collazionarono i sessanta articoli estratti considerati eretici o erronei (cfr. P. VIAN, *Appunti sulla tradizione manoscritta della «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi*, in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, Atti del Colloquio Internazionale, Roma 29-30 maggio 1995 [Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani. Pontificio Ateneo Antonianum], a cura di A. Cacciotti e B. Faes de Mottoni, Roma, 1997, pp. 373-409: pp. 395-401). Nessun altro testimone, dei sedici trasmessici (dei quali ben dodici di area italiana), ha una simile importanza per antichità, autorevolezza e valore storico.

All'inizio del testo della *Lectura* è segnalato il capitolo e il versetto dell'*Apocalisse* (Ap) tra [], oppure il «Notabile» del Prologo; i passi scritturali ai quali si riferisce l'esegesi sono in tondo compresi tra “ ”; all'interno delle tabelle sono in genere collazionati più luoghi della *Lectura*.

Gli interventi sul testo operati nella trascrizione sono fra [], per la loro giustificazione si rinvia al file contenente l'intero testo della *Lectura*. Lo stesso dicasi per i riferimenti agli autori. Si tenga presente che le due maggiori fonti dell'Olivi sono RICCARDO DI SAN VITTORE (*In Apocalypsim libri septem*, PL 196, coll. 683-888) e GIOACCHINO DA FIORE (*Concordia*, libri I-IV: *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, ed. E. RANDOLPH DANIEL, Philadelphia 1983, Transactions of the American Philosophical Society, 73/8; libro V: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, per Simonem de Luere, Venetiis 1519, ristampa anastatica Minerva, Frankfurt a. M. 1964; *Expositio in Apocalypsim: Expositio magni prophete*, in *Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini*, Venetiis 1527, ristampa anastatica Minerva, Frankfurt a. M. 1964).

Eventuali inserzioni nel testo di elementi chiarificativi, ad esso estranei, sono tra ().

Il testo della *Commedia* utilizzato è in Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. PETROCCHI, Firenze 1994.

I colori sono dei marcatori (sostituibili, se si vuole, con altri tipi) della presenza ciclica nei versi dei temi relativi ai singoli sette stati, cioè alle categorie storiche che organizzano il materiale esegetico offerto dall'Olivi.

L'*Apocalisse* si articola in sette visioni: le sette chiese d'Asia, i sette sigilli, le sette trombe, la donna vestita di sole (le sette guerre sostenute dalla Chiesa), le sette coppe, la caduta (o dannazione) di Babilonia, la Gerusalemme celeste. Sebbene Olivi conduca la sua esegesi progressivamente sui ventidue capitoli del testo sacro, dove sono descritte in successione le sette visioni di Giovanni, tutto il Prologo, organizzato in tredici «notabilia», è teso a suggerire un'organizzazione combinatoria della materia per sette stati, e nel Notabile VIII ciò è detto esplicitamente: «si omnia prima membra visionum ad invicem conferas et consimiliter omnia secunda et sic de aliis, aperte videbis omnia prima ad idem primum concorditer referri et consimiliter omnia secunda ad idem secundum et sic de aliis. Et hoc in tantum quod plena intelligentia eiusdem primi multum clarificatur ex mutua collatione omnium primorum, et idem est de omnibus secundis et tertiis et sic de aliis». Delle sette visioni apocalittiche, le prime sei si articolano in sette momenti. Assemblando, per queste sei visioni, tutti i primi elementi (chiesa, sigillo, tromba, guerra, coppa, momento della caduta di Babilonia), tutti i secondi, i terzi e così di seguito, si ottengono sette gruppi, corrispondenti al complesso dei temi che si riferiscono a ciascuno dei sette stati. A questi sette gruppi se ne aggiungono altri due: la settima visione (senza articolazioni interne, per i motivi spiegati nel Notabile III del Prologo) e quelle che l'Olivi definisce «radici» (Notabile VI), che nella *Lectura* corrispondono a capitoli del testo sacro, o a parti di essi, introduttivi delle successive specificazioni delle singole visioni per settenari. Si ottengono in tal

modo nove gruppi: le «radici», i sette assembramenti corrispondenti ciascuno a uno dei sette stati e la settima visione. Il grande Prologo della *Lectura*, per le parti che si riferiscono ai sette stati, può essere anch'esso smembrato e ricomposto, nei tredici Notabili in cui si articola, secondo i sette stati.

A ogni gruppo è arbitrariamente assegnato un diverso colore: **Radici** (verde), **I stato** (verde acqua), **II stato** (rosso), **III stato** (nero), **IV stato** (viola), **V stato** (marrone), **VI stato** (blu), **VII stato** (indaco), **VII visione** (fucsia).

Poiché lo scopo della ricerca è di pervenire ad una «topografia spirituale» della *Commedia*, indicando per ciascun verso o gruppo di versi i luoghi dell'opera teologica e mostrando la ciclicità dei temi e il loro variare con collegamenti ipertestuali che uniscano immediatamente i versi del poema alle tabelle dove sono esposti i passi che ad essi si riferiscono, la distinzione cromatica della materia, nei suoi vari gruppi, risulta indispensabile per la comprensione (cfr. I, *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare. Postilla alle ricerche di Gustavo Vinay sul De vulgari eloquentia*, Appendice II).

Tuttavia, in questo come negli altri saggi, i colori servono soprattutto ad evidenziare le corrispondenze semantiche e non necessariamente designano l'appartenenza a un gruppo. Talora, per maggiore visibilità e resa, sono utilizzati colori diversi da quelli stabiliti (come l'**arancione** o il **giallo**). Il colore dello sfondo delle tabelle, variabile secondo le necessità imposte dal contrasto, non ha invece alcuna relazione con i singoli stati.

Nella parte esplicativa, appaiono evidenziati in grassetto i luoghi dei due testi esposti in sinossi nelle tabelle.

Vengono indicati nelle note i riferimenti alle tabelle, vertenti sulla medesima materia, contenute nei file già pubblicati sul sito, o che lo saranno prossimamente.

Una breve sintesi dello stato attuale del lungo studio è data nella premessa, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante: un progetto di ricerca*.

1. Il libro «Galeotto»

1.1. «Certamen dubitationis»

Secondo il principio della concorrenza tra gli stati², affermato nel **Notabile X** del Prologo della *Lectura super Apocalipsim*, il sesto stato – che è quello in cui vivono Olivi e Dante e che è iniziato con Francesco d'Assisi³ – concorre con il secondo, per antonomasia lo stato dei martiri, non per connessione temporale (questo inizia infatti con la persecuzione di Nerone o con la lapidazione di santo Stefano o con la passione di Cristo), ma a motivo della quantità dei testimoni della fede. Il

² Il principio della concorrenza tra gli stati - una delle leggi fondamentali della teologia della storia dell'Olivi, esposta nel Notabile X del Prologo - fa sì che, per maggiore connessione, nella storia della Chiesa il periodo successivo inizi sempre prima che il precedente si esaurisca del tutto, come il bambino viene formato e nutrito nell'utero della madre prima di uscire e di distinguersi da lei, oppure come il fanciullo riceve il nutrimento e gli insegnamenti paterni prima di diventare erede e governare la casa: così il periodo che segue inizia sotto il regime del precedente per poter partecipare della perfezione di questo. Se lo stato che precede venisse meno prima dell'inizio del seguente, il mondo sarebbe privato del lume di entrambi. Lo stato che segue incomincia prima anche per poter essere provato dall'impugnazione fatta dagli zelanti del tempo che precede, e per questo Cristo iniziò il suo stato, il primo della Chiesa, sotto la vecchia legge e il sesto stato è iniziato con Francesco (con la sua conversione, nel 1206) fra le impurità del quinto. La concorrenza tra gli stati comporta che ad essi possano essere attribuiti vari termini iniziali e finali. Il primo stato (degli Apostoli) concorre con l'inizio del secondo (dei martiri) sia perché gli Apostoli fondarono la Chiesa fra i pagani e quindi da questi furono perseguitati, sia perché dovettero con il martirio confermare la fede che avevano predicato. Il secondo stato concorre con il terzo, proprio dei dottori che fiorirono a partire da Costantino, che ha le sue radici nel precedente: dottori come Clemente di Alessandria e Origene fiorirono ben prima di Costantino, con la cui conversione si fa iniziare il terzo stato. Il quinto (dei «condescensivi») concorre con il quarto (degli anacoreti) perché in questo stato, che a sua volta concorre con il terzo dei dottori, vissero Benedetto e Agostino, le cui regole fiorirono poi nei monaci e canonici del quinto (che inizia molto più tardi con Carlo Magno o con la venuta in Italia, a sostegno della Chiesa contro i Longobardi, di suo padre Pipino). In ciascuno stato alcuni doni (dello Spirito increato, uno e settiforme), uffici, temi sono prevalenti rispetto agli altri; ciò non toglie che in ciascuno si ritrovino tutte le prerogative altrui. Pietro, ad esempio (come affermato ancora nel Notabile X), fu pastore (I stato), martire (II), dottore (III), solitario ed austero (IV), condescensivo (V) e professore di vita evangelica (VI e, si può aggiungere, provò il pieno gusto dell'«*excessus mentis*» proprio del settimo stato). Le proprietà dei singoli stati corrono a confluire nel sesto, all'illuminazione del quale stanno concorrendo tutte le precedenti, come vi sta ricadendo tutta la malizia precedente. Questo intreccio tra le maglie della storia si mostra più stretto tra il terzo e il quarto stato. Il terzo stato dei dottori concorre con il quarto degli anacoreti, è anzi il più evidente esempio del fenomeno per cui un periodo storico continua nel successivo, come questo ha radici nel precedente. La concorrenza è nel tempo, poiché il terzo stato inizia con la conversione di Costantino o con il Concilio di Nicea (325), allorché già fiorisce in Egitto e in Oriente la vita solitaria, mentre il quarto stato raggiunge l'acme sotto l'impero di Giustiniano (527-565), quando l'eresia è ancora presente. Ma, in questo caso, «*concurrentia*» significa soprattutto complementarità nei fini. Dottori e anacoreti formano infatti due stati autonomi dotati di sapienza solare. Come l'affetto presuppone la «*notitia intellectus*», cioè la conoscenza, poiché non si può amare se non ciò che è già conosciuto, ma questa conoscenza non è santa senza un santo affetto, così il chiaro lume dei dottori precede l'esercizio degli affetti e la contemplazione degli anacoreti, ma non può essere chiaro senza l'eccellenza della vita propria di questi. Pertanto i due stati, quello della ragione e quello della vita devota, quello della spada che scinde le eresie e quello del pasto eucaristico, concorrono «*ad mutuuum obsequium et ad meridiem universi orbis tunc ad fidem conversi simul clarificandam et inflammandam*». Di questa concorrenza, di due stati (che, come tutti gli altri, sono periodi storici e insieme modi di essere dell'individuo) assimilabili rispettivamente al potere imperiale o temporale (il terzo) e a quello spirituale (il quarto), molto si è trattato nel saggio *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare* (cfr. in particolare 2. 6 e Tab. IX; 3. 2 e Tab. XXXIII-3).

³ Il sesto stato, che segna un «*novum seculum*», ha in realtà quattro diversi inizi temporali: il primo, profetico, con Gioacchino da Fiore, che lo vide in spirito nel concepire la sua terza età del mondo; il secondo allorché fu generata la pianta in san Francesco, che rinnovò la regola evangelica; il terzo (dopo circa due o tre generazioni dal secondo) a partire dalla nuova fioritura dovuta alla predicazione degli Spirituali contro la nuova Babilonia, la chiesa carnale; il quarto, per cui si distingue effettivamente dal quinto stato, a partire dalla distruzione della stessa Babilonia. Olivi e Dante vivono sulla soglia del terzo inizio, allorché il sesto stato concorre ancora con il quinto.

tipo di martirio è tuttavia diverso. I martiri del sesto stato soffrono nel dubbio, il loro è un «certamen *dubitationis*» che i primi testimoni della fede non provarono per l'evidenza dell'errore in cui incorrevano gli idolatri pagani. Nel sesto stato il martire non prova soltanto il tormento del corpo, viene anche *spinto* («propulsabuntur martires») dalla sottigliezza degli argomenti filosofici, dalle distorte testimonianze scritturali, dall'ipocrita simulazione di santità, dalla falsa immagine dell'autorità divina o papale, in quanto falsi pontefici insorgono, come Anna e Caifa insorsero contro Cristo. Per rendere più intenso il martirio, i carnefici stessi operano miracoli. Tutto ciò appartiene alla tribolazione del tempo dell'Anticristo, alla tentazione che induce in errore persino gli eletti, come testimoniato da Cristo nella grande pagina escatologica di Matteo 24: «dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi» (cfr. Mt 24, 24)». Scrive Gregorio Magno, commentando *Giobbe* 40, 12 – «stringe (nel senso di tendere) la sua coda come un cedro» -: «ora i nostri fedeli fanno miracoli nel patire *perversioni*, allora i seguaci di Behemot faranno miracoli anche nell'infliggerle. Pensiamo perciò quale sarà la tentazione della *mente* umana allorché il *pio* martire sottoporrà il corpo ai tormenti mentre davanti ai suoi occhi il carnefice opererà miracoli»⁴.

Del tema del martirio inferto dal dubbio è pregno, in *Inf. V*, l'episodio di Francesca e Paolo ([Tabella I](#)), d'altronde principalmente ordito su temi del secondo stato. I *dubbiosi disiri* vengono conosciuti mentre i due amanti leggono «di Lancialotto come amor *lo strinse*», quella lettura «per più fiate li occhi *ci sospinse*». Vinti dalla passione, essi non arrivano a sostenere fino in fondo il loro «certamen *dubitationis*». Se è vero che al secondo e al sesto stato spetta il martirio e al tempo stesso la dolcezza del conforto e della promessa (ad **Ap 3, 11**), i «dolci sospiri» dei due amanti sono stati da loro male interpretati, nel senso dell'amore carnale e non dell'«amore acceso di virtù» di cui Virgilio avrebbe parlato a Dante nel Purgatorio (cfr. *Purg.* XVIII, 13-75; XXII, 10-12). Al momento della prova, i due vengono sospinti dalla lettura di un libro («Galeotto fu 'l libro e chi *lo scrisse*») verso un punto che li vince, non diversamente da come i nuovi martiri vengono sospinti dagli «intorta testimonia *scripturarum*».

Ma il martirio non è stato inferto solo ai «due cognati» in vita, perché anche Dante sta dinanzi a loro come un martire del sesto stato: prova *pietà* del loro male *perverso*, è tristo e *pio* fino alle lacrime dinanzi ai martiri, prova un'angoscia che chiude *la mente*. Perfino la domanda di Virgilio dopo le prime parole di Francesca – «*Che pense?*» – sembra ricalcare l'invito di Gregorio Magno a riflettere sulla singolarità della tentazione: «... tunc autem Behemot huius satellites, etiam cum *perversa* inferunt, mira facturi sunt. *Pensemus ergo* que erit humane *mentis* illa temptatio, quando *pious* martir corpus tormentis subicit, et tamen ante eius oculos miracula tortor facit».

⁴ Cfr. S. GREGORII MAGNI *Moralia in Iob*, libri XXIII-XXXV, cura et studio M. Adriaen, Turnholti 1975 (Corpus Christianorum. Series Latina, CXLIII B), lib. XXXII, cap. XV, 67-72 (n. 24), p. 1648 (= PL 76, col. 650 C).

Motivi che non sono stati estranei a Virgilio, al conforto «al mio dubbiare» nel momento di discendere «nel cieco mondo», allorché Dante si accorge di un colore smorto nel viso che è in realtà pietà per «l'angoscia de le genti che son qua giù» (*Inf. IV*, 16-22: cfr. il «ne sospigne» della via, che è «cammino ... de la pietate», cioè di tentazioni subdole, con il «ci sospinse» della lettura del libro 'galeotto'; [Tabella I](#)).

Il «punto», nel quale Lancillotto (secondo Dante, che inverte il rapporto) bacia Ginevra, corrisponde falsamente all'ardua visione dello splendore del volto di Cristo, che riluce come il sole in tutta la sua virtù e che nel sesto stato deve raggiungere in tutta la sua chiarezza, imprimendo in chi guarda un senso di tremore. La decima delle dodici perfezioni di Cristo come sommo pastore, proposte in apertura della prima visione apocalittica, consiste nell'incomprensibile gloria che deriva a Cristo dalla chiarezza e dalla virtù, per cui si dice: «e la sua faccia luce come il sole in tutta la sua virtù» (*Ap 1, 16*; [Tabella II](#)). Il sole luce in tutta la sua virtù nel mezzogiorno, quando l'aere è sereno, fugata ogni nebbia o vapore grosso. Allora il viso corporeo di Cristo ha incomparabilmente più luce e vigore, e ciò designa l'ineffabile chiarezza e virtù della sua divinità e della sua mente. Lo splendore del volto indica l'aperta e fulgida conoscenza della Sacra Scrittura, che deve raggiungere in modo più chiaro nel sesto stato, prefigurata dalla trasfigurazione sul monte avvenuta dopo sei giorni e designata dall'angelo che, al suono della sesta tromba, ha la faccia come il sole (*Ap 10, 1*).

Strettamente connessa alla decima è l'undecima perfezione, ossia l'imprimere negli inferiori, di fronte a tante sublimità, un sentimento di umiliazione, di tremore e di adorazione, per cui Giovanni dice: «e vedendolo», cioè tanto e tale, «caddi ai suoi piedi come morto» (*Ap 1, 17*). Bisogna intendere che cadde col viso a terra in atto di adorazione, perché il cadere supino è segno di disperazione. Il cadere è causato sia dall'intollerabile eccesso dell'oggetto visto, sia dall'influsso dell'angelo o dell'assistente divino che incute terrore e provoca un sentimento di mutazione, sia dalla materiale fragilità del soggetto o dell'organo visivo. Proprio il senso di intimo mutare rende colui che vede esperto del fatto che si tratta di una visione ardua, divina e derivata da cause supreme. Il sentirsi annullato predispone a ricevere le visioni divine in modo più umile e timorato, e significa che la virtù e la perfezione dei santi provoca tremore e umiliazione negli inferiori. Significa anche che l'ascesa alla contemplazione divina avviene unicamente tramite l'oblio, la negazione, la mortificazione di sé stessi e la privazione di ogni cosa.

I temi della decima perfezione formano l'armatura del «riso» di Ginevra, il «punto» della lettura del libro 'galeotto' che «vinse» Francesca e Paolo. Esso si annida nella «claritas» e nello «splendor faciei» di Cristo. Nel sesto stato, allorché lo splendore del volto di Cristo diviene più lucente, come il sole, si verifica quanto scritto nel *Cantico dei Cantici* (Cn 8, 2), lì dove la sposa desidera l'amato in modo da poterlo baciare e introdurre nella casa materna. L'amato viene

considerato come un fratello che succhia il seno della stessa madre, e per questo la sesta chiesa, Filadelfia, viene interpretata come «amore fraterno» (**Ap 3, 7**, unico luogo della *Lectura* che contenga un riferimento al baciare: il sesto stato è segnato dal vincolo della «familiarior signatio et notitia et amicitia apud Deum»)⁵. Il tremare di Paolo è quello proprio di colui che contempla un'ardua e sublime visione (**Ap 1, 17**), il baciare deriva dalla sesta chiesa (**Ap 3, 7**), il riso corrisponde alla «claritas» e allo «splendor faciei» (**Ap 1, 16**). Il cadere come morto è appropriato a Dante il quale, venendo meno per la pietà verso i «due cognati», cade «come corpo morto»: «(...) ex predictis sublimitatibus impressa in subditos summa humiliatio et tremefactio et adoratio, unde subdit: “et cum vidissem eum”, scilicet *tantum* ac talem, “*cecidì ad pedes eius tamquam mortuus*” - *Quando* leggemmo il disiato riso / esser baciato da *cotanto* amante, / questi, che mai da me non fia diviso, / la bocca mi basciò tutto *tremante*. ... E *caddi come corpo morto cade*» (**Inf. V**, 133-136, 142). Il cadere di Dante non è però disperato (la «mente», chiusa per la pietà e confusa di tristezza per il peccato, torna poi alla ragione), non come quello del padre di Guido Cavalcanti, che «supin ricadde e più non parve fora» di fronte all'indugiare della risposta di Dante alla domanda se il proprio figlio sia ancora in vita (**Inf. X**, 72; [Tabella II](#)).

1. 2. Il «punto»

I temi da **Ap 1, 16-17** fasciano, in tutt'altro contesto, il senso di annullamento e di oblio provato da Dante, sulla soglia dell'Empireo, di fronte alla bellezza di Beatrice, alla quale egli è tornato con gli occhi dopo l'estinguersi alla sua vista del trionfo dei cori angelici attorno al punto luminoso «che mi vinse». Il solo ricordo «del dolce riso» – il ridere rende lo «spendor faciei» di **Ap 1, 16** - annulla le facoltà della sua mente: «ché, come sole in viso che più trema, / così lo rimembrar del dolce riso / la mente mia da me medesmo scema» (**Par. XXX**, 25-27; [Tabella II](#)). L'espressione «come sole in viso che più trema» cuce insieme i temi della decima perfezione di Cristo («sicut sol») e dell'undecima (la «tremefactio intuentium»). È da notare il riferimento all'ora sesta e al trasmodare della bellezza della donna, che corrispondono al sesto stato e alla trasfigurazione avvenuta dopo sei giorni. Il poeta si dichiara vinto: «Da questo passo vinto mi concedo / più che già mai da punto di suo tema / soprato fosse comico o tragedo» (*ibid.*, 22-24).

⁵ Sono «amici di Dio» i 144.000 segnati all'apertura del sesto sigillo (Ap 7, 3-4), ascritti ad una schiera non «volgare»: «Igitur per hunc numerum, prout est certus et diffinitus, designatur singularis dignitas signatorum. Hii enim, qui sub certo nomine et numero et scriptura a regibus ad suam militiam vel curiam aut ad sua grandia vel dona ascribuntur, sunt digniores ceteris, qui absque scriptura et numero ad vulgarem et pedestrem militiam vel familiam eliguntur. Sicut etiam Deus, in signum familiarissime notitie et amicitie, Exodi XXXIII^o (Ex 33, 17) dicit Moysi: “Novi te ex nomine”, cum tamen omnes electos suos communiter noverit ut amicos et hoc modo solos reprobos dicatur nescire, sic per hanc specialem et prefixam numerationem et consignationem designatur familiarior signatio et notitia et amicitia apud Deum». Sulla grande pagina della «signatio» cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 15 («Una lingua per tutti») e Tab. XXXI.

Il sesto stato - iniziato con Francesco e non ancora terminato, corrisponde ai tempi moderni - è, insieme al successivo e breve settimo stato, il «punto» da cui dipendono gli altri stati, perché appare nel testo dell'*Apocalisse* in modo più evidente degli altri, che da esso assumono chiarezza quanto alla loro manifestazione nella storia, come l'intelligenza delle cose ordinate ad un fine dipende dal fine (**Notabile VIII**; [Tabella II](#)). A conclusione del processo, la luce della luna sarà come quella del sole, e il sole della sapienza cristiana luminoso della luce dei sette giorni, secondo l'espressione di Isaia 30, 26 con cui si apre il Prologo della *Lectura*. Come il solenne inizio del Nuovo Testamento ebbe luogo nella sesta età del mondo, illuminando le cinque età precedenti e l'intelligenza profetica relativa al primo avvento di Cristo, così il solenne inizio del sesto stato della Chiesa, preceduto dai primi cinque, chiarisce l'intelligenza del libro dell'*Apocalisse* e delle altre scritture profetiche quanto al triplice avvento di Cristo – nella carne (primo stato), nello Spirito (sesto stato) e nel giudizio (la *parusia*) – e ai tempi che precedono sia il primo come il secondo avvento.

Nel Primo Mobile Dante vede «un punto ... che raggiava lume / acuto sì, che 'l viso ch'elli affoca / chiuder conviensi per lo forte acume» (**Par. XXVIII**, 16-18). Intorno al punto, che designa la semplicità e indivisibilità di Dio, girano nove cerchi concentrici di fuoco via via meno veloci quanto più se ne allontanano, che rappresentano le gerarchie angeliche. Come afferma Beatrice, «da quel punto / dipende il cielo e tutta la natura» (*ibid.*, 41-42). A Dio è dunque appropriato il tema del sesto stato come «punto», fine da cui dipendono gli stati ad esso ordinati (è da notare la presenza del verbo 'dipendere' nel **Notabile VIII** e nei versi). È «punto che mi vinse» (**Par. XXX**, 11). Un punto luminoso non solo matematico o metafisico, ma anche storico-provvidenziale e spirituale, che riassume cioè tutti e sette i doni che lo Spirito increato, uno semplicissimo e molteplice, distribuisce e tutte le illuminazioni del libro progressivamente aperto agli uomini. La *Metafisica* di Aristotele e il relativo commento di Tommaso d'Aquino⁶, fonti della frase detta da Beatrice, concordano con la *Lectura* dell'Olivì, il ragionamento umano con la manifestazione dei segni provvidenziali nella storia⁷.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 7, 1072^b 13-14; THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 12, l. 7, n. 16: «Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius».

⁷ Il Primo Mobile è il nono e penultimo cielo, ma è il *sesto* se si parte dal cielo del Sole. È anche il cielo più segnato dal tema del «punto», cui è assimilato il sesto stato. Questo consente di ricostruire l'ordine spirituale del *Paradiso* ponendo la cerniera nel quarto cielo del Sole. Con il terzo cielo di Venere termina infatti il cono d'ombra gettato dalla terra, secondo la dottrina di Alfragano (**Par. IX**, 118-119), mentre prima di descrivere l'ascesa al cielo del Sole il poeta invita il lettore a rivolgersi «a l'alte rote» (**Par. X**, 7-27). Senza la cesura recisa che, nella prima cantica, divide i dannati puniti all'interno della Città di Dite da quelli che ne stanno fuori e, nella seconda cantica, separa le anime purganti nei sette gironi della montagna dalle anime che attendono fuori della porta (il cosiddetto 'antipurgatorio'), anche nel *Paradiso* gli spiriti che si manifestano nei primi tre cieli della Luna, di Mercurio e di Venere (spiriti che mancarono ai voti, spiriti che furono attivi per conseguire onore e fama, spiriti amanti) si distinguono per minore perfezione rispetto a quelli che appaiono nei cieli seguenti.

Nel cielo delle stelle fisse, al momento dell'arrivo delle schiere del trionfo di Cristo, Beatrice dice a Dante di guardarla – «Apri li occhi e riguarda qual son io» –, perché egli ha veduto tali cose – la «lucente sustanza tanto chiara» di Cristo, che «è virtù da cui nulla si ripara» – che hanno reso la sua facoltà visiva disposta a sostenere il proprio sorriso (*Par. XXIII*, 31-36, 46-48; [Tabella II](#)). Il poeta è come colui «che si risente / di visione obliterata e che s'ingegna / indarno di ridurlasi a la mente» (*ibid.*, 49-51), deve rinunciare a cantare «il santo riso» perché il suo è omero mortale che si carica del «ponderoso tema», e chi questo pensasse «nol biasmerebbe se sott' esso trema» (*ibid.*, 55-69). Nei versi si ritrovano ancora motivi da **Ap 1, 16-17**: la «claritas» e la «virtus» di Cristo, sole che accende migliaia di lucerne, cioè di anime luminose; l'«aperta et superfulgida notitia scripture sacre et faciei», che corrisponde all'invito fatto al poeta di aprire gli occhi; lo «splendor faciei», che è lo stesso sorriso della donna; l'«oblivio sui», sperimentato da Dante alle parole di Beatrice che lo richiamano dalla visione di Cristo che lo aveva fatto uscir di mente; la «tremefactio intuitum», per cui il poeta trema nel tentativo, cui dice di rinunciare, di cantare l'aspetto della sua donna; l'arditezza della visione («huiusmodi immutatio intimius et certius facit ipsum videntem experiri visionem esse arduam et divinam et a causis supremis»), che si traspone nell'«ardita prora» del poema sacro.

([Tabella II-bis](#)) Il tema del «punto» è presente anche, in forma diversa, ad **Ap 11, 6** (terza visione, sesta tromba), dove si dice che i due testimoni, Enoch ed Elia, chiuderanno il cielo affinché

I dieci cieli del *Paradiso* si mostrano pertanto ordinati in due gruppi di settenari, corrispondenti agli stati della Chiesa (e alle loro prerogative) secondo l'Olivi, parzialmente combacianti (da 1 a 7 e da 4 a 10: coincidono gli ultimi quattro numeri del primo gruppo e i primi quattro del secondo). Il settimo cielo, di Saturno (che è anche quarto; in esso si mostrano i contemplativi, prerogativa del quarto stato dell'Olivi), è seguito dal cielo delle Stelle fisse – ottavo e quinto –, dove si mostrano le schiere del trionfo di Cristo che discendono dall'Empireo (il quinto stato è caratterizzato dalla «condescensio») e si celebra il trionfo di Maria (sviluppo del tema, proprio della quinta chiesa, della mirabile bellezza della Chiesa, regina ornata di veste aurea per la carità che unisce e circondata dalla varietà nei vari doni e nelle varie grazie delle diverse membra). È inoltre ricapitolazione dei precedenti sette, secondo un'interpretazione più volte presente nella *Lectura* dell'essere «ottavo». Per questo Dante, stando nel segno dei Gemelli, riguarda in giù e torna col viso per tutte quante le sette precedenti sfere (*Par. XXII*, 124-154).

L'ordine spirituale del *Paradiso* verrà adeguatamente esposto a suo luogo. Si svolge comunque secondo il seguente schema:

<i>cielo</i>	<i>stato</i>		<i>cielo</i>
LUNA	I		
MERCURIO	II		
VENERE	III		
SOLE	IV	I	SOLE
MARTE	V	II	MARTE
GIOVE	VI	III	GIOVE
SATURNO	VII	IV	SATURNO
		V	STELLE FISSE
		VI	PRIMO MOBILE
		VII	EMPIREO

non piova, ossia nasconderanno agli indegni la sapienza cristiana e la grazia al modo con cui un'aquila volando in alto si sottrae alla nostra vista o con cui una mole grossa si attenua riducendosi a un punto invisibile. Non è significato discordante con il precedente, per cui il sesto stato è «punto», cioè causa finale degli altri periodi della storia che da esso sono illuminati e prendono ordine. Nel sesto stato il libro della sapienza cristiana deve infatti essere più aperto che negli altri stati.

I due significati del «punto» - come passaggio al sesto stato (**Notabile VIII**) e come il ridursi della sapienza cristiana da una mole grossa a un punto invisibile (**Ap 11, 6**) -, si ritrovano in **Inf. XXXIV**, 70-93, nel volgersi di Virgilio sull'anca di Lucifero ([Tabella II-bis](#)). Con Dante avvinghiato al collo, il poeta pagano, quando le sei ali di Lucifero sono bene aperte (si tratta di un tema del terzo e quarto stato, allorché alla donna sono date due grandi ali d'aquila per vincere la guerra; in questo caso le ali di Lucifero sono di aiuto), si appiglia alle costole e scende giù di vello in vello (sono temi del condescensivo quinto stato sia il discendere sia l'avere una 'costa' cui aggrapparsi). Arrivato là ove la coscia di Lucifero «si volge, a punto in sul grosso de l'anche» (i due opposti motivi, del punto e della grossezza, sono congiunti poiché la testa del femore costituisce il punto medio del corpo di Dite), Virgilio volge la testa e si aggrappa al pelo per risalire lungo le gambe di Lucifero. Il punto in cui Virgilio si volge coincide con il centro della terra, punto che la «gente grossa» non vede nella sua ignoranza: sono qui presenti i motivi, da **Ap 11, 6**, della sapienza che si sottrae alla vista e della «*moles grossa*» che si riduce, quest'ultimo già anticipato all'inizio del canto dalla «*grossa nebbia*» e dall'apparire «di lungi un *molin* che 'l vento gira», che è in realtà Lucifero (vv. 4-7). Il contrasto tra l'umile semplicità degli uomini spirituali e la grossezza degli inferiori è anche uno dei temi della sesta vittoria (**Ap 3, 12**)⁸. Il volgersi di Virgilio nel «punto / al qual si traggon d'ogne parte i pesi» (vv. 110-111) segna il passaggio dall'«emisferio nostro», delle terre emerse, a quello dov'è la montagna del Purgatorio. Come gli dice Virgilio, Dante è rimasto nel primo emisfero finché è durata la discesa (tema del quinto stato). Il «punto» segna il passaggio, con l'uscita dall'inferno, ad uno stato migliore, verso il secondo regno. È terminato il viaggio nelle prime cinque età del mondo; ora la seconda cantica narrerà il viaggio dei due poeti nella sesta età, quella della Chiesa di Cristo.

La luce divina, che tanto si leva dai concetti mortali, per cui la sua espressione sembra essere chiusa alla lingua del poeta, è «punto» nell'ultima visione: «Un punto solo m'è maggior letargo / che venticinque secoli a la 'mpresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo» (**Par. XXXIII**, 94-96). Il «letargo» è l'oblio che induce la visione suprema esposta ad **Ap 1, 16-17**, allorché il sublime «splendor faciei» di Cristo imprime negli inferiori un sentimento di annullamento e di umiliazione,

⁸ Cfr. *Il sesto sigillo*, 6, Tab. XXXIX ss.

di tremore e di adorazione. Il «punto» che è causa di oblio si contrappone, sul piano temporale, ai «venticinque secoli» che sono trascorsi, ponendola in dimenticanza, dall'impresa degli Argonauti. Si contrappone ancora, sul piano spaziale, a qualcosa di 'grosso', cioè all'ombra della grande nave che Nettuno meravigliato guarda dal basso solcare il mare: un accostamento, quello del «punto» e dell'«ombra», che è proprio anche del cono d'ombra proiettato dalla terra (la 'mole grossa' del «vostro mondo») che «s'appunta», cioè termina, sul terzo cielo di Venere (**Par. IX**, 118-119; [Tabella II-bis](#)).

È da notare che tra i dodici esercizi di ascesi alle virtù, proposti nell'esegesi di Ap 7, 5-8 come interpretazione dei nomi delle dodici tribù d'Israele da cui proverranno i 144.000 segnati all'apertura del sesto sigillo, la quinta tribù, Nèftali, rappresenta la virtù che sa trasferirsi dal sensibile allo spirituale e all'eterno, di modo che il sensibile e il temporale appaiano segno e specchio dell'intellettuale e dall'innumerabile multiformità del sensibile ci si dilati nella contemplazione dell'intellettuale. Per questo Nèftali (**Ap 7, 6**) viene interpretato come «comparatio» o «conversio translative» o «latitudo». Poi si esige la dimenticanza dello stesso sensibile; per passare infatti dal segno relativo e dallo specchio all'intellettuale bisogna spogliarsi del sensibile come di veli tenebrosi. Questo il significato della sesta tribù, Manasse, interpretato come «oblivio». Nell'ordine degli esercizi viene dunque prima la dilatazione o la larghezza, poi l'oblio. Così la terzina che concerne il «letargo» (**Par. XXXIII**, 94-96) segue quella (*ibid.*, 91-93) in cui il poeta dichiara di aver visto «la forma universal di questo nodo» – cioè l'amoroso legame «in un volume» di «ciò che per l'universo si squaderna; / sustanze e accidenti e lor costume / quasi conflati insieme ...» (*ibid.*, 85-90) -, e crede che sia così «perché più di largo, / dicendo questo, mi sento ch'i' godo». Conseguita la dilatazione contemplando in Dio la forma universale dell'innumerabile multiformità del sensibile, al poeta tocca l'oblio che si libera dai veli tenebrosi, figurati dall'ombra della nave degli Argonauti, antico precorrimiento del viaggio «in pelago» del suo «legno che cantando varca» (cfr. *Par. II*, 1-18). Nella *Lectura* «ombra» e «velo» sono termini di significato equivalenti; l'«umbra velaminis» viene compiutamente tolta dalla gloria di Cristo per la quale, nel sesto e nel settimo stato, la luce della luna (il Vecchio Testamento) sarà come quella del sole (il Nuovo Testamento) e risplenderà della luce di sette giorni, cioè di tutte le illuminazioni verificatesi nella storia, secondo quanto scritto in Isaia 30, 26 assunto dall'Olivì come *incipit* del commento all'*Apocalisse*⁹. I veli, o l'ombra, designano la poesia stessa, che spira da Dio e ombreggia con segni e con figure, cioè con immagini, verità superiori, come i sacramenti ombreggiano la verità divina (ad Ap 22, 2)¹⁰. Il «letargo» determinato dal «punto» divino è

⁹ Cfr. *Il sesto sigillo*, 2c, Tab. XV, XV bis.

¹⁰ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 3. 4; Tab. XXXVIII-1, 2.

annullamento dell'ombra: l'intelletto tanto si profonda nella visione di Dio, che nessuna immagine si ritrova per esprimerla.

Da «ma solo un punto fu quel che ci vinse» di Francesca, al «punto che mi vinse» nel Primo Mobile, al finale «punto solo»: «dall'occasione di tanto peccato - scrive Gianfranco Contini - alla visione divina, quale abisso e quale preterintenzionalità di parentela!»¹¹. La parentela non è però preterintenzionale, trattandosi di diversi stadi di un medesimo processo storico di epifania del Cristo dio e uomo: il primo come vano desiderio e malvagia tentazione provata nel subdolo martirio degli ultimi tempi; il secondo nello spazio e nel tempo degli uomini (il tempo ha nel Primo Mobile le sue radici); il terzo, non più *per specula*, con il divino.

Ancora nella visione finale, il tema dell'intimo mutarsi di colui che contempla un'ardua visione, da Ap 1, 17 (lo «splendor faciei» di Cristo nel sesto stato), si ritrova nella contemplazione finale della luce divina, semplice e immutabile sembiante che tuttavia si trasforma – «a me si travagliava» - nel mutarsi del soggetto vedente, «per la vista che s'avvalorava in me guardando» (*Par. XXXIII*, 109-114; [Tabella II-bis](#)): sul piano teologico è così offerta la giustificazione al succedersi di figure diverse con cui la poesia descrive la visione, che è una, dei misteri della Trinità e dell'Incarnazione.

Una delle spiegazioni dell'esistenza dei sette sigilli e delle loro chiusure sul libro sta nella passione di Cristo, che per sette motivi appare abietta al senso umano, il quale trova nella morte in croce impotenza, angustia, stoltezza, inopia, ignominia, inimicizia e sevizia (ad **Ap 5, 1**). Il terzo motivo è l'apparente stoltezza, per cui Dio si è fatto uomo ed è morto per dare soddisfazione alle ingiurie a Lui stesso arrecate e ha redento con tale prezzo coloro che avrebbe potuto salvare col solo suo potere. Contro l'apparente stoltezza sta il «valore», di incomparabile lucro, che deriva dal commercio della dottrina di Cristo. In cambio di un solo denaro – la fede unica e semplice - si ottengono infatti beni senza prezzo, cioè il grano, l'orzo, il vino e l'olio di cui si dice nella terza apertura e che corrispondono ai quattro sensi della Scrittura (Ap 6, 6)¹². Il commercio della sapienza tramite lo studio dello Scritture si contrappone alla bilancia dolosa ed erronea degli eretici, che vacilla dal retto equilibrio della verità.

Il tema del valore incomparabile ottenuto in cambio di un solo denaro e di una fede unica e semplice viene utilizzato dal poeta per esprimere l'avvalorarsi della propria vista che, nella visione finale della Trinità e dell'Incarnazione, subiva crescenti mutazioni di aspetti pur rimanendo la luce divina, oggetto della contemplazione, «un semplice sembiante» e «una sola parvenza». Da notare

¹¹ Cfr. G. CONTINI, *Il canto XXVIII del Paradiso* (1965), in IDEM, *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Torino 1970 e 1976, p. 206.

¹² Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 9; Tab. XVIII-1-4.

che il valore senza prezzo, nell'esegesi oliviana, si contrappone all'apparente stoltezza per cui Cristo si è fatto uomo.

1. 3. *Andar per mare*

Nella domanda di Dante a Francesca – «a che e come concedette amore / che conosceste i dubbiosi disiri?» (*Inf.* V, 119-120) – viene premesso il conoscere al desiderio, l'intelletto all'affetto. Come affermato nel **Notabile X** del Prologo ([Tabella I](#)), l'affetto presuppone la «notitia intellectus», cioè la conoscenza, poiché non si può amare se non ciò che è già conosciuto. Così intelletto e affetto concorrono, come il terzo stato dei dottori (l'intelletto) e il quarto degli anacoreti (l'affetto), ma il primo precede storicamente il secondo. I peccatori carnali sono quelli «che la ragion sommettono al talento», cioè pospongono l'intelletto all'affetto o al desiderio (*Inf.* V, 39): nella sua domanda il poeta sembra voler ripristinare il corretto ordine. La risposta di Francesca – «Ma s'a conoscer la prima radice / del nostro amor tu hai cotanto affetto, / dirò come colui che piange e dice» (*ibid.*, 124-126) – fa riferimento sia alla conoscenza come al desiderio, ma sembra accentuare quest'ultimo («cotanto affetto»).

Un verbo contenuto nella domanda di Dante, il 'concedere', conduce all'esegesi iniziale del libro. Le cose che vi sono rivelate («apocalisse» significa appunto «rivelazione») appaiono tanto arcane e incomprensibili che per singolare grazia fu dato e concesso da Dio a Cristo di divulgarle ai suoi (**Ap 1, 1**; [Tabella I](#)). A Dante sono mostrate le anime perché 'manifesti' la sua visione (così gli dice Cacciaguida, *Par.* XVII, 128, 136). Ancora a Dante è appropriato il tema della singolare grazia concessa da Dio a Cristo perché riveli quel che è arcano e incomprensibile: a lui viene infatti 'concesso' per grazia di vedere i troni del trionfo eterno prima di abbandonare il militare terreno (*Par.* V, 115-117) e di venire d'Egitto in Gerusalemme (*Par.* XXV, 55-57). A Francesca e a Paolo Amore «concedette» di conoscere «i dubbiosi disiri» (*Inf.* V, 118-120). Arcano e incomprensibile fu quello che si rivelò ai due, ma fu da essi male interpretato. Quel libro 'galeotto', che doveva essere solo segno sensibile e specchio di ciò che è spirituale ed eterno, cui ci si deve trasferire liberandosi dal velo del sensibile e obliandolo, fu letto in modo assoluto, quasi fosse la vera beatitudine e non la sua prefigurazione. Scambiarono il riso di Ginevra e il conseguente bacio con le prerogative somme del sesto stato: il trasfigurante splendore del volto di Cristo, la piena apertura delle Scritture, il baciarsi dell'amicizia fraterna. Come i martiri del sesto stato, ebbero di fronte qualcosa di falso che appariva vero, una Scrittura vana ed erronea. Soli, senza guida, furono ingannati dai «dubbiosi disiri» (non sarà casuale che Dante dubiti, nella spiegazione che Virgilio dà dell'amore e del libero arbitrio che ha il potere di ritenerlo, di come «l'animo preso entra in disire, / ch'è moto spiritale», a *Purg.* XVIII, 40-42)¹³. Al termine del viaggio che lo ha reso nell'arbitrio

¹³ Nessuno dei commentatori di Dante ha mai interpretato i «dubbiosi disiri» nel senso di un «certamen dubitationis» in cui Francesca e Paolo furono sconfitti dal dubbio ingannatore. Si ricordi, per tutte, la chiosa del Boccaccio: «Chiámagli “dubbiosi” i disidèri degli amanti, perciocché, quantunque per molti atti appaia che l'uno ami l'altro e l'altro l'uno,

«libero, dritto e sano», Dante può ‘concedersi’ nell’Empireo di farsi vincere dal riso di Beatrice, «passo» non «doloroso». Scrisse Bruno Nardi sulla nuova coscienza cristiana di Dante di fronte al dramma di Francesca: «Il dolce tormento d’amore, come l’avevano cantato e continuavano a cantarlo molti rimatori, era un aspetto della vita, non tutta la vita; e la loro poesia non era tutta la poesia»¹⁴. Francesca è solo un momento del lungo viaggio della poesia nella storia umana, fregiata dei segni provvidenziali.

L’episodio si colloca in una zona del poema dove prevalgono numerosi i temi del secondo stato, proprio dei martiri, che si intrecciano però con temi di tutti gli altri stati, e in particolare con il martirio psicologico proprio del sesto, cioè dell’età moderna. Di questi temi si mostra qui solo l’esegesi della seconda tromba, nel suo secondo versetto, che suona contro i Gentili: «E morì la terza parte delle creature che avevano l’anima nel mare» (**Ap 8, 9**; [Tabella III](#), cfr. [cap. 7](#), [Tabella XXIX-3](#)), cioè quei semplici Gentili che col credere in Cristo avevano un’anima, ossia la vita della grazia, sia pure con una certa animalità, e che però non furono capaci di portare e vincere una tentazione tanto grande, morirono apostatando dalla fede. «E andò perduta la terza parte delle navi», cioè quei fedeli dottori che con le parole, con l’esempio, con i suffragi e con pia dedizione portavano e conducevano gli altri come navi per il mare dei Gentili, e che però non furono capaci o non vollero patire tanta persecuzione, perirono apostatando dalla fede. Oppure, secondo Riccardo di San Vittore, con coloro che avevano un’anima sono designati quanti fra i Gentili apparivano più dotati di ragione, mentre con le navi lo sono quelli che portavano e sostenevano gli altri, e che rifiutando la fede rimasero nell’infedeltà e furono così destinati a sparire nella morte eterna.

Secondo Gioacchino da Fiore, il «gran monte» di cui si parla al versetto precedente (**Ap 8, 8**; cfr. [Tabelle XXIX-1](#); [XXIX-3](#)) deve identificarsi con Nicola, uno dei primi sette diaconi, il quale, acceso da maligno zelo, fu istitutore dell’eresia che da lui prende nome. Come dalla Chiesa apostolica uscirono i falsi apostoli a contrastare la libertà apostolica, contro i quali resistette san Paolo con i suoi compagni, così dai sette diaconi – dei quali è proprio il compito di leggere e di portare sulle spalle il peso della passione di Cristo – uscirono i Nicolaiti, che contaminarono con la loro eresia quella parte del mare dei Gentili e dei fedeli ‘animali’ che aderì alla loro crudeltà, lussuria e commercio con gli idoli, e anche parecchie chiese che erano come navi per i credenti.

I temi del leggere, del portare, dell’essere vinti da una tentazione troppo grande, dell’apostatare dalla fede, dell’animalità percorrono **Inf. V**, il canto dei peccatori carnali ([Tabella III](#)). Il tema del leggere, che corrisponde a un compito proprio dei diaconi, vi compare ben cinque

tuttavia suspicano non sia così come a lor pare, insino a tanto che del tutto discoperti e conosciuti sono» (cfr. G. BOCCACCIO, *Il «Comento alla Divina Commedia» e gli altri scritti intorno a Dante*, a cura di D. Guerri, II, Bari 1918 [Scrittori d’Italia, G. Boccaccio, *Opere volgari*, XII], pp. 143-144).

¹⁴ Cfr. B. NARDI, *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari 1942 (Biblioteca di cultura moderna, 368), p. 87.

volte, una riferito a Semiramis – «di cui si legge / che succedette a Nino e fu sua sposa» (vv. 58-59)¹⁵ -, quattro ai «due cognati» amanti, nel giro di dodici versi (vv. 127-138), una volta per ciascuna delle quattro terzine in cui Francesca ricorda la radice del loro amore: «Noi leggiavamo un giorno per diletto / di Lancialotto come amor lo strinse ... Per più fiate li occhi ci sospinse / quella lettura, e scolorocci il viso ... Quando leggemmo il disïato riso / esser baciato da cotanto amante ... quel giorno più non vi leggemmo avante». Non sarà casuale che siano sette, come i sette diaconi, «le donne antiche e' cavalieri» nominati da Virgilio tra le «più di mille ombre» (vv. 52-72). Francesca e Paolo «uscir de la schiera ov'è Dido» (v. 85), quasi momentaneamente assunti a una milizia più alta (si ricordi Dante, «ch'uscì per te de la volgare schiera», *Inf.* II, 105)¹⁶.

Altrettanto forte è, in *Inf.* V, la presenza del «portare» e del «condurre», tema anch'esso appropriato ai diaconi, «quorum est legere et super humeros honus passionis Christi portare»; ([Tabella III](#)): gli stornelli «ne portan l'ali» (v. 40), le «ombre portate da la detta briga» (v. 49), le due «anime affannate» che «quali colombe dal disio chiamate ... vegnon per l'aere dal voler portate» (v. 84), le parole «porte» (v. 108) dall'«anime offense» («verbo ... portabant et deducebant», come è proprio della terza parte delle navi andata perduta). Il portare per nave, congiunto col leggere, è nell'espressione «Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse» (v. 137), dove il nome di Galehoz, intermediario d'amore tra Lancillotto e Ginevra, che in questo caso designa il libro che sospinse gli amanti al punto che li vinse, concorda pure con «galeotto» nel senso di nocchiero, di cui è esempio Flegiàs in *Inf.* VIII, 17 e in *Purg.* II, 27 l'angelo che porta le anime dalla foce del Tevere alla riva del Purgatorio.

Il tema dell'animalità, che denota una minor presenza dell'elemento razionale nell'«anima vivens», cioè nell'essere vivente, è nel rivolgersi di Francesca a Dante chiamandolo «animal grazïoso e benigno» (*Inf.* V, 88); quello dell'apostatare dalla fede è appropriato, nel medesimo canto, a Didone, «colei che s'ancise amorosa, / e ruppe fede al cener di Sicheo» (*ibid.*, 61-62).

Come sempre, un punto dell'esegesi scritturale conduce a più luoghi del poema, alcuni dei quali posti in 'zone' dove prevale la tematica dello stato trattato. Il tema del leggere si ritrova con i lussuriosi purganti che peccarono secondo natura (i quali però non sono collocati, come i lussuriosi

¹⁵ La figura del lussurioso Nicola, che aprì la porta a ogni promiscuità per giustificarsi, ricorda da vicino Semiramis: «A vizio di lussuria fu sì rotta, / che libito fê licito in sua legge, / per tórre il biasmo in che era condotta», per legittimare cioè il suo amore incestuoso per il figlio (*Inf.* V, 55-57). Di lui si dice nell'esegesi dell'istruzione data ad Efeso, la prima delle sette chiese d'Asia (i Nicolaiti possono adattarsi sia al primo come al secondo stato): «Dicit ergo (Ap 2, 6): "Sed hoc habes bonum, quod odisti facta Nicholaitarum, que et ego odi". Augustinus, libro de heresibus, capitulo quinto, dicit quod Nicholaite nominati sunt a Nicholao, uno, ut perhibetur, ex septem diachonis quos apostoli ordinaverant, qui cum de zelo pulcherrime coniugis culparetur, velut purgandi se causa, permisisset fertur ut qui vellet ea uteretur. Quod factum eius versum est in sectam turpissimam, ut esset indifferens feminarum usus. Hii etiam utuntur cibis immolatis idolis, nec adversantur alios ritus gentilium superstitionum. Hec Augustinus. Facta ergo Nicholaitarum vocat heresim et abhominabiles luxurias et comessationes eorum. Nota quod non dicit quod 'odisti eos', sed quod "odisti facta" eorum, quia natura eorum non est odienda sed solum malitia factorum suorum».

¹⁶ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 15; Tab. XXXI.

del secondo cerchio infernale, in una zona nella quale prevalgano i temi dei martiri; il loro stato è il settimo). Come dice Guido Guinizzelli, «in obbrobrio di noi, per noi si legge», cioè si grida, il nome di Pasifae, che si fece bestia entrando nella «falsa vacca» per concepirvi il Minotauro: essi infatti seguirono l'appetito come bestie, non servando in amore «umana legge», cioè quella della ragione (*Purg. XXVI*, 82-87).

In tutt'altro contesto, «amore» e «leggere» sono uniti nelle parole dette dal poeta a san Giovanni che lo esamina sulla carità (*Par. XXVI*, 16-18), dove la terzina contiene anche il riferimento ad Ap 1, 8; 21, 6 e 22, 13, cioè a Dio che «Alfa e O è di quanta scrittura / mi legge Amore o lievemente o forte». Sta qui la consumazione della «scrittura» d'Amore, sulla quale «s'appunta» l'anima di Dante, iniziata con l'inganno di Francesca e Paolo, vinti da «un punto». Ben oltre, nel viaggio della conoscenza intrapreso per terra e cielo, è andato il poeta. Quelli avevano letto da soli, a questi viene letto per dettato interiore («Noi leggiavamo ... quel giorno più non vi leggemmo avante / ... mi legge Amore»). Dante ha avuto due guide nel viaggio, entrambe testimoni di Cristo, del suo lato umano o esteriore (Virgilio) e del suo lato spirituale o interiore (Beatrice). L'essere «soli» dei due amanti anticipa la risposta data a Cavalcante: «E io a lui: "Da me stesso non vegno: / colui ch'attende là, per qui mi mena / forse cui Guido vostro ebbe a disdegno"» (*Inf. X*, 61-63). Disdegno che è per l'essere guidati in un viaggio tanto arduo¹⁷. Quelli, che «paion sì al vento esser leggeri», sono dannati fra «i peccator carnali, / che la ragion sommettono al talento». Esempi di «amor sui» che, pur essendo fondamento di tutti gli affetti, preso per sé partorisce affanni come in un mare tempestoso (LSA, cap. XI). La loro levità è propria dell'adolescenza della Chiesa, leggera e agitata dal vento dell'errore, contro cui si appunta lo zelo dei dottori del terzo stato, che con la spada della ragione rompono le eresie. Questi, di fronte a san Giovanni, 'ragiona' di Amore (*Par. XXVI*, 19-66). Riaffiora la canzone *Amor che nella mente mi ragiona* («mi legge Amore o lievemente o forte»), che aveva sentito nelle dolci note di Casella appena arrivato sulla spiaggia del Purgatorio, per poco però, dato l'intervento di Catone a disperdere l'adunata verso il monte della purgazione. Amore che legge, che cioè detta dentro, incorpora la Filosofia, il vero oggetto della canzone. Ma, oltre all'«intelletto umano» e alle «autoritadi a lui concorde», oltre alla ragione e alla Scrittura, Dante sente «altre corde» che tirano verso Dio. Si tratta di «tutti quei morsi» che concorrono alla carità: l'esistenza del mondo e delle creature, la Redenzione, la speranza della beatitudine eterna. Morsi non sentiti dall'autore del *Convivio* e di cui, al termine del viaggio, è ormai esperto. Amore, come la «pietade» descritta nel *Convivio* (II, x, 5-6), non è solo passione, è «una nobile disposizione d'animo» atta a ricevere speciali effetti passionati.

¹⁷ Del punto si discute nel saggio *Il sesto sigillo* [La «mala luce» sull'età dello Spirito che s'appressa (e il «disdegno» di Guido)].

<p>Inf. V, 37-39, 73-75, 127-129, 132, 137-138:</p> <p>Intesi ch'a così fatto tormento enno dannati i peccator carnali, che <u>la ragion</u> sommettono al talento.</p> <p>I' cominciai: "Poeta, volontieri parlerei a quei due che 'nsieme vanno, e paion sì <u>al vento</u> esser <u>leggeri</u>".</p> <p>Noi leggiavamo un giorno per diletto di Lancialotto come amor lo strinse; soli eravamo e senza alcun sospetto.</p> <p>ma solo <i>un punto</i> fu quel che ci vinse.</p> <p>Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse: quel giorno più non vi leggemmo avanti.</p>	<p>Par. XXVI, 7-8, 16-21:</p> <p>Comincia dunque; e di ove <i>s'appunta</i> l'anima tua</p> <p>Lo ben che fa contenta questa corte, Alfa e O è di quanta scrittura mi legge Amore o <u>lievemente</u> o forte. Quella medesima voce che paura tolta m'avea del subito abbarbaglio, di <u>ragionare</u> ancor mi mise in cura</p>
<p>[Notabile I] Tertius (status) est confessorum seu doctorum, <u>homini rationali</u> appropriatus.</p> <p>[Notabile III] Item (zelus) est septiformis prout fertur contra quorundam ecclesie primitive fatuum infantiam ^(I), ac deinde contra pueritiam inexpertam ^(II), et tertio contra adolescentiam <u>levem</u> et in omnem <u>ventum</u> erroris agitatam ^(III), et quarto contra pertinaciam quasi in loco virilis et stabilis etatis se firmantem ^(IV), quinto contra senectutem remissam ^(V), sexto contra senium decrepitem ac frigidum [et] defluxum ^(VI), septimo contra mortis exitum desperatum et sui oblitum ^(VII).</p> <p>[cap. XI] (I) Primus enim angelus tubicina[t] contra inordinatum sui amorem. Amor enim sui est fundamentum omnium affectuum, sicut terra est fundamentum herbarum et arborum. Due autem partes eius sunt bone, scilicet amare Deum sibi et amare se Deo et suis. Tertia vero pars, scilicet amare se carnaliter seu propter se est mala, et quanto plus voci divine rebellat tanto plus induratur quasi grando et accenditur quasi ignis et corruptioni carnis et impietati quasi sanguini commiscetur.</p> <p>(II) Quia vero amor sui parit anxios fluctus curarum et sollicitudinum, ideo contra earum excessum, quasi contra mare tempestuosum, fit secundum tubicinum, et [tertia] pars ei rebellis maiori pondere sollicitudinum aggravatur et maiori ardore ignescit. <cfr. Tabelle XXXII-XXXIII></p>	

In una ‘zona’ dedicata al secondo stato, il centauro Nesso porta Dante sulla groppa e fa da guida nell’attraversare il Flegetonte, la riviera del sangue in cui sono bolliti i violenti contro il prossimo (*Inf. XII*, 93-96). Alla stessa rosa tematica, variante del «portabant et deducebant alios per mare gentilium», appartiene l’apostrofe di Virgilio al Minotauro: «Forse / tu credi che qui sia ’l duca d’Atene, / che sù nel mondo la morte ti porse?» (*ibid.*, 16-18), dove però si intrecciano fili dall’esegesi della seconda guerra (Ap 12, 7; non in tabella).

Unito al mantenimento della fede, il «portare» è rivendicato da Pier della Vigna: «fede portai al glorioso officio ... vi giuro che già mai non ruppi fede / al mio signor, che fu d’onor sì degno» (*Inf. XIII*, 62, 74-75; siamo nella ‘zona’ successiva, nella quale prevalgono i temi del terzo stato; [Tabella III](#)).

Gerione, in cui prevale invece una trama tessuta coi fili del sesto stato, concede «i suoi omeri forti»: sulle sue «spallacce» il poeta si assetta, nonostante le «parole porte» da Virgilio, che dicono che per scendere non ci sono altre scale, gli abbiano come messo addosso la febbre della quartana. Ma Virgilio, come in altre occasioni, ‘sostiene’ (che è variante del «portare» da parte delle «navi», che designano i Gentili più razionali) il discepolo tenendolo abbracciato (*Inf. XVII*, 41-42, 79-96).

Fra i seduttori puniti nella prima bolgia, Giasone, «che per cuore e per senno / li Colchi del monton privati féne» – che fu quindi tra i Gentili razionali –, ingannò Isifile «con parole ornate» («verbo ... portabant et deducebant alios»), lasciandola «gravida, soletta» (variante del «fidem respuere»): tale colpa lo condanna a «tal martiro», per cui è vendicata anche la seduzione di Medea (*Inf. XVIII*, 86-96). Giasone è preceduto, nell’altra fila, dal ruffiano Venedico Caccianemico, che condusse, cioè portò, la Ghisolabella «a far la voglia del marchese» (*ibid.*, 55-57). Il passaggio alla seconda bolgia avviene lì dove lo stretto calle «s’incrocicchia» con il secondo argine (il segno della croce è proprio del sacramento della cresima, che conferma i martiri nella fede), che in quel punto fa da «spalle» nel reggere l’arco di un altro ponte (*ibid.*, 100-102). Il tema del sostenere, proprio della seconda tromba, si intreccia talora con quanto esposto nella settima visione sugli angoli delle dodici porte della città celeste, che designano la forza e l’ornato, perché nelle case le pareti si congiungono agli angoli (Ap 21, 12). In tal senso si dice di Cristo che è pietra angolare, e in Zaccaria si afferma la futura forza del vittorioso regno di Giuda definendolo angolo, palo e «arco», con riferimento ai robusti duci che sostengono gli altri (Zc 10, 4). Il tema del portare, congiunto con quello dell’arco, si presenta ancora nella risalita dalla terza bolgia dei simoniaci, allorché Virgilio ‘porta’ Dante stretto a sé «sopra ’l colmo de l’arco», che a sua volta porta («è tragetto») dal quarto al quinto argine (*Inf. XIX*, 127-129; [Tabella III](#)).

Gli invidiosi del secondo girone del Purgatorio, fra i tanti temi del secondo stato con cui è tessuta la loro trama, stanno seduti con gli occhi cuciti con un filo di ferro, sostenendosi l'un l'altro con la spalla, mentre tutti sono sostenuti dalla parete rocciosa: il tema del sostenere usa in questo caso la variante «sofferia ... sofferti», che allude alla sofferenza dei martiri (*Purg. XIII*, 59-60). Guido del Duca, che nel nome concorda col «deducere», variante del portare di *Ap 8, 9*, usa questo verbo nel rivelarsi a Dante (*Purg. XIV*, 77-81).

Questa rassegna di elementi semantici, che portano i significati tratti dall'esegesi della seconda tromba, è da inserire nel più ampio contesto del tema fondamentale dei Gentili tumultuosi per passioni e conflitti intestini, fluttuanti come il mare in tempesta, come «la bufera infernal che mai non resta», che porta in eterno i «due cognati», la cui vita spense «Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende». Gli stati sono periodi storici e modi di essere, *habitus* che confluiscono tutti nel grande lago o piscina del sesto stato. Come nel poema questi nuovi motivi pervadano i significati della cortesia e della liberalità attestati dalla cultura letteraria del tempo, sarà oggetto di successivo esame (cfr. [cap. 7](#)).

Nell'episodio di Francesca c'è soprattutto un tema del sesto stato, oltre a quello della prova psicologica non superata, che la poesia canta per intero, sia pure per un attimo. Il richiamo di Dante ai due dannati perché parlino è l'invito dello Spirito di Cristo a convivere, in una pausa di pace delle passioni umane che si perpetuano nell'eterna dannazione. Appartiene alla sesta chiesa il parlare liberamente di Cristo – ad essa è dato l'«ostium apertum», che è «ostium sermonis» –, il sentire per dettato interiore, l'aprirsi della volontà. All'«affettüoso grido» del poeta le due ombre vengono «dal voler portate». Appartiene alla sesta chiesa anche il far venire quelli che si dicono Giudei senza esserlo, mutati nel cuore e disposti a farsi battezzare e governare. Il venire dei «due cognati» al richiamo del poeta è un momento di mutazione, sebbene limitata al successivo colloquio. È un venire con desiderio, quello che nasce dall'invito dello Spirito (cfr. [Tabella XXXII](#)). La storia universale, così come esposta nella *Lectura*, corre verso momenti «sesti» di novità e di apertura. Questi nell'*Inferno* non si aprono; eppure questa chiusura non è totale, perché la parola è adito all'intelligenza spirituale, invito a ricordare il dolce mondo. Il contrasto tra la durezza del luogo e della pena e l'aprirsi al parlare della volontà dei dannati è tanta parte della poesia dell'*Inferno*.

Tab. I

[Notabile X] Sextus (status) vero concurrat cum secundo non in eodem tempore sed in celebri multitudine martiriorum, prout in apertione quinti signaculi aperte docetur (cfr. Ap 6, 9), quamvis in modo martirii quoad aliqua differant. Nam martiria a paganis et idolatris facta nullum *certamen dubitationis*, inferebant martiribus, aut probabilis rationis, propter nimiam evidentiam paganici erroris. Non sic autem fuit de martiriis per hereticos, unum Deum et unum Christum confitentes, inflicti. In sexto autem tempore non solum propulsabuntur martires per tormenta corporum, aut per subtilitatem rationum philosophicarum, aut per intorta testimonia scripturarum sanctarum, aut per simulationem sanctitatis ypocritarum, immo etiam per miracula a tortoribus facta. Nam, teste Christo, “dabunt signa et prodigia magna” (Mt 24, 24). Unde Gregorius, XXXII^o Moralium super illud Iob: “stringit caudam suam quasi cedrum” (Jb 40, 12), dicit: «Nunc fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur; tunc autem Behemot huius satellites, etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. *Pensemus* ergo que erit humane mentis illa temptatio, quando pius martir corpus tormentis subicit, et tamen ante eius oculos miracula tortor facit». Propulsabit etiam eos per falsam imaginem divine et pontificalis auctoritatis. Sic enim tunc surgent pseudochristi et pseudochristus contra electos, sicut Annas et Caiphas pontifices insurrexerunt in Christum. Erunt ergo tunc tormenta intensive maiora, tempore autem paganorum fuerunt extensive pluriora: nam plusquam per ducentos annos duraverunt.

Inf. IV, 16-22:

E io, che del color mi fui accorto, dissi: “Come verrò, se tu paventi che suoli al mio *dubbiare* esser conforto?”. Ed elli a me: “L’angoscia de le genti che son qua giù, nel viso mi dipigne quella *pietà* che tu per tema senti. Andiam, ché la via lunga *ne sospigne*”.

Inf. V, 91-93, 109-120, 124-132, 137; VI, 1-2:

se fosse amico il re de l’universo, noi pregheremmo lui de la tua pace, poi ch’hai *pietà* del nostro mal *perverso*.

Quand’ io intesi quell’ anime offense, china’ il viso, e tanto il tenni basso, fin che ’l poeta mi disse: “Che *pense*?”.

Quando rispuosi, cominciai: “Oh lasso, quanti dolci pensier, quanto disio menò costoro al doloroso passo!”.

Poi mi rivolsi a loro e parla’ io, e cominciai: “Francesca, i tuoi *martiri* a lagrimar mi fanno tristo e *pio*.”

Ma dimmi: al tempo d’i *dolci* sospiri, a che e come *concedette* amore che *conosceste* i *dubbiosi* disiri?”.

Ma s’a *conoscer* la prima radice del nostro amor tu hai cotanto *affetto*, dirò come colui che piange e dice.

Noi leggiavamo un giorno per diletto di Lancialotto come amor *lo strinse*; soli eravamo e senza alcun sospetto.

Per più fiate li *occhi ci sospinse* quella lettura, e scolorocci il viso; ma solo un punto fu quel che ci vinse.

Galeotto fu ’l libro e *chi lo scrisse*

Al tornar de la *mente*, che si chiuse dinanzi a la *pietà* d’i due cognati

Purg. XVIII, 28-33, 40-45:

Poi, come ’l foco movesi in altura per la sua forma ch’è nata a salire là dove più in sua materia dura, così l’animo preso *entra in disire*, ch’è moto spiritale, e mai non posa fin che la cosa amata il fa gioire.

“Le tue parole e ’l mio seguace ingegno”, rispuos’ io lui, “m’hanno amor scoperto, ma ciò m’ha fatto *di dubbiar* più pregno; ché, s’amore è di fuori a noi offerto e l’anima non va con altro piede, se dritta o torta va, non è suo merto”.

[Ap 3, 11; I^a visio, VI^a ecclesia] Nota quod sicut solum angelum sextum et secundum de nullo increpat, sic solis ambobus coronam dicit esse paratam si perseverent. Cuius una ratio est quia amborum est sustinere *summum certamen martiriorum*, quibus non est superaddendum honus divine increpationis, sed potius *dulcor* promissionis et confortationis.

[Ap 1, 1; Titulus] Secundum est quod illa que hic revelantur sunt sic archana et incomprehensibilia, quod *ex singulari gratia datum et concessum est Christo a Deo quod ipse propalaret ea suis*. Nota etiam quod dicit “servis suis”, quasi dicat: non est datum ea revelare superbis Phariseis, nec incredulis Iudeis, *nec perversis christianis*. Non enim debent sancta canibus dari vel porcis (cfr. Mt 7, 6).

[Notabile X] Ideo autem quartus status concurrat eodem tempore cum tertio, quia sicut *affectus* exigit *notitiam intellectus*, nec ista notitia est sancta absque sancto affectu, sic affectualis exercitatio et contemplatio anachoritarum et sanctorum illitteratorum eguit preclaro lumine doctorum, nec illud preclarum esse potuit absque precellentia vite. Unde ad mutuum obsequium et ad meridiem universi orbis tunc ad fidem conversi simul clarificandam et inflammandam debuerunt illi duo status concurrere simul. Sicut autem notitia preit amorem, quia non potest *amari* nisi *cognitum*, sic status doctorum in hoc libro premittitur ante statum anachoritarum; in quarta tamen visione ostenduntur simul concurrere, ubi dicitur quod “date sunt mulieri due ale aquile magne ut volaret in desertum” (Ap 12, 14).

[Ap 1, 16-17; 1^a visio] Decima (perfectio summo pastori condecens) est *sue claritatis et virtutis incomprehensibilis gloria*, unde subdit: “et *facies* eius *sicut sol* lucet in virtute sua”. Sol in tota virtute sua lucet in meridie, et precipue quando aer est serenus expulsa omni nube et grosso vapore, et quidem corporalis facies Christi *plus* incomparabiliter lucet et viget. Per hoc tamen designatur ineffabilis claritas et virtus sue divinitatis et etiam sue mentis. *Splendor* etiam iste sue *faciei* designat *apertam et superfulgidam notitiam scripturæ sacre et faciei, ita quod in sexta etate et precipue in eius sexto statu debet preclarius radiare. In cuius signum Christus post sex dies transfiguratus est in monte in faciem solis (cfr. Mt 17, 1-8), et sub sexto angelo tuba canente videtur angelus habens faciem solis et tenens librum apertum* (cfr. Ap 10, 1-2).

Undecima est ex predictis sublimitatibus impressa in subditos summa humiliatio et *tremefactio* et adoratio, unde subdit: “et cum vidissem eum”, scilicet *tantum* ac talem, “*cecidisti ad pedes eius tamquam mortuus*” (Ap 1, 17). Et est intelligendum quod cecidit in faciem prostratus, quia talis competit actui adorandi; *casus vero resupinus* est signum desperationis et desperate destitutionis. Huius casus sumitur ratio partim ex intolerabili superexcessu obiecti, partim ex terrifico et immutativo influxu assistentis Dei vel angeli, partim *ex materiali fragilitate subiecti seu organi ipsius viventis*. Est etiam huius ratio ex causa finali, tum quia huiusmodi immutatio intimius et certius facit ipsum videntem experiri *visionem* esse *arduam* et divinam et a causis supremis, tum quia per eam quasi sibi ipsi annihilatus humilior et timoratus visiones suscipit divinas, tum quia valet ad significandum quod sanctorum excessiva virtus et perfectio tremefacit et humiliat et sibi subicit animos subditorum et etiam ceterorum intuentium. Significat etiam quod in divine contemplationis superexcessum non ascenditur nisi per sui *oblivionem* et abnegationem et mortificationem et per omnium privationem.

[Notabile VIII] Rursus quinque membra sic distincte et interscalariter currunt inter radicem visionum et inter sextum membrum, quod ex hoc ipso aperte insinuat per ipsa designari quinque sollempnia tempora cum suis sollempnibus statibus et operibus ordinate percurrentibus ab initio ecclesie usque ad sextum tempus ipsius. Que autem essent illa tempora vel opera, aut in quo puncto inchoarentur et finirentur, non potuit a nobis communiter sciri vel investigari nisi per realem et manifestum adventum ipsorum ac per preclaram et sollempnem initiationem status *sexti*. Et ideo sicut sollempnis initiatio novi testamenti facta in sexta mundi etate cum precursione quinque etatum elucidat intellectum prophetarum quoad primum Christi adventum et quoad tempora ipsum precursoria, sic sollempnis initiatio sexti status ecclesie cum precursione quinque priorum elucidat intelligentiam huius libri et ceterorum prophetarum quoad trinum Christi adventum et quoad tempora precursoria tam primum quam secundum adventum, propter quod in ipso sexto tempore erit sol sapientie christianæ septemplex lucens sicut lux septem dierum (cfr. Is 30, 26). (...) Ex predictis autem patet quod *principalis intelligentia sexti et septimi membri visionum huius libri fortius probatur et probari potest quam intelligentia membrorum intermediorum* inter primum et sextum seu inter radicem et sextum, unde et clara intelligentia ipsorum *dependet* ab intelligentia *sexti*, sicut et ratio eorum que sunt ad finem dependet a fine.

Par. XXX, 1-2, 10-15, 19-21, 25-27:

Forse semilia miglia di lontano
ci ferve l'ora *sesta*
Non altrimenti il trionfo che lude
sempre dintorno al *punto che mi vinse*,
parendo inchiuso da quel ch'elli 'nchiude,
a poco a poco al mio veder si stinse:
per che tornar con li occhi a Bēatrice
nulla vedere e amor mi costrinse.

La bellezza ch'io vidi *si trasmoda*
non pur di là da noi, ma certo io credo
che solo il suo fattor tutta la goda.

ché, *come sole in viso* che *più trema*,
così lo rimembrar del dolce *riso*
la mente mia da me medesimo scema.

Inf. V, 130-136, 142; X, 72:

Per più fiate li occhi ci sospinse
quella lettura, e scolorocci il viso;
ma solo *un punto* fu *quel che ci vinse*.
Quando leggemmo il disiato *riso*
esser *basciato* da *cotanto* amante,
questi, che mai da me non fia diviso,
la bocca *mi baciò* tutto *tremante*.

E *caddi come corpo morto cade*.

supin ricadde e più non parve fora.

[Ap 3, 7; 1^a visio, VI^a ecclesia] Unde congrue nomen huius sexte ecclesie, scilicet Philadelphia, non solum interpretatur salvans hereditatem, prout tactum est supra, sed etiam amor fratris, prout dicit Ricardus. Nam in *sexto statu*, qui est tertius generalis status populi Dei, anthonomasice complebitur illud quod in tertia parte Cantici Canticorum dicit sponsa ad sponsum (Cn 8, 1-2): “Quis michi det te fratrem meum suggestentem ubera matris mee, ut inveniam te solum foris et *de/obsculer?* Apprehendam te et ducam in domum matris mee”, scilicet sinagoge tunc temporis convertende.

Par. XXIII, 28-36, 46-72:

vid' i' sopra migliaia di lucerne
un sol che tutte quante l'accendea,
come fa 'l nostro le viste superne;
e per la viva luce trasparea
la lucente sustanza *tanto chiara*
nel *viso* mio, che *non la sostenea*.
Oh Bēatrice, dolce guida e cara!
Ella mi disse: “Quel che ti sobranza
è *virtù* da cui nulla si ripara.”

“*Apri* li occhi e riguarda qual son io;
tu hai vedute cose, che possente
se' fatto a sostener *lo riso* mio”.
Io era come quei che si risente
di *visione oblita* e che s'ingegna
indarno di ridurlasi a la mente,
quand' io udi' questa proferta, degna
di tanto grato, che mai non si stingue
del libro che 'l preterito rassegna.
Se mo sonasser tutte quelle lingue
che Polimnia con le suore fero
del latte lor dolcissimo più pingue,
per aiutarmi, al millesmo del vero
non si verria, cantando il santo *riso*
e quanto il santo aspetto facea mero;
e così, figurando il paradiso,
convien saltar lo sacro poema,
come chi trova suo cammin riciso.
Ma chi pensasse il ponderoso tema
e l'omero mortal che se ne carica,
nol biasmerebbe se sott' esso *trema*:
non è pareggio da picciola barca
quel che fendendo va *l'ardita* prora,
né da nocchier ch'a sé medesimo parca.
“Perché *la faccia* mia si t'innamora,
che tu non ti rivolgi al bel giardino
che sotto i raggi di Cristo s'infiora?”

Par. XXVIII, 16-18, 40-42:

un *punto* vidi che raggiava lume
acuto *sì, che 'l viso ch'elli affoca*
chiuder conviensi per lo forte acume ...
La donna mia, che mi vedea in cura
forte sospeso, disse: “Da quel *punto*
depende il cielo e tutta la natura.”

Tab. II-bis

[**Notabile VIII**] Rursus quinque membra sic distincte et interscalariter currunt inter radicem visionum et inter sextum membrum, quod ex hoc ipso aperte insinuat per ipsa designari quinque sollempnia tempora cum suis sollempnibus statibus et operibus ordinate percurrentibus ab initio ecclesie usque ad sextum tempus ipsius. *Que autem essent illa tempora vel opera, aut in quo puncto inchoarentur et finirentur, non potuit a nobis communiter sciri vel investigari nisi per realem et manifestum adventum ipsorum ac per preclaram et sollempnem initiationem status sexti*. Et ideo sicut sollempnis initiatio novi testamenti facta in sexta mundi etate cum precursione quinque etatum elucidat intellectum prophetarum quoad primum Christi adventum et quoad tempora ipsum precurrentia, sic sollempnis initiatio sexti status ecclesie cum precursione quinque priorum elucidat intelligentiam huius libri et ceterorum prophetarum quoad trinum Christi adventum et quoad tempora precurrentia tam primum quam secundum adventum, propter quod in ipso sexto tempore erit sol sapientie christiane septempler lucens sicut lux septem dierum (cfr. Is 30, 26). (...) Ex predictis autem patet quod *principalis intelligentia sexti et septimi membri visionum huius libri fortius probatur et probari potest quam intelligentia membrorum intermediorum* inter primum et sextum seu inter radicem et sextum, unde et clara intelligentia ipsorum *dependet* ab intelligentia sexti, sicut et ratio eorum que sunt ad finem *dependet a fine*.

[**Ap 11, 3**; III^a visio, VI^a tuba] Abscondent etiam eis celestem sapientiam et gratiam *eo modo* quo aquila per summam evolutionem in altum *abscondit se visui nostro*, et *eo modo* quo *molem grossam* attenuando et minuendo fere redigit in invisibilem *punctum*.

Par. IX, 118-120:

Da questo cielo, in cui *l'ombra s'appunta*
che 'l vostro mondo face, pria ch'altr' alma
del trionfo di Cristo fu assunta.

[**Ap 7, 6**; II^a visio, apertio VIⁱ sigilli] Quinto exigitur virtus sciens ex omnibus sensibilibus se comparative transferre ad spiritualia et eterna, ita quod nunquam assumit sensibilia et temporalia nisi ut signa et specula intellectualium, et ex innumera multiformitate sensibilibus se multiformiter dilatat in contemplatione intellectualium. Hec autem designatur per Neptalim, qui interpretatur comparatio vel conversio, scilicet translative, vel *latitudo*.

Sexto exigitur *oblivio* ipsorum sensibilibus. Postquam enim ex eis tamquam ex relativis signis et speculis ascendimus ad intellectualia, debemus oblivisci ipsorum ut denudemur ab eis tamquam a *velaminibus* tenebrosis, et hoc designatur per Manasse, qui interpretatur oblivio.

[**incipit**] Nam *umbra sui velaminis* per lucem Christi et sue legis aufertur secundum Apostolum, capitulo eodem dicentem quod "velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum, quoniam in Christo evacuatur".

[**Ap 1, 17**; I^a visio] Undecima (perfectio summo pastori condecens) est ex predictis sublimitatibus impressa in subditos summa humiliatio et tremefactio et adoratio, unde subdit: "et cum vidissem eum", scilicet tantum ac talem, "cecidit ad pedes eius tamquam mortuus". Et est intelligendum quod cecidit in faciem prostratus, quia talis competit actui adorandi; casus vero resupinus est signum desperationis et desperate destitutionis. Huius casus sumitur ratio partim ex intolerabili superexcessu obiecti, partim ex terrifico et immutativo influxu assistentis Dei vel angeli, partim ex materiali fragilitate subiecti seu organi ipsius videntis. Est etiam huius ratio ex causa finali, *tum quia huiusmodi immutatio intimius et certius facit ipsum videntem experiri visionem esse arduam et divinam et a causis supremis*, tum quia per eam quasi sibi ipsi annihilatus humiliter et timoratus visiones suscipit divinas, tum quia valet ad significandum quod sanctorum excessiva virtus et perfectio tremefacit et humiliat et sibi subicit animos subditorum et etiam ceterorum intuentium. Significat etiam quod *in divine contemplationis superexcessum non ascenditur nisi per sui oblivionem et abnegationem et mortificationem et per omnium privationem*.

Inf. XXXIV, 4-6, 76-77, 91-93:

Come quando una *grossa* nebbia spira,
o quando l'emisperio nostro annotta,
par di lungi un *molin* che 'l vento gira

Quando noi fummo là dove la coscia
si volge, a *punto* in sul *grosso* de l'anche

e s'io divenni allora travagliato,
la gente *grossa* il pensi, che *non vede*
qual è quel *punto* ch'io avea passato.

Par. XXXIII, 91-96:

La forma universal di questo nodo
credo ch' *i vidi*, perché più *di largo*,
dicendo questo, mi sento ch' *i* godo.
Un *punto* solo m'è maggior *letargo*
che venticinque secoli a la 'mpresa
che fé Nettuno ammirar *l'ombra* d'Argo.

Par. XXXIII, 109-114:

Non perché più ch' *un semplice* sembiante
fosse nel vivo lume ch'io mirava,
che tal è sempre qual s'era davante;
ma per *la vista* che *s'avvalorava*
in me guardando, *una sola* parvenza,
mutandom' io, a me si travagliava.

[**Ap 5, 1**; III^{um} sigillum] Deum autem humanari ac sperni et mori, ut Deomet satisfiat de iniuriis sibi ab alio factis, et ut illos tali pretio redimeret, qui simpliciter erant sub dominio suo et quos per solam potentiam salvare poterat, pretendit summam stultitiam. (...) Contra stultitiam vero, est mercationum doctrine Christi lucrosus et incomparabilis *valor*. Nam pro denario *unius* et *simplicis* fidei habetur impretiabile triticum et ordeum et vinum et oleum, prout in tertia apertione monstratur (cfr. Ap 6, 6).

Tab. III

[Ap 8, 9; III^a visio, II^a tuba] “Et mortua est tertia pars creature eorum, que habebant animas in mari” (Ap 8, 9), id est illa pars simplicium gentilium, qui credendo in Christum habebant animam, id est vitam gratie **cum quadam tamen animalitate**, et **que non valuit tantam temptationem portare** et **vincere**, “et mortua est” a vita fidei apostatando ab ea.

“Et tertia pars navium interiit”, scilicet illa pars fidelium doctorum, **qui verbo et exemplo et elemosinarum suffragio vel aliis piis obsequiis portabant et deducebant alios per mare gentilium quasi naves eorum**, que nequirit vel noluit tantam persecutionem pati, interiit **apostatando a fide**.

Inf. XIII, 62, 74-75:

fede portai al glorioso officio
vi giuro che già mai **non ruppi fede**
al mio signor, che fu d'onor sì degno.

Vel, secundum Ricardum, per habentes animas intelliguntur hii qui inter gentiles videbantur **magis rationales**; **per naves vero hii qui aliorum erant vectores et sustentatores**, qui quidem **fidem respuendo** et in infidelitate permanendo eterne morti deputati disperierunt.

Secundum autem Ioachim, “mons” iste “magnus” fuit Nicholaus, unus de septem diachonibus primis, qui succensus zelo maligno, nominatam heresim condidisse narratur. Sicut enim de apostolica ecclesia egressi sunt pseudoapostoli impugnantes apostolicam libertatem, quibus tamen restitit Paulus cum coadiutoribus suis, **sic de septem diachonibus, quorum est legere et super humeros honus passionis Christi portare**, exierunt Nicholaite, qui predicationem secundi temporis heretica pravitate fedaverunt. Ex quo aliqua pars maris, id est gentilium, eis in sanguine crudelitatis et luxurie et comensationis idolatricorum adhe[sit], et aliqua pars animalium fidelium et etiam nonnullae ecclesie, que erant quasi naves credentium. Primus tamen modus est litteralior et principalior et universalior. Nam ex secta Nicholaitarum non exivit millesima pars temptationis secundi status, scilicet martirum, nec plus videtur pertinere ad secundum statum quam ad primum, nec potest dici quin tota persecutio martirum fuerit contra doctrinam fidei et contra docentes et addi[s]centes et observantes eam.

Inf. V, 40, 49, 58, 61-62, 84, 88, 108, 127-138:

E come li stornei **ne portan** l'ali
ombre **portate** da la detta briga
Ell' è Semiramìs, di cui **si legge**
L'altra è colei che s'ancise **amorosa**,
e **ruppe fede** al cener di Sicheo
vegnon per l'aere, dal voler **portate**
O **animal** grazioso e benigno
Queste **parole** da lor ci fuor **porte**
“Noi **leggiavamo** un giorno per diletto
di Lancialotto come **amor** lo strinse;
soli eravamo e senza alcun sospetto.
Per più fiate li occhi ci sospinse
quella **lettura**, e scolorocci il viso;
ma solo un punto fu quel che **ci vinse**.
Quando **leggemmo** il disiato riso
esser baciato da cotanto amante,
questi, che mai da me non fia diviso,
la bocca mi baciò tutto tremante.
Galeotto fu 'l libro e **chi lo scrisse**:
quel giorno più non **vi leggemmo** avanti”.

Inf. XVII, 41-42, 79-80, 85-86, 88, 91, 96:

“mentre che torni, parlerò con questa,
che ne conceda i suoi **omeri** forti”.
Trova' il duca mio ch'era salito
già **su la groppa** del fiero animale
Qual è colui che sì presso ha 'l riprezzo
de la quartana
tal divenn' io a le **parole porte**
I' m'assettai **in su** quelle **spallacce**
con le braccia m'avvinse e **mi sostenne**

Inf. XVIII, 55-57, 86-88, 91-96, 100-102;
XIX, 34-36, 128-129:

“I' fui colui che la Ghisolabella
condussi a far la voglia del marchese,
come che suoni la sconcia novella.”
“Quelli è Iasón, che per cuore e **per senno**
li Colchi del monton privati fène.
Ello passò per l'isola di Lenno
Ivi con segni e **con parole** ornate
Isifile ingannò, la giovinetta
che prima avea tutte l'altre ingannate.
Lasciolla quivi, gravida, soletta;
tal colpa a tal **martiro** lui condanna;
e anche di Medea si fa vendetta.”
Già eravam là 've lo stretto calle
con l'argine secondo s'incrocicchia,
e fa di quello ad un altr' **arco spalle**.

Ed elli a me: “Se tu vuo' ch'i' ti **porti**
là giù per quella ripa che più giace,
da lui saprai di sé e de' suoi torti”.
sì men **portò** sopra 'l colmo de **l'arco**
che dal quarto al quinto argine è tragetto.

Purg. II, 27; **XIII**, 59-60; **XIV**, 77-81:

allor che ben conobbe il **galeotto**
e l'un sofferia l'altro con la **spalla**,
e tutti da la ripa eran sofferti

ricominciò: “Tu vuo' ch'io **mi deduca**
nel fare a te ciò che tu far non vuo' mi.
Ma da che Dio in te vuol che traluca
tanto sua grazia, non ti sarò scarso;
però sappi ch'io fui Guido **del Duca**.”

Purg. XXVI, 85-87:

in obbrobrio di noi, per noi **si legge**,
quando partinci, il nome di colei
che s'imbestiò ne le 'mbestiate schegge.

Par. XXVI, 16-18:

Lo ben che fa contenta questa corte,
Alfa e O è di quanta **scrittura**
mi legge *Amore* o lievemente o forte.

Inf. XII, 16-18, 93-96:

Lo savio mio inver' lui gridò: “Forse
tu credi che qui sia **'l duca** d'Atene,
che sù nel mondo la morte **ti porse**?”

danne un de' tuoi, a cui noi siamo a provo,
e che ne mostri là dove si guada,
e che **porti** costui **in su la groppa**,
ché non è spiro che per l'aere vada.

[Ap 21, 12; VII^a visio] In scripturis tamen sepe angulus sumitur pro fortitudine et ornatu, quia in angulis domorum, in quibus parietes coniunguntur, est fortitudo domus. Unde Christus dicitur esse factus in caput anguli et lapis angularis; et Iob I^o dicitur “ventus” [concussisse] “quattuor angulos domus” ut dirueret ipsam domum (Jb 1, 19), et Zacharie X^o, ubi agitur de futura fortitudine et victoria regni Iude, dicitur quod “ex ipso” erit “angulus et **paxillus** et **archus** prelii” (Zc 10, 4), **id est robusti duces qui erunt aliorum sustentatores sicut angulus et paxillus**; et Sophonie I^o dicitur quod “dies ire” erit “super civitates munitas et super angulos excelsos” (Sph 1, 15-16), et capitulo III^o dicitur: “Disperdidi gentes et dissipati sunt anguli earum” (Sph 3, 6), id est robusti duces earum; et I^o Regum XIII^o dixit Saul: “Applicate huc universos angulos populi” et cetera (1 Rg 14, 38).

2. Il dubbio che tenta e inganna: Guido da Montefeltro, conte Ugolino e altri casi

■ «Allor mi pinser li argomenti gravi / la 've 'l tacer mi fu avviso 'l peggio» (*Inf.* XXVII, 106-107; [Tabella IV](#)). Guido da Montefeltro viene 'spinto' da gravi argomenti a dare a Bonifacio VIII il consiglio fraudolento su come prendere Palestrina, ossia dal fatto di avere dinanzi l'immagine dell'autorità pontificia, nel **Notabile X** assimilata ad Anna e a Caifa, che lo assolve ancor prima di peccare. Nel suo cuore si insinua il dubbio su quale sia la vera via di salvezza: resistere in nome di «quel capestro / che solea fare i suoi cinti più macri» oppure cedere all'autorità papale? Come Francesca e Paolo nell'interpretare con la conoscenza i «dubbiosi disiri» d'Amore, che essi intesero solo in senso carnale, così anch'egli viene meno nel momento della prova, nella quale avrebbe dovuto mantenere ferma la professione della regola evangelica, accettata col farsi «cordigliero». E forse non è casuale che il nome della donna – Francesca –, reale nella sua storicità ma significativa, sia cantato con versi che danno mani e piedi all'esposizione teologica del martirio proprio dei tempi moderni, che affligge l'animo con il dubbio ingannatore più che il corpo con i tormenti, e che dovrà essere sostenuto dagli eletti degli ultimi tempi, i segnati dell'esercito di Cristo, i quali per Olivi altri non sono che i Francescani. Nel sesto stato ha infatti luogo la grande battaglia nella quale l'Anticristo viene sconfitto, ma essa è preceduta da segni mendaci intesi a ingannare anche i più esperti. Filadelfia, la sesta chiesa interpretata come «amor fratris» e come «salvans hereditatem», depositaria del seme evangelico, viene lodata perché non ha negato il nome di Cristo nell'angustia della persecuzione (**Ap 3, 8**). Non negare il nome di Cristo non è cosa grande se non in una forte persecuzione, allorché si è spinti e quasi costretti a negare. Non negare significa confessare, in quanto tacere in questo caso è come negare. Così Guido, il quale ritiene peggior partito il tacere e non nega quanto gli viene chiesto, ma al «gran prete» confessa non il nome di Cristo e la regola evangelica, bensì la frode (*ibid.*, 106-111). Neppure Francesco potrà impedire che il diavolo «lōico» ne porti l'anima dopo la morte a Minosse (*ibid.*, 112-129)¹⁸.

Nel discorso beffardo che Bonifacio VIII, vero carnefice dei nuovi martiri della Chiesa, fa a Guido, con l'inciso «però son due le chiavi / che 'l mio antecessor non ebbe care» (*ibid.*, 104-105) viene illuminata «l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto» (*Inf.* III, 59-60). Il papa, domandando consiglio al francescano, lo inganna agendo in nome della potestà conferitagli da quelle chiavi che forse aveva consigliato lui stesso a Celestino di non avere care. Di fronte agli argomenti distorti del pontefice e alla falsa immagine della sua autorità – elementi che

¹⁸ Sulle false visioni, cioè sulle tentazioni spirituali «que in hoc tempore habundant in terra ad purgandum et probandum electos», Olivi aveva scritto i *Remedia contra temptationes spirituales*, un'operetta ascetica edita in R. MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1959 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici, 31-34), pp. 282-287. Cfr. la traduzione italiana in P. VIAN, Pietro di Giovanni Olivi, *Scritti scelti*, Roma, Città Nuova, 1989 (Fonti cristiane per il terzo millennio), pp. 160-165.

contrassegnano il martirio del sesto stato, e lo differenziano da quello subito dagli antichi cristiani nel secondo -, il francescano Guido, dando il consiglio fraudolento, cede e apre al Caetani la porta di Palestrina, come il papa angelico, cedendo con il gran rifiuto, gli ha aperto la porta del pontificato. In entrambi i casi, i due potenziali eletti non hanno saputo vincere le tentazioni «in angustia persecutionis» e salvare il seme della fede nella regola evangelica, aprendo la strada a colui che non temette di «tòrre a 'nganno / la bella donna, e poi di farne strazio» (*Inf.* XIX, 55-57).

■ Il conte Ugolino, nel «mal sonno» che gli squarcia il velo del futuro, sogna l'arcivescovo Ruggieri «maestro e donno» nella caccia al lupo e ai lupicini, ben presto stanchi della corsa (*Inf.* XXXIII, 28-30). L'arcivescovo recita la stessa parte della falsa immagine dell'autorità pontificale già attribuita a Bonifacio VIII nel colloquio con Guido da Montefeltro. Come Guido nell'ascoltare il papa, anche Ugolino si inganna nel suo «mal sonno» e si crede vinto, e viene vinto nella prova dall'impazienza e dalla disperazione. Appressandosi l'ora «che 'l cibo ne solëa essere addotto», nel doloroso carcere tutti, padre e figli, sono assaliti dal dubbio: «e per suo sogno ciascun dubitava» (*ibid.* 45), dove forse sarebbe da verificare, perché più coerente con il testo teologico di riferimento, la variante «e per suo *segno* ciascun dubitava», visto che quel sogno era stato segno fallace della fine che, se pure fosse arrivata per i corpi, non avrebbe condotto di per sé alla dannazione un uomo aperto a Cristo e non impetrato e accecato dall'odio e dal dolore (cfr. il «dubbiar» dei saggi sulla Via lattea, accostato al «venerabil segno» della croce formato dai due raggi nel cielo di Marte, a *Par.* XIV, 97-102).

■ Da notare che il Montefeltrano è spinto dal dubbio ingannatore («Allor *mi pinser* li argomenti gravi»); esiste però anche il dubbio che «nasce ... a piè del vero ... ed è natura / ch'al sommo *pinge noi* di collo in collo» (*Par.* IV, 130-132). Lo stesso panno esegetico qui è torto in senso positivo, di appagamento (con la guida, in questo caso Beatrice) dell'intelletto illuminato dal «ver ... di fuor dal qual nessun vero si spazia», e concordato con quanto scrive Aristotele sulla necessità del dubbio (*Metafisica*, B 1, 995a, 24-34).

Tab. IV

[**Notabile X**] Sextus (status) vero concurrat cum secundo non in eodem tempore sed in celebri multitudine martiriorum, prout in apertione quinti signaculi aperte docetur (cfr. Ap 6, 9), quamvis in modo martirii quoad aliqua differant. Nam martiria a paganis et idolatris facta nullum *certamen dubitationis* inferebant martiribus, aut probabilis rationis, propter nimiam evidentiam paganici erroris. Non sic autem fuit de martiriis per hereticos, unum Deum et unum Christum confitentes, inflictis. In sexto autem tempore non solum propulsabuntur martires per tormenta corporum, aut per subtilitatem rationum philosophicarum, aut per intorta testimonia scripturarum sanctarum, aut per simulationem sanctitatis ypocritarum, immo etiam per miracula a tortoribus facta. Nam, teste Christo, “dabunt signa et prodigia magna” (Mt 24, 24). Unde Gregorius, XXXII° *Moralium* super illud Iob: “stringit caudam suam quasi cedrum” (Jb 40, 12), dicit: «Nunc fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur; tunc autem Behemot huius satellites, etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. Pensemus ergo que erit humane mentis illa temptatio, quando pius martir corpus tormentis subicit, et tamen ante eius oculos miracula tortor facit». *Propulsabit etiam eos per falsam imaginem divine et pontificalis auctoritatis*. Sic enim tunc surgent pseudochristi et pseudochristus contra electos, sicut Annas et Caiphas pontifices insurrexerunt in Christum. Erunt ergo tunc tormenta intensive maiora, tempore autem paganorum fuerunt extensive pluriora: nam plusquam per ducentos annos duraverunt.

[**Notabile X**] Sextus vero concurrat cum secundo non in eodem tempore sed in celebri multitudine martiriorum, prout in apertione quinti signaculi aperte docetur (cfr. Ap 6, 9), quamvis in modo martirii quoad aliqua differant. Nam martiria a paganis et idolatris facta nullum *certamen dubitationis* inferebant martiribus, aut probabilis rationis, propter nimiam evidentiam paganici erroris. Non sic autem fuit de martiriis per hereticos, unum Deum et unum Christum confitentes, inflictis. In sexto autem tempore non solum propulsabuntur martires per tormenta corporum, aut per subtilitatem rationum philosophicarum, aut per intorta testimonia scripturarum sanctarum, aut per simulationem sanctitatis ypocritarum, immo etiam per miracula a tortoribus facta. Nam, teste Christo, “dabunt signa et prodigia magna” (Mt 24, 24). Unde Gregorius, XXXII° *Moralium* super illud Iob: “stringit caudam suam quasi cedrum” (Jb 40, 12), dicit: «Nunc fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur; tunc autem Behemot huius satellites, etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. Pensemus ergo que erit humane mentis illa temptatio, quando pius martir corpus tormentis subicit, et tamen ante eius oculos miracula tortor facit». *Propulsabit etiam eos per falsam imaginem divine et pontificalis auctoritatis*. Sic enim tunc surgent pseudochristi et pseudochristus contra electos, sicut Annas et Caiphas pontifices insurrexerunt in Christum. Erunt ergo tunc tormenta intensive maiora, tempore autem paganorum fuerunt extensive pluriora: nam plusquam per ducentos annos duraverunt.

Par. IV, 130-132:

Nasce per quello, a guisa di rampollo, a piè del vero *il dubbio*; ed è natura ch'al sommo *pinge* noi di collo in collo.

Inf. XXVII, 100-111:

E' poi ridisse: “Tuo cuor non sospetti; finor t'assolvo, e tu m'insegna fare sì come Penestrino in terra getti. Lo ciel poss' io serrare e diserrare, come tu sai; però son due le chiavi che 'l mio antecessor non ebbe care”. Allor *mi pinser* li argomenti *gravi* là 've *'l tacer* mi fu avviso 'l peggio, e dissi: “Padre, da che tu mi lavi di quel peccato ov' io mo cader deggio, lunga promessa con l'attender corto ti farà triunfar ne l'alto seggio”.

[**Ap 3, 8**; I^a visio, VI^a ecclesia] “Et servasti”, id est et quia servasti, “verbum meum”, id est doctrinam mee fidei et mee legis.

“Et non negasti nomen meum”, scilicet in angustia persecutionis, aliter enim non est magnum non negare nomen Christi, sed solum cum quis per fortes persecutiones *impellitur* et quasi cogitur ad negandum. Tunc etiam idem est non negare quod confiteri, quia *tacere* in tali casu est negare. Ex hoc ergo innuit istum magnam persecutionem fidei sustinuisse, unde et paulo post dicit Christus eum servasse verbum patientie sue (Ap 3, 10). Nota quomodo hoc preclare competit sexto statui, cuius proprie est *profiteri et servare legem evangelicam seu regulam non solum preceptorum sed etiam consiliorum Christi, et cuius est Christi nomen constanter et perseveranter confiteri contra persecutiones gravissimas* duplicis Antichristi, scilicet mistici et proprii, et cuius erit perfectissime convertere totum Israellem (...)

Inf. XXXIII, 28-30, 43-45:

Questi pareva a me maestro e donno, cacciando il lupo e ' lupicini al monte per che i Pisan veder Lucca non ponno.

Già eran desti, e l'ora s'appressava che 'l cibo ne solëa essere addotto, e per suo *sogno* ciascun *dubitava*. *Co Ham Mad: segno*

Par. XIV, 97-102:

Come distinta da minori e maggi lumi biancheggia tra ' poli del mondo Galassia sì, che *fa dubbiar* ben saggi; sì costellati facean nel profondo Marte quei raggi il venerabil *segno* che fan giunture di quadranti in tondo.

Come gli altri luoghi del «poema sacro», anche l'episodio del conte Ugolino è percorso dai temi della *Lectura super Apocalipsim*. Tramite la loro metamorfosi, per la quale ai concetti tratti da una teologia della storia sono attribuiti «e piedi e mano», una particolare vicenda del microcosmo di Toscana si fa macrocosmo, quasi fosse pianta di ogni odio, bestialità, impazienza, impetramento nel cuore. Qui di seguito vengono esaminati alcuni di questi temi; per altri, già trattati altrove, si rinvia.

■ Ad Ap 8, 3 ([Tabella V-1](#)), nell'esegesi della «radice» della terza visione, a Cristo, angelo che sta dinanzi all'altare, «furono dati molti incensi», cioè molte orazioni a Dio piacenti. Gli vengono dati da quanti pregando commettono sé e i propri voti a lui come nostro mediatore e avvocato e gli chiedono di offrirli a Dio. Gli sono pure dati dal Padre, come detto in *Giovanni* 17, 6/11: «Erano tuoi e li hai dati a me. Padre santo, conserva nel tuo nome coloro che mi hai dato». E nel *Salmo* 67, 19 si afferma: «Sei salito in alto e hai ricevuto uomini in dono». Egli riceve in noi, che siamo le sue membra, i doni della grazia che ci vengono dati. «Gli furono dati molti incensi perché offrisse le preghiere di tutti i santi sull'altare d'oro, posto davanti al trono di Dio», cioè per offrirle a Dio sopra i meriti derivanti dalla propria umanità, oppure sopra la basilare ara della divina verità e maestà, oppure sopra i meriti aggiunti della gerarchia angelica e dei santi padri che precedettero.

Il tema dell'offerta degli uomini da parte di Cristo, mediatore e avvocato, al Padre che glieli ha dati, come detto in *Giovanni* 17, 6/11: «Erano tuoi e li hai dati a me. Padre santo, conserva nel tuo nome coloro che mi hai dato», percorre i versi che cantano l'offerta al padre delle proprie carni da parte dei figli del conte Ugolino: «*Tui erant, et michi eos dedisti. Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti michi ... Padre, assai ci fia men doglia / se tu mangi di noi: tu ne vestisti / queste misere carni, e tu le spoglia*».

All'alba del secondo giorno da che era stata inchiodata la porta del doloroso carcere, come un poco di raggio si fu messo dentro, il padre guarda i figli: «e io scorsi / per quattro visi il mio aspetto stesso». Ha di fronte la Scrittura personificata, che gli dà la possibilità di guardare sé stesso e di comprendere, come in uno specchio, le cose invisibili di Dio. Si tratta del motivo del «mare di vetro», trasparente come cristallo, che sta davanti al trono, descritto ad Ap 4, 6: esso designa pure l'amaro e infinito patire, e, per contrasto, la tolleranza del martirio, la contrizione penitenziale. La Scrittura, precetto divino, è come il collirio che provoca le lacrime per rendere infine chiara la vista¹⁹. Ma il padre, per tutto il giorno e la notte precedenti, non ha pianto né lacrimato né parlato, fatto di pietra nel cuore. Hanno pianto i figli, che Ugolino ha guardato in viso in silenzio. Anselmuccio ha parlato, invece, dicendogli: «Tu guardi sì, padre! che hai?». Il padre non

¹⁹ Degli sviluppi di Ap 4, 6 nell'episodio di Ugolino è trattato diffusamente in *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 7-8, Tab. X, XI, XVII. Cfr. qui di seguito, Tab. V-6.

comprende il senso del piangere dei figli, che nella sofferenza hanno fame e desiderio di cibo spirituale. Il guardare per la seconda volta nei quattro visi, che sono come i quattro Vangeli, non gli rende la vista delle cose spirituali. Incapace di sopportare le tribolazioni, nella sua impazienza si dispera: «ambo le man per lo dolor mi morsi». Il patire non è per lui motivo di rigenerazione ma di maggior odio. Il mordersi le mani per il dolore è variante del versetto della quinta coppa «et commanducaverunt linguas suas pre dolore» (Ap 16, 10; [Tabella V-4](#)), nella cui esegesi i temi dell'odio, del corrodere la fama altrui, del mangiare coi denti, del vivere bestiale, del dolore del cuore, dell'impazienza, della disperazione, della cecità sono altrettanti fili con cui è tessuta la sua veste spirituale.

Il rapporto tra padre e figli, fatto da una parte di impietriti sguardi senza parole, di dolore che porta a mordersi le mani, e dall'altra di pianti, di lacrime e dell'offerta delle proprie misere carni, è la chiave dell'intero episodio. È un dialogo fondato sull'incomprensione, come lo interpretò il De Sanctis: «Non intesero già quel primo sguardo del padre fisso e travolto, quando senti chiuder l'uscio: 'Tu guardi sì, padre: che hai?'. Ora non solo non intendono, ma frainendono quel suo mordersi la mano. 'Credendo ch'io il fessi per voglia di manicar'. Ignari delle nostre passioni, interpretano quell'atto nel modo più immediato e letterale. Sentono fame, e giudicano da sé: mordere significa per loro mangiare. Il padre che per fame si mangia le mani è tal cosa, li percuote di tale spavento, che ad un attore intelligente farebbe comprendere tutto ciò che si chiude in quel grido: - 'Padre!' – accompagnato col subitaneo levarsi in piè di tutti e quattro, essi che stavano a terra esausti per fame. Quel grido, quel levarsi in piè ha la virtù di arrestare il padre, di restituirgli la padronanza di sé, tolto per forza a quell'istante di oblio, di fargli ricordare che è padre, e non gli è permesso di essere uomo. Quel loro offrirsi in pasto al padre non è già sublime sacrificio dell'amor filiale, sentimento troppo virile ne' teneri petti; è un'offerta trasformata immediatamente in una preghiera, come di cosa desiderata e invocata: - Uccidici! Tronca la nostra agonia! 'Tu ne vestisti / queste misere carni e tu le spoglia'. 'Misere carni!' Essi sentono già dissolversi e mancar la vita. 'Misere' qui vuol dire estenuate, dove già penetra la morte. Quelli che spiegano la parola in senso spirituale e ti pescano qui un concetto teologico, meriterebbero di andare a braccetto col padre Cesari, che fra tante sue 'bellezze di Dante' trova qui una bruttezza, un fatto fuor del naturale e del verosimile, proprio qui, in questo coro de' quattro immortali fanciulli, che è stato l'ammirazione de' secoli»²⁰.

L'incomprensione, però, non avviene come vuole il De Sanctis: non sono i figli a frainendere il padre, ma è questi a non comprendere il valore insito nell'atteggiamento e nell'offerta dei quattro fanciulli. Egli si morde le mani per il dolore, cioè per la rabbia e l'odio che

²⁰ F. DE SANCTIS, *L'Ugolino di Dante* (1869), in *Saggi critici*, a cura di L. Russo, III, Bari 1965, pp. 42-43.

l'acceca; essi accennano a un convivio nel quale venga divorata la carne mortale e misera e resti quello che è spirituale, alla liberazione dal carcere di questa misera vita verso l'eterna patria. Senza che ci sia bisogno di andare a braccetto col padre Cesari, sono i testi a suggerire questa interpretazione spirituale. Il tema del mangiare la carne compare nella *Lectura* nell'esegesi di **Ap 19, 17-18** ([Tabella V-2](#)), dove un angelo, che rappresenta gli alti contemplativi la cui mente è tutta fissa nella solare luce di Cristo e delle sacre scritture (secondo Gioacchino da Fiore si tratta di Elia), fissa gli occhi al sole invitando allo spirituale e serotino convivio dove verrà divorata la carne soggetta a corruzione in modo che resti ciò che è spirituale. L'invito alla spirituale e trionfale divorazione significa l'incorporare in Cristo e nella sua Chiesa i popoli e i re, al modo con cui negli *Atti degli Apostoli* viene detto a Pietro di uccidere e di mangiare quadrupedi, serpenti e volatili visti in un gran vaso (Ac 10, 9-16). I santi saranno ristorati dal gaudio, dall'amore e dalla dolcezza per la conversione dei Gentili e dei Giudei che avrà luogo, su questa terra e in una Chiesa ancora militante, dopo la morte dell'Anticristo.

Di Pietro e del suo gustare si ricorderà Dante nell'ascesa al cielo. L'angelo che sta fisso nel sole di Ap 19, 17 sarà Beatrice, la quale tiene fissi gli occhi al sole, seguita dal poeta come un raggio riflesso segue quello diretto. Il «trasumanar» verrà reso con l'immagine ovidiana del pescatore Glauco, il quale, gustando un'erba che resuscitava i pesci da lui presi, si tramutò in Dio (*Par.* I, 67-72; Ovidio, *Metam.*, XIII, 898-968). Glauco, pescatore come Pietro al quale viene detto di mangiare cose apparentemente immonde, in realtà designanti l'incorporazione delle genti infedeli, e Dante hanno preso parte al convivio spirituale, dove si divora ciò che è mortale, in occasione della conversione finale delle genti e di Israele²¹.

La carne divorata nel convivio serotino allestito alla fine dei tempi è quella destinata a morire, e dunque misera. Questa vita, «que est quasi continua mors», viene definita misera ad **Ap 20, 5** ([Tabella V-2](#)): da essa risorgono le anime gloriose, sicure dalla «seconda morte». E l'angelo che ha la faccia come il sole giura ad **Ap 10, 5-7** la certezza della fine dei tempi, per consolare gli eletti perseguitati e vessati dalle miserie che desiderano uscire dal carcere di questa vita e sempre sospirano la patria eterna. L'annunzio della caduta di Babilonia, che tanto ha angustiato lo spirito degli eletti, viene da questi considerata ad **Ap 14, 8** come l'uscita dal carcere in volo verso la libertà. Misericordia, ad Ap 3, 17, sta all'opposto della beatitudine.

Così i quattro innocenti figli di Ugolino trasformano la sofferenza corporale patita nella Muda in un desiderio di liberazione dal carcere della vita verso l'eterno. Posti «a tal croce», essi sono configurati al Cristo uomo, all'Agnello sacrificato. Come Cristo offrono la propria umanità al padre.

²¹ Su Ap 19, 17-18 cfr. *Il sesto sigillo*, 6, Tab. XXXVIII.

È un'offerta, quella delle misere carni vestite dal padre, che si avvicina ad altra rinuncia alla vita, quella di Catone, il quale in nome della libertà morale lasciò in Utica «la vesta ch'al gran di sarà sì chiara». A questa rinuncia è assimilabile il viaggio di Dante e Virgilio, che hanno fuggita «la pregione eterna», e il secondo dice del primo a Catone: «libertà va cercando, ch'è sì cara» (*Purg. I*, 72; [Tabella V-2](#)). Libertà da una nuova Babilonia, storicamente operante; libertà dalla propria Babilonia, la meretrice interiore, fino al compiuto libero arbitrio²².

Virgilio è l'altare su cui Marzia, la moglie di Catone passata ad Ortensio e ritornata al primo marito nell'età estrema della vita, offre la sua preghiera. L'espressione di Virgilio, che sta nel Limbo con la donna dagli occhi casti, riecheggia la preghiera di Cristo al Padre in *Giovanni* 17, 6/11, citata ad **Ap 8, 3**: «*Tui erant, et michi eos dedisti ... ma son del cerchio ove son li occhi casti / di Marzia tua, che 'n vista ancor ti priega, / o santo petto, che per tua la tegni: / per lo suo amore adunque a noi ti piega*» (*Purg. I*, 78-81; [Tabella V-1](#)). È variante rispetto alle parole dette ad Ugolino dai figli: «*tu ne vestisti / queste misere carni, e tu le spoglia*»; anche Catone, rispetto a Dante, è «padre» (*ibid.*, 33). Il motivo dell'offerta e del pregare altri perché offrano o preghino, già iniziato con il riferimento a Beatrice, «per li cui prieghi / de la mia compagnia costui sovvenni» (*ibid.*, 53-54), prosegue con la promessa del poeta pagano di ringraziare Marzia della grazia fatta da Catone di lasciare andare lui e Dante per i sette regni del Purgatorio («grazie riporterò di te a lei», *ibid.*, 83) e con il rifiuto di Catone di accettare una preghiera che è in realtà lusinga. Ai suoi occhi Marzia piacque tanto di là, tanto da farle in vita ogni grazia da lei richiesta. Ora che dimora nel Limbo, «di là dal mal fiume» d'Acheronte, non può più commuovere il marito, a motivo della legge della grazia che lo ha salvato (*ibid.*, 85-90). La corretta preghiera, afferma Catone, deve essere fatta in nome di Beatrice, «donna del ciel» (*ibid.*, 91-93).

Pregare perché altri preghino, motivo appropriato a Cristo cui vengono offerti molti incensi affinché li offra sull'altare, è la radice semantico-tematica di molte situazioni nel poema, fra le quali

²² Questa l'interpretazione morale di Babilonia, data ad Ap 19, 10: «Nota quod, secundum morale misterium, meretrix Babilon est concupiscentia carnis vel mens pravis concupiscentiis a Deo aversa. Bestia vero, supra quam sedet, est bestialis voluptas vel prava et bestialia obiecta concupiscentie prave, vel bestialis societas menti carnali subiecta et serviens. Septem autem capita bestie sunt septem genera principalium obiectorum concupiscentie prave, que distinguuntur secundum septem genera capitalium vitiorum. Nam unumquodque habet suum formale et proprium et principale obiectum. In sexta autem etate mortalis hominis, scilicet in senio, ceciderunt quinque reges, scilicet quinque sensus (cfr. Ap 17, 10). Tunc tamen precipue regnat sextus, id est avaritia, quem secuturus est septimus, scilicet intolerabilis et desperatus timor et tristitia de mortis imminetia et de mundialis vite nimium dilecte deficientia. Decem autem reges et cornua meretricem cremantia (cfr. Ap 17, 16) sunt decem genera penarum infernalium, quarum quinque sunt sensibiles, secundum quinque sensus corporis quos affligunt, alia vero quinque sunt intellectualia. Primum est certitudo interminabilis eternitatis pene. Secundum est intimus sensus reprobative [despectionis] et ire et inimicitie Dei et omnium sanctorum ad dampnatos. Tertium est corrosivus remorsus conscientie, quia ex culpa propria et pro complacentia vili et transitoria tantam penam promeruerunt et in tanta dampna et supplicia se precipitaverunt. Quartum est tabescentia invidie dampnatorum ad beatos et ad gloriam eorum. Quintum est crepatio importabilis impatientie in summas sui ipsius maledictiones et proprie adnichilationis exoptationes et in Dei et sanctorum et etiam omnium blasphemationes se incessabiliter eviscerantis. Qui autem per horum decem compunctivam et contritivam considerationem in se ipso comburit et occidit prefatam meretricem et reddit ei duplicia secundum demerita eius (cfr. Ap 18, 6), iste cantat quater alleluia et intrat ad nuptias Agni».

Dante stesso viene a trovarsi, per esempio allorché è assediato dalla calca delle ombre «che pregar pur ch'altri prieghi», che chiedono cioè suffragi per rendere più breve la loro permanenza nell'antipurgatorio (*Purg.* VI, 25-27).

L'ultima e più alta variazione è in san Bernardo, avvocato che prega perché altri preghi. Negli occhi dell'oratore si fissano quelli, dilette e venerati da Dio, della Vergine per mostrare quanto le siano grate le devote preghiere che poi rivolge a Dio drizzando lo sguardo all'eterno lume (*Par.* XXXIII, 40-43; [Tabella V-1](#)). Maria, come Cristo, è insieme altare e pontefice, riceve le preghiere e le offre: «tutti miei prieghi / ti porgo ... perché *tu* ogni nube li dislegli / di sua mortalità co' prieghi *tuo*i ... Ancor ti priego, regina, che puoi / ciò che tu vuoi, che *conservi* sani, / dopo tanto veder, li affetti suoi. / Vinca *tua* guardia i movimenti umani ... “*Tui* erant, et michi eos dedisti. Pater sancte, *serva* eos in nomine tuo, quos dedisti michi”» (*ibid.*, 29-37).

«E il fumo degli incensi» (**Ap 8, 4**), cioè la spirituale fragranza delle devozioni che emanava dalle preghiere dei santi, «salì dalla mano dell'angelo davanti a Dio», in quanto per merito e intercessione di Cristo offerente furono rese accettabili e, accettate, elevate in alto, con la cooperazione dell'influsso e del ministero della grazia di Cristo operante nella mente dei santi. Così dice Bernardo: «vedi Beatrice con quanti beati / per li miei prieghi ti chiudon le mani!» (*ibid.*, 38-39). Il turibolo aureo (i santi oranti che offrono le preghiere) è «omni gratia Deo gratum et incenso sacre et odorifere devotionis repletum». Per «il suo fedel Bernardo» la regina del cielo «ne farà ogni grazia» (cfr. *Purg.* XXXI, 100-102), lì dove Catone può parlare di Marzia solo al passato, «che quante grazie volse da me, fei» (*Purg.* I, 85-87).

■ «*Tu* ne vestisti / queste misere carni, e *tu* le spoglia». Il vestire e lo spogliare derivano dall'inciso di **Ap 16, 15** ([Tabella V-1](#)): «Beato chi vigila e custodisce le proprie vesti», cioè le virtù e le buone opere, «per non andare nudo», cioè spogliato delle virtù, cosicché tutti «vedano la sua turpitudine» nel giorno del giudizio. Riferito alle misere carni, il valore dello spogliare la veste è rovesciato, perché solo spogliandosi della veste carnale si vigila sulle proprie opere virtuose e si consegue la beatitudine. Ma si osservino altri esempi di variazione sul medesimo tema.

Il contesto: nella sesta delle sette coppe dell'ira divina, che vengono versate nella quinta visione, è esposto, fra gli altri, il tema del venire di Dio al giudizio con la subitanità di un ladro, sottolineato dall'avverbio «ecce» e dal presente «venio» al posto del futuro «veniam» per togliere ogni possibile stima dell'indugiare e per rendere più attenti, vigili e timorati: «Ecce venio sicut fur» (**Ap 16, 15**). Un passo simmetrico, di più ampia esegesi, si trova ad **Ap 3, 3** nell'istruzione data alla chiesa di Sardi, la quinta delle sette chiese d'Asia alle quali Giovanni scrive nella prima visione. Il senso è che se il vescovo della chiesa di Sardi, accusato di essere negligente, intorpidito e ozioso,

non vigilerà correggendosi, il giudizio divino verrà da lui come un ladro, che nel tempo notturno arriva di nascosto all'improvviso, senza che egli sappia l'ora della venuta. Dalla collazione dei due passi deriva una rosa semantica che si riflette in molti luoghi del poema. Qui però ([Tabella V-1](#)) si dà conto in breve unicamente dell'inciso sopra indicato, che si trova solo ad Ap 16, 15 - «“Beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua”, scilicet virtutes et bona opera, “ne nudus ambulet”, id est virtutibus spoliatus; “et videant”, scilicet omnes tam boni quam mali, “turpitudinem eius”» -, articolato negli elementi *vestimenta*, *virtutes*, *spoliatus*, *videant* (il primo e il quarto del testo scritturale, il secondo e il terzo dell'esegeta).

A **Inf. III**, 112-114, la terzina descrive il volontario gettarsi nella barca di Caronte del «mal seme d'Adamo»: «Come d'autunno si levan le foglie / l'una appresso de l'altra, fin che 'l ramo / vede a la terra tutte le sue spoglie». È da notare l'accostamento del vedere, appropriato al ramo, con lo spogliarsi, motivi non presenti nella reminiscenza virgiliana – «Quam multa in silvis autumnus frigore primo / Lapsa cadunt folia ...» (*Aen.* VI, 309-310) -, e che sono invece nell'esegesi di Ap 16, 15. L'estrema variazione del tema sarà a *Par.* XXVIII, 115-117: «in questa primavera sempiterna / che notturno Ariete non dispoglia» (l'Ariete è visibile di notte in autunno, di notte arriva il ladro; non in tabella perché non si considera il passo di Ap 3, 3, dove è esposto il tema paolino, dalla prima lettera ai Tessalonicesi 5, 2-3, del notturno sopravvenire del «fur» assimilato all'inopinato giudizio divino).

Nella selva dei suicidi, Pier della Vigna spiega che dopo la resurrezione i suicidi andranno anch'essi nella valle di Giosafat per riprendervi i propri corpi (le «nostre spoglie») senza però rivestirsene, perché questi saranno da loro trascinati per la selva e appesi ciascuno al pruno che incarcera l'anima (**Inf. XIII**, 103-108). Il corpo non è in questo caso «la carne gloriosa e santa ... rivestita» (cfr. *Par.* XIV, 43-44), bensì 'spoglia', cioè carne spogliata di virtù, «ché non è giusto aver ciò ch'om si toglie».

A **Inf. XXVII**, 127-129, il tema del «fur» è nel «foco furo» che fascia Guido da Montefeltro, che va «sì vestito», perché gli altri lo vedano («et videant» / «là dove vedi»): sono tutti motivi da Ap 16, 15²³.

Nel colloquio con Sordello, anche Virgilio usa il motivo del vestirsi di virtù e di buone opere (**Purg. VII**, 25-27). Egli ha perduto il cielo «non per far, ma per non fare», cioè «per non aver fé» in quel Dio «che fu tardi per me conosciuto». Il «non fare» corrisponde ai «“vestimenta sua”, scilicet virtutes et bona opera», e per questo il poeta pagano aggiunge: «quivi sto io con quei che le tre sante / virtù non si vestiro, e senza vizio / conobber l'altre e seguir tutte quante» (vv. 34-36). Virgilio

²³ Il motivo dello spogliare, unito al 'furare', concorre a formare anche il tema del «folle Acàn» di cui gli avari purganti ricordano di notte «come furò le spoglie» di Gerico, suscitando l'ira di Giosuè (*Purg.* XX, 109-111; non in tabella).

distingue tra le virtù cardinali, di cui si rivestì, e quelle teologali, di cui non poté rivestirsi. Qui il tardare non è peccato, perché solo la prescienza divina poteva stabilire il tempo della redenzione; designa un fatto ineluttabile e doloroso. A Virgilio non appartiene comunque l'essere 'spogliato' di virtù.

I motivi sono ancora presenti nelle parole con cui Bonaventura tesse l'elogio di Domenico: «le novelle fronde / di che si vede Europa rivestire», aperte da Zefiro, dove i temi dell'aprire e dell'essere nuovo sono tipici del sesto stato (*Par. XII*, 46-48; [Tabella V-1](#)).

Nel versetto precedente quello relativo al «fur», sempre nel versamento della sesta coppa, si dice che i re (i dieci che distruggeranno la nuova Babilonia, cfr. Ap 17, 12/16) vengono radunati (dai «tre spiriti immondi al modo delle rane») «al gran giorno di Dio», sia perché Dio giudicherà per mezzo loro la grande meretrice, sia perché per giudizio divino il raduno dei re si risolverà nel loro sterminio (*Ap 16, 14*). L'accostamento dei due temi, del «gran giorno» del giudizio e delle vesti (da *Ap 16, 15*), è in Catone, che suicidandosi, in Utica lasciò «la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara» (*Purg. I*, 73-75).

■ Gli innocenti fanciulli provano fame, sono estenuati, sentono dissolversi e mancare la vita, ma parlano come coloro che hanno fame del verbo divino. Offrendo le proprie misere carni al padre, gli presentano anche una via di salvezza perché rompa la sua durezza e apra gli occhi all'intelligenza delle cose spirituali. Nessuna parola fa però seguito al loro canto di offerta fino al chiamare per due giorni del padre cieco e brancolante sopra i figli morti. Né alcun sospiro rompe la durezza lapidea del conte, come avviene invece in Farinata, che muta la rigidità iniziale sospirando e muovendo il capo al ricordo di Montaperti: «lo strazio e 'l grande scempio / che fece l'Arbia colorata in rosso» (*Inf. X*, 85-88).

Altrove si è mostrato come i motivi presenti, ad Ap 9, 13 (sesta tromba), nell'esegesi dei quattro lati dell'altare da cui esce una comune voce, di Cristo tradito e consegnato nelle mani dei nemici nel quinto giorno che precede la Parasceve, della sua crocifissione nel sesto giorno²⁴, del chiamare contro le scelleratezze di Babilonia, percorrono come cellule musicali il racconto del conte Ugolino, dove la poesia li appropria variandoli: il padre scorge «per quattro visi il mio aspetto stesso»; vede cadere tre dei suoi quattro figli, posti «a tal croce», tra il quinto e il sesto giorno di prigionia; li chiama per due giorni dopo morti, ha voce di aver tradito Pisa consegnando i castelli ai nemici²⁵. I tempi che scandiscono la fine del conte e dei suoi figli nella Muda sono gli stessi della passione di Cristo.

²⁴ La Parasceve, cioè la preparazione della Pasqua, era «feria sexta», in quanto di sabato non era lecito preparare i cibi.

²⁵ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 8, Tab. XVII.

([Tabella V-3](#)) Nel loro atto di offerta, i figli «di subito levorsi». Quel levarsi in piedi da parte di fanciulli esausti per la fame, che ha la virtù di arrestare il padre nel suo gesto impaziente e di fargli ricordare che è padre, indica il levarsi verso l'intelligenza delle cose spirituali. Il tema lo si trova ad **Ap 4, 1-2**.

Il cielo che viene aperto a Giovanni (Ap 4, 1: «et ecce hostium apertum in celo») designa la Chiesa e la Sacra Scrittura. Come sulla porta della tomba di Cristo era posta una pietra grande e pesante che fu rimossa al momento della resurrezione e dell'uscita di Cristo dal sepolcro, così il duro involucro del senso letterale, gravato dal peso di figure sensibili e carnali, chiudeva nell'Antico Testamento la porta della Scrittura impedendo l'accesso all'intelligenza spirituale. Nei cuori degli uomini era lapidea durezza e sentimento ottuso, chiuso alle illuminazioni divine. L'assenza di grandi opere nella Chiesa era anch'essa come una porta chiusa che impediva di contemplare la «fabbrica ecclesie». Colui che per primo aprì la porta e diede la prima voce che ci fece salire al cielo fu Cristo, con la sua illuminazione e dottrina. La voce degli antichi profeti, che chiuse la porta con figure e promesse terrene, depresse il senso carnale dei Giudei piuttosto che elevarlo. Cristo, invece, con l'esempio della sua vita spiritualissima, con la morte della sua carne e con l'abbondante infusione del suo Spirito, fece in modo che gli Apostoli e qualunque uomo spirituale fossero in spirito e quasi non in carne (Ap 4, 2: «et statim fui in spiritu»), secondo quanto detto ai Corinzi da san Paolo: «L'uomo animale non percepisce né può comprendere le cose dello Spirito di Dio, l'uomo spirituale invece giudica ogni cosa», è cioè dotato di discernimento (1 Cor 2, 14-15). Cristo, in *Giovanni* 10, 9, viene definito anche «porta» e «portiere». Chi con chiara fede e intelligenza si fissa in lui in modo che gli venga incontro in ogni luogo della Scrittura e in ogni fatto della Chiesa, lo avrà in quei luoghi e in quei fatti come il sole che irraggia fugando le tenebre²⁶.

Il tema giovanneo di Cristo come porta – «Ego sum ostium. *Per me*, si quis introierit ...» – inizia, con l'anafora del «per me», i tre versi della prima terzina che contiene la scritta della porta dell'inferno. Su di essa sono scritte parole di colore oscuro e dal senso duro, non solo minacciose, ma pure chiuse a ogni illuminazione spirituale (**Inf. III**, 10-12). I motivi del chiudere e della durezza segnano la descrizione del fondo dell'inferno, «loco onde parlare è duro», che necessita di rime «aspre e chioce»: in suo aiuto il poeta invoca le Muse, che aiutarono il poeta Anfione «a chiuder

²⁶ Qui il tema tradizionale della dura pietra rimossa dal sepolcro di Cristo, per cui si apre l'intelligenza spirituale della Scrittura, è memore della celebre visione di Gioacchino da Fiore, che nella notte di Pasqua gli aprì la comprensione del libro dell'*Apocalisse*: «circa medium (ut opinor) noctis silentium et horam qua leo noster de tribu Iuda resurrexisse extimatur a mortuis, subito mihi meditantis aliquid quadam mentis oculis intelligentie claritate percepta de plenitudine libri huius et tota veteris ac novi testamenti concordia revelatio facta est» (cfr. *Expositio magni prophete*, in *Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini, Venetiis 1527*, ristampa anastatica Minerva, Frankfurt a. M. 1964, pars I, ff. 39rb-40va; f. 39va; G. L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari 2004, pp. 344-347).

Tebe» traendo con il suono della lira le pietre delle mura dalle falde del monte Citerone (*Inf.* XXXII, 10-14). È anche «cosa dura» dire della «selva selvaggia e aspra e forte» (*Inf.* I, 4-5).

Il tema della pietra rimossa che chiude la tomba, congiunto con quello della durezza, si trova nelle arche degli eretici, «monimenti» dai coperchi «sospesi» e «levati» fino al momento in cui verranno chiusi nel giorno del giudizio (*Inf.* IX, 121, X, 8-12; cfr. anche il ‘sorgere’, levandosi in ginocchio, di Cavalcante), ma dai quali «fuor n’uscivan sì duri lamenti». L’essere «sospesi» ha qui un senso proprio, da connettere alla contemplazione. Dei quattro animali che ad **Ap 4, 6-7** sono in mezzo e intorno al trono della sede divina, quello simile a un’aquila che vola designa coloro che «sono sospesi nella contemplazione». L’apertura del coperchio ‘sospeso’ delle arche allude alla possibilità di vedere il futuro da parte dei dannati. Farinata vede, cioè contempla, le cose che sono lontane nel tempo, senza sapere nulla degli eventi presenti. Ma questa «mala luce», cui fa riferimento la sospensione del coperchio, verrà meno il giorno del giudizio allorché non ci sarà più futuro e l’avello verrà chiuso e con esso l’accesso all’illuminazione divina che «ancor ne splende» e consente al ghibellino di profetizzare l’esilio di Dante²⁷.

Il levarsi quasi al di fuori del corpo, in puro spirito, viene sperimentato dal poeta nell’ascesa al Paradiso, cui viene levato grazie al lume divino riflesso in lui dagli occhi di Beatrice, e si esprime nelle parole «S’i’ era sol di me quel creasti / novellamente, amor che ’l ciel governi, / tu ’l sai ...», cioè solo Dio sa se io ero solo anima o anche col corpo, che corrisponde nell’esegesi al «fecit suos apostolos et quoscumque spirituales suos esse in spiritu et quasi non esse in carne» (*Par.* I, 73-75). Creato «novellamente» fu lo spirito, da ultimo, dopo il corpo: nel commento dell’Olivi l’aggettivo «novus», appropriato alla visione, è collegato all’essere «in spiritu» di Giovanni (**Ap 4, 1**)²⁸.

Di fronte al «muro» della fiamma, si apre la durezza di Dante al nome di Beatrice, «come al nome di Tisbe aperse il ciglio / Piramo in su la morte, e riguardolla» (*Purg.* XXVII, 34-42); i motivi del levarsi e del diradarsi delle tenebre sono, dopo l’ultima notte, congiunti nella salita all’Eden: gli «splendori antelucani» mettono in fuga le tenebre e il sonno del poeta, che si leva al vedere già levati i due «gran maestri» Virgilio e Stazio (*ibid.*, 109-114).

Il parziale diradarsi delle tenebre è accostato al discernere (nel senso del discernere le cose dello spirito) nel Limbo: un «foco» rompe le tenebre a metà, e il poeta, pur da lontano, discerne che il luogo è posseduto da gente degna di onore (*Inf.* IV, 67-72)²⁹.

²⁷ Maggiori indicazioni sull’essere «sospesi» in *Dante all’«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 9, Tab. XVIII-3.

²⁸ Sul sollevarsi di Giovanni (**Ap 4, 1**) cfr. *L’aquila fissa nel sole. Un confronto tra Riccardo di San Vittore, Pietro di Giovanni Olivi e Dante*.

²⁹ Alla «lumerà», che vince a metà le tenebre, manca ancora l’insegnamento dello Spirito di Cristo, che nei tempi moderni porterà a compiutezza quel foco, e farà «piena d’amore» la sola «luce intellettuale». L’argomento sarà trattato in *Ulisse perduto. Un viaggio nel futuro* (nel cap. «Vivere nel desiderio: il Limbo delle “genti” antiche e moderne»).

Solo la parola del poeta riesce per un attimo a far sollevare la bocca del peccatore «dal fiero pasto», ripetendo nel «cieco carcere» senza tempo il gesto compiuto dai suoi figli nella Muda, i quali «di subito levorsi». Più avanti, nella Tolomea, a frate Alberigo non saranno ‘levati’ dal viso i duri veli (*Inf.* XXXIII, 112). L’*Inferno* è la cantica dell’antica durezza lapidea, dell’impetrarsi, del parlare duro di cose dure a dirsi, del duro giudizio, del senso duro della scritta al sommo della porta, dei duri lamenti, dei duri demoni, dei duri veli del gelo, della gravezza. A Filadelfia, la sesta chiesa d’Asia, viene data la libertà di parlare per dettato interiore (le viene aperto l’«ostium sermonis», Ap 3, 8). Questo tema cristiforme è cantato anche nell’inferno. Far parlare liberamente, per dettato interiore, quasi invitando a un convivio spirituale e rompendo, per quanto dura il parlare, la vecchia roccia infernale, corrisponde alla poetica di Dante che nasce per interno dettato e ispirazione d’Amore, dietro al quale il poeta si tiene stretto come alla sua regola. Così i dannati vengono con desiderio e volontario consenso, con «disio» e con «velle», e varcano questa ideale porta aperta al parlare in una pausa di pace delle passioni umane che si perpetuano nell’eterna dannazione. All’«affettuoso grido» del poeta le ombre di Francesca e Paolo vengono «dal voler portate» verso un momento di mutazione, sebbene limitata al successivo colloquio. Tutto l’*Inferno* è un contrappunto tra la durezza del giudizio eterno e l’attimo in cui la parola, quasi frangendo il giudizio, sospende la pena. Un’apertura che si esprime in varie forme: muoversi sospirando nel Farinata prima immobile, ‘crollarsi’ quasi per terremoto interiore dello ‘schivo’ Ulisse, convertirsi del vento in voce in Guido da Montefeltro, tornare indietro nel cammino assegnato o separarsi dai compagni di pena, essere sforzati a parlare anche malvolentieri, non poterlo negare o mostrare fretta di farlo, arrestarsi obliando il martirio, levarsi subitamente per poi ricadere al modo di Ciaccio, sollevarsi da atti bestiali per ritornare ad essi dopo aver parlato, come nel conte Ugolino. In tante lingue, che parlano come per sé stesse mosse, sta un solo desiderio, il vivere ancora nel grande libro che è stato a Dante aperto e che questi trascrive nel corso del suo viaggio³⁰.

L’offerirsi in pasto al padre non è né sublime sacrificio dell’amor filiale né semplice desiderio di morte che ponga fine alle sofferenze: è desiderio di resurrezione. Se il sacrificarsi per il proprio padre affamato è sentimento troppo virile per dei teneri petti, la loro innocenza li riempie di una sapienza che non è di questo mondo. Un altro giovinetto, il santo Stefano che compare tra le visioni estatiche di mansuetudine nel terzo girone del Purgatorio, durante il martirio grava col corpo verso la terra, «ma de li occhi facea sempre al ciel porte» (*Purg.* XV, 106-114). Nelle persecuzioni e nelle tentazioni del sesto stato, assai più sottili e subdole di quelle patite dai cristiani dei primi tempi della Chiesa, gli eletti verranno preservati, non nel senso che essi non proveranno sofferenze, ma nel senso che non verranno meno alle virtù, alla fede, alla carità. È quanto viene promesso alla

³⁰ Sulle impazienti parole di Ugolino: «e se non piangi, di che pianger suoli?» cfr. *Dante all’«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 3 («Piangere in ogni lingua»), Tab. III.

sesta chiesa, Filadelfia (Ap 3, 10). Nonostante i figli, il conte Ugolino resta gravato alla dura terra e non sa trovare nella sofferenza la via della resurrezione.

[Ap 8, 3-4; radix III^e visionis] Sequitur (Ap 8, 3): “habens turibulum aureum in manu sua”, id est corpus suum purissimum **omni gratia Deo gratum et incenso sacre et odorifere devotionis repletum**. Secundum etiam Ricardum, hoc turibulum sunt sancti apostoli, qui ad electorum **preces** Deo offerenda[s] sunt principaliter constituti.

“Et data sunt illi incensa multa”, id est orationes Deo **delectabiles**. *Data quidem sunt ei ab ipsis orantibus, se et sua vota sibi tamquam nostro mediatori et advocato committentibus* et per ipsum ea offerri Deo postulantis. Data etiam sunt sibi a Deo Patre, unde Iohannis XVII^o dicit ipse Patri (Jo 17, 6/11): “**Tui** erant, et michi eos dedisti. **Pater** sancte, **serva** eos in nomine tuo, quos dedisti michi”. Et in psalmo dicitur: “Ascendisti in altum” et “accepisti dona in hominibus” (Ps 67, 19). In quantum enim sumus membra eius, ipse acc[i]pit in nobis dona **gratie** que dantur nobis.

“Data”, inquam, “sunt” ei “ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante trinum Dei”, id est ut daret et offerret eas Deo super propriis meritis sue humanitatis, seu super fundamentalis ara divine veritatis et maiestatis, seu super coadiunctis meritis angelice hierarchie vel sanctorum precedentium patrum.

“Et ascendit fumus incensorum” (Ap 8, 4), id est spiritualis fragrantia devotionum, “de orationibus sanctorum”, scilicet manans. “Ascendit”, inquam, “**de manu** angeli coram Deo”, id est merito et intercessione Christi eas offerentis facte sunt acceptabiles Deo et acceptate sunt ab eo et etiam, **cooperante influxu et ministerio gratie Christi in mente sanctorum**, elevate sunt in altum usque ad Deum.

Inf. XXXIII, 55-63:

Come un poco di raggio si fu messo
nel doloroso carcere, e io scorsi
per quattro visi il mio aspetto stesso,
ambo le man per lo dolor mi morsi;
ed ei, pensando ch’io ’l fessi per voglia
di manicar, di subito levorsi
e disser: “**Padre**, assai ci fia men doglia
se **tu** mangi di noi: **tu ne vestisti**
queste misere carni, e **tu le spoglia**”.

Purg. I, 31-33, 70-93:

vidi presso di me un veglio solo,
degno di tanta reverenza in vista,
che più non dee a **padre** alcun figliuolo.

“Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch’è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.
Tu ’l sai, ché non ti fu per lei amara
in Utica la morte, ove lasciasti
la vesta ch’**al gran di** sarà sì chiara.
Non son li editti eterni per noi guasti,
ché questi vive e Minòs me non lega;
ma son del cerchio ove son li occhi casti
di Marzia **tua**, che ’n vista ancor **ti priega**,
o santo petto, che per **tua** la tegni:
per lo suo amore adunque a noi ti piega.
Lasciane andar per li tuoi sette regni;
grazie riporterò di te a lei,
se d’esser mentovato là giù degni”.
“Marzia piacque tanto a li occhi miei
mentre ch’i’ fu’ di là”, diss’ elli allora,
“che quante **grazie** volse da me, fei.
Or che di là dal mal fiume dimora,
più muover non mi può, per quella legge
che fatta fu quando me n’uscì fora.
Ma se donna del ciel ti move e regge,
come tu di’, non c’è mestier lusinghe:
bastisi ben che **per lei mi richegge**”.

Par. XXXI, 100-102; **XXXIII**, 22-42:

E la regina del cielo, ond’ iò ardo
tutto d’amor, ne farà **ogne grazia**,
però ch’i’ sono il suo fedel Bernardo.

“Or questi, che da l’infima lacuna
de l’universo infìn qui ha vedute
le vite spirituali ad una ad una,
supplica a te, **per grazia**, di virtute
tanto, che possa con li occhi levarsi
più alto verso l’ultima salute.
E io, che mai per mio veder non arsi
più ch’i’ fo per lo suo, **tutti miei prieghi**
ti porgo, e priego che non sieno scarsi,
perché tu ogne nube li disleggi
di sua mortalità **co’ prieghi tuoi**,
sì che ’l sommo piacer li si dispieghi.
Ancor **ti priego**, regina, che puoi
ciò che tu vuoi, che **conservi** sani,
dopo tanto veder, li affetti suoi.
Vinca **tua** guardia i movimenti umani:
vedi Beatrice con quanti beati
per li miei prieghi ti chiudon **le mani**!”.
Li occhi da Dio **diletti** e venerati,
fissi ne **l’orator**, ne dimostraro
quanto i **devoti prieghi** le son **grati**

Inf. III, 113-114; **XIII**, 103-104; **XXVII**, 127-129; **Purg. VII**, 34-35; **Par. XII**, 47-48:

.....fin che ’l ramo
vede a la terra tutte **le sue spoglie**

Come l’altre verrem per nostre **spoglie**,
ma **non** però ch’alcuna **sen rivesta**

disse: “Questi è d’i rei del foco **furo**”;
per ch’io là dove **vedi** son perduto,
e sì **vestito, andando**, mi rancuro.

quivi sto io con quei che le tre sante
virtù non si vestiro

.....le novelle fronde
di che **si vede** Europa **rivestire**

[Ap 16, 14-15; V^a visio, VI^a phiala] Dicuntur autem reges congregari “**ad diem magnum** Dei” (Ap 16, 14), tum quia Deus faciet tunc per eos magnum iudicium de meretrice magna (cfr. Ap 17, 12/16), tum quia ipsorum regum congregatio divino iudicio redundabit finaliter in exterminium ipsorum. Quia vero Deus tunc ex improvviso et subito faciet hec iudicia, ideo subdit: “Ecce venio sicut **fur**” (Ap 16, 15). Fur enim venit latenter ad furandum, ne advertat hoc dominus cuius sunt res quas furatur. Non autem dicit ‘veniam’ sed ‘venio’, et hoc cum adverbio demonstrandi, ut per hoc estimationem de sua mora nobis tollat et ad adventum suum nos attentiores et vigilantiores et timoratiores reddat. Ad quod etiam ultra hoc inducit per promissionem premii et comminationem sui oppositi, unde subdit: “Beatus qui vigilat et custodit **vestimenta sua**”, scilicet **virtutes** et bona opera, “**ne nudus ambulet**”, id est **virtutibus spoliatus**; “et **videant**”, scilicet omnes tam boni quam mali, “turpitudinem eius”, id est sua turpissima peccata et suam confusibilem penam in die iudicii sibi infligendam.

Tab. V-2

[Ap 19, 17-18; VI^a visio] “Et vidi unum angelum stantem in sole” (Ap 19, 17). Iste designat altissimos et preclarissimos contemplativos doctores illius temporis, quorum mens et vita et contemplatio erit tota infixa in solari luce Christi et scripturarum sanctarum, et secundum Ioachim inter ceteros precipue designat Heliam. “Et clamavit voce magna omnibus avibus que volabant per medium celi”, id est omnibus evangelicis et contemplativis illius temporis: “Venite, congregamini ad cenam Dei magnam”, id est ad spirituale et serotinum convivium Christi, in quo quidem *devorabitur universitas moriture carnis, ut transeat quod carnale est et maneat quod spirituale est*. Unde subdit (Ap 19, 18): “ut manducetis carnes regum et carnes tribunorum et carnes fortium et carnes equorum et sedentium in ipsis et carnes hominum liberorum ac servorum ac pusillorum et magnorum”. Hoc, quantum ad populos et reges tunc Christo et eius ecclesie incorporandos, significat idem quod et illud quod dictum est Actuum X^o Petro videnti quadrupedia et serpentina et volatilia in magno vase linteo, cui dicitur: “Occide et *manduca*” (Ac 10, 9-16). Quibus autem verbis explicari posset quanto gaudio et amore et dulcore reficientur sancti de conversione omnium gentium et Iudeorum post mortem Antichristi fienda.

[Ap 14, 8; IV^a visio, VI^{um} prelium] Nota quod sicut eius ante casum malitia et potestas supra modum impedivit et angustiauit spiritum electorum et conversionem totius orbis, sic eius exterminium erit sanctis *quasi exitus de carcere ad libertatis latitudinem et volatum* et exitus de tenebrosissimo fumo fornacis ad lucem solarem et sicut exhoneratio a lapide molari seu a monte immenso.

Inf. XXXIII, 55-63:

Come un poco di raggio si fu messo nel doloroso carcere, e io scorsi per quattro visi il mio aspetto stesso, ambo le man per lo dolor mi morsi; ed ei, pensando ch'io 'l fessi per voglia di manicar, di subito levorsi e disser: “Padre, assai ci fia men doglia se *tu mangi* di noi: tu ne vestisti queste *miserie carni*, e tu le spoglia”.

Purg. I, 40-42, 70-72:

“Chi siete voi che contro al cieco fiume fuggita avete *la pregione* eterna?”, diss' el, movendo quelle oneste piume.

Or ti piaccia gradir la sua venuta: **libertà** va cercando, ch'è sì cara, come sa chi per lei vita rifiuta.

[Ap 10, 5-7; III^a visio, VI^a tuba] Sequitur (Ap 10, 5): “Et angelus, quem vidi stantem supra mare et supra terram, levavit manum suam in celum (Ap 10, 6) et iuravit per viventem in secula seculorum, qui creavit celum et ea que in illo sunt, et terram et ea que in ea sunt, et mare et ea que in eo sunt, quia tempus amplius non erit; (Ap 10, 7) sed in diebus vocis septimi angeli, cum ceperit tuba canere, consumabitur misterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas”. Iuramentum hoc designat vehementem certitudinem et assertionem quod tempus huius seculi omnino finietur in tempore septime tube. Non enim intendit quod post hoc iuramentum suum non sit tempus amplius, sed quod in voce septimi angeli consumabitur. Iurat autem hoc ita fortiter, tum ad fortius perterrendum malos et terrendo convertendum ad penitentiam, tum ad consolandum electos multiplicibus persecutionibus *et miseriis vexaturos et de exilio et carcere huius vite cupientes exire et ad eternam patriam iugiter suspirantes*.

[Ap 20, 5; VII^a visio] Utraque autem conregnatio (regnum gratie et regnum glorie) vocatur hic “resurrectio prima” (Ap 20, 5), quia hec primo in mente precedit; secundo autem subsequetur secunda, scilicet resurrectio corporum. Prima enim, scilicet iustificatio mentis per gratiam, vocatur resurrectio quia per eam resurgimus a morte culpe originalis vel actualis, unde Apostolus ad Colossenses II^o dicit: “Consepulti estis Christo in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem” (Col 2, 12), et capitulo III^o dicit (Col 3, 1): “Si conresurrexistis cum Christo, que sursum sunt querite”. Glorificatio autem anime erit consumatio huius, et etiam *per eam resurgent anime a miseria huius vite, que est quasi continua mors*. Consimiliter etiam prima mors est mors culpe et etiam temporalis mors, per quam corpus ab anima separatur. Secunda autem est mors pene eterne, que dicitur mors non quod ibi naturalis vita extinguatur, sed quia omnis delectatio et requies est ibi extincta et quia ibi est dolor perpetuus peior morte et faciens continue appetere mortem.

[Ap 4, 2; radix II^e visionis] Nota etiam quod hec sibi sic monstrantur et sic nobis scribuntur, quod sint apta ad misteria nobis et principali materie huius libri convenientia. Unde *per celum designatur hic ecclesia et scriptura sacra, et precipue eius spiritualis intelligentia*. Sicut autem *in hostio monumenti* Christi erat superpositus magnus lapis et ponderosus, qui Christo *resurgente* et de *sepulcro* exeunte est inde amotus, sic in scriptura erat *durus* cortex littere, pondere sensibilibum et carnalium figurarum gravatus, claudens hostium, id est [aditum] intelligentie spiritualis. In humanis etiam cordibus erat lapidea *durities* *sensus* obtusi, *claudens* introitum divinarum illuminationum.

Item absentia seu potius non existentia magnorum operum in ecclesia fiendorum erat nobis magna clausura hostii ad fabricam ecclesie contemplandam. Primus autem *apertor* huius hostii et prima vox nos in celum ascendere faciens est Christus et eius *illuminatio* et doctrina. Nam vox priorum prophetarum potius clausit hostium sub figuris, et sub terrenis promissionibus carnalem sensum Iudeorum depressit potius quam *levavit*.

Christus etiam, per exemplum sue spiritualissime vite et per mortem carnis sue et per habundam infusionem Spiritus sui *fecit suos apostolos et quoscumque spirituales suos esse in spiritu et quasi non esse in carne*, nec enim aliter possent sapere et intelligere spiritualia Dei, secundum illud Apostoli I^a ad Corinthios II^o (1 Cor 2, 14-15): “Animalis homo non percipit ea que sunt Spiritus Dei, nec potest intelligere ea; spiritualis autem iudicat”, id est *discernit*, “omnia”. Item Iohannis X^o (Jo 10, 9) dicit Christus se esse *hostium* et etiam hostiarium. Qui enim per claram fidem et intelligentiam sic in Christo figitur ut in omni loco scripture et in omni facto sue ecclesie sibi occurrat, et hoc sub congrua proportionem ad illa loca et opera, erit sibi ad omnia sicut sol omnia loca illa et opera irradians, noctis *tenebris inde expulsis*.

[Ap 4, 1] Nota ex istis haberi aut quod post primam visionem fuerat ab excessu mentis ad se reductus, et ideo nunc iterato sublevatur ad mentis excessum; aut quod a primo mentis excessu, sub quo primam visionem vidit, elevatur nunc ad multo altiore excessum, ac si tunc esset infra celum, nunc autem supra celum ascendat, et ac si suum primum esse in spiritu fuerit quasi non esse in spiritu respectu istius, de quo hic dicit: “Et statim fui in spiritu”; aut per reiterationes huiusmodi *sublevationum* designat quamlibet visionum cum suis obiectis habere propriam et *novam* arduitate, et quod ad quamlibet videndam indigebat superelevari a Deo ad illam. Sicut autem una illuminatio disponit mentem ad aliam altiore, sic spiritualis visio apertionis celi et spiritualis auditus vocis sic grandis, sicut est vox tube, erant dispositiones et ex[c]itationes ad sequentes sublevationes spiritus sui.

Par. I, 73-75:

*S'i' era sol di me quel che creasti
novellamente, amor che 'l ciel governi,
tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti.*

Inf. XXXIII, 1-3, 58-60, 112-114:

La bocca *sollevò* dal fiero pasto
quel peccator, forbendola a' capelli
del capo ch'elli avea di retro guasto.

ambo le man per lo dolor mi morsi;
ed ei, pensando ch'io 'l fessi per voglia
di manicar, di subito *levorsi*

levatemi dal viso i *duri* veli,
sì ch'io sfoghi 'l duol che 'l cor m'impregna,
un poco, pria che 'l pianto si raggeli.

Inf. III, 10-12:

Queste parole di colore oscuro
vid' io scritte al sommo d'una *porta*;
per ch'io: “Maestro, *il senso* lor m'è *duro*”.

Inf. XXXII, 10-14:

Ma quelle donne aiutino il mio verso
ch'aiutaro Anfione a *chiuder* Tebe,
sì che dal fatto il dir non sia diverso.
Oh sovra tutte mal creata plebe
che stai nel loco onde parlare è *duro*

Inf. IX, 121-123, 131; X, 7-12, 52-54:

[Ap 4, 6-7] in aquila contemplatione *suspensos*

Tutti *li lor coperchi* eran *sospesi*,
e fuor n'uscivan *sì duri* lamenti,
che ben parean di miseri e d'offesi.
e *i monumenti* son più e men caldi.

“La gente che per *li sepolcri* giace
potrebbe veder? già son *levati*
tutt' *i coperchi*, e nessun guardia face”.
Ed elli a me: “Tutti saran *serrati*
quando di Iosafat qui torneranno
coi corpi che là sù hanno lasciati”.
Allor *surse* a la vista *scoperchiata*
un'ombra, lungo questa, infino al mento:
credo che s'era in ginocchie *levata*.

Inf. IV, 68-72:

..... quand'io vidi un foco
ch'emisperio di *tenebre* vincia.
Di lungi n'eravamo ancora un poco,
ma non sì ch'io non *discernessi* in parte
ch'orrevol gente possedeava quel loco.

Purg. XXVII, 34-40, 112-114:

Quando mi vide star pur fermo e *duro*,
turbato un poco disse: “Or vedi, figlio:
tra Bèatrice e te è questo muro”.
Come al nome di Tisbe *aperse* il ciglio
Piramo in su la morte, e riguardolla,
allor che 'l gelso diventò vermiglio;
così, la mia *durezza* fatta solla
le *tenebre* fuggian da tutti lati,
e 'l sonno mio con esse; ond' io *leva'mi*,
veggendo i gran maestri già *levati*.

Inf. VI, 37-39:

Elle giacean per terra tutte quante,
fuor d'una ch'a seder *sì levò*, ratto
ch'ella ci vide passarsi davante.

■ La bestialità del peccatore è segnata dai temi del quinto stato, e in particolare della quinta coppa (quinta visione). Il quinto angelo, cioè l'ordine dei santi che zelano nel quinto stato, «versò la sua coppa sulla sede della bestia e il regno di questa si fece tenebroso» (Ap 16, 10; [Tabella V-4](#)). La sede della bestia, cioè della moltitudine bestiale, prevale in numero e potere e quasi assorbe la Chiesa di Cristo con la quale si trova mischiata «localiter et nominaliter», tanto da essere chiamata chiesa dei fedeli come quella che è veramente per grazia la sede e la Chiesa di Cristo. Su tale sede dagli enormi e abominevoli vizi gli zelanti del quinto tempo non cessano di versare la coppa del rimprovero, in modo che il suo regno appaia a tutti con evidenza, si voglia o meno, «tenebroso», cioè dissipato e reso abominevole da sozza ed enorme lussuria, avarizia, simonia, superbia, commercio doloso, astuzia e da quasi ogni malizia, per cui di seguito viene chiamata Babilonia, la meretrice che tiene in mano la coppa aurea piena di abominio (Ap 17, 4).

Bello in principio, dotato di tutti i doni dello Spirito, pacifico, di lunga durata (cinquecento anni a partire da Carlo Magno o da suo padre Pipino), limitato alla sede romana a causa delle devastazioni operate in Oriente dai Saraceni, il quinto stato degenera poi in rilassatezza: alla fine la Chiesa appare corrotta quasi fosse una nuova Babilonia (cfr. Prologo, Notabile VII: «circa finem quinti temporis a planta pedis usque ad verticem est fere tota ecclesia infecta et confusa et quasi nova Babilon effecta»). La chiesa, delle sette d'Asia, che per eccellenza possiede tutte le perfezioni stellari è la quinta, quella di Sardi, assimilata alla sede romana (Ap 3, 1). Va tuttavia precisato che Roma in quanto meretrice si identifica con la moltitudine dei reprob, i quali con le loro inique opere impugnano e blasfemano la Chiesa dei giusti peregrina sulla terra. Questa meretrice non deve pertanto essere cercata in un solo luogo ma, come per tutta l'area dell'impero romano è diffuso il grano degli eletti, così per la sua intera latitudine è dispersa la paglia dei reprob. È l'interpretazione morale e spirituale dei «patres catholici», che fa salve le prerogative carismatiche della sede romana, data da Gioacchino da Fiore citato da Olivi ad Ap 17, 1³¹.

In particolare, la sede della bestia designa il clero carnale, che nel quinto tempo regna e presiede su tutta la Chiesa e in cui la vita bestiale regna e siede in modo trascendente e singolare come nella sua principale sede ed assai più che nelle plebi laiche ad esso soggette. Secondo Gioacchino da Fiore, costoro ambiscono a regnare al di sopra dei loro confratelli come il diavolo regna al di sopra dei figli della superbia e, poiché all'abito sembrano essere dello stesso livello di coloro che su di essi effondono le coppe dell'ira divina, tanto più sdegnano di essere rimproverati dai propri uguali o dagli inferiori. Il loro regno si fa tenebroso perché l'ambizione acceca i loro occhi, in quanto l'odio che nutrono nei confronti di quanti li rimproverano sottrae ad essi del tutto il lume della vista.

³¹ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 3. 5 («La peregrinante Roma dei giusti»); Tab. XL.

Poiché, impediti dagli spirituali, non possono ottenere quello che vogliono, per il dolore nel cuore e per impazienza prorompono in detrazione di quanti li rimproverano. Per questo segue: «e si mangiarono le proprie lingue per il dolore». Per «lingue», secondo Gioacchino da Fiore, si intendono coloro che posseggono il fuoco dello zelo divino e l'ardore di parlare contro le ingiurie fatte a Dio, e tali lingue vengono morse dalle detrazioni fatte senza timore dai rimproverati. Secondo Riccardo di San Vittore, il mordersi la lingua significa l'interrompere il discorso per livore d'invidia e per detrazione, oppure il distruggere e il corrodere dentro di sé ogni quieto sapore di gioia. «E bestemmiarono il Dio del cielo a causa dei dolori e delle piaghe» (**Ap 16, 11**), cioè per il livore dell'invidia e per le piaghe inflitte per la confusione recata dai rimproveri dei santi. Bestemmiano Dio in quanto odiano e maledicono la grazia e la verità divina e il divino zelo dei santi. «E non si pentirono delle loro azioni», cioè si ostinano nel loro operare malvagio invece di fare penitenza.

Come sempre nella metamorfosi dantesca, gli elementi che nella teologia della storia dell'Olivi sono concentrati sulla Chiesa vengono nel poema rifratti sull'intero creato e in particolare sul mondo umano, che si agita nell'«aiuola che ci fa tanto feroci».

L'espressione «quia quoad speciem habitus videntur esse unius ordinis cum eis» (riferita ai chierici che all'abito sembrano essere dello stesso livello di coloro che su di essi effondono le coppe dell'ira divina) viene traslata, in tutt'altro contesto (per quanto tessuto principalmente con i temi del quinto stato) nel richiamo dei tre fiorentini sodomiti: «Sòstati tu ch'a l'abito ne sembri / essere alcun di nostra terra prava» (**Inf. XVI**, 8-9; [Tabella V-4](#)).

La trattazione della quinta coppa è suscettibile di alcune collazioni, con passi anch'essi riferiti al quinto stato. Il «rodere» è proprio dei denti delle locuste che escono dal pozzo dell'abisso al suono della quinta tromba, considerati ad **Ap 9, 8** (quinta proprietà), e si tratta del corrodere crudelmente la vita e la fama degli altri. Dell'odio, vizio predominante nella vita bestiale del quinto tempo, si tratta anche nell'esegesi del capitolo XV, il quale fa da introduzione alla quinta visione, che è quella delle coppe (ad **Ap 15, 1**). Una citazione di Gioacchino da Fiore afferma che dopo le prime quattro virtù, corrispondenti ai quattro animali che stanno intorno alla sede divina (**Ap 4, 6-8**) – fede, pazienza, umiltà e speranza –, succede lo zelo igneo della carità proprio dello Spirito Santo e della sua sede sostenuta dai quattro animali. Così nei reprob, ai quattro vizi contrari – infedeltà, impazienza, superbia, disperazione – subentra l'odio della fraterna carità, che è peccato contro lo Spirito Santo.

Questi temi – l'odio, il corrodere la fama altrui, il mangiare coi denti, il vivere bestiale, il dolore del cuore, l'impazienza, la disperazione, l'accecamento – sono altrettanti fili del panno di cui è vestito il conte Ugolino. Coi denti rode il misero teschio dell'arcivescovo Ruggieri, come Tideo

«si rose / le tempie a Menalippo per disdegno», ed è un roderne la fama: «Ma se le mie parole esser dien seme / che frutti infamia al traditor ch'ì' rodo» (*Inf.* XXXII, 127-132; XXXIII, 7-8; [Tabella V-4](#)). Per «si bestial segno» mostra odio su colui che si mangia, ma ha anche il cuore oppresso da disperato dolore (*Inf.* XXXII, 133-134; XXXIII, 4-6). Mostra impazienza di fronte all'impassibilità senza pianto del poeta, che considera crudele. Non solo si mangia il suo nemico, «come 'l pan per fame si manduca», ma si morde per il dolore ambo le mani tanto che i figli pensano che lo faccia «per voglia di manicar», lì dove le mani sostituiscono nella poesia il mordersi la lingua della prosa scritturale (*Inf.* XXXII, 127; XXXIII, 58-60). Brancola cieco sopra i figli morti (*Inf.* XXXIII, 72-73). Dopo il racconto, riprende «'l teschio misero co' denti» in modo ancor più ostinato di prima (*ibid.*, 76-77), variazione sul «“Et non egerunt penitentiam ex operibus suis”, scilicet malis, immo, supple, amplius obstinati sunt in illis peragendis» da **Ap 16, 11**. I denti sono forti all'osso come quelli di un cane (*ibid.*, 78), e nell'esegesi di **Ap 22, 15** i cani sono i detrattori della vita altrui, come i malvagi su cui viene versata la quinta coppa. Si può notare che forse anche l'espressione «ma se le mie parole esser dien seme» (*ibid.*, 7) deriva da una caratteristica delle locuste, che «disseminant verba sua» (è la «vox alarum» trattata ad **Ap 9, 9**). Il sembrare Dante fiorentino all'ascolto della lingua pare derivato dallo stesso inciso da cui proviene il richiamo dei tre fiorentini sodomiti (*ibid.*, 11-12).

All'impazienza del conte ben si addice quella provocata dal versamento della quinta coppa:

Potest etiam effusio huius phiale exponi de pluribus corporalibus bellis et exterminiiis temporalis regni ecclesie in hoc quinto tempore factis, ex quo multi per impatientiam se corroserunt et Deum blasphemaverunt.

In **Purg. VI**, 82-84 a rodersi l'un l'altro sono i cittadini della «serva Italia», chiusi da uno stesso muro e da uno stesso fossato, e invece sempre divisi da fazioni che si combattono. Il muro e il fossato sono motivi della Gerusalemme celeste, della «civitas» interpretata come «civium unitas» (**Ap 21, 2 / 12 / 18**). I temi sono trattati nella settima visione.

Dello stesso tenore sono le parole di Brunetto Latini: «Faccian le bestie fiesolane strame / di lor medesme» (*Inf.* XV, 73-74), in un contesto (si tratta di una zona nella quale prevalgono i temi del quinto stato) dove l'aver fame del poeta da parte delle fazioni fiorentine si presta ad una variazione del versetto «et manducaverunt linguas suas pre dolore», cioè si rodano tra loro e non tocchino Dante, «sementa santa».

Il mordersi la lingua per livore d'invidia e per detrazione si addice ai Malebranche, i dieci demoni che, prima di andare in compagnia di Virgilio e Dante a sorvegliare i barattieri immersi

nella pece, «avea ciascun la lingua stretta / coi denti, verso lor duca, per cenno», cui Barbariccia risponde «con sì diversa cennamella» (*Inf.* **XXI**, 136-139; **XXII**, 10)³².

³² Cfr. qui di seguito, Tabella XXXIV-2.

[Ap 16, 10-11; V^a visio, V^a phiala] Per hanc autem “sedem bestie” principaliter designatur carnalis clerus in hoc quinto tempore regnans et toti ecclesie presidens, in quo quidem **bestialis vita** transcenderet et singulariter regnat et sedet sicut in sua principali sede et longe plusquam in laicis plebibus sibi subiectis. Et quia, secundum Ioachim, tales supra modum ambiunt regnare super fratres suos instar diaboli, qui est rex super omnes filios superbie, et quia quoad speciem habitus videntur esse unius ordinis cum eis, qui super eos effundunt phialas ire Dei, ideo magis indigne ferunt quod quasi a coequalibus vel etiam inferioribus increpantur. Et ideo, secundum eundem, efficitur regnum eius tenebrosus, tum quia ambitio **cecat** oculos eorum, tum quia **odium**, quod concipiunt contra eos qui se increpant, aufert omnino lumen ab oculis eorum.

Quia etiam tales, quando a viris spiritualibus impediti non possunt obtinere quod cupiunt, **pre dolore cordis** in detractionem eorum, qui se increpant, protinus erumpunt, ideo sequitur: “Et **commanducaverunt linguas** suas pre dolore”. Lingue, secundum Ioachim, dicuntur hii qui habent ignem zeli Dei et ardorem loquendi contra iniurias Dei, quas increpati ab eis commanducant cum non metuunt detrahere ipsis. Vel, secundum Ricardum, linguas suas pre dolore comedunt quia proprium sermonem per invidiam et detractionem corrumpunt. Vel linguam propriam comedunt, quia intra se pre livore invidie tabescunt et se ipsos ac sui gaudii quietum saporem omnino destruunt et **corrodunt**.

“Et blasphemaverunt Deum celi pre doloribus et vulneribus suis” (Ap 16, 11), id est pre livoribus invidie et vulneribus confessionis per confusivas increpationes sanctorum inflictis. Deum autem blasphemant, cum divinam gratiam et veritatem et divinum zelum sanctorum **odiunt** et maledicunt.

“Et non egerunt penitentiam ex operibus suis” *scilicet malis*, **immo**, supple, **amplius obstinati sunt in illis peragendis**.

Potest etiam effusio huius phiale exponi de pluribus corporalibus bellis et exterminis temporalis regni ecclesie in hoc quinto tempore factis, ex quo multi **per impatientiam** se corroserunt et Deum blasphemaverunt.

Inf. XV, 73-74:

Faccian **le bestie** fiesolane *strame di lor medesme*

Inf. XVI, 7-9:

Venian ver' noi, e ciascuna gridava: “Sòstati tu *ch'a l'abito ne sembri essere* alcun di nostra terra prava”.

Inf. XXXIII, 10-12:

Io non so chi tu se' né per che modo venuto se' qua giù; ma fiorentino *mi sembri* veramente quand' io t'odo.

Purg. VI, 82-84:

e ora in te non stanno sanza guerra li vivi tuoi, e l'un l'altro **si rode** di quei ch'un muro e una fossa serra.

[Ap 9, 9; III^a visio, V^a tuba] Per alas autem locustarum designantur hii qui apud eos vocantur perfecti, qui quando veniunt ad conflictum sicut stridentes et rugientes *disseminant verba sua*, ut videantur superare verbis quos non possunt vincere ratione.

[Ap 9, 8; III^a visio, V^a tuba] Pro quinta (proprietate locustarum) dicit: “Et dentes e[arum] sicut **dentes** leonum erant”, tum per crudelitatem *detractionum* vitam et **famam** alienam **corrodentium** et precipue suorum emulorum, tum propter impiam rapacitatem temporalium.

Inf. XXI, 137-139:

ma prima avea ciascun *la lingua stretta* coi **denti**, verso lor duca, per cenno; ed elli avea del cul fatto trombetta.

[Ap 22, 15; VII^a visio] “Foris”, scilicet sunt vel erunt, “**canes**”, id est immundi et sanctorum vitam *detraCTORIIS* latratibus lacerantes (...)

[Ap 15, 1; radix V^e visionis] Ioachim autem dicit quod post quattuor dona quattuor animalibus, id est quattuor ordinibus, propria, que sunt fides, patientia, humilitas et spes, succedit **zelus igneus caritatis** Spiritui Sancto et eius sedi a quattuor animalibus sustentate appropriatus. Et e contra in reprobis post quattuor vitia, quattuor predictis virtutibus contraria, sequitur **odium** *fraterne caritatis*, quod est peccatum in Spirit[um] Sanct[um] contra quod zelus Spiritus Sancti effundit plagas novissimas. Mali enim sue infidelitati addunt impatientiam, impatientie superbiam, superbie desperationem, **desperationi odium**. Sustinet autem Dominus peccatores usque ad tertium, in quarto autem terribiliter comminatur, in quinto vero non remittetur neque in hoc seculo neque in futuro.

Inf. XXXII, 124-135; **XXXIII**, 4-9, 58-60, 72-73, 76-78:

Noi eravam partiti già da ello, ch'io vidi due ghiacciati in una buca, sì che l'un capo a l'altro era cappello; e come 'l pan per fame **si manduca**, così 'l sovrano **li denti** a l'altro pose là 've 'l cervel s'aggiugne con la nuca: non altrimenti Tidèo **si rose** le tempie a Menalippo per disdegno, che quei faceva il teschio e l'altre cose. “O tu che mostri per sì **bestial** segno **odio** sovra colui che tu **ti mangi**, dimmi 'l perché”, diss' io

Poi cominciò: “Tu vuo' ch'io rinovelli **disperato dolor** che **'l cor** mi preme già pur pensando, pria ch'io ne favelli. Ma se *le mie parole esser dien seme* che frutti **infamia** al traditor ch'i' **rodo**, parlare e lagrimar vedrai insieme.”

ambo le man **per lo dolor** **mi morsi**; ed ei, pensando ch'io 'l fessi per voglia di **manicar**, di subito levorsi

..... ond' io mi diedi, già **cieco**, a brancolar sovra ciascuno

Quand' ebbe detto ciò, con li occhi torti **riprese** 'l teschio misero co' **denti**, che furo a l'osso, come d'un **can**, forti.

■ ([Tabella V-5](#)) Ad **Ap 4, 1-2** si parla della porta della tomba di Cristo chiusa da una grande pietra; rappresenta la dura scorza della lettera che impedisce ai cuori impietriti l'accesso all'intelligenza spirituale, aperto da Cristo, il quale sollevò il senso carnale dei Giudei oppresso dalle figure profetiche e dalle promesse terrene (cfr. [Tabella V-3](#)). Il tema della durezza giudaica percorre tutta l'esegesi della prima tromba (**Ap 8, 7**; terza visione). Infatti il primo angelo, cioè l'ordine dei dottori del primo stato, suonò la tromba predicando nella Giudea. Gioacchino da Fiore identifica questo primo angelo con san Paolo, inviato con i suoi compagni a insegnare che la legge di Mosè non doveva essere osservata secondo la lettera ma secondo lo spirito. La conseguenza della loro dottrina sui pertinaci Giudei fu la seguente: «fu fatta grandine mista a fuoco e a sangue e fu mandata a terra». La grandine designa la durezza e la pertinacia dei Giudei indurita e congelata ancor di più alla predicazione di Cristo, come il cuore del Faraone si fece più duro alle parole di Mosè. Il fuoco indica lo zelo e la fiamma della maligna ira e invidia con cui arsero in modo acre contro Cristo e i suoi, il sangue significa la loro persecuzione. La terra è la Giudea la quale, come la terra abitabile venne da Dio separata dal mare e liberata dalle acque affinché per l'utilità dell'uomo potesse dare erbe e alberi fruttiferi, così venne separata dal mare delle nazioni e delle genti infedeli affinché gli uomini potessero dedicarsi in quiete al culto divino e produrre i frutti delle buone opere ed essere ivi semplici nel bene come erbe verdeggianti e perfetti come alberi grandi, solidi e fruttuosi. Il miscuglio di grandine, fuoco e sangue «fu mandato a terra» dall'alto zelo di Dio e della sua legge, cadendo con forte impeto. Si può anche intendere che fu conseguenza della celeste dottrina e dell'opera di Cristo.

Il conte Ugolino e l'arcivescovo Ruggieri sono «due ghiacciati in una buca» (*Inf. XXXII*, 125), in mezzo alla «gelata» di Cocito (*Inf. XXXIII*, 91). Nel doloroso carcere il padre non piange e non lacrima - «sì dentro impetrai» – mentre piangono i figli (*ibid.*, 49-50). Prorompe nell'esclamazione «ahi dura terra, perché non t'apristi?» (*ibid.*, 66). La sua fu «morte ... cruda», come crudele fu la morte di Cristo (*ibid.*, 20); l'uscio dell'orribile torre viene 'chiavato' come fu chiuso il monumento di Cristo (*ibid.*, 46; con chiaro riferimento ai chiodi della croce). Da questa lapidea durezza e chiusura Ugolino, da vivo, non si è mai liberato.

I motivi della durezza del cuore e del congelamento segnano Frate Alberigo, il quale nella «fredda crosta» della Tolomea, «l'ultima posta» dell'inferno, prega i due poeti di 'levargli' (togliere con effetto di elevare a più alta vista, come da Ap 4, 2) dal volto «i duri veli, / sì ch'io sfoghi 'l duol che 'l cor m'impregna, / un poco, pria che 'l pianto si raggeli» (*Inf. XXXIII*, 109-114). I «veli» appartengono alla stessa rosa di motivi, se si tiene conto dell'espressione paolina riferita ai Giudei nella seconda *Lettera ai Corinzi*, 3, 15-16, citata nell'*incipit* della *Lectura*: «Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo

sarà tolto», cosa che non avviene con Frate Alberigo. A costui è appropriato anche il tema del dare frutti da parte della terra già verdeggianti e poi combusta (la Giudea), e infatti si presenta come «quel da le frutta del mal orto», con allusione all'uccisione dei suoi parenti a mensa al momento di servire loro le frutta (*ibid.*, 118-120).

Tutto il gelo Cocito è tessuto con questi temi petrosi, dal «grosso velo» invernale del Danubio e del Don «là sotto 'l freddo cielo», all'irreale caduta di monti come «Tambernichchi» o «Pietrapana», per cui «non avria pur da l'orlo fatto cricchi» (*Inf. XXXII*, 25-30).

La descrizione degli esempi di superbia punita, scolpiti nel piano del primo girone del purgatorio come fossero «tombe terragne», contiene alcuni motivi della prima tromba (nella zona riservata ai superbi purganti vi è prevalenza dei temi relativi primo stato). Nel gigante Briareo sono presenti i motivi del gelo e della terra: appare «grave a la terra per lo mortal gelo», trafitto dalla saetta celeste inviata da Giove (*Purg. XII*, 28-30; nell'esegesi della prima tromba è la grandine a essere inviata dal cielo, la saetta è tema dell'apertura del primo sigillo, ad Ap 6, 2). Il «duro pavimento» (che corrisponde alla durezza della grandine) mostra ancora la punizione di Erifile (uccisa dal figlio Alcmeone in vendetta del padre Anfirao) per essersi adornata dell'infausta collana fabbricata da Vulcano per le nozze di Armonia, figlia di Venere (*ibid.*, 49-51). La crudeltà e il sangue segnano il «crudo scempio» fatto da Tamiri, la regina degli Sciti che saziò Ciro col sangue gettandone dopo morto il capo in un otre pieno di sangue umano (*ibid.*, 55-57).

I motivi anti giudaici sono appropriati ai vizi dei cristiani e alle loro antiche e mitologiche prefigurazioni, così come lo sono gli elementi negativi che appartengono alla «bestia saracena», culminanti nella cieca cupidigia designata dalla lupa³³.

Si osservi un altro caso. Secondo Gioacchino da Fiore, le sette teste del drago (**Ap 12, 3**) sono allegoricamente i sette re che nei sette stati della Chiesa dovevano essere le prime e principali teste dei sette combattimenti contro Cristo. Come infatti la chiesa vescovile è a capo delle chiese a lei sottoposte e il vescovo è il suo capo, così quei popoli per mezzo dei quali furono fatte le persecuzioni generali o principali della Chiesa sono le teste della bestia di cui si tratta nel capitolo seguente (il XIII). I re preposti a quei popoli vengono chiamati teste del drago come fossero a capo delle teste, il corpo del drago costituisce l'innumerabile moltitudine dei reprobati.

All'inizio del capitolo seguente, la bestia che sale dal mare ha dieci corna e sette teste (**Ap 13, 1**). Su questo luogo Gioacchino afferma che le teste della bestia differiscono dalle teste del drago come le chiese metropolitane, che sono capo alle altre, si distinguono dai propri vescovi, i quali sono comunque anch'essi capi e quasi capi di Cristo di cui fanno le veci, e con ciò intende che

³³ Cfr. Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare, 3. 3 («La “fiumana ove 'l mar non ha vanto”»), Tab. XXXIV, 1-5.

quei popoli che furono i principali nel perseguitare Cristo e la Chiesa sono, come capi degli altri, propriamente teste della bestia e della massa bestiale.

Il riferimento ai «capita capitum», cioè a delle teste che stanno sopra altre teste loro sottoposte, assimilate agli arcivescovi preposti alle chiese metropolitane, è impersonato nei versi dalla posizione sovrapposta del conte Ugolino nel rodere coi denti l'arcivescovo Ruggieri, «sì che l'un capo a l'altro era cappello», posizione rovesciata rispetto all'esegesi scritturale poiché è l'arcivescovo a star sotto, ma che mostra ugualmente, «per sì bestial segno», due bestie una delle quali soggiace e l'altra soggioga.

[Ap 12, 3; IV^a visio] Secundum autem Ioachim, septem capita drachonis sunt allegorice septem reges, qui secundum septem status ecclesie debebant esse prima et principalia capita septem certaminum contra Christum et eius ecclesiam fiendorum. Sicut enim episcopalis ecclesia dicitur esse caput subiectarum ecclesiarum, episcopus vero dicitur esse caput illius ecclesie, sic illi populi per quos facte sunt generales seu principales persecutiones ecclesie sunt capita bestie de quibus in capitulo sequenti agetur (cfr. Ap 13, 1). Reges vero, qui eisdem populis prefuerunt, dicuntur capita drachonis et quasi **capita capitum**; corpus vero drachonis est innumera reproborum multitudo.

[Ap 13, 1; IV^a visio] Et ideo subdit: “habentem capita septem”. Ioachim, prout superius recitavi, dicit quod capita huius bestie differunt a capitibus drachonis sicut metropolitane ecclesie, que sunt capita aliarum, differunt a suis episcopis, qui utique sunt capita ipsarum et quasi capita Christi cuius vicem gerunt. Et secundum hoc, vult quod illi populi, qui fuerunt principales et quasi capita aliorum ad persequendum Christum et ecclesiam, sint proprie capita bestie et bestialis caterve.

Inf. XXXII, 124-126; XXXIII, 13-14:

Noi eravam partiti già da ello,
ch'io vidi due ghiacciati in una buca,
sì che l'un capo a l'altro era cappello

Tu dei saper ch'i' fui conte Ugolino,
e questi è l'arcivescovo Ruggieri

[Ap 4, 2; radix II^e visionis] Nota etiam quod hec sibi sic monstrantur et sic nobis scribuntur, quod sint apta ad misteria nobis et principali materie huius libri convenientia. Unde per celum designatur hic ecclesia et scriptura sacra, et precipue eius spiritalis intelligentia. Sicut autem **in hostio monumenti Christi erat superpositus magnus lapis et ponderosus, qui Christo resurgente et de sepulcro exeunte est inde amotus**, sic in scriptura erat **durus cortex littere**, pondere sensibilibus et carnalium figurarum gravatus, claudens hostium, id est [aditum] intelligentie spiritalis. In humanis etiam cordibus erat **lapidea durities sensus obtusi**, claudens introitum divinarum illuminationum.

Item absentia seu potius non existentia magnorum operum in ecclesia fiendorum erat nobis magna clausura hostii ad fabricam ecclesie contemplandam. Primus autem apertor huius hostii et prima vox nos in celum ascendere faciens est Christus et eius illuminatio et doctrina. Nam vox priorum prophetarum potius clausit hostium sub figuris, et sub terrenis promissionibus carnalem sensum Iudeorum **depressit potius quam levavit**.

Purg. XII, 28-30, 49-51, 55-57:

Vedëa Brïareo fitto dal telo **celestial** giacer, da l'altra parte, grave a la **terra** per lo mortal **gelo**.

Mostrava ancor lo **duro** pavimento come Almeon a sua madre fë caro parer lo sventurato addornamento.

Mostrava la ruina e **'l crudo** scempio che fë Tamiri, quando disse a Ciro: **"Sangue sitisti, e io di sangue t'empio"**.

Inf. XXXII, 22-30; 124-125; **XXXIII**, 19-21, 46-51, 66, 91-92, 109-114, 118-120:

Per ch'io mi volsi, e vidimi davante e sotto i piedi un lago che per **gelo** avea di vetro e non d'acqua sembiante. Non fece al corso suo sì grosso **velo** di verno la Danoia in Osterlicchi, né Tanaï là sotto **'l freddo cielo**, com' era quivi; che se Tambernichchi vi fosse sù **caduto**, o Pietrapana, non avria pur da l'orlo fatto cricchi.

Noi eravam partiti già da ello, ch'io vidi due **ghiacciati** in una buca

però quel che non puoi avere inteso, cioè come **la morte** mia fu **cruda**, udirai, e saprai s'e' m'ha offeso.

e io senti' chiavar **'l uscio** di sotto a l'orribile torre, ond' io guardai nel viso a' mie' figliuoi senza far motto. Io non piangëa, sì dentro **impetrai** piangevan elli; e Anselmuccio mio disse: 'Tu guardi sì, padre! che hai?'.
ahi **dura terra**, perché non t'apristi?

Noi passammo oltre, là 've **la gelata** ruvidamente un'altra gente fascia

E un de' tristi de la **fredda** crosta gridò a noi: "O anime **crudeli** tanto che data v'è l'ultima posta, **levatemi** dal viso i **duri veli**, sì ch'io sfoghi 'l duol che **'l cor** m'impregna, un poco, pria che 'l pianto **si raggeli**".

Rispuose adunque: "I' son frate Alberigo; i' son quel da **le frutta** del mal orto, che qui riprendo dattero per figo".

[Ap 8, 7; III^a visio, I^a tuba] "Et primus angelus", id est ordo doctorum primi status, "tuba cecinit", predicando scilicet in Iudea. Quid autem ex eorum doctrina sit per accidens subsecutum in pertinacibus Iudeis, et qualiter eis rebellaverint, ostendit subdens: "et facta est grando et ignis, mixta in sanguine, et missum est in **terram**".

"Grando" significat duritiam et pertinaciam Iudeorum, que ad predicationem Christi et apostolorum fuit fortius **congelata** et **indurata**, sicut ad Moysi verba et signa Pharaon fortius **induravit cor suum**.

"Ignis" vero significat zelum et flammam maligne ire et invidie, qua Christo et apostolis predicantibus [et] prodigia facientibus acrius exarserunt contra ipsos et contra doctrinam eorum. Predicta autem duritia et flamma fuerunt coniuncta et commixta cum **"sanguine"**, id est **cum crudeli occisione** et persecutione Christi et suorum.

Per "terram" autem significatur hic Iudea, quia sicut terra habitabilis fuit segregata a mari et discooperta aquis, **ut posset homo habitare in ea et ut ipsa ad usum hominis posset fructificare et herbas et arbores fructiferas ferre**, sic Deus mare infidelium nationum et gentium separaverat a terra et plebe Iudeorum, ut quiete colerent Deum et facerent fructum bonorum operum, et ut essent ibi simplices in bono virentes ut herbe, et perfecti essent ut arbores grandes [et] solide et fructuose.

Predicta autem dicuntur **missa quasi de celo** "in terram", id est in unam partem Iudeorum, quia quasi ex alto zelo Dei et sue legis videntur predictam grandinem et ignem et sanguinem in suis cordibus suscepisse. Dicitur etiam hoc in signum quod **cum forti casu et impetu** facta sunt in eis. Dicitur etiam sic, quia per accidens sunt immissa a celesti doctrina et opere Christi et suorum.

[**incipit**] "Erit lux lune sicut lux solis, et lux solis erit septempleriter sicut lux septem dierum, in die qua alligaverit Dominus vulnus populi sui et percussuram plage eius sanaverit". In hoc verbo, ex XXX^o capitulo Isaie (Is 30, 26) assumpto, litteraliter prophetatur precellentia fulgoris celestium luminarium, quam in fine mundi ad pleniorum universi ornatum Dei dono habebunt. (...) Tempore autem quo Christus erat nostra ligaturus vulnera sol nove legis debuit septempleriter radiare et lex vetus, que prius erat luna, debuit fieri sicut sol. Nam umbra sui velaminis per lucem Christi et sue legis aufertur secundum Apostolum, capitulo eodem dicentem quod "velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum, quoniam in Christo evacuatur". Unde "usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses", id est lex Moysi, **"velamen est positum super cor"** Iudeorum; "cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem" (2 Cor 3, 14-16, 18). Et subdit (2 Cor 4, 6): "Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere", id est qui suo verbo et iussu de tenebrosa lege et prophetarum doctrina lucem Christi eduxit, "ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientie et claritatis Dei in faciem Christi Ihesu", scilicet existentis et refulgentis.

La tabella che segue ([Tabella V-6](#)) riprende un confronto già proposto nel primo saggio³⁴.

La Scrittura dalla voce soave, che fa parlare antichi e moderni, è «pelago», il mare vitreo simile a cristallo che sta dinanzi alla sede divina (**Ap 4, 6**). La Scrittura resta dinanzi alla Chiesa in modo che gli eletti possano in essa vedere l'aspetto del proprio volto e conoscano quali essi siano, e anche possano comprendere le cose invisibili di Dio come in un chiaro specchio e per mezzo di esso. Il guardarsi nella Scrittura per conoscere la propria immagine appartiene al conte Ugolino, dopo che ha sentito inchiodare l'uscio dell'orribile torre: «ond' io guardai / nel viso a' mie' figliuoi senza far motto ... e Anselmuccio mio / disse: "Tu guardi sì, padre! che hai?" ... e io scorsi / per quattro visi il mio aspetto stesso» (**Inf. XXXIII**, 47-48, 50-51, 56-57). Fra i vari significati attribuiti al «mare di vetro», si addicono al conte l'amaro e infinito patire di Cristo e, per contrasto, la tolleranza del martirio, la contrizione penitenziale. Come egli non sa sopportare le tribolazioni, ed è impaziente e si dispera mordendosi le mani per il dolore, così il guardare nei figli – che sono quattro come i Vangeli – non gli rende la vista delle cose spirituali. Un altro attributo della Scrittura è di essere assimilata al collirio. Il tema è introdotto ad **Ap 3, 18**, nel corso dell'istruzione data alla chiesa di Laodicea, la settima delle chiese d'Asia. Il collirio, che all'inizio punge gli occhi in modo amaro e provoca le lacrime e le fa uscire, rendendo però alla fine chiara la vista, designa l'amara compunzione dei propri peccati. Così la Scrittura è come il collirio, perché il precetto del Signore è lucente e illumina gli occhi. Ugolino guarda nel viso dei suoi figli che piangono, ma lui non piange né lacrima, fatto di pietra nel cuore. Non comprende il senso del piangere dei figli, che hanno fame e desiderio di cibo spirituale, come dimostra l'offerta al padre delle «misere carni». Nella «Muda», la sofferenza non è per lui causa di mutazione verso uno stato migliore, ma di maggior odio.

All'opposto di Ugolino sta il pianto di Beatrice di fronte a Virgilio, cioè della Scrittura che illumina e purga (**Inf. II**, 115-117; **Purg. XXVII**, 136-137; **XXX**, 139-141) e di Dante di fronte a lei. Il poeta si specchia nel Letè, come Ugolino nei figli (**Purg. XXX**, 73-78), poi prorompe in «lagrime e sospiri ... spirito e acqua» (*ibid.*, 85-99), cade vinto dalla puntura del pentimento (**Purg. XXXI**, 85-90).

Alla confluenza dell'«Archian rubesto» con l'Arno, «Bonconte» da Montefeltro, ferito a morte a Campaldino, viene vinto dal dolore del pentimento: è «già cieco» come «conte Ugolino» («Quivi perdei la vista»), ma una «lagrimetta» lo salva; cade lasciando il corpo gelato sulla foce (**Purg. V**, 100-102, 107, 124-129).

Un passo simmetrico ad **Ap 4, 6** è **Ap 15, 2**, nella «radice» (cioè nella parte proemiale) della quinta visione delle coppe. In questo caso viene descritto lo stato sublime, il trionfo e lo zelo dei santi ai quali spetta di versare le coppe. Il mare qui (a differenza di **Ap 4, 6**, dove è «vetro simile a

³⁴ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 7-8, Tab. X, XI, XVII.

cristallo») è detto «vetro misto a fuoco», e designa la contemplazione ignea, la macerazione penitenziale, l'amarezza e la tolleranza delle tribolazioni, grande e profonda come il mare, perspicua e solida come il vetro, mescolata al fuoco della fervida carità. L'acqua del mare corrisponde al senso letterale della Scrittura, il fuoco all'intelligenza spirituale e ardente. Il mare è anche l'immensa sapienza di Cristo ripiena del fuoco della carità e di zelante giustizia, l'amara e immensa passione di Cristo trasparente come vetro, mezzo che consente di contemplare le sue viscere.

Questo rompersi del gelo, questo spandere lacrime nella contrizione per le proprie colpe, il farsi vincere dal dolore del pentimento manca del tutto al petroso Ugolino. Chiuso nell'odio, non si apre alla misericordia divina. A differenza dei santi e degli spirituali che ad Ap 15, 2 hanno vinto la bestia, è egli stesso un bestiale.

Il passo 'radice' della quinta visione delle coppe è anche l'unico della *Lectura* in cui compaia un riferimento al digiuno che possa essere applicato alla cruda morte del conte. Vi si dice che gli spirituali debbono vincere gli «spiritalia et subtilia vitia» dell'Anticristo con la preghiera e con il digiuno. Il verso finale - «Poscia, più che 'l dolor, poté 'l digiuno» (*Inf.* XXXIII, 75) - può essere interpretato nel senso che Ugolino venne prostrato dalla fame lì dove il dolore (è da aggiungere: anche quello della contrizione) non aveva potuto vincerlo³⁵.

Se la vittoria dell'uomo spirituale si consegue con il digiuno e con la preghiera, questi motivi non sono propri di Ugolino. E forse proprio la necessità del digiuno per vincere la bestia induce a pensare che il verso finale del suo racconto alluda a quanto le voci contemporanee andavano dicendo sulla sua fine. Né si dica che al conte, in quanto laico, non possono essere appropriate le prerogative dei perfetti spirituali, perché, come si registra di continuo nel confronto tra il frate e il poeta, questi travasa quelle prerogative sull'intero mondo umano.

Considerati i temi della durezza giudaica attribuiti a un cristiano, che l'ausilio della 'chiave' (la *Lectura*) rivela, la fine degli Ebrei assediati da Tito in Gerusalemme degenerata in antropofagia, ricordata nella descrizione delle disseccate anime del sesto girone del Purgatorio, si riverbera su quanto nella fine del conte resta inespresso: «Non credo che così a buccia strema / Erisittone fosse fatto secco, / per digiunar, quando più n'ebbe tema. / Io dicea fra me stesso pensando: 'Ecco / la gente che perdé Ierusalemme, / quando Maria nel figlio diè di becco!'» (*Purg.* XXIII, 25-30; cfr. «ond' io mi diedi» a *Inf.* XXXIII, 72).

I vizi spirituali e sottili, che avrebbe dovuto vincere, consistevano nel dubbio indotto dal «mal sonno» che gli aveva predetto la vittoria del suo nemico Ruggieri, e nell'equivoco tra il domandare il pane da parte dei figli, che è desiderio di cibo spirituale, e il suo mordersi le mani per

³⁵ In questo senso, di un certo interesse potrebbe risultare la variante «vinse 'l digiuno» (cfr. l'espressione di Buonconte «quando 'l dolor mi vinse» a *Purg.* V, 127 e quella di Francesca «ma solo un punto fu quel che ci vinse» a *Inf.* V, 132).

la disperazione, mostrando un desiderio materiale di cibo. È proprio dei martiri del sesto stato della Chiesa il dover sostenere, oltre alle sofferenze corporali che furono proprie dei primi martiri per la fede, anche un «certamen dubitationis», il dubbio sulla verità indotto dai persecutori con la sottigliezza degli argomenti filosofici, con le distorte testimonianze scritturali che vinsero Francesca e Paolo, con l'ipocrita simulazione di santità, con la falsa immagine dell'autorità divina o pontificale.

Nell'episodio, al modo con il quale nella Scrittura opera lo spirito profetico³⁶, si passa dal particolare all'universale, per cui un feroce microcosmo toscano si fa macrocosmo, esemplare di ogni durezza e odio, e dall'universale si torna al particolare e al carattere realistico del poema, per cui l'al di là è rappresentato con similitudini di ciò che ci è noto (non diversamente dall'uso di similitudini a noi familiari che lo Pseudo Dionigi, più volte citato da Olivi, ritiene indispensabili per rappresentare le gerarchie angeliche). Caduto il modo di leggere, non diremmo soltanto teologico, quanto piuttosto «per sacra signa», venuti meno i destinatari di questa possibile lettura, quasi perdutasi anche la 'chiave' di cui gli Spirituali francescani erano i depositari, del poema restò solo la lettera e la selva dei commenti e delle interpretazioni.

³⁶ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 10 («Lo spirito profetico e il distendersi della Scrittura oltre il senso letterale»), Tab. XIX.

[Ap 4, 6; radix II^e visionis] “Et in conspectu sedis”, scilicet erat, “tamquam *mare* vitreum simile cristallo”. Per mare designatur Christi amara et quasi infinita passio et lavacrum baptismale et penitentialis contritio et martiriorum perpessio et pelagus sacre scripture. Quodlibet enim horum est puritate et *claritate* et pervia perspicuitate vitreum et soliditate cristallinum. Hec omnia etiam sunt ad utilitatem ecclesie ordinata et ad cultum et gloriam maiestatis Dei. *Scriptura* etiam ideo manet in conspectu ecclesie, *ut in ea valeant electi species facierum suarum prospicere ad cognoscendum se quales sint*, et etiam ut in ipsa tamquam in speculo et *per speculum* possint intelligere invisibilia Dei.

[Ap 3, 18; I^a visio, VII^a ecclesia] Deinde monet [quartum] defectum expelli, subdens: “et collirio unge oculos tuos ut videas”. *Collirium est unctio facta ad purgandum feces oculorum*, et est in principio communiter oculorum pungitivum et amaricativum et *lacrimarum provocativum et emissivum sed tandem visus clarificativum, et ideo per ipsum designatur amara compunctio de suis peccatis*. Hec enim continue tenet aspectum et sensum cordis intime reflexum super se et super suos defectus, et ideo includit et augeat primam illuminationem cordis, que est cognitio sui et suorum defectuum includens timoratam considerationem iudiciorum Dei ac sue reverende et tremende simul et piissime maiestatis. Hec autem directe contrariatur presumptioni premissae. *Per collirium etiam designatur scriptura sacra: preceptum enim Domini est lucidum illuminans oculos*.

Inf. II, 79-81, 115-117:

tanto m'aggrada il tuo *comandamento*,
che l'ubidir, se già fosse, m'è tardi;
più non t'è uo' ch'aprirmi il tuo talento.

Poscia che m'ebbe ragionato questo,
li occhi lucenti lagrimando volse,
per che mi fece del venir più presto.

Purg. XXVII, 136-137:

Mentre che vegnan li *occhi* belli
che, *lagrimando*, a te venir mi fenno

Inf. XXXIII, 43-58, 72-75:

Già eran desti, e l'ora s'appressava
che 'l cibo ne solèa essere addotto,
e per suo sogno ciascun dubitava;
e io senti' chiavar l'uscio di sotto
a l'orribile torre; *ond' io guardai
nel viso a' mie' figliuoi* senza far motto.
Io non piangèa, sì dentro impetrai:
piangevan elli; e Anselmuccio mio
disse: “*Tu guardi sì*, padre! che hai?”.
Perciò *non lagrimai* né rispuos' io
tutto quel giorno né la notte appresso,
infin che l'altro sol nel mondo uscì.
Come un poco di raggio si fu messo
nel doloroso carcere, e *io scorsi
per quattro visi il mio aspetto stesso*,
ambo le man per lo dolor mi morsi
.....ond' io mi diedi,
già cieco, a brancolar sovra ciascuno,
e due di li chiamai, poi che fur morti.
Poscia, più che 'l dolor, poté *'l digiuno*.

Purg. XXX, 73-78, 85-99; *XXXI*, 85-90:

“*Guardaci* ben! Ben son, ben son Beatrice.
Come degnasti d'accedere al monte?
non sapei tu che qui è l'uom felice?”.
Li occhi mi cadder giù nel *chiaro* fonte;
ma *veggendomi in esso*, i trassi a l'erba,
tanta vergogna mi gravò la fronte.

Si come neve tra le vive travi
per lo dosso d'Italia si congela,
soffiata e stretta da li venti schiavi,
poi, liquefatta, in sé stessa trapela,
pur che la terra che perde ombra spiri,
sì che par foco fonder la candela;
così fui *sanza lagrime* e sospiri
anzi 'l cantar di quei che notan sempre
dietro a le note de li eterni giri;
ma poi che 'ntesi ne le dolci tempre
lor compartire a me, par che se detto
avesser: ‘Donna, perché sì lo stempres?’,
lo gel che m'era intorno al cor ristretto,
spirito e acqua fessi, e con angoscia
de la bocca e de li occhi uscì del petto.

Di *penter* sì *mi punse* ivi l'ortica,
che di tutte altre cose qual mi torse
più nel suo amor, più mi si fé nemica.
Tanta riconoscenza il cor mi morse,
ch'io caddi *vinto*; e quale allora femmi,
salsi colei che la cagion mi porse.

Purg. XXX, 139-141:

Per questo visitai l'uscio d'i morti,
e a colui che l'ha qua sù condotto,
li preghi miei, *piangendo*, furon porti.

[Ap 15, 2; radix V^e visionis] “Et vidi tamquam *mare*”. Hic describitur fontalis radix septem effusionum. Et hoc quoad quattuor. Primum est sublimis status et triumphus et zelus sanctorum ad quos spectat effundere. Per “mare” enim “vitreum mixtum igne”, designatur contemplatio ignea et penitentialis maceratio et amaritudo, et etiam tribulationum perpessio magna et profunda sicut mare et perspicua et solida sicut vitrum et igne superfervide caritatis commixta. Sicut etiam in aqua maris designatur doctrina littere, sic in igne intelligentia spiritalis et ardens.

Item per hoc mare principaliter designatur immensa Christi sapientia plena igne caritatis et zelatricis iustitie, et amara et immensa passio Christi igne caritatis plena et exsequens vitia nostra et ad viscera Christi contemplanda mediatrix et pervia quasi vitrum.

Sancti ergo in predictis fundati et supereminentes, stant super mare predictum. Ipsi etiam “vicerunt bestiam et imaginem eius et numerum nominis eius”, id est *bestialem vitam* et ferocitatem Antichristi et ceterorum persequentium et doctrinam ipsius, que potius est imago bestie quam veritas Dei. “Vicerunt” etiam totam numerositatem vitiorum eius, et precipue illam ex qua coram suis sapientibus habet gloriosius et divinius nomen. *Vincere* quidem bestiam *possunt* fideles laici per solam simplicem confessionem fidei usque ad mortem. Sed sapientes clerici debent ultra hoc vincere imaginem doctrine eius, convincendo ipsam esse falsam et impiam et de sua catholica fide rationem reddendo. *Sed religiosi evangelici debent ultra hoc vincere* spiritalia et subtilia vitia eius, quod quidem habet fieri per orationem et *ieiunium* et per alia exercitia spiritalia.

Purg. V, 97-102, 106-107, 124-129:

Là 've 'l vocabol suo diventa vano,
arriva' io forato ne la gola,
fuggendo a piede e sanguinando il piano.
Quivi perdei la vista e la parola;
nel nome di Maria finì', e quivi
caddi, e rimase la mia carne sola.

Tu te ne porti di costui l'eterno
per una *lagrimetta* che 'l mi toglie

Lo corpo mio gelato in su la foce
trovò l'Archian rubesto; e quel sospinse
ne l'Arno, e sciolse al mio petto la croce
ch'ì fe' di me quando 'l dolor *mì vinse*;
voltòmmi per le ripe e per lo fondo,
poi di sua preda mi coperse e cinse.

■ Il tema del «certamen dubitationis» subisce molte variazioni nella *Commedia*. È accompagnato in vario modo dai motivi compresenti nel **Notabile X**: il tormento, gli occhi, il pensare, lo stringere, l'essere spinti, la sottigliezza, gli argomenti scritturali, l'immagine torta, la meraviglia.

([Tabella VI](#)) Lo stringere e il dubitare sono insieme nella schiera degli scomunicati, stretti all'alta e dura parete della montagna (**Purg. III**, 70-72). Il tormento dei superbi, rannicchiati a terra sotto il peso dei macigni, provoca una «tencione» negli occhi di Virgilio, incerti se paiano o meno persone (**Purg. X**, 115-117).

Il vecchio dubbio di Dante sulla giustificazione per la fede (con la conseguente questione della salvezza degli infedeli giusti) viene sciolto dall'Aquila, che s'assottiglia su quel mistero, con riferimento all'autorità della Scrittura, senza la quale «da dubitar sarebbe a meraviglia» (**Par. XIX**, 32-33; 82-84). Si meraviglia il poeta nel sentire che Traiano e Rifeo troiano siano beati: il «dubbiar ... con la forza del suo peso» gli «pinse» le parole, «tempo aspettar tacendo non patio» (**Par. XX**, 79-84). Ma non è un perverso patire. L'Aquila, immagine e segno, non è depositaria degli «intorta testimonia scripturarum sanctarum» che hanno 'spinto' gli occhi dei due amanti, né si nasconde «per falsam imaginem divine et pontificalis auctoritatis» dalla quale Guido e Ugolino sono stati ingannati.

San Bernardo scioglie il dubbio, che annoda 'stringendo' i sottili pensieri del poeta, sulla differente distribuzione dei bambini nei vari gradi della rosa celeste (**Par. XXXII**, 49-51).

La figura di Gerione, che viene in su nuotando per l'«aere grosso e scuro», è «maravigliosa ad ogne cor sicuro» (**Inf. XVI**, 132), cioè tale da sgomentare anche un animo saldo, e corrisponde all'operare meraviglie da parte del carnefice di fronte al tormentato degli ultimi tempi. L'essere sicuri è un tema precipuo dei martiri, proposto alla seconda chiesa ad Ap 2, 11, contrapposto alla tristezza del cuore atterrito dalla «seconda morte».

Nel periodo dell'Anticristo, o in quello che precede di poco l'apertura del sesto sigillo, gli eletti patiranno un tale aggrovigliarsi delle coscienze da essere indotti nell'errore. Così Gregorio Magno, commentando il passo di *Giobbe* 40, 12 (lo stesso passo citato nel Notabile X) - «Nervi testicularum eius perplexi sunt» -, spiega che gli argomenti dei predicatori dell'Anticristo, allo scopo di attirare i buoni, sono annodati, quasi come nervi intrecciati, con asserzioni dolose che non è possibile sciogliere e che guastano i cuori con le parole mostrando innocenza nell'operare (ad **Ap 5, 5**). Questo aggrovigliarsi si trasforma nei nodi e nelle rotelle di cui Gerione ha dipinto il dorso, il petto e i fianchi: la fiera, «sozza imagine di froda», ha la faccia di uomo giusto con pelle di fuori benigna (**Inf. XVII**, 10-15). Ma lo stesso motivo può essere 'torto' in *bonam partem* e ritrovarsi in

Dante irretito in dubbi sciolti da Virgilio (sull'ordinamento dell'Inferno, *Inf.* **XI**, 91-96) e da Beatrice (nell'ascesa al cielo, *Par.* **I**, 94-99).

Tace il tema del dubbio, ma contiene molti altri motivi tratti dal **Notabile X** (l'appello al lettore affinché rifletta, la pietà del martire che patisce tormentato da una falsa immagine, da qualcosa di distorto), la descrizione del pianto di Dante, nuovo martire, di fronte agli indovini che col capo stravolto camminano all'indietro nella quarta bolgia: è pianto che Virgilio riprende come sciocco, perché non è possibile che una passionata pietà franga il giudizio divino (*Inf.* **XX**, 19-30; i versi sono da confrontare con l'atteggiamento del poeta di fronte ai «due cognati» in *Inf.* **V**; cfr. [Tabella X](#)).

La meraviglia di Virgilio al vedere Caifa crocifisso nella sesta bolgia (degli ipocriti) - «Allor vid' io maravigliar Virgilio / sovra colui ch'era disteso in croce / tanto vilmente ne l'eterno essilio» (*Inf.* **XXIII**, 124-126) - è dovuta letteralmente al fatto che, quando Virgilio era sceso per la prima volta nel basso inferno (*Inf.* **IX**, 22-30; **XII**, 34ss.), Cristo non era stato ancora crocifisso e dunque il poeta pagano non aveva potuto vedere Caifa punito. Il senso spirituale è altro. Virgilio prova la meraviglia che si insinua nel martirio del sesto stato. Nel vedere Caifa, il sommo pontefice crocifisso che allo scorgere Dante, anch'egli ammirato, «tutto si distorse», Virgilio prova il martirio di chi, nel sesto stato, vede cose mirabili che in realtà sono «intorta testimonia scripturarum sanctarum», allorché falsi pontefici insorgono, come Anna e Caifa insorsero contro Cristo. La meraviglia si accompagna, in Virgilio, all'irato turbamento (e quindi all'incertezza, al dubbio) per essere stato ingannato dai diavoli bugiardi circa il ponte rotto sopra la 'sesta' bolgia (*Inf.* **XXIII**, 139-146), turbamento che fa sbigottire anche Dante, ma che subito si muta in sicurezza nella salita all'argine della settima bolgia (*Inf.* **XXIV**, 1-30).

Tab. VI

[Notabile X] Sextus (status) vero concurrat cum secundo non in eodem tempore sed in celebri multitudine martiriorum, prout in apertione quinti signaculi aperte docetur (cfr. Ap 6, 9), quamvis in modo martirii quoad aliqua differant. Nam martiria a paganis et idolatris facta nullum *certamen dubitationis* inferebant martiribus, aut probabilis rationis, propter nimiam evidentiam paganici erroris. Non sic autem fuit de martiriis per hereticos, unum Deum et unum Christum confitentes, inflicti. In sexto autem tempore non solum *propulsabuntur* martires per tormenta corporum, aut per *subtilitatem* rationum philosophicarum, aut per *intorta* testimonia *scripturarum* sanctarum, aut per simulationem sanctitatis ypocritarum, immo etiam per miracula a tortoribus facta. Nam, teste Christo, “dabunt signa et prodigia magna” (Mt 24, 24). Unde Gregorius, XXXII° Moraliū super illud Iob: “*stringit* caudam suam quasi cedrum” (Jb 40, 12), dicit: «Nunc fideles nostri mira faciunt, cum perversa *patiuntur*; tunc autem Behemot huius satellites, etiam cum perversa inferunt, *mira* facturi sunt. *Pensemus* ergo que erit humane mentis illa temptatio, quando *pius* martir corpus *tormentis* subicit, et tamen ante eius *oculos* miracula *tortor* facit». *Propulsabit* etiam eos *per falsam imaginem* divine et pontificalis auctoritatis. Sic enim tunc surgent pseudochristi et pseudochristus contra electos, sicut Annas et *Caiphas* pontifices insurrexerunt in Christum. Erunt ergo tunc tormenta intensive maiora, tempore autem paganorum fuerunt extensive pluriora: nam plusquam per ducentos annos duraverunt.

Purg. III, 70-72:

quando *si strinser* tutti ai duri massi de l’alta ripa, e stetter fermi e *stretti* com’ a guardar, chi va *dubbiando*, stassi.

Par. XXXII, 49-51:

Or *dubbi* tu e dubitando sili; ma io *discioglierò* l’ forte *legame* in che *ti stringon li pensier sottili*.

Par. XIX, 31-33, 82-84; *XX*, 79-84, 100-102:

Sapete come attento io m’ apparecchio ad ascoltar; sapete qual è quello *dubbio* che m’ è digiun cotanto vecchio. ... Certo a colui che meco *s’ assottiglia*, se *la Scrittura* sovra voi non fosse, da *dubitar* sarebbe *a maraviglia*.

E avvegna ch’io fossi al *dubbiar* mio li quasi vetro a lo color ch’el veste, tempo aspettar tacendo non *patio*, ma de la bocca, “Che cose son queste?”, *mi pinse* con la forza del suo peso: per ch’io di coruscar vidi gran feste. La prima vita del ciglio e la quinta ti fa *maravigliar*, perché ne vedi la region de li angeli dipinta.

Inf. XX, 19-30:

Se Dio ti lasci, lettore, prender frutto di tua lezione, or *pensa* per te stesso com’ io potea tener lo viso asciutto, quando la nostra *immagine* di presso vidi sì *torta*, che l’ pianto de li occhi le natiche bagnava per lo fesso. Certo io piangea, poggiato a un de’ rocchi del duro scoglio, sì che la mia scorta mi disse: “Ancor se’ tu de li altri sciocchi? Qui vive *la pietà* quand’ è ben morta; chi è più scellerato che colui che al giudizio divin *passion* comporta?”

Purg. X, 115-117:

Ed elli a me: “La grave condizione di lor *tormento* a terra li rannicchia, sì che ’ miei *occhi* pria n’ ebber *tencione*.”

Inf. XXIII, 115-126:

mi disse: “*Quel* confitto che *tu miri*, consigliò i Farisei che convenia porre un uom per lo popolo a’ martiri. Attraversato è, nudo, ne la via, come tu vedi, ed è mestier ch’el senta qualunque passa, come pesa, pria. E a tal modo il socero si stenta in questa fossa, e li altri dal concilio che fu per li Giudei mala sementa”. Allor vid’ io *maravigliar* Virgilio sovra colui ch’era disteso in croce tanto vilmente ne l’ eterno essilio.

[Ap 5, 5; radix II° visionis] Hoc (hec revelatio et fletus Iohannis) autem potissime spectat ad triplex tempus. (...) Tertio ad tempus Antichristi seu ad tempus aliquantum precedens plenam apertionem sexti signaculi. Tunc enim erunt mire *perplexitates* conscientie in electis ita ut, teste Christo, *fere in errorem ducantur* (cfr. Mt 24, 24). Unde Gregorius, Moraliū XXXII° super illud Iob: “Nervi testiculorum eius perplexi sunt” (Jb 40, 12) dicit hoc ideo dici, «quia argumenta predicatorum Antichristi dolosis assertionibus *innodantur* ut *alligationum implicatio*, quasi nervorum perplexitas, etsi videri possit, *solvi* non possit. Plerumque autem cum corda verbis inficiunt, in opere innocentiam ostendunt, neque enim aliter ad se traherent bonos».

Inf. XI, 91-96:

“O sol che sani ogne vista turbata, tu mi contenti sì quando *tu solvi*, che, non men che saver, *dubbiar* m’ aggrata. Ancora in dietro un poco ti rivolvi”, diss’ io, “là dove di’ ch’ usura offende la divina bontade, e *l’ groppo solvi*”.

Inf. XVI, 124-132; *XVII*, 13-15:

Sempre a quel ver c’ha faccia di menzogna de’ l’uom chiuder le labbra fin ch’el puote, però che senza colpa fa vergogna; ma qui tacer nol posso; e per le note di questa comedia, lettore, ti giuro, s’ elle non sien di lunga grazia vòte, ch’i’ vidi per quell’ aere grosso e scuro venir notando una figura in suso, *maravigliosa* ad ogne cor sicuro

due branche avea pilose insin l’ ascelle; lo dosso e l’ petto e ambedue le coste dipinti avea di *nodi* e di rotelle.

Par. I, 94-99:

S’io fui del primo *dubbio* disvestito per le sorrisse parolette brevi, dentro ad un nuovo più *fu’ inretito* e dissi: “Già contento *requievi* di grande ammirazion; ma ora *ammiro* com’ io trascenda questi corpi levi”.

3. Francesca e la «Donna Gentile»: due figure di Anticristo

■ Lo stesso passo di Gregorio Magno su Giobbe 40, 12, citato nel Notabile X del prologo della *Lectura super Apocalipsim*, era già stato utilizzato dall'Olivi nell'*Expositio in Canticum Canticorum* (sicuramente precedente, poiché la *Lectura* venne completata nel 1298, anno della morte del Francescano)³⁷. La sposa dice allo sposo: «ti darò una coppa di vino aromatico, e il succo del mio melograno» (Cn 8, 2). Anche in questo caso Olivi fa riferimento alla tribolazione del tempo dell'Anticristo, alla tentazione che induce in errore gli eletti, allorché il pio martire è scosso nel profondo della mente dalle cose mirabili (ma erronee) che vede dinanzi ai propri occhi. In quei tempi la sposa (la Chiesa) offrirà a Cristo non solo il «dulcor contemplationis», ma anche l'«expressum mustum difficillimorum et acerbissimorum martyriorum». Come scritto in Matteo 24, 21-24, «tunc enim teste Christo “erit tanta tribulatio, ut si fieri potest, in errorem inducantur electi”».

Come la *Lectura* conduce a vari luoghi del poema, così l'*Expositio* conduce alla Donna Gentile o Pietosa della *Vita Nova*, l'antagonista di Beatrice. L'esame, qui solo superficialmente avviato, è sicuramente da approfondire, ma un occhio esperto potrà vedere come non sia temerario affrontare Cn 8, 2 con *Vita Nova* 24-28 ([Tabelle VII](#), [VIII](#), [IX](#)). Potrà facilmente ritrovare la tribolazione del martire pietoso degli ultimi tempi, che ha dinanzi a sé una mirabile ma falsa immagine di vero che lo scuote, nel poeta pensoso e travagliato nella «battaglia de' pensieri», che ha dinanzi agli occhi e alla mente un viso di donna preso come mai «così mirabilmente» da «color d'amore e di pietà sembianti», dalla cui vista «era sommosso». La donna, «quella pietosa / che si turbava de' nostri martiri», è in realtà un subdolo martirio, passionato «adversario della Ragione ... desiderio malvagio e vana tentatione» contro il quale si leva l'immagine di Beatrice: «Si direbbe - scrive il Gorni - che la Donna Pietosa, in questo suo agire così affabile che risulta essere, alla riprova, un modo caricaturale d'imitazione della donna ideale, sia una vera e propria figura di Anticristo, sinistramente perversa nella sua colpevole indulgenza»³⁸. A questa vera affermazione l'Olivi consente di togliere il condizionale. Anche qui, come nel poema, non c'è calco o riscrittura, ma metamorfosi di elementi semantici. L'essere pietoso, che nell'esegesi è proprio del martire, è proiettato sulla donna-carnefice. Nella vicenda della Pietosa, il conflitto tra le due antagoniste è solo nella mente di Dante³⁹, come nel martirio interiore descritto dall'Olivi, di quelli che sono scossi «ab ipso cogitationis fundo».

³⁷ PETRI IOHANNIS OLIVI *Expositio in Canticum Canticorum*, ed. J. Schlageter, Ad Claras Aquas Grottaferrata 1999 (Collectio Oliviana, II = Cn/ SCHLAGETER).

³⁸ DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a cura di G. Gorni, Torino 1996, p. 273 (= VN/GORNI).

³⁹ *Ibid.*, p. 205, n. a «le pesa».

Il grande scavo dei versi del poema, con l'ausilio della chiave (la *Lectura*), ha probabilmente condotto alla scoperta di un'altra città più antica. Quella fatta sulla *Lectura* non era, certo, la prima conoscenza di Dante con la sacra pagina. Questa aveva già abbondantemente 'salato il sangue'⁴⁰ delle «nove rime», della *Vita Nova*, e del *Convivio*⁴¹. Forse l'incontro virtuale con il frate sulla via dell'esilio (verificatosi attorno al 1307) era stato preceduto da altro reale a Santa Croce in Firenze, proprio negli anni prima della morte di Beatrice in cui l'Olivi vi insegnò (1287-1289). È una ricerca tutta da condurre. È stimolata dal dubbio che il tema cardine del sesto stato dell'Olivi - il tempo (moderno) in cui non si compiono miracoli esteriori e corporali, ma in compenso se ne operano di interiori e intellettuali, che la parola del predicatore evangelico riferisce per dettato interiore con spontanea apertura della propria volontà - suoni in modo singolarmente concordante con il «miracolo» Beatrice, venuta in tanta grazia delle genti da operare mirabilmente in esse, che ferisce gli occhi di chi la guarda, rende gentile chi va con lei, è cosa mortale adorna e pura, gela i cuori villani, fa ritrovare il cuore a ciascuno, fa nascere nel cuore ogni pensiero umile a chi la sente parlare. Il primo verso della canzone che segna l'inizio delle «nove rime» – *Donne ch'avete intellecto d'amore* – è assai vicino idealmente all'invito di Cristo a comprendere con l'intelligenza del cuore e a sentire interiormente la dolcezza d'Amore: «“qui habet aures audiendi”, id est qui habet aures cordis ad intelligendum ... “audiat” (*Matteo*, 11, 15)»⁴².

La legge di Cristo, di cui dice Olivi esponendo *Matteo* 11, 4-6, è la legge di Beatrice, non una 'santa' qualsiasi, ma la vera imitatrice del Redentore:

In hac etiam responsione comprehenditur universalis seu ordinaria Christi doctrina, quia in ea ostenditur quod Christi persona seu Christi doctrina et lex est lex veritatis cecos illuminantis, et equitatis tortos gressus rectificantis, et puritatis carnis immunditias abstergentis, et imperiositatis facientis sibi obedire duos et surdos, et vite seu vivacitatis vivificantis mortuos, et summe paupertatis seu libertatis et humilitatis pauperes singulariter honorantis, est etiam lex summe felicitatis miseros beatificantis. Sicut autem opera miraculorum exteriora sensibus hominum clamant ipsum esse Christum redemptorem hominum, sic septem predicta opera intellectualiter clamant ipsum esse Deum salvatorem animarum⁴³.

È una ricerca necessariamente indotta dal fatto che nella *Commedia* Dante parli delle sue «nove rime» nell'incontro con Bonagiunta (*Purg.* XXIV, 49-63), che si colloca in una zona del poema dove prevalgono i temi, per eccellenza oliviani, del sesto stato, che è stato di novità.

⁴⁰ L'espressione di Emilio Cecchi è mutuata da GIANFRANCO CONTINI, che l'applica alla presenza di Cavalcanti in Dante (*Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Torino 1970 e 1976, pp. 156-157).

⁴¹ Per il *Convivio* cfr. C. SEGRE, *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano 1963 (Critica e filologia, I), pp. 227-270.

⁴² Cfr. OLIVI, *Lectura super Mattheum*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. lat. 10900, f. 94rb.

⁴³ *Ibid.*, f. 92va (Mt 11, 4-6).

Francesca, una parte dei cui panni è tessuta con gli stessi fili (per quanto tratti da ordito diverso), è singolarmente vicina alla Donna Gentile o Pietosa⁴⁴. Non solo Francesca, ma anche Beatrice: si confronti *Vita Nova* 6 con *Inf.* V ([Tabella X](#)): «la donna, per cui *Amore ti stringe* così ... Noi leggiavamo un giorno per diletto / di Lancialotto *come amor lo strinse*». In entrambi i casi Dante aveva presente Giobbe 40, 12, nell'esegesi di Gregorio Magno applicata dall'Olivi in senso escatologico: «“*Stringit* caudam suam quasi cedrum” praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur». Il paragrafo 6 del «libello» è tutto contesto di temi che variano quelli che si trovano in Cn 8, 2, simmetrico al passo contenuto nel Notabile X del prologo della *Lectura* (un po' più esteso del precedente): il «combattere» e «tentare» dei «molti e diversi pensamenti», il passare «dolorosi puncti» (sarà il «doloroso passo» dei «due cognati»: il 'passo' ha sempre un valore di passione, sofferenza, prova), il mettersi per via nemica «nelle braccia della Pietà». L'«amorosa erranza» che ne deriva, per quanto trattata con cortese levità, corrisponde al cadere in errore degli eletti negli ultimi tempi ([Tabella XI](#))⁴⁵.

Né Cn 8, 2 è estraneo, in *Donna pietosa*, al «tanto smarrimento», all'errare degli «spirti miei», a «lo ymaginar fallace» che «mi condusse a veder madonna morta» (*Vita Nova* 14; [Tabella XII](#)), tanto più se lo si confronta con la grande pagina escatologica di Matteo 24, 24-26 nel Commento di Olivi ([Tabella XIII](#)). Se «la materia tragica ed elegiaca assume anche un andamento da commedia, per il gioco incrociato di equivoci e di false agnizioni»⁴⁶, essa trasforma con leggiadria un tema sinistro, la predicazione dello pseudoprofeta dell'Anticristo simulatore della povertà (l'«Umiltà verace» della donna morta e del dolore del poeta, conseguenza però di una «vana ymaginatione»). Come pure, nel contrasto tra la morte che scolorisce e la bellezza, si può leggere il motivo «Nigra sum, sed formosa ... quia decoloravit me sol» (Cn 1, 4-5), interpretato da Olivi come momento di tribolazione e di tentazione della sposa.

■ Se la Donna Gentile o Pietosa è un fantasma interiore, un quasi-Anticristo, una falsa immagine di bene, di realtà che paiono vere, tentano e mettono in dubbio proprio per la loro parvente verità, erroneo ricordo nel color d'amore della nobilissima donna del poeta, bisognerà presupporre un vero che sia tale, che possa essere ristabilito come meta nella quale l'intelletto, da

⁴⁴ Forse un'analisi approfondita potrà riaprire ancora la «questione spinosissima» della redazione della *Vita Nova*, e verificare se «le modifiche che il *libello* ha subito sono più estese e radicali di quanto si pensa, proprio per fare entrare, con alquanti pretesti, la nuova donna in un libro che ne celebra un'altra» [G. GORNI, *La Vita Nova dalla Donna Gentile a Beatrice, con un excursus sulla doppia redazione del libello*, «Deutsches Dante-Jahrbuch», 81 (2006), pp. 7-26: p. 15].

⁴⁵ Nella *Tabella X* il passo dal XXXII libro dei *Moralia* di Gregorio Magno è tratto dal Notabile X del prologo della *Lectura super Apocalipsim*, nella *Tabella XI* dall'*Expositio in Canticum Canticorum* (Cn 8, 1-2). *Vita Nova* 6 andrà dunque direttamente confrontato con l'*Expositio* e, solo specularmente, con la *Lectura*.

⁴⁶ GORNI, p. 263. Sulla *Vita Nova* come testo elegiaco cfr. S. CARRAI, *Dante elegiaco. Una chiave di lettura per la Vita nova*, Firenze 2006 (Saggi di «lettere italiane», LXII).

questo vero illuminato, si posi «come fera in lustra» una volta che l'ha raggiunto. Come dopo «lo ymaginar fallace» di «madonna morta», che l'ha ingannato per «erronea fantasia» e «vana ymaginatione», il poeta immagina venire «la mirabile Beatrice» preceduta da Giovanna-Primavera, e questo è vero immaginare (un 'non falso errore', come quelli delle visioni estatiche recanti esempi di mansuetudine a *Purg.* XV, 85-117), così dopo il «desiderio malvagio e vana tentatione», a cui la Gentile ha sospinto i suoi occhi, generando in lui il dubbio e le sue battaglie, il poeta immagina vedere «questa gloriosa Beatrice» che scaccia dal suo cuore «questo adversario della Ragione».

Posto in questi termini, l'amore per la Gentile della *Vita Nova* non ha nulla di contraddittorio con l'amore per «la bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell'universo, alla quale Pittagora puose nome Filosofia», celebrata nel *Convivio* (II, ii, 1) come allegoria di «quella gentile donna [di] cui feci menzione nella fine della Vita Nova»⁴⁷. Quella falsa e dubbiosa, questa piena di certezza nelle sue dimostrazioni e libera da dubbi. Il passaggio per il *certamen dubitationis* è però ineliminabile, come scritto nella canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*: «Chi veder vuol la salute, / faccia che li occhi d'esta donna miri, / sed e' non teme angoscia di sospiri». Questa «angoscia di sospiri» consiste in «labore di studio e lite di dubitazioni, le quali dal principio delli sguardi di questa donna moltiplicatamente surgono, e poi, continuando la sua luce, caggiono quasi come nebullette matutine alla faccia del sole; e rimane libero e pieno di certezza lo familiare intelletto, sì come l'aere dalli raggi meridiani purgato e illustrato» (*Convivio*, II, xv, 5). Sono appunto «pensieri ... sì angosciosi» e «molti sospiri» ad accompagnare il pentimento che il cuore del poeta, ricordandosi di Beatrice «secondo l'ordine del tempo passato», fa «dello desiderio a cui sì vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die contra la constanzia della Ragione» (cfr. *Vita Nova*, 28). Ma il dubbio, e dunque anche la vista del falso che pare vero, resta necessario alla Filosofia venuta a consolare la vedovata vita del poeta.

Ed è da notare che se la fallace immaginazione di Beatrice morta avviene a occhi chiusi (*Vita Nova*, 14. 4), la più sottile tentazione della Gentile avviene per gli occhi, ma è sempre parvenza («tutta la pietà pareva in lei accolta», *ibid.*, 24. 2). Occhi che corrispondono alle dimostrazioni, in questo caso dubitose, della Filosofia, «le quali, dritte nelli occhi dello 'ntelletto, innamorano l'anima liberata nelle [sue] condizioni» (*Convivio*, II, xv, 4). La pietà passionata del primo incontro con la Gentile diventerà poi più virilmente, sull'esempio virgiliano del pietoso Enea, «una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia ed altre caritative passioni» (*ibid.*, II, x, 5-6).

Come Francesca e Paolo, «senza alcun sospetto» nei loro «dubbiosi disiri» (lì dove sarebbe stato necessario dubitare a fondo), sono stati ingannati da una falsa 'scrittura', e la loro vista da

⁴⁷ Il testo del *Convivio* è citato dall'edizione a cura di F. BRAMBILLA AGENO, Firenze 1995 (Le opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana).

dannati accora di pietà, così è accaduto a Dante con la Gentile, e non è casuale, come sopra ricordato, che i due episodi sviluppino in parte i medesimi concetti teologici, per quanto attinti da distinte opere. Nel caso dei «due cognati», la ragione è stata sottomessa al «talento», cioè alla lussuria; nel caso della Gentile alla «viltà» che deriva da una condizione dubbiosa e ingannatrice, disperativa e inducente in un cader supino, «come corpo morto cade». Ancor più che a Francesca, la Gentile si avvicina alla «femmina balba», la cui immagine, colorata nel sogno «com' amor vuol» e poi rivelatasi fetida per intervento su Virgilio di una donna «santa e presta», fa ancora andare Dante, dopo il risveglio, «con tanta sospeccion», volto «pur inver' la terra» (*Purg.* XIX, 52-57).

Tra la Gentile della *Vita Nova* e quella del *Convivio* non c'è più contraddizione di quanta possa esservi tra il visitare il secondo cerchio dell'Inferno, dove stanno i lussuriosi, e l'ascoltare la dottrina d'amore esposta da Virgilio sulla soglia del quarto girone della montagna, secondo la quale non è vero che sia «ciascun amore in sé laudabil cosa». Dante ha taciuto una parte della verità, perché nella *Vita Nova* la Gentile non viene identificata con la Filosofia (non avendola interpretata allegoricamente, come nel *Convivio*), ma non ha detto falsità o non si è contraddetto, perché l'agone del dubbio si è svolto tutto dentro di lui, non *in re*. A guardar bene, l'«adversario della Ragione», contro il quale si leva Beatrice, è il «gentil pensiero che parla di voi», il quale sta nella mente del poeta che vede la Gentile in modo troppo passionato⁴⁸. Il dubbio «nasce ... a guisa di rampollo, a piè del vero» (*Par.* IV, 130-132), ma come può spingerci «di collo in collo» verso quel vero, così può deprimerci nella battaglia e indurci in errore⁴⁹.

Beatrice morta che appare a Dante per farlo pentire e procedere, come in passato, secondo il «fedele consiglio della Ragione», diventa, nel prosieguo del «libello», la beatitudine da raggiungere. La meta è figurata dai pellegrini i quali, nell'andare a Roma per vedere la Veronica, passano «per lo suo mezzo la città dolente». È raggiunta nell'«excessus mentis» del pensiero che passa «oltre la spera che più larga gira», che vede ma non comprende, «sì come l'occhio debole al sole». Infine, la «mirabile visione», con il proposito «di non dire più di questa benedecta infino a tanto che io potessi più degnamente tractare di lei», nelle more di un'adeguata preparazione («E di venire a ciò io studio quanto posso, sì com'ella sae, veracemente»).

⁴⁸ Non c'è reale contrasto tra Beatrice e la Gentile (o Pietosa). La seconda «non mira voi - rimprovera il poeta ai suoi occhi vani -, se non in quanto le pesa della gloriosa donna di cui piangere solete» (*Vita Nova*, 26. 2). Nota il GORNI, p. 205, n. a «le pesa»: «Questa particolarità conferisce una valenza tutta speciale alla vicenda della Donna pietosa, perché le due antagoniste non appaiono in conflitto se non nella mente del soggetto, e la seconda è mossa dalla pietà per la prima». La distinzione non contraddittoria tra un racconto psicologico, dato nel libello, e una prospettiva allegorico-morale volta a scienza e a virtù, data nel *Convivio*, era stata sostenuta sin dal 1951 dal Bosco, come ricordato da G. PETROCCHI nella voce *Donna gentile* in *Enciclopedia Dantesca*, II, Roma 1984², p. 576.

⁴⁹ Quanto sopra scritto propone una lettura, breve e provvisoria, dell'episodio della Donna Gentile con l'ausilio di una «chiave» inconsueta (l'Olivì). La materia resta tuttavia pelago che bisognerà con migliori strumenti risolare.

Nel *Convivio*, la meta rimane sempre «quel piacere altissimo di beatitudine», che consiste nel guardare negli occhi e nel riso della Gentile-Filosofia, che ha per forma l'amore: lì si può «non pur per la faccia che ella ne dimostra, vedere, ma per le cose che ne tiene celate desiderare ad acquistare», onde per lei «si vede per ragione» e «si vede poter essere», si crede, si spera, si ama per salire a filosofare nella luce della verità eterna delle «Atene celestiali» (III, xiv, 13-15; xv, 2-3).

Il *Convivio* è una ricerca della beatitudine, «quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi perfetta quasi nella [vita contemplativa, cioè] nelle operazioni delle virtù intellettuali» (IV, xxii, 18). È anch'esso un viaggio verso Beatrice, o almeno intenderebbe essere una sua adeguata preparazione, e in ciò non deroga minimamente alla promessa fatta in fine della *Vita Nova*. Il pellegrino sa però che alla meta non perverrà mai: dopo aver esercitato appieno l'animo al suo doppio uso, pratico (le quattro virtù cardinali) e speculativo (la considerazione delle opere di Dio e della natura), si ferma sulla soglia della «somma beatitudine, la quale qui non si puote avere» (*ibid.*, 11, 18).

Dante procede, nell'esposizione delle canzoni, «per intelletto umano e per autoritadi a lui concorde», per usare le parole di san Giovanni nell'esame sulla carità fattogli nell'ottavo cielo (*Par.* XXVI, 46-48), accosta cioè argomenti filosofici e scritturali. Ma difetta di quelle «altre corde» che tirano verso Dio, di cui gli chiederà conto l'Evangelista, che si aggiungono alla «predetta conoscenza viva» (*ibid.*, 49-66). In quel momento del poema sacro, quasi al termine del viaggio, il poeta le possiede. Si tratta di «tutti quei morsi» che concorrono alla carità: l'esistenza del mondo e delle creature, la Redenzione, la speranza della beatitudine eterna.

L'autore del *Convivio* ha dovuto pertanto modificare il senso del viaggio, imprimendo ad esso una tensione per cui tutto è tratto da una sapienza superiore e ad essa ordinato. La Sapienza del *Convivio* accosta se non addirittura mescola, come ha inteso Bruno Nardi, ragione e fede, filosofia e teologia⁵⁰. Si può però andare ancor più a fondo e precisare quanto afferma lo stesso Nardi, che «nel poema sacro, i rapporti tra scienza e fede sono ristabiliti in conformità del concetto scolastico: la filosofia ritorna “ancilla theologiae”, e Virgilio diventa messo ed araldo di Beatrice»⁵¹. A dividere *Convivio* e *Commedia* non interviene solo una scolastica subordinazione della ragione alla fede, interviene l'adesione a una teologia della storia, quella dell'Olivio, che fa dei tempi moderni - il «sesto stato» della Chiesa, definito «novum seculum» - quelli segnati dalla massima apertura possibile in questa vita della conoscenza di Dio, la quale ha percorso le vicende umane con sempre

⁵⁰ NARDI, *Dante e la cultura medievale* cit., p. 135: «La Sapienza, come Dante la concepisce in questo primo periodo del suo svolgimento filosofico, rappresentato dal *Convivio*, è, da una parte, la $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\upsilon\upsilon$ d'Aristotele, la conoscenza delle cose umane e divine di Cicerone, la filosofia come la intende e la rappresenta Boezio; dall'altra, invece, è la Sapienza dei libri salomonici, il Logo del Vangelo giovanneo, per mezzo del quale Iddio fece tutte le cose, e che, avendo acconciato e ordinato in principio il processo dell'uomo, poiché questo ebbe smarrita la retta via, venne a lui in similitudine umana, per raddrizzare il suo cammino».

⁵¹ *Ibid.*, p. 138.

maggiore sviluppo. Tempi di massima illuminazione, alla quale coopera tutta l'illuminazione precedente, ma anche di massima malizia: «sicut virtus radicis et stipitis redundat in ramo et fructu, sic et infectio utriusque, et ideo sicut tota virtus priorum temporum intendit generationi sexti et septimi status, sic tota malitia eis contrapposita cooperabitur malitie Antichristi et reliquorum exercentium electos sexti et septimi status»⁵². La storia della conoscenza dei disegni divini che ricade in chi è «sesto», spiegata attraverso l'ultimo libro della Scrittura, che in qualche modo li comprende tutti perché a tutti possono essere applicate le sue categorie settenarie: tale è l'insegnamento della *Lectura super Apocalipsim*.

Beatrice non è solo, genericamente, la teologia. È la Scrittura, scienza di Dio e forma di tutte le altre scienze che ad essa sono ordinate⁵³. Il fine della Scrittura è la beatitudine, vi si perviene ripercorrendo tutta la storia umana, figura delle vicende moderne. Quella dell'Olivi è una visione della storia della Chiesa, e del mondo in quanto prefigurata nell'Antico Testamento, tesa verso tre avventi di Cristo, tre momenti di novità, il primo dei quali si è già verificato con l'avvento nella carne mortale, il terzo si verificherà nel giudizio finale, il secondo - i tempi moderni, o il «sesto stato» - è aperto e operante in vista del pieno ritorno della Chiesa al primo ordine evangelico. Di questo secondo avvento, per opera dello Spirito di Cristo in quanti, per esso suscitati, saranno destinati a «prophetare» nuovamente a tutto il mondo, Beatrice è figura. Raggiungerla significa viaggiare in modo ordinato nella conoscenza delle cose divine, ritrovando in ciascun momento le parziali aperture di essa concesse agli uomini, e anche le più lapidee e cieche chiusure, fino al punto più alto in cui, in questa vita, è possibile vedere la verità. La luce di Cristo ha sempre illuminato, anche gli Antichi. Per questo, nell'Eden (*Purg.* XXXI, 103-145), Beatrice svolge la parte che nel *Convivio* è assegnata alla Filosofia. Le quattro virtù cardinali, «ordinate ... per sue ancelle», conducono il poeta agli «occhi rilucenti» della donna, in cui egli vede come in uno specchio il grifone biforme trasmutarsi alternamente nelle due nature, divina e umana. Fin qui arrivano le virtù pratiche e intellettuali descritte nel *Convivio*, al quale il poema sacro non deroga. Oltre, più in profondo, vanno le virtù teologali, regolate nel ritmo della danza dalla rossa carità, le quali sole impetrano Beatrice perché disveli al suo fedele la bocca. Dietro lo svelamento fatto per grazia al poeta sta il nome «apocalisse», rivelazione per dono divino dell'arcano celato, nome greco (*από = re, κάλυψις = velo*) non tradotto in latino, come le parole ebraiche 'amen' e 'alleluia', in segno di sacra riverenza verso l'arditezza della rivelazione. Il «maestro di color che sanno» è già stato collocato con onore nel Limbo, tra gli «spiriti magni» del «nobile castello», mostrati a Dante dopo

⁵² *Lectura super Apocalipsim*, Prologo, Notabile X.

⁵³ Cfr. PETER OF JOHN OLIVI. *On the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam*, ed. D. Flood - G. Gál, St. Bonaventure University, New York 1997 (Franciscan Institute Publications, Text Series, 18), II, *De causis Scripturae*, 4, p. 44: «Ipsa enim est principium omnis scientiae et comprehensiva omnis scientiae et forma seu exemplar omnis scientiae et finis omnis scientiae».

la sua «signatio» poetica, per cui si ritrova ad essere «sesto tra cotanto senno», con tutto quello che comporta il significato, sia pur recondito, dell'essere sesto, secondo l'esegesi della *Lectura*: il divenire depositario della sapienza passata, l'avere la porta aperta, il rinnovare la fede e la vita evangelica (il metter fuori le «nove rime»), il sentire l'ordine interiore che spinge a parlare, la conformità a Cristo, la fedeltà al Verbo (l'andar le penne strette al dittatore, come riconosce Bonagiunta nel sesto girone del Purgatorio), il predicare ancora, «alter Iohannes», a tutto il mondo⁵⁴.

Virgilio rappresenta certo l'umana ragione, ma i suoi panni hanno tante pieghe e vari colori. Non è solo messo e araldo di Beatrice. Come la donna che «move e regge» è voce interiore, appropriata allo Spirito di Cristo, così l'antico poeta è voce esteriore, appropriata al Cristo uomo. Voce esteriore che sparisce per quella interna, come nella Chiesa degli ultimi tempi non ci sarà più bisogno delle dottrine precedenti, poiché nell'eccesso della contemplazione lo Spirito di Cristo le insegnerà ogni verità senza l'ausilio della voce esteriore e, denudata di quanto è temporale, adorerà Dio Padre in spirito e verità (cfr. *Giovanni* 4, 24), anche se non verrà completamente abbandonato, come nella Chiesa trionfante, ogni uso delle cose temporali o dell'esteriore dottrina e scrittura⁵⁵.

Ancora, Beatrice è corifea dell'«ordo evangelicus et contemplativus» degli ultimi tempi, al quale verrà aperto il libro e illuminata tutta la Scrittura, ricevendo i singoli componenti tale ordine, contemplativi e insieme reggitori delle genti, tutte le illuminazioni manifestatesi nella storia. Nuova Rachele (che morì nel partorire Beniamino, interpretato come «excessus mentis», cfr. *Inf.* II, 102), è anche «ammiraglio» che sovrintende all'umana «classe» perché corra diretta (cfr. *Purg.* XXX, 58-60). Realizza, al più alto livello (quello che in terra si consegue nel sesto stato della Chiesa), la donna di Ap 12, 14 (che ha partorito il corpo mistico di Cristo), alla quale sono date due ali della grande aquila, cioè il potere spirituale e quello temporale.

Nell'andata a Beatrice, la Donna Gentile della *Vita Nova* e Francesca, indissolubilmente unite dalla medesima trama teologica oliviana relativa all'agone del dubbio, sono però distinte da un punto essenziale. La seconda è una ripresa della prima, e di questa conserva molti termini essenziali. A differenza della prima, è inserita in un processo storico, universale e individuale insieme, dell'umanità e del singolo Dante. Il procedere ciclicamente per i sette stati, che non è mera ripetizione ma ricomprensione a spirali sempre più ampie di ciò che si è lasciato alle spalle, consente al poeta di congiungere i moderni «cognati» con «le antiche donne e ' cavalieri», di riprendere momenti psicologici come il passionato conflitto interiore tra Beatrice e la Gentile del «libello» giovanile, di incorporare e consumare nella nuova Beatrice la Gentile-Filosofia, esemplare della beatitudine in questa vita descritta nel *Convivio*.

⁵⁴ Sulla «signatio» cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 15 e Tab. XXXI; *Il sesto sigillo*, 1c, Tab. VI, 1-3.

⁵⁵ Sul rapporto tra Virgilio e Beatrice cfr. *Il sesto sigillo*, 6 («Voce esteriore e dettato interiore [Ap 2, 7]»).

■ L'insistenza sulle tentazioni che la sposa deve subire rende peculiare l'*Expositio in Canticum Canticorum* di Olivi. Esse sono forti fin dall'inizio. È mortificata e spregiata dai suoi fratelli per lo «zelus *rectitudinis* et iustitiae», per l'osservanza della verità propria di quanti «per caritatem ... regulis divinae iustitiae seu *rectitudini* divinae voluntatis firmiter adhaerent», zelanti per la «lex divini amoris» (Cn 1, 3; [Tabella XIV](#)). Una situazione da confrontare con la vista del poeta «di sì frale e debole conditione» che pesava a molti amici, e con la «linea *recta* che movea dalla gentilissima Beatrice e terminava negli occhi miei» passando per la mediana «gentil donna schermo della veritade» (VN 2. 3-9). La sposa viene confortata dallo sposo con la militare similitudine dell'esercito che distrusse «totam Aegyptum» (Cn 1, 8): Amore e la donna-schermo distruggono la persona (VN 2. 5, 7), Beatrice anzi «fu distruggitrice di tutti li vitii» (VN 5. 2); il poeta risponde «per la volontà d'Amore, lo quale mi comandava secondo lo consiglio della Ragione»; porta «nel viso tante delle sue insegne» (VN 2. 4), si conforta che il suo segreto non sia noto ad altri (VN 2. 8).

Ancora la mortificazione della sposa, disprezzata ma «ad Dei imaginem reformata», che molto deve patire dalle «Filiae Ierusalem», cioè dalle carnali «animae muliebres» (Cn 1, 3-5; [Tabella XV](#)) si accosta all'episodio del gabbo di Dante trasfigurato (VN 7. 7-12: in particolare, è da confrontare l'invito alla donna «Se lo saveste» con il «Si attendatis causam» della sposa tribolata).

«*Posuerunt me custodem in vineis*» (Cn 1, 5; [Tabella XVI](#)). La sposa è posta a custodire le vigne, nel senso che i figli della carne la distraggono dalla sua vigna spirituale (la Chiesa contemplativa) per le loro, per cui è gravemente tentata di divagare. Il confronto possibile è con VN 2, 11ss., allorché la donna-schermo si diparte (cioè divaga: da notare la simmetria «convenne che si partisse ... oportet me vagari», *oportet* non è nel testo scritturale a Cn 1, 6) dalla città «ove la mia donna fu posta dall'Altissimo Sire»; ciò provoca grave dolore al poeta, perché - come detto nel sonetto *O voi che per la via d'Amor passate* - Amore «mi pose in vita sì dolce e soave». Da notare che Amore equivale a «vita», ed è designato dalla «vite» (Cn, prologo; cfr. [Tabella XXIV-1](#))⁵⁶, per cui «mi pose in vita», nel sonetto che parafrasa il lamentoso profeta Geremia, sta per «*posuerunt me in vineis*» del Cantico, «Eden felice poi perduto»⁵⁷ (come la Chiesa contemplativa per lo sposa) per chi è fatto «d'ogni tormento ostale e chiave» (che significherà anche qui 'custode').

In questi primi fugaci confronti con l'*Expositio in Canticum Canticorum*, quasi sondaggi in vista di un sistematico scavo, si conferma quanto appare da una serrata sinossi della *Lectura super Apocalipsim* con la *Commedia*: i temi (non frasi intere o parti di esse, ma elementi semantici

⁵⁶ In principio della sua *Expositio*, Olivi, per designare le tre parti principali in cui si divide il *Cantico*, assume come tema Genesi 40, 9-11: si tratta della visione, che Giuseppe spiega al capo dei coppieri, della vite con tre tralci, che cresce a poco a poco in gemme, fiori e acini, poi spremuti nella coppa del Faraone.

⁵⁷ GORNI, p. 36 a 2. 9.

‘parlanti’), che nell’esegesi scritturale sono compatti su un unico soggetto, vengono da Dante frammentati e variamente appropriati (da una parte l’esser posta e la tentazione di vagare sono propri della sola sposa, dall’altra il primo tema appartiene a Beatrice e a Dante, il secondo alla donna-schermo).

L’interpretazione di Hesebon, la metropoli degli Amorrei, come «cingulum tristitiae vel cogitatio moeroris» (Cn 7, 4; [Tabella XVII](#)), alle cui «piscinae» sono assimilati gli occhi della sposa, che guardano dalla porta quanti entrano ed escono, e si mostrano e propinano come acqua tristezza, compassione, meditazione sulla morte, percorre il sonetto (e la prosa relativa) *Deh, peregrini, che pensosi andate* (VN 29). Quegli occhi, «virtutes ... lavativi et irrigativi», diventano «le parole ch’om di lei pò dire», che «anno virtù di far piangere altrui». Da notare il recare la palma, che corrisponde al «cingulum» (un ricordo è nelle parole di Beatrice a *Purg.* XXXIII, 77-78). La morte meditata nella ‘civitas moeroris’ è quella di Cristo, come nella «città dolente» si deve piangere «la gentilissima», sua figura.

La «compassiva memoria sanguinis Christi et electorum suorum» (Cn 7, 5; [Tabella XVIII](#)) è desiderio di martirio che reca un colore purpureo (Cn 3, 10 [il trono del re]; 7, 5 [le chiome della sposa]), uno dei colori di Beatrice, la quale, ripresentandosi «con quelle vestimenta sanguigne colle quali apparve prima agli occhi miei», fa pentire del vile desiderio della Pietosa e riaccende i sospiri che rendono gli occhi desiderosi di piangere, per cui «dintorno a’loro si facea uno colore purpureo, lo quale suole apparire per alcuno martirio che altri riceva» (VN 28. 1-4). Desiderio di martirio che è prima di tutto desiderio di memoria, «che sola fa rivivere per Dante la sua donna» (VN 27. 6: «però che maggiore desiderio era lo mio ancora di ricordarmi della gentilissima donna mia, che di vedere costei»)⁵⁸.

Non solo il ricordo della Beatrice morta, ma di lei nel punto più alto della sua storia terrena⁵⁹: «e non fa sola sé parer piacente ... che nessun la si può recare a mente / che non sospiri in dolcezza d’amore ./l. e non solamente nella sua presentia, ma ricordandosi di lei, mirabilmente operava» - «Quasi diceret: Non solum tu ... sed etiam sola memoria tui nominis est tamquam purum oleum suavitatis ... Contemplatio tuorum thesaurorum non sinit me non exultare in te aut non rememorari dulces propinationes quibus in me et in meas socias lac mirae suavitatis ministras» (Cn 1, 2-3; VN 17. 12-13, 15; [Tabella XXIV-6](#)).

L’*Expositio in Canticum Canticorum* dell’Olivi non è stata una ‘fonte’ qualunque per la *Vita Nova*. Non è stata forse l’unica opera dell’Olivi utilizzata, perché molto potrebbero dire in proposito i commenti ai Vangeli di Matteo, di Giovanni (inediti) e di Luca⁶⁰. Solo un esame approfondito

⁵⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 265.

⁶⁰ Di prossima edizione, a cura di F. Iozzelli, nella «Collectio oliviana» edita da Quaracchi.

potrà valutare la sua effettiva incidenza sulle varie parti, liriche o in prosa. Forse il *prosimetrum* risponde a un'idea precisa della Scrittura, che ha un'intelligenza interiore e un'eloquenza esteriore, l'oro della sapienza divina e l'argento delle similitudini, in un ornato di distinzioni artificiose e rubricate. Come accade per i sacramenti, dentro è la grazia invisibile, fuori la specie sensibile. Poiché la sposa designa la Chiesa, questo ornamento ha un suo sviluppo storico, per cui l'artificio è maggiore man mano che si procede. Così Olivi interpreta Cn 1, 10 «Murenulas aureas faciemus tibi vermiculatas argento» ([Tabella XIX](#)). Nella *Commedia*, le due funzioni, esterna e interna, di prosa e lirica, saranno congiunte nei versi dal doppio linguaggio.

Il «*monile ornamentum*» al quale è assimilato il collo della sposa (Cn 1, 9; [Tabella XX](#)) ha un valore di 'ammonimento', perché le fibule muliebri «monent seu arcent viros, ne inserant manus suas infra sinum earum», nel caso della nobile sposa, di belle e generose forme, e tanto ornata da sdegnare «insipientiam et vilem vitam bestialium plebium». Una sposa atta a procreare e a nutrire figli spirituali dediti alle lodi divine (Cn 6). Così il poeta congeda la sua canzone-manifesto, *Donne ch'avete intellecto d'amore*: «Or t'amonisco, poi ch'io t'ò allevata / per figliuola d'Amor giovane e piana ... E se non vòli andar sì come vana, / non restare ove sia gente villana» (VN 10, 24-25; anche nella canzone *Amor che nella mente mi ragiona* la seconda parte principale si chiude «sotto colore d'ammonire altrui», cfr. *Convivio*, III, viii, 21). Come la sposa dice: «Indica mihi ... ubi pascas ... ne vagari incipiam» (Cn 1, 6), così la canzone deve dire pregando: «Insegnatemi gir, ch'io son mandata / a quella di cui laude io so' adornata» (cfr. ancora il congedo di *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, e il relativo commento a *Convivio* II, xi, con l'esegesi di Cn 1, 7: «Ponete mente almen com'io son bella! ... Si bene vis considerare tuae spiritualis pulchritudinis praeeminentiam).

Molti altri sarebbero i punti da confrontare. Si veda Cn 5, 6 ([Tabella XXI](#)). Come esempio del fatto che nella contemplazione, talvolta, Dio si sottrae all'improvviso, prima che la sua visita sia compiuta, Olivi cita l'incontro di Cristo «in specie peregrini» con i discepoli sulla via di Emmaus. Appena riconosciuto, Cristo «subito avolavit ab eis». Difficile non ritrovare questi motivi in Amore trovato «in mezzo della via / in abito leggier di peregrino», che poi «disparve, e non m'accorsi come», descritto in *Cavalcando l'altrier per un camino* (VN 4). I discepoli dicono: «Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur nobis in via et aperiret nobis scripturas? (Luca 24, 31)». Così, prosegue Olivi, avviene alla sposa, liquefatta nell'anima dal colloquio con lo sposo subito però troncato, perché la mente non presuma di conoscere cose troppo alte, ma dubiti, tema e sia umiliata. Questi temi (il cuore che arde, l'umile temere o dubitare) sono nella «donna della salute» che «paventosa umilmente pascea» del suo cuore ardente nella «maravigliosa visione» avuta da Dante dopo la nuova apparizione della gentilissima (VN 1. 15-17, 23). Così la donna «involta mi pareva in uno drappo sanguigno *leggeramente*» (1. 15), come Amore «apparve come peregrino

leggeramente vestito e di vili drappi» (4. 3), in entrambi i casi (nella prosa) con riferimento all'umiltà.

Il Cantico dei Cantici ha una sua struttura, o divisione, ternaria ([Tabella XXII](#)). Sarà da verificare, punto per punto, quanto essa si riverberi sul «libello». Come la vite dai tre tralci del sogno che Giuseppe spiega al coppiere del Faraone, la quale cresce in gemme, fiori e acini (Genesi, 40, 9-11), il libro di Salomone prima espone i «mysteria desponsationis Dei et cuiuscumque singularis animae in contemplationis excessum sublimatae seu sublimandae» (che corrisponde ad Amore che «segnoreggiò la mia anima, la quale fu sì tosto a'llui disponsata», VN 1. 8), poi «instar florum videtur promittere radiosos intellectus nuptiarum Christi et ecclesiae» («Donne ch'avete intellecto d'amore»), infine perviene al «consummatum gaudium caelestis hierarchiae, ubi ecstatici sensus plenam habent maturitatem» («lo mio pensiero sale nella qualità di costei in grado che lo mio intellecto nol può comprendere», VN 30. 6).

Nel Cantico non c'è, come nella *Vita Nova*, un personaggio che muore. Ma fra le perfezioni finali della sposa c'è il reggere le anime e la Chiesa (Cn 6, 10-11; [Tabella XXIII](#)). A questo la sposa si sente «desolata», teme infatti di non poter imitare la perfezione del divino reggimento, con il quale lo sposo governa l'universo: «nondum habet perfectam magnitudinem virtutis nec sapientiae regitivae» (Cn 8, 8). In ciò designa le anime imperfette da condurre «usque ad culmen roboris et perfectionis», e quanto consiglio sia necessario per arrivarvi «norunt soli experti qui in huiusmodi cum Paulo et Moyse *pro posse* insudant». Da subito, nel «libello», Amore regge, governa, consiglia con la Ragione (VN 1. 10, 2. 4). L'inadeguatezza della sposa, che non ha ancora la «plenitudo liberi et maturi et circumscripti consilii in omnibus consulte et sapienter agendis», sembra ritrovarsi alla fine: «io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedicta infino a tanto che io potessi più degnamente tractare di lei. E di venire acciò io studio *quanto posso*, sì com'ella sae, veracemente» (VN 31, 1-2). La «desolata cittade», privata di Beatrice, è anch'essa come la sposa «in regimine desolata», incapace di riprodurre quella «perfectio divini regiminis in lege Dei et in perfectis populi Dei patribus et principibus expressa et exemplata» che l'aveva governata finché tanta salute era stata in terra. Per questo Dante scrive «alli principi della terra alquanto della sua conditione, pigliando quello cominciamento di Yeremia profeta *Quomodo sedet sola civitas*» (VN 19. 8).

Secondo l'interpretazione morale, il libro del Cantico può adattarsi sia alla Chiesa, sia a uno *status*, cioè a un'epoca di essa, o a un *ordo*, sia a una singola persona, sia alla gerarchia angelica come ai *viatores* militanti. Dante lo applica anche alla sua città.

■ Naturalmente Dante aveva a disposizione i testi della grande tradizione di interpretazione spirituale del Cantico dei Cantici avviata da Origene: da Bernardo di Clairvaux ai Vittorini Ugo, Riccardo e Tommaso Gallo. Tradizione nella quale Olivi si inserisce per sua esplicita ammissione⁶¹. Ma se il passo di Gregorio Magno sulle tentazioni finali dell'Anticristo è peculiare dell'Olivi (in un'opera dove, in modo inconsueto, il Francescano non utilizza in modo sistematico le categorie dei sette stati della Chiesa), e se su di esso Dante ha tessuto la trama della Donna Gentile della *Vita Nova*, come poi, ritrovatolo nella *Lectura super Apocalipsim*, vi avrebbe tessuta la 'gentile' Francesca, allora non è inverosimile che l'intero commento oliviano al Cantico abbia svolto un ruolo traente e di apporto dei temi di quella tradizione. In modo non dissimile, come dimostra il confronto tra i testi, la *Lectura super Apocalipsim* è stata filtro per il poeta di non pochi autori, primi fra tutti Riccardo di San Vittore e Gioacchino da Fiore⁶².

Di conseguenza, acquistano significato confronti come quelli proposti nella seriale [Tabella XXIV](#). La ricerca, che qui è solo avviata, dovrà spingersi a identificare ulteriori peculiarità dell'Olivi rispetto alle sue fonti.

In ogni caso, non è inutile accostare ancora gli elementi semantici che portano i temi salomonici al «libello». Questo ne è pregno dal principio ([Tabella XXIV-1](#)):

apparent eius propagines crescere in gemmas ac deinde in flores ... “Flores apparuerunt in terra nostra” (Cn 2, 12) ... in mente sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere novi “flores” ./. apparve prima la gloriosa donna della mia mente ... Apparve vestita;

appropinquatio solis ... divinae visitationis solaris adventus ... sic pro tempore Christi Apostolus clamat: “Nox praecessit, dies autem appropinquavit” (Rom 13, 12) et: “Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis” (II Cor 6, 2) ./. nell'ultimo di questi di avvenne che questa mirabile donna apparve a me ... mi salutò virtuosamente tanto ... E quando ella fosse alquanto propinqua al salutare;

Amor enim vita quaedam est ... Veris ergo temperies et serenitas de se grata, sed propter praeuntem pressuram hiemis et propter suam novitatem gratiosior ... in mente sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere novi “flores” ... Incipit Vita Nova.

Tutti motivi che, come è noto⁶³, si ritroveranno nell'*Epistola V*, indirizzata (dopo il 1 settembre 1310) ai Signori d'Italia affinché gli «incole Latiales» sorgano incontro al proprio sposo

⁶¹ Cfr. SCHLAGETER, p. 37. Uno studio complessivo sul rapporto di Dante con questa tradizione è in P. NASTI, *Favole d'amore e «saver profondo». La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna 2007.

⁶² Sul punto cfr. *L'aquila fissa nel sole. Un confronto tra Riccardo di San Vittore, Pietro di Giovanni Olivi e Dante*.

⁶³ Cfr. NASTI, *op. cit.*, pp. 137-138. L. PERTILE ha ampiamente dimostrato che «la tradizione del Cantico ha una posizione di prima grandezza, che illumina di luce inedita la paradossale continuità del pensiero del poeta dalle dolcezze dello stilnovo alle asprezze dell'impegno politico-religioso» (*La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei Cantici» al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna 1998, p. 9). In un apposito saggio pubblicato su questo sito (*I canti dell'Eden*) sarà mostrato come questi fondamentali temi salomonici si incastonino nell'ordito di fondo, sempre seguito in tutto il poema, offerto dalla *Lectura super Apocalipsim*.

Arrigo VII ([Tabella XXIV-2](#)). Non sono stati, in precedenza, neanche estranei al primo canto del poema, nella salita del «diletto monte» piena di primaverili speranze prima della perdita dell'«altezza» (*Inf.* I, 37-45).

I motivi dei fiori (i concetti radiosi, sinceri e graziosi della contemplazione divina sui quali la sposa, languida di desiderio e sospirante, vuole giacere e appoggiare il capo e il corpo: Cn 2, 5), dei fiori nuovi che appaiono sulla terra e del nuovo sospiro della tortora (Cn 2, 12), dell'avvento angelico paragonato a un cerbiatto «quia venit sub modo et affectu supramodum humili ac simplici et tenello» (Cn 2, 2-9), del mettersi al nostro interno per sottili aditi, percorrono come cellule musicali due ballate: *Per una ghirlandetta*, che è la prima ballata di Dante (*Rime*, 10 [LVI]), e *I' mi son pargoletta bella e nova* (34 [LXXXVII]; [Tabella XXIV-3](#)).

«Flos», nota Olivi a Cn 2, 1 (“Ego flos campi et lilium convallium”) traduce l'ebraico «viola», che designa l'umiltà. Ecco che gli stessi temi sopra indicati (con l'aggiunta della speranza di beni futuri indotta dai fiori) si mostrano in controluce nella ballata *Deh, Violetta, che in ombra d'Amore* (*Rime*, 12 [LVIII]; [Tabella XXIV-4](#)). Ancora una volta il tessuto esegetico congiunge due donne, la Fioretta della prima ballata e, appunto, Violetta. Reminiscenze e ulteriori variazioni su Cn 2, 3 (“Sub umbra illius”) si ritrovano nella ‘petrosa’ invernale sestina *Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra* (*ibid.*, 44 [CI])⁶⁴.

Con esclusivo riferimento a Cn 2, 11-12, a luoghi cioè che sembrano fortemente segnare l'inizio della *Vita Nova*, si è operato un duplice confronto del testo dell'Olivi ([Tabella XXIV-5](#); altri confronti sono ovviamente possibili). Da una parte con le *Postille* al Cantico di Remigio de' Girolami⁶⁵, il domenicano che insegnava a Santa Maria Novella allorché Dante andò, dopo la morte di Beatrice, alle «scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti» (*Convivio*, II, xii, 7): in questo caso, i due testi sono assai distanti. Dall'altra con i *Sermones* di san Bernardo, che mostrano quanta tradizione sia passata nel Francescano. Ma in Bernardo non c'è la dimensione escatologica, di prova e di sofferenza data dall'Olivi all'esegesi del libro salomonico, della quale è esempio il passo dei *Moralia* di Gregorio Magno su Giobbe 40, 12 utilizzato a Cn 8, 2 (assente nel «doctor marianus», almeno nei sermoni pervenuti)⁶⁶. La citazione paolina “Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis” (II Cor 6, 2), è in Bernardo più legata al «tempus putationis»⁶⁷, cioè al

⁶⁴ Cfr. NASTI, *op. cit.*, pp. 87-89.

⁶⁵ Edite elettronicamente da E. PANELLA.

⁶⁶ Le differenze con Bernardo si possono ritrovare anche in altri luoghi, tenendo conto che il cisterciense non procede, come l'Olivi, ad un commento sistematico. Altrettanto profonde sono le differenze con Tommaso Gallo, autore pur carissimo all'Olivi per l'impostazione dionisiana della sua esegesi del Cantico (cfr. SCHLAGETER, p. 36), anch'egli privo della prospettiva storico-agonale della Chiesa su cui insiste Olivi.

⁶⁷ Su questo punto cfr. quanto scrive l'Olivi (SCHLAGETER, nri 115-116, p. 164): «Quantum (tempus) est resecationis superfluum utilis et fecunda opportunitas; unde subdit: “Tempus putationis advenit”» (Cn 2, 12b). Amputatio enim omnium superfluum etiam connaturalium est aliquando nociva et sterilis. Quando ergo sponsa tam in se quam in generali ecclesia experimentaliter sentit fructuosam opportunitatem amputationum perfectarum venisse, tunc attingit ad

momento idoneo in cui l'anima o le chiese, che sono come vigne intellettuali, si spogliano dei vizi, che a una fase nuova e inusitata della Chiesa. Salomone prefigura, secondo Olivi, il primo avvento di Cristo e, anche se non è esplicitamente detto, il secondo avvento nello Spirito proprio del sesto stato: «Et sic de similibus temporibus consimilia intueri». Passarono le oscurità al tempo dell'antico re, sono passate quelle della Sinagoga, passeranno anche quelle moderne. Il versetto «Vox turturis audita est in terra nostra» (Cn 2, 12c) è per il Francescano chiamata al combattimento per l'apertura del sesto sigillo, come dimostra la citazione nella lettera ai figli di Carlo II d'Angiò prigionieri degli Aragonesi (18 maggio 1295)⁶⁸.

Se Dante ha tessuto il «libello» sul panno dell'*Expositio* oliviana, allora *Vita Nova*, oltre al senso paolino, cioè della vita secondo Cristo illuminata dalla grazia di Beatrice⁶⁹, significa anche 'Amore nuovo':

Si igitur quaeras libri huius materiam, ipsa est nuptialis amor Dei et animae seu universalis ecclesiae sibi desponsatae, et hic amor per vitem optime designatur. *Amor enim vita* quaedam est; unde Hugo De Arrha Sponsae: "Scio - inquit - anima mea, quia vita tua amor est"⁷⁰. Et Augustinus nono De Trinitate dicit quod "amor est vita duo quaedam copulans aut copulare appetens, scilicet amantem et amatum"⁷¹. Et Christus Lucae decimo loquendo de mandato divini amoris subiunxit: "Hoc fac et *vives*" (Lc 10, 28). (cfr. [Tabella XXIV-1](#))

Lo sposo ha un suo nome preconiale: 'desiderato' o 'desiderabile', come afferma il profeta Aggeo (2, 8) di Cristo: «desideratus cunctis gentibus». Così è esposto a Cn 5, 16, dove si tratta della soavità del «guttur», che è anche «gustus» e può essere assunto «pro toto palatu et ore». Ciò conduce alla «gentilissima donna» che «venne in tanta gratia delle genti, che quando passava per via, le persone correvano per vedere lei, onde mirabile letitia me ne giugnea nel cuore», dalla cui «labbia» par si muova «un spirito soave pien d'amore» (VN 17. 1; [Tabella XXIV-6](#)). Ci si ricorderà anche del «tu sempiterni desiderato» di *Par.* I, 76-77.

omnia tam a se quam ab aliis plenius amputanda. Quintum est duplex exemplaritas vitae contemplativae illis temporibus inchoatae quarum prima est solitariae castitatis et devotionis clamorosum *suspirium*, et pro hoc dicit: "Vox turturis", avis scilicet castae et solitudinum deserta amantis cuius vox seu cantus est *gemitus*, "audita est in terra nostra" (12c). Quando enim in quibusdam modo novo et inusitato incipit hoc solemniter apparere, tunc est quintum inductivum». L'esegesi dell'Olivi la si può forse ritrovare a *Vita Nova* 5. 10-12, allorché il «Signore della nobiltade» («uno giovane vestito di bianchissime vestimenta») «pareami che *sospirando* mi chiamasse, e diceami queste parole: 'Fili mi, *tempus est ut pretermictantur simulacra nostra*' ... e riguardandolo pareami che *piangesse* pietosamente ... E quelli mi dicea in parole volgari: 'Non dimandare *più che utile ti sia*'».

⁶⁸ «Eya ergo milites generosi, accingite vos ad pugnam; tempus enim putationis advenit voxque turturis suspirantis et gemitum pro cantu habentis audita est in terra nostra» (ed. F. Ehrle, «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3[1887], p. 537).

⁶⁹ GORNI, p. 3 a «*Incipit Vita Nova*».

⁷⁰ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Soliloquium de arrha animae* (PL 176, 951; ed. K. Müller, Bonn 1913 [= Kleine Texte für (theologische und philologische) Übungen 123] 3); SCHLAGETER, p. 94 e n. 4.

⁷¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 8 (!), c. 10, n. 14 (PL 42, 960; CChr. SL 50, 290); *ibid.*, n. 5.

La sposa, a Cn 1, 1-2, dice delle dolcezze dello sposo, dal quale sono possedute «omnes divinae perfectiones a quibus manant stillicidia suavitatum in corda electorum», designando in tal modo l'«immensa redundantia et superexcrementia divinarum perfectionum sibi substantialium ... In Deo autem absque compositione est immensa multitudo omnium virtutum et suavitatum ineffabilem odoris fragrantiam spargentium in animas sanctas». Beatrice «Vede perfectamente ogni salute ... E sua beltate è di tanta virtute» (VN 17. 10-11). La sposa parla «instar nobilium terrae orientalis ... non describitur hic ut qualiscumque, sed ut nobilis et regia habens multas puellas in sua familia», cioè come «gentile», portatrice dei segni di nobiltà spirituale (cfr. a Cn 7ab, [Tabella XX](#)). A ciò bisogna aggiungere il tema della memoria, che è stato sopra menzionato.

La quantità dei temi esegetici, la loro idoneità ad essere rivissuti da un singolo individuo e appropriati ad altri, la contiguità nello spazio testuale, la peculiarità per cui l'Olivi non può essere confuso con altri autori insinuano il serio e legittimo dubbio che l'*Expositio in Canticum Canticorum* del frate di Sérignan sia stata il «panno» per la «gonna» del «libello» giovanile come, più tardi, la *Lectura super Apocalipsim* lo sarebbe stata per il «poema sacro». Un lavoro intertestuale ancora acerbo, commisto con altre fonti (non escluse altre opere dello stesso Olivi), volutamente criptico, e tuttavia segnante il decisivo passaggio dalla spersonalizzata e astorica esperienza stilnovistica⁷² al suo inserimento in un'organica storia, universale (perché tale è la storia della Chiesa) e insieme dell'individuo. La storia del nuovo amore per Beatrice, imitatrice di Cristo, e delle prove e battaglie interiori sostenute dall'anima del poeta 'disponsata' ad Amore, sarebbe diventata la storia del proprio viaggio verso di lei, del nuovo visionario Giovanni che avrebbe predicato ancora al mondo le cose, che s'affrettano, necessarie alla salute.

Una più puntuale e distesa analisi consentirà di sciogliere il dubbio e, se ciò fosse in senso positivo, si dovrà guardare sotto nuova luce alla «questione spinosissima» della redazione, unitaria o doppia, della *Vita Nova*.

⁷² Cfr. G. CONTINI, *Poeti del Duecento*, II/2, *Dolce stil novo*, Milano-Napoli 1995, p. 443: «L'ispirazione è oggettiva e assoluta, e perciò, se il contenuto normale della lirica stilnovistica è il fatto amoroso minuziosamente analizzato e poi ipostatizzato nei suoi elementi, quest'analisi non va già riferita all'individuo empirico, ma, al di là di questa sua avventura iniziale, a un esemplare universale di uomo: a un individuo, anch'esso, oggettivo e assoluto (...) S'intende che, in questo clima di paradiso terrestre, anteriore alla storia, se dal lato di Adamo esistono alcuni uomini in carne ed ossa, la minor clientela femminile ha il solo compito di sottolineare Eva, e vive per metafora di quegli amici attorno al poeta. Resta che, come costui, il personaggio che parla in prima persona, è l' 'individuo assoluto', anche la donna perde ogni attributo storico, ogni possibilità di autentica pluralità. E se si estende man mano il campo d'osservazione, si constata che l'intera esperienza dello stilnovista è spersonalizzata, si trasferisce in un ordine universale: persa qualsiasi memoria delle occasioni, cristallizza immediatamente».

Vita Nova 24. Poi per alquanto tempo, con ciò fosse cosa che io fosse in parte nella quale mi ricordava del passato tempo, *molto stava pensoso; e con dolorosi pensamenti tanto*, che mi faceano parere di fuori una vista di terribile sbigottimento. [2] Onde io, accorgendomi del *mio travagliare*, levai gli occhi per vedere se altri mi vedesse. Allora vidi una gentil donna giovane e bella molto, la quale da una finestra mi riguardava *si pietosamente* quanto alla vista, *che tutta la pietà pareva in lei accolta*. [3] Onde con ciò sia cosa che quando li miseri veggiono di loro compassione altrui più tosto si muovono a lagrimare, quasi come *di sé stessi avendo pietade*, io senti' allora cominciare li miei occhi a volere piangere; e però, temendo di non mostrare la mia vile vita, mi parti' *d'innanzi dagli occhi* di questa gentile. E dicea poi fra me medesimo: «E' non può essere che con quella *pietosa* donna non sia nobilissimo amore». [4] E però propuosi di dire uno sonetto nel quale io parlassi a lei, e conchiudesse in esso tutto ciò che narrato è in questa ragione. E però che per questa ragione è assai manifesto, no'llo dividerò. E comincia *Videro gli occhi miei*.

- [5] Videro gli occhi miei *quanta pietate*
era apparita en la vostra figura,
quando guardaste gli atti e la statura
ch'io faccio per dolor molte fiate.
- [6] Allor che m'accorsi che *voi pensavate*
la qualità della mia vita obscura,
si che mi giunse nello cor paura
di dimostrar con gli occhi mia viltate.
- [7] E tolsimi *d'innanzi* a voi, sentendo
che si movean le lagrime dal core,
ch'era *sommosso* dalla vostra vista.
- [8] Io dicea poscia nell'anima trista:
«Ben è con quella donna quello Amore
lo qual mi face andar così piangendo».

Convivio, II, x, 5-6: Poi, com'è detto, comanda quello che far dee quest'anima ripresa per venire lei a sé, e lei dice: *Mira quant'ell'è pietosa e umile*: ché sono proprio rimedio a la temenza, della qual pareva l'anima passionata, due cose, [e] sono queste che, massimamente congiunte, fanno della persona bene sperare, e massimamente la pietade, la quale fa risplendere ogni altra bontade col lume suo. Per che Virgilio, d'Enea parlando, in sua maggiore loda pietoso lo chiama. E non è pietade quella che crede la volgare gente, cioè dolersi dell'altrui male, anzi è questo uno suo speziale effetto, che si chiama misericordia e [d] è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia ed altre caritative passioni.

PETRI IOHANNIS OLIVI *Expositio in Canticum Canticorum*, ed. J. Schlageter, Ad Claras Aquas Grottaferrata 1999, pp. 302, 304 (Collectio Oliviana, II = **Cn**)⁷³.

Cn 8, 1-2 [326] “Ibi me docebis” doctrina scilicet altiori et experimentaliori, “et dabo tibi poculum ex vino condito” scilicet aromaticis speciebus, “et mustum malogranatorum meorum” (2cd). Nota quod usquemodo non fecit mentionem de “vino condito” nec de “musto malogranatorum”, sed solum de vino simplici et de arboribus ac fructibus et germinibus malorum puniceorum. Dulcor enim contemplationis et expressum “mustum” difficillimorum et acerbissimorum martyriorum circa tempus conversionis Iudaeorum et circa tempus Antichristi debent Christo ab ecclesia singularius ministrari. Tunc enim teste Christo “*erit tanta tribulatio*, ut si fieri potest, in errorem inducantur electi” (cfr. Mt 24, 21-24). Et Gregorius Moraliū trigesimo secundo⁷⁴ super illud Iob: “Stringit caudam suam quasi cedrum” (Iob 40, 12) praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur, subdit causam, quare tribulatio electorum sub eo erit maior quam praecedens dicens: «Nunc enim fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur, tunc autem Behemoth huius satellites etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. *Pensemus ergo quae erit humanae mentis illa tentatio: pius martyr et corpus tormentis subiicit et tamen ante eius oculos miracula tortor facit. Cuius tunc virtus non ab ipso cogitationum fundo quatiatur*, quando is qui flagris cruciat, signis coruscat?» Haec Gregorius. Item Moraliū trigesimo quinto⁷⁵ super illud Iob ultimo: “Addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Iob, duplicia” (Iob 42, 10) dicit: «Sancta quippe ecclesia etsi multos nunc *percussione tentationis* amittit, in fine tamen huius saeculi ea quae sua sunt, duplicia recipiet, quando susceptis ad plenum gentibus ad eius fidem currere omnis quae tunc inventa fuerit, etiam Iudaea consentit. Hinc namque in evangelio veritas dicit: “Elias veniet et ille restituet omnia”» (Mt 17, 11).

⁷³ I passi scritturali sono stati posti in tondo tra “ ”, anziché in corsivo, riservando quest'ultimo all'evidenza del confronto.

⁷⁴ GREGORIUS MAGNUS, *Moraliū* lib. 32, cap. 15, n. 24 (PL 76, 650; CChr. SL 143B, 1648).

⁷⁵ GREGORIUS MAGNUS, *Moraliū* lib. 35, cap. 14, n. 24 (PL 76, 762; CChr. SL 143B, 1789).

Vita Nova 25. Avenne poi che là ovunque questa donna mi vedea, si facea d'una vista *pietosa* e d'un colore palido quasi come d'amore; onde molte fiate mi ricordava della mia nobilissima donna, che di simile colore si mostrava tuttavia. [2] E certo molte volte non potendo lagrimare né disfogare la mia tristitia, io andava per vedere questa *pietosa* donna, la quale pareva che tirasse le lagrime fuori delli *miei occhi per la sua vista*. [3] E però mi venne volontà di dire anche parole parlando a lei, e dissi questo sonetto, lo quale comincia *Colore d'amore*; ed è piano senza dividerlo, per la sua precedente ragione.

- [4] Color d'amore e di *pietà* sembianti
non preser mai così *mirabilmente*
viso di donna, per veder sovente
occhi gentili o dolorosi pianti,
come lo vostro, qualora *davanti*
vedetevi la mia labbia dolente;
sì che per voi mi ven cosa alla *mente*,
ch'io temo forte non lo cor si schianti.
- [5] Io non posso tener *gli occhi* distructi
che non riguardin voi spesse fiate,
per disiderio di pianger ch'elli anno.
E voi cresceste sì lor volontate,
che della voglia si consumâr tutti,
ma lagrimar *dinanzi a voi* non sanno.

Vita Nova 26. Io venni a tanto per la vista di questa donna, che *li miei occhi* si cominciaro a dilectare troppo di vederla, onde molte volte me ne crucciava nel mio cuore ed aveamene per vile assai. [2] Onde più volte bestemmiava la vanitate degli occhi miei, e dicea loro nel mio *pensero*: «Or voi solavate fare piangere chi vedea la vostra dolorosa conditione, e ora pare che vogliate dimenticarlo per questa donna che vi mira: che non mira voi, se non in quanto le pesa della gloriosa donna di cui piangere solete. Ma quanto potete, fate: ché io la vi pur rimembrerò molto spesso, maladecti occhi, che mai, se non dopo la morte, non dovrebbero le vostre lagrime avere restate!». [3] E quando così avea detto fra me medesimo alli miei occhi, e li sospiri m'assalivano grandissimi e angosciosi. E acciò che questa *battaglia* che io avea meco non rimanesse saputa pur dal misero che la sentia, propuosi di fare uno sonetto e di comprendere in esso questa orribile conditione; e dissi questo sonetto, lo quale comincia *L'amaro lagrimare* ed à due parti. [4] Nella prima parlo agli occhi miei sì come parlava lo mio cuore in me medesimo; nella seconda rimuovo alcuna *dubitazione*, manifestando chi è che così parla: e comincia questa parte quivi *Così dice*. [5] Potrebbe bene ancora ricevere più divisioni, ma sariano indarno, però ch'è manifesto per la precedente ragione.

Cn 8, 1-2 [326] “Ibi me docebis” doctrina scilicet altiori et experimentaliori, “et dabo tibi poculum ex vino condito” scilicet aromaticis speciebus, “et mustum malogranatorum meorum” (2cd). Nota quod usquemodo non fecit mentionem de “vino condito” nec de “musto malogranatorum”, sed solum de vino simplici et de arboribus ac fructibus et germinibus malorum puniceorum. Dulcor enim contemplationis et expressum “mustum” difficillimorum et acerbissimorum martyriorum circa tempus conversionis Iudaeorum et circa tempus Antichristi debent Christo ab ecclesia singularius ministrari. Tunc enim teste Christo “*erit tanta tribulatio*, ut si fieri potest, in errorem inducantur electi” (cfr. Mt 24, 21-24). Et Gregorius Moralium trigesimo secundo super illud Iob: “Stringit caudam suam quasi cedrum” (Iob 40, 12) praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur, subdit causam, quare tribulatio electorum sub eo erit maior quam praecedens dicens: «Nunc enim fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur, tunc autem Behemoth huius satellites etiam cum perversa inferunt, *mira* facturi sunt. *Pensemus* ergo quae erit humanae *mentis* illa tentatio: *pious* martyr et corpus tormentis subiicit et tamen *ante eius oculos miracula* tortor facit. Cuius tunc virtus non ab ipso *cogitationum* fundo quatiatur, quando is qui flagris cruciatur, *signis coruscat?*» Haec Gregorius. Item Moralium trigesimo quinto super illud Iob ultimo: “Addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Iob, duplicia” (Iob 42, 10) dicit: «Sancta quippe ecclesia etsi multos nunc *percussione tentationis* amittit, in fine tamen huius saeculi ea quae sua sunt, duplicia recipiet, quando susceptis ad plenum gentibus ad eius fidem currere omnis quae tunc inventa fuerit, etiam Iudaea consentit. Hinc namque in evangelio veritas dicit: “Elias veniet et ille restituet omnia”» (Mt 17, 11).

Vita Nova 26

- [6] «L'amaro lagrimar che voi faceste,
oi occhi miei, così lunga stagione,
faceva lagrimar l'altre persone
della *pietate*, come voi vedeste.
- [7] Ora mi par che voi l'obliereste,
s'i' fosse dal mio lato sì fellone
ch'i' non ven disturbasse ogne cagione,
membrandovi colei cui voi piangeste.
- [8] La vostra vanità *mi fa pensare*
e spaventami sì, ch'io temo forte
del viso d'una donna che vi mira.
Voi non dovrete mai, se non per morte,
la vostra donna ch'è morta obliare».
Così dice 'l meo core, e poi sospira.

Vita Nova 27. Ricoverai la vista di questa donna in sì nuova conditione, che molte volte *ne pensava* sì come di persona che troppo mi piacesse, e pensava di lei così: «Questa è una donna gentile, bella, giovane e savia, ed è apparsa forse per volontà d'Amore acciò che la mia vita si riposi». E molte volte pensava più amorosamente, tanto che lo cuore consentia in lui, cioè nel suo ragionare. [2] E quando io avea consentito ciò, e io mi ripensava sì come dalla Ragione mosso e dicea fra me medesimo: «Deh, che pensiero è questo, che in così vile modo vuole consolar me, e non mi lascia quasi altro pensare?». [3] Poi si rilevava un altro pensiero e diceami: «Or tu se' stato in *tanta tribulatione*; perché non vuoi tu ritrarre te da tanta amaritudine? Tu vedi che questo è uno spiramento d'Amore, che ne reca li disiri d'amore *dinanzi*, ed è mosso da così gentil parte com'è quella degli occhi della donna che tanto *pietosa* ci s'è mostrata». [4] Onde io, avendo così più volte *combattuto* in me medesimo, ancora ne volli dire alquante parole. E però che la *battaglia de' pensieri* vinceano coloro che per lei parlavano, mi parve che si convenisse di parlare a lei, e dissi questo sonetto, lo quale comincia *Gentile pensiero*; e dico «Gentile» in quanto ragionava di gentil donna, ché peraltro era vilissimo. [5] In questo sonetto fo due parti di me, secondo che li miei pensieri erano divisi. L'una parte chiamo core, cioè l'appetito; l'altra chiamo anima, cioè la Ragione; e dico come l'uno dice coll'altro. E che degno sia di chiamare l'appetito cuore, e la Ragione anima, assai è manifesto a coloro a cui mi piace che ciò sia aperto. [6] Vero è che nel precedente sonetto io fo la parte del cuore contra quella degli occhi, e ciò pare contrario di quello che io dico nel presente; e però dico che ivi lo cuore anche intendo per lo appetito, però che maggiore desiderio era lo mio ancora di ricordarmi della gentilissima donna mia, che di vedere costei, avegna che alcuno appetito n'avessi già, ma leggero pareva: onde appare che l'uno decto non è contrario all'altro. [7] Questo sonetto à tre parti. Nella prima comincio a dire a questa donna come lo mio desiderio si volge tutto verso lei; nella seconda dico come l'anima, cioè la Ragione, dice al cuore, cioè all'appetito; nella terza dico com'è le risponde. La seconda parte comincia quivi *L'anima dice*; la terza quivi *Ei le risponde*.

- [8] Gentil pensiero che parla di voi
sen vene a dimorar meco sovente,
e ragiona d'amor sì dolcemente,
che face consentir lo cor in lui.
- [9] L'anima dice al cor: «Chi è costui,
che vene a consolar la nostra mente,
ed è la sua virtù tanto possente,
ch'altro penser non lascia star con noi?»
- [10] Ei le risponde: «O anima pensosa,
questi è uno spiritel novo d'Amore,
che reca *innanzi me* li suoi disiri;
e la sua vita, e tutto 'l suo valore,
mosse degli occhi di quella *pietosa*
che si turbava de' nostri *martiri*».

Cn 8, 1-2 [326] “Ibi me docebis” doctrina scilicet altiori et experimentaliori, “et dabo tibi poculum ex vino condito” scilicet aromaticis speciebus, “et mustum malogranatorum meorum” (2cd). Nota quod usquemodo non fecit mentionem de “vino condito” nec de “musto malogranatorum”, sed solum de vino simplici et de arboribus ac fructibus et germinibus malorum punicorum. Dulcor enim contemplationis et expressum “mustum” difficillimorum et acerbissimorum martyriorum circa tempus conversionis Iudaeorum et circa tempus Antichristi debent Christo ab ecclesia singularius ministrari. Tunc enim teste Christo “*erit tanta tribulatio*, ut si fieri potest, in errorem inducantur electi” (cfr. Mt 24, 21-24). Et Gregorius Moraliū trigesimo secundo super illud Iob: “Stringit caudam suam quasi cedrum” (Iob 40, 12) praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur, subdit causam, quare tribulatio electorum sub eo erit maior quam praecedens dicens: «Nunc enim fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur, tunc autem Behemoth huius satellites etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. *Pensemus ergo quae erit humanae mentis illa tentatio: pius martyr et corpus tormentis subiicit et tamen ante eius oculos miracula tortor facit. Cuius tunc virtus non ab ipso cogitationum fundo quatitur, quando is qui flagris cruciatur, signis coruscat?*» Haec Gregorius. Item Moraliū trigesimo quinto super illud Iob ultimo: “Addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Iob, duplicia” (Iob 42, 10) dicit: «Sancta quippe ecclesia etsi multos nunc *percussione tentationis* amittit, in fine tamen huius saeculi ea quae sua sunt, duplicia recipiet, quando susceptis ad plenum gentibus ad eius fidem currere omnis quae tunc inventa fuerit, etiam Iudaea consentit. Hinc namque in evangelio veritas dicit: “Elias veniet et ille restituet omnia”» (Mt 17, 11).

Vita Nova 28. Contra questo adversario della Ragione si levò un die, quasi nell'ora della nona, una forte ymaginatione in me, che mi parve vedere questa gloriosa Beatrice con quelle vestimenta sanguigne colle quali apparve prima agli occhi miei, e pareami giovane in simile etade in quale prima la vidi. [2] Allora cominciai *a pensare* di lei, e ricordandomi di lei secondo l'ordine del tempo passato, lo mio cuore cominciò dolorosamente a pentere dello desiderio a cui sì vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die contra la constanzia della Ragione: e discacciato questo cotale malvagio desiderio, si rivolsero tutti li miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice. (...) [6] Onde io, volendo che cotale desiderio malvagio e vana *tentatione* paresse distrutto sì che alcuno *dubbio* non potessero indurre le rimate parole che io avea dette dinanzi, propuosi di fare uno sonetto nel quale io comprendessi la sententia di questa ragione, e dissi allora *Lasso, per forza di molti sospiri*. E dissi «Lasso» in quanto mi vergognava di ciò che li miei occhi aveano così vaneggiato. (...)

Tab. X

[LSA, prologus, Notabile X] Sextus (status) vero concurrat cum secundo non in eodem tempore sed in celebri multitudine martiriorum, prout in apertione quinti signaculi aperte docetur (cfr. Ap 6, 9), quamvis in modo martirii quoad aliqua differant. Nam martiria a paganis et idolatris facta nullum *certamen dubitationis* inferebant martiribus, aut probabilis rationis, propter nimiam evidentiam paganici erroris. Non sic autem fuit de martiriis per hereticos, unum Deum et unum Christum confitentes, inflictis. In sexto autem tempore non solum propulsabuntur martires per tormenta corporum, aut per subtilitatem rationum philosophicarum, aut per intorta testimonia scripturarum sanctarum, aut per simulationem sanctitatis ypocritarum, immo etiam per miracula a tortoribus facta. Nam, teste Christo, “dabunt signa et prodigia magna” (Mt 24, 24). Unde Gregorius, XXXII^o Moralium super illud Iob: “stringit caudam suam quasi cedrum” (Jb 40, 12), dicit: «Nunc fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur; tunc autem Behemot huius satellites, etiam cum perversa inferunt, mira, facturi sunt. *Pensemur* ergo que erit humane *mentis* illa *temptatio*, quando *pius martir*, corpus tormentis subicit, et tamen ante eius *oculos* miracula *tortor* facit». *Propulsabit* etiam eos per falsam *imaginem* divine et pontificalis auctoritatis. Sic enim tunc surgent pseudochristi et pseudochristus contra electos, sicut Annas et Caiphas pontifices insurrexerunt in Christum. Erunt ergo tunc tormenta intensive maiora, tempore autem paganorum fuerunt extensive pluriora: nam plusquam per ducentos annos duraverunt.

Inf. V, 91-93, 109-120, 124-132, 137; VI, Inf. XX, 7-30:
1-2:

se fosse amico il re de l'universo,
noi pregheremmo lui de la tua pace,
poi ch'hai *pietà* del nostro mal *perverso*.

Quand' io intesi quell' anime offense,
china' il viso, e tanto il tenni basso,
fin che 'l poeta mi disse: “Che *pense*?”.

Quando rispuosi, cominciai: “Oh lasso,
quanti dolci pensier, quanto disio
menò costoro al doloroso passo!”.

Poi mi rivolsi a loro e parla' io,
e cominciai: “Francesca, i tuoi *martiri*
a lagrimar mi fanno tristo e *pio*.”

Ma dimmi: al tempo d'i dolci sospiri,
a che e come concedette amore
che conosceste i *dubbiosi* disiri?”.

Ma s'a conoscer la prima radice
del nostro amor tu hai cotanto affetto,
dirò come colui che piange e dice.

Noi leggevamo un giorno per diletto
di Lancialotto come *amor lo strinse*;
soli eravamo e senza alcun sospetto.

Per più fiate li *occhi ci sospinse*
quella lettura, e scolorocci il viso;
ma solo un punto fu quel che ci vinse.

Galeotto fu 'l libro e *chi lo scrisse*

Al tornar de la *mente*, che si chiuse
dinanzi a la *pietà* d'i due cognati

e vidi gente per lo vallon tondo
venir, tacendo e lagrimando, al *passo*
che fanno le letane in questo mondo.
Come 'l viso mi scese in lor più basso,
mirabilmente apparve esser travolto
ciascun tra 'l mento e 'l principio del casso,
ché da le reni era tornato 'l volto,
e in dietro venir li convenia,
perché 'l veder dinanzi era lor tolto.
Forse per forza già di parlasia
si travolse così alcun del tutto;
ma io nol vidi, né credo che sia.
Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto
di tua lezione, or *pensa* per te stesso
com' io potea tener lo viso asciutto,
quando la nostra *immagine* di presso
vidi sì *torta*, che 'l pianto de li occhi
le natiche bagnava per lo fesso.
Certo io piangea, poggiato a un de' rocchi
del duro scoglio, sì che la mia scorta
mi disse: “Ancor se' tu de li altri sciocchi?
Qui vive *la pietà* quand' è ben morta;
chi è più scellerato che colui
che al giudicio divin *passion* comporta?”

Vita Nova 6. Apresso di questa soprascripta visione, avendo già dette le parole che Amore m'avea imposte a dire, mi cominciaro molti e diversi *pensamenti a combattere e a tentare*, ciascuno quasi indefensibilmente; tra li quali pensamenti, quattro mi pareva che ingombrassero più lo riposo della vita. [2] L'uno delli quali era questo: buona è la signoria d'Amore, però che trae lo 'ntendimento del suo fedele da tutte le vili cose. [3] L'altro era questo: non buona è la signoria d'Amore, però che quanto lo suo fedele più fede li porta, tanto più gravi e dolorosi punti li conviene *passare*. [4] L'altro era questo: lo nome d'Amore è sì dolce a udire, che impossibile mi pare che la sua propria operatione sia nelle più cose altro che dolce, con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scripto: «Nomina sunt consequentia rerum». [5] Lo quarto era questo: la donna, per cui *Amore ti stringe* così, non è come l'altre donne, che leggieramente si muova del suo core. [6] E ciascuno *mi combattea* tanto, che mi facea stare quasi come colui che non sa per qual via pigli lo suo cammino, e che vuole andare e non sa onde sen vada; e se io pensava di volere cercare una comune via di costoro, cioè là ove tutti s'accordassero, questa via era molto inimica verso me, cioè di chiamare e di mettermi nelle braccia della *Pietà*. [7] E in questo stato dimorando mi giunse volontà di scrivere parole rimate; e dissine allora questo sonetto, lo quale comincia *Tutti li miei*.

Vita Nova 6. Apreso di questa soprascripta visione, avendo già dette le parole che Amore m'avea imposte a dire, mi cominciaro molti e diversi pensamenti a combattere e a tentare, ciascuno quasi indefensibilmente; tra li quali pensieri, quattro mi pareva che ingombrassero più lo riposo della vita. [2] L'uno delli quali era questo: buona è la signoria d'Amore, però che trae lo 'ntendimento del suo fedele da tutte le vili cose. [3] L'altro era questo: non buona è la signoria d'Amore, però che quanto lo suo fedele più fede li porta, tanto più gravi e dolorosi punti li conviene passare. [4] L'altro era questo: lo nome d'Amore è sì dolce a udire, che impossibile mi pare che la sua propria operatione sia nelle più cose altro che dolce, con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scripto: «Nomina sunt consequentia rerum». [5] Lo quarto era questo: la donna, per cui Amore ti stringe così, non è come l'altre donne, che legghieramente si muova del suo core. [6] E ciascuno mi combattea tanto, che mi faceva stare quasi come colui che non sa per qual via pigli lo suo camino, e che vuole andare e non sa onde sen vada; e se io pensava di volere cercare una comune via di costoro, cioè là ove tutti s'accordassero, questa via era molto inimica verso me, cioè di chiamare e di mettermi nelle braccia della Pietà. [7] E in questo stato dimorando mi giunse volontà di scrivere parole rimate; e dissine allora questo sonetto, lo quale comincia *Tutti li miei*.

Tutti li miei penser' parlan d'Amore, [8]
e ànno in lor sì gran varietate,
ch'altro mi fa voler sua podestate,
altro folle ragiona il suo valore,
altro sperando m'aporta dolzore,
altro pianger mi fa spesse fiate,
e sol s'accordano in cherer pietate,
tremando di paura che è nel core.

Ond'io non so da qual materia prenda; [9]
e vorrei dire, e non so ch'io mi dica,
così mi trovo in amorosa erranza.

E se con tutti voi' fare accordanza,
convenemi chiamar la mia nemica,
madonna la Pietà, che mi difenda.

[10] Questo sonetto in quattro parti si può dividere. Nella prima dico e soppongo che tutti li miei pensieri sono d'Amore; nella seconda dico che sono diversi, e narro la loro diversitate; nella terza dico in che tutti pare che s'accordino; nella quarta dico che, volendo dire d'Amore, non so da qual parte pigli materia, e se la voglio pigliare da tutti, conviene che io chiami la mia inimica, madonna la Pietà; e dico «madonna» quasi per disdegnoso modo di parlare. La seconda parte comincia quivi *e ànno in loro*; la terza quivi *e sol s'accordano*; la quarta quivi *Ond'io non so*.

Cn 8, 1-2 [326] “Ibi me docebis” doctrina scilicet altiori et experimentaliori, “et dabo tibi poculum ex vino condito” scilicet aromaticis speciebus, “et mustum malogranatorum meorum” (2cd). Nota quod usquemodo non fecit mentionem de “vino condito” nec de “musto malogranatorum”, sed solum de vino simplici et de arboribus ac fructibus et germinibus malorum punicorum. Dulcor enim contemplationis et expressum “mustum” difficillimorum et acerbissimorum martyriorum circa tempus conversionis Iudaeorum et circa tempus Antichristi debent Christo ab ecclesia singularius ministrari. Tunc enim teste Christo “erit tanta tribulatio, ut si fieri potest, in errorem inducantur electi” (cfr. Mt 24, 21-24). Et Gregorius Moraliū trigesimo secundo super illud Iob: “Stringit caudam suam quasi cedrum” (Iob 40, 12) praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur, subdit causam, quare tribulatio electorum sub eo erit maior quam praecedens dicens: «Nunc enim fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur, tunc autem Behemoth huius satellites etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. Pensemus ergo quae erit humanae mentis illa tentatio: pius martyr et corpus tormentis subiicit et tamen ante eius oculos miracula tortor facit. Cuius tunc virtus non ab ipso cogitationum fundo quatiatur, quando is qui flagris cruciat, signis coruscat?» Haec Gregorius. Item Moraliū trigesimo quinto super illud Iob ultimo: “Addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Iob, duplicia” (Iob 42, 10) dicit: «Sancta quippe ecclesia etsi multos nunc percussione tentationis amittit, in fine tamen huius saeculi ea quae sua sunt, duplicia recipiet, quando susceptis ad plenum gentibus ad eius fidem currere omnis quae tunc inventa fuerit, etiam Iudaea consentit. Hinc namque in evangelio veritas dicit: “Elias veniet et ille restituet omnia”» (Mt 17, 11).

Cn 1, 4 [44] (“Nigra” etiam “sum”) “sicut pelles Salomonis” (cfr. 4b). Quod in templo Salomonis pelles fuerint nigrae, non legimus, sed in tabernaculo a Moyse facto fuerunt saga cilicina de pilis caprarum, et illa erant nigra. Fuerunt etiam ibi pelles arietum rubricatae (Ex 26, 7-14). Et forte has vocat “pelles Salomonis”; tum quia sub ipso finaliter fuerunt; tum ut duplici mysterio denigrationis sponsae deserviat. Fuit enim cultus tabernaculi Dei in transitu deserti et tandem in terra promissionis et in Ierusalem. Et tunc sub Salomone fuit in maiori pace et gloria. Et secundum hoc sponsa Dei est in duplici statu, scilicet in laborioso transitu ad contemplationis apicem et quietem et in ipso apice seu in ipso termino quietante. In primo sponsa bellis tentationum et laboriosis macerationibus et exercitiis et suspiriosis desideriis exterius mortificatur. In secundo vero vitae carnali funditus moritur, et ideo tunc velut mortua huic mundo videtur. Vult ergo dicere sponsa: etsi exterius me videtis despectam et mortuam, attendite tamen meam intelligibilem seu virtualem formam et venustatem.

Cn 1, 5c-d [52] Vel forte hic vult ostendere quod eis noluit consentire in custodia vinearum suarum, quam ut bene exaggerative loquatur, dicit in singulari “vineam” et appropriative “meam”, ut ostendat quod nec universitas et unitas status prioris potuit ad hoc trahere nec ipsius paternitas et maternitas, qua intra eam et ex ea fuerat progenita et propter quam prius habuerat eam ut “suam”. Quia vero ista tentatio gravis est, ideo petit a sponso refugium directivum subdens: (...)

Vita Nova 14. [17-28]

Donna **pietosa** e di novella etate,
adorna assai di gentilezze umane,
ch'era là ov'io chiamava spesso **Morte**,
veggendo gli occhi miei pien' di **pietate**
e ascoltando le parole vane,
si mosse con paura a pianger forte.
E altre donne, che si fuoro accorte
di me per quella che meco piangea,
fecer lei partir via,
e appressârsi per farmi sentire.
Qual dicea «Non dormire»,
e qual dicea: «Perché si ti sconsorte?».
Allor lasciai la nova fantasia
chiamando il nome della donna mia.

Era la voce mia sì dolorosa
e rotta sì dall'angoscia del pianto,
ch'io solo intesi il nome nel mio core;
e con tutta la vista vergognosa
ch'era nel viso mio giunta cotanto,
mi fece verso lor volgere Amore.
Elli era tale a veder **mio colore**,
che facea ragionar **di morte** altrui.
«Deh consoliam costui»
pregava l'una l'altra umilmente;
e dicevan sovente:
«Che vedestù, che tu non ài valore?».
E quando un poco confortato fui,
io dissi: «Donne, dicerollo a voi.

Mentre **io pensava** la mia frale vita
e vedea 'l suo durar com'è leggiere,
piansemi Amor nel core, ove dimora;
per che l'anima mia fu sì smarrita,
che **sospirando** dicea **nel pensero**:
- Ben converrà che la mia donna mora. -
Io presi **tanto** smarrimento allora,
ch'io chiusi gli occhi vilmente gravati;
e furon sì smagati
li spirti miei, che ciascun giva **errando**;
e poscia ymaginando
di conoscenza e di verità fora,
visi di donne m'apparver crucciati,
che mi dicean pur: - Morra'ti, morra'ti -

- [17] **Cn 1, 4b-5a** [44] (“Nigra” etiam “sum”) “sicut pelles Salomonis” (cfr. 4b). Quod in templo Salomonis pelles fuerint nigrae, non legimus, sed in tabernaculo a Moyse facto fuerunt saga cilicina de pilis caprarum, et illa erant nigra. Fuerunt etiam ibi pelles arietum rubricatae (Ex 26, 7-14). Et forte has vocat “pelles Salomonis”; tum quia sub ipso finaliter fuerunt; tum ut duplici mysterio denigrationis sponsae deserviat. Fuit enim cultus tabernaculi Dei in transitu deserti et tandem in terra promissionis et in Ierusalem. Et tunc sub Salomone fuit in maiori pace et gloria. Et secundum hoc sponsa Dei est in duplici statu, scilicet in laborioso transitu ad contemplationis apicem et quietem et in ipso apice seu in ipso termino quietante. In primo sponsa **bellis tentationum** et **laboriosis macerationibus** et exercitiis **et suspiriosis** desideriis exterius **mortificatur**. In secundo vero vitae carnali funditus moritur, et ideo tunc **velut mortua huic mundo videtur**. Vult ergo dicere sponsa: etsi exterius me videtis despectam et mortuam, attendite tamen meam intelligibilem seu virtutalem formam et venustatem.
- [18]
- [19]
- [20] [46] Et quod praedictam eius abiectiōem non debeant despiciere, ostendit subdens: “Nolite me considerare, quod fusca sim”, consideratione scilicet contemplativa, “quia **decoloravit me** sol” (5a), id est: quia ardor divini amoris seu aestus **tribulationis** quam propter eum sustinui, me denigravit seu obfuscavit. Et ita si attendatis causam, mea obfuscatio erit vobis potius veneranda, amabilis et imitanda quam contemnenda.

- Cn 8, 1-2** [326] “Ibi me docebis” doctrina scilicet altiori et experimentaliori, “et dabo tibi poculum ex vino condito” scilicet aromaticis speciebus, “et mustum malogranatorum meorum” (2cd). Nota quod usquemodo non fecit mentionem de “vino condito” nec de “musto malogranatorum”, sed solum de vino simplici et de arboribus ac fructibus et germinibus malorum punicorum. Dulcor enim contemplationis et expressum “mustum” difficillimorum et acerbissimorum martyriorum circa tempus conversionis Iudaeorum et circa tempus Antichristi debent Christo ab ecclesia singularius ministrari. Tunc enim teste Christo “**erit tanta tribulatio**, ut si fieri potest, **in errorem** inducantur electi” (cfr. Mt 24, 21-24). Et Gregorius Moralium trigesimo secundo super illud Iob: “Stringit caudam suam quasi cedrum” (Iob 40, 12) praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur, subdit causam, quare tribulatio electorum sub eo erit maior quam praecedens dicens: «**Nunc enim fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur, tunc autem Behemoth huius satellites etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. Pensemus** ergo quae erit humanae mentis illa tentatio: **pius** martyr et corpus tormentis subiicit et tamen ante eius oculos miracula tortor facit. Cuius tunc virtus non ab ipso **cogitationum** fundo quatiatur, quando is qui flagris cruciatur, signis **coruscat**?» Haec Gregorius. Item Moralium trigesimo quinto super illud Iob ultimo: “Addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Iob, duplicia” (Iob 42, 10) dicit: «Sancta quippe ecclesia etsi multos nunc **percussione tentationis** amittit, in fine tamen huius saeculi ea quae sua sunt, duplicia recipiet, quando susceptis ad plenum gentibus ad eius fidem currere omnis quae tunc inventa fuerit, etiam Iudaea consentit. Hinc namque in evangelio veritas dicit: “Elias veniet et ille restituet omnia”» (Mt 17, 11).

Poi vidi cose dubitose molte,
nel vano ymaginare ov'io entrai;
ed esser mi pareva non so in qual loco
e veder donne andar per via disciolte,
qual lagrimando e qual traendo guai,
che di tristitia saettavan foco.
Poi mi parve vedere a poco a poco
turbar lo sole e apparir la stella,
e pianger elli ed ella;
cader gli augelli volando per l'âre,
e la terra tremare;
e omo apparve *scolorito e fioco*
dicendomi: - Che fai? non sai novella?
mort' è la donna tua, ch'era *si bella*. -
Levava gli occhi miei bagnati in pianti
e vedea, che parean pioggia di manna,
gli angeli che tornavan suso in cielo;
e una nuvoletta avean davanti,
dopo la qual gridavan tutti "Osanna!",
e s'altro avesser detto, a voi dire'lo.
Allor diceva Amor: - Più nol ti celo:
vieni a veder nostra donna che giace. -
Lo ymaginar *fallace*
mi condusse a veder madonna *morta*;
e quand'io l'avea scorta,
vedea che donne la covrian d'un velo;
e avea seco Umiltà verace,
che pareva che dicesse: - Io sono in pace. -
Io divenia nel dolore sì umile
veggendo in lei tanta umiltà formata,
ch'io dicea: - *Morte*, assai dolce ti tegno:
tu dêi omai esser cosa gentile,
poi che tu se' nella mia donna stata,
e dêi aver pietate e non disdegno.
Vedi che sì desideroso vegno
d'esser de' tuoi, ch'io te somiglio in fede.
Vieni, che 'l cor te chiede. -
Poi mi partia, consumato ogni duolo;
e quand'io era solo
dicea, guardando verso l'alto regno:
- Beato, anima *bella*, chi ti vede! -
Voi mi chiamaste allor, vostra merzede».

- [23] **Cn 1, 4b-5a** [44] ("Nigra" etiam "sum") "sicut pelles Salomonis" (cfr. 4b). Quod in templo Salomonis pelles fuerint nigrae, non legimus, sed in tabernaculo a Moyse facto fuerunt saga cilicina de pilis caprarum, et illa erant nigra. Fuerunt etiam ibi pelles arietum rubricatae (Ex 26, 7-14). Et forte has vocat "pelles Salomonis"; tum quia sub ipso finaliter fuerunt; tum ut duplici mysterio denigrationis sponsae deserviat. Fuit enim cultus tabernaculi Dei in transitu deserti et tandem in terra promissionis et in Ierusalem. Et tunc sub Salomone fuit in maiori pace et gloria. Et secundum hoc sponsa Dei est in duplici statu, scilicet in laborioso transitu ad contemplationis apicem et quietem et in ipso apice seu in ipso termino quietante. In primo sponsa *bellis tentationum* et *laboriosis macerationibus* et exercitiis et suspiriosis desideriis exterius *mortificatur*. In secundo vero vitae carnali funditus moritur, et ideo tunc *velut mortua huic mundo videtur*. Vult ergo dicere sponsa: etsi exterius me videtis *despectam et mortuam*, attendite tamen meam intelligibilem seu virtutalem *formam et venustatem*.
- [24] [46] Et quod praedictam eius abiectiōem non debeant despiciere, ostendit subdens: "Nolite me considerare, quod fusca sim", consideratione scilicet contemplativa, "quia *decoloravit me* sol" (5a), id est: quia ardor divini amoris seu aestus *tribulationis* quam propter eum sustinui, me denigravit seu obfuscavit. Et ita si attendatis causam, mea obfuscatio erit vobis potius veneranda, amabilis et imitanda quam contemnenda.
- [25] **Cn 8, 1-2** [326] "Ibi me docebis" doctrina scilicet altiori et experimentaliori, "et dabo tibi poculum ex vino condito" scilicet aromaticis speciebus, "et mustum malogranatorum meorum" (2cd). Nota quod usquemodo non fecit mentionem de "vino condito" nec de "musto malogranatorum", sed solum de vino simplici et de arboribus ac fructibus et germinibus malorum punicorum. Dulcor enim contemplationis et expressum "mustum" difficillimorum et acerbissimorum martyriorum circa tempus conversionis Iudaeorum et circa tempus Antichristi debent Christo ab ecclesia singularius ministrari. Tunc enim teste Christo "*erit tanta tribulatio*, ut si fieri potest, *in errorem* inducantur electi" (cfr. Mt 24, 21-24). Et Gregorius Moralium trigesimo secundo super illud Iob: "Stringit caudam suam quasi cedrum" (Iob 40, 12) praemittens quod per caudam illam Antichristus significetur, subdit causam, quare tribulatio electorum sub eo erit maior quam praecedens dicens: «Nunc enim fideles nostri mira faciunt, cum perversa patiuntur, tunc autem Behemoth huius satellites etiam cum perversa inferunt, mira facturi sunt. Pensemus ergo quae erit humanae mentis illa tentatio: pius martyr et corpus tormentis subiicit et tamen ante eius oculos miracula tortor facit. Cuius tunc virtus non ab ipso cogitationum fundo quatiatur, quando is qui flagris cruciat, signis coruscat?» Haec Gregorius. Item Moralium trigesimo quinto super illud Iob ultimo: "Addidit Dominus omnia quaecumque fuerant Iob, duplicia" (Iob 42, 10) dicit: «Sancta quippe ecclesia etsi multos nunc *percussione tentationis* amittit, in fine tamen huius saeculi ea quae sua sunt, duplicia recipiet, quando susceptis ad plenum gentibus ad eius fidem currere omnis quae tunc inventa fuerit, etiam Iudaea consentit. Hinc namque in evangelio veritas dicit: "Elias veniet et ille restituet omnia"» (Mt 17, 11).
- [26]
- [27]
- [28]

Vita Nova 14. [21-26] , 15. [1]

Mentre io **pensava** la mia frale vita
e vedea 'l suo durar com'è leggiero,
piansemi **Amor nel core, ove dimora**;
per che l'anima mia fu sì smarrita,
che sospirando dicea **nel pensero**:

- Ben converrà che la mia donna mora. -
Io presi **tanto smarrimento** allora,
ch'io chiusi gli occhi vilmente gravati;
e furon sì smagati
li spirti miei, che ciascun giva **errando**;
e poscia ymaginando
di conoscenza e di verità fora,
visi di donne m'apparver crucciati,
che mi dicean pur: - Morra'ti, morra'ti -

Poi vidi cose **dubitose** molte,
nel vano ymaginare ov'io entrai;
ed esser mi pareva non so in qual loco
e veder donne andar per via disciolte,
qual lagrimando e qual traendo guai,
che di tristitia saettavan foco.

Poi mi parve vedere a poco a poco
turbar lo sole e apparir la stella,
e pianger elli ed ella;
cader gli augelli volando per l'ære,
e la terra tremare;
e omo apparve scolorito e fioco
dicendomi: - Che fai? non sai novella?
mort' è la donna tua, ch'era sì bella. -

Levava gli occhi miei bagnati in pianti
e vedea, che parean pioggia di manna,
gli angeli che tornavan suso in cielo;
e una nuvoletta avean davanti,
dopo la qual gridavan tutti "Osanna!",
e s'altro avesser detto, a voi dire'lo.

Allor diceva Amor: - Più nol ti celo:
vieni a veder nostra donna che giace. -

Lo ymaginar **fallace**
mi condusse a veder madonna morta;
e quand'io l'avea scorta,
vedea che donne la covrian d'un velo;
e avea seco **Umilità** verace,
che pareva che dicesse: - Io sono in pace. -
(...)

[15, 1] Apresso questa vana ymaginatione (...)

[21] *Commentarius super S. Matthei Evangelium* PETRI IOHANNIS OLIVI,
Chapter XXIV transcribed and edited by Sarah J. Pucciarelli,
in www.majbill.vt.edu/history/burr/OliviPage/Matthew/Mtt24.html

(24, 24) "Ita ut in errorem inducantur si fieri potest etiam electi", Gregorius
Moralium triginta uno dicit quod quia **electorum cor concutietur** eorum
tamen constantia ad malum non movebitur, ideo Christus una sententia
complexus est utrumque: quasi enim iam **errare** est **in cogitatione titubare**.
Sed "si fieri potest" subiungitur, quia fieri non potest ut in errorem electi
capiantur. Ad litteram autem sensus est quod **tantus erit temptationis**
excessus quod electi fere in errorem cadent et caderent, nisi singulari Dei
gratia custodirentur. Rabanus tamen legit hoc de electis secundum
apparentiam dicens quod non ideo hoc dicit quod electio divina frustretur;
sed qui humano iudicio electi videbantur, illi in errorem mittentur. Et
secundum hoc debet legi "si fieri potest", scilicet quod sint electi.

[23] (24, 25) "Ecce predixi vobis", scilicet ut caveatis diligentius. "Si ergo
dixerint vobis: ecce in deserto est" (24, 26), scilicet **Christus**. Quidam
putant hoc dici quia forte **aliquis pseudopropheta in desertis predicabit**
antichristum stantem in penetralibus thalami sive templi ad quem Christus
prohibet nos exire et alterum non credere, aut forte ipse antichristus
aliquando erit in deserto quasi vir austerus et aliquando in thalamo quasi
vir absconsus et quasi rex in secretis agens. Sed cum ex scripturis satis
aperte trahatur quod antichristus veniet tanquam divitiarum laudator sub
aliqua tamen specie virtutis aut utilitatis, quomodo hic innuitur quod ipse
vel eius pseudopropheta erit aliquando in deserto? Potest dici quod
pseudopropheta, qui eum predicabit, erit **simulator paupertatis** quo ad se.
Sicut enim secundum Augustinum, libro *De civitate Dei*, per aliquos
pontifices idolorum castissimos multa impudica circa culturam idolorum
demonum fieri consulebant, ut sic sub specie honestatis pontificum, plebs ad
turpia traheretur. Sic forte fiet et tunc et forte antichristus sic consulet et
laudabit divitias, quod tamen ad maiorem fraudem in aliquibus casibus ac
temporibus et personis, **quamdam ypocritalem paupertatem** fovebit.

[26]

Vita Nova 2. [3] Da questa visione innanzi cominciò lo mio spirito naturale ad essere impedito nella sua operatione, però che l'anima era tutta data nel pensare di questa gentilissima. Onde io divenni in picciolo tempo poi di sì frale e debole conditione, che a molti amici pesava della mia vista; e molti pieni d'invidia già si procacciavano di sapere di me quello che io volea del tutto celare ad altri. [4] E io, accorgendomi del malvagio domandare che mi faceano, per la volontà d'Amore, lo quale mi comandava secondo lo consiglio della Ragione, rispondea loro che Amore era quelli che m'avea così governato. Dicea d'Amore, però che io portava nel viso tante delle sue insegne, che questo non si potea ricoprire. [5] E quando mi domandavano: «Per cui t'è così distrutto questo Amore?», e io sorridendo li guardava, e nulla dicea loro. [6] Uno giorno avvenne che questa gentilissima sedea in parte ove s'udivano parole della Regina della gloria, e io era in luogo dal quale vedea la mia beatitudine; e nel mezzo di lei e di me per la recta linea sedea una gentil donna di molto piacevole aspetto, la quale mi mirava spesse volte, maravigliandosi del mio sguardare che pareva che sopra lei terminasse. [7] Onde molti s'accorsero del suo mirare, e in tanto vi fue posto mente, che partendomi da questo luogo mi sentio dire apresso me: «Vedi come cotale donna distrugge la persona di costui», e nominandola, intesi che dicea di colei che mezzo era stata nella linea recta che movea dalla gentilissima Beatrice e terminava negli occhi miei. [8] Allora mi confortai molto, assicurandomi che lo mio secreto non era comunicato lo giorno altrui per mia vista. E immantamente pensai di fare di questa gentil donna schermo della veritate, e tanto ne mostrai in poco di tempo, che lo mio secreto fu creduto sapere dalle più persone che di me ragionavano. [9] Con questa donna mi celai alquanti anni e mesi. E per più fare credente altrui, feci per lei certe cosette per rima, le quali non è mio intendimento di scrivere qui, se non in quanto facesse a tractare di quella gentilissima Beatrice; e però le lascerò tutte, salvo che alcuna cosa ne scriverò che pare che sia loda di lei. (...) [12] La donna colla quale io avea tanto tempo celata la mia voluntade convenne che si partisse della sopradecta cittade e andasse in paese molto lontano; per che io, quasi sbigottito della bella difesa che m'era venuta meno, assai me ne disconfortai più che io medesimo non avrei creduto dinanzi.

Vita Nova 5. [2] E per questa cagione, cioè di questa soverchievole boce che pareva che mi infamasse vitiosamente, quella gentilissima, la quale fu distruggitrice di tutti li vitii e regina delle vertudi, passando per alcuna parte, mi negò lo suo dolcissimo salutare, nello quale stava tutta la mia beatitudine.

Cn 1, 3-4 [37] “*Recti diligunt te*” (3f). Ostenso quomodo per conatum desideriorum sponsa ascendit, hic ostendit quomodo per fortem sufferentiam tribulationum seu proeliorum. Et in hac primo praemittit causam huius sufferentiae quae est zelus iustitiae propter Dei amorem. Et ideo primo ostendit quod zelatores seu observatores rectitudinis seu iustitiae sunt sponsi amatores. Secundo: mortificationem et pugnam quam ex zelo sui amoris etiam a suis fratribus sustinuerit, subnectit ostendendum quod huiusmodi mortificatio et despectio non est in ea contemnenda, ibi: “nigra sum” (4a). Tertio petit a sponso directivum et refugium contra pericula huius pugnae, ibi: “Indica mihi” (6a). Quarto confortatur a sponso tam instructionibus quam commendationibus et promissionibus, ibi: “Si ignoras te” (7a). Quinto ad quam familiares sponsi amplexus, affatus et gustus post haec sit assumpta, ostenditur, ibi: “Dum esset rex” (11a).

[38] Dicit ergo: “*Recti diligunt te*” (3f). “*Rectos*” vocat eos qui per caritatem et ceteras virtutes ei connexas regulis divinae iustitiae seu rectitudini divinae voluntatis firmiter adhaerent. Omnis enim animus qui a rectitudine divinae legis seu regulae deviat, obliquus est. Talis est autem omnis qui per caritatem ei non adhaeret. Et ideo evidens est veritas huius propositionis, scilicet quod “*recti diligunt te*”.

[39] Illi tamen inter istos proprie dicuntur “*recti*” qui pro observantia divinae veritatis et iustitiae et honoris singulariter zelant, ita quod tam in se quam in aliis nihil possunt iniquitatis pati, quin illud pro viribus impugnent, prout lex divini amoris exigit. Constat autem quod tales tam a seipsis quam ab aliis multipliciter despiciuntur et mortificantur. Et ideo sponsa ut talem se sentiens subdit: “Nigra sum” (4a), id est: exterius despecta et mortificata - nigredo enim est in sponsae corpore color despectus et ex adustione caloris solaris vel laboris et inopiae aliquando proveniens -, “sed formosa”, scilicet per rectitudinem divini amoris, secundum quam ad Dei imaginem sum reformata.

Cn 1, 8 [64] Post hoc igitur confortatur a sponso, et primo per hoc quod instruitur considerare suam pulchritudinem, secundo suam fortitudinem, ibi: “Equitatu meo” (8), tertio per hoc quod promittitur ei auxilium seu donum gratiae sufficiens, ibi: “murenulas aureas” (10) (...) [71] “Equitatu meo” (8), id est: exercitui meo quem habui “in curribus”, id est: contra currus, “Pharaonis assimilavi te, amica mea”. Quasi diceret: Tu es ita fortis et strenua et spiritualium virtutum seu militiarum agmine constipata, sicut fuit exercitus meus per quem in exitu Israel de Aegypto destruxi totam Aegyptum et exercitum Pharaonis. Et potest hic versus legi tam instructorie quam commendatorie, quasi diceret: Non oportet te timere aut diffidere, quin vincas tuos hostes, quia tu es fortissima. Signanter autem utitur similitudine exercitus Dei qui fuit in exitu de Aegypto seu in initio synagogae, quia vehementer valet ad repraesentandum totam istam initialem pugnam huius sponsae et quia vehementer potest confortari ad spem divini auxilii et plenae victoriae per ea quae Deus fecit in illa pugna.

Vita Nova 7. [7] Io dico che molte di queste **donne**, accorgendosi della mia **transfiguratione**, si cominciaro a maravigliare, e ragionando **si gabbavano** di me con questa gentilissima. Onde lo ingannato amico di buona fede mi prese per la mano, e traendomi fuori della veduta di queste donne mi domandò che io avessi. [8] Allora io riposato alquanto, e resurressiti **li morti** spiriti miei e li discacciati rivenuti alle loro possessioni, dissi a questo mio amico queste parole: «Io tenni li piedi in quella parte della vita di là dalla quale non si puote ire più per intendimento di ritornare». [9] E partitomi dallui, mi ritornai nella camera delle lagrime, nella quale piangendo e vergognandomi fra me stesso dicea: «**Se questa donna sapesse la mia condizione**, io non credo che così gabbasse la mia persona, anzi credo che molta pietà le ne verrebbe». [10] E in questo pianto stando propuosi di dire parole, nelle quali parlando a lei significassi la cagione **del mio trasfiguramento**, e dicessi che io so bene **ch'ella non è saputa, e che se fosse saputa**, io credo che pietà ne giugnerebbe altrui; e propuosile di dire disiderando che venissero per aventura nella sua audienza. E allora dissi questo sonetto, lo quale comincia *Con l'altre*.

Con l'altre **donne** mia vista **gabbate**,
e non pensate, - donna, onde si mova
ch'io vi rasembri sì **figura nova**
quando riguardo la vostra biltate.
Se lo saveste, non poria Pietate
tener più contra me l'usata prova,
ché Amor, quando si presso a voi mi trova,
prende baldanza e tanta sicurtate,
che fere tra ' miei spiriti paurosi,
e quale ancide e qual pinge di fore,
sì che solo rimane a veder voi:
onde **io mi cangio in figura d'altrui**,
ma non si ch'io non senta bene allore
li guai delli scacciati tormentosi.

[13] Questo sonetto non divido in parti, però che la divisione non si fa se non per aprire la sententia della cosa divisa; onde con ciò sia cosa che per la sua ragionata cagione assai sia manifesto, non à mestiere di divisione. [14] Vero è che tra le parole ove si manifesta la cagione di questo sonetto si scrivono **dubbiose** parole, cioè quando dico che Amore uccide tutti li miei spiriti, e li visivi rimangono in vita salvo che fuori delli strumenti loro. E questo **dubbio** è impossibile a solve a chi non fosse in simile grado **fedele d'Amore**; e a coloro che vi sono è manifesto ciò che solverebbe le **dubitose** parole. E però non è bene a me di dichiarare cotale **dubitatione**, acciò che lo mio parlare dichiarando sarebbe indarno overo di soperchio.

Vita Nova 8. Apresso **la nova transfiguratione** mi giunse uno pensamento forte, lo quale poco si partia da me, anzi continuamente mi riprende, ed era di cotale ragionamento meco: «Poscia che tu pervieni a così **dischernevole** vista quando tu se' presso di questa donna, perché pur cerchi di veder lei? Ecco che tu fossi domandato dallei, che avresti tu da rispondere, ponendo che tu avessi libera ciascuna tua vertute in quanto tu le rispondessi?».

Cn 1, 3-4 [37] “Recti diligunt te” (3f). Ostendo quomodo per conatum desideriorum sponsa ascendit, hic ostendit quomodo **per fortem sufferentiam tribulationum seu proeliorum**. Et in hac primo praemittit causam huius sufferentiae quae est zelus iustitiae propter Dei amorem. Et ideo primo ostendit quod zelatores seu observatores rectitudinis seu iustitiae sunt sponsi amatores. Secundo: **mortificationem et pugnam quam ex zelo sui amoris etiam a suis fratribus sustinuerit**, subnectit ostendendum quod huiusmodi **mortificatio et despectio** non est in ea contemnenda, ibi: “nigra sum” (4a). (...)

[39] Illi tamen inter istos proprie dicuntur “recti” qui pro observantia divinae veritatis et iustitiae et honoris singulariter zelant, ita quod tam in se quam in aliis nihil possunt iniquitatis pati, quin illud pro viribus impugnent, prout **lex divini amoris** exigit. Constat autem quod tales tam a seipsis quam ab aliis multipliciter **despiciuntur et mortificantur**. Et ideo sponsa ut talem se sentiens subdit: “Nigra sum” (4a), id est: exterius despecta et mortificata - nigredo enim est in sponsae corpore color despectus et ex adustione caloris solaris vel laboris et inopiae aliquando proveniens -, “sed formosa”, scilicet per rectitudinem divini amoris, **secundum quam ad Dei imaginem sum reformata**.

[42] “Filiae Ierusalem” (4a). ‘Filiis Ierusalem’ **vocat animas muliebres** de populo Dei et suo quae solum carnalem et imperfectum cultum Dei attendunt et venerantur de spirituali et superfervido parum aut nihil curantes. Tempore enim Salomonis **contemplativae mentes multas tales in Ierusalem passae sunt et tempore Christi et Apostolorum non minus paucas**. Et breviter: in omni tempore aliquid simile reperies et praecipue circa initiationem contemplativorum statuum; quia tunc filii ancillae seu carnis persequuntur filios liberae seu spiritus secundum Apostolum ad Galatas quarto (Gal 4, 29). Animales enim **non percipiunt, sed despiciunt** sapientiam spiritualem, prout docet Apostolus primae ad Corinthios capitulo primo et secundo (1 Cor 1, 18-31; 2, 1-16; 2, 14). (...)

[44] (“Nigra” etiam “sum”) “sicut pelles Salomonis” (cfr. 4b). Quod in templo Salomonis pelles fuerint nigrae, non legimus, sed in tabernaculo a Moyse facto fuerunt saga cilicina de pilis caprarum, et illa erant nigra. Fuerunt etiam ibi pelles arietum rubricatae (Ex 26, 7-14). Et forte has vocat “pelles Salomonis”; tum quia sub ipso finaliter fuerunt; tum ut duplici mysterio denigrationis sponsae deserviat. Fuit enim cultus tabernaculi Dei in transitu deserti et tandem in terra promissionis et in Ierusalem. Et tunc sub Salomone fuit in maiori pace et gloria. Et secundum hoc sponsa Dei est in duplici statu, scilicet in laborioso transitu ad contemplationis apicem et quietem et in ipso apice seu in ipso termino quietante. In primo sponsa **bellis tentationum et laboriosis macerationibus** et exercitiis et suspiriosis desideriiis exterius **mortificatur**. In secundo vero vitae carnali funditus moritur, et ideo tunc **velut mortua huic mundo videtur**. Vult ergo dicere sponsa: etsi exterius me videtis **despectam et mortuam**, attendite tamen meam intelligibilem seu virtualem formam et venustatem.

[46] Et quod praedictam eius abiectionem **non debeant despiciere**, ostendit subdens: “Nolite me considerare, quod fusca sim”, consideratione scilicet contemplativa, “quia decoloravit me sol” (5a), id est: quia ardor divini amoris seu aestus **tribulationis** quam propter eum sustinui, me denigravit seu obfuscavit. Et **ita si attendatis causam**, mea obfuscatio erit vobis potius veneranda, amabilis et imitanda quam contemnenda.

Tab. XVI

Vita Nova 2. [11] E presi li nomi di .lx. le più belle donne della cittade *ove la mia donna fu posta* dall'Altissimo Sire, e compuosi una pistola sotto forma di serventese, la quale io non scriverò; e non n'avrei facto mentione, se non per dire quello che, componendola, maravigliosamente adivenne, cioè che in alcuno altro numero non soffesse lo nome della mia donna stare se non in su lo nove, tra li nomi di queste donne. [12] La donna colla quale io avea tanto tempo celata la mia voluntade *convenne che si partisse della sopradecta cittade e andasse in paese molto lontano*; per che io, quasi sbigottito della bella difesa che m'era venuta meno, assai me ne disconfortai più che io medesimo non avrei creduto dinanzi. [13] E pensando che se della sua partita io non parlassi alquanto dolorosamente, le persone sarebbero accorte più tosto del mio nascondere, propuosi di farne alcuna lamentanza in uno sonetto, lo quale io scriverò, acciò che la mia donna fue immediata cagione di certe parole che nel sonetto sono, sì come appare a chi lo 'ntende. E allora dissi questo sonetto che comincia *O voi che per*.

O voi che per la via d'Amor passate,
attendete e guardate
s'elli è dolore alcun, quanto 'l mio *grave*;
e prego sol che audir mi sofferiate,
e poi ymaginate
s'io son d'ogni tormento ostale e *chiave*.
Amor, non già per mia poca bontate,
ma per sua nobiltate,
mi pose in vita sì dolce e soave,
ch'io mi sentia dir dietro spesse fiate:
«Deh, per qual dignitate
così leggiadro questi lo cor àve?».
Or ò perduta tutta mia baldanza,
che si movea d'amoroso tesoro,
ond'io pover dimoro,
in guisa che di dir mi vien doltanza.
Sì che volendo far come coloro
che per vergogna celan lor mancanza,
di fuor mostro alleganza,
e dentro dallo core struggo e ploro.

[18] Questo sonetto à due parti principali, che nella prima intendo chiamare li fedeli d'Amore per quelle parole di Yeremia profeta, «O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus», e pregare che mi sofferino d'udire; nella seconda narro *là ove Amore m'avea posto*, con altro intendimento che le strete parti del sonetto non mostrano, e dico che io ò ciò perduto. La seconda parte comincia quivi *Amor, non già*.

Vita Nova 4. Apresso la morte di questa donna alquanti die, avvenne cosa per la quale *me convenne partire della sopradecta cittade* e ire verso quelle parti ov'era la gentil donna ch'era stata mia difesa, avegna che non tanto fosse lontano lo termine del mio andare quanto ella era. [2] E tutto ch'io fossi alla compagnia di molti, quanto alla vista l'andare mi dispiaceva sì, che quasi *li sospiri* non poteano disfogare l'angoscia che 'l cuore sentia, *però ch'io mi dilungava dalla mia beatitudine*.

Cn 1, 4b [44] (...) In primo sponsa bellis tentationum et laboriosis macerationibus et exercitiis *et suspiriosis desideriis* exterius mortificatur. (...)

Cn 1, 5 [48] Quia vero maius et horribilius est contemni et impugnari a suis quam ab extraneis, ideo volens ostendere, per quos sic fuerit adusta seu obfuscata, subdit: "Filii", scilicet carnales, "matris meae", id est: synagogae vel ecclesiae cuiuscumque progenitricis huius sponsae, "pugnaverunt contra me" (5b), meum scilicet spiritualem statum, cultum et zelum in me persequentes tam verbis quam factis. Dicit autem "Filii matris" potius quam patris, ut per hoc innuat eos quodammodo esse extraneos a filiatione seu adoptione summi Patris, sicut fuerunt filii synagogae rebellantes ecclesiae primitivae de synagoga exortae. [49] Specificat autem unum modum huius impugnationis subdens: "*Posuerunt me custodem in vineis*" (5c), id est: in suis carnalibus collegiis seu ecclesiis custodiendis. In exordio enim statuum contemplativorum seu spiritualium nituntur filii spiritus sequestrare se *ab evagatione seu distractiva imperfectione statuum inferiorum carnalium seu minus spiritualium quod filii carnis tolerare non possunt*; immo instar Pharaonis et Aegyptiorum populum Hebraeorum retinere nituntur et facere evagari ad congregandas paleas conficiendosque lateres aedificandasque urbes tabernaculorum (cfr. Ex 5, 7-12), sic carnales filii synagogae nisi sunt ecclesiam primitivam retinere infra uterum synagogae et custodire carnales caeremonias eius. *Unde in eius recessu seu exitu dolebant se amittere filios synagogarum suarum* quas hic 'vineas' pluraliter vocat ad designandum defectum unitatis spiritualis qui erat in eis tam quoad fidem quam quoad mores. Sic et in hoc tempore potest quis consimilia intueri. Quid autem mali ex hoc sponsa subsequatur, ostendit subdens: "Vineam meam non custodivi" (5d), id est: *ex hoc quod me distraxerunt ad suas vineas custodiendas, facta sum non custodiens meam vineam spiritualem seu meam ecclesiam contemplativam*. Haec est enim illa vinea de qua procedit "vinum germinans virgines" quod est singulariter Deo dilectum, prout habetur Zachariae nono (Zc 9, 17). [52] Vel forte hic vult ostendere quod eis noluit consentire in custodia vinearum suarum, quam ut bene exaggerative loquatur, dicit in singulari "vineam" et appropriative "meam", ut ostendat quod nec universitas et unitas status prioris potuit ad hoc trahere nec ipsius paternitas et maternitas, qua intra eam et ex ea fuerat progenita et propter quam prius habuerat eam ut 'suam'. *Quia vero ista tentatio gravis est*, ideo petit a sponso refugium directivum subdens:

Cn 1, 6-7 [59] "Indica mihi quem diligit anima mea, ubi pascas (...) ne vagari incipiam" (1, 6) (...) Quia *si illud te praemonstrante continue non inspexero, oportet me vagari* "post greges", id est: post bestiales plebes seu congregationes "sodalium tuorum" (6b). (...) [65] Pro primo igitur dicit: "Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere" (7ab) etc. Quasi diceret: *Si bene vis considerare tuae spiritualis pulchritudinis* praeeminentiam qua omnes animas et ecclesias carnales vel imperfectas transcendis, satis habes rationem urgentem ad non sequendam vitam carnalem bestialium populorum aut praelatorum. Et loquitur sub eo typo quo mulieri formae egregiae et generosae solemus loqui, ne sequatur vias vilium feminarum allegando ei suam pulchritudinem et generositatem.

Cn, prologus [3] Si igitur quaeras libri huius materiam, ipsa est nuptialis *amor* Dei et animae seu universalis ecclesiae sibi desponsatae, et hic amor *per vitam* optime designatur. *Amor enim vita quaedam est* (...)

Vita Nova 29. Dopo questa tribulatione avvenne, in quel tempo che molta gente va per vedere quella ymagine benedicta la quale Gesocristo lasciò a'noi per exemplo della Sua bellissima figura, la quale vede la mia donna gloriosamente, che alquanti peregrini passavano per una via, la quale è quasi mezzo della **cittade** ove nacque e vivette e **morio** la gentilissima donna, e andavano, secondo che mi parve, molto **pensosi**. [2] Onde io **pensando** alloro, dissi fra me medesimo: «Questi peregrini mi paiono di lontana parte, e non credo che anche udissero parlare di questa donna, e non ne sanno niente; anzi **li loro pensieri** sono d'altre cose che di queste qui, ché forse **pensano** delli loro amici lontani, li quali noi non conoscemo». [3] Poi dicea fra me medesimo: «Io so che se e' fossero di **propinquo** paese, in alcuna vista parrebbero turbati passando per lo mezzo della **dolorosa cittade**». [4] Poi dicea fra me medesimo: «Se io li potesse tenere alquanto, io li pur farei piangere anzi ch'elli **uscissero** di questa cittade, però che io direi parole le quali farebbero piangere chiunque le 'ntendesse». [5] Onde, passati costoro dalla mia veduta, propuosi di fare uno sonetto nello quale io manifestasse ciò che io avea detto fra me medesimo; e **acciò che più paresse pietoso**, propuosi di dire come se io avessi parlato alloro; e dissi questo sonetto, lo quale comincia *Deh, peregrini*. [6] E dissi «peregrini» secondo la larga significatione del vocabolo, ché peregrini si possono intendere in due modi, in uno largo e in uno stretto: in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori della sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la Casa di Sa' Iacopo o riede. [7] E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio dell'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno Oltremare, là onde molte volte **recano la palma**; chiamansi peregrini in quanto vanno alla Casa di Galitia, però che la sepultura di Sa' Iacopo fue più lontana dalla sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma, là ove questi cu' io chiamo peregrini andavano. [8] Questo sonetto non divido, però che assai lo manifesta la sua ragione.

Deh, peregrini, che **pensosi** andate
forse di cosa che non v'è presente,
venite voi da sì lontana gente
(com'alla vista voi ne dimostrate),
che non piangete quando voi passate
per lo suo mezzo **la città dolente**,
come quelle persone che neente
par che 'ntendesser la sua gravitate?

Se voi restate per volerlo audire,
certo lo cor d'i sospiri mi dice
che lagrimando **n'uscireste** poi.

Ell'à perduta la sua beatrice;
e le parole ch'om di lei pò dire
anno **virtù di far piangere altrui**.

Cn 7, 4 [294] Septimo de “oculis” eius dicit quod sunt “sicut piscinae”, quales erant “in Hesebon quae sunt in porta filiae multitudinis” (4b), id est: in porta **civitatis** magnam multitudinem populi habentis. In talibus enim locutionibus ‘filius’ et ‘filia’ abundantiam designant, ut cum in scriptura dicitur ‘filius olei’ vel ‘filius iniquitatis’. ‘Hesebon’ autem erat civitas terrae Moab, sicut patet Isaiae decimo quinto (Is 15, 4) et Ieremiae quadragesimo octavo (Jr 48, 2/45; cfr. 49, 3), ubi agunt de onere Moab. Fuit tamen altera ‘Hesebon’ metropolis regni regis Seon Amorrhaei de qua habetur Deuteronomii secundo (cfr. Dt 2, 24ss.) et Iudicum undecimo (Jd 11, 19/26). Interpretatur autem ‘**cingulum tristitiae**’ vel ‘**cogitatio moeroris**’. Per ‘oculos’ autem sponsae eius **virtutes** contemplativae et prudentiae gubernativae intelliguntur. Qui sunt speculares et mundi et **lavativi et irrigativi** et sitibundorum satiativi sicut aqua ‘piscinarum’ toti urbi aquam ministrantium. Suntque in porta civitatis populosae ad circumspectiendum scilicet omnesredientes et **egredientes** et ad prompte et **propinque** se omnibus ingredientibus et egredientibus exhibendum et propinandum. Haec autem proprie sunt in “Hesebon”, id est: in ‘cingulo’ et ‘cogitatione tristitiae et moeroris’, iuxta illud Ecclesiastes septimo: “Cor sapientum, ubi tristitia est” (Ec 7, 5) scilicet **crucis et compassionis et poenitentiae et ubi est iugis meditatio mortis et luctus**.

[295] Octavo subdit de eius ‘naso’ per quem vis discretiva verae et falsae opinionis et famae et bonarum ac malarum herbarum et spiritualis discretio invisibilium spirituum quasi invisibilium vaporum discernendorum significatur. Quae quidem discretio in canibus venaticis et in quibusdam aliis animalibus sensibiliter comprobatur. Unde et Iob vigesimo (!) nono de forti equo dicitur quod “gloria narium eius” est “terror” (Jb 39, 20) futuri proelii quem occulto odoratu praesentit. Unde et Gregorius [Moralium, lib. 31, cap. 26, n. 51, PL 76, 601; CChr. SL 143B, 1586] dicit quod ‘quia res non visa naris odore comprehenditur, merito per nares spei nostrae cogitationes signantur quibus venturum iudicium, quod nondum oculis cernimus, sperando praevidemus’. (...)

Purg. XXXIII, 73-78:

[9] Ma perch' io veggio te ne lo 'ntelletto
fatto di pietra e, impetrato, tinto,
sì che t'abbaglia il lume del mio detto,
voglio anco, e se non scritto, almen dipinto,
che 'l te ne porti dentro a te per quello
che **si reca il bordon di palma cinto**.

[10]

<p>Vita Nova 1. [4, 15]</p>	<p>[4] Apparve vestita di nobilissimo colore sanguigno, cinta e ornata alla guisa che alla sua giovanissima etade si convenia. [15] Nelle sue braccia mi pareva vedere una persona dormire nuda, salvo che involta mi pareva in uno drappo sanguigno leggieramente; la quale io riguardando molto intentivamente, conobbi ch'era la donna della salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato di salutare.</p>	<p>Cn 3, 10 [161; sponsi solium sive thronum describit] Quinto ex eius interscalari "ascensu" qui fuit "purpureus" (10b), id est: colore purpureo intinctus <i>vel operimento purpureo adornatus</i>. Ascensus enim eius est <i>per desiderium martyriorum</i> et per sufferentias tribulationum iuxta illud: "Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum caelorum (Ac 14, 21)". Et ideo hic est tinctura sanguinis effusi; nam purpura fit ex sanguine quorundam conchylium.</p>
<p>Vita Nova 28.</p>	<p>Contra questo adversario della Ragione si levò un die, quasi nell'ora della nona, una forte ymaginatione in me, che mi parve vedere questa gloriosa Beatrice <i>con quelle vestimenta sanguigne</i> colle quali apparve prima agli occhi miei, e pareami giovane in simile etade in quale prima la vidi. [2] Allora cominciai a pensare di lei, e <i>ricordandomi</i> di lei secondo l'ordine del tempo passato, lo mio cuore cominciò dolorosamente a pentere dello desiderio a cui sì vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die contra la constanzia della Ragione: e discacciato questo cotale malvagio desiderio, si rivolsero tutti li miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice. [3] E dico che d'allora innanzi cominciai a <i>pensare</i> di lei sì con tutto lo vergognoso cuore, che <i>li sospiri</i> manifestavano ciò molte volte, però che quasi tutti diceano nel loro uscire quello che nel cuore <i>si ragionava</i>, cioè lo nome di quella gentilissima, e come si partio da noi. E molte volte avenia che tanto dolore avea in sé alcuno pensiero, che io dimenticava lui e là dov'io era. [4] Per questo raccendimento de' <i>sospiri</i> si raccese lo sollenato lagrimare, <i>in guisa che li miei occhi pareano due cose che desiderassero pur di piangere</i>. E spesso avenia che, per lo lungo continuare del pianto, dintorno alloro si facea uno colore purpureo, <i>lo quale suole apparire per alcuno martirio che altri riceva</i>: [5] onde appare che della loro vanitate fuoro degnamente guiderdonati, sì che d'allora innanzi non potero mirare persona che li guardasse sì, che loro potesse trarre a simile intendimento. [6] Onde io, volendo che cotale desiderio malvagio e vana tentatione paresse distrutto sì che alcuno dubbio non potessero indurre le rimate parole che io avea dette dinanzi, propuosi di fare uno sonetto nel quale io comprendessi la sententia di questa ragione, e dissi allora <i>Lasso, per forza di molti sospiri</i>. E dissi «Lasso» in quanto mi vergognava di ciò che li miei occhi avevano così vaneggiato. [7] Questo sonetto non divido, però che assai lo manifesta la sua ragione.</p>	<p>Cn 7, 5 [297] Decimo de 'comis' eius dicit quod sunt "sicut purpura regis iuncta canalibus" (5). Per 'purpuram' litteraliter significatur aut sanguis cuiusdam conchyliis purpureus aut mataxa sericorum filorum sanguine purpureo canalibus intinctorum. Per utrumque autem horum significatur quod grandes et multiplices et oblongi pili seu crines, id est: meditationes et affectus sponsae, <i>sunt compassiva memoria sanguinis Christi et electorum suorum et desiderio martyrii</i> sunt intincti et ad hanc intinctionem plenius recipiendam concavis pietatis et humilitatis canalibus applicati. Dicit autem: "purpura regis", tum ad notandum huius purpurae singularem pretiositatem et dignitatem, tum quia est vere sanguis Christi regis nostri. Per 'canales' etiam possunt intelligi scripturae sacrae vel eorum doctores Christi passionem mystice vel historice exprimentes. Vel per huius sanguinis 'canales' intelliguntur quaecumque intermedia specula vel <i>memorialia passionis Christi</i> quibus crines cordis nostri, id est: eius <i>cogitatus</i> et <i>affectus</i>, sunt iungendi, ut intingantur eius viscerosa compassione et eius imitatoria passione.</p>
<p>Vita Nova 27.</p>	<p>[6] Vero è che nel precedente sonetto io fo la parte del cuore contra quella degli occhi, e ciò pare contrario di quello che io dico nel presente; e però dico che ivi lo cuore anche intendo per lo appetito, però che maggiore <i>desiderio</i> era lo mio ancora di <i>ricordarmi</i> della gentilissima donna mia, che di vedere costei, <i>avegna che alcuno appetito n'avessi già</i>, ma leggiero pareva: onde appare che l'uno decto non è contrario all'altro.</p> <p>[8]</p> <p>[9]</p> <p>[10]</p> <p>Lasso, per forza di molti sospiri, che nascon de' pensier' che son nel core, gli occhi son vinti, e non anno valore di riguardar persona che li miri; e facti son che paion due <i>disiri</i> di lagrimare e di mostrar dolore, e spesse volte piangon sì, ch'Amore li 'ncherchia di corona di <i>martiri</i>. Questi pensieri, e li sospir' ch'io gitto, diventano nel cor sì angosciosi, ch'Amor vi tramortisce, sì lien dole; però ch'elli anno in lor, li dolorosi, quel dolce nome di madonna scripto, e della morte sua molte parole.</p>	<p>[6] Vero è che nel precedente sonetto io fo la parte del cuore contra quella degli occhi, e ciò pare contrario di quello che io dico nel presente; e però dico che ivi lo cuore anche intendo per lo appetito, però che maggiore <i>desiderio</i> era lo mio ancora di <i>ricordarmi</i> della gentilissima donna mia, che di vedere costei, <i>avegna che alcuno appetito n'avessi già</i>, ma leggiero pareva: onde appare che l'uno decto non è contrario all'altro.</p>

Vita Nova 1 [1]

In quella parte del libro della mia memoria dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere, si trova **una rubrica** la quale dice *Incipit Vita Nova*. Sotto la quale rubrica io trovo scripte le parole le quali è mio intendimento d'asemplare in questo libello, e se non tutte, almeno la loro sententia.

Vita Nova 10 [26, 33]

[26] Questa canzone, acciò che sia meglio intesa, **la dividerò più artificiosamente che l'altre cose di sopra**. (...) [33] Dico bene che a più aprire lo 'ntendimento di questa canzone si converrebbe usare di più minute divisioni; ma tuttavia chi non è di tanto ingegno, che per queste che sono facte la possa intendere, a me non dispiace se la mi lascia stare, ché certo io temo d'avere a troppi comunicato lo suo intendimento pur per queste divisioni che facte sono, s'elli avvenisse che molti le potessero udire.

Vita Nova 7 [13]

Questo sonetto non divido in parti, però che la divisione non si fa se non per aprire la sententia della cosa divisa; onde con ciò sia cosa che per la sua ragionata cagione assai sia manifesto, non à mestiere di divisione.

Cn 1, 10 [76] “Murenulas aureas faciemus tibi” (10a). Sunt autem ‘murenulae’ catenae latae et spissae, de auro mire factae quae a capite defluentes ad cervicem ornandam aptantur, et haec virgulis auri et argenti **artificiose distinctis** et commixtis sunt contextae, dictae a quodam pisce nomine ‘murena’, quia consimiles **distinctiones** et commixtiones colorum habet in cute sua vel quia capta vertit se in circulum; et secundum Gregorium huiusmodi murenulis seu catenis monilia collo ligantur. Et haec propter virgularum argentearum insertiones dicuntur “vermiculatae”, **id est rubricatae**, “argento” (10b), id est desuper versibus et reticulationibus argenteis exornatae et circumtextae, sicut in picturis quaedam virgulae rubeae solent colori albo superinseri vel econverso. Per hoc igitur potest intelligi ornamentum disciplinae vel sapientiae vel sacramentalis gratiae. Habet enim sponsa disciplinam moralem quae auream, et aliquam caeremonialem priori desuper seu de foris insertam quae est velut argentum. **Eius etiam sapientia habet theorias de divinis quasi aureas et tropos similitudinum sensibilibus et figuralium quasi virgulas argenteas. Et hoc modo est edita scriptura sacra seu sapientia sponsae. Constat ex intelligentia interiori et eloquentia exteriori. Sacramenta etiam eius habent interius gratiam invisibilem et exterius speciem sensibilem. Haec autem non dantur a principio ipsi sponsae in tanta affluentia et evidentia, sicut fit postmodum exigente hoc necessitate suorum certaminum. Unde et ecclesia in initio sui ortus non habuit ita distinctum ornatum sacramentorum et sacramentalium mysteriorum nec tantam affluentiam scripturarum et magistralium seu disciplinalium institutorum, sicut habuit postmodum. Est ergo sensus: O sponsa, tanta tibi dabitur copia sapientiae et eloquentiae et scripturae sacrae et tantus ornatus seu cultus sacramentorum et virtualis disciplinae quod omnino dedignaberis sequi insipientiam et vilem vitam bestialium plebium.**

Canzone, io so che tu girai parlando
a donne assai, quand'io t'avrò avanzata.
Or **t'amonisco**, poi **ch'io t'ò allevata**
per figliuola d'Amor giovane e piana,
che là ove giugni tu dichì pregando:

«*Insegnatemi gir*, ch'io son mandata
a quella di cui laude io so' **adornata**».
E se non vòli andar **si come vana**,
non restare ove sia **gente villana**:
ingegnati, se puoi, d'esser palese
solo con donne o con omo **cortese**,
che ti merranno là per via tostana.
Tu troverai Amor con esso lei;
raccomandami a llui come tu dêi.

Cn 1, 2 [19] “Ideo adolescentulae”, id est: sociae ipsius sponsae ad contemplationis suae apicem nondum attingentes, in Dei tamen notitia iam paulatim crescentes, “dilexerunt te” (2c). Quasi diceret: tanta est tua suavitas et ita longe se effundens, quod non solum ad tui amorem allicit sponsas, animas scilicet perfectiores, sed etiam **adolescentulas**, animas scilicet in tui notitia minus provectas.

[24] Et nota quod sponsa non describitur hic ut qualiscumque, sed ut nobilis et regia habens multas puellas in sua familia (...).

Cn 6 [251] Quinta (commendatio) vero quae subditur infra capitulo septimo (Cn 7, 1-8), est ad ingerendum sponsae eius virtutem et idoneitatem ad spiritualem prolem procreandam et regendam et sponso delectabiliter offerendam, ut sic ex hoc assumat maiorem fiduciam et amorem **spirituales filios procreandi et nutriendi et divinis laudibus** et beneplacitis **dedicandi**.

Cn 1, 9-10 [75] “Collum tuum sicut monilia” (9b) (...) Hoc igitur ‘collum’ in sponsa est pulchrum “sicut monilia”. Est enim ‘**monile**’ **ornamentum** per quod pectora virginum seu matronarum clauduntur. Inde dicta, quia **monent** seu arcent viros, ne inserant manus suas infra sinum earum, et sunt quasi quaedam magnae fibulae instar colli circulares. In toto igitur versu praedicto hoc intenditur quod **sponsa habet decorem** amoris castissimi cum sinceritate desiderii aeterni. Et per haec duo merito potest retrahi a sequendo vias “gregum” (7b) et praedictorum “pastorum” (7c). (...)

[76] (10a-b) Est ergo sensus: O sponsa, tanta tibi dabitur copia sapientiae et eloquentiae et scripturae sacrae et tantus **ornatus** seu cultus sacramentorum et virtualis disciplinae **quod omnino dedignaberis sequi insipientiam et vilem vitam bestialium plebium**.

Cn 1, 6-7 [59] “*Indica mihi* quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes in meridie, **ne vagari incipiam** post greges sodalium tuorum (1, 6)” (...) Quia **si illud te praemonstrante continue non inspexero, oportet me vagari** “post greges”, id est: **post bestiales plebes** seu congregationes “sodalium tuorum” (6b). (...)

[65] Pro primo igitur dicit: “Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, egredere (7ab)” etc. Quasi diceret: **Si bene vis considerare tuae spiritualis pulchritudinis praeeminentiam** qua omnes animas et ecclesias carnales vel imperfectas transcendis, satis habes rationem urgentem **ad non sequendam vitam carnalem bestialium populorum aut praelatorum**. Et loquitur sub eo typo quo mulieri **formae egregiae et generosae** solemus loqui, **ne sequatur vias vilium feminarum** allegando ei **suam pulchritudinem et generositatem**. [66] Dicit ergo: “Si ignoras te” (7a), id est: **tua nobilitatem tam naturalem quam gratuitam per quam es pulcherrima inter mulieres**, id est: super ceteras animas (...)

Convivio, II, *Voi che ’ntendendo il terzo ciel movete*, 56-61:

Onde, se per ventura elli adivene
che tu dinanzi da persone vadi
che non ti paian d’essa bene acorte,
allor ti priego che ti riconforte,
dicendo lor, diletta mia novella:
“**Ponete mente almen com’io son bella!**”.

ibid., III, viii, 21 (*Amor che nella mente mi ragiona*):

Ultimamente, quando dico: *Però qual donna sente sua bieltate*, conchiudo, sotto colore **d’ammonire** altrui, lo fine a che fatta fue tanta biltade; e dico che qual donna sente per manco [di umiltade] la sua biltade biasimare, guardi in questo perfettissimo essempro. Dove s’intende che non pur a migliorare lo bene è fatta, ma eziandio a fare della mala cosa buona cosa.

Vita Nova 4. [9-12]

Cavalcando l'altrier per un camino,
pensoso dell'andar che mi sgradia,
trovai Amore in mezzo della via
in abito leggier di peregrino.
Nella sembianza mi pareva meschino,
come avesse perduta signoria;
e sospirando pensoso venia,
per non veder la gente, a capo chino.
Quando mi vide, mi chiamò per nome
e disse: «Io vegno di lontana parte,
ov'era lo tuo cor per mio volere,
e recolo a servir novo piacere».
*Allora presi di lui sì gran parte,
ch'elli disparve, e non m'accorsi come.*

Vita Nova 1. [15-17, 23]

[15] Nelle sue braccia mi pareva vedere una persona dormire nuda,
salvo che involta mi pareva in uno drappo sanguigno *leggeramente*;
la quale io riguardando molto intentivamente, conobbi ch'era la
donna della salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato di
salutare. [16] E nell'una delle mani mi pareva che questi tenesse una
cosa la quale ardesse tutta; e pareami che mi dicesse queste parole:
«Vide *cor* tuum!». [17] E quando elli era stato alquanto, pareami
che disvegliasse questa che dormia, e tanto si sforzava per suo
ingegno, che le faceva mangiare questa cosa che in mano li *ardea*, la
quale ella mangiava *dubitosamente*. (...)

[23]

Allegro mi sembrava Amor tenendo
meo *core* in mano, e nelle braccia avea
madonna involta in un drappo dormendo.
Poi la svegliava, e d'esto *core ardendo*
lei *paventosa umilmente* pascea.
Apresso gir lo ne vedea piangendo.

Cn 5, 6 [225] Nota quod aliquando Deus mentem
incipiens visitare ante consummationem visitationis
[9] *repente abscedit*; tum quia ex hoc desiderium cordis
fortius accendit ac in altiora petenda altius suspendit et
sublevat et tandem plenius id quod quaerit, obtinet quam
[10] obtineret; tum quia mens ex hoc aliquando advertit
plenius gratiam et efficaciam visitationis inceptae quam,
si perdurasset in ea. Cuius exemplum patet *in duobus*
discipulis euntibus in Emmaus quibus Christus primo
apparuit in specie peregrini, et tandem cum coeperunt
[11] *ipsum cognoscere, subito avolvit ab eis. Ex quo plenius*
advertentes quid primo in eis fecerat, dixerunt: "Nonne
cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur nobis in
via et aperiret nobis scripturas"? (Lc 24, 31) Et hoc ipsum
[12] contingit hic sponsae, unde subdit:

[226] "Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est"
(cfr. 6c). Ecce quod quae tunc, dum sibi sponsus
loqueretur, aperire distulit quasi *dubitans*, an esset ipse
aut an esset sibi utile aperire, nunc certitudinaliter
animadvertit se tunc ex locutione sponsi prae nimio
amoris solventis ardore liquefactam fuisse. Tum sicut in
contemplationis primordiis expedit sponsi illapsus
aliquantulum diutius immorari, ut mens in contempla-
tionis amore et in contemplativo statu fundetur atque
firmetur, sic postquam est multum sublimata, expedit
huiusmodi illapsus aliquando detruncari, *ut mens*
quantumcumque alta addiscat non praesumere, sed
humiliari et ut in his quae caute egit, formidet aliquam
culpam sibi absconsam inesse. Hoc autem ultimum in
casu isto et consimilibus proprie habet locum, quia in eo
quod sponsa non statim aperuit sponso, culpam potuit
merito *formidare*; quia difficile est quod in talibus non
interveniat aliqua culpa.

Tab. XXII

Vita Nova 1. [8] D'allora innanzi, dico che **Amore** segnoreggiò la mia **anima**, la quale fu sì tosto a'llui **disponsata** (...)

Cn, prologus [3]: Si igitur quaeras libri huius materiam, ipsa est nuptialis **amor Dei et animae** seu universalis ecclesiae sibi **desponsatae**, et hic amor per vitem optime designatur. Amor enim vita quaedam est (...)

[9] Forma vero huius libri seu mysticus eius processus convenienter designatur per crescere in gemmas, flores, uvas. Primo enim crescit in gemmas seu in germen sensus moralis seu contemplativi, secundo in flores sensus allegorici, tertio in uvas maturas sensus anagogici. **Liber enim iste primo videtur in se praeferre mysteria desponsationis Dei et cuiuscumque singularis animae in contemplationis excessum sublimatae seu sublimandae,**

Vita Nova 10. [15] Donne ch'avete **intellecto** d'amore

secundo instar florum videtur promittere radiosos **intellectus** nuptiarum Christi et ecclesiae,

Vita Nova 30. [2] Lo sonetto lo quale io feci allora comincia *Oltre la spera*, lo quale à in sé cinque parti. (...) [6] Nella quarta dico come elli la vede tale, cioè in tale qualitate, che io nollo posso intendere, cioè a dire che **lo mio pensiero sale nella qualità di costei in grado che lo mio intellecto nol può comprendere**; con ciò sia cosa che lo nostro intellecto s'abbia a quelle benedecte anime sì come l'occhio debole al sole: e ciò dice lo Phylosopho nel secondo della Metafisica.

tertio consummatum gaudium caelestis hierarchiae, ubi ecstatici sensus plenam habent maturitatem. Quilibet autem horum currit per tres propagines superius praemissas. Quamvis enim in caelesti hierarchia non sit proprie respectu sui proles educatio, est tamen respectu nostri; quia secundum Apostolum ad Galatas quarto illa superna Ierusalem est mater nostra (Gal 4, 26).

[23] His igitur praelibatis ad libri expositionem accedamus. Et intendo principaliter deducere primum sensum qui est **de ecstático connubio Dei et animae in excessum contemplationis sublimatae et sublimandae.** Hic enim principalius videtur hic relucere et ex ipso alii pendent; unde nec possunt clare intelligi nisi isto praeintellecto.

Vita Nova 19. [1, 8]

Quomodo sedet sola civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium. Io era nel proponimento ancora di questa canzone, e compiuta n'avea questa soprascripta stantia, quando lo Signore della iustitia chiamòe questa gentilissima a gloriare sotto la 'nsegna di quella Regina benedecta Maria, lo cui nome fue in grandissima reverenzia nelle parole di questa Beatrice beata. (...) [8] Poi che fue partita da questo seculo, rimase tutta la sopradecta cittade quasi vedova dispogliata da ogni dignitate. Onde io, ancora lagrimando in questa **desolata** cittade, **scrissi alli principi della terra alquanto della sua conditione**, pigliando quello cominciamento di Yermia profeta *Quomodo sedet sola civitas.* E questo dico acciò che altri non si maravigli perché io l'abbia allegato di sopra quasi come entrata della nuova materia che appresso viene.

Vita Nova 1. [10]; **2.** [4]

[1. 10] E avegna che la sua ymagine, la quale continuatamente meco stava, fosse baldanza d'Amore a signoreggiare me, tuttavia era di sì nobilissima virtù, che **nulla volta sofferse che Amore mi reggesse senza lo fedele consiglio della Ragione** in quelle cose là dove cotale consiglio fosse utile a udire.

[2. 4] E io, accorgendomi del malvagio domandare che mi faceano, per la volontà d'Amore, lo quale mi comandava secondo lo **consiglio** della Ragione, rispondea loro che Amore era quelli che m'avea così **governato**.

Vita Nova 31. [1-2]

[1] Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, nella quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedecta infino a tanto che io potessi più degnamente tractare di lei. [2] **E di venire acciò io studio quanto posso**, sì com'ella sae, veracemente. Sì che, se piacere sarà di Colui a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dire di lei quello che mai non fue detto d'alcuna.

Cn 4, 1/9 [169] Per “oculos” (9, 1b) autem sponsae designantur eius **virtutes contemplativae** quantum ad affectum et intellectum et quantum ad portionem rationis superiorem et inferiorem et **quantum ad intellectum speculativum et practicum**. (...) [191 (4, 9b)] Vel sinister oculus sponsae est ad temporalia et exteriora, dexter vero est ad aeterna et interiora; et hic est de quo agitur.

Cn 6, 10-11 [268] Dicit ergo: “Descendi in hortum meum” (10) (...) Licet ergo per “hortum” sponsae significetur tam ipsa sponsa ut virtutum fructibus fecunda aut eius ecclesia specialis vel generalis, hic tamen proprie stat pro ecclesia quacumque per ipsam regenda vel iam gubernata. Quamvis tam hic quam supra (6, 1) stet veraciter pro utroque, quia sicut supra de sua regia dignitate est habere hortos familiarum et ecclesiarum et spirituales vineas ab ea excultas et esse turrem totius civitatis Dei et esse ornatam de principalibus et capitibus ecclesiarum Dei, **sic de eius finali perfectione est quod sic intendat ecclesiarum vel animarum regimini**, quod seipsam exercere et regere non desistat. (...)

[271] Quia vero rarum et **difficile est etiam perfectissimos in multorum regimine non distrahi nec turbare**, sicut plenius patet ex Moyse divinissimo qui saepissime apud Deum clamare compellitur se non posse portare onus populi suo regimini traditi (cfr. Ex 18, 18; Dt 1, 10ss.), aut sicut patet ex Paulo divinissimo summas angustias quas in ecclesiarum propagatione et gubernatione patiebatur, in suis epistolis exprimente (cfr. 2 Cor 11, 23ss.; Phil 1, 12-26), idcirco sponsa se hoc ipsum passam ostendit subdens:

[272] “Nescivi” (11a). Ubi **se in regimine desolatam** asserit ex duplici causa. Prima est ex defectu quem in seipsa invenit, et pro hoc dicit: “nescivi”, scilicet hoc onus regiminis tam grave et tam discriminisum esse, sicut nunc probavi. Vel “nescivi” meas vires ita impares oneri, sicut nunc per experientiam scio. (...) Vel “nescivi” scilicet meipsam et Deum meum, quasi diceret: **hoc regimen me distraxit ab illa pura et serena contemplatione interiorum meorum et Dei mei quam prius habebam**, cum soli mihi et Deo meo vacabam. **Secunda causa suae desolationis** est perfectio divini **regiminis in lege Dei et in perfectis populi Dei patribus et principibus** expressa et exemplata. Et pro hoc subdit:

[273] “Anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab” (11ab). (...) [275] Et hoc est **quod sponsa super omnia timet, scilicet se non posse debite imitari perfectionem sui sponsi qua regit perfectissime universum** et praecipue ecclesiam suam.

Cn 7, 1 [289] Deinde “de iuncturis feminum” (cf. 1c) (...) Vel per hanc “iuncturam” potest designari **concordia vitae activae et contemplativae** a qua manant gressus supradicti, in quarum radicali connexione et consistentia est vis conceptiva prolis spiritualis. (...) [298] Ex decem autem praedictis (1b-5) **patet sponsam universitate perfectarum virtutum et suorum actuum esse plenam** ac per consequens et **ecclesiae regendae idoneam**.

Cn 8, 8 [343] “Soror nostra” (8a). Hic ostenditur quomodo est a sponso corroborata et ad debitum augmentum perducta. Primo autem praemittitur eius parvitas indigens augmentari, et hoc quoad duo quae secundum tropi superficiem sunt necessaria puellae nubili et desponsandae, scilicet sufficiens corporis magnitudo et debita intumescentia uberum eius sine qua non est apta ad prolem lactandam. Pro his ergo dicit:

[344] “Soror nostra parvula est, et ubera” scilicet tumida et intumescentia, “non habet” (8a). Quasi diceret: **nondum habet perfectam magnitudinem virtutis nec sapientiae regitivae**.

Deinde quaerit quid pro his perficiendis poterit sibi fieri quasi super hoc per se deliberans aut quasi super hoc ab aliis consilium quaerens. Per tales autem tropos non significatur in Deo aliqua praevia dubitatio et inquisitio certificanda, sed potius **plenitudo liberi et maturi et circumspecti consilii in omnibus consulte et sapienter agendis**. Tunc tamen singularius hoc in scripturis ponitur; quando res agenda singulari consilio eget, et tunc per hoc designatur arduitas rei agenda et consilii per quod est agenda. **Quantum autem et quam singulare consilium** exigatur ad imperfectas animas **vel ecclesias usque ad culmen roboris et perfectionis ducendas, norunt soli experti qui in huiusmodi cum Paulo et Moyse pro posse insudant**.

Cn, prologus [1] In speculo brevi et apto contueri volentibus continentiam Cantici Canticorum occurrit somnium prae-positi pincernarum quod habetur Genesis quadragesimo, quando ait: “Videbam coram me vitem in qua erant tres propagines, crescere paulatim in gemmas, et post flores uvas murescere, calicemque Pharaonis in manu mea: tuli ergo uvas, et expressi in calicem quem tenebam, et tradidi poculum Pharaoni” (Gn 40, 9-11).

[2] Considero enim libri huius materiam et materiale formam, et est quasi vitis habens tres propagines. Considero mysticum eius processum et spirituale formam, **et apparent eius propagines crescere in gemmas ac deinde in flores** et sic tandem in uvas maturas. Considero eius finalem fructum et utilitatis suae excellentiam, et est ex uvis expressis in calicem Pharaonis tradere poculum Pharaoni. Considero auctorem principalem, et est verus Ioseph visionis huius interpretator. Considero subprincipalem, et est Salomon quasi pincerna visionis huius inspector.

[3] Si igitur quaeras libri huius materiam, ipsa est nuptialis amor Dei et animae seu universalis ecclesiae sibi desponsatae, et hic amor per vitem optime designatur. **Amor enim VITA** quaedam est; unde Hugo *De Arrha Sponsae*: “Scio - inquit - anima mea, quia vita tua amor est”⁷⁶. Et Augustinus nono *De Trinitate* dicit quod “amor est vita duo quaedam copulans aut copulare appetens, scilicet amantem et amatum”⁷⁷. Et Christus Lucae decimo loquendo de mandato divini amoris subiunxit: “Hoc fac et vives” (Lc 10, 28).

Cn 2, 11-12 [112] Secundo nota quod ex vernalis temporis proprietate septem inducentia ad accessum sibi proponit (cfr. 11-13), et possunt mystice ad internas sponsae proprietates aptari. Quia sicut **appropinquo solis** ad regionem nostram **in vere** praedictas proprietates adducit, **sic et divinae visitationis solaris adventus** consimiles in spiritum proprietates inducit ex quibus sponsa habet merito festinare et currere ad sponsi amplexum. Possunt etiam aptari ad exteriorem statum ecclesiae illius temporis, quia tunc proprie formatur haec sponsa. (...) [113] In primis autem duobus proponitur impedimentorum retrahentium amotio. Algor enim hiemalis et procella pluvialis et utriusque horrenda obscuritas solet sponsas retrahere, ne foras domum propriam ire velint. Veris ergo temperies et serenitas de se grata, sed propter praeentem pressuram hiemis et **propter suam**

NOVITATEM gratiosior, sponsam debet inducere ad spatiandum cum sponso extra arctitudinem domicilii sui, et ideo dicit: “Iam enim hiems transiit” (11a) etc. Sicut enim sub primo tempore regni Salomonis tempestates et obscuritates priorum temporum a Synagoga recesserant, ut tunc quietius et iucundius sapientiae divinae vacaret, sic pro tempore Christi Apostolus clamat: “Nox praecessit, **dies** autem **appropinquavit**” (Rom 13, 12) et: “**Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis**” (II Cor 6, 2). Nam algor et tenebra caeremoniarum carnalium Synagogae et idolatriae gentium longe abscesserant ab ecclesia Christi. Et sic de similibus temporibus consimilia intueri.

Tertium autem est praeludiorum puritatis et contemplationis visibilis iucunditas, unde subdit:

[114] “**Flores apparuerunt** in terra nostra” (12a). “Flores” pratorum et arborum sunt quoddam primum iucundum praeludium futurorum fructuum et aestatis. Quando ergo **in mente** sponsae vel in ecclesia **incipiunt apparere novi** “**flores**” puritatis, tunc est hoc tertium inductivum; quia hoc dat plenioris spem maiorum et cito futurorum bonorum.

Vita Nova 1. In quella parte del libro della mia memoria dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice **Incipit VITA NOVA**. Sotto la quale rubrica io trovo scripte le parole le quali è mio intendimento d’asemplare in questo libello, e se non tutte, almeno la loro sententia. [2] Nove fiata già apresso lo mio nascimento era tornato lo cielo della luce quasi a uno medesimo puncto quanto alla sua propria giratione, quando alli miei occhi **apparve** prima la gloriosa donna **della mia mente**, la quale fu chiamata da molti Beatrice, li quali non sapeano che si chiamare. [3] Ella era già in questa vita stata tanto, che nel suo tempo lo Cielo Stellato era mosso verso la parte d’oriente delle dodici parti l’una d’un grado, sì che quasi dal principio del suo anno nono apparve a me, e io la vidi quasi dalla fine del mio nono. [4] **Apparve** vestita di nobilissimo colore umile e onesto sanguigno, cinta e ornata alla guisa che alla sua giovanissima etade si convenia. (...) [12] Poi che fuoro passati tanti dì che apuncto erano compiuti li nove anni apresso l’apparimento soprascripto di questa gentilissima, nell’ultimo di questi **dì avvenne** che questa mirabile donna **apparve** a me vestita di colore bianchissimo, in mezzo di due gentili donne, le quali erano di più lunga etade; e passando per una via, volse gli occhi verso quella parte ov’io era molto pauroso, e per la sua ineffabile cortesia, la quale è oggi meritata nel grande seculo, **mi salutò** virtuosamente tanto, che mi parve allora vedere tutti li termini della beatitudine.

Vita Nova 5. [5] E quando ella fosse alquanto **propinqua al salutare**, uno spirito d’amore, distruggendo tutti gli altri spiriti sensitivi, pingea fuori li deboletti spiriti del viso, e dicea loro: «Andate ad onorare la donna vostra», ed elli si rimaneva nel luogo loro. E chi avesse voluto conoscere Amore, fare lo potea mirando lo tremare degli occhi miei.

⁷⁶ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Soliloquium de arrha animae* (PL 176, 951; ed. K. Müller, Bonn 1913 [= Kleine Texte für (theologische und philologische) Übungen 123] 3).

⁷⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 8 (!), c. 10, n. 14 (PL 42, 960; CChr. SL 50, 290).

Epistola V (ed. A. Frugoni - G. Brugnoli, in Dante Alighieri, *Opere minori*, II, Milano-Napoli 1979, pp. 540-541): [1]. «*Ecce nunc tempus acceptabile*», quo signa surgunt consolationis et pacis. Nam *dies nova* splendet auroram demonstrans, que iam *tenebras* diuturne calamitatis attenuat; iamque aure orientales crebrescent; rutilat celum in labiis suis, et auspitia gentium blanda *serenitate* confortat. Et nos gaudium expectatum videbimus, qui diu pernoctavimus in deserto, quoniam Titan exorietur pacificus, et iustitia, sine sole quasi eliotropium hebetata, cum primum iubar ille vibraverit, *revirescet*. Saturabuntur omnes qui esuriunt et sitiunt iustitiam in lumine radorum eius, et confundentur qui diligunt iniquitatem a facie coruscantis. Arrexit namque aures misericordes Leo fortis de tribu Iuda; atque ullulatum universalis captivitatis miserans, Moysen alium suscitavit, qui de gravaminibus Egiptiorum populum suum eripiet, ad terram lacte ac melle manantem perducens.

[2]. Letare iam nunc miseranda Ytalia etiam Saracenis, que statim invidiosa per orbem videberis, quia *sponsus* tuus, mundi solatium et gloria plebis tue, clementissimus Henricus, divus et Augustus et Cesar, *ad nuptias properat*. Exsicca lacrimas et meroris vestigia dele, pulcerrima, nam *prope est* qui liberabit te de carcere impiorum; qui percutiens malignantes in ore gladii perdet eos, et vineam suam aliis locabit agricolis qui fructum iustitie reddant in tempore messis.

Cn 2, 8 [102] “Vox dilecti mei” (8a), supple: haec est quam audio. Significat enim quod ex eius voce eius adventum primo deprehenderit, in quo et servat tropum communem; quia quando *sponsa* vel uxor audit vocem viri sui redeuntis, solet ad familiam dicere: *Ecce dominus venit, paremus cito domus et nos ipsos*.

Cn 2, 11-12 [112] Secundo nota quod *ex vernalis temporis proprietate* septem inducentia ad accessum sibi proponit (cfr. 11-13), et possunt mystice ad internas sponsae proprietates aptari. Quia sicut *appropinquatio solis* ad regionem nostram *in vere* praedictas proprietates adducit, *sic et divinae visitationis solaris adventus* consimiles in spiritum proprietates inducit *ex quibus sponsa habet merito festinare et currere ad sponsi amplexum*. Possunt etiam aptari ad exteriorem statum ecclesiae illius temporis, quia tunc proprie formatur haec sponsa. Et tunc magis plene est tempus ipsius, quando Deus aliquem nobilem statum est in ecclesia formaturus, quale in synagoga fuit tempore editionis huius libri sub Salomone templum aedificante et Dei cultum praeclarius et feliciter solemnizante, et quale fuit tempore Christi ac Constantini et sic de aliis.

[113] In primis autem duobus proponitur impedimentorum retrahentium amotio. Algor enim hiemalis et procella pluvialis et utriusque horrenda *obscuritas* solet sponsas retrahere, ne foras domum propriam ire velint. *Veris ergo temperies et serenitas* de se grata, sed propter praevenientem pressuram hiemis et *propter suam novitatem gratiosior*, sponsam debet inducere ad spatiandum cum sponso extra arctitudinem domicilii sui, et ideo dicit: “Iam enim hiems transiit” (11a) etc. Sicut enim sub primo tempore regni Salomonis tempestates et *obscuritates* priorum temporum a Synagoga recesserant, ut tunc quietius et iucundius sapientiae divinae vacaret, sic pro tempore Christi Apostolus clamat: “Nox praecessit, *dies autem appropinquavit*” (Rom 13, 12) et: “*Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*” (II Cor 6, 2). Nam algor et tenebra caeremoniarum carnalium Synagoga et idolatriae gentium longe abscesserant ab ecclesia Christi. Et sic de similibus temporibus consimilia intueri.

Tertium autem est praeludiorum puritatis et contemplationis visibilis iucunditas, unde subdit:

[114] “Flores apparuerunt in terra nostra” (12a). “Flores” pratorum et arborum sunt quoddam primum iucundum praeludium futurorum fructuum et aestatis. Quando ergo in mente sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere novi “flores” puritatis, tunc est hoc tertium inductivum; *quia hoc dat plenioram spem maiorum et cito futurorum bonorum*.

Inf. I, 37-45:

Temp' era dal principio del mattino,
e 'l sol montava 'n sù con quelle stelle
ch'eran con lui quando l'amor divino
mosse di prima quelle cose belle;
sì ch'a bene *sperar* m'era cagione
di quella fiera a la gaetta pelle
l'ora del tempo e la dolce stagione;
ma non sì che paura non mi desse
la vista che m'apparve d'un leone.

Rime [ed. a cura di G. Contini, Torino 1995] **10** (LVI)

Per una *ghirlandetta*
ch'io vidi, mi farà
sospirare ogni *fiore*.

I' vidi a voi, donna, portare
ghirlandetta di fior gentile,
e sovr'a lei vidi volare
un angiolel d'amore *umile*;
e 'n suo cantar *sottile*
dicea: «Chi mi vedrà
lauderà 'l mio signore».

Se io sarò là dove sia
Fioretta mia bella a sentire,
allor dirò la donna mia
che port'in testa i miei *sospire*.
Ma per crescer *disire*
mīa donna verrà
coronata da Amore.

Le parolette mie *novelle*,
che di *fiori* fatto han ballata,
per leggiadria ci hanno tolt'elle
una vesta ch'altrui fu data:
però siate pregata,
qual uom la canterà,
che li facciate onore.

Rime 34 (LXXXVII)

«I' mi son *pargoletta* bella e *nova*,
che son venuta per mostrare altrui
de le bellezze del loco ond'io fui.

I' fui del cielo, e tornerovvi ancora
per dar de la mia luce altrui diletto;
e chi mi vede e non se ne innamora
d'amor non averà mai intelletto,
ché non mi fu in piacer alcun disdetto
quando Natura mi chiese a Colui
che volle, donne, accompagnarli a vui.

Ciascuna stella ne li occhi mi piove
del lume suo e de la sua vertute;
le mie bellezze sono al mondo *nove*,
però che di là su mi son venute:
le quai non posson esser canosciute
se non da canoscenza d'omo *in cui*
Amor si metta per piacer altrui».

Queste parole si leggon nel viso
d'*un'angioletta* che *ci è apparsa*;
e io, che per veder lei mirai fiso,
ne sono a rischio di perder la vita:
però ch'io ricevetti tal ferita
da un ch'io vidi dentro a li occhi sui,
ch'i' vo piangendo e non m'acchetar pui.

Cn 2, 5 [94] Nota autem quod tunc amor incipit superexcedere, quando totam mentem elanguescere facit, ita quod prae nimietate *desiderii* seu *suspirii* et languoris seipsam sustinere non valet. In hunc ergo gradum sponsa sublevata subdit:

[95] “Fulcite me *floribus*, stipate me malis”, id est: pomorum ramis vel fructibus, “quia amore langueo”. Per “*flores*” intelligit radiosos ac sinceros et gratiosos conceptus divinae contemplationis in quibus sponsa tamquam sponsi amore languens vult tota iacere et caput et corpus appodiare. Et cum hoc vult undique stipari seu circumcingi vernantibus ramis seu saporosis fructibus virtutum et operum sponsi. Petit autem hoc a sanctis angelis vel modo vehementer desiderantium qui quasi ab omnibus petunt, quod cum languenti desiderio quaerunt. (...)

Cn 2, 8-12 [105] Pro primo nota, quod alta et vehemens ac repentina divinae visitationis seu illapsus irruitio ingerit se menti ut valde sonoram iuxta illud Actuum secundo: “Et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis” (Ac 2, 2). Et hoc significat sponsa, cum ait: “Vox dilecti mei” (8a). (...) Qui vero ad nos moveri et descendere magis est proprium *angelorum* et quia eorum descensus est nobis comprehensibilior quam Dei descensus, ideo declarat istum per illum subdens:

[106] “Similis est dilectus meus capreae” (9a), id est: hierarchiae *angelicae* quae tota salit ad nos sicut mater ad prolem (...), “hinnuloque”, id est: tenero pullo “cervorum”. Similem dicit eum “capreae”, quia venit affectu materno, “hinnulo” vero, quia venit sub modo et affectu supramodum *humili ac simplici et tenello*.

[107] Pro secundo nota quo licet Deus semper nostra interiora prospiciat, non tamen menti semper se ingerit ut prospicientem. Et sicut quando se ingerit *ut intra nos habitantem* eius interior prospectus non generat erubescitiam, sed fiduciam et gratiosum amorem, sic quando se ingerit ut deforis et tamen ut de vicino non quasi per communem ianuam, sed per subtiliores aditus se *subtiliter* ac circumspecte et sagaciter nostra intima prospicientem tunc timorem incutit pariter et pudorem. Pro quanto tamen sentitur sponsus ad hoc moveri ex zelativo amore aut etiam ex intentione subintrandi seu contuendi et alloquendi familiariter et secrete, incitat nihilominus ad amorem. (...)

[112-114] Secundo nota quod ex vernalis temporis proprietate septem inducentia ad accessum sibi proponit (cfr. 11-13), et possunt mystice ad internas sponsae proprietates aptari. (...) Tertium autem est praeludiorum puritatis et contemplationis visibilis iucunditas, unde subdit: “*Flores apparuerunt* in terra nostra” (12a). “Flores” pratorum et arborum sunt quoddam primum iucundum praeludium futurorum fructuum et aestatis. Quando ergo in mente sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere *novi* “*flores*” puritatis, tunc est hoc tertium inductivum; quia hoc dat plenioris spem maiorum et cito futurorum bonorum. (...)

[116] Quintum est duplex exemplaritas vitae contemplativae illis temporibus inchoatae quarum prima est solitariae castitatis et devotionis clamorosum *suspirium*, et pro hoc dicit: “Vox turturis”, avis scilicet castae et solitudinum deserta amantis cuius vox seu cantus est gemitus, “audita est in terra nostra” (12c). Quando enim in quibusdam *modo novo et inusitato* incipit hoc solemniter apparere, tunc est quintum inductivum.

Rime 12 (LVIII)

Deh, **Violetta**, che **in ombra** d'Amore
ne gli occhi miei sì **subito apparisti**,
aggi pietà del cor che tu feristi,
che **spera** in te e **disiando more**.

Tu, **Violetta**, in forma più che umana,
foco mettesti dentro **in la mia mente**
col tuo piacer ch'io vidi;
poi con atto di spirito cocente
creasti **speme**, che in parte mi sana
là dove tu mi ridi.
Deh, non guardare perché a lei mi fidi,
ma drizza li occhi al **gran disio** che m'arde,
ché mille donne già per esser tarde
sentiron pena de l'altrui dolore.

Cn 2, 1 / 3-4 [89] "Ego flos campi et lilium convallium" (1) (...) Secundum quosdam, ubi nos habemus "**flos**", est in hebraeo nomen significans '**violam**' quae est singularis flos camporum sive pratorum. Et tunc commendat se de gratiositate humilitatis in 'viola' et puritatis in 'lilio', sic tamen quod humilitas iuncta est pulchrae latitudini et aequalitati et viriditati camporum et puritas humilitati convallium. (...)

[92] Ostenso igitur quale in cubiculo habuerunt colloquium, ostendit sponsa postmodum qualem ex hoc consecuta sit divini dulcoris et amoris gustum dicens: "Sub **umbra** illius", scilicet mali seu pomi, "quem desideraveram, sedi et fructus eius **dulcis** gutturi meo" (3cd). Sub duplici metaphora significat se consecutam sponsi singularem gustum, primo sub specie cibi, secundo sub specie potus; quia sponsus exhibet se ut cibum solidum et ut potum delicatum. In quolibet autem designat **sponsi** super se immensitatem et temperativam et refrigerativam ac quietativam virtutem; quia sicut se habet ad hoc "**umbra**" pulchrae arboris, sic et "cella" (4a) sive cellarium vini.

Cn 2, 5 [94-95] Nota autem quod tunc amor incipit superexcedere, quando totam mentem elanguescere facit, ita quod **prae nimietate desiderii** seu **suspirii** et **languoris** seipsam sustinere non valet. In hunc ergo gradum sponsa sublevata subdit: "Fulcite me **floribus**, stipate me malis", id est: pomorum ramis vel fructibus, "quia amore langueo" (5). Per **flores** intelligit radiosos ac sinceros et gratiosos conceptus divinae contemplationis in quibus sponsa tamquam **sponsi amore** languens vult tota iacere et caput et corpus appodiare. Et cum hoc vult undique stipari seu circumcingi vernantibus ramis seu saporosis fructibus virtutum et operum sponsi. Petit autem hoc a sanctis angelis vel modo vehementer desiderantium qui quasi ab omnibus petunt, quod cum languenti desiderio quaerunt. (...)

Cn 2, 8-12 [105] Pro primo nota, quod alta et **vehemens ac repentina divinae visitationis seu illapsus irruitio ingerit se menti** ut valde sonoram iuxta illud Actuum secundo: "Et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis" (Ac 2, 2). Et hoc significat sponsa, cum ait: "Vox dilecti mei" (8a). (...)

[107] Pro secundo nota quo licet Deus semper nostra interiora prospiciat, non tamen menti semper se ingerit ut prospicientem. Et sicut quando se ingerit ut **intra nos habitantem** eius interior prospectus non generat erubescitiam, sed fiduciam et gratiosum amorem, sic quando se ingerit ut deforis et tamen ut de vicino non quasi per communem ianuam, sed per subtiliores aditus se subtiliter ac circumspecte et sagaciter nostra intima prospicientem tunc timorem incutit pariter et pudorem. Pro quanto tamen sentitur sponsus ad hoc moveri ex relativo amore aut etiam ex intentione subintrandi seu contuendi et alloquendi familiariter et secrete, incitat nihilominus ad amorem. (...)

[112] Secundo nota quod ex vernalis temporis proprietate septem inducentia ad accessum sibi proponit (cfr. 11-13), et possunt mystice ad internas sponsae proprietates aptari. (...)

[113-114] Tertium autem est praeludium puritatis et contemplationis visibilis iucunditas, unde subdit: "**Flores apparuerunt** in terra nostra" (12a). "Flores" pratorum et arborum sunt quoddam primum iucundum praeludium futurorum fructuum et aestatis. Quando ergo **in mente** sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere **novi flores** puritatis, tunc est hoc tertium inductivum; **quia hoc dat plenior spem maiorum et cito futurorum bonorum**.

Rime 44 (CI), 1-18:

Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra
son giunto, lasso, ed al bianchir de' colli,
quando si perde lo color ne l'erba:
e 'l mio disio però non cangia il verde,
sì è barbato ne la dura petra
che parla e sente come fosse donna.

Similmente questa **nova** donna
si sta gelata come neve a l'ombra:
ché non la move, se non come petra,
il **dolce** tempo che riscalda i colli,
e che li fa tornar di bianco in verde
perché li copre di **fioretti** e d'erba.

Quand'ella ha in testa una ghirlanda d'erba,
trae de la mente nostra ogn'altra donna:
perché si mischia il crespò giallo e 'l verde
sì bel, ch' **Amor** l'ì viene a stare a **l'ombra**,
che m'ha serrato intra piccioli colli
più forte assai che la calcina petra.

OLIVI, Cn 2, 11-12 [112] Secundo nota quod *ex vernalis temporis proprietate* septem inducentia ad accessum sibi proponit (cfr. 11-13), et possunt mystice ad internas sponsae proprietates aptari. Quia sicut *appropinquatio solis* ad regionem nostram *in vere* praedictas proprietates adducit, *sic et divinae visitationis solaris adventus* consimiles in spiritum proprietates inducit ex quibus sponsa habet merito festinare et currere ad sponsi amplexum. Possunt etiam aptari ad exteriorem statum ecclesiae illius temporis, quia tunc proprie formatur haec sponsa. Et tunc magis plene est tempus ipsius, quando Deus aliquem nobilem statum est in ecclesia formaturus, quale in synagoga fuit tempore editionis huius libri sub Salomone templum aedificante et Dei cultum praeclarius et felicius solemnizante, et quale fuit tempore Christi ac Constantini et sic de aliis.

[113] In primis autem duobus proponitur impedimentorum retrahentium amotio. Algor enim hiemalis et procella pluvialis et utriusque horrenda *obscuritas* solet sponsas retrahere, ne foras domum propriam ire velint. *Veris ergo temperies et serenitas* de se grata, sed propter praeaeuntem pressuram hiemis et *propter suam novitatem gratiosior*, sponsam debet inducere ad spatiandum cum sponso extra arctitudinem domicilii sui, et ideo dicit: “Tam enim hiems transiit” (11a) etc. Sicut enim sub primo tempore regni Salomonis tempestates et *obscuritates* priorum temporum a Synagoga recesserant, ut tunc quietius et iucundius sapientiae divinae vacaret, sic pro tempore Christi Apostolus clamat: “Nox praecessit, *dies autem appropinquavit*” (Rom 13, 12) et: “*Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*” (II Cor 6, 2). Nam algor et tenebra caeremoniarum carnalium Synagogae et idolatriae gentium longe abscesserant ab ecclesia Christi. *Et sic de similibus temporibus consimilia intueri.*

Tertium autem est praeludiorum puritatis et contemplationis visibilis iucunditas, unde subdit:

[114] “*Flores apparuerunt in terra nostra*” (12a). “Flores” pratorum et arborum sunt quoddam primum iucundum praeludium futurorum fructuum et aestatis. Quando ergo in mente sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere novi “flores” puritatis, tunc est hoc tertium inductivum; *quia hoc dat pleniorē spem maiorum et cito futurorum bonorum.*

[115] Quartum est resecationis superfluum utilis et fecunda opportunitas; unde subdit: “Tempus putationis advenit” (12b). Amputatio enim omnium superfluum etiam connaturalium est aliquando nociva et sterilis. Quando ergo sponsa tam in se quam in generali ecclesia experimentaliter sentit fructuosam opportunitatem amputationum perfectarum venisse, tunc attingit ad omnia tam a se quam ab aliis plenius amputanda.

[116] Quintum est duplex exemplaritas vitae contemplativae illis temporibus inchoatae quarum prima est solitariae castitatis et devotionis clamorosum *suspirium*, et pro hoc dicit: “Vox turturis”, avis scilicet castae et solitudinum deserta amantis cuius vox seu cantus est gemitus, “audita est in terra nostra” (12c). Quando enim in quibusdam *modo novo et inusitato* incipit hoc solemniter apparere, tunc est quintum inductivum.

REMIGIO DEI GIROLAMI OP († 1319), *Postille super Cantica Canticorum* (ante 1315, Firenze, Laur., Conv. soppr. 516, ff. 221r-266v) ed. E. Panella, <http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/canti23.htm>

Circa secundum facit duo secundum duas rationes quas assignat, quia primo assignat unam rationem per exclusionem impedimentorum et secundo assignat aliam per allegationem iuvamentorum, ibi, *flores* [2, 12]. (...) Vult ergo dicere quantum ad fundamentum (?) methaphore: Veni mecum spatiari ad recreationem preteriti langoris tui et non tardes quia modo tempus non est molestum ex frigore vel luto, quod posset cito contingere, sed est amenum omnibus sensibus scilicet visui et tactui, ut homo libere possit transire per vineas putatas - non enim est tempus putandi eas quando florent -; et auditui quia turtur annuntiat initium veris, secundum *Glosam*; et gustui propter spem futuri cibi, et olfactui. Quasi dicat: ‘Est tempus pulcrum et liberum et canorum et fructiferum et odoriferum, sicut est tempus vernum’.

Ecclesia vero a quiete contemplationis excitatur ad regendum (vel ?) predicandum idest ad exercitium regiminis vel predicationis, et dicitur ei quod properet propter periculum mortis et corporalis et spiritualis ex brevitate temporis et antiquatione criminis, quod non posset ita de facili expiari. Vocatur autem sic quia predicatorum et prelati debent esse amici per caritatem, iuxta illud I Cor. 13[, 1] «Si linguis hominis loquar et angelorum, caritatem autem non habuero, factus sum velut es sonans aut cymbalum tinniens»; et Io. ultimo [21, 15-17] «Symon Iohannis, diligis me plus hiis? etc., pasce oves meas». Secundo debent esse columbini per simplicitatem vel simplicem intensionem, iuxta illud Mt. 10[, 16] «Estote simplices sicut columbe». Tertio debent esse formosi per morum (?) honestatem, iuxta illud Ysa. 52[, 7] «Quam pulcri super montes pedes annuntiantis et predicantis». Dicitur autem ipsi *veni* quia predicatoribus debetur specialis corona in gloria, iuxta illud Apostoli, II Tim. 4[, 8] «In reliquo reposita est michi corona iustitiae». Per hyemem vero, secundum *Glosam*, intelligitur «congelatio infidelitatis»; per ymber vero «tempestas persecutionis». *Glosa*: «Ego a mortuis resurgens tranquillitatem reddidi». Tali enim tempore non est predicandum sed potius fugiendum, iuxta illud Mt. 10[, 23] «Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam».

Flores idest virtuosi de novo conversi *apparuerunt in terra nostra* [2, 12] idest in ecclesia, qui scilicet possunt aliis convertendis dari in exemplum, ut dicit *Glosa*. Et *advenit tempus putationis* scilicet facte idest exterminatio vane religionis in vinea ecclesie, vel putationis faciente scilicet baptismationem peccatorum ut fructificent vinee.

Vox turturis [2, 12b] idest Christi, qui tempore verno incarnatus est et quietem quodammodo intermisit quam habebat in sinu Patris, ut dicit *Glosa*. Vel *turturis* idest Spiritus sancti gemere facientis, scilicet in Penthecoste. Et sicut dicit *Glosa*, quando apparet uni Spiritus sanctus significatur in turture, sicut apparuit Moysi; quando ad notitiam multitudinis sua apparitio pervenit, per columbam assumitur sicut circa Iordanem. Turtur enim est animal solitarium sed columba est consortii hominum amativa. Vel turtur idest apostoli casti contemplativi etc. (...) (*segue*)

Tab. XXIV-5 (*segue*)

REMIGIO DEI GIROLAMI (*segue*) Quantum vero ad animam supponatur quod aliquis contemplativus sit in aliqua civitate vel huiusmodi loco, et tunc dicitur ipsi *veni* [2, 10b] scilicet mecum quia sine Christo non esset fructus, iuxta illud I *Cor.* 15[, 10] «Non autem ego sed gratia Dei mecum». Per hyemem vero intelligatur indevotio populi, per ymbrem habundantia predictorum; ibi non est predicandum sed potius silendum, iuxta illud *Eccli.* 32[, 6] «Ubi auditus non est, non effundas sermonem». Per flores floride et festive devotiones. Per putationem elargitio elemosinarum. Per turturem preco qui annuntiat festum, sicut turtur tempus vernum. Per ficum habundantia populi concurrentis ad festum. Per prolationem grossorum abiectio hominum se reputantium et immaturorum qui fructum predicationis impediunt. Vel per vocem turturis gemitus compunctionis. Per grossos bonorum operum inchoationes vel eminentes in civitate. Per vineas florentes multe virtuose congregationes. Per odorem fama.

Quantum vero ad patriam, si verbum dicatur ad unam animam beatam, similiter exponatur si mittatur ad visitandum unam civitatem. Si vero dicatur toti congregationi animarum ad resurgendum et corpora resumendum, tunc per hyemem et ymbrem intelligatur tempus tribulationum precedentium iudicium. Per flores numerus electorum in terra idest in celo. Per amputationem sequestratio reproborum ab electis, vel separatio vel amotio omnis miserie. Per turturem Christus qui dixerat, *Luc.* [, 29-30], quod producente ficulnea ex se fructum tunc prope est estas, idest regnum Dei, scilicet quantum ad glorificationem corporum. Per vineas florentes numerus ecclesiarum electarum. Per odorem notitia bonitatis.

(*segue*)

OLIVI, Cn 2, 11-12 [112] Secundo nota quod **ex vernalis temporis proprietate** septem inducentia ad accessum sibi proponit (cfr. 11-13), et possunt mystice ad internas sponsae proprietates aptari. Quia sicut **appropinquatio solis** ad regionem nostram **in vere** praedictas proprietates adducit, **sic et divinae visitationis solaris adventus** consimiles in spiritum proprietates inducit ex quibus sponsa habet merito festinare et currere ad sponsi amplexum. Possunt etiam aptari ad exteriorem statum ecclesiae illius temporis, quia tunc proprie formatur haec sponsa. Et tunc magis plene est tempus ipsius, quando Deus aliquem nobilem statum est in ecclesia formaturus, quale in synagoga fuit tempore editionis huius libri sub Salomone templum aedificante et Dei cultum praeclari et felicius solemnizante, et quale fuit tempore Christi ac Constantini et sic de aliis.

[113] In primis autem duobus proponitur impedimentorum retrahentium amotio. Algor enim hiemalis et procella pluvialis et utriusque horrenda **obscuritas** solet sponsas retrahere, ne foras domum propriam ire velint. **Veris ergo temperies et serenitas** de se grata, sed propter praeaeuntem pressuram hiemis et **propter suam novitatem gratiosior**, sponsam debet inducere ad spatiandum cum sponso extra arctitudinem domicilii sui, et ideo dicit: “Iam enim hiems transiit” (11a) etc. Sicut enim sub primo tempore regni Salomonis tempestates et **obscuritates** priorum temporum a Synagoga recesserant, ut tunc quietius et iucundius sapientiae divinae vacaret, sic pro tempore Christi Apostolus clamat: “Nox praecessit, **dies autem appropinquavit**” (Rom 13, 12) et: “**Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis**” (II Cor 6, 2). Nam algor et tenebra caeremoniarum carnalium Synagoga et idolatriae gentium longe abscesserant ab ecclesia Christi. **Et sic de similibus temporibus consimilia intueri.**

Tertium autem est praeludiorum puritatis et contemplationis visibilis iucunditas, unde subdit:

[114] “**Flores apparuerunt in terra nostra**” (12a). “Flores” pratorum et arborum sunt quoddam primum iucundum praeludium futurorum fructuum et aestatis. Quando ergo in mente sponsae vel in ecclesia incipiunt apparere novi “flores” puritatis, tunc est hoc tertium inductivum; **quia hoc dat pleniorē spem maiorum et cito futurorum bonorum.**

[115] Quartum est resecationis superfluum utilis et fecunda opportunitas; unde subdit: “Tempus putationis advenit” (12b). Amputatio enim omnium superfluum etiam connaturalium est aliquando nociva et sterilis. Quando ergo sponsa tam in se quam in generali ecclesia experimentaliter sentit fructuosam opportunitatem amputationum perfectarum venisse, tunc attingit ad omnia tam a se quam ab aliis plenius amputanda.

S. BERNARDI Opera, Sermones super Cantica Canticorum ... recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, II, Romae 1958, sermo LVIII, II. 3-4, pp. 128-129:

3. Nunc iam videamus quid istiusmodi quasi historico schemate spiritualiter nobis innuatur intelligendum. Et vineas quidem animas esse, vel ecclesias, simulque huius rei rationem quaenam sit, dixi vobis, et audistis, nec opus habetis iterato audire. Ad has itaque revisendas, corrigendas, instruendas, salvandas, anima perfectior invitatur, quae tamen id ministerii sortita sit, non sua ambitione, sed vocata a Deo tamquam Aaron. Porro invitatio ipsa quid est, nisi intima quaedam stimulatio caritatis, pie nos sollicitantis aemulari fraternam salutem, aemulari decorem domus Domini, incrementa lucrorum eius, incrementa frugum iustitiae eius, laudem et gloriam nominis eius? Istiusmodi itaque circa Deum religionis affectibus, quoties is qui animas regere aut studio praedicationis ex officio intendere habet, hominem suum interiorem senserit permoveri, toties pro certo Sponsum adesse intelligat, toties se ab illo ad vineas invitari. Ad quid, nisi ut evellat et destruat, et aedificet et plantet?

4. Verum, quoniam operi huic, sicut omni rei sub caelo, non omne tempus suppetit et aptum est, addit is qui invitat, tempus putationis advenisse. Adesse hoc noverat qui clamabat: “**Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis**”: nemini dantes ullam offensionem, ut non vituperetur ministerium nostrum” (2 Cor 6, 2-3). Vitiosa sine dubio atque superflua, et omne denique quod offendiculum dare et impedire fructum salutis possit, putari et resecari monebat, sciens quia tempus putationis advenerit. Ideo et aiebat fidei cuidam cultori vinearum: “Argue, increpa, obsecra” (2 Tm 4, 2), in primo et secundo horum putationem vel exstirpationem, in ultimo plantationem indicens. Et haec quidem Sponsus per os Pauli de tempore operandi (cfr. Gal 6, 10). Sed audi quid per proprium os de temporum consideratione, sub alio quidem rerum schemate et nomine, cum nova sponsa locutus sit. “Nonne vos dicitis”, inquit, “quia quatuor menses sunt, et messis venit? Ecce dico vobis: Levate oculos vestros et videte regiones, quia albae sunt iam ad messem” (Jo 4, 35); item: “Mensis quidem multa, operarii pauci; rogate Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam” (Mt 9, 37-38). Sicut igitur ibi metendi animarum segetes tempus adesse monstrabat, ita et hic vineas aequae intelligibiles, id est animas vel ecclesias, tempus putandi advenisse denuntiat: id forsitan inter utrasque res volens vocabulorum diversitate distinguere, ut messes plebes, vineas congregationes sanctorum cohabitantium intelligamus.

Vita Nova 17. [1] Questa **gentilissima** donna, di cui ragionato è nelle precedenti parole, venne **in tanta gratia delle genti**, che quando passava per via, le persone correvano per vedere lei, onde mirabile letitia me ne giugnea nel cuore. (...)

Tanto gentile e tanto onesta pare [5]
la donna mia quand'ella altrui saluta

e par che della sua labbia si mova [7]
un spirito **soave** pien d'amore

[8] Questo sonetto è sì piano ad intendere per quello che narrato è dinanzi, che non abisogna d'alcuna divisione. E però, lasciando lui, dico che questa mia donna venne in tanta gratia, che non solamente ella era onorata e laudata, ma per lei erano onorate e laudate molte. [9] Onde io, veggendo ciò e volendo manifestare a chi ciò non vedea, propuosi anche di dire parole nelle quali ciò fosse significato; e dissi allora questo altro sonetto che comincia *Vede perfectamente ogni salute*, lo quale narra di lei come la sua virtute adoperava nell'altre, sì come appare nella sua divisione.

Vede **perfectamente ogni** salute [10]
chi la mia donna tra le donne vede:
quelle che vanno con lei son tenute
di bella gratia a Dio render merzede.

E sua beltate è di tanta **virtute**, [11]
che nulla invidia all'altre ne procede,
anzi le face andar seco vestute
di gentilezza, d'amore e di fede.

La vista sua fa ogni cosa umile; [12]
e **non fa sola** sé parer piacente,
ma ciascuna per lei riceve onore.

Ed è negli acti suoi **tanto gentile**, [13]
che nessun **la si può recare a mente**
che non sospiri in **dolcezza** d'amore.

[14] Questo sonetto à tre parti. Nella prima dico tra che gente questa donna più mirabile pare; nella seconda dico sì come era gratiosa la sua compagnia; nella terza dico di quelle cose che virtuosamente operava in altrui. La seconda parte comincia quivi *quelle che vanno*; la terza quivi *E sua beltate*. [15] Questa ultima parte si divide in tre. Nella prima dico quello che operava nelle donne, cioè per loro medesime; nella seconda dico quello che operava in loro per altrui; nella terza dico come non solamente nelle donne, ma in tutte le persone, e non solamente nella sua presentia, ma **ricordandosi di lei, mirabilmente** operava. La seconda comincia quivi *La vista*; la terza quivi *Ed è negli acti*.

[Vita Nova 28. 10]
però ch'elli anno in lor, li dolorosi,
quel **dolce nome** di madonna scripto,
e della morte sua molte parole.

[Tab. XXIV-6]

Cn 5, 16 [241] "Guttur illius suavissimum" (16). Guttur est radicalis pars faucium, ubi radicaliter consistit vis gustativa ciborum. Unde secundum Papiam gustus a 'guttore' dicitur. [242] Potest autem generaliter sumi pro toto palatu et ore, ut sic propter tropum nuptialis osculi significetur non solum esse "**suavissimum**" in se, sed etiam sponsae. "Et totus **desiderabilis**" (16a), hoc est vere proprium et praeconiale nomen sponsi solum Deum amantibus et gustantibus notum. Nihil enim potest in Christo dilecto occurrere, quin sit summe desiderabile. Unde et ab Aggaeo Propheta vocatur "**desideratus cunctis gentibus**" (Agg 2, 8). Deinde sponsa tamquam de tali sponso glorians gloriatur, ad "filias Ierusalem", id est: ad communem multitudinem synagogae vel ecclesiae, dicit: "Talis est dilectus meus" (16b) etc.

Cn 1, 1-2 [11] Quid autem eam ad hoc alliciat, subdit: "Quia meliora sunt ubera tua vino" (1b), quasi dicat: praedictam tui unionem **sic desidero**, quia ineffabilis exuberantia **suavitatum** a te manat. [12] Ubera enim sunt in pectore et circa cor, aspectu decora, tactu mollia et suavia et lac **dulce** ubertim propinquantia. Unde per ubera sponsi possunt generaliter significari **omnes divinae perfectiones a quibus manant stillicidia suavitatum in corda electorum**, vel duplex virtus fecunditatis a quibus manant duae personae, scilicet sapientia et amor, vel praedestinatio gratiae et gloriae vel duo Testamenta. (...)

[16] "Fragrantia unguentis optimis" (2a). Loquitur **instar nobilium terrae orientalis** quorum corpora sunt variis unguentis delibuta. Nec est per hoc intelligendum, quod in Deo sit aliquid adventitium aut superinfusum, sed per hoc significatur immensa redundantia et superexcrementia **divinarum perfectionum** sibi substantialium. Quia enim per proprietates substantiales seu naturales naturae humanae perfectiones sponsi sufficienter exprimi nequeunt, ideo sponsa per multa quae solent corporibus humanis ad eorum ornatum adiungi, nititur exprimere redundantiam suavitatum sponsi. Dicitur autem unguentum confectio facta ex oleo et variis pigmentis seu aromaticis speciebus, et ideo fragrantiam magni odoris de se spargunt. In Deo autem absque compositione est immensa multitudo **omnium virtutum** et suavitatum ineffabilem odoris fragrantiam spargentium in animas sanctas. (...)

[19] "Oleum effusum nomen tuum" (2b). Quasi diceret: **Non solum tu** aut tua ubera sunt delibuta unguentis, sed etiam **sola memoria tui nominis** est tamquam purum oleum **suavitatis**, et hoc non quaecumque, "sed effusum", id est: exterius longe lateque diffusum. Vel per "nomen" potest intelligi ipsa persona sponsi eo modo loquendi quo per signum designamus signatum. Vel potest per "nomen" intelligi **personae eius notitia et fama quae tota est suavis et ubique diffusa** et super alios liquores seu suavitates superne natans quasi oleum. "Ideo adolescentulae", id est: sociae ipsius sponsae ad contemplationis suae apicem nondum attingentes, in Dei tamen notitia iam paulatim crescentes, "dilexerunt te" (2c). Quasi diceret: **tanta est tua suavitas et ita longe se effundens**, quod non solum ad tui amorem allicit sponsas, animas scilicet perfectiores, sed etiam adolescentulas, animas scilicet in tui notitia minus proventus. (...) [24] Et nota quod sponsa non describitur hic ut qualiscumque, sed **ut nobilis et regia** habens multas puellas in sua familia, sicut infra adhuc magis patebit. Et consimiliter sponsus hic describitur habens multos socios et pronubas et amicos.

Cn 1, 3 [36] "Exultabimus et laetabimur", scilicet ego et adolescentulae meae, "in te" (3d), quod est altius quam laetari in tuis donis vel beneficiis, "memores uberum tuorum super vinum", id est: plus quam in vino luxuriae carnalis seu austeritatis legalis vel poenitentialis. Quasi diceret: Contemplatio tuorum thesaurorum **non sinit me** non exultare in te aut **non rememorari dulces propinationes quibus in me et in meas socias lac mirae suavitatis ministras**.

Cn 8, 6 [337] Ne autem sola ratio debitae gratitudinis allegetur a sponso, subdit rationem aliam utilitatis scilicet ex hoc consequendae. Huiusmodi enim **sigillaris memoria** seu impressio et fit per amorem et accendit et nutrit et auget amorem quem, ut ostendat non modicum appetiendum, ostendit eius quintuplicem et singularem praecellentiam et efficaciam. Nam in divisivis ac zelativis et punitivis ac illuminativis et incensivis et in perseverativis seu triumphativis et in appetiabilibus seu pretiis et pretiosis **tenet admirabilem principatum**.

4. Il dubbio di Sigieri di Brabante

Ritorniamo alla *Lectura super Apocalipsim*. Il tema del dubbio, che contraddistingue il martirio del sesto stato, è proprio anche degli ultimi tempi del quinto stato, che d'altronde concorre con il sesto fino alla caduta di Babylon, momento in cui se ne distingue. Al suono della quinta tromba, tolto il freno che lo teneva chiuso, dal pozzo dell'abisso escono le locuste. Il grave dolore e il cruccio provocato dalla puntura delle locuste insinua dubbi nella fede, che inducono il timore di errare in qualsivoglia parte, vera o falsa, e che suscitano mestizia e costernazione nel vedere tanti mali, fino al tedio della vita e al desiderio di morire (**Ap 9, 5-6**; [Tabella XXV](#)). Le locuste agiscono in modo subdolo, quasi che con pio zelo intendano sottrarre i fedeli dall'errore e ricondurli sulla via della salvezza. Ma il loro nuocere durerà per breve tempo, cinque mesi, al termine dei quali, come dice l'Apostolo, la loro insipienza sarà manifesta (2 Tm 3, 9). I cinque mesi sono variamente interpretati. Secondo alcuni si tratta di 150 anni, assumendo i 30 giorni dei mesi come anni. Secondo Gioacchino da Fiore, i 150 anni coincidono con il periodo in cui fu in auge la setta dei Manichei (la cui eresia viene ripresa, alla fine del quinto stato, dai Catari, dai Valdesi e dai Patarini). Secondo Riccardo di San Vittore, i cinque mesi sono i cinque sensi della carne, appropriati alle locuste che aderiscono alle cose transitorie e terrene. I cinque sensi della carne hanno inoltre vigore nell'età giovanile, che fiorisce intorno ai trent'anni. Possono designare l'intero quinto stato, non perché la piaga delle locuste sia in esso permanente, ma perché dall'abbondanza dei beni temporali dati nel quinto stato alle chiese e ai monasteri nascono i mali da esse provocati. Corrispondono agli ultimi cinque mesi della persecuzione di Cristo, oppure a un anno e mezzo di guerra preparatoria di quella che si svolgerà successivamente nel sesto stato e che durerà tre anni e mezzo. Designano anche le cinque piaghe (due nelle mani, due nei piedi e una nel costato) con cui alla fine del quinto stato verranno nuovamente crocifissi e piagati lo spirito e la vita di Cristo⁷⁸.

Il dubbio assale Dante, lasciato solo da Virgilio recatosi a parlare con i diavoli custodi della città di Dite («e io rimagno in forse, / che sì e no nel capo mi tenciono», **Inf. VIII**, 109-111), dubbi che persistono al ritorno di Virgilio sconfitto, confermati dalle sibilline parole della guida - «Pur a

⁷⁸ La complessa esegesi della quinta tromba (Ap 9, 1-12) si articola ripetendosi per tre tribolazioni: «“Et quintus angelus” (Ap 9, 1), id est ordo doctorum quinti temporis, “tuba cecinit”, id est officium sue doctrine exercuit. Quid autem mali sit subsecutum ostendit subdens: “et vidi stellam” et cetera. Ad cuius evidentiam nota quod preter mala omnibus temporibus ecclesie et humano generi communia, erant tria gravissima circa finem quinti temporis ventura. Quorum primum fuit horrenda et effrenata laxatio clericorum et monachorum et laicorum seu vulgarium plebium. Secundum, sumens a predicta occasione[m], est hereticorum manicheorum et valdentium, eis in multis consimilium, multa et pestifera inundatio. Tertium est aliorum ypocritarum religiosorum cum primis multiplicatio et spiritus Christi et vite eius ab omnibus impugnatio, quamvis sub diversis modis et fraudibus, ut fiat perplexior temptatio fere inducens in errorem electos. Unaqueque autem istarum trium temptationum tangitur et describitur in parte ista, et ideo oportet eam ter exponi». Nella Tabella XXV sono esposti unicamente i passi più rilevanti, relativi al dubbio, per tutte e tre le tribolazioni.

noi converrà vincer la punga / ... se non ...» -, quasi a vacillare sia lo stesso Virgilio (*Inf. IX*, 7-9). Il «se non» – «sin autem» nell'esegesi scritturale - in effetti traduce uno stato d'animo di costernazione, corrispondendo la situazione dei due poeti a quella degli Israeliti nella tribolazione di Oloferne, allorché essi decisero che se entro cinque giorni (i cinque mesi dell'*Apocalisse*) non fosse arrivato l'aiuto divino, si sarebbero consegnati ad Oloferne (Jdt 7, 23-25). L'arrivo di Giuditta corrisponde alla discesa del messo celeste che apre la porta della città di Dite. Si tratta dunque del dubbio da cui vengono assaliti nella fase estrema del quinto stato quanti provano la puntura delle locuste. Il messo celeste che apre la porta corrisponde al sesto stato, al quale è data la porta aperta.

Tra Stazio e Virgilio, Dante si trova «d'una parte e d'altra preso», perché il maestro gli ha inizialmente vietato di rivelare la propria identità, mentre Stazio ha intuito qualcosa nel riso che il suo interlocutore non ha potuto frenare: la soluzione del dubbio, il quale è tema del quinto stato, la dà Virgilio stesso ordinando al discepolo di parlare, ingiunzione che è tema del sesto stato alla cui chiesa (Filadelfia) viene aperta la porta del parlare di Cristo (*Purg. XXI*, 115-117; variazione è il dubitoso passaggio, nell'ultimo girone della montagna, tra il fuoco che purga i lussuriosi e il precipizio, *Purg. XXV*, 115-117)⁷⁹.

All'inizio di *Par. IV* il poeta, sospinto da due dubbi di uguale intensità, si paragona a un uomo che si lascerebbe morire di fame prima di recare ai denti uno di due cibi distanti e moventi d'un modo, o a un agnello che teme in modo uguale due lupi, o a un cane attratto da due daini. Allo stesso modo, le parole di Brunetto Latini - «l'una parte e l'altra avranno fame / di te; ma lungi fia dal becco l'erba» (*Inf. XV*, 70-72) - sono da intendere come ammonimento a non cedere alla tentazione di seguire qualsivoglia fazione. Come gli dirà Cacciaguida, «sì ch'a te fia bello / averti fatta parte per te stesso» (*Par. XVII*, 68-69).

Il tema del desiderio di morte nella gravità del dolore causato dall'incertezza tra due tesi – nel dubbio su quale sia la vera per la salvezza - è cantato da Tommaso d'Aquino nel cielo del Sole in lode del suo avversario Sigieri di Brabante: «Questi onde a me ritorna il tuo riguardo, / è 'l lume d'uno spirito che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo» (*Par. X*, 133-135). Forse allusione alla condanna e all'obbligo di ritrattare le teorie, questo è in ogni caso un tema che sottolinea il dubbio insinuato nell'animo del brabantino da quanti, Tommaso d'Aquino compreso, 'invidiarono' le verità da lui sillogizzate. In altro punto del poema ricorre il medesimo motivo, nelle parole con cui Marco Lombardo rievoca il valore e la cortesia che solea trovarsi «in sul paese ch'Adice e Po riga ... prima che Federigo avesse briga», ossia prima dei contrasti tra Federico II e la Chiesa. Valore e cortesia presenti ancora a tre vecchi – Corrado da Palazzo, il buon Gherardo da Camino e Guido da Castel («il semplice Lombardo») – «in cui rampogna / l'antica età la nova, e par lor tardo /

⁷⁹ Della 'porta aperta' al parlare è data ampia trattazione in *Il sesto sigillo*, 3 («Libero volere, libero salire, libero parlare [Ap 3, 7-8]»).

che Dio a miglior vita li ripogna» (*Purg. XVI*, 115-126; a Marco Dante ha già manifestato «un dubbio ... fatto doppio», *ibid.*, 52ss.).

Come spesso accade, un punto della *Commedia* può illuminare un altro simmetrico ma più ermetico. Non si forzeranno dunque i testi proiettando la situazione dei tre vecchi lombardi sulla luce eterna di Sigieri, per comprendere il significato dei «pensieri gravi» di costui. La fibbia spirituale che tiene uniti i due punti del poema è tessuta con il dubbio insinuato dalle subdole locuste. Il tempo in cui soleva trovarsi valore e cortesia è, secondo Marco Lombardo, quello in cui un'autorità imperiale sussisteva accanto a una spirituale, quando «soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo». Ora invece l'autorità papale ha spento quella imperiale, unendo nelle stesse mani spada e pastorale e confondendo i due reggimenti (*Purg. XVI*, 106-114)⁸⁰. Si può ragionevolmente pensare che anche i tre vecchi lombardi fossero, come Marco, sostenitori della diretta derivazione da Dio dei due poteri e che in qualche modo la confusione di questi (che è poi causa dell'essere il mondo «ben così tutto deserto d'ogne virtute», cioè del doppio dubbio di Dante) entrasse nelle considerazioni per le quali la morte sembrava a loro tardare. Si suole giustamente commentare le parole di Marco Lombardo con il finale della *Monarchia* (III, xv, 7-10), dove si sostiene che la Provvidenza propose all'uomo due fini, la beatitudine di questa vita, che consiste «in operatione proprie virtutis», e la beatitudine della vita eterna, che consiste «in fruitione divini aspectus» a cui non si può ascendere con la propria virtù priva del lume divino. A questi due diversi fini si perviene per diverse strade. All'uno si giunge attraverso la filosofia, seguendola nell'operare secondo le virtù morali e intellettuali; all'altro attraverso gli insegnamenti spirituali che trascendono la ragione umana, seguendoli nell'operare secondo le virtù teologali. Così all'imperatore spetta indirizzare il genere umano alla felicità temporale per mezzo degli insegnamenti filosofici, al papa condurlo alla vita eterna per mezzo della rivelazione. Confondere i due reggimenti significa pertanto confondere filosofia e rivelazione, spegnere l'autonomia della prima, tanto cara a Dante, a vantaggio della seconda. Forse Sigieri, nei «pensieri gravi» che gli fecero desiderare la morte, fu costretto a constatare che le due strade della filosofia e della rivelazione, che cercò, con la dottrina della doppia verità, di tenere separate anche se portavano a diverse e contrastanti conclusioni, erano ormai congiunte. Egli luce nel cielo del Sole, in un'atmosfera di conciliazione giubilare delle controversie terrene, alla sinistra del suo avversario Tommaso d'Aquino, proprio di colui che le due strade tentò di unire introducendo nel pensiero cristiano la filosofia aristotelica e araba.

⁸⁰ Di questi celebri versi si è discusso in *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare* (cfr. in particolare 2. 6 e Tab. IX; 3. 2 e Tab. XXXIII-3).

In tutt'altra situazione, il desiderio della morte è proprio dello scialacquatore Lano che corre nella selva dei suicidi inseguito da nere cagne, mentre a tardare sono le gambe del suo compagno di fuga Iacopo da Santo Andrea (*Inf. XIII*, 118-121).

Infine Ugo Capeto. Costui parla dei mali recati dalla sua discendenza con i temi delle subdole pungitive locuste, le quali con pio zelo intendono sottrarre i fedeli dall'errore e ricondurli sulla via della salvezza. Dice infatti con sarcasmo di Carlo d'Angiò che «ripinse al ciel Tommaso», cioè rimise l'Aquinate sulla retta via facendolo avvelenare (*Purg. XX*, 68-69). E Carlo di Valois, armato solo della lancia di Giuda, cioè della frode, punge («ponta») e fa scoppiare la pancia a Firenze (*ibid.*, 73-75)⁸¹.

⁸¹ Per un altro aspetto del tema del dubbio, relativo all'incertezza sull'inizio del sesto stato, con l'apertura del sesto sigillo (che corrisponde all'inizio dell'età dello Spirito di Gioacchino da Fiore, interpretata però dall'Olivari in forma del tutto personale), cfr. *Il sesto sigillo* [La «mala luce» sull'età dello Spirito che s'appressa (e il «disdegno» di Guido)].

[Ap 9, 5-6; III^a visio, V^a tuba] Quinto describit *gravitatem doloris* predictorum lesuram consequentis et concomitantis, unde subdit: (Ap 9, 5) “sed ut cruciarent mensibus quinque, et cruciatus eorum ut cruciatus scorpionum, cum percutit hominem. (Ap 9, 6) Et in diebus illis querent homines mortem et non invenient eam *et desiderabunt mori*, et fugiet mors ab illis”. (...) Per cruciatum autem designatur hic *pungitivus* remorsus conscientie et timor gehenne, qui fidelibus in gravia peccata cadentibus non potest de facili deesse. Designat etiam iram et offensam quam temporaliter dampnificati et iniuriati a predictis locustis habent contra eas, et designat etiam merorem et consternationem quam multi habent de tantis malis per locustas factis, ita quod *tedet eos vivere et maxime quia timent incidere in tantam temptationem et per consequens dampnari*. Multi etiam per evasionem tantorum malorum cupiunt et desiderant martiria, sed non inveniunt propter pacem quinto tempore datam. (...) Quod autem ait (Ap 9, 5), “dictum” esse “illis”, id est prohibitum seu non permissum, “ne occiderent eos, sed ut cruciarent mensibus quinque”, dicit Ioachim non esse hoc dictum de morte eterna, sed de totali extinctione fidei. Quod est intelligendum respectu illorum carnalium quos non omnino in suum errorem trahunt, *sed solum suis stimulis in dubium* valde cruciativum inducunt, detrahendo scilicet fidelibus et mala exempla clericorum et prelatorum eis ingerendo et contra quasdam difficultates fidei arguendo per sensibiles auctoritates scripture et per quedam exempla plana et sensibilia, et e contra fictam sanctitatem suorum, quos perfectos vocant, eis demonstrando et commendando. Hoc autem instar scorpionum faciunt sub blanda specie et *quasi sub pio zelo erudiendi eos ab errore et dampnatione et reducendi eos ad viam salutis*. (...) De predictis autem sic scorpionali stimulo et *dubio* fortiter cruciatis, non tamen in eorum heresim transductis nec a fide vera simpliciter extinctis, subditur quod tales “querent mortem et non invenient” (Ap 9, 6), propter scilicet nimium cruciatum sui dubii, tamquam ex hoc timentes dampnari et *in utraque parte, scilicet falsa et vera, timentes errare*. (...) Ceteros vero *hinc inde vacillantes* suis venenatis aculeis cruciabunt, quia per hoc in tantam perplexitatem incident *quod preeligerent mori*. (...) Vel per quinque menses designantur quinque anni, ut annus et dimidius precurrens tres annos et dimidium habeat *pugnam* paratoriam ad illam que ad tres et dimidium spectat; videnturque prefigurari per quinque dies quibus in tribulatione Holofern[is] Israelite, qui erant in [Betulia], *decreverunt Dei auxilium expectandum sin autem ex tunc se traderent Holoferni*, prout dicitur Iudith VII^o (Jdt 7, 23-25). Post illos autem quinque dies, Iudith occidit Holofernem et liberati sunt Israelite. Nam post primum diem illorum quinque, ivit Iudith ad Holofernem; quarto autem die adventus sui ad eum cenavit cum eo, prout dicitur capitulo XII^o (Jdt 12, 10ss.); deinde in ipsa nocte occidit eum.

Inf. VIII, 109-111:

Così sen va, e quivi m'abbandona
lo dolce padre, e io rimagno *in forse*,
che sì e no nel capo mi tenciona.

Inf. IX, 7-9:

“Pur a noi converrà vincer *la punga*”,
cominciò el, “*se non* ... Tal ne s'offerse.
Oh quanto *tarda* a me ch'altri qui giunga!”.

Inf. XIII, 118-121:

Quel dinanzi: “*Or accorri, accorri, morte!*”.
E l'altro, cui pareva *tardar* troppo,
gridava: “Lano, sì non furo accorte
le gambe tue a le giostre dal Toppo!”.

Purg. XVI, 52-57, 106-111, 121-129:

E io a lui: “Per fede mi ti lego
di far ciò che mi chiedi; ma io scoppio
dentro ad *un dubbio*, s'io non me ne spiego.
Prima era scempio, e ora è fatto doppio
ne la sentenza tua, che mi fa certo
qui, e altrove, quello ov' io l'accoppio.”
“Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean vedere, e del mondo e di Deo.
L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
col pastorale, e l'un con l'altro insieme
per viva forza mal convien che vada
Ben v'èn tre vecchi ancora in cui rampogna
l'antica età la nova, *e par lor tardo
che Dio a miglior vita li ripogna*:
Curado da Palazzo e 'l buon Gherardo
e Guido da Castel, che mei si noma,
francescamente, il semplice Lombardo.
Dì oggimai che la Chiesa di Roma,
per confondere in sé due reggimenti,
cade nel fango, e sé brutta e la soma”.

Par. X, 133-138:

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirito che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidiosi veri.

Inf. XV, 70-72:

La tua fortuna tanto onor ti serba,
che *l'una parte e l'altra avranno fame
di te*; ma lungi fia dal becco l'erba.

Purg. XXV, 115-117:

ond' ir ne convenia dal lato schiuso
ad uno ad uno; *e io temëa* 'l foco
quinci, e quindi temeva cader giusto.

Purg. XX, 67-69, 73-75:

Carlo venne in Italia e, per ammenda,
vittima fé di Curadino; e poi
ripinse al ciel Tommaso, per ammenda.

Sanz' arme n'esce e solo con la lancia
con la qual giostrò Giuda, e quella *ponta*
sì, ch'a Fiorenza fa scoppiar la pancia.

Purg. XXI, 115-117:

Or son io *d'una parte e d'altra* preso:
l'una mi fa tacer, l'altra scongiura
ch'io dica; ond' io sospiro, e sono inteso

Par. IV, 1-9:

Intra due cibi, distanti e moventi
d'un modo, prima *si morria* di fame,
che liber' omo l'un recasse ai denti;
sì si starebbe un agno intra due brame
di fieri lupi, *igualmente temendo*;
sì si starebbe un cane intra due dame:
per che, s'i' mi tacea, me non riprendo,
da li miei *dubbi* d'un modo sospinto,
poi ch'era necessario, né commendo.

5. Ancora su Sigieri: dal Paradiso al Fiore

Dall'esame, effettuato con l'aiuto della 'chiave', dei significati spirituali annidati nel dubbio di Sigieri di Brabante (del quale parla Tommaso d'Aquino nel cielo del Sole) si cercherà ora di trarre un nuovo argomento per assegnare a Dante la paternità del *Fiore* (dove Sigieri è citato al sonetto XCII, 9-11)⁸².

Consideriamo dunque i seguenti aspetti:

a) Il dubbio di Sigieri è tessuto sulla parte del «panno» (la *Lectura super Apocalipsim*) che riguarda il quinto stato (più precisamente: la quinta tromba; si tenga conto della complessa articolazione delle aggregazioni settenarie del materiale esegetico).

b) Su questa porzione di «panno» sono tessuti altri luoghi della *Commedia*. Ciò avviene per uno dei principi fondamentali del rapporto fra i due testi, come già altrove esposto⁸³. Un medesimo luogo della *Lectura* conduce infatti, tramite la compresenza degli elementi semantici in spazi testuali sufficientemente ristretti, a più luoghi della *Commedia*. Il che significa che la medesima esegesi di un punto del commento scritturale è stata utilizzata in momenti diversi della stesura del poema.

A ciò si deve aggiungere un altro principio. L'intenso travaso di parole-temi dalla *Lectura* nella *Commedia* si accompagna a un fatto strutturale. La *Commedia* mostra un ordine interno diverso da quello che appare al lettore: il viaggio di Dante ha un andamento di ciclici settenari, che corrispondono ai sette stati dell'Oliv. È un ordine, registrabile per zone progressive del poema dove prevalgono i temi di un singolo stato, che rompe i confini letterali stabiliti dai canti e da tutte le divisioni materiali per cerchi, gironi, cieli. Poiché però ciascuno stato, oltre alle sue prerogative, contiene motivi propri di tutti gli altri, gli stessi elementi che in una zona del poema si mostrano prevalenti lo sono altrove in modo incidentale.

Fra questi luoghi, afferenti alla tematica del quinto stato (in modo prevalente o incidentale), ci sono gli episodi di Brunetto Latini (prevalente), di Marco Lombardo (incidentale: la tematica prevalente riguarda infatti il terzo stato) e di Ugo Capeto (prevalente) [cfr. [Tabella XXVI](#)]:

b-1) Nel primo caso (Brunetto) si registrano i temi del fumo (Ap 9, 1; *Inf.* XV, 1-3; 116-117), dell'incerto scegliere fra due parti (riferito ai partiti che avranno fame di Dante: «che l'una

⁸² L'edizione del *Fiore* utilizzata è quella a cura di G. CONTINI, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, I/I, Milano-Napoli 1984, pp. 553-798.

⁸³ Cfr. la premessa, *Pietro di Giovanni Olivi e Dante. Un progetto di ricerca*, pubblicata su questo sito.

parte e l'altra avranno fame / di te », *ibid.*, 70-72; cfr. [Tabella XXV](#)), e soprattutto la corrispondenza fra «(...) “stella de celo” cadens fuit aliquis *clericus* scientia *litterarum* imbutus ... sed et multi sacerdotes et religiosi multique principes et milites fuerunt hoc errore *infecti*» e «In somma sappi che tutti fur *cherici* / e *litterati* grandi e di gran fama, / d'un peccato medesimo al mondo *lerci*» (*ibid.*, 106-108).

b-2) Nel secondo caso (Marco Lombardo) si registra il tema della morte che tarda a venire per i tre vecchi Lombardi, ed è lo stesso motivo che permea le parole di Tommaso d'Aquino su Sigieri («e par lor tardo / che Dio a miglior vita li ripogna ... che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo», *Purg.* XVI, 122-123; *Par.* X, 134-135; cfr. [Tabella XXV](#)).

b-3) Nel terzo caso, le parole di Ugo Capeto sul presunto assassinio dell'Aquinate perpetrato da Carlo d'Angiò, che «poi / ripinse al ciel Tommaso, per ammenda» (*Purg.* XX, 68-69), sono da connettere allo scorpionale stimolo delle pungenti e subdole locuste, che con pio zelo intendono sottrarre i fedeli dall'errore e ricondurli sulla via della salvezza. Alle quali non è estraneo Carlo di Valois il quale, armato solo della lancia di Giuda, cioè della frode, punge e fa scoppiare la pancia a Firenze (*ibid.*, 73-75).

Bisogna anche dire che in tutti e tre i casi la 'zona' del poema, riferibile prevalentemente ad uno degli stati, è assai ampia dal punto di vista dello sviluppo in poesia del materiale esegetico. Mostrarlo richiederebbe l'esame, lungo e complesso, di tutta la materia relativa ad uno stato, per mostrare come si adatti a questa o a quell'altra parte del poema. Per ora basti considerare che *Inf.* XV-XVI (i sodomiti) è 'zona' dove prevalgono i temi del quinto stato (naturalmente preceduta da una 'zona quarta', con i bestemmiatori, e seguita da una 'zona sesta', con l'episodio della corda e l'ascesa dall'abisso di Gerione); che *Purg.* XX (gli avari e i prodighi) è altrettanto pervaso dal quinto stato, preceduto dal quarto (gli accidiosi), dal terzo (gli iracondi con Marco Lombardo) ecc., e seguito dalla grande 'zona sesta' della montagna (a partire dal terremoto, si registrano l'incontro con Stazio, i golosi, la lezione di Stazio sull'umana generazione). I gironi del Purgatorio coincidono all'incirca con uno stato, perché, come si è detto, l'intreccio dei temi rompe ogni limite letterale.

c) Elementi semantici e/o congiunture sintattiche, presenti nel poema come indicato sub b-1, 2, 3), congiunti dal fatto di essere stati elaborati sul medesimo settore della materia teologica fornita dalla *Lectura super Apocalipsim* (quinta tromba), si trovano identici, ma separati, in alcuni sonetti del *Fiore* (LXXXVIII, 12: «mi ripogna»; XCII, 6-7, 9: «Che sed e' vien alcun gra litterato /

Che voglia scoprìr il mi' peccato ... Mastro Sighier non andò guari lieto»; CVIII, 14: «E dato â me, che 'n paradiso il pingo»), tutti riferiti a Falsembiante.

d) Presi singolarmente, quegli elementi semantici e/o congiunture sintattiche sono già stati segnalati come 'prove interne' di paternità dantesca. Le numerose rispondenze tra *Fiore* e *Commedia* testimoniano che «non si tratta più di una semplice somma d'indizi, ma di un organismo mnemonico che è insieme verbale, concettuale (o sinonimico), fonico e ritmico, del tutto assimilabile alla memoria che il Dante della *Commedia* ha di sé stesso» (Contini)⁸⁴, per cui «il *Fiore* è un testo che Dante, se non ha composto, ha letto e assimilato assai bene» (Gorni)⁸⁵.

e) Poiché la *Commedia* mostra un ordito interiore che lega luoghi diversi fra loro per adesione poetica alla medesima materia teologica che viene trasformata per variazioni, quei punti sopra considerati, che nel *Fiore* sono disgiunti, appaiono non solo riassunti mnemonicamente nel poema in modo sparso, emergenti dal profondo della coscienza dell'autore, ma consapevolmente rielaborati: da *Inf.* XV a *Par.* X, come sono stati variati i temi offerti dalla *Lectura* dell'Olivi (in questo caso a partire da alcuni passi dell'esegesi della quinta tromba), così vi sono stati scientemente incastonati i temi dell'antico lavoro di 'ser Durante'.

■ Sono, questi, solo sondaggi, indicatori di un metodo che se non conduce per il momento a conclusioni necessarie, mostra quanto sia feconda di implicazioni la serrata sinossi fra *Lectura super Apocalipsim* e *Commedia*.

Si veda ancora, ad ulteriore esempio, il rispecchiarsi nel poema del verbo 'aviluppare', presente in ***Fiore* XCII, 2** («Color con cūi sto s' ànno il mondo / Sotto da lor s' forte aviluppatu»; cfr. XCIII, 4). Nella *Commedia* il passo esegetico di riferimento è ad **Ap 5, 5** ([Tabella XXVII-1](#)). Il pianto di Giovanni (Ap 5, 4: «Et ego flebam multum») designa i momenti nei quali i santi, inconsapevoli della causa che permette le tribolazioni (le 'pressure'), piangono e sospirano affinché il libro venga aperto, almeno per la parte che è consentito aprire in quel tempo. Tre sono in particolare i periodi interessati: il tempo degli Apostoli, prima della discesa dello Spirito Santo; quello delle eresie (in particolare l'ariana) e quello dell'Anticristo, o che precede di poco l'apertura del sesto sigillo. In quest'ultimo gli eletti patiranno un tale aggrovigliersi delle coscienze da essere indotti nell'errore. Così Gregorio Magno (la cui autorità ancora una volta, come nel passo del «certamen dubitationis», è addotta da Olivi a testimone degli insidiosi ultimi tempi), commentando il passo di *Giobbe* 40, 12, «Nervi testicularum eius perplexi sunt», spiega che gli argomenti dei

⁸⁴ Cfr. G. CONTINI, *Fiore*, in *Enciclopedia dantesca*, II, Roma 1984², p. 900.

⁸⁵ Cfr. G. GORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Bari 2008, p. 51.

predicatori dell'Anticristo, allo scopo di attirare i buoni, sono annodati, quasi come nervi intrecciati, con asserzioni dolose che non è possibile sciogliere e che avvelenano i cuori con le parole mostrando innocenza nell'operare. Di qui il «dubbio» (che è «error» e «nodo» che Farinata scioglie) di Dante di fronte alla «mala luce» dei dannati, che vedono il futuro ma non il tempo che s'appressa (*Inf. X*, 94-96, 112-114; [Tabella XXVII-1](#)), e anche la questione posta a Virgilio sugli usurai, che è «grosso» (*Inf. XI*, 91-96). Brunetto Latini dice dei «mal protesi nervi» lasciati a Vicenza dal vescovo di Firenze Andrea dei Mozzi, dove Bonifacio VIII l'aveva trasferito («colui ... che dal servo de' servi / fu trasmutato d'Arno in Bacchiglione», *Inf. XV*, 112-114).

L'agrovigliarsi dei nodi, proprio degli argomenti dolosi dei predicatori dell'Anticristo che mostrano un aspetto innocente, si trasforma nei «nodi» e nelle «rotelle» di cui Gerione ha dipinto il dorso, il petto e i fianchi: la fiera, «sozza imagine di froda», ha la faccia di uomo giusto con pelle di fuori benigna (*Inf. XVII*, 10-15). Groviglio richiamato dalla corda «aggroppata e ravvolta» porta da Dante a Virgilio e che questi getta nell'«alto burrato» verso Malebolge per far salire su Gerione, del quale è archetipo il Falsembiante che altrui 'aviluppa' (*Inf. XVI*, 106-111)⁸⁶.

L' 'aviluppare' di Gerione è incastonato in una vasta elaborazione dei temi della quinta tromba, con la cui esegesi, come si è visto qui sopra (cfr. [Tabella XXVI](#)), più elementi del *Fiore* sono stati intrecciati nel poema.

Alle locuste è dato il potere di nuocere come gli scorpioni (*Ap 9, 3*; [Tabella XXVII-1](#)). Lo scorpione è blando nella faccia (ad *Ap 9, 7* si dice pure che le locuste hanno la faccia umana, cioè si fingono umane e modeste e paiono fare tutto razionalmente), ha le braccia aperte all'amplesso ma con la coda punge e infonde il suo veleno. Così gli ipocriti, mentre blandiscono esteriormente e anteriormente, realizzano in fine da dietro le loro maliziose intenzioni estorcendo i beni temporali, soddisfacendo lussurie e lascivie con quanti si congiungono e infondendo i propri pravi costumi. Dalle locuste il mostro infernale deriva la faccia d'uomo giusto, le «branche» (cioè le zampe, che però concordano nel suono con «brachia», cioè con le 'braccia' degli scorpioni) e la coda con la velenosa forca a guisa di scorpione⁸⁷.

■ ([Tabella XXVII-2](#)) La «Fortuna» che «torna la rota» di *Fiore XXXVIII*, 12-13 è accostabile a «però giri Fortuna la sua rota» di *Inf. XV*, 95, come pure il verso 14 del medesimo sonetto - «E quell' è quel che molto m'assicura» - a «se non che coscienza m'assicura» di *Inf. XXVIII*, 115. In quest'ultimo caso, l'intera terzina (v. 115-117) elabora un passo di *Ap 6, 11* (quinto sigillo): fra gli elementi assunti nei versi c'è la «coscienza», tema presente anche ad *Inf. XV*, 92. Lo stesso

⁸⁶ L'episodio della corda, nel quale entrano molti altri temi, verrà considerato in altra sede.

⁸⁷ Altri motivi presenti in Gerione (non esposti in Tabella) derivano da *Ap 9, 19* (sesta tromba).

frammento di tessuto (Ap 6, 11) fornisce fili sia ad *Inf.* XXVIII come ad *Inf.* XV, in luoghi dove si individuano isolate ‘reminiscenze’ del *Fiore*.

■ ([Tabella XXVII-3](#)) Così i versi 12 e 14 del sonetto **LXVIII** - «Po’ penserò di metterli a la spada / Cotesta sì nonn-è la dritta strada» - sono accostabili ad *Inf.* **XXVIII**, 38-40 - «al taglio de la spada / rimettendo ciascun di questa risma, / quand’ avem volta la dolente strada» -, come pure a *Par.* **XIII**, 128-129 - «che furon come spade a le Scritture / in render torti li diritti volti».

Ancora, *Fiore* **CXII**, 2-4 - «I suo’ discepoli e’ non dimandaro / Né pane né vino, anzi il guadagnaro / Co’le lor man, se’llo Scritto non erra» - conduce ad *Inf.* **XIX**, 54 - «Di parecchi anni mi menti lo scritto» (e lo star «ritto» dei due versi precedenti può essere ‘reminiscenza’ del sonetto **LXVIII**, 14) - e 93 - «Certo non chiese se non ‘Viemmi retro’» -, nonché ad *Inf.* **XXVIII**, 12 - «come Livio scrive, che non erra».

Anche in questo caso c’è un tessuto-cerniera per i singoli luoghi della *Commedia*. Si tratta di due passi, entrambi relativi al terzo stato della Chiesa: l’istruzione data alla terza chiesa d’Asia (Pergamo, **Ap 2, 12**) e l’apertura del terzo sigillo (**Ap 6, 5**). *Inf.* **XIX** e **XXVIII** si collocano in due zone dove i temi del terzo stato sono prevalenti. Si tenga conto che la collazione fra più passi appartenenti al medesimo gruppo tematico segnato da uno dei sette stati, anche se collocati in capitoli diversi, è uno dei principi fondamentali del ‘rispondersi’ fra *Lectura* e *Commedia*.

(**Ap 2, 12**) «Queste cose dice Colui che ha la *rumphea*», cioè la spada, «acuta da entrambi i lati». Così Cristo introduce l’istruzione alla chiesa di Pergamo - la terza delle sette chiese d’Asia, alle quali scrive Giovanni nella prima visione apocalittica - presentandosi contro i pestiferi dottori dell’erronea dottrina come terribile confutatore dall’incisiva dottrina e dalla sentenza di condanna della sua bocca. Dice «da entrambi i lati» sia perché scinde e taglia qualsiasi vizio senza distinzione di persone, sia perché distrugge i vizi contrari. Ario, da una parte, erra dicendo che il Figlio è sostanzialmente diverso dal Padre come fosse una sua creatura. Sabellio, dal lato opposto, afferma che il Padre e il Figlio sono la stessa persona. La fede di Cristo scinde e taglia entrambi gli errori.

Il tema della divisione del Padre dal Figlio operata dall’eresia ariana è in Bertran de Born, il quale spinse il figlio di Enrico II d’Inghilterra a ribellarsi al padre, dividendo persone tanto congiunte. Per «contrappasso» la sua pena consiste nell’andare portando per i capelli il proprio capo tronco, diviso dal midollo spinale che è il «suo principio» (*Inf.* **XXVIII**, 136-142). Anche gli altri dannati «de la trista greggia» dei seminari di scandalo e di scisma puniti nella nona bolgia sono segnati dal tema della spada: compiuto il loro giro, sono infatti costretti a sottoporsi ogni volta al taglio della spada da parte di un diavolo poiché le precedenti ferite si chiudono prima di ripassargli dinanzi (*ibid.*, 37-42). Anche in questo ferire dividendo e richiudersi si può forse scorgere la

presenza del motivo delle due opposte eresie, l'una di Ario che divide le persone divine, l'altra di Sabellio che le rende una sola, entrambe scisse e tagliate dalla spada ancipite.

Nel cielo del Sole, Tommaso d'Aquino afferma che Sabellio e Ario «furon come spade» nei confronti delle Scritture rendendo «torti li diritti volti» (**Par. XIII**, 127-129). Il tema del «torto» e del «retto» nell'interpretazione della Scrittura è proprio del terzo sigillo (Ap 6, 5).

(**Ap 6, 5**; [Tabella XXVII-3](#)) All'apertura del terzo sigillo, mostratagli dal terzo animale, quello che ha il volto di uomo, Giovanni vede un cavallo nero, che designa l'esercito degli eretici, oscuro per fallace astuzia e fatto nero per gli errori contrari alla luce di Cristo. Colui che siede sopra – designante gli imperatori o i vescovi ariani – ha in mano una bilancia. La stadera misura la quantità dei pesi, e qui sta ad indicare la misurazione degli articoli di fede. Quando la misurazione avviene secondo la *retta* e infallibile regola di Cristo, allora il peso è giusto, come si dice nei Proverbi: «Il peso e la bilancia sono i giudizi del Signore» (Pro 16, 11) e nell'Ecclesiastico: «Le parole dei prudenti sono pesate sulla bilancia» (Ecli 21, 28). Quando invece la misurazione si fonda sull'errore e sul falso e *torto* accoglimento della *Scrittura*, allora la stadera è dolosa, e a questa si riferiscono i Proverbi: «La bilancia falsa è in abominio al Signore» (Pro 11, 1), i Salmi: «Sono una *menzogna* tutti gli uomini sulla bilancia» (Ps 61, 10) e Michea: «Potrò giustificare le false bilance e il sacchetto dei pesi falsi?» (Mic 6, 11).

Nella terza bolgia, le gambe dei simoniaci confitti a capo in giù nei fori della pietra guizzano così forte, per la fiamma che si muove sulle piante dei piedi, «che spezzate averien *ritorte* e strambe», cioè funi o corde intrecciate (**Inf. XIX**, 25-27). Dante domanda chi sia colui che si cruccia guizzando più degli altri, e Virgilio risponde che, una volta portato là giù nel fondo della bolgia, da lui saprà «di sé e de' suoi *torti*» (*ibid.*, 36). Invitata dal poeta a parlare, l'anima confitta di Niccolò III, che crede erroneamente sia arrivato Bonifacio VIII a prendere il suo posto, grida proseguendo le variazioni del tema della retta e torta (o mendace) misurazione della Scrittura: «Ed el gridò: “Se' tu già costì *ritto*, / se' tu già costì *ritto*, Bonifazio? / Di parecchi anni mi mentì lo *scritto*”» (*ibid.*, 52-54). Lo stare «ritto», che nell'esegesi teologica corrisponde al giusto peso che misura secondo la retta e infallibile regola di Cristo (ma «lo scritto» ha mentito al papa Orsini), si contrappone alla pena comminata per i «torti», e il tema viene ripreso poco dopo dallo spirito che, chiarito l'equivoco in seguito alla risposta di Dante imposta da Virgilio, «tutti *storse* i piedi» (*ibid.*, 64).

Lo «scritto» menzognero non è solo il libro del futuro nel quale i dannati leggono l'avvenire, oppure un vaticinio anti-Orsini come *Genus nequam* (che probabilmente Dante conosceva)⁸⁸. I

⁸⁸ Cfr. G. L. POTESTÀ, *Dante profeta e i vaticini papali*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1 (2004), pp. 67-88.

simoniaci hanno male pesato la regola evangelica, quella osservata da Cristo, imposta agli Apostoli e scritta nel Vangelo⁸⁹.

Anche l'anima di Bertran de Born contiene in sé il tema della bilancia, nel tenere il capo tronco per le chiome, «*pesol* con mano a guisa di lanterna», facendo di sé a sé stesso lucerna, e il tema della retta interpretazione della Scrittura nell'essere «diritto al piè del ponte» da dove, levando il braccio in alto con tutta la testa, parla della sua pena molesta (*Inf. XXVIII*, 118-129).

All'inizio del canto, nella similitudine delle guerre che insanguinarono il mezzogiorno d'Italia con la sozza pena dei dannati dalle membra mozze, è proposto il tema della vera e non erronea scrittura nel verso «come Livio scrive, che non erra», a proposito della «lunga guerra / che de l'anella fè sì alte spoglie» (*ibid.*, 10-12), cioè della seconda guerra punica, durata diciassette anni e in particolare della battaglia di Canne, allorché i Cartaginesi formarono un cumulo di tre moggia con gli anelli strappati dalle dita dei Romani caduti (Livio, XXIII, 12, 1; cfr. *Convivio*, IV, v, 19).

Quelli sopra riportati sono esempi che necessitano di ulteriori e più ampie verifiche. Testimoniano tuttavia la fecondità degli accostamenti testuali e le conseguenze che da questi discendono anche su opere, come il *Fiore*, che con l'Olivi non hanno nulla a che vedere. Il risponderci fra *Lectura* e *Commedia* non fu, e non avrebbe potuto essere, un caso isolato. Il teologo di Sérignan, per quanto ben conosciuto agli esperti di storia francescana del XIII e XIV secolo, è di fatto ancora un «flatus vocis» per gli studiosi di Dante, nel senso che al massimo è accettato come una possibile fonte fra le tante non citate. Eppure la sua presenza è capillare e diffusa (si confronti ad esempio la descrizione dell'avaro a cui incresce spendere in *Doglia mi reca ne lo core ardire*, 106ss. con la *Lectura super Ecclesiasten*, 5, 9: [Tabella XXVII-4](#)). È stata giustamente affermata la perfetta aderenza dell'endecasillabo dantesco alla definizione della speranza data nel III libro delle *Sententiae* di Pietro Lombardo (*Par.* XXV, 67-69, *Sent.* III, xxvi, 1)⁹⁰. Forse che il verso non avrebbe potuto adattarsi anche alla prosa del più grande e discusso teologo contemporaneo?

⁸⁹ Cfr. *Il sesto sigillo* («La Scrittura che non erra»).

⁹⁰ Cfr. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, nel *Commento ad locum*.

Fiore, LXXXVIII (cfr. CLXXV, 12-14)

Fiore, XCII

«Po' ch'e' vi piace, ed i' si 'l vi dirò»,
Diss' alor Falsেম্ৰiante: «or ascoltate,
Chéd i' si vi dirò la veritate
De luogo dov'io uso e dov'i' stoe.

Alcuna volta per lo secol voe,
Ma dentro a' chiostru fug[g]o in salvitae,
Ché quivi poss' io dar le gran ghignate
E tuttor santo tenuto saròe.

Il fatto a' secolari è troppo aperto:
Lo star guari co'lor no'mmi bisogna,
C[h]'a me convien giucar troppo coperto.

Perch' i' la mia malizia **mi ripogna**,
Vest' io la roba del buon frate Alberto:
Chi tal rob' àe, non teme mai *vergogna*».

Color con cui sto si àno il mondo
Sotto da lor si forte **aviluppato**,
Ched e' nonn-è nes[s]un sì gran prelato
C[h]'a lor possanza truovi riva o fondo.

Commo baratto ciaschedun afondo:
Che sed e' vien alcun **gralitterato**,
Che voglia scoprìr il mi' **peccato**,
Co'la forza ch'i' ò, i' si 'l confondo.

Mastro **Sighier** non andò guari lieto:
A ghiado il fe' morire a gran dolore
Nella corte di Roma, ad Orbivieto.

Mastro Guiglielmo, il buon di Sant' Amore,
Fec' i' di Francia metter in divieto
E sbandir del reame a gran romore.

Fiore, CVIII

Ma quand' i' truovo un ben ricco usuraio
Infermo, vo'l sovente a vicitare,
Chéd i' ne credo danari aportare
Non con giomelle, anzi a colmo staio.

E quando posso, e' non riman danaio
Assua famiglia onde possa ingrassare;
Quand' egli è morto, il convio a sotter[r]are,
Po' torno e sto più ad agio che gen[n]aio.

E sed i' sono da nessun biasmato
Perch'io il pover lascio e 'l ric[c]o stringo,
Intender fo che 'l ricco à più peccato,

E perciò si 'l conforto e si 'l consiglio,
Insin ch'e' d'ogne ben s'è spodestato,
E dato â me, che **'n paradiso il pingo**.

[Ap 9, 5-6; III^a visio, V^a tuba] Quinto descript *gravitatem doloris* predictorum lesuram consequentis et concomitantis, unde subdit: (Ap 9, 5) “sed ut cruciarent mensibus quinque, et cruciatus eorum ut cruciatus scorpionum, cum percutit hominem. (Ap 9, 6) Et in diebus illis querent homines mortem et non invenient eam **et desiderabunt mori**, et fugiet mors ab illis”. (...) Per cruciatum autem designatur hic *pungitivus* remorsus conscientie et timor gehenne, qui fidelibus in gravia peccata cadentibus non potest de facili deesse. Designat etiam iram et offensam quam temporaliter dampnificati et iniuriati a predictis locustis habent contra eas, et designat etiam merorem et consternationem quam multi habent de tantis malis per locustas factis, ita quod **tedet eos vivere et maxime quia timent incidere in tantam temptationem et per consequens dampnari**. Multi etiam per evasionem tantorum malorum cupiunt et desiderant martiria, sed non inveniunt propter pacem quinto tempore datam. (...)

Quod autem ait (Ap 9, 5), “dictum” esse “illis”, id est prohibitum seu non permissum, “ne occiderent eos, sed ut cruciarent mensibus quinque”, dicit Ioachim non esse hoc dictum de morte eterna, sed de totali extinctione fidei. Quod est intelligendum respectu illorum carnalium quos non omnino in suum errorem trahunt, **sed solum suis stimulis in dubium valde cruciativum inducunt**, detrahendo scilicet fidelibus et mala exempla clericorum et prelatorum eis ingerendo et contra quasdam difficultates fidei arguendo per sensibiles auctoritates scripture et per quedam exempla plana et sensibilia, et e contra fictam sanctitatem suorum, quos perfectos vocant, eis demonstrando et commendando. Hoc autem instar scorpionum faciunt sub blanda specie **et quasi sub pio zelo erudiendi eos ab errore et dampnatione et reducendi eos ad viam salutis**. (...) De predictis autem sic scorpionali stimulo et dubio fortiter cruciatis, non tamen in eorum heresim transductis nec a fide vera simpliciter extinctis, subditur quod tales “querent mortem et non invenient” (Ap 9, 6), propter scilicet nimium cruciatum sui dubii, tamquam ex hoc timentes dampnari et **in utraque parte, scilicet falsa et vera, timentes errare**. (...) Ceteros vero **hinc inde vacillantes** suis venenatis aculeis cruciabunt, quia per hoc in tantam perplexitatem incident **quod preeligerent mori**.

Inf. XV, 1-3, 70-72, 106-108:

Ora cen porta l'un de' duri margini;
e **'l fummo** del ruscel di sopra aduggia,
si che dal foco salva l'acqua e li argini.

La tua fortuna tanto onor ti serba,
che **l'una parte e l'altra avranno fame di te**; ma lungi fia dal becco l'erba.

In somma sappi che tutti fur **cherici**
e **litterati grandi** e di gran fama,
d'un **peccato** medesimo al mondo **lerci**.

[Ap 9, 1-2; III^a visio, V^a tuba] Deinde pro secunda temptatione, scilicet **Manicheorum hereticorum** in quinto tempore multiplicatorum, et precipue in Italia et in comitatu tholosano et circa, **est expositio Ioachim quod “stella de celo” cadens fuit aliquis clericus scientia litterarum imbutus**, qui clavem scientie pravi dogmatis et potestatem investigandi profunda sapientie false et superstitiose, non Dei, a patre mendacii accepit. “Puteus” autem “abissi” est profunditas humane et false sapientie, de qua **“fumus”** erroris procedit obscurantis solem et aerem, quia non solum plebei sed et multi sacerdotes et religiosi multique principes et milites **fuerunt hoc errore infecti** (cfr. Ap 9, 2).

Par. X, 133-138:

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
essa è la luce eterna di **Sigieri**,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidiosi veri.

Purg. XVI, 118-126:

or può sicuramente indi passarsi
per qualunque lasciasse, per *vergogna*,
di ragionar coi buoni o d'appressarsi.
Ben v'èn tre vecchi ancora in cui rampogna
l'antica età la nova, **e par lor tardo**
che Dio a miglior vita li ripogna:
Currado da Palazzo e 'l buon Gherardo
e Guido da Castel, che mei si noma,
francescamente, il semplice Lombardo.

Purg. XX, 67-69, 73-75:

Carlo venne in Italia e, per ammenda,
vittima fè di Curradino; e poi
ripinse al ciel Tommaso, per ammenda.

Sanz' arme n'esce e solo con la lancia
con la qual giostrò Giuda, e quella **ponta**
si, ch'a Fiorenza fa scoppiar la pancia.

Tab. XXVII-1

[Ap 5, 5; radix II° visionis] Attamen hec revelatio et fletus Iohannis potius respicit illa tempora in quibus, propter pressuras heresum et terrores imminentium periculorum, et propter nescientiam rationis seu rationabilis permissionis talium pressurarum et periculorum [et] iudiciorum, flent et suspirant sancti pro apertione libri, quantum ad illa precipue que pro illo tempore magis expedit eos scire. Hoc autem potissime spectat ad triplex tempus. (...)

Tertio ad tempus Antichristi seu ad tempus aliquantulum precedens plenam apertionem sexti signaculi. Tunc enim erunt mire **perplexitates** conscientie in electis ita ut, teste Christo, fere **in errorem** ducantur (cfr. Mt 24, 24). Unde Gregorius, Moralium XXXII° super illud Iob: “**Nervi** testiculorum eius **perplexi sunt**” (Jb 40, 12) dicit hoc ideo dici, «quia argumenta predicatorum Antichristi dolosis assertionibus **innodantur** ut alligationum **implicatio**, quasi nervorum **perplexitas**, etsi videri possit, **solvi non possit**. Plerumque autem cum corda verbis inficiunt, in opere innocentiam ostendunt, neque enim aliter ad se traherent bonos».

Inf. X, 94-96, 112-114; **XI**, 91-96:

“Deh, se riposi mai vostra semenza”,
prega’ io lui, “**solvetemi quel nodo**
che qui ha **’nvilupata** mia sentenza.

e s’i’ fui, dianzi, a la risposta muto,
fate i saper che ’l fei perché pensava
già ne **l’error** che **m’avete soluto**”.

“O sol che sani ogne vista turbata,
tu mi contenti sì quando **tu solvi**,
che, non men che saver, dubbiar m’aggrata.
Ancora in dietro un poco ti rivolvi”,
diss’ io, “là dove di’ ch’usura offende
la divina bontade, e **’l groppo solvi**”.

[Ap 9, 3; III^a visio, V^a tuba] Quarto describit potestatem nocendi eis a Deo permissam et cohibitionem ipsius ab aliquibus non permissis, unde subdit: “et data est illis potestas”, scilicet nocendi, “sicut habent potestatem scorpiones terre”. **Scorpio** apparet **facie** blandus et quasi **brachiis** ad amplexandum expansis, sed **cauda** retro **pungit** et nocet suum **toxicum** infundendo. Sic prefati ypocrite cum quodam exteriori et anteriori blandimento et favore explent finaliter suas malitiosas intentiones sive temporalia extorquendo, sive suas luxurias seu lascivias cum hiis quibus se iungunt implendo, sive suos pravos mores eis quasi infundendo.

[Ap 9, 7] Pro tertia (mala proprietate locustarum) dicit: “Et **facies earum** sicut **facies hominum**”, quia fingunt se humanos et modestos et se cuncta secundum rationem agere.

Inf. XV, 109-114; **XVI**, 106-111; **XVII**, 10-18, 25-27:

Priscian sen va con quella turba grama,
e Francesco d’Accorso anche; e vedervi,
s’avessi avuto di tal tigna brama,
colui potei che dal servo de’ servi
fu trasmutato d’Arno in Bacchiglione,
dove lasciò **li mal protesi nervi**.

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,
sì come ’l duca m’avea comandato,
porsila a lui **aggroppata e ravvolta**.

La faccia sua era faccia d’uom giusto,
tanto benigna avea di fuor la pelle,
e d’un serpente tutto l’altro fusto;
due branche avea pilose insin l’ascelle;
lo dosso e ’l petto e ambedue le coste
dipinti avea **di nodi** e di rotelle.
Con più color, sommesse e sovrapposte
non fer mai drappi Tartari né Turchi,
né fuor tai tele per Aragne imposte.

Nel vano tutta sua **coda** guizzava,
torcendo in sù la venenosa forca
ch’a guisa di **scorpion la punta** armava.

Tab. XXVII-2

Fiore, XXXVIII, 12-14:

Se Fortuna m' à tolto or mia ventura,
Ella torna la rota tuttavia,
E quell' è quel che molto m' assicura.

Inf. XV, 91-96:

Tanto vogl' io che vi sia manifesto,
pur che mia coscienza non mi garra,
ch' a la Fortuna, come vuol, son presto.
Non è nuova a li orecchi miei tal arra:
però giri Fortuna la sua rota
come le piace, e 'l villan la sua marra.

Inf. XXVIII, 115-117:

se non che coscienza m' assicura,
la buona compagnia che l' uom francheggia
sotto l' asbergo del sentirsi pura.

[Ap 6, 11; II^a visio, apertio Vⁱ sigilli]
Per stolam autem sanctis interim
datam, designatur gloria de puritate
et securitate conscientie proprie, que
interim sufficit eis ad requiem cordis,
per quam possunt quiete tolerare
pravam societatem et prava exempla
reprobtorum.

Tab. XXVII-3

Fiore, LXVIII, 12-14:

«Po' penserò di metterli a la spada».
Que' mi rispuose: «Amico, mal ti guidi.
Cotesta sì nonn-è la dritta strada».

Inf. XXVIII, 37-40, 136-142:

Un diavolo è qua dietro che n'accisma
sì crudelmente, al taglio de la spada
rimettendo ciascun di questa risma,
quand' avem volta la dolente strada

Io feci il padre e 'l figlio in sé ribelli;
Achitofèl non fé più d'Absalone
e di David coi malvagi punzelli.
Perch' io parti' così giunte persone,
partito porto il mio cerebro, lasso!,
dal suo principio ch'è in questo troncone.
Così s'osserva in me lo contrapasso.

Par. XIII, 127-129:

sì fé Sabellio e Arrio e quelli stolti
che furon come spade a le Scritture
in render torti li diritti volti.

[Ap 2, 12; I^a visio, III^a ecclesia] Hiis autem premittuntur duo, scilicet preceptum de scribendo hec sibi et introductio Christi loquentis, cum subdit (Ap 2, 12): "Hec dicit qui habet rumpheam", id est spatam, "ex utraque parte acutam". Hec congruit ei, quod infra dicit: "pugnabo cum illis in gladio oris mei" (Ap 2, 16).

Unde contra doctores pestiferos erronee doctrine et secte ingerit se ut terribilem confutorem et condempnatorem ipsorum per incisivam doctrinam et condempnativam sententiam oris sui. Dicit autem "ex utraque parte", non solum quia absque acceptione personarum omnia vitia scindit et resecat vel condempnat, sed etiam quia contrarios errores destruit. Arrius, enim, quasi ex uno latere, errat dicendo Dei Filium esse substantialiter diversum a Patre tamquam eius creaturam. Sabellius vero, quasi ab opposito latere, dicit quod eadem persona est Pater et Filius. Fides autem Christi utrumque scindit et resecat.

[Ap 6, 5; II^a visio, apertio IIIⁱⁱ sigilli] "Et qui sedebat super eum", scilicet imperatores et episcopi arriani, "habebat stateram in manu sua". Cum statera mensuratur quantitas ponderum, et ideo per stateram designatur hic mensuratio articulorum fidei, que quando fit per rectam et infallibilem regulam Christi et scripturarum suarum est recta statera, de qua Proverbiorum XVI^o dicitur: "Pondus et statera iudicia Domini sunt" (Pro 16, 11), et Ecclesiastici XXI^o: "Verba prudentium statera ponderabuntur" (Ecli 21, 28); quando vero fit per rationem erroneam et per falsam et intortam acceptionem scripture est statera dolosa, de qua Proverbiorum XI^o dicitur: "Statera dolosa abhominatio est apud Deum" (Pro 11, 1), et in psalmo: "Mendaces filii hominum in stateris" (Ps 61, 10), et Michee VI^o: "Numquid iustificabo stateram impiam et sac[c]elli pondera dolosa" (Mic 6, 11).

Fiore, CXII

Tanto quanto Gesù andò per terra,
I suo' discepoli e' non dimandaro
Né pane né vino, anzi il guadagnaro
Co' le lor man, se lo Scritto non erra.

Co' buon' mastri divin' ne feci guerra
Perché questo sermone predicaro
Al popolo a Parigi, e sì 'l provaro,
C[h]'uon ch'è truante col diavol s'aferra.

Ancor, po' che Gesù si tornò in cielo,
San Paolo predicava i compagni
Ched e' si non vendes[s]er lo Guagnelo:

Sì che di grazia fecer lor sermoni;
Di lor lavor vivien, già no'l vi celo,
Sanza fondar castella né magioni.

Inf. XIX, 25-27, 34-36, 52-54, 61-64, 88-93:

Le piante erano a tutti accese intrambe;
per che sì forte guizzavan le giunte,
che spezzate averien ritorte e strambe.

Ed elli a me: "Se tu vuo' ch'i' ti porti
là giù per quella ripa che più giace,
da lui saprai di sé e de' suoi torti".

Ed el gridò: "Se' tu già costì ritto,
se' tu già costì ritto, Bonifazio?
Di parecchi anni mi menti lo scritto."

Allor Virgilio disse: "Dilli tosto:
'Non son colui, non son colui che credi'";
e io rispuosi come a me fu imposto.
Per che lo spirto tutti storse i piedi

Io non so s'i' mi fui qui troppo folle,
ch'i' pur rispuosi lui a questo metro:
"Deh, or mi di: quanto tesoro volle
Nostro Signore in prima da san Pietro
ch'ei ponesse le chiavi in sua balia?
Certo non chiese se non 'Viemmi retro'."

Inf. XXVIII, 10-12, 118-129:

per li Troiani e per la lunga guerra
che de l'anella fé sì alte spoglie,
come Livio scrive, che non erra

Io vidi certo, e ancor par ch'io 'l veggia,
un busto senza capo andar sì come
andavan li altri de la trista greggia;
e 'l capo tronco tenea per le chiome,
pesol con mano a guisa di lanterna:
e quel mirava noi e dicea: "Oh me!".
Di sé faceva a sé stesso lucerna,
ed eran due in uno e uno in due;
com' esser può, quei sa che sì governa.
Quando diritto al piè del ponte fue,
levò 'l braccio alto con tutta la testa
per appressarne le parole sue

Tab. XXVII-4

Rime 49 (CVI), 106-126:

Fassi dinanzi da l'auaro volto
 vertú, che i suoi nimici a pace invita,
 con matera pulita,
 per allettarlo a sé; ma poco vale,
 ché sempre fugge l'esca.
 Poi che girato l'ha chiamando molto,
 gitta 'l pasto ver' lui, tanto glien cale;
 ma quei non v'apre l'ale:
 e se pur vene quand'ell'è partita,
 tanto par che li 'ncresca
 come ciò possa dar, sí che non esca
 dal beneficio loda.
 I' vo' che ciascun m'oda:
 chi con tardare e chi con vana vista,
 chi con sembianza trista,
 volge il donare in vender tanto caro
 quanto sa sol chi tal compera paga:
 Volete udir se piaga?
 Tanto chi prende smaga
 che 'l negar poscia non li pare amaro.
 Così altrui e sé concia l'auaro.

PETRI IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Ecclesiasten* ... curavit J. Schlageter, Grottaferrata 2003 (Collectio Oliviana, VI), cap. V, pp. 140-141:

Sed quomodo est uerum quod dicit, scilicet quod "fructum non capiet ex eis" (5, 9b). Nonne multas delicias et glorias temporales trahit ex eis? Nonne etiam multi propter eas uerentur eum offendere et molestare, quin potius multa sibi obsequia et munera propter eas inpenduntur? Numquid etiam fouet ocium et quietem sui corporis propter earum copiam? Non enim cogitur laborare aut fodere et mendicare sicut inopes.

Preterea: cum non querantur etiam ab auaris nisi propter aliquam utilitatem, si nihil utilitatis eis parerent, nullo modo, ut uidetur, diligerentur ab eis.

Preterea: facientibus exinde elemosinas multum prosunt, iuxta illud Prouerbiorum decimo tertio: "redemptio anime uiri diuicie eius" (Pro 13, 8).

Dicendum primo ad hoc ultimum quod ipse loquitur de auaro et de diuite qui quasi propter se amat diuicias. Et talis inquantum talis nullum fructum spiritualem capit ex eis. Dare enim eas pro Deo pauperibus aut expendere eas liberaliter et uirtuose, non est opus auari.

Ad alia uero dicendum, quod auarus ideo dicitur non capere fructum etiam temporalem ex eis, quia ipse proprie et per se non pariunt fructum, nisi inquantum expenduntur siue per consumpcionem siue per donacionem aut per quamcumque alienacionem. Auarus autem inquantum auarus semper uult eas acquirere et tenere. Et ideo actus expendendi, quantum est de se, est ei odiosus. Et ideo si quando expendit, quasi compulsus et cum multa molestia cordis hoc facit. Ex hoc igitur optime probatur quod ardens amor cupiditatis et tenacitatis non solum est insatiabilis, sed est inutilissimus, in tantum quod etiam totam utilitatem ipsarum diuiciarum tollit ipsi auaro.

6. Il dubbio di Cesare

Curione, «con la lingua tagliata ne la strozza», appare «sbigottito» fra i seminatori di scandalo e di scisma della nona bolgia. Vorrebbe non aver mai visto la terra di Rimini dove, scacciato da Roma, spese il dubbio di Cesare se passare o no il Rubicone, affermando che il differire sempre nuoce a chi è pronto (*Inf. XXVIII*, 97-102; [Tabella XXVIII-1](#)).

L'episodio deriva da Lucano - «tolle moras; semper nocuit differre paratis ... affermando che 'l fornito / sempre con danno l'attender sofferse» -, ma la *Pharsalia* (I, 269, 280-281) concorda con la *Lectura*.

Il dubbio di Cesare se incominciare o no la guerra civile è il dubbio di coloro i quali, tormentati dalle pungenti locuste che cercano di trarli all'eresia, nel quinto stato si crucciano temendo di errare sia nel falso come nel vero e di essere dannati (**Ap 9, 6**).

Il sommergere con il fiume dell'errore e dell'eresia è tema della terza guerra, condotta dal drago contro i dottori (**Ap 12, 13-14**), e tutta la nona bolgia è principalmente riferita al terzo stato. In questa guerra, comune al successivo stato degli anacoreti, la Chiesa è dotata di una duplice virtù simboleggiata dalle due ali di una grande aquila, ossia dalla potestà imperiale (corrispondente al terzo stato dei dottori, che combattono con la spada le eresie) e da quella spirituale (corrispondente al quarto stato degli anacoreti, che combattono con il devoto pasto spirituale l'ipocrisia e l'abbondanza di ricchezze che ha invaso la Chiesa dal tempo di Costantino)⁹¹.

Al «fornito» è appropriato il tema delle locuste forti, animose, pronte al combattimento, alla rissa, alla vendetta, al litigio, «similes equis paratis in prelium» (**Ap 9, 7**).

L'attendere è tema che si oppone al motivo del «fornito». Esso deriva dal quinto sigillo (**Ap 6, 9/11**), alla cui apertura viene espresso il desiderio dei santi di vedere vendicati i mali della Chiesa: considerato che il quinto stato continua a durare così a lungo e con tanta pace e abbondanza di beni temporali, si domandano meravigliati del perché Dio differisca la vendetta. Ai santi viene risposto che l'esecuzione della giustizia divina deve attendere fino al momento in cui sia raggiunto il numero di eletti prestabilito. I tre motivi addotti per attendere gli altri eletti – l'esser tutti conservi dello stesso Signore, la mutua fraternità dallo stesso Padre, la conformità nel martirio – bene si adattano a un caso di guerra civile.

Gli effetti dell'attendere secondo Curione, cioè il soffrire danno, derivano per contrasto dalla chiesa di Smirne. Alla chiesa dei martiri viene detto di attendere impavida le future passioni, che saranno a sua prova, non a suo danno e di essere fedele fino alla sofferenza del martirio (**Ap 2, 10**).

⁹¹ Il significato delle due ali date alla donna è stato esposto in *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare* (cfr. in particolare 2. 6 e Tab. IX; 3. 2 e Tab. XXXIII-3).

Da un lato sta dunque lo scismatico Curione, subdola locusta pronta a vendicarsi delle offese subite a Roma, dall'altra un Cesare dubbioso e forse pensoso delle conseguenze sui suoi concittadini della decisione presa. L'«audax lingua» di Curione concorda infine con l'«audacia superba ad magnanimiter loquendum grandia et blasphemias» della bestia che sale dal mare dei Gentili (**Ap 13, 5**).

Curione si trova, fra i seminatori di scandalo e di scisma, in una 'zona' del poema dove prevalgono i temi del terzo stato, proprio dei dottori che scindono con la spada le eresie. Come nella terza età del mondo, a causa della superba torre di Babele, le lingue furono confuse e divise e la lingua prima e retta rimase nella casa di Eber e degli Ebrei, e poi, mentre le altre lingue precipitavano nell'idolatria diabolica, la fede e il culto di un solo vero Dio rimase nella casa di Abramo, così, nel terzo stato della Chiesa, a causa della superbia di molti fedeli la lingua e la confessione della sola vera fede di Cristo venne divisa e confusa in più eresie, mentre la prima e vera lingua e confessione rimase nella casa di Pietro (**Notabile XIII**)⁹². In *Inf.* XXVIII è Virgilio il depositario della vera lingua: spiega infatti a Maometto che Dante è ancora in vita, portato da lui, morto, in giro per l'inferno: «e quest' è ver così com' io ti parlo» (vv. 46-51; cfr. la presenza dei motivi del Notabile XIII nella trasformazione in serpente di Buoso Donati, la cui lingua «ch'avèa unita e presta / prima a parlar, si fende», a *Inf.* XXV, 133-134).

⁹² Cfr. *ibid.*, 2. 5 e Tab. VII.

[Ap 9, 6; III^a visio, V^a tuba] De predictis autem sic scorpionali stimulo et dubio fortiter cruciatis, non tamen in eorum heresim transductis nec a fide vera simpliciter extinctis, subditur quod tales “querent mortem et non invenient” (Ap 9, 6), **propter scilicet nimium cruciatum sui dubii**, tamquam ex hoc timentes dampnari et in utraque parte, scilicet falsa et vera, timentes errare.

[Ap 9, 7; III^a visio, V^a tuba] Pro prima (mala proprietate locustarum) dicit: “Et similitudines”, id est species seu imagines, “locustarum” erant “**similes equis paratis in prelium**”, id est sunt fortes et animosi et prompti et a demonibus, quasi ab equitibus, agitati ad omnem rixam et vindictam et ad litigia causidicationum et ad ledendum homines tam spiritualiter quam temporaliter. (...) Preterea credentes illorum sunt de numero locustarum cruciantium, qui et sunt quasi “**equis parati in prelium**”, quia pro suo errore defendendo et propagando sunt animosissimi usque ad mortem.

[Ap 2, 10; I^a visio, II^a ecclesia] Secundo eius **ad futuras passiones impavide expectandas et tolerandas confortatio**, ibi: “Nichil horum timeas”. (...)

“Nichil horum timeas que passurus es”, quasi dicat: passurus quidem es multa, sed non oportet te timere illa, tum quia ego semper tecum ero et protegam, tum quia **non sunt ad tuum dampnum**, sed potius ad probationem et ad amplius meritum et ad maioris corone triumphum et premium, quia vero iacula que previdentur minus feriunt, et previa preparatio et animatio sui ad illa constanter toleranda multum confert. (...)

“Esto fidelis usque ad mortem”, id est fideliter pro mea fide concerta “usque ad mortem”, id est usque ad ultimum diem vite tue vel usque **ad sufferentiam martirii** interfectivi tui corporis, “et dabo tibi coronam vite”, scilicet eterne post mortem.

[Ap 12, 13-14; IV^a visio, III-IV^{um} prelium] Sequitur de tertio prelio, in quo diabolus contra ecclesiam effudit flumina errorum seu heresum, et etiam de quarto, in quo ad eam **submergendam** effudit flumina temporalium divitiarum. Unde subdit: “Et postquam vidit dracho quod proiectus esset in terram, persecutus est mulierem que peperit masculum” (Ap 12, 13). (...)

Antequam autem hic explicetur qualis fuit hec persecutio, ostendit duplicem virtutem tunc datam ecclesie ad triumphandum de hac gemina persecutione. Unde subdit (Ap 12, 14): “Et date sunt mulieri due ale aquile magne”, id est sublimis sapientia sanctorum doctorum et sublimis vita et caritas sanctorum anachoritarum et ceterorum regularium illius temporis. Hec enim sunt “due [ale] aquile magne”, id est Christi et sue contemplative ecclesie in apostolis primo fundate. Nonne enim Iohannes vel Paulus fuit aquila magna habens has duas alas? Item **potestas imperialis** seu temporalis et potestas spiritualis super totum orbem sunt due ale. Licet enim prius secundum rem haberet potestatem spiritualem, non tamen sic evidenter et efficaciter sicut cum imperium romanum fuit sibi famulatorie et devote subiectum.

[Notabile XIII; III^{us} status] Sicut etiam tunc propter superbiam turris Babel **confuse et divise sunt lingue, remanente recta et prima lingua in domo Heber et Hebreorum**, ac deinde linguis ceteris in idolatriam demonum ruentibus in sola domo Abraam fides et cultus unius veri Dei remansit, sic propter superbiam plurium ad fidem introductorum **lingua et confessio unius vere fidei Christi est in plures hereses divisa et confusa, remanente prima et vera lingua et confessione fidei in domo Petri**.

[Ap 13, 5; IV^a visio, VI^{um} prelium] “Et datum est ei os loquens magna et blasphemias”, id est ex hoc quod Deus permittit illam bestialem gentem ad tantam potestatem ascendere, data est [ei] **audacia superba ad magnanimiter loquendum grandia et blasphemias contra Christum et suos**. “Et data est illi potestas facere malum menses quadraginta duos”, id est per tot menses.

Inf. XXVIII, 97-99:

Questi, scacciato, **il dubitar sommersse** in **Cesare**, affermando che **’l fornito** sempre con **danno l’attendere sofferse**.

Pharsalia I, 269, 280-281:

audax venali comitatur Curio **lingua**
Dum trepidant nullo firmatae robore partes,
tolle moras; semper nocuit **differre paratis**.

[Ap 6, 9/11; II^a visio, apertio Vⁱ sigilli] Designatur etiam sanctos illius temporis admirari quare quantum tempus tantum durat, aut quare in tanta pace affluitate temporali faciente carnales amplius insanire, et **quare Deus tanto tempore differt vindicare tot et tanta mala**. (...)

Secundo respondetur **executionem predicte iustitie debere differri** propter complendum numerum electorum et quia interim sufficit sanctis glorificatio animarum suarum, ibi: “Et date sunt illis” et cetera (Ap 6, 11) (...)

Deinde subduntur duo propter que iudicium hoc **debet convenienter differri ad tempus**. (...)

Preter rationem sumptam ex completionem numeri, tangit tria propter que gratanter debent hoc **spectare**.

Primum est honorificentia summi Domini ut habe[at] plures servos, et etiam coequalitas horum et illorum in servitute Dei, unde dicit quod sunt “conservi eorum”, id est simul cum eis servi eiusdem Domini.

Secundum est **mutua confraternitas** respectu eiusdem patris, unde dicit: “et fratres eorum”.

Tertium est martirii conformitas; “sunt” enim “interficiendi sicut et illi” qui preceserunt.

Inf. XXV, 133-135:

e **la lingua**, ch’avèa **unità** e presta
prima a parlar, **si fende**, e la forcuta
ne l’altro si richiude; e ’l fummo resta.

Inf. XXVIII, 46-51, 100-102:

“Né morte ’l giunse ancor, né colpa ’l mena”,
rispuose ’l mio maestro, “a tormentarlo;
ma per dar lui esperienza piena,
a me, che morto son, convien menarlo
per lo ’nferno qua giù di giro in giro;
e quest’ è **ver** così com’ io **ti parlo**”.
Oh quanto mi pareva sbigottito
con la **lingua tagliata** ne la strozza
Curio, ch’**a dir** fu così **ardito**!

([Tabella XXVIII-2; 2-bis](#)) Il chiamare dei santi martiri affinché la giustizia divina vendichi il loro sangue viene considerato in più punti da collazionare (**Ap 5, 1** si riferisce al difetto che rende chiuso il quinto sigillo; **Ap 6, 9-11** ai mali presenti nella Chiesa all'inizio e alla fine del quinto stato). Da tutti questi passi si deduce che all'apertura del quinto sigillo i santi, rattristati fino alla disperazione per i mali che invadono la Chiesa, chiedono a gran voce che venga fatta subito vendetta contro i carnali del quinto tempo che dispregiano Cristo e i suoi. Con grande desiderio gridano a Dio: «Fino a quando, Signore, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue contro gli abitanti della terra?». Nel «fino a quando» sta la loro insofferenza ad attendere ancora una vendetta rinviata e che la giustizia divina non può ulteriormente procrastinare. Poiché santo, Dio non può non odiare l'iniquità, e in quanto vero non può non mettere in pratica i mali minacciati e i beni promessi. Tuttavia ai santi del quinto stato viene detto di quietarsi e di aspettare le cose grandi che avverranno all'apertura del sesto sigillo, allorché saranno rivelati segreti fino allora chiusi e si rinnoveranno i gloriosi martiri in modo che il numero degli eletti sia completato.

Il tema del santo desiderio di vendetta che chiama contro i malvagi e che non soffre altra attesa risuona più volte nel poema. Il grande desiderio di Dante di vedere Filippo Argenti attuffato nella broda dello Stige viene soddisfatto mentre tutti gridano «A Filippo Argenti!» (*Inf. VIII*, 52-63). In principio del canto successivo, a Virgilio tarda l'arrivo del messo celeste che faccia vendetta dei diavoli che hanno chiuso le porte della città di Dite (*Inf. IX*, 9).

I Malebranche non sono estranei a tale sentimento. Chinano i loro uncini sul poeta per accoccarlo un colpo sul groppone, ma vengono trattenuti da Malacoda (*Inf. XXI*, 100-105). I «maladetti» invitano Rubicante a scuoiare lo sciagurato Ciampolo, ma vengono fermati da Barbariccia affinché Virgilio possa domandare per conto di Dante. Poco dopo, però, Libicocco, ritenendo di aver atteso troppo - «troppo avem sofferto» – gli porta via con l'uncino un brandello di braccio (*Inf. XXII*, 40-42, 70-72; il maledire appartiene alla tematica del quinto sigillo, ad **Ap 5, 1**: la sentenza di maledizione nei confronti di chi non rispetta la vecchia legge rende chiuso il sigillo, che invece apre la «pietas indulgens» di Cristo come di una madre verso il figlio). Il conte Ugolino chiama due volte i figli dopo morti e il desiderio del poeta che Pisa venga punita si sfoga nell'invettiva che succede all'episodio (*Inf. XXXIII*, 74, 81; in questo caso, il chiamare e l'esigere vendetta coincidono con i motivi analoghi contenuti nell'esegesi della sesta tromba, ad **Ap 9, 13**)⁹³.

Il tema compare ben tre volte fra gli avari e i prodighi del Purgatorio, in una zona che principalmente si riferisce al quinto stato. La prima volta è il poeta a maledire l'antica lupa e a domandare al cielo il momento dell'arrivo del Veltro (*Purg. XX*, 10-15). La seconda volta è Ugo Capeto a chiedere subito vendetta a colui che tutto giudica a nome di Douai, Lille, Gand, Bruges

⁹³ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 8, Tab. XVII.

vessate da Filippo il Bello (*ibid.*, 46-48), come i santi del quinto stato dai quali «expetitur instanter et alte iusta vindicta». Ancora Ugo Capeto si rivolge a Dio chiedendogli quando potrà godere la gioia di vedere attuata la vendetta per ora nascosta nel suo segreto, chiusa cioè fino a quando, nel sesto stato, verrà il giudizio di Babilonia (*ibid.*, 94-96). Terminato l'episodio di Ugo Capeto, un terremoto scuote la montagna: si tratta di un'allusione al terremoto con cui si apre il sesto sigillo (*ibid.*, 127-141)⁹⁴. Allo stesso gruppo tematico appartiene l'accento di Stazio alla vendetta della passione di Cristo compiuta dal «buon Tito» con la distruzione di Gerusalemme (**Purg. XXI**, 82-84): il senso letterale è un dato autobiografico di Stazio, quello spirituale un'allusione alla caduta della nuova Babilonia preceduta dal ricordato terremoto, prefigurato dalla fine della vecchia Sinagoga (cfr. **Notabile XI**).

Il tema viene usato ancora nell'apostrofe alla «serva Italia» di **Purg. VI**, con il rivolgersi al «sommo Giove» crocifisso in terra per chiedergli se rivolga altrove i suoi giusti occhi (vv. 118-123). Un ulteriore passo che può essere accostato agli altri è ad **Ap 2, 23** (prima visione, quarta chiesa), dove si fa riferimento al fatto che Dio, i cui occhi di fuoco vedono e penetrano tutto, talvolta non punisce i peccatori secondo quanto giustizia esige, e allora sembra ignorare i mali.

L'episodio di Traiano e della vedovella, scolpito nel marmo del primo girone del Purgatorio (**Purg. X**, 73-93), raffigura la misera madre che chiede vendetta al 'signore' della morte del proprio figlio, e che avvenga presto, per un dolore che «s'affretta». La vedovella chiama l'imperatore «Segnor mio», come Ugo Capeto che si rivolge a Dio perché punisca il suo sangue. Sta «al freno», che è tema della quinta tromba (**Ap 9, 1**), dove designa la rigida e severa disciplina verso i sudditi applicata dai prelati del principio 'bello' del quinto tempo. Traiano le risponde di aspettare il suo ritorno, che è quanto viene detto ai santi del quinto stato desiderosi di vendetta. Alla fine Traiano decide di compiere il proprio dovere prima di partire, perché «giustizia vuole e pietà mi ritene», dove l'esigenza di giustizia fa parte dei temi proposti ad **Ap 6, 9-11** («cum iustitia tua exigit») e la pietà è tema proprio del quinto stato. Anche l'espressione «Or ti conforta» appartiene al gruppo, essendo riferita nel quinto sigillo alla Chiesa romana, «confortata» da Dio nel suo vigore presso i latini del quinto stato (**Ap 6, 11**). Traiano, che pietoso rende giustizia alla vedovella, è il modello di quello che dovrebbe fare e non fa Alberto tedesco, il quale (**Purg. VI**, 97ss.) non viene a vedere la sua Roma «che piagne vedova e sola» come la madre privata del figlio dinanzi al suo glorioso predecessore nel «roman principato». La diffusissima leggenda, che Dante aveva certo presente, mostra dunque una diversa armatura spirituale. L'attendere di Traiano è speculare a quello di Cesare, con effetti però diversi quanto alle cause della rimozione. Nel primo caso è la vedovella che chiede giustizia, nel secondo Curione che spinge Cesare alla guerra civile, cioè allo scisma

⁹⁴ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 3. 2, Tab. XXXIII-1; *Il sesto sigillo*, 3, Tab. XXII.

eretica, e come tale è punito. Ciò anche se le parole dello scismatico sono servite agli occulti giudizi divini, che ha voluto le folgoranti imprese sotto il vittorioso e reverendo segno dell'aquila, allorché «Cesare per voler di Roma il tollesse» (*Par. VI*, 57)⁹⁵.

Nel capitolo XV, 'radice' proemiale della quinta visione delle coppe, i santi che hanno vinto la bestia e stanno dritti sul mare di cristallo misto a fuoco cantano sia il cantico di Mosè, proprio di servi che temono i giudizi divini, sia il cantico dell'Agnello, proprio del figlio mitissimo che ama pietosamente il padre, cantico d'amore e di libertà, che loda le opere di misericordia divina, fra le quali è il far venire, chiamandole, tutte le genti (*Ap 15*, 3-4; [Tabella XXVIII-3](#); cfr. [Tabella XXXII](#)). Si tratta delle due *vie* di Dio, la giustizia e la misericordia, delle quali dicono Virgilio, Beatrice e l'Aquila (rispettivamente a *Purg. XI*, 37, a *Par. VII*, 103-105 e a *Par. XIX*, 13) nonché lo stesso poeta nell'invocare la giustizia divina e i santi contro «color che sono in terra / tutti sviati dietro al malo esemplo» (*Par. XVIII*, 115-117, 124-129). È il doppio cantico di giustizia e di pietà, che si potrebbe definire imperiale, proprio di Virgilio - «Poeta fui, e cantai di quel giusto / figliuol d'Anchise che venne di Troia» (*Inf. I*, 73-74) -, che difettò nelle sue note pietose e caritative ad Ulisse - «né dolcezza di figlio, né la pietà / del vecchio padre, né 'l debito amore / lo qual dovea Penelopè far lieta, / vincer potero dentro a me l'ardore / ch'ì' ebbi a divenir del mondo esperto / e de li vizi umani e del valore» (*Inf. XXVI*, 94-99), e che fu invece ancora di Traiano dicente: «giustizia vuole e pietà mi ritene».

È da notare che il tema del confortare, unito con quello dell'attendere, compare in luoghi percorsi da altri motivi del quinto stato. Virgilio dice a Dante di attenderlo mentre parla con gli ostinati diavoli custodi della città di Dite e di confortare di buona speranza lo spirito «lasso» (il quinto stato è per antonomasia rilassato nel suo declinare), che qui significa affranto per la paura insinuata dalle «parole maladette» che l'avevano sconsigliato (*Inf. VIII*, 106-108; [Tabella XXVIII-2](#); [2-bis](#)). Ugo Capeto parla di sé non per il conforto che attende da quanti sono ancora in vita (di preghiere o di fama), ma perché vede rilucere tanta grazia in Dante (*Purg. XX*, 40-42).

Un esempio di clamore perché si attui la vendetta contro la corruzione della Chiesa è nel «grido di sì alto suono» fatto dalle fiammelle che nel cielo di Saturno discendono la scala d'oro per confermare l'invettiva di Pier Damiani contro i moderni pastori. In quel grido, non inteso da Dante, è contenuta una preghiera di vendetta la quale, come gli dice Beatrice, «come madre che soccorre / subito al figlio palido e anelo / con la sua voce », il poeta vedrà prima di morire (*Par. XXI*, 136-142; *XXII*, 1-18). E san Pietro è l'ultimo nel poema ad invocare su Caorsini e Guasconi una punizione di Dio che non sembra arrivare. Nei versi (*Par. XXVII*, 57-60) sono cuciti due temi: il primo è la richiesta a Dio perché giudichi i malvagi, il secondo è quello del buon principio caduto a

⁹⁵ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 3. 4 («Il «sacrosanto segno»») e Tab. XXXV-2.

vile fine (cfr. **Notabile V**), secondo l'interpretazione («principium pulchritudinis») data al nome della quinta chiesa, Sardi.

[Ap 5, 1] In quinta autem (apertione), contra torporem accidie et otii quinti temporis, quod est sentina luxurie et omnis iniquitatis, clamant sancti martires eorum sanguinem, id est penales labores et dolores usque ad mortem, vindicari in illos. (...)

In quinta etiam apertione, contra carnales eiusdem quinti temporis contemptores macerationum et martiriorum Christi et sanctorum precedentium, expetitur instanter et alte iusta vindicta (cfr. Ap 6, 10). Contra etiam ignominiam est non solum spiritualis sed etiam temporalis pax et gloria sanctorum quinti status, designata per hoc quod ibi dicitur sanctis ut interim quiescant et in sui ornatum recipiant stolam albam (cfr. Ap 6, 11).

[Ap 2, 23; I^a visio IV^a ecclesia] “Et scient omnes ecclesie”, scilicet per evidentiam facti, “quia”, id est quod, “ego sum scrutans renes et corda”, id est omnes internos cogitatus et affectus mentis et sensualitatis. In renibus enim viget sensualis concupiscentia carnis. Quando enim Deus aperte non punit mala quantum iustitia exigit, videtur ignorare mala et pondus eorum; quando autem iustissime et rigidissime et publicissime punit illa, tunc omnibus de facto patet quod ipse omnia mala quantumcumque occulta intime novit et ponderat, ac si ea profundissime scrutaretur.

Nota autem quam congrue proposuit Christus se habere oculos sicut flammam (cfr. Ap 2, 18), ut pateret quod omnia videt et penetrat et zelo ardenti urit et punit vel corripit, etiam permissionem huius episcopi, que vix crederetur esse peccatum nisi ipse eam increpasset tamquam culpabilem.

[Ap 5, 1] Tertia ratio septem sigillorum quoad librum veteris testamenti sumitur ex septem apparenter in eius cortice apparentibus. (...) Quintum est severitas preceptorum et iudiciorum, quia precipit “non concupisces” et “diliges Deum ex toto corde” (Dt 5, 21; 6, 5), et multa alia infirmitati humani generis ex se impossibilia, et tamen dat sententiam maledictionis omnibus qui non permanserint in omnibus verbis legis. Hanc autem temperat et exponit condescensiva Christi pietas indulgens multa infirmitatibus nostris, sicut mater infantulo suo. Et hoc notatur in quinta apertione, cum expetentibus iustitiam respondetur “ut requiescerent adhuc” per “tempus modicum, donec compleantur conservi eorum et fratres” (Ap 6, 11), id est ut propter pietatem fraterne salutis patienter differant et prolongent iudicia ultionis.

[Ap 6, 9-11; II^a visio, apertio Vⁱ sigilli] “Et cum aperuisset sigillum quintum, vidi” et cetera. Ea que hic dicuntur possunt referri ad initium quinti status vel ad eius medium vel ad eius extremum. In initio enim eius visa est ecclesia quasi tota deficere, ac si novissimum iudicium huius seculi advenisset. Propter etiam scelera hereticorum et ypocritarum et scismaticorum et apostatantium ad sarracenicam sectam et ceterorum infidelium, videbatur martirium et labor primorum sanctorum vehementer exigere et expetere extremum iudicium dampnationis dari contra reprobos, post tanta sanctorum certamina et testimonia et exempla nolentes Christum et ipsos sequi. (...)

“Et clamabant voce magna” (Ap 6, 10), id est eorum martiria evidentissime et vehementissime, secundum ordinem iustitie, apud Deum exigebant dampnationem malorum nolentium eos sequi; vel, secundum absolutum ordinem divine iustitie, magno voto et desiderio hoc expetebant; “dicentes: Usquequo, Domine, sanctus et verus non iudicas et vindicas sanguinem nostrum de hiis qui habitant in terra?”, scilicet non solum per corporalem mansionem, sed etiam per terrenum amorem.

Dicunt autem: “Usquequo”, quasi dicant: iam per sescentos annos, ab initio tue ecclesie delapsos, hoc distulisti. Vel “usquequo”, id est numquid semper vel numquid ulterius, cum iustitia tua exigit quod non ulterius?

Dicunt autem: “sanctus et verus”, quasi dicant: cum sis sanctus, non potes non odire omnem iniquitatem, et cum sis verus in tuis comminationibus et promissionibus, non potes non implere mala que contra reprobos comminatus es et bona que nobis promisisti. Iudicare autem et vindicare sanguinem sanctorum est dare iudicium ostensivum meriti mortis sanctorum et remunerativum eorum et vindicative punire interfectores et contemptores eorum et Christi, pro quo sunt passi. (...)

[Ap 6, 9-11] Referendo vero predicta ad finem quinti status, designatur quod tunc tot et tanta scelera in carnali ecclesia inundabunt, et iam diu est inundare ceperunt, quod tam sancti preteriti quam presentes, ex tanta malorum inundantia fere usque ad desperationem contristati, cum grandi clamore expetunt et adhuc amplius expetent iudicium fieri pro ipsis et contra reprobos. Designatur etiam quod tunc a multis erat putandum finem mundi adesse, propter tantam inundantiam malorum et tantam paucitatem bonorum.

Designatur etiam sanctos illius temporis admirari quare quintum tempus tantum durat, aut quare in tanta pace affluite temporali faciente carnales amplius insanire, et quare Deus tanto tempore differt vindicare tot et tanta mala.

Designatur etiam quod magnalia terti status generalis totius orbis nullis aut paucis sunt aperta usque ad apertionem sexti sigilli, seu usque ad finem quinti status. *Et ideo sanctis, qui tamquam vere mundo mortui stant sub altari Dei, revelabitur, et iam in parte revelatum est, quod quiete expectent gloriosa martiria sub apertione sexti signaculi renovanda et gloriosum numerum electorum in sexto et septimo statu complendum.*

Quia igitur tam primum spectans ad initium quinti status quam secundum spectans ad medium quam tertium spectans ad finem habebant rationem magni secreti, et precipue primum et tertium, ideo merito reserantur in apertione quinti sigilli.

Tab. XXVIII-2 bis

<p>Inf. VIII, 52-57, 61, 94-96, 106-108; IX, 9:</p> <p>E io: “Maestro, molto sarei vago di vederlo attuffare in questa broda prima che noi uscissimo del lago”. Ed elli a me: “Avante che la proda ti si lasci veder, tu sarai sazio: di tal disio convien che tu goda”.</p> <p>Tutti gridavano: “A Filippo Argenti!”</p> <p>Pensa, lettor, se io mi sconfortai nel suon de le parole maladette, ché non credetti ritornarci mai.</p> <p>Ma qui m’attendi, e lo spirito lasso conforta e ciba di speranza buona, ch’i’ non ti lascerò nel mondo basso.</p> <p>Oh quanto tarda a me ch’altri qui giunga!</p> <p>Inf. XXI, 100-102; XXII, 40-42, 70-72:</p> <p>Ei chinavan li raffi e “Vuo’ che ’l tocchi”, diceva l’un con l’altro, “in sul groppone?”. E rispondien: “Sì, fa che gliel’ accocchi”.</p> <p>“O Rubicante, fa che tu li metti li unghioni a dosso, sì che tu lo scuoi!”, gridavan tutti insieme i maladetti. E Libicocco “Troppo avem sofferto”, disse; e preseli ’l braccio col runciglio, sì che, stracciando, ne portò un lacerto.</p> <p>Inf. XXXIII, 74, 81:</p> <p>e due di li chiamai, poi che fur morti poi che i vicini a te punir, son lenti</p>	<p>Purg. XX, 10-15, 40-41, 46-48, 94-96, 127-128; XXI, 82-84:</p> <p>Maladetta sie tu, antica lupa, che più che tutte l’altre bestie hai preda per la tua fame senza fine cupa! O ciel, nel cui girar par che si creda le condizion di qua giù trasmutarsi, quando verrà per cui questa disceda?</p> <p>Ed elli: “Io ti dirò, non per conforto ch’io attenda di là ”</p> <p>Ma se Doagio, Lilla, Quanto e Bruggia potesser, tosto ne saria vendetta; e io la chaggio a lui che tutto giuggia.</p> <p>O Segnor mio, quando sarò io lieto a veder la vendetta che, nascosa, fa dolce l’ira tua nel tuo secreto?</p> <p>quand’ io senti’, come cosa che cada, tremar lo monte 6, 12</p> <p>Nel tempo che ’l buon Tito, con l’aiuto del sommo rege, vendicò le fòra ond’ uscì ’l sangue per Giuda venduto</p> <p>[Notabile XI] Deinde per Neronem, misso contra Iudeam Vespasiano et Thito, factus est terremotus sinagogam quasi alteram Babilonem subvertens (cfr. Ap 6, 12) (...)</p> <p>Par. XXI, 139-142; XXII, 4-7, 10-15 :</p> <p>Dintorno a questa vennero e fermarsi, e fero un grido di sì alto suono, che non potrebbe qui assomigliarsi; né io lo ’ntesi, sì mi vinse il tuono.</p> <p>e quella, come madre che soccorre subito al figlio palido e anelo con la sua voce, che ’l suol ben disporre, mi disse: “Come t’avrebbe trasmutato il canto, e io ridendo, mo pensar lo puoi, poscia che ’l grido t’ha mosso cotanto; nel qual, se ’nteso avessi i prieghi suoi, già ti sarebbe nota la vendetta che tu vedrai innanzi che tu muoi.”</p>	<p>Purg. VI, 118-123:</p> <p>E se licito m’è, o sommo Giove che fosti in terra per noi crucifisso, son li giusti occhi tuoi rivolti altrove? O è preparazion che ne l’abisso del tuo consiglio fai per alcun bene in tutto de l’accorger nostro scisso?</p> <p>Purg. X, 73-93:</p> <p>Quiv’ era storiata l’alta gloria del roman principato, il cui valore mosse Gregorio a la sua gran vittoria; i’ dico di Traiano imperadore; e una vedovella li era al freno, 9, 1 di lagrime atteggiata e di dolore. Intorno a lui pareva calcato e pieno di cavalieri, e l’aguglie ne l’oro sovr’ essi in vista al vento si movieno. La miserella intra tutti costoro pareva dir: “Segnor, fammi vendetta di mio figliuol ch’è morto, ond’io m’accoro”; ed elli a lei rispondere: “Or aspetta tanto ch’i’ torni”; e quella: “Segnor mio”, come persona in cui dolor s’affretta, “se tu non torni?”; ed ei: “Chi fia dov’ io, la ti farà”; ed ella: “L’altrui bene a te che fia, se ’l tuo metti in oblio?”; ond’ elli: “Or ti conforta; ch’ei convene ch’i’ solva il mio dovere anzi ch’i’ mova: giustizia vuole e pietà mi ritene”.</p> <p>[Ap 6, 11] In hac autem persecutione non est dictum quod tale aut tale animal dixerit “veni et vide”, quia «sicut in quattuor animalibus quattuor speciales ordines accipiendi sunt, sic in altare Dei romanam ecclesiam dicimus accipiendam, que peractis quattuor temporibus illorum quattuor ordinum, tam in clero quam in monachis confortata est in Domino Deo suo et viguit pre ceteris quinto tempore apud Latinos» (Ioachim).</p> <p>Par. XXVII, 57-60:</p> <p>o difesa di Dio, perché pur giaci? Del sangue nostro Caorsini e Guaschi s’apparechcian di bere: o buon principio, a che vil fine convien che tu caschi!</p> <p>[Notabile V] (...) idcirco circa finem quinti temporis crevit enormiter laxatio omnimoda et fere in omnes, propter quod digno iudicio permissi sunt ruere in vilissimam fecem heresis Manicheorum.</p>
---	---	---

Tab. XXVIII-3

[Ap 15, 2-4; radix V^o visionis] Unde subditur: “(Ap 15, 2) Habentes citharas Dei (Ap 15, 3) et *cantantes canticum Moysi servi Dei et canticum Agni*”. Canticum utriusque in hoc convenit, quod uterque cantavit de pia liberatione electorum et de terribili submersione seu perditione hostium. Differunt autem in hoc, quod canticum Moysi fuit sicut servi, cuius est timere Dominum terribilem in iudiciis; *canticum vero Agni fuit vere filii mitissimi, cuius est filialiter amare patrem et consequi eius hereditatem*. Ergo isti cantant simul canticum timoris ut servi et amoris ut filii, et hoc ipsum patet ex materia cantici eorum, unde subditur: “dicentes: Magna”, scilicet in se, “et mirabilia”, scilicet contemplantibus, “sunt opera tua, Domine Deus omnipotens”.

Pro operibus autem seu iudiciis iustitie, subdunt: “*Iuste et vere vie tue*”, id est opera tua, “rex seculorum. (Ap 15, 4) Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum?”.

Pro operibus vero misericordie, subdunt: “*Quia solus pius es*”, scilicet per se et substantialiter et summe; “quoniam omnes gentes venient”, scilicet ad te tamquam a te misericorditer vocate et tracte, “et *adorabunt* in conspectu tuo, quoniam iudicia tua manifesta sunt”, scilicet per evidentes *effectus* perditionis Antichristi et suorum et salvationis electorum.

Par. VII, 103-105; *XVIII*, 115-117, 124-129; *XIX*, 13-15:

Dunque a Dio convenia con *le vie* sue
riparar l’omo a sua intera vita,
dico con l’una, o ver con amendue.

O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che nostra *giustizia*
effetto sia del ciel che *tu* ingemme!
O milizia del ciel cu’ io contemplo,
adora per color che sono in terra
tutti *sviati* dietro al malo essemplio!
Già si solea con le spade far guerra;
ma or si fa togliendo or qui or quivi
lo pan che *’l pio Padre* a nessun serra.

E cominciò: “Per esser *giusto* e *pio*
son io qui essaltato a quella gloria
che non si lascia vincere a disio”

Inf. I, 73-75:

Poeta fui, e *cantai* di quel *giusto*
figliuol d’Anchise che venne di Troia,
poi che ’l superbo Ilíon fu combusto.

Inf. XXVI, 94-99:

né dolcezza di *figlio*, né la *pieta*
del vecchio *padre*, né ’l debito amore
lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l’ardore
ch’i’ ebbi a divenir del mondo esperto
e de li vizi umani e del valore

Purg. X, 91-93:

ond’ elli: “Or ti conforta; ch’ei convene
ch’i’ solva il mio dovere anzi ch’i’ mova:
giustizia vuole e *pietà* mi ritene”.

Purg. XI, 37-39:

Deh, se *giustizia* e *pietà* vi disgrievi
tosto, sì che possiate muover l’ala,
che secondo il disio vostro vi lievi

7. Gentilezza, Gentilità, affanni, cortesia

■ Dell'esegesi della seconda tromba (Ap 8, 8-9) è stato sopra esaminato il secondo versetto (cfr. [Tabella III](#)). Il primo versetto è particolarmente dedicato ai «Gentili», perché fra loro suonò il secondo angelo (**Ap 8, 8**; [Tabella XXIX-1](#)). Il male che seguì, e come il diavolo infiammasse e incitasse i Gentili contro i dottori e la loro dottrina, è così spiegato: «E fu messo nel mare come un gran monte ardente di fuoco». Questo monte è il diavolo, adorato come Dio dai pagani negli idoli, che viene definito «gran monte» sia per il gran tumore della sua superbia, sia per la sua grande potenza naturale. Costui riarse del fuoco dell'ira e dell'invidia verso i santi dottori che predicavano contro l'idolatria per espellerla dal mondo quanto possibile, e per l'effetto del suo empio suggerire e insinuarsi «fu messo nel mare», cioè nel flutto dei cuori dei Gentili, i quali erano come un grande mare inabitabile sia per i semplici fedeli, che si possono considerare quasi pecore e giumenti, sia per i perfetti e discreti, che sono come uomini. Il «mare» spesso nell'*Apocalisse* designa i Gentili, fluttuosi per gli errori, procellosi per guerre e rivolte, salsi e amari per costumi carnali e per turpe idolatria, profondi come una voragine per malizia e quasi senza fine per la moltitudine dei popoli. Gli effetti della seconda tromba sono specificati col dire: «E la terza parte del mare si fece sangue», cioè quella parte dei Gentili che non volle credere in Cristo si fece persecutrice uccidendo i fedeli ed effondendo il loro sangue.

Esegesi quasi simmetrica a quella della seconda tromba si presenta quella della seconda coppa (**Ap 16, 3**; quinta visione), che l'angelo versò nel mare, cioè sui pagani che non volevano credere ai predicatori ed anzi li perseguitavano. Anche in questo caso i pagani sono designati dal mare fluttuoso di errori, nel quale non cresceva erba o albero della fede e non era luogo abitabile. La coppa, che sul piano temporale fu versata allorché prima con i martiri e poi con Costantino l'idolatria venne espulsa dal mondo e i pagani che non vollero convertirsi furono segregati come morti dalla vita civile e spirituale, spiritualmente designa il redarguire da parte dei santi martiri l'idolatria e l'ostinazione pagana. «E si fece sangue come quello di un morto», cioè il mare del paganesimo si convertì in crudeltà mortifera ed effondente il sangue dei santi martiri. «E ogni anima vivente», che cioè aveva prima una qualche disposizione alla vita della fede o qualche seme di essa, oppure ogni essere che scelse di vivere per questo mondo, «morì nel mare», ossia fu morto nel primo seme del bene a causa della miscredenza e della crudele persecuzione dei pagani e destinato alla morte eterna.

I temi della seconda tromba risuonano nell'episodio di Guido da Montefeltro. Già nella domanda fatta a Dante – «dimmi se Romagnuoli han pace o guerra» – il motivo della guerra si congiunge con quello del monte allorché Guido precisa la sua origine, i monti tra Urbino e il giogo

appenninico da cui nasce il Tevere (*Inf.* XXVII, 28-30; [Tabella XXIX-1](#)). La risposta di Dante sviluppa il tema del cuore dei Gentili fluttuoso per le guerre: «Romagna tua non è, e non fu mai, / senza guerra ne' cuor de' suoi tiranni» (*ibid.*, 37-38), dove persino il nome della terra allude nel suono al «mons *magnus*» messo nei cuori tempestosi. Nel seguito dell'episodio il tema del monte grande per superbia viene applicato a Bonifacio VIII, «il *gran prete*» che chiese a Guido di guarirlo «de la sua superba febbre» dandogli il consiglio fraudolento su come distruggere Palestrina (*ibid.*, 70, 96-98). Il papa rimise così Guido, pentitosi in vecchiaia del suo operato volpino e fattosi francescano, nelle prime colpe: un motivo, quello del ritorno all'antica idolatria, presente sia nell'istruzione alla seconda chiesa (Ap 2, 10; non in tabella) sia nell'esegesi della seconda guerra (Ap 12, 8).

Nel secondo girone del Purgatorio, Dante incontra altri due spiriti di Romagna, Guido del Duca e Rinieri da Calboli. Il primo dei due descrive a fosche tinte la valle dell'Arno, il cui nome è ben degno di perire, tanto essa è priva di qualsiasi virtù dal suo principio, dove il fiume nasce in Appennino – «ov' è sì pregno / l'alpestro monte ond' è tronco Peloro» – fino alla foce nel mare (*Purg.* XIV, 28-36). Il tema del «mons magnus ... propter magnum superbie sue tumorem» è reso con il «pregno» dell'alpestro monte, che già Benvenuto, insieme ad altri commentatori, aveva spiegato come «tumorosus vel altus» per l'abbondanza di acque, senza però attribuirgli alcun significato spirituale. Si possono ricordare anche le parole del poeta a Oderisi da Gubbio, che purga la superbia nel girone precedente: «Tuo vero dir m'incora / bona umiltà, e gran tumor m'appiani» (*Purg.* XI, 118-119). Come nel mare dei Gentili, «inter quos non erat habitatio fidelium simplicium, quasi pecora et iumenta, et multo minus perfectorum et discretorum, qui sunt quasi homines», così si son fatti a viver come bruti i conriparii del fiero fiume: «ond' hanno sì mutata lor natura / li abitator de la misera valle, / che par che Circe li avesse in pastura».

Guido del Duca parla più avanti di sé stesso: «Fu il sangue mio d'*invidia* sì *riarso*» (*Purg.* XIV, 82), che corrisponde in Ap 8, 8 all'«*exarsit igne ... invidie*» del diavolo-gran monte⁹⁶. «Di mia semente cotal paglia mieto», continua il romagnolo con il motivo del seminato che è proprio della seconda coppa (Ap 16, 3), «o gente umana, perché poni 'l core / là 'v' è mestier di consorte divieto?», dove è presente un riferimento ai turbolenti cuori dei Gentili (*ibid.*, 85-87). Nel canto successivo, Virgilio, spiegando questa frase di Guido del Duca sul possesso dei beni terreni che generano invidia se posseduti in compagnia, utilizza il tema della separazione dei desideri superni

⁹⁶ L'infiammare da parte del diavolo i Gentili contro i dottori è già appropriato all'invidia – «La meretrice ... morte comune e de le corti vizio» – da Pier della Vigna, della quale dice che «infiammò contra me li animi tutti». Il verso che segue – «e li 'nfiammati infiammar sì Augusto» deriva da un'utilizzazione in senso negativo delle qualità dell'angelo che ad Ap 10, 1 ha la faccia come il sole, «inflammatus ... et inflammans» (*Inf.* XIII, 64-69; non in Tabella). Dal gran pruno che incarcera l'anima di Pier della Vigna il poeta rompe un rametto che «fatto fu poi di sangue bruno» (*ibid.*, 34), effetto che è anche quello del versamento della seconda coppa «et factus est sanguis tamquam mortui» (Ap 16, 3).

da quelli terreni proposto nel Notabile XIII, dove il secondo stato viene assimilato al secondo giorno della creazione, in cui il firmamento separò le acque superiori da quelle inferiori (*Purg.* XV, 52-54; non in tabella).

Guido passa poi a parlare della sua Romagna, il territorio compreso «tra 'l Po e 'l monte e la marina e 'l Reno» (il «monte» è sempre l'Appennino, il «giogo» da cui nascono Arno e Tevere). Afferma sconsolato che non solo il sangue, già pregiato e onorato, del casato di Rinieri da Calboli, suo compagno di pena, «è fatto brullo» (tema della seconda coppa, ad **Ap 16, 3**: «et factus est sanguis tamquam mortui»), privo «del ben richiesto al vero e al trastullo», ma che tutta la regione è piena di velenosi e incoltivabili sterpi (*Purg.* XIV, 88-96; [Tabella XXIX-1](#)). Il compianto sulle genti di Romagna, una volta buone e ora prive del valore di un tempo da nessuno ereditato, si avvicina a quanto ad **Ap 16, 3** si dice di coloro che erano inizialmente 'anime viventi', che cioè avevano una qualche disposizione alla vita della fede o qualche seme di essa, oppure che scelsero di vivere per questo mondo, e che poi 'morirono nel mare', una volta morto in esse il primo seme del bene. La stessa distinzione fatta da Guido tra il bene richiesto «al vero» e quello «al trastullo», che secondo gli antichi commentatori si richiama alla distinzione aristotelica tra il bene onesto («*bonum animi*») e quello utile e dilettevole («*bonum corporis*»), sembra concordare con la distinzione nel testo di esegesi scritturale tra le anime viventi perché disposte alla fede e quelle che scelsero di vivere per il mondo, che nella trasformazione poetica sono l'amore e cortesia che invogliavano i cuori ora fatti tanto malvagi.

Si può notare, nel lamento di Guido del Duca sui casi di Romagna, accanto al nuovo valore assegnato ai 'gentili' (gente dal cuore tumultuoso, sediziosa e sempre in guerra: «o *gente* umana, perché poni 'l core / là 'v' è mestier di consorte divieto») così come proposto ad **Ap 8, 8** e in altri luoghi della *Lectura*, la presenza del significato tradizionale, caro al primo Dante, della parola 'gentile', cioè nobile di spirito, liberale: «quando in Faenza un Bernardin di Fosco, / verga *gentil* di picciola gramigna?» (*Purg.* XIV, 101-102). Una «gentilezza» di vita («Ugolin d'Azzo che *vivette* nosco // "Et omnis anima *vivens*" ... mortificata est a primo seminario boni et fortius destinata ad mortem eternam», *ibid.*, 105; cfr. **Ap 16, 3**) che non solo si è perduta, ma che anzi è tornata allo stato brutale prima che fosse seminata la pianta: il verso «Oh Romagnuoli *tornati* in bastardi!» (*ibid.*, 99) ha più che il senso di 'esser vòlti', perché essi sono 'ritornati' al silvestre stato precedente il tempo della vera 'gentilezza', di cui Guido ricorda «le donne e ' cavalier, li affanni e li agi / che ne 'nvogliava amore e cortesia» (*ibid.*, 109-110). Sotto questo rispetto, *Purg.* XIV, 99 - «Oh Romagnuoli tornati in bastardi!» - è variazione, come lo è stato *Inf.* XXVII, 71 - «che mi rimise ne le prime colpe» -, del tema del ritorno all'antico paganesimo proprio della seconda guerra della Chiesa (**Ap 12, 8**).

Temi propri dei Gentili - l'andar per mare (su cui cfr. [Tabella III](#)), il cuore - accompagnano Dante e Virgilio sul «lito deserto» del Purgatorio: «Noi eravam lunghezzo *mare* ancora, / come *gente* che pensa a suo cammino, / che *va* col *cuore* e col corpo dimora» (**Purg. II**, 10-12; [Tabella XXIX-1](#)). Sono motivi, nella loro razionale serenità affermata dalla canzone «*Amor* che ne la mente mi ragiona» intonata da Casella (*ibid.*, 112), speculari a quelli tempestosi e passionati di **Inf. V**: «Io venni in loco d'ogne luce muto, / che mugghia come fa *mar* per tempesta ... I' cominciai: “Poeta, volontieri / parlerei a quei due che 'nsieme vanno ” ... *Amor*, ch'al *cor gentil* ratto s'apprende» (vv. 28-29, 73-74, 100).

I tempestosi cuori dei 'gentili' si registrano ancora nel principio del lamento sulla condizione d'Italia (**Purg. VI**, 76-87; [Tabella XXIX-1](#)): «Ahi serva Italia, di dolore ostello, / nave senza nocchiere in gran *tempesta* ... e ora in te *non stanno senza guerra* / li vivi tuoi ... Cerca, misera, intorno da le prode / le tue *marine* // “missus est in *mare*”, id est in *fluctuosis* cordibus *gentilium* ... Per “*mare*” enim sepe in hoc libro designatur *gentilitas*, quia fuit erroribus fluctuans et *bellis* ac seditionibus *procellosa* ... “Et omnis *anima vivens*” ... ». E Sordello, «quell'*anima gentil*» pronta a far festa al suo concittadino Virgilio «sol per lo dolce suon de la sua terra», rappresenta, nella sua nobiltà di spirito, l'altro significato dell'essere 'gentile'.

Patrick Boyde ha seguito le trasformazioni assunte dalla parola «gentilezza», che non si trova né in Aristotele né nella Bibbia ma che è centrale per la comprensione dei primi tentativi di Dante nel campo dell'etica⁹⁷. Qui si intende mostrare come 'gentile' abbia acquistato spessore nella *Commedia* rispetto alla *Vita Nova*. Accanto al significato di 'cortese' o 'liberale' si fa sempre più forte il senso di 'gente' tumultuosa per passioni e conflitti intestini, fluttuante come il mare in tempesta, come «la bufera infernal che mai non resta» che porta in eterno Francesca e Paolo, la cui vita spense «*Amor*, ch'al *cor gentil* ratto s'apprende». Beatrice, la «gentilissima» del «libello» giovanile, non è fregiata nella *Commedia* con tale prerogativa. Ora la donna attende il suo amico sulla cima della montagna, al termine del viaggio nella storia umana dove la gentilità è più di un modo di essere, è un periodo della stessa storia i cui temi vestono i personaggi del poema.

■ ([Tabella XXIX-2](#)) Nella *Lectura* i Gentili sono strettamente congiunti con il «deserto», sui cui significati conviene ora soffermarsi. Nella sesta età del mondo, che comincia con il primo avvento di Cristo, la Chiesa si forma prima tra i Giudei ma poi, a causa della loro durezza e ostinazione, si rivolge ai Gentili. Inizia così quello che san Paolo chiama il tempo della «pienezza delle genti» (Rm 11, 25-26), che si concluderà solo nel sesto stato con la conversione delle reliquie delle genti e poi dei Giudei, i quali per ultimi si volgeranno a Cristo. Secondo il disegno divino, la

⁹⁷ Cfr. P. BOYDE, *A courtly value in Dante's hands*, in *Human Vices and Human Worth in Dante's Comedy*, Cambridge 2000, pp. 126-146.

conversione di Israele deve essere preceduta da quella delle genti («donec plenitudo gentium intraret»). Il tempo della «plenitudo gentium» non si limita dunque a quello stato felicissimo segnato dalla pace sotto il divo Augusto, che rese l'umanità disposta al primo avvento di Cristo (cfr. *Monarchia*, I, xvi, 1-3), ma continua ben oltre, fino alla conclusione del quinto stato, il quale concorre con il sesto distinguendosi solo con la caduta di Babylon, e dunque perviene fino al 1300 e oltre (il quinto stato dura circa cinquecento anni a partire da Carlo Magno).

Ciò trova corrispondenza nell'esegesi di **Ap 12, 6** (quarta visione, prima guerra; [Tabella XXIX-2](#)), dove si dice che la donna (la Vergine Maria, la Chiesa), il cui figlio era stato rapito (Cristo risorto e asceso al cielo, dopo il tentativo del drago di divorarlo al momento del parto, Ap 12, 4), «fuggì in solitudine». Tre sono i significati della «solitudine». Il primo è lo stato della professione e della fede cristiana separato dal giudaismo e da ogni altro dopo la morte e l'ascensione di Cristo. Il secondo è la vita e la contemplazione («conversatio et contemplatio») spirituale e celeste alla quale fuggì e ascese la Chiesa dopo aver ricevuto con abbondanza lo Spirito Santo, affinché potesse attendere a nutrirsi di sole cose divine nascondendosi e difendendosi dalle tentazioni diaboliche. Il terzo è la terra delle genti, che allora era deserta, priva cioè di Dio e del suo culto, nella quale la Chiesa si rifugiò dall'ostinata incredulità e dalla persecuzione dei Giudei. Di questa solitudine dice il profeta Isaia: «Ci sarà un deserto nel Carmelo», cioè pingue di grazie come lo era stata prima la Giudea, «e il Carmelo», cioè la Giudea, «sarà considerato una selva», cioè diventerà selvaggio, «e nella solitudine abiterà il giudizio e la giustizia» (Is 32, 15-16). E ancora: «Si rallegreranno i deserti e i luoghi inaccessibili, esulterà la solitudine e fiorirà come un giglio. Le è data la gloria del Libano, il decoro del Carmelo e di Saron» (Is 35, 1-2); «Darò alla solitudine il cedro, la spina, il mirto e l'ulivo, porrò nel deserto l'abete» (Is 41, 19); «Allietati, o sterile che non partorisci, poiché più numerosi sono i figli di colei che è stata deserta di colei che è maritata» (Is 54, 1). Questa fuga sottende un futuro dominio universale, perché si dice che il figlio della donna «erat rector omnes gentes».

La donna trova così nel deserto dei Gentili, della fede e della contemplazione cristiana, «il luogo preparato da Dio per esservi nutrita per 1260 giorni». Il suo è un pasto spirituale, con il quale incorpora i Gentili nella fede di Cristo. La durata temporale di questo nutrirsi nel deserto viene riproposta, sempre nella quarta visione, al momento della terza e quarta guerra (che sono riunite in un'unica trattazione), allorché viene detto che alla donna «furono date le due ali della grande aquila», per volare nel deserto ed esservi nutrita «per un tempo, tempi e la metà di un tempo» cioè per tre anni e mezzo (Ap 12, 14; «tempo» equivale ad «anno», «tempi» a due anni), ovvero per

1260 anni, computando i giorni come anni (30 giorni al mese per 42 mesi)⁹⁸. Le ali vennero date alla donna «per volare nel deserto, nel suo luogo». Nella prima guerra si dice che la donna «fuggì» nel deserto, nel luogo apprestatole da Dio (Ap 12, 6); qui si dice che «volò» nel deserto verso il luogo che già era suo: non fuggì cioè dalla Giudea verso le genti, ma volò con magnificenza come regina e signora delle genti per l'intero deserto dei Gentili verso il luogo del suo regno e del suo dominio. Il volare nel deserto designa anche la vita solitaria degli anacoreti e la sublime contemplazione delle cose celesti e il volo che ad esse si volge⁹⁹.

I temi del deserto e del fuggire, da **Ap 12, 6** ([Tabella XXIX-2](#)), percorrono l'inizio del poema: Dante si volge indietro a guardare la «selva selvaggia» («silvam ... silvestrescet»), che egli «fugge» ancora con l'animo (**Inf. I**, 5, 25-27); riposatosi un poco, riprende «via per la spiaggia diserta» (*ibid.* 28-29), vede Virgilio «nel gran diserto» (*ibid.*, 64), entra «per lo cammino alto e silvestro» (**Inf. II**, 142); la «diserta spiaggia» è pure nelle parole di Beatrice al poeta pagano (*ibid.*, 62). Fu già «lieta d'acqua e di fronde» l'Ida in Creta, montagna che «or è diserta come cosa vieta», all'interno della quale sta dritto il gran Veglio (**Inf. XIV**, 97-99)¹⁰⁰.

Se queste immagini dell'*Inferno* corrispondono alla Giudea, ostinata persecutrice da fuggire trasformata in selva, il motivo del deserto, applicato al *Purgatorio*, indica il luogo dove il poeta ascende nel nutrimento delle cose divine e si nasconde dalle tentazioni. L'erta salita della montagna avviene per via quasi inaccessibile, a confronto della quale «tra Lerice e Turbìa la più diserta, / la più rotta ruina è una scala, / verso di quella, agevole e aperta» (**Purg. III**, 49-51). Varcata la porta del *Purgatorio* e saliti al primo girone, i due poeti si fermano su un pianoro «solingo più che strade per deserti» (**Purg. X**, 19-21). La montagna della purgazione è chiamata «aspro diserto» nel *Padre nostro* recitato dai superbi che chiedono per sé «la cotidiana manna», cioè il nutrimento spirituale, e per i vivi di non sperimentare la virtù umana con le tentazioni (**Purg. XI**, 13-15, 19-21; appunto nel «deserto» la donna ha un pasto spirituale e ivi si nasconde e difende dalle tentazioni diaboliche: le prerogative della donna, cioè della Chiesa o del corpo mistico di Cristo, sono distribuite dal poeta ai morti e ai vivi, che per esse sono congiunti nella preghiera dei superbi). Al deserto si aggiunge il motivo del fuggire: l'arrivo al *Purgatorio* è fuga dalla «pregione eterna», cioè dall'infernale

⁹⁸ Combinando Apocalisse 12, 6/14 con Daniele 12, 6-7/11-12, il 1260 può essere esteso a 1290 e a 1335 anni. Il passo di *Daniele* 12, 11-12 - «dal tempo in cui sarà tolto il sacrificio perpetuo e sarà eretto l'abominio della *desolazione* ci saranno 1290 giorni. Beato chi aspetta e perviene a 1335 giorni» -, come ha dimostrato Guglielmo GORNI (*Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna 1990, pp. 126-127), è ben conosciuto all'autore della *Vita Nova*. Il quale, dopo aver perduto la sua Beatrice, va lacrimando «in questa *desolata* cittade» e scrive ai principi della terra introducendo la lettera con il tema tratto dalle *Lamentazioni* del profeta Geremia: «Quomodo sedet sola civitas» (*Vita Nova*, 19. 8). Beatrice, nata nel 1266 e morta l'8 giugno 1290, si colloca tra due numeri mistici presenti nella profezia di Daniele. Non solo il 1290, continua il Gorni, è anno-chiave, ma anche il 1335: Dante, infatti, nato nel 1265, sarebbe nel 1335 arrivato a settant'anni, ossia alla beatitudine, dopo aver effettuato il suo viaggio ultraterreno, nel 1300, a trentacinque anni (la metà di settanta che segna il colmo dell'arco della vita umana, come affermato in *Convivio* IV, xxiv, 3).

⁹⁹ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare* (in particolare 2. 6 e Tab. IX; 3. 2 e Tab. XXXIII-3).

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 3. 2, Tab. XXXIII-4.

durezza giudaica (**Purg. I**, 40-41); le anime sono da Catone volte in «subitana fuga» al monte che purga (**Purg. III**, 1-3); Dante si risveglia dal sonno, nel corso del quale è stato portato da Lucia presso la porta del Purgatorio, come Achille dopo che la madre Teti l'ebbe 'trafugato' dal centauro Chirone portandolo a Sciro, per sottrarlo ai pericoli della guerra di Troia, che corrispondono alle tentazioni del mondo (**Purg. IX**, 34-42; il fuggire, in questo caso, è anche un tema proprio dell'apertura del sesto sigillo, da Ap 6, 12-17).

Il tema da Isaia 54, 1, della donna sterile che deve allietarsi rispetto a quella feconda, congiunto col tema del fuggire, risuona amaro nel compianto sulla decadenza della Romagna fatto da Guido del Duca, che si rivolge al castello di Bertinoro chiedendogli perché non fugga via, come hanno fatto i Mainardi, suoi signori (cacciati nel 1200), e molta altra gente per non ritrovarsi tra i malvagi, e loda «Bagnacaval, che non rifiglia», cioè gli sterili Malvicini, riprovando invece i conti di Castrocaro e quelli di Conio, che si ostinano a generare cattivi discendenti (**Purg. XIV**, 112-117; [Tabella XXIX-2](#)). Il versetto di Isaia 54, 1 - «Letare, sterilis que non paris, quia multi filii deserte magis quam eius que habet virum» - è usato qui in senso diverso, amaro ma positivo, rispetto all'Ida di **Inf. XIV**, 97-99, «che già fu lieta / d'acqua e di fronde» e che «or è diserta come cosa vieta». Nel girone successivo, Dante ribadisce a Marco Lombardo che «lo mondo è ben così tutto deserto / d'ogne virtute» (**Purg. XVI**, 58-59).

La donna della Firenze antica rimpianta da Cacciaguida «era certa de la sua sepultura», sicura di non dover uscire da Firenze andando esule a morire per il mondo, e non era stata ancora «nel letto diserta», ossia abbandonata dal marito andato in Francia a mercatare (**Par. XV**, 118-120). Il tema della fuga presente ad Ap 12, 6 può connettersi con quello della fuga da Babilonia, necessaria per evitare di mescolarsi ai malvagi e di essere puniti in quanto compartecipi, che si trova in più punti dell'*Apocalisse* (ad esempio ad Ap 14, 9 e 18, 4; non in tabella).

La montagna del Purgatorio possiede dunque le caratteristiche del «deserto» della Gentilità. L'aggettivo «gentile» vi ricorre otto volte, contro quattro occorrenze nell'*Inferno* e nessuna nel *Paradiso* (se si esclude la forma sostantivata «Gentili» a **Par. XX**, 104). Dante vi rimane tre giorni e mezzo (la seconda cantica si chiude al meriggio del quarto giorno), cioè un periodo di tempo corrispondente ai 1260 anni della permanenza della donna nel deserto. La spiaggia che circonda in basso la montagna è «lito deserto, / che mai non vide navicar sue acque / omo, che di tornar sia poscia esperto» (**Purg. I**, 130-132)¹⁰¹. Questo è detto con riferimento a Ulisse, che non volle negare

¹⁰¹ Dopo le prime cinque età del mondo (corrispondenti all'Antico Testamento, la gioachimita età del Padre), che hanno segnato la discesa a spirale per i cinque cicli settenari dell'*Inferno*, con il *Purgatorio* inizia la sesta età, quella di Cristo (l'età del Figlio), che ha sette stati, corrispondenti ai sette stati della Chiesa. Dapprima, nel cosiddetto «Antipurgatorio», si registrano in successione temi prevalenti dei primi cinque stati. Il sesto stato della sesta età (con cui si apre l'età dello Spirito) inizia con l'apertura della «porta di san Pietro» (la porta del Purgatorio). Questo sesto stato procede anch'esso con andamento settenario, per cui ha sette momenti, corrispondenti principalmente a un girone della montagna, ma non del tutto, perché sempre l'ordine spirituale del poema rompe i confini letterali e le divisioni materiali, concatenando i

a sé, nella sua solitudine («sol con un legno»), e ai suoi pochi compagni («quella compagna / picciola da la qual non fui diserto»), l'esperienza del «mondo senza gente», cioè deserto fino all'arrivo di Cristo, allorché la Giudea si farà selvaggia e il deserto dei Gentili fiorirà (*Inf. XXVI*, 100-102; 114-117). Prima di quel lido finì il viaggio dell'eroe greco: «quando n'apparve una montagna, bruna / per la distanza» (*ibid.*, 133-134). Ulisse volle sperimentare con i sensi il «mondo senza gente». La terra proibita alla ragione umana – alla sapienza di questo mondo che la croce avrebbe dimostrato stolta – non era solo una terra senza abitanti, l'«extra notum nobis orbem» di cui scrive Seneca (*Epist. LXXXVIII*), era figura della terra che sarebbe stata data ai Gentili, luogo della loro conversione a Cristo, che si sarebbe compiuta solo nel sesto stato della Chiesa. L'ultimo viaggio dell'eroe greco fu un andare sensibilmente al sesto stato, un viaggio nel tempo futuro verso un lido allora noto unicamente a Dio, andata che solo un uomo evangelico del 1300 avrebbe potuto compiere¹⁰².

L'esegesi di Ap 12, 6, con il Carmelo trasformato in selva e la selva-deserto in giardino, contiene i fili intrecciati nel rimprovero ad Alberto d'Asburgo e al padre Rodolfo di essersi disinteressati dell'Italia e di aver lasciato, trattenuti dalla cupidigia dei propri interessi in Germania, «che 'l giardin de lo 'mperio sia diserto» (*Purg. VI*, 103-105; il tema è ripetuto, per il regno di Boemia devastato da Alberto nel 1304, a *Par. XIX*, 115-117).

Ancora una variazione dei motivi del fuggire e del giardino è nelle parole di Sordello che qualificano Filippo III di Francia il quale, sconfitto dagli Aragonesi nel 1285, «morì fuggendo e disfiando il giglio», dove il disonore dell'insegna di Francia è assimilata alla trasformazione del giardino (il giglio) in deserto (*Purg. VII*, 103-105).

Il tema del fuggire il drago, nell'esegesi proprio della donna (*Ap 12, 4*; [Tabella XXIX-2](#)), è da Cacciaguida usato per designare la prepotenza degli Adimari, «l'oltracotata schiatta che

temi di uno stato prevalente con quelli dello stato che precede e con quelli dello stato che segue e intrecciandoli con temi di tutti gli altri stati. È spiegato nel Notabile VII del Prologo della *Lectura* che il sesto stato della Chiesa è il secondo stato di Cristo e ha i suoi sette tempi per cui la Chiesa, come fosse una sfera, si ricongiunge circolarmente al primo apostolico tempo. Il settimo dei sette momenti del sesto stato della Chiesa coincide con il settimo stato generale della Chiesa, che nel poema corrisponde in parte all'ultimo girone della montagna (il settimo, dove si purgano i lussuriosi) e in parte all'Eden, con cui si chiude la seconda cantica. Il settimo stato, infatti, si svolge parte in questa vita, parte nell'altra. Il *Purgatorio* dunque, secondo il senso spirituale, è la storia della Chiesa che corre verso il suo sesto stato, punto di riferimento di tutte le vicende umane, antiche e moderne, che ad esso cooperano. Non è casuale che nel sesto girone della montagna sia chiarificata e riconosciuta, per bocca di Bonagiunta da Lucca, la poetica delle «nove rime» di Dante. La seconda cantica, poi, realizza quel tempo che san Paolo chiama tempo della «pienezza delle genti» (Rm 11, 25-26), che secondo Olivi si concluderà nel sesto stato con la conversione delle reliquie dei Gentili, cioè degli infedeli, e poi dei Giudei, i quali per ultimi si volgeranno a Cristo. La donna, nella sua permanenza nel deserto per tre giorni e mezzo (o per 1260 anni) incorpora in sé i Gentili. Così non è casuale che l'incontro con Stazio, che avviene nel passaggio dal quinto al sesto girone e poi continua fino all'Eunoè, sia il massimo punto possibile di avvicinamento tra la sapienza pagana e quella cristiana. La topografia spirituale della seconda cantica, qui solo accennata, sarà mostrata e discussa nel corso della presentazione della ricerca.

¹⁰² Tutti questi temi saranno trattati in *Ulisse perduto. Un viaggio nel futuro*.

s'indraca / dietro a chi fugge», ma che si fa agnello con chi mostra i denti o la borsa (**Par. XVI**, 115-117).

Da notare l'accostamento tra gli opposti motivi dell'impinguarsi di grazie (del Carmelo) e dell'inselvaticirsi (della Giudea) nelle parole di Tommaso d'Aquino sull'Ordine domenicano, «u' ben s'impingua, se non si vaneggia», ma il cui gregge «di nova vivanda / è fatto ghiotto, sì ch'esser non puote / che per diversi salti non si spanda», cioè per lontane selve ('salto', nel senso di selva, è unica occorrenza nel poema, connessa, come nell'esegesi di Ap 12, 6, con l'impinguarsi). Da notare che Tommaso si trova in una ghirlanda che «s'infiora» di piante, cioè di spiriti; il «beato serto» (cioè la corona) è un rinvio mentale a un «diserto» fiorito (cfr. **Par. X**, 91-96, 100-102; **XI**, 124-126, 137-139).

[Ap 8, 8; III^a visio, II^a tuba] “Et secundus angelus”, id est ordo doctorum secundi status, “tuba cecinit”, id est inter gentiles magnifice predicavit et docuit. Quid autem mali sit ex hoc per accidens subsecutum, et qualiter diabolus inflammavit et concitavit gentiles contra doctores et doctrinam eorum, monstratur cum subditur: “et tamquam mons magnus igne ardens missus est in mare”. Mons iste est diabolus, qui a gentilibus in idolis colebatur ut Deus, qui dicitur “**mons magnus**” tum propter magnum **superbie sue tumorem**, tum propter magnitudinem sue naturalis potentie, qui contra sanctos doctores, contra eius cultum et idolatriam predicantes et ipsam pro posse a toto orbe expellentes, **exarsit igne ire et invidie contra ipsos**, et per effectum impie suggestionis et successionis “missus est **in mare**”, id est in fluctuosis cordibus gentilium, quorum multitudo erat quasi mare magnum et **inter quos non erat habitatio** fidelium simplicium, quasi pecora et iumenta, et multo minus perfectorum et discretorum, qui sunt quasi homines.

Per “**mare**” enim sepe in hoc libro designatur **gentilitas**, quia fuit erroribus fluctuans et **bellis** ac seditionibus **procellosa** et moribus carnalibus et idolatriis turpibus salsa et amara et **malitiis** profunda et voraginosi et multitudine plebium quasi infinita.

Quid autem mali fecerit ostenditur cum subditur: “Et facta est tertia pars maris sanguis”, id est illa pars gentilium, que noluit in Christum credere, facta est persecutrix et interfectorix fidelium et effundens sanguinem eorum.

[Ap 12, 8, IV^a visio, II^{um} prelium] Sequitur de triumpho martirum deiciente culturam demonum et idolorum **et potestatem reducendi orbem ad illam eo modo quo prius**, unde subdit: “Et non prevaluerunt”, scilicet dracho et angeli eius sed, supple, devicti sunt. Unde subdit: “nec inventus est locus eorum amplius in celo”, id est in ecclesia vel in illa dominatione per quam ab idolatris estimabantur esse in celo tamquam dii celestes.

Inf. XXVII, 28-30, 36-39, 70-71, 96-97:

dimmi se Romagnuoli han pace o **guerra**; ch’io fui d’i **monti** là intra Orbino e ’l giogo di che Tever si diserra.

O anima che se’ là giù nascosta, Romagna tua **non è, e non fu mai, senza guerra ne’ cuor** de’ suoi tiranni; ma ’n palese nessuna or vi lasciai.

se non fosse il **gran** prete, a cui mal prenda!, **che mi rimise ne le prime colpe** 12, 8 così mi chiese questi per maestro a guerir de la **sua superba** febbre

[Ap 16, 3; V^a visio, II^a phiala] “Et secundus angelus effudit phialam suam **in mare**”, id est super paganos nolentes credere predicantibus ad eos missis, immo potius persequentes ipsos et doctrinam eorum. **Pagani enim sunt velut mare erroribus fluctuans**, in quo non crescebat herba vel arbor fidei et fidelium, nec ante Christum erat ibi habitatio homini fideli. Hec autem effusio est spiritaliter facta per sanctos martires, paganorum idolatriam et pertinaciam detestabiliter increpantes.

“**Et factus est sanguis tamquam mortui**”, id est mare paganismi versum est in crudelitate mortiferam effundentem sanguinem sanctorum martirum.

“**Et omnis anima vivens**”, id est prius aliquod **seminarium** seu aliquam **dispositionem ad vitam fidei habens, vel “omnis” qui huic mundo vivere elegit**, “mortua est in mari”, quia scilicet in infidelitate et crudeli persecutione paganorum **mortificata est a primo seminario boni** et fortius destinata ad mortem eternam.

Temporaliter autem fuit hec effusio facta quando, partim tempore martirum partim mox per Constantinum imperatorem, fuit paganorum idolatria expulsa de orbe et omnes pagani, nolentes ad Christum converti, sunt non solum a spiritali sed etiam civili vita seu statu ecclesie segregati sicut mortui.

Purg. II, 10-12:

Noi eravam lunghesso **mare** ancora, come **gente** che pensa a suo cammino, che va col **cuore** e col corpo dimora.

Inf. V, 28-30, 100:

Io venni in loco d’ogne luce muto, che mugghia come fa **mar** per tempesta, se da contrari venti è combattuto.

Amor, ch’al **cor gentil** ratto s’apprende

Purg. VI, 76-87:

Ahi serva Italia, di dolore ostello, nave senza nocchiere in gran **tempesta**, non donna di provincie, ma bordello! Quell’ **anima gentil** fu così presta, sol per lo dolce suon de la sua terra, di fare al cittadin suo quivi festa; e ora in te **non stanno senza guerra li vivi** tuoi, e l’un l’altro si rode di quei ch’un muro e una fossa serra. Cerca, misera, intorno da le prode le tue **marine**, e poi ti guarda in seno, s’alcuna parte in te di pace gode.

Purg. XIV, 28-36, 40-42, 82-111:

E l’ombra che di ciò domandata era, si sdebitò così: “Non so; ma degno ben è che ’l nome di tal valle pèra; ché dal principio suo, ov’ è sì **pregno** l’alpestro **monte** ond’ è tronco Peloro, che ’n pochi luoghi passa oltra quel segno, infin là ’ve si rende per ristoro di quel che ’l ciel de **la marina** asciuga, ond’ hanno i fiumi ciò che va con loro ond’ hanno sì mutata lor natura **li abitator** de la misera valle, che par che Circe li avesse in pastura.” “Fu il sangue mio **d’invidia** sì **riarso**, che se veduto avesse uom farsi lieto, visto m’avresti di livore sparso. Di mia **semente** cotal paglia mieto; o **gente** umana, perché poni **’l core** là ’v’ è mestier di consorte divieto? Questi è Rinier; questi è ’l pregio e l’onore de la casa da Calboli, ove nullo fatto s’è reda poi del suo valore. E non pur **lo** suo **sangue è fatto brullo**, tra ’l Po e **’l monte** e **la marina** e ’l Reno, del **ben** richiesto **al vero** e **al trastullo**; ché dentro a questi termini è ripieno di venenosi sterpi, sì che tardi per coltivare omai verrebbero meno. Ov’ è ’l buon Lizio e Arrigo Mainardi? Pier Traversaro e Guido di Carpigna? Oh Romagnuoli **tornati** in bastardi! 12, 8 Quando in Bologna un Fabbro si ralligna? quando in Faenza un Bernardin di Fosco, verga **gentil** di picciola gramigna? Non ti maravigliar s’io piango, Tosco, quando rimembro, con Guido da Prata, Ugolin d’Azzo **che vivette** nosco, Federigo Tignoso e sua brigata, la casa Traversara e li Anastagi (e l’una gente e l’altra è diretata), le donne e ’ cavalier, li affanni e li agi che ne ’nvogliava amore e cortesia là dove **i cuor son fatti sì malvagi**.”

[Ap 12, 6; IV ^a visio, I ^{um} prelium] “Et mulier”, id est ecclesia, “fugit in solitudinem”. Per solitudinem simul intelliguntur hic tria. Primum est status christiane professionis et fidei a statu iudaismi et omni alio sequestratus. Nam ecclesia Christi, post mortem et ascensionem, se multo fortius quam prius sequestravit a statu iudaismi et ab omni alio christianitati contrario. Secundum est spiritualis et celestis conversatio et contemplatio ad quam ecclesia, Spiritu Sancto sibi copiosius tunc emisso, confugit et ascendit, <i>ut ibi solis divinis refectionibus intendat et a temptationibus diaboli se abscondat et muniat</i> . Tertium est plebs et terra gentilium, que tunc erat a Deo et a divino cultu deserta, et ad hanc ad litteram tunc confugit ecclesia, <i>fugiendo Iudeorum obstinatam incredulitatem et persecutionem</i> .	
De hac autem solitudine dicitur Isaie XXXII° (Is 32, 15-16): “Erit desertum in Chermel”, id est [sic] <i>pinguis</i> in gratiis sicut prius fuerat Iudea, “et Chermel”, id est Iudea, “in saltum ” seu silvam “reputabitur”, id est silvestrescet , “et habitabit in solitudine iudicium et iustitia” et cetera. Et capitulo XXXV° (Is 35, 1-2): “ <i>Letabitur</i> deserta et invia, exultabit solitudo et <i>florēbit quasi lilium</i> . Gloria Libani data est ei, et decor Carmeli et Sa[r]jon”. Et capitulo XLI° (Is 41, 19): “ <i>Dabo in solitudine cedrum et spinam et mirtum et lignum olive, ponam in desertum abietem</i> ” et cetera. Et capitulo LIII° (Is 54, 1): “ <i>Letare, sterilis que non paris</i> , quia multi filii deserte magis quam eius que habet virum”.	Inf. I , 5, 25, 29, 64; II , 62, 142: esta selva selvaggia e aspra e forte così l’animo mio, ch’ancor <i>fuggiva</i> ripresi via per la spiaggia diserta Quando vidi costui nel gran diserto ne la diserta spiaggia è impedito intraì per lo cammino alto e silvestro . Inf. XIV , 97-99: Una montagna v’è che già <i>fu lieta</i> d’acqua e di fronde, che si chiamò Ida; or è diserta come cosa vieta.
Quia autem ecclesia erat per hanc fugam itura ad gentes, idcirco premissum est quod filius eius erat recturus omnes gentes (Ap 12, 5), quamvis e[t] hoc dictum sit, ad monstrandum quod dracho non solum nequivit devorare Christum, immo nec impedire quin dominaretur toti orbi. Sequitur: “Ubi”, scilicet [in] deserto gentilitatis et fidei christiane et contemplationis, “habet locum paratum a Deo, <i>ut ibi pascat eam diebus mille ducentis sexaginta</i> ”.	Inf. XXVI , 100-102: ma misi me per l’alto mare aperto sol con un legno e con quella compagna picciola da la qual non fui diserto . Purg. XIV , 112-117; XVI , 58-59: O Bretinoro, ché non <i>fuggi</i> via, poi che gita se n’è la tua famiglia e molta gente per non esser ria? Ben fa Bagnacaval, <i>che non rifiglia</i> ; e mal fa Castrocaro, e peggio Conio, che di figliar tai conti più s’impiglia. Lo mondo è ben così tutto diserto d’ogne virtute
Par. X , 91-96, 100-102; XI , 124-126, 137-139: Tu vuo’ saper di quai piante <i>s’infiora</i> questa ghirlanda che ’ntorno vagheggia la bella donna ch’al ciel t’avvalora. Io fui de li agni de la santa greggia che Domenico mena per cammino u’ ben <i>s’impingua</i> se non si vaneggia..... Se sì di tutti li altri esser vuo’ certo, di retro al mio parlar ten vien col viso girando su per lo beato serto . Ma ’l suo pecuglio di nova vivanda è fatto ghiotto, sì ch’esser non puote che per diversi salti non si spanda perché vedrai la pianta onde si scheggia, e vedrai il corrègger che argomenta “U’ ben <i>s’impingua</i> , se non si vaneggia”.	Purg. VI , 103-105; VII , 103-105: Ch’avete tu e ’l tuo padre sofferto, per cupidigia di costà distretti, che ’l giardin de lo ’mperio sia diserto . E quel nasetto che stretto a consiglio par con colui c’ha sì benigno aspetto, morì <i>fuggendo</i> e <i>disfiorando il giglio</i> Par. XIX , 115-117: Lì si vedrà, tra l’opere d’Alberto, quella che tosto moverà la penna, per che ’l regno di Praga fia diserto . Purg. I , 118, 130-132; III , 49-51; X , 20-21; XI , 13-15, 19-21: Noi andavam per lo solingo piano Venimmo poi in sul lito diserto , che mai non vide navicar sue acque omo, che di tornar sia poscia esperto. Tra Lerice e Turbìa la più diserta , la più rotta ruina è una scala, verso di quella, agevole e aperta. restammo in su un piano solingo più che strade per diserti . <i>Dà oggi a noi la cotidiana manna</i> , sanza la qual per questo aspro diserto a retro va chi più di gir s’affanna. Nostra virtù che di legger s’adona, <i>non spermentar con l’antico avversaro</i> , ma libera da lui che sì la sprona. Purg. I , 40-41, 115-116; III , 1-3; IX , 37-38: Chi siete voi che contro al cieco fiume <i>fuggita</i> avete la pregione etterna? L’alba vinceva l’ora mattutina che <i>fuggia</i> innanzi Avvegna che la subitana <i>fuga</i> dispergesse color per la campagna, rivolti al monte ove ragion ne fruga quando la madre da Chirón a Schiro <i>trafuggò</i> lui dormendo in le sue braccia [Ap 12, 4] Sequitur de primo prelio: “Et <i>draco</i> stetit ante mulierem”, id est ante ecclesiam, “que erat paritura”, scilicet Christum in cruce et in suis primis discipulis. (...) “Et mulier”, id est ecclesia, “ <i>fugit</i> in solitudinem” (Ap 12, 6). Par. XV , 118-120; XVI , 115-117: Oh fortunate! ciascuna era certa de la sua sepultura, e ancor nulla era per Francia nel letto diserta . L’oltracotata schiatta che <i>s’indraca</i> dietro a chi <i>fugge</i> , e a chi mostra ’l dente o ver la borsa, com’ agnel si placa

■ ([Tabella XXIX-3](#)) Ritorniamo all'esegesi di Ap 8, 8-9, della seconda tromba suonata contro i Gentili, riprendendo il tema del portare per mare considerato all'inizio di questo saggio a proposito di Francesca ([Tabella III](#)).

Unito al motivo della pietà (le navi dei dottori «qui verbo et exemplo et elemosinarum suffragio vel aliis piis obsequiis portabant et deducebant alios per mare gentilium quasi naves eorum»), il 'portare' è appropriato a Beatrice, che pietosa soccorse l'amico e porse vere parole al cortese Virgilio (*Inf.* II, 133-135). Parole che sono «pregghi ... piangendo ... porti» a colui che l'avrebbe condotto fino al Paradiso terrestre (*Purg.* XXX, 139-141).

Nella spiegazione dell'ordine dell'universo data da Beatrice in *Par.* I vengono utilizzati i motivi del mare e del portare propri della seconda tromba, ma la variazione, che avviene in un contesto lontanissimo dalla trama originaria, è appena percettibile in una sublimazione della Gentilità, bruta o razionale, nel macrocosmo: le specie naturali «si muovono a diversi porti / per lo gran mar de l'essere», ciascuna portata dall'istinto datole, che porta il fuoco a salire verso la luna, che muove i «cor mortali», cioè le creature irrazionali, che «in sé stringe e aduna» la terra con la legge di gravità. Ad essere indirizzate al proprio fine non sono solo le creature prive di ragione, ma anche quelle dotate di intelligenza e amore (*Par.* I, 109-120). Rimane, dell'esegesi di partenza, la distinzione tra il vivere di quanti hanno un'anima 'animale' (le «nature») e quello di quanti agiscono razionalmente (le creature «c'hanno intelletto e amore»), nonché l'uso dell'immagine del mare per designare principalmente la vita delle creature «che son fore d'intelligenza», degli animali bruti dall'anima solo sensitiva (che corrisponde al mare dei Gentili dall'amore brutale e dai cuori fluttuosi di Ap 8, 8). È da notare come ai motivi del mare e del portare si aggiunga quello dell'«istinto», anch'esso presente ad Ap 8, 8 nell'empio suggerire del diavolo-gran monte messo nel mare: ad Ap 2, 9 (seconda chiesa) la «suggestio», sempre diabolica, equivale a «instinctus» e si accompagna all'«adunare», verbo che pure è presente nelle parole di Beatrice (l'istinto che «la terra in sé stringe e aduna»), la quale appropria all'ordine dato da Dio motivi che nel testo teologico sono connessi con l'operare diabolico.

Il tema del mare e quello del portare sono presenti disgiunti nell'invito alla prudenza nel giudicare con cui, nel cielo del Sole, Tommaso d'Aquino conclude il suo discorso: egli ha infatti visto il pruno, «rigido e feroce» durante l'inverno, «poscia portar la rosa in su la cima» e la nave che ha corso il mare dritta e veloce perire all'entrare in porto (*Par.* XIII, 133-138).

L'andar per mare, congiunto con il motivo della fede (la «vita fidei» di Ap 8, 9) e con il 'tentare' (altro motivo proprio del secondo stato), sono contenuti nelle parole con le quali Beatrice si rivolge a san Pietro —«a cui Nostro Signor lasciò le chiavi, / ch'ei portò giù, di questo gaudio miro» - pregandolo di 'tentare', cioè di esaminare, Dante nella fede che gli consentiva di camminare

sul mare, per cui non perì come la terza parte delle ‘navi’ contro le quali suona la seconda tromba (*Par.* XXIV, 34-39; [Tabella XXIX-3](#)).

Se si collaziona **Ap 8, 9** con **Ap 18, 17**, passo della sesta visione relativo al pianto sulla caduta di Babilonia da parte dei comandanti di navi che commerciano per mare, che l’esegesi spiega essere coloro che commerciano «per vias graviores» e navigano verso città o porti lontani, il confronto è con le parole dette da Caronte a Dante, «anima viva» (**Ap 8, 9**: «qui credendo in Christum habebant animam, id est vitam gratie») che deve dipartirsi dai morti e venire a spiaggia «per altra via, per altri porti», portato da «più lieve legno» (*Inf.* III, 88-93)¹⁰³.

Il motivo del portare con la parola si può accostare al ‘portare novella’ nel mondo (*Inf.* XXVIII, 92, 133; XXXII, 111; **Purg.** V, 50; *Par.* XXV, 129). In *Purg.* V il tema del gran monte tumoroso si ritrova nel racconto che Buonconte da Montefeltro fa dello strazio del proprio corpo morto e insepolto, operato dal diavolo dopo che l’angelo di Dio gli ha sottratto l’anima per una lagrimetta di estremo pentimento: «per la virtù che sua natura diede», cioè per la sua potenza naturale, il diavolo mosse il fumo e il vento e coperse di nebbia la piana di Campaldino, dove Buonconte era caduto combattendo, «da Pratomagno al gran giogo», rendendo l’aria pregna di acqua (vv. 112-118). Anche in questo caso, come nella *Romagna* di Guido da Montefeltro, l’aggettivo «magnus» è appropriato a entità geografiche diverse dal monte, elemento comunque presente.

¹⁰³ Cfr. *Dante all’«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 3, Tab. IV.

[Ap 8, 9; III^a visio, II^a tuba] “Et mortua est tertia pars creature eorum, que habebant animas in mari”, id est illa pars simplicium gentilium, qui credendo in Christum **habebant animam**, id est **vitam gratie** cum quadam tamen animalitate, et que non valuit tantam **temptationem portare** et vincere, “et mortua est” a **vita fidei** apostatando ab ea.

“Et tertia pars navium interiit”, scilicet illa pars fidelium doctorum, qui **verbo et exemplo et elemosinarum suffragio vel aliis piis obsequiis portabant et deducebant alios per mare gentilium quasi naves eorum**, que nequivit vel noluit tantam persecutionem pati, interiit **apostatando a fide**.

Vel, secundum Ricardum, per habentes animas intelliguntur hii qui inter gentiles videbantur magis rationales; per naves vero hii qui aliorum erant vectores et sustentatores, qui quidem fidem respuendo et in infidelitate permanendo eterne morti deputati **disperierunt**.

Secundum autem Ioachim, “mons” iste “magnus” fuit Nicholaus, unus de septem diachonibus primis, qui succensus zelo maligno, nominatam heresim condidisse narratur. Sicut enim de apostolica ecclesia egressi sunt pseudoapostoli impugnantes apostolicam libertatem, quibus tamen restitit Paulus cum coadiutoribus suis, sic de septem diachonibus, quorum est legere et super humeros **honus passionis Christi portare**, exierunt Nicholaite, qui predicationem secundi temporis heretica pravitate fedaverunt. Ex quo aliqua pars maris, id est gentilium, eis in sanguine crudelitatis et luxurie et comessionis idolaticorum adhe[sit], et aliqua pars animalium fidelium et etiam nonnullae ecclesie, que erant quasi naves credentium. (...)

[Ap 18, 17 / 19; VI^a visio] Deinde subdit de planctu aliorum **qui per mare seu per vias graviores negotiabantur**: “Et omnis gubernator et om[n]es qui in I[o]cum”, scilicet aliquem, puta **ad urbem vel portum maritimum**, “navigant” (Ap 18, 17). Antiqui et Greci habent “in locum”; quidam vero habent “in lacum”, id est in stagnum aquarum dulcium; quidam vero habent “in longum”, scilicet in longinquum iter maris, vel ad longinquos portus. (...) (Ap 18, 19) “Et miserunt pulverem super capita sua et clamaverunt flentes et lugentes et dicentes: Ve, ve civitas illa magna, in qua divites facti sunt omnes, qui habebant naves in mari, de pretiis eius”, que scilicet acquirebant pro mercibus quas in ea vendebant. “Ve”, inquam, “civitas” sic “magna”, “quoniam una hora desolata est!”.

Inf. III, 88-93:

“E tu che se’ costì, **anima viva**, pàrtiti da cotesti che son morti”. Ma poi che vide ch’io non mi partiva, disse: “Per altra via, per altri porti verrai a piaggia, non qui, per passare: più lieve legno convien che ti **porti**”.

Inf. II, 133-135; Purg. XXX, 139-141:

Oh **pietosa** colei che mi soccorse!
e te cortese ch’ubidisti tosto
a le vere **parole** che ti **porse**!

Per questo visitai l’uscio d’i morti,
e a colui che l’ha qua sù **condotto**,
li preghi miei, piangendo, furon **porti**.

Purg. V, 49-51, 112-118:

Guarda s’alcun di noi unqua vedesti,
sì che di lui **di là** novella **porti**:
deh, perché vai? deh, perché non t’arresti?

Giunse quel mal voler che pur mal chiede
con lo ’ntelletto, e mosse il fummo e ’l vento
per la virtù che **sua natura** diede.
Indi la valle, come ’l di fu spento,
da Prato **magno** al **gran giogo** coperse
di nebbia; e ’l ciel di sopra fece intento,
sì che **’l pregno** aere in acqua si converse

Par. XIII, 133-138; XXIV, 34-39:

ch’i’ ho veduto tutto ’l verno prima
lo prun mostrarsi rigido e feroce,
poscia **portar** la rosa in su la cima;
e legno vidi già dritto e veloce
correr **lo mar** per tutto suo cammino,
perire al fine a l’intrar de la foce.

Ed ella: “O luce eterna del gran viro
a cui Nostro Segnor lasciò le chiavi,
ch’ei **portò** giù, di questo gaudio miro,
tenta costui di punti lievi e gravi,
come ti piace, intorno de la **fede**,
per la qual tu su **per lo mare** andavi.”

[Ap 8, 8; III^a visio, II^a tuba] (...) “et tamquam mons magnus igne ardens missus est in mare”. Mons iste est diabolus, qui a gentilibus in idolis colebatur ut Deus, qui dicitur “**mons magnus**” tum propter magnum superbie sue **tumorem**, tum **propter magnitudinem sue naturalis potentie**, qui contra sanctos doctores, contra eius cultum et idolatriam predicantes et ipsam pro posse a toto orbe expellentes, exarsit igne ire et invidie contra ipsos, et per effectum impie **suggestionis** et successionis “missus est **in mare**”, **id est in fluctuosis cordibus gentilium, quorum multitudo erat quasi mare magnum** et inter quos non erat habitatio fidelium simplicium, quasi pecora et iumenta, et multo minus perfectorum et discretorum, qui sunt quasi homines.

[Ap 2, 9; I^a visio, II^a ecclesia] “Sed sunt sinagoga”, id est congregatio, “Sathane”, id est adversarii, scilicet diaboli, quia eius **instinctu et suggestionem et ducatu erant adunati** ad persequendum Christum et suos, et etiam quia cultus sinagoge eorum non erat fidelis et sanctus sed infidelis et diabolicus.

Par. I, 109-120:

Ne l’ordine ch’io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l’essere, e ciascuna
con **istinto** a lei dato che la **porti**.
Questi ne **porta** il foco inver’ la luna;
questi **ne’ cor** mortali è permotore;
questi la terra in sé stringe e **aduna**;
né pur le creature che son fore
d’intelligenza quest’ arco saetta,
ma quelle c’hanno intelletto e amore.

Inf. III, 88-93:

“E tu che se’ costì, **anima viva**, pàrtiti da cotesti che son morti”. Ma poi che vide ch’io non mi partiva, disse: “**Per** altra **via**, per altri **porti** verrai a piaggia, non qui, per passare: **più lieve** legno convien che ti **porti**”.

Accanto alla Gentilità tumultuosa nelle sue marine, la cui vita non sta senza guerra, la «gentilezza» veramente nobile, liberale e cortese trova anch'essa nella *Lectura* i suoi punti di riferimento.

Ad **Ap 22, 16** (ultimo capitolo del libro, nella sua conclusione; [Tabella XXX](#)) Cristo si definisce «stella splendida», illuminatrice dei santi, e «matutina», che promette, predica e mostra la luce futura dell'eterno giorno. È stella in quanto fu uomo mortale e sole in quanto Dio. Egli invita tutti alla gloria (**Ap 22, 17**). Lo «sposo», che secondo Riccardo di San Vittore è Cristo (Olivi nota che alcuni correttori del testo hanno tuttavia ad Ap 22, 17 «spirito» al posto di «sposo», intendendo che Cristo invita tanto per sé quanto per il suo Spirito e per ispirazione interiore), e la «sposa», cioè la Chiesa generale, sia quella dei beati sia quella peregrinante come quella contemplativa, dicono «Vieni», cioè alla gloriosa cena delle nozze dell'Agnello. «E chi ascolta», ossia chi è a conoscenza dell'invito, oppure chi crede e opera in modo retto e con obbedienza, «dica: vieni» a quelli che sono da chiamare alla cena e alla città beata. Poi è Cristo stesso ad invitare con liberalità dicendo: «Chi ha sete venga, e chi vuole riceva gratuitamente l'acqua della vita». Dice «chi ha sete e chi vuole» perché nessuno può venire senza che ci sia desiderio e volontario consenso. «Venire» equivale a ricevere l'acqua della vita, cioè la grazia che ristora, vivifica e conduce alla vita eterna. Essa è «gratuita» perché viene data dalla carità e dalla liberalità di Cristo e ricevuta senza l'intervento di alcun prezzo venale ed esteriore, ma anche perché la prima grazia viene data senza alcun merito precedente essendo principio e causa del merito stesso e del suo aumento.

L'angelo dell'umiltà, che conduce i poeti al passaggio dal primo al secondo girone del Purgatorio e che cancella il primo «P» dalla fronte di Dante (**Purg. XII**, 88-99), ha il volto scintillante come la stella mattutina. Invita dicendo «Venite», e promette «sicura» la salita, come la stella mattutina promette il sole. Nel canto successivo, gli esempi di carità nel girone degli invidiosi sono voci di «spiriti» che invitano cortesemente alla mensa d'amore. Gli «spiritus vocales», come li chiama Benvenuto, sono solo ascoltati e non anche veduti (corrisponde a «et qui audit», scilicet hanc nostram invitationem»). La prima voce ricorda l'intervento di Maria alle nozze di Cana perché il Figlio provvedesse con un miracolo alla mancanza di vino (**Purg. XIII**, 25-30). I temi riaffiorano nel passaggio dal terzo al quarto girone (**Purg. XVII**, 46-63): l'invito dell'angelo («Or accordiamo a tanto invito il piede»), che è quello liberale e gratuito dello Spirito («Questo è divino spirito, che ne la / via da ir sù ne drizza senza prego»), e la volontà che acconsente («e fece la mia voglia tanto pronta»).

Tracce del tema della «stella matutina» si trovano in Virgilio, il cui parlare, prospettando a Dante il viaggio nell'oltretomba, è promessa di tanto bene (**Inf. II**, 126). Lo stesso presentarsi del poeta pagano – «Non omo, omo già fui» (**Inf. I**, 67) – sembra alludere al «fui homo mortalis ipsam

precurrendo» detto da Cristo ad Ap 22, 16, stella che predica, promette e mostra la luce dell'eterno giorno. In questo il poeta pagano, anche se nell'Eden esce dal campo per anima più degna, che designa il gusto e il sentimento dell'amore appropriato allo Spirito Santo, non è solo prefigurazione ma figura conforme del Cristo uomo, con tutte le insegne e prerogative che gli vengono attribuite nel testo apocalittico¹⁰⁴.

Il tema del venire per desiderio e volontario consenso di «chi ha sete e chi vuole» si ritrova, nel terzultimo verso del poema (**Par. XXXIII**, 143; [Tabella XXX](#)), nel volgere da parte di Dio «il mio disio e 'l velle», ribadito dall'«in che sua voglia venne» che precede di due versi, allorché la folgore della grazia percuote la mente del poeta rendendola in grado di comprendere il mistero del rapporto tra l'umano e il divino nel Verbo¹⁰⁵.

Si può anche citare il «vegnati in voglia di trarreti avanti» detto da Dante e Matelda (**Purg. XXVIII**, 46), in cui, come osservò il Torracca, «l'accento *vègnati* dà l'inflessione della voce, che invita con desiderio».

Il medesimo gruppo di temi viene variato, in tutt'altra situazione, nel basso litigio tra maestro Adamo e Sinone, allorché il primo contrappone la propria sete di idropico all'arsura del greco che, «per leccar lo specchio di Narcisso», cioè per avere un po' d'acqua, non si farebbe molto pregare (l'espressione «non vorresti a 'nvitar molte parole», contiene in sé l'invito e la volontà di aderirvi). Virgilio, nel rimproverare Dante, riprende i temi affermando che «voler ciò udire è bassa voglia» (**Inf. XXX**, 124-129, 148).

Per quanto riguarda il tema della gratuità della grazia, che nel passo di Olivi è «prima gratia» che esclude ogni merito precedente essendo «tamquam principium et caus[a] meriti», si può osservare che in **Par. XXV**, 67-70 la speranza è prodotta «da grazia divina e precedente merto», e questa è verità che deriva a Dante da molte stelle, cioè da molte scritture (il tema della «stella matutina» che predica e mostra). In questo caso la definizione della speranza ricalca quella data da Pietro Lombardo, «veniens ex Dei gratia et ex meritis praecedentibus» (*Sent.* III, xxvi, 1).

Diverso il caso degli angeli, per i quali Beatrice in **Par. XXVIII**, 112-113 afferma che la misura del vedere è proporzionata al merito, prodotto dalla grazia e dalla volontà buona da questa suscitata. Principio identico a quanto contenuto nell'esegesi di **Ap 22, 17** (la prima grazia è data

¹⁰⁴ Su Virgilio come «voce esteriore», appropriata al Cristo uomo, che lascia nell'Eden per Beatrice, la «voce interiore» assimilata allo Spirito di Cristo cfr. *Il sesto sigillo*, 6 («Voce esteriore e dettato interiore [Ap 2, 7]»).

¹⁰⁵ Si ricordi anche che fu la «femminetta samaritana» a domandare, e dunque a desiderare e a volere, la grazia dell'acqua che sazia eternamente (*Purg.* XXI, 1-3). Il riferimento dell'espressione «il mio disio e 'l velle» ad Ap 22, 17 (il venire, su invito, con desiderio e con volontario consenso) sembra prestare argomento a quanti (cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, Milano 2007 p. 929) ritengono che i due termini siano da rapportare non all'intelletto (il desiderio di conoscere) e alla volontà (l'amore per il bene), come nel caso di *Par.* XV, 73-84 («L'affetto e 'l senno ... Ma voglia e argomento»), bensì all'uguaglianza del volere istintivo con il volere razionale. Ciò sembra confermato dal caso di Francesca e Paolo: «Quali colombe dal disio chiamate ... vegnon per l'aere, dal voler portate» (*Inf.* V, 82-84; cfr. [Tab. XXXII](#)). Sulla questione si tornerà nel saggio *L'«amor che move il sole e l'altre stelle»*.

gratuitamente ma, come l'acqua di chi ha sete, ad essa si deve venire «per desiderium et voluntarium consensum», deve cioè essere accettata) e ribadito nel canto successivo (*Par. XXIX*, 61-66), dove la donna dà per certo che gli angeli buoni, che con umiltà riconobbero il proprio essere dalla bontà di Dio, ebbero la loro capacità di vedere Dio esaltata per effetto della grazia illuminante e del loro merito, in modo che essi ora posseggono la pienezza e la fermezza della volontà. La grazia, come intese Benvenuto, «fuit praedestinata meritis», fu cioè causa del merito, non il merito (nel caso la fedeltà degli angeli) causa della grazia. Il diverso grado di beatitudine è proporzionato all'apertura dell'affetto verso Dio, cioè della volontà, che è anche il tema del viscerale aprire il proprio cuore a Dio considerato ad *Ap* 3, 20 (non in tabella).

Anche Salomone, in *Par. XIV*, 37-51 ([Tabella XXX](#)), sostiene che la visione dei beati è tanta quanta è la grazia che si aggiunge «sovra suo valore», cioè al merito di ciascuno. Dopo la resurrezione dei corpi, allorché la persona sarà più grata per il fatto di essere tutta quanta, anima e corpo (è la grazia che ci rende grati a Dio, di cui ad *Ap* 1, 4), ci sarà un aumento della prima grazia data gratuitamente e quindi una crescita della visione, e in conseguenza una crescita dell'ardore di carità che da quella si accende e della luce che dalla carità proviene.

Questioni ampiamente discusse nelle scuole come quella della grazia infusa negli angeli o della visione dei beati dopo la resurrezione sono affrontate da Dante concordando la soluzione, talora sfumandola, con un testo di teologia della storia. Ciò mostra come la *Lectura* non sia una nuova fonte di Dante che si mostra come principale rispetto a quelle già conosciute. Essa è il 'libro' della storia delle illuminazioni sapienziali con cui tutto deve concordare. Virgilio, Ovidio o Lucano, Boezio, Aristotele, Alberto Magno o Tommaso d'Aquino, la stessa Scrittura in quanto tale, le più svariate esperienze poetiche o le conoscenze di astronomia, sono, nel poema, tutte fonti ordinate alla *Lectura*.

Altro esempio dell'invito d'amore è Tommaso d'Aquino prima di iniziare il suo discorso in *Par. XIII* (vv. 34-36; [Tabella XXXI](#)). Della sua «inflammata cortesia» dice Bonaventura, il maestro di Olivi, accostando ad essa il verbo 'venire' («di cui Tomma / dinanzi al mio venir fu sì cortese»): la liberalità di Tommaso, nel lodare Francesco, il «poverel di Dio», ha fatto 'venire' con desiderio, ha cioè aperto l'affetto e la volontà di Bonaventura nel dire di Domenico (*Par. XII*, 109-111, 142-145). È il «libero amore» che il poeta riscontra in Pier Damiani (*Par. XXI*, 73-75).

Cortesia, in quanto volontà che s'apre e viene, non è estranea al duro e lapideo mondo infernale. Dice Virgilio dei tre sodomiti fiorentini sotto la pioggia di fuoco: «a costor si vuole esser cortese», e nel successivo colloquio essa riaffiora nel ricordo di una vita cittadina ormai estinta: «cortesia e valor di se dimora / ne la nostra città sì come suole, / o se del tutto se n'è gita fora» (*Inf. XVI*, 15, 67-69: il liberale invito dello Spirito di Cristo è alla cena della città beata). È un segno di

come, nell'amarezza dell'esilio, il poeta sempre ami un'idea della sua Firenze, patria di degni cittadini «ch'a ben far puoser li 'ngegni». Come sarebbe stato un giorno per Savonarola, che ne fustigò i vizi, Firenze è l'eletta e diletta città, nuova Gerusalemme santa e pacifica.

Una cortese apertura della volontà che è negata a frate Alberigo che l'aveva sollecitata: «“E perché tu più volontier mi rade / le 'nvetriate lagrime dal volto ... Ma distendi oggimai in qua la mano; / aprimi li occhi”. E io non gliel' apersi; / e cortesia fu lui esser villano» (*Inf. XXXIII*, 127-129, 148-150; [Tabella XXXI](#)).

Nel Purgatorio, che è il regno della 'gentilità', venire e cortesia sono propri dell'angelo portiere (*Purg. IX*, 91-93). Desiderio, volere e liberalità percorrono l'incontro con Arnaut Daniel: «e dissi ch'al suo nome il mio disire / apparecchiava grazioso loco. / El cominciò liberamente a dire: / “*Tan m'abellis vostre cortez deman, / qu'ieu no me puesc ni voill a vos cobrire*”» (*Purg. XXVI*, 137-141). Temi, questi, tutti riassunti nelle celebri parole di Guido del Duca: «le donne e ' cavalier, li affanni e li agi / che ne 'nvogliava amore e cortesia / là dove i cuor son fatti sì malvagi» (*Purg. XIV*, 109-111).

All'inizio e al termine del viaggio sta la «donna ... gentil nel ciel» - unica donna fregiata di tale appellativo -, cioè la Vergine madre nella quale si assomma ogni liberalità: «La tua benignità non pur soccorre / a chi domanda, ma molte fiate / liberamente al dimandar precorre» (*Inf. II*, 94-96; *Par. XXXIII*, 16-18).

Nel suo lungo sperimentare i significati della «gentilezza», Dante l'ha infine affrontata con la liberalità dello Spirito di Cristo, di cui tratta un passo della teologia della storia che egli ha deciso di trasformare nel suo «poema sacro». Quanto acquisito nel corso delle prime prove, dalla *Vita Nova* alla canzone *Le dolci rime* e al suo commento nel IV trattato del *Convivio* non si è perduto, si è arricchito di un valore non solo teologico (già presente nella canzone allorché viene posta la questione 'da che vene gentilezza?') ma anche storico. L'*Etica* aristotelica non è più giustapposta alla teologia come nel *Convivio*, è inserita in un processo storico, dell'individuo e dell'umanità, che la rende presente ad ogni momento del viaggio. La parola «cortesia», che ricorre nel poema, è certamente carica del significato aristotelico di «vertute», quella «che fa l'uom felice / in sua operazione» (*Le dolci rime*, 83-84). La metamorfosi semantica della *Lectura* dell'Olivari rende sacro quel significato, diffonde sul mondo umano le prerogative divine assegnate alla Chiesa nella sua storia e mostra quanto alto sia stato in Dante lo sforzo di conciliare Aristotele con il pensiero cristiano¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Sulla nobiltà di cui tanta gente erroneamente parla, che è grazia che discende da Dio, «appo cui non è scelta di persone, sì come le divine Scritture manifestano» (*Convivio*, IV, xx, 3-6) cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 3 («Curiam habemus»). Sulla presenza dell'etica cortese nella teologia dell'Olivari cfr. A. CICERI in *Petri Iohannis Olivari Quaestiones circa matrimonium*, Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 2001 (Collectio Oliviana, III), pp. 396-401.

L'episodio di Francesca registra i temi del secondo stato come prevalenti, ma il contrappunto con i temi del sesto stato è tanto intenso da imprimere il suggello nei momenti salienti del dramma ([Tabella XXXII](#)).

Alla chiesa di Filadelfia, la sesta, Cristo promette di far venire quelli che si dicono Giudei senza esserlo, mutati nel cuore e disposti a farsi battezzare e governare (**Ap 3, 9**). Il venire dei due cognati al richiamo del poeta è un momento di mutazione, sebbene limitata al momento del colloquio (**Inf. V**, 76-87). È un venire suggerito da Virgilio: «Ed elli a me: “Vedrai quando saranno / più presso a noi; e tu allor li priega / per quello amor che i mena, ed ei verranno”».

È un venire con desiderio, quello che nasce dall'invito dello Spirito. L'appello di Dante – «O anime affannate, / venite a noi parlar, s'altri nol nega!» – è tessuto sui temi, sopra considerati, offerti da **Ap 22, 17**, dove lo «sposo» (Cristo e il suo Spirito) e la «sposa» (la Chiesa nelle sue varie forme) invitano, dicendo «Vieni», alla gloriosa cena delle nozze dell'Agnello e alla città beata. Poi è Cristo stesso a invitare con liberalità dicendo: «Chi ha sete venga, e chi vuole riceva gratuitamente l'acqua della vita», cioè la grazia che ristora, vivifica e conduce alla vita eterna. Dice «chi ha sete e chi vuole» perché nessuno può *venire* senza che ci sia *desiderio* e *volontario* consenso. Così le due anime, «quali colombe dal *disio* chiamate ... *vegnon* per l'aere, dal *voler* portate».

Il far venire a sé da parte di Cristo è tema proprio di altri passi dell'*Apocalisse*. Nel capitolo XV, 'radice' proemiale della quinta visione delle coppe, i santi che hanno vinto la bestia e che stanno dritti sul mare di cristallo misto a fuoco cantano sia il cantico di Mosè, proprio di servi che temono i giudizi divini, sia il cantico dell'Agnello, del quale lodano le opere di misericordia, tra le quali è il far venire, chiamandole, tutte le genti (**Ap 15, 3-4**). Così quei due, «quali colombe dal *disio* chiamate».

Ogni stato, sostiene Olivi, ha qualcosa degli altri, dunque anche del sesto, che è lo stato cristiforme per eccellenza, coincidente con l'età dello Spirito di Gioacchino da Fiore. Il richiamo di Dante ai due dannati perché parlino equivale ad un invito a convivere. Il venire «quali colombe ... dal voler portate» può essere riferito sia all'«*apertio voluntatis*» propria della sesta chiesa (**Ap 3, 8**), sia al rispondere all'invito di **Ap 22, 17** con desiderio e volontario consenso. Al sesto stato è data la porta aperta al parlare. Così Francesca vuole venire e parla: «Di quel che udire e che parlar vi piace, / noi udiremo e parleremo a voi» (**Inf. V**, 94-95)¹⁰⁷.

Ancora, come ogni stato, e quindi ogni momento della storia umana, ha una sua «quietatio», una pausa di pace, di quiete, di silenzio propria del settimo e ultimo degli stati, così Francesca parla e ascolta «mentre che 'l vento, come fa, ci tace». Il vento - «la bufera infernal, che

¹⁰⁷ Il parlare per dettato interiore dello Spirito è oggetto del saggio *Il sesto sigillo*, 3 («Libero volere, libero salire, libero parlare [Ap 3, 7-8]»), 6 («Voce esteriore e dettato interiore [Ap 2, 7]»).

mai non resta» - designa il fluttuare tempestoso delle passioni nel cuore. La seconda tromba, quella del periodo dei martiri, suona contro gli eccessi dell'amore dei Gentili che produce gli ansiosi flutti delle cure e delle sollecitudini, come contro un mare in tempesta (**cap. XI**; [Tabella XXXII](#)): il luogo della bufera infernale «mugghia come fa mar per tempesta, / se da contrari venti è combattuto» (*Inf. V*, 28-30), dove il combattere tra venti avversi è altro riferimento alle battaglie della tentazione sostenute dai martiri. «Quello amor che i mena», per un attimo attratto nella sfera dello Spirito dalla *summa caritas Christi et summe gratuita et liberalis* impersonata da Dante (e anche da Virgilio, la cui voce esteriore suggerisce al discepolo ciò che deve fare), è pena data in eterno al disordinato *amor sui* e ai suoi eccessi:

Primus enim angelus tubicina[t] contra inordinatum sui amorem. Amor enim sui est fundamentum omnium affectuum, sicut terra est fundamentum herbarum et arborum. Due autem partes eius sunt bone, scilicet amare Deum sibi et amare se Deo et suis. Tertia vero pars, scilicet amare se carnaliter seu propter se est mala, et quanto plus voci divine rebellat tanto plus induratur quasi grando et accenditur quasi ignis et corruptioni carnis et impietati quasi sanguini commiscetur. Quia vero amor sui parit anxios fluctus curarum et sollicitudinum, ideo contra earum excessum, quasi contra mare tempestuosum, fit secundum tubicinum, et [tertia] pars ei rebellis maiori pondere sollicitudinum aggravatur et maiori ardore ignescit.

Ma nel momento in cui il vento «piega» i due dannati verso i poeti, in modo che Dante possa pregarli «per quello amor che i mena» e farli venire, quella bufera è anche il vento dello Spirito, di cui dice Ezechiele citato nell'esegesi dell'apertura del sesto sigillo (**Ap 7, 1**): «vieni dai quattro venti, Spirito, e soffia su questi morti, perché rivivano» (Ez 37, 9). È lo Spirito ad eccitare l'attenzione dei vescovi delle sette chiese d'Asia, che Cristo visita per mezzo delle istruzioni scritte loro da Giovanni, dicendo: «Chi ha orecchio ascolti», cioè comprenda affettuosamente e operosamente, «ciò che lo Spirito dice alle chiese» (**Ap 2, 7**). Allo stesso modo il poeta va «visitando ... per l'aere perso», e fa venire con «affettüoso grido» (*Inf. V*, 87, 89-90).

Al vescovo di Efeso Cristo si presenta come «colui che tiene le sette stelle nella sua destra e che cammina in mezzo ai sette candelabri d'oro» (**Ap 2, 1**). Le stelle designano i vescovi, i candelabri le chiese. Cristo intende dire in primo luogo che egli conosce bene ogni atto o pensiero, come colui che tiene tutti i vescovi sotto di sé, e come colui che sta in mezzo, che visita, scruta, penetra subitamente, esamina. In secondo luogo, vuole mostrare che a ragione essi debbono temere le sue minacce e i giudizi e rispettare i suoi moniti e precetti, debbono amarlo e sperare in lui serbando ogni sua parola. Egli è infatti il loro giudice e signore onnipotente che li tiene e li esamina con circospezione. È il pio pastore che li protegge e li custodisce, e per questo li tiene e li visita. In terzo luogo, Cristo si propone come tale perché Efeso è chiesa metropolitana, che ha

potestà e cura su tutte le altre chiese. Il «tenere» indica infatti la potestà e il «camminare» la cura d'anime.

Il tema del «perambulare», del visitare con la pietà del pastore che cura il proprio gregge, affiora nelle prime parole di Francesca, che si rivolge al poeta: «O animal grazioso e benigno / che visitando vai per l'aere perso / noi che tignemmo il mondo di sanguigno ... poi ch'hai pietà del nostro mal perverso» (*Inf.* V, 88-93).

Fra coloro che morirono di morte violenta e che purgano il tardivo pentimento, Buonconte da Montefeltro prega Dante di aiutare il proprio desiderio di pace «con buona pïetate», procurandogli lui le preghiere che abbrevino la pena, poiché «Giovanna o altri non ha di me cura» (*Purg.* V, 85-90). L'accorata tristezza di Buonconte, che non ha più nessuno in terra che voglia pregare per lui, è memore delle parole di Matteo 9, 35-36 (citato ad *Ap* 22, 2 con riferimento al *Lignum vitae* di Bonaventura) su Cristo pietoso che «andava attorno per tutte le città e i villaggi, insegnando e curando ogni languore, e vedendo le folle ne provò compassione, poiché erano come pecore senza pastore».

Beatrice, apparsa nel Paradiso terrestre, viene paragonata a un «ammiraglio» di una flotta, che passa di nave in nave confortando chi opera bene e rimproverando i pigri e i tardi (*Purg.* XXX, 58-60; [Tabella XXXII](#)): nel venire, vedere e visitare imita pertanto Cristo anche nella sollecitudine del «pastor bonus»¹⁰⁸. Per salvare l'amico, come lei stessa afferma, è scesa al Limbo da Virgilio: «Per questo visitai l'uscio d'i morti » (*ibid.*, 139).

¹⁰⁸ «Ammiraglio» (cfr. gli «ammiragli» di cui dice Sapia senese a *Purg.* XIII, 154) nella *Lectura* corrisponde alla «scientia gubernativa» dei vescovi «ad regendum sollicita et intenta» (ad *Ap* 2, 2; 3, 8; 11, 1), che discende dal sommo rettore (ad *Ap* 4, 4); alla «gubernatio discursiva» dei quattro animali che stanno «in mezzo e intorno alla sede» (*Ap* 4, 6), alla «gubernatio future ecclesie» su cui gli Apostoli vennero informati e confermati nella resurrezione di Cristo, come i discepoli di Francesco lo saranno nella sua resurrezione (ad *Ap* 7, 2), al futuro governo dell'orbe da parte dei sommi rettori che staranno con Cristo sul monte Sion (*Ap* 14, 1-5), al governo degli spiriti angelici nel versare le coppe (ad *Ap* 16, 1-17), ai mercanti («gubernatores» o «naute») che commerciano per mare con Babilonia (*Ap* 18, 17-19), agli abati e ai prelati («per gubernatores designantur abbates seu prelati cenobiorum. Monasteria enim sunt naves spirituales», *ibid.*). Beatrice, che è figura di Cristo, ne esprime le funzioni: «ille qui bene scit omnes vestros actus et cogitatus, tamquam infra se immediate vos omnes tenens et tamquam in medio vestrum existens et omnia vestra continue perambulans et perscrutans et immediate percurrens seu conspiciens ... ipse est eorum iudex et dominus ipsos prepotenter tenens et circumspectissime examinans. Ipse etiam est pius pastor eos protegens et custodiens, et pro eorum custodia eos semper tenens et visitans». Resta «arditissima similitudine», per usare un'espressione di L. PERTILE, *La puttana e il gigante. Dal "Cantico dei Cantici" al Paradiso Terrestre di Dante*, Ravenna 1998, pp. 74ss.

[Ap 22, 16-17; finalis conclusio totius libri] “Sum” etiam “**stella** splendida” (Ap 22, 16), omnium scilicet sanctorum illuminatrix, “et **matutina**”, future scilicet et eterne diei immensam claritatem predicando et **promittendo** et tandem prebendo, et etiam prout **fui homo** mortalis ipsam precurrendo, ut ipse secundum quod homo sit stella et secundum quod Deus sit sol.

Septimo loquitur ut **invitator** omnium ad prefatam gloriam, et hoc tam per se quam per ecclesiam et eius doctores, unde subdit (Ap 22, 17): “Et sponsus”, id est, secundum Ricardum, Christus (quidam tamen habent “Spiritus”, et quidam correctores dicunt quod sic habent antiqui et Greci, **ut sic Christus tam per se quam per Spiritum suum et eius internam inspirationem ostendat se invitare**), “et sponsa”, id est generalis ecclesia tam beata quam peregrinans vel contemplativa ecclesia, “dicunt: **veni**”, scilicet ad nuptias. Ideo enim dixit “sponsa”, ut innueret nos invitari **ad gloriosam cenam nuptiarum Agni**. “**Et qui audit**”, scilicet hanc nostram **invitationem**, id est qui est de hiis sufficienter doctus; vel “qui audit”, id est recte et obedienter credit et opere perficit, “dicat”, scilicet unicuique vocandorum: “**veni**”, scilicet ad cenam et civitatem beatam.

Deinde ipse Christus per se **liberaliter invitavit** et offert, dicens: “Et **qui sitit** veniat, et qui vult accipiat aquam vite gratis”. Quia nullus cogitur nec potest **venire nisi per desiderium et voluntarium consensum**, ideo dicit “qui sitit et qui vult”. Idem autem est venire quod accipere “aquam vite”, id est gratiam vite reactivam et vivificam et perducentem in vitam eternam. Dicit autem “gratis”, tum quia absque omni pretio venali et exteriori datur et accipitur, **tum quia prima gratia datur absque omni previo merito et tamquam principium et caus[a] meriti**, ac per consequens totum premium et **augmentum** gratie quod per primam gratiam acquiritur gratia reputatur. **Dicit etiam “gratis”, quia tota a summa caritate Christi et summe gratuita et liberali predestinatur et offertur et datur.**

Purg. XII, 88-94, 99:

A noi venia la creatura bella,
biancovestito e ne la faccia quale
par tremolando **mattutina stella**.
Le braccia aperse, e indi aperse l’ale;
disse: “**Venite**: qui son presso i gradi,
e agevolmente omai si sale.
A questo **invito** vegnon molto radi ...”
poi **mi promise** sicura l’andata.

Purg. XIII, 22-27:

Quanto di qua per un migliaio si conta,
tanto di là eravam noi già iti,
con poco tempo, per **la voglia** pronta;
e verso noi volar **furon sentiti**,
non però visti, **spiriti** parlando
a la mensa d’amor **cortesi inviti**.

Purg. XXVIII, 43-46:

“Deh, bella donna, che a’ raggi d’amore
ti scaldi, s’i’ vo’ credere a’ sembianti
che soglion esser testimon del core,
vegnati in voglia di trarreti avanti”

Par. XXXIII, 139-145:

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua **voglia venne**.
A l’alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio **disio** e **l’velle**,
sì come rota ch’igualmente è mossa,
l’amor che move il sole e l’altre stelle.

Par. XIV, 40-51:

La sua chiarezza séguita l’ardore;
l’ardor la visione, e quella è tanta,
quant’ ha di **grazia** sovra suo valore.
Come la carne gloriosa e santa
fia rivestita, la nostra persona
più **grata** fia per esser tutta quanta;
per che **s’accrescerà** ciò che ne dona
di **gratuito** lume il sommo bene,
lume ch’a lui veder ne condiziona;
onde la vision crescer convene,
crescer l’ardor che di quella s’accende,
crescer lo raggio che da esso vene.

[Ap 1, 4; Salutatio] “**Gratia**” sumitur
per respectum ad suam **gratuitam**
originem, quia non ex debito sed gratis
datur a Deo. Sumitur etiam per respectum
ad formalem actum gratificandi,
quia reddit nos **gratos** Deo.

Inf. I, 67; **II**, 126:

Rispuosemi: “Non omo, **omo** già **fui**”
e ’l mio parlar tanto ben **ti promette**?

Purg. XVII, 46-63:

I’ mi volgea per veder ov’ io fosse,
quando una voce disse “Qui si monta”,
che da ogne altro intento mi rimosse;
e fece **la mia voglia** tanto pronta
di riguardar chi era che parlava,
che mai non posa, se non si raffronta.
Ma come al sol che nostra vista grava
e per soverchio sua figura vela,
così la mia virtù quivi mancava.
“Questo è divino **spirito**, che ne la
via da ir sù ne drizza **sanza prego**,
e col suo lume sé medesimo cela.
Sì fa con noi, come l’uom si fa sego;
ché quale aspetta prego e l’uopo vede,
malignamente già si mette al nego.
Or accordiamo a tanto **invito** il piede;
procacciam di salir pria che s’abbui,
ché poi non si poria, se ’l dì non riede”.

Inf. XXX, 124-129, 148:

Allora il monetier: “Così si squarcia
la bocca tua per tuo mal come suole;
ché, s’i’ **ho sete** e omor mi rinfarcia,
tu hai l’arsura e ’l capo che ti duole,
e per leccar lo specchio di Narcisso,
non **vorresti** a **nvitar** molte parole”.

ché **voler** ciò **udire** è bassa **voglia**.

Par. XXV, 67-70; **XXVIII**, 112-113,
XXIX, 61-66:

“Spene”, diss’ io, “è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e **precedente merito**.
Da molte stelle mi vien questa luce”

e del vedere è misura **mercede**,
che **grazia** partorisce e buona **voglia**.

per che le viste lor furo essaltate
con **grazia** illuminante **e con lor merito**,
sì c’hanno ferma e piena **volontate**;
e non voglio che dubbi, ma sia certo,
che ricever la grazia è meritorio
secondo che l’affetto l’è aperto.

Tab. XXXI

[Ap 22, 17; finalis conclusio totius libri] Septimo loquitur ut **invitator** omnium ad prefatam gloriam, et hoc tam per se quam per ecclesiam et eius doctores, unde subdit: “Et sponsus”, id est, secundum Ricardum, Christus (quidam tamen habent “Spiritus”, et quidam correctores dicunt quod sic habent antiqui et Greci, **ut sic Christus tam per se quam per Spiritum suum et eius internam inspirationem ostendat se invitare**), “et sponsa”, id est generalis ecclesia tam beata quam peregrinans vel contemplativa ecclesia, “dicunt: **veni**”, scilicet ad nuptias. Ideo enim dixit “sponsa”, ut innueret nos invitari **ad gloriosam cenam nuptiarum Agni**. “Et qui audit”, **scilicet hanc nostram invitationem**, id est qui est de hiis sufficienter doctus; vel “qui audit”, id est recte et obedienter credit et opere perficit, “dicat”, scilicet unicuique vocandorum: “**veni**”, scilicet **ad cenam et civitatem beatam**.

Deinde ipse Christus per se **liberaliter invitat** et offert, dicens: “Et qui sitit veniat, et qui vult accipiat aquam vite gratis”. Quia **nullus cogitur nec potest venire nisi per desiderium et voluntarium consensum**, ideo dicit “qui sitit et qui vult”. Idem autem est venire quod accipere “aquam vite”, id est gratiam vite reactivam et vivificam et perducentem in vitam eternam. Dicit autem “gratis”, tum quia absque omni pretio venali et exteriori datur et accipitur, tum quia prima gratia datur absque omni previo merito et tamquam principium et caus[a] meriti, ac per consequens totum premium et augmentum gratie quod per primam gratiam acquiritur gratia reputatur. **Dicit etiam “gratis”, quia tota a summa caritate Christi et summe gratuita et liberali predestinatur et offertur et datur.**

Inf. V, 73-87:

I’ cominciai: “Poeta, **volontieri** parlerei a quei due che ’nsieme vanno, e paion sì al vento esser leggeri”.
Ed elli a me: “Vedrai quando saranno più presso a noi; e tu allor li piega per quello **amor** che i mena, **ed ei verranno**”.
Sì tosto come il vento a noi li piega, mossi la voce: “O anime affannate, **venite** a noi parlar, s’altri nol niega!”.
Quali colombe dal **disio** chiamate con l’ali alzate e ferme al dolce nido **vegnon** per l’aere, dal **voler** portate; cotali uscir de la schiera ov’ è Dido, a noi **venendo** per l’aere maligno, sì forte fu l’affettüoso grido.

Inf. XVI, 13-15, 64-69:

A le lor grida il mio dottor s’attese; volse ’l viso ver’ me, e “Or aspetta”, disse, “a costor **si vuole** esser **cortese**.”

“Se lungamente l’anima conduca le membra tue”, rispuose quelli ancora, “e se la fama tua dopo te luca, **cortesia** e valor di se dimora **ne la nostra città** sì come suole, o se del tutto se n’è gita fora”

Inf. XXXIII, 127-129, 148-150:

“E perché tu più **volontier** mi rade le ’nvetriate lagrime dal volto, sappie che, tosto che l’anima trade ...

Ma distendi oggimai in qua la mano; aprimi li occhi”. E io non gliel’apersi; e **cortesia** fu lui esser villano.

Purg. IX, 91-93:

“Ed ella i passi vostri in bene avanzi”, ricominciò **il cortese** portinaio: “**Venite** dunque a’ nostri gradi innanzi”.

Purg. XIV, 109-111:

le donne e ’ cavalier, li affanni e li agi che **ne ’nvogliava amore** e **cortesia** là dove i cuor son fatti sì malvagi.

Purg. XXVI, 136-147:

Io mi fei al mostrato innanzi un poco, e dissi ch’al suo nome **il mio disire** apparecchiava grazïoso loco.
El cominciò **liberamente** a dire:
“*Tan m’abellis vostre **cortes** deman, qu’ieu no me puesc ni **voill** a vos cobrire. Ieu sui Arnaut, que plor e vau cantan; consiros vei la passada folor, e vei jausen lo joi qu’esper, denan. Ara vos prec, per aquella valor que vos guida al som de l’escalina, sovenha vos a temps de ma dolor!*”.

Par. XXI, 73-75:

“Io veggio ben”, diss’ io, “sacra lucerna, come **libero amore** in questa corte basta a seguir la provedenza eterna”

Par. XII, 109-111, 142-145; XIII, 34-36:

ben ti dovrebbe assai esser palese l’eccellenza de l’altra, di cui Tomma dinanzi al mio **venir** fu sì **cortese**.

Ad invegiar cotanto paladino mi mosse l’infiammata **cortesia** di fra Tommaso e ’l discreto latino; e mosse meco questa compagna.

e disse: “Quando l’una paglia è trita, quando la sua semenza è già riposta, a batter l’altra dolce **amor m’invita**.”

[Ap 22, 17; finalis conclusio totius libri] Septimo loquitur ut invitator omnium ad prefatam gloriam, et hoc tam per se quam per ecclesiam et eius doctores, unde subdit: “Et sponsus”, id est, secundum Ricardum, Christus (quidam tamen habent “Spiritus”, et quidam correctores dicunt quod sic habent antiqui et Greci, **ut sic Christus tam per se quam per Spiritum suum et eius internam inspirationem ostendat se invitare**), “et sponsa”, id est generalis ecclesia tam beata quam peregrinans vel contemplativa ecclesia, “dicunt: **veni**”, scilicet ad nuptias. Ideo enim dixit “sponsa”, ut innueret nos invitari **ad gloriosam cenam nuptiarum Agni**. “Et qui audit”, **scilicet hanc nostram** invitationem, id est qui est de hiis sufficienter doctus; vel “qui audit”, id est recte et obedienter credit et opere perficit, “dicat”, scilicet unicuique vocandorum: “**veni**”, scilicet **ad cenam et civitatem beatam**. Deinde ipse Christus per se liberaliter invitat et offert, dicens: “Et qui sitit veniat, et qui vult accipiat aquam vite gratis”. Quia **nullus cogitur nec potest venire nisi per desiderium et voluntarium consensum**, ideo dicit “qui sitit et qui vult”. Idem autem est venire quod accipere “aquam vite”, id est gratiam vite refectionis et vivificationis et perducentem in vitam eternam. [Tab. XXXII]

[Ap 3, 9; I^a visio, VI^a ecclesia] Unde subdit: “Ecce faciam illos”, scilicet tales esse, “ut veniant”, id est per influxum mee gratie **tantum immutationem cordis faciam in eos ut veniant**. Vel sensus est: “faciam” ut illi “veniant et adorent ante pedes tuos”, scilicet querendo humillime et devotissime a te doceri et baptizari et regi. Adorare sumitur hic pro vehementer ipsum venerari et cum signis maxime subiectionis et humiliationis, puta prosternendo se ante pedes eius. Vel potest esse sensus: “et adorent”, scilicet me, “ante pedes tuos”, id est prostrati ante te confitebuntur se credere in me. [Ap 15, 3-4; radix V^o visionis] Pro operibus vero misericordie, subdunt: “Quia solus pius es”, scilicet per se et substantialiter et summe; **“quoniam omnes gentes venient”, scilicet ad te tamquam a te misericorditer vocate et tracte**, “et adorabunt in conspectu tuo, quoniam iudicia tua manifesta sunt”, scilicet per evidentes effectus perditionis Antichristi et suorum et salvationis electorum.

[Ap 7, 1; II^a visio, apertio VIⁱ sigilli] Item per hos quattuor ventos intelliguntur omnes spirationes Spiritus Sancti, secundum illud Ezechielis XXXVII^o: “**A quattuor ventis veni, spiritus, et insuffla super interfectos istos et reviviscant**” (Ez 37, 9). Unus enim ventus est ab oriente humilis incarnationis Christi et nostre vilis originis. Alius vero est ab occidente mortis Christi et nostre miserabilis mortis. Alius vero ab aquilone temptationum Christi et nostrarum. Quartus vero est a meridie caritatis et glorie Christi nobis promissae.

[Ap 2, 1; I^a visio, I^a ecclesia] Secundum est Christi alloquentis hanc ecclesiam et eius episcopum introductio, cum subditur: “Hec dicit qui tenet septem stellas in dextera sua, qui ambulat in medio septem candelabrorum aureorum”. Utitur autem tentione stellarum, id est episcoporum, et perambulatione candelabrorum, id est ecclesiarum, triplici ex causa. Prima est ut ostendat se intime scire omnia bona et mala ipsorum, quasi diceret: **ille qui bene scit omnes vestros actus et cogitatus, tamquam infra se immediate vos omnes tenens et tamquam in medio vestrum existens et omnia vestra continue perambulans et perscrutans et immediate percurrens seu conspiciens**, dicit vobis hec que sequuntur. Secunda est ad monstrandum quod merito habent ipsum et eius minas et iudicia metuere eiusque monita et precepta servare, et etiam quod habent ipsum amare et in ipso sperare et ex eius amore et spe omnia verba eius servare, quia **ipse est eorum iudex et dominus ipsos prepotenter tenens et circumspicissime examinans**. Ipse etiam est **pater** pastor eos protegens et custodiens, et pro eorum custodia eos **semper tenens et visitans**. Tertia est quia metropolitano episcopo et eius metropoli ceteras ecclesias sub se habenti hic loquitur, et ideo significat se habere potestatem et curam super omnes septem episcopos et eorum ecclesias. Tentio enim significat potestatem et **perambulatio** vero **curam**.

[Ap 22, 2; VII^a visio] In quarto (duodecim fructuum; plenitudo **pietatis**) autem sunt: Ihesus pastor sollicitus, ut cum Matthei IX^o dicitur quod “**circuibat** civitates et castella docens et **curans** omnem langorem”, et “videns turbas misertus est eis, quia erant sicut oves non habentes pastorem” (Mt 9, 35-36), et cum Iohannis X^o ait: “Ego sum pastor **bonus**” (Jo 10, 14) (...)

Inf. V, 76-87:

Ed elli a me: “Vedrai quando saranno più presso a noi; e tu allor li priega per quello **amor** che i mena, **ed ei verranno**”. Sì tosto come **il vento** a noi li piega, mossi la voce: “O anime **affannate**, **venite** a noi parlar, s’altri nol niega!”. Quali colombe dal **disio chiamate** con l’ali alzate e ferme al dolce nido **vegnon** per l’aere, dal **voler** portate; cotali uscir de la schiera ov’ è Dido, a noi **venendo** per l’aere maligno, sì forte fu **l’affettioso** grido.

[Ap 2, 7; I^a ecclesia] Deinde excitat eum ad profunde attendendum predicta et etiam promissionem sequentem, dicens: “Qui habet aurem”, id est naturalem facultatem super additam gratiam intelligendi et obedienter implendi predicta, “audiat”, id est attente et **affettuose** et operose intelligat, “quid **Spiritus** dicat ecclesiis”. Secundum Ricardum, Spiritus stat hic pro tota Trinitate, sicut et Iohannis III^o cum dicitur: “Spiritus est Deus” et cetera (Jo 4, 24), sed nichilominus potest dici quod appropriate stat pro persona Spiritus Sancti.

[ex cap. XI; II^a tuba moraliter exposita] Quia vero **amor sui parit anxios fluctus curarum et sollicitudinum**, ideo contra earum excessum, quasi **contra mare tempestuosum**, fit secundum tubicinum, et [tertia] pars ei rebellis maiori pondere sollicitudinum aggravatur et maiori ardore ignescit.

Inf. V, 28-30:

Io venni in loco d’ogne luce muto,
che mugghia come fa **mar per tempesta**,
se da contrari venti è combattuto.

Purg. XXX, 58-60, 139:

Quasi **ammiraglio** che in poppa e in prora
viene a veder la gente che ministra
per li altri legni, e a ben far l’incora
Per questo **visitai** l’uscio d’i morti

Inf. V, 88-93:

O animal grazioso e benigno
che **visitando** vai per l’aere perso
noi che tignemmo il mondo di sanguigno,
se fosse amico il re de l’universo,
noi pregheremmo lui de la tua pace,
poi ch’hai **pietà** del nostro mal perverso.

Purg. V, 85-90:

Poi disse un altro: “Deh, se quel disio
sì compia che ti tragge a l’alto monte,
con **buona pietate** aiuta il mio!
Io fui di Montefeltro, io son Bonconte;
Giovanna o altri non ha di me **cura**;
per ch’io vo tra costor con bassa fronte”.

■ ([Tabella XXXIII](#)) «Eternità d'amore, eternità di martirio». In queste parole, che De Sanctis trae da una tragedia di Silvio Pellico, è racchiuso tutto il significato che il Romanticismo trovò nell'episodio di Francesca e Paolo. È proprio dallo stato dei martiri che il poeta ritaglia il panno per fare la gonna della «prima donna viva e vera apparsa sull'orizzonte poetico de' tempi moderni»¹⁰⁹.

In primo luogo, il peccato. Il peccato, scrive De Sanctis, «è un infinito al pari dell'amore, perché amendue coesistono nell'anima e non si possono distrugger l'un l'altro: distruggetemi la coscienza del peccato e mi avete annientata Francesca da Rimini». I fili con cui, nelle parole di Francesca, sono tessute le reminiscenze del Guinizzelli sul foco d'amore che s'apprende nel cuore gentile, al quale Amore sempre ritorna, sono tratti da un'esegesi scritturale che dell'amore condanna l'irrazionalità. È il «*sensualis et corporalis vite nimius amor*», dalla «*nimia brutalitas et impetuositas*», proprio della brutale vita dei Gentili (cioè dei pagani) che chiude il secondo sigillo (ad **Ap 5, 1**). All'apertura del sigillo, il fervore della fede dei martiri estingue la brutale vita e siffatto amore.

I cuori dei Gentili fluttuano a guisa del mare: in essi, come spiegato nell'esegesi della seconda tromba (Ap 8, 8; cfr. [Tabella XXIX-1](#)), fu messo il diavolo, definito «gran monte» per la grandezza della sua potenza naturale, per il tumore della superbia, per l'ardore del fuoco d'ira. La seconda tromba suona appunto contro gli ansiosi flutti dell'amore, costituiti dagli affanni e dalle sollecitudini, il cui eccesso forma quasi un mare tempestoso (**cap. XI**; [Tabella XXXIII](#))¹¹⁰.

Questa è l'armatura teologica delle parole di Francesca: «Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende». Dolce e leggiadra è la rima d'amore che riecheggia i detti di Guinizzelli, portando i dolci pensieri, il desiderio e i dolci sospiri del tempo felice che rendono pensoso il poeta, facendolo tristo e pio fino alle lacrime. E certo ai martiri non si addice rimprovero, ma dolcezza e conforto. Ma quelle parole non si convengono tutte alla dolcezza del «fino amor» del poeta bolognese. Non gli sono propri il «ratto» della prima terzina, il non risparmiare da parte di Amore che chi è amato non riami della seconda, il condurre «ad una morte» della terza, senza contare la violenza insita nei verbi «*prese costui de la bella persona / che mi fu tolta ... mi prese del costui piacer sì forte*». Francesca, inoltre, parla solo perché tace il vento della bufera infernale che non ha mai posa e affanna le anime, in un luogo che, con l'eccezione di quel momento di quiete, mugghia come un mare in tempesta combattuto da venti contrari. Non si può pertanto ritenere col De Sanctis che tutto, nella Francesca 'tanto gentile', sia puro e delicato. Dietro la trina dell'amore che è una cosa col

¹⁰⁹ F. DE SANCTIS, *Francesca da Rimini* (1869), in *Saggi critici*, a cura di L. Russo, II, Bari 1965, pp. 279, 288-289.

¹¹⁰ Il diavolo-gran monte corrisponde, ad Ap 12, 3, al drago astuto e di grande potenza e, ad Ap 16, 16, all'Armagedon, il luogo dove si raduneranno per la battaglia finale gli eserciti dei re soggetti all'Anticristo, interpretato come «monte dei ladri» per la potenza, la superbia temporale e la rapacità. Il venire in modo repentino e inopinato – «ratto» – è proprio del ladro, nelle cui vesti Cristo si presenterà al momento del giudizio, come minacciato al negligente vescovo della chiesa di Sardi (Ap 3, 3). Questi temi verranno trattati altrove, in particolare l'ultimo - quello del «fur» -, precipuo esempio di variazioni semantiche che percorrono l'intero poema.

cuore gentile, sta una concezione dell'amore sensibile e irrazionale che si avvicina a quella cantata dall'altro Guido in *Donna me prega*. L'amore, secondo Cavalcanti, è qualcosa che sforza contro la quale non vale forza né misura, che distrugge la vita e la mente, che fa morire per forza, che prova piacere della vita fero dell'amante, il quale mai non deve sperare altro che la morte. È «accidente» fero ed altero, di un'oscurità che proviene da Marte, che non si adorna mai di riposo, dalla sua potenza consegue spesso morte, muove il riso in pianto, induce paura, dura poco, desta il fuoco d'ira, toglie la ragione. La cortesia e la gentilezza delle donne e dei cavalieri, antichi e moderni, di cui era piena la letteratura contemporanea, si mescolano al gran mare dei Gentili, alle loro passioni irrazionali, al non essere mai senza guerra, allo spegnersi a vicenda fra parenti e vicini. Di fronte a Francesca, come già di fronte alla Donna Gentile, Dante sostiene un «certamen dubitationis»; l'averlo vinto segna la sua 'linea d'ombra' rispetto alla cultura letteraria del tempo e l'irrompere di nuovi significati nella parola 'gentile'.

L'esegesi del difetto che chiude il secondo sigillo (ad **Ap 5, 1**; [Tabella XXXIII](#)) conduce ad altre utilizzazioni del tema dell'amore brutale e impetuoso proprio della vita dei Gentili. Virgilio, domando il Minotauro, ne 'spegne' l'ira bestiale (*Inf. XII*, 33), variante dell'«a vita ci spense» di *Inf. V*, 107: l'ira è motivo della seconda tromba (*Ap* 8, 8); congiunta alla vita bestiale è presente anche nella prima coppa (*Ap* 16, 2; non in tabella). Il «viver come bruti» è contrapposto da Ulisse, nella sua «orazion picciola», al «seguir virtute e canoscenza» (*Inf. XXVI*, 119-120). I lussuriosi secondo natura, che si purgano nel fuoco e fra i quali è Guido Guinizzelli, gridano il nome di Pasifae, che si fece bestia entrando nella «falsa vacca» per concepirvi il Minotauro: essi infatti seguirono l'appetito come bestie, non servando in amore «umana legge», cioè quella della ragione (*Purg. XXVI*, 82-87; il gridare è reso con «si legge»: il tema del leggere è tra i principali proposti dall'esegesi della seconda tromba ad *Ap* 8, 9; cfr. [Tabella III](#)).

Il tema degli affanni d'amore (seconda tromba, **cap. XI**; [Tabella XXXIII](#)) ritorna nell'episodio di Casella in *Purg. II*, zona che registra numerose vestigia dello stato dei martiri. Dante prega Casella di consolarli, con «l'amoroso canto / che mi solea quetar tutte mie doglie», l'anima che «è affannata tanto» (vv. 106-111), perché arrivata col corpo alla spiaggia del purgatorio per la via infernale «che fu sì aspra e forte» (vv. 64-66). Casella intona dolcemente «*Amor che ne la mente mi ragiona*», la canzone commentata nel III trattato del *Convivio*, e tutti stanno con la mente alle sue note (vv. 112-117). Arriva però Catone a disperdere l'adunata, rimproverando la negligenza delle anime, lente nel correre al monte per spogliarsi «lo scoglio / ch'esser non lascia a voi Dio manifesto» (*Purg. II*, 118-133; *III*, 1-3). L'episodio presenta alcune somiglianze con quello di Francesca: l'affanno dell'anima, la dolcezza, soprattutto l'intervento di Amore. Certo, si tratta di un amore assai diverso da quello tempestoso e brutale dei peccatori carnali, «che la ragion sommettono

al talento» (*Inf.* V, 38-39). Amore che opera nella mente, cioè nella nobile parte dell'anima che partecipa con la ragione, ultima sua potenza, della divina natura, altri non è che la Filosofia, la «sposa dello Imperadore del cielo ... e non solamente sposa, ma suora e figlia diletteissima», la cosa più gentile che Dio, «il sol, che tutto 'l mondo gira», possa intendere (*Convivio* III, xii). Ma anche questo amore per la donna gentile è momento da superare nel viaggio verso Beatrice, donna che mostrerà quanto di questo Amore il debole intelletto non comprende e il nostro parlare non ha valore di ritrarre. Alla beatitudine data dalle cose superne fa riferimento Catone nello spronare le anime a purgarsi per togliersi lo «scoglio», cioè la scorza delle cure e dei desideri mondani che impedisce di vedere Dio. E nel canto successivo un Virgilio turbato ammonisce la gente umana a stare «al *quia*», ad essere cioè contenta di credere senza cercare il perché, a non desiderare di vedere tutto con la ragione come fecero Aristotele e Platone ai quali questo desiderio senza frutto è dato per pena eterna nel Limbo (*Purg.* III, 34-45). Non che nel prosieguo del viaggio taccia la fonte aristotelica, essa rimane sempre conoscenza viva; è tuttavia guidata da un'Orsa diversa da quella terrestre, che con il mondo umano armonizza. «Altre corde» tirano verso Dio, quelle di cui gli chiederà conto l'evangelista Giovanni (*Par.* XXVI, 49-51).

Fra le cause di chiusura dei sigilli al senso umano incapace di comprendere la sapienza riposta nell'apparente stoltezza della croce, la settima è la «sevitia», cioè la crudeltà con cui Dio ha voluto che il suo Figlio unigenito patisse tanto come unico modo per riconciliarsi con l'uomo da lui creato. Contro l'apparente crudeltà sta il «suavitatis dulcor quietativus» mostrato nella settima apertura (ad **Ap 5, 1**; [Tabella XXXIII](#)). Il cantore dice «soavemente» a Dante di posarsi (che significa 'fermarsi', ma il valore è quello del 'riposare' proprio del settimo stato e della 'pausa' propria della settima visione ad Ap 21, 16; *Purg.* II, 85), il suo dolce canto quietava il dolore. L'applicazione dei temi dell'apertura del settimo sigillo al canto di Casella, pregustazione sia pure imperfetta della beatitudine finale, dà al viaggio per l'inferno il valore di un patire in apparenza crudele che ripete quello sofferto da Cristo per redimere l'uomo. Dopo aver percorso la via «che fu sì aspra e forte», dopo che la «morta poesi» ha lasciato «dietro a sé mar sì crudele», la «sevitia» si è aperta nella quiete dolce e soave, per quanto ancora transitoria, peregrinante e non compiuta.

Tab. XXXIII

[ex **cap. XI**; II^a tuba moraliter exposita] Quia vero **amor** *sui parit **anxios fluctus curarum et sollicitudinum***, ideo contra earum excessum, quasi **contra mare tempestuosum**, fit secundum tubicinum, et [tertia] pars ei rebellis maiori pondere sollicitudinum aggravatur et maiori ardore ignescit.

[**Ap 5, 1**] Prima (causa) est quia septem sunt defectus in nobis claudentes nobis intelligentiam huius libri. **Secundus est sensualis et corporalis vite nimius amor**, eiusque nimia brutalitas et impetuositas. (...) In secunda vero fervor fidei, usque ad martiriorum perpersionem, **brutalem vitam** gentilium et amorem ipsius **extinxit**.

[ex **cap. XI**; II^a tuba moraliter exposita] Quia vero **amor** *sui parit **anxios fluctus curarum et sollicitudinum***, ideo contra earum excessum, quasi contra mare tempestuosum, fit secundum tubicinum, et [tertia] pars ei rebellis maiori pondere sollicitudinum aggravatur et maiori ardore ignescit.

[**Ap 5, 1**] Secunda causa seu ratio septem sigillorum libri est quia in Christo crucifixo fuerunt septem secundum humanum sensum et estimationem abiecta, que claudunt hominibus sapientiam libri eius. In eius enim cruce et morte apparet humano sensui summa impotentia et angustia et stultitia et inopia et ignominia et inimicitia et **sevitia**. (...)

Quod etiam Deus velit suum unigenitum tanta pati, nec aliter velit reconciliari homini quem creavit, pretendit summam inimicitiam et etiam **sevitiam**. (...) Contra autem apparentiam sevitie Dei Patris in proprium Filium morti traditum est sue **suavitatis dulcor quietativus in septima apertione monstrandus**.

Inf. V, 28-30, 100, 107:

Io venni in loco d'ogne luce muto,
che mugghia come fa **mar per tempesta**,
se da contrari venti è combattuto.

Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende

Caina attende chi a **vita ci spense**.

Inf. XII, 31-33:

Io gia pensando; e quei disse: "Tu pensi
forse a questa ruina, ch'è guardata
da quell' ira **bestial** ch'i' ora **spensi**."

Inf. XXVI, 119-120; **Purg. XXVI**, 82-87:

fatti non foste **a viver come bruti**,
ma per seguir virtute e canoscenza.

Nostro peccato fu ermafrodito;
ma perché non servammo umana legge,
seguendo come **bestie** l'appetito,
in obbrobrio di noi, per noi **si legge**,
quando partinci, il nome di colei
che s'imbestiò ne le 'mbestiate schegge.

8, 9

Purg. II, 85, 106-114:

Soavemente disse ch'io posasse

E io: "Se nuova legge non ti toglie
memoria o uso a l'**amoroso** canto
che mi solea **quetar** tutte mie doglie,
di ciò ti piaccia consolare alquanto
l'anima mia, che, con la sua persona
venendo qui, è **affannata** tanto!".
'**Amor** che ne la mente mi ragiona'
cominciò elli allor sì **dolcemente**,
che **la dolcezza** ancor dentro mi suona.

L'esegesi dell'apertura del secondo sigillo (**Ap 6, 4**; [Tabella XXXIV-1](#)) mostra ancora come un medesimo passo della *Lectura* possa costituire il nucleo tematico di più momenti della *Commedia* a prima vista del tutto indipendenti. A Giovanni appare un cavallo rosso (l'esercito dei pagani rosso per il sangue sparso dai martiri). A chi vi sta seduto sopra (l'imperatore romano o il diavolo) è concesso di togliere la pace dalla terra, perseguitando non solo gente estranea e lontana ma anche i propri parenti e vicini. Le parole «terra», «pace» e il verbo 'togliere' («che mi fu tolta / come suole esser tolto») sono fili che formano parte del tessuto sia nel discorso di Francesca (**Inf. V**, 97-102) come in quello di Catalano, uno dei due frati 'godenti' bolognesi nella bolgia degli ipocriti (**Inf. XXIII**, 103-108). Se identiche sono le parole, la loro collocazione è del tutto diversa nei due distinti episodi. Il significato originario, il «togliere la pace dalla terra» si mantiene in entrambi. A Francesca fu tolta la bella persona che fece innamorare Paolo, e quindi fu tolta la pace alla terra, Ravenna, che sembrava ristabilita con il matrimonio che aveva unito una da Polenta con un Malatesta, pace il cui tema viene espresso con il discendere verso il mare del Po. L'esegesi si riferisce ai Gentili, mai senza guerra, dai cuori fluttuanti come il mare (cfr. [Tabella XXIX-1](#)). I due frati bolognesi Catalano dei Malavolti e Loderingo degli Andalò furono tolti (nel senso di presi, eletti) come podestà dalla terra fiorentina nel 1266 per conservare la sua pace, ma si comportarono in modo che gli effetti del loro operato sono ancor visibili presso il Gardingo, dove erano le case degli Uberti distrutte a seguito della rivolta popolare scoppiata dopo il loro governo e da essi preparata. Si può notare che i due passi presentano altre simmetrie (*prese costui e insieme presi, 'l modo ancor m'offende e ch'ancor si pare*). L'episodio di Paolo e Francesca, inoltre, a differenza di quello di Catalano e Loderingo, si inquadra principalmente nel secondo stato, quello dei martiri. Dall'apertura del secondo sigillo proviene il tema dell'uccisione dei propri parenti e vicini da parte dei persecutori (la Caina che «attende chi a vita ci spense», **Inf. V**, 107), come pure quello dell'effusione del sangue («noi che tignemmo il mondo di sanguigno», *ibid.*, 90). Sul tema del sangue, **Ap 6, 4** è da collazionare con **Ap 17, 3** (sesta visione), dove appare Babilonia seduta, lussuosa dominatrice di genti bestiali, tinta di rosso per il sangue dei martiri un tempo uccisi e per la strage delle anime che continua a compiere: l'immagine fornisce panno, sempre in **Inf. V**, per Semiramis, imperatrice di molte favelle, rotta a vizio di lussuria, che tenne la terra oggi occupata dal Sultano (vv. 52-60).

Il tema dell'uccisione dei parenti e dei «vicini» si ritrova appropriato a Obizzo II d'Este il quale, ucciso dal figliastro, sta immerso nel Flegetonte sanguigno tra i violenti contro il prossimo (**Inf. XII**, 110-112; di conseguenza, «Alessandro» sarà Alessandro Magno, del quale Dante poteva leggere in Orosio III, xvi, 3: «omnes cognatos ac proximos suos interfecit»). Nello stesso canto, gli

può essere accostato anche l'accento ad Arianna, la sorella del Minotauro che ammaestrò Teseo su come portargli la morte (*ibid.*, 19-20).

Può essere interessante notare la variante *vicino* che il codice riccardiano 1005 (Rb nell'edizione del Petrocchi) recava a **Inf. XXVII**, 88, riferito a Bonifacio VIII, «lo principe d'i novi Farisei», il quale nella lotta contro i Colonna muove guerra non contro Saraceni o Giudei, «ché ciascun suo *nimico* era cristiano»: variante che il Petrocchi ritiene originata dall'espressione «presso a Laterano», ma che, essendo il contesto pregno di temi del secondo stato, potrebbe fare riferimento alla persecuzione operata non verso estranei, ma nei confronti di parenti e di vicini, come per il papa sono i propri correligionari¹¹¹.

Il conte Ugolino è «vicino» all'arcivescovo Ruggieri, del quale si era fidato (**Inf. XXXIII**, 15). Al termine del canto, Frate Alberigo racconta del genovese Branca Doria, che lasciò un diavolo in sua vece nel proprio corpo, ancora vivo su in terra, insieme ad «un suo prossimano», cioè ad un suo parente che l'aiutò nel tradimento verso il suocero Michele Zanche (*ibid.*, 142-147).

Il tema del rosseggiare si rinviene in altre zone nelle quali prevalente è il riferimento al secondo stato: ad esempio in **Purg. II**, 13-15, nel rosseggiare di Marte nel mattino, che corrisponde (in quello che san Paolo chiama tempo della 'pienezza delle genti', cfr. Rm 11, 25) al periodo della lotta dei martiri contro l'idolatria fino a Costantino (**Notabile VII**), o negli splendori «tanto robbi» che nel cielo di Marte formano la Croce (**Par. XIV**, 94-95; si tratta, appunto, degli spiriti che combatterono per la fede).

¹¹¹ La variante è stata poi corretta a margine in «nimico». Le zone del poema che principalmente si riferiscono a temi del secondo stato sono cinque nell'*Inferno* (impennate su *Inf.* V, XII, XVIII-XIX, XXVII, XXXIII), due nel *Purgatorio* (II, XIII-XIV); per il *Paradiso* cfr. qui sopra, n. 7.

Tab. XXXIV-1

[Ap 6, 4; II^a visio, apertio IIⁱ sigilli] Subdit ergo: “Et ecce alius”, id est ab equo albo valde diversus, “**equus rufus**”, id est exercitus paganorum effusione sanguinis sanctorum **rubicundus**. “Et qui **sedebat** super eum”, scilicet romanus imperator vel diabolus, “datum est ei ut sumeret”, id est **ut auferret**, “**pacem de terra**”, id est a Deo permissum est ut persequeretur fideles; “et ut invicem se interficiant”, id est ut pagani interficerent corpora fidelium et etiam quorundam fidem, sancti vero interficerent infidelitatem et pravam vitam plurium paganorum, convertendo scilicet eos ad Christum. Vel, secundum Ricardum, “**ut invicem se interficiant**”, id est ut ipsi persecutores non solum **interficiant** alienos et remotos, sed etiam **suos parentes** et notos et domesticos et **vicinos**.

Inf. V, 97-102, 107:

Siede la **terra** dove nata fui
su la marina dove 'l Po discende
per aver **pace** co' seguaci sui.
Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende,
prese costui de la bella persona
che mi **fu tolta**; e 'l modo **ancor** m'offende.

Caina attende chi a vita ci spense.

Inf. XII, 19-21, 110-112:

Pàrtiti, bestia, ché questi non vene
ammaestrato **da la tua sorella**,
ma vassi per veder le vostre pene.
..... e quell' altro ch'è biondo,
è Opizzo da Esti, il qual per vero
fu spento **dal figliastro** sù nel mondo.

Inf. XXVII, 85-88:

Lo principe d'i novi Farisei,
avendo guerra presso a Laterano,
e non con Saracin né con Giudei,
ché ciascun suo **nimico** era cristiano
vicino [Rb]

Inf. XXXIII, 13-15, 145-147:

Tu dei saper ch'i' fui conte Ugolino,
e questi è l'arcivescovo Ruggieri:
or ti dirò perché i son tal **vicino**.

che questi lasciò il diavolo in sua vece
nel corpo suo, ed un suo **prossimano**
che 'l tradimento insieme con lui fece.

Inf. XXIII, 103-108:

Fрати godenti fummo, e bolognesi;
io Catalano e questi Loderingo
nomati, e da tua **terra** insieme **presi**
come suole **esser tolto** un uom solingo,
per conservar sua **pace**; e fummo tali,
ch'**ancor** si pare intorno dal Gardingo.

Purg. II, 13-15:

Ed ecco, qual, sorpreso dal **mattino**,
per li grossi vapor Marte **rosseggia**
giù nel ponente sovra 'l suol marino

[**Notabile VII**] Rursus sicut omnis dies
habet mane, meridiem et vesperam, sic et
omnis status populi Dei in hac vita. Nam
in eterna erit semper meridies absque
nocte. Ergo tempus plenitudinis gentium
sub Christo debuit ante conversionem
alterius populi, scilicet iudaici, habere
mane et meridiem et vesperam. Et sic
quasi iam vidimus esse completum et a
Iohanne in hoc libro descriptum. Nam
eius **mane** commixtum tenebris idolatrie
fuit ab initio conversionis gentium usque
ad Constantinum.

Par. XIV, 94-95:

ché con tanto luore e tanto **robbi**
m'apparvero splendor dentro a due raggi

[Ap 17, 3; VI^a visio] “Et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam”, id est **sanguine** et colore coccineo **tinctam** et rubricatam. Nota quod sicut quodlibet caput bestie aliquando dicitur bestia, aliquando vero distinguitur ab ea sicut caput a corpore vel sicut rex a sua gente, sic mulier ista in quantum est carnalis et bestialis dicitur bestia, in quantum vero **quondam prefuit et regnavit super bestiales gentes mundi et adhuc super plures bestiales sibi subditas dominatur**, dicitur sedere super bestiam. Que quidem bestia tempore paganorum et hereticorum fuit sanguine martirum cruentata, nunc autem sanguine seu strage animarum et impia persecutione spiritus et spiritualium et etiam quorumcumque quos impie affligit est cruentata, et etiam abhominando sanguin[e] **luxuriarum** suarum.

Inf. V, 90:

noi che **tignemmo** il mondo **di sanguigno**

Inf. V, 52-60:

“La prima di color di cui novelle
tu vuo' saper”, mi disse quelli allotta,
“fu **imperadrice** di **molte** favelle.
A vizio di **lussuria** fu sì rotta,
che libito fé licito in sua legge,
per tòrre il biasmo in che era condotta.
Ell' è Semiramis, di cui **si legge** **8, 9**
che succedette a Nino e fu sua sposa:
tenne la terra che 'l Soldan corregge.”

Nel saggio *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare. Postilla alle ricerche di Gustavo Vinay sul De vulgari eloquentia*, primo della serie che espone la ricerca sui rapporti tra Dante e Olivi, si è a lungo trattato della bestia saracena, del suo essere diversa¹¹².

Nella seconda visione apocalittica, l'esegesi dell'apertura del secondo sigillo (Ap 6, 3; [Tabella XXXIV-2](#)) si estende in generale ai primi quattro sigilli. All'apertura del primo, infatti, appare Cristo vittorioso che esce in campo sul cavallo bianco (Ap 6, 1-2), mentre nelle aperture dei successivi tre sigilli vengono specificati gli eserciti contrari a Cristo e alle sue tre perfezioni (potenza, sapienza, santità), designati rispettivamente con il cavallo rosso (secondo sigillo: i pagani), nero (terzo sigillo: gli eretici) e pallido (quarto sigillo: i Saraceni). Secondo Gioacchino da Fiore, i quattro cavalli corrispondono alle quattro bestie di Daniele 7, 3-7, considerate rispetto al futuro regno dell'Anticristo: la leonessa dalle ali di aquila (i Giudei), l'orso (i pagani), la pantera (le eresie), la quarta bestia 'diversa' (i Saraceni). La leonessa, sempre secondo Gioacchino da Fiore, designa la Sinagoga crudele, che negli Scribi e nei Farisei ha due ali come quelle di un'aquila: ad essa, nell'uscire vittorioso di Cristo in campo all'apertura del primo sigillo, si contrappone il leone, come lo spirito alla carne e come il sesso maschile a quello femminile.

Mentre Giudei, pagani ed eretici non ebbero una legge di per sé contraria a quella di Cristo, i Saraceni seguono invece una legge carnale e falsa del tutto dissimile, che non accetta le Scritture cristiane e contro la quale non è possibile una qualsiasi confutazione sulla base di queste, come con i Giudei e con gli eretici. Né è possibile argomentare contro sulla base della ragione naturale, come contro i pagani, in quanto i Saraceni non credono in più dèi, ma in un solo Dio. Inoltre i loro sapienti, afferma Olivi, da lungo tempo si dedicano agli studi filosofici e in particolare di Aristotele, tanto che i cristiani latini hanno ricevuto da essi i commenti ad Aristotele e altre opere, soprattutto di medicina e di astronomia, con cui hanno farcito e insozzato i propri scritti teologici. Ancora, la bestia saracena, a differenza delle prime tre, non tollera che la fede di Cristo venga predicata tra i seguaci della sua setta o che venga detto qualcosa contro la sua legge, pena la morte immediata.

Nel saggio sopra indicato, si è mostrato sino a qual punto delle prerogative della quarta bestia, o dell'equivalente cavallo pallido - l'ipocrita magrezza, la fame, la paura che incute, il dominio su molte genti, la morte come effetto irremissibile - sia carica la lupa, che «non lascia altrui passar per la sua via, / ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide» (*Inf.* I, 95-96). Con un metodo che non si perita di applicare ai Cristiani quanto i Cristiani dicevano dei Giudei o dei Saraceni (e che è certamente memore di uno dei principi fondamentali dell'esegesi apocalittica, cioè l'appropriazione delle figure scritturali ad altri tempi, luoghi e persone), Dante ha vestito la cupidigia con i colori della bestia saracena.

¹¹² Cfr. cap. 3. 3 (*La «fiumana ove 'l mar non ha vanto»*), Tab. XXXIV, 1-5.

Dopo ciò, non ci si stupirà di vedere in filigrana, nelle parole di Francesca - «Amor, ch'a nullo amato amar perdona ... Amor condusse noi ad una morte» -, il motivo della legge carnale di Maometto che non tollera confutazione razionale, che non perdona ma uccide, armatura teologica che fascia la regola, esposta nel *De amore* di Andrea Cappellano (II, 8, xxvi: Amor nil posset amori denegare), per cui amore non tollera che chi è amato non riami.

L'espressione «a *nullo* amato amar perdona» può essere ancora accostata ad **Ap 13, 3-4** dove, nell'esegesi della grande guerra del sesto stato, si parla di quanti amano le cose terrene seguendo la bestia che sale dal mare (che viene interpretata come la bestia saracena) e adorando il drago (che, anch'esso interpretato in tal senso, ad Ap 12, 3 è detto astuto e di grande potenza). Costoro si sottomettono alla bestia chiedendosi chi sia simile ad essa in potenza o chi possa combatterla o farle resistenza, e rispondono «*nullus*». «*Secuti sunt bestiam*» entra anche nel parlare del lussurioso Guinizzelli: «Nostro peccato fu ermafrodito; / ma perché non servammo umana legge, / seguendo come bestie l'appetito ...» (*Purg. XXVI*, 82-84).

Perdonare è accostato nell'esegesi a sostenere, nel senso di risparmiare, assumere su di sé la pena. Lo si constata confrontando **Ap 6, 3** - «*Preterea bestia hec non sustinet fidem Christi inter eos predicari aut aliquid contra eorum legem dici, immo statim morte punitur*» - con **Ap 15, 1**, parte proemiale della quinta visione - «... cur alii *pepercerunt* viris impiis et *sustinuerunt* eos usque ad mortem, alii punierunt eos et occiderunt». I motivi contenuti in quest'ultimo passo, prevalentemente fondato su una citazione dall'*Expositio* di Gioacchino da Fiore e con oggetto le due vie divine delle quali gli uomini a volte cominciano ad accorgersi, la pietà che redime e risparmia e la giustizia per zelo ardente e punitivo, possono essere verificati in altri luoghi del poema. Il perdonare benignamente «in spiritu levitatis», come Cristo redentore, è nel *Padre nostro* dei superbi, ai quali Virgilio augura «che possiate muover l'ala, / che secondo il disio vostro vi lievi» (*Purg. XI*, 16-18, 37-39).

«La morte ch'el sostenne per ch'io viva», cioè la redenzione operata da Cristo, è fra le corde che tirano verso Dio, fra i morsi dell'amore divino che, come dice Dante a san Giovanni, «tratto m'hanno del mar de l'amor torto, / e del diritto m'han posto a la riva», mare che, ancora una volta, designa il tempestoso flutto delle passioni (*Par. XXVI*, 49-63; lo stesso verbo sostenere è appropriato a Beatrice, che in vita guidava Dante «in dritta parte» mostrandogli «li occhi giovanetti»: *Purg. XXX*, 121-123). Ricavata nell'esegesi di **Ap 15, 1** è ancora la dura critica di Beatrice contro le false indulgenze dei moderni predicatori dal cappuccio gonfio di vanità e nascondiglio del diavolo: «Ma tale uccel nel becchetto s'annida, / che se 'l vulgo il vedesse,

vederebbe / la perdonanza di ch'el si confida» (*Par.* XXIX, 118-120; cfr. con l'inciso «quia mirantur homines cum incipiunt videre que aliquando non viderunt»).

Il mondo poetico di donne e cavalieri che aveva diletto l'adolescenza di Dante si trova, con Francesca, di fronte alla sua nuova coscienza morale e cristiana¹¹³. Il dramma nasce dalla metamorfosi di opposti temi di una teologia della storia. Da una parte sta la brutale e sensuale vita dei Gentili, passionati, bellicosi, uccisori dei propri vicini, congiunta con l'amore carnale e irrazionale dei Saraceni, la bestia irresistibile e diversa che conduce a morte. Dall'altro l'amore cristiano, liberale e gratuito, dello Spirito di Cristo, desiderio di grazia volontariamente accettata. Da una parte «la schiera ov'è Dido», per la quale non c'è amicizia con Dio («se fosse amico il re de l'universo», dice Francesca), dall'altra quella dei veri amici di Dio («l'amico mio, e non de la ventura», dice Beatrice di Dante), ascritti alla sua milizia, i segnati all'apertura del sesto sigillo¹¹⁴. Ma questa milizia è votata al martirio degli ultimi tempi, quell'agone del dubbio che ha ingannato Francesca e Paolo e che il poeta deve vincere, nonostante la pietà che ingenera, se vuole avanzare nel viaggio.

Una curiosa e grottesca utilizzazione del tema della legge «*diversa*», che non accetta le «*nostre* scritture», è in apertura di *Inf.* XXII: Barbariccia, per dare un cenno di partenza alla schiera dei Malebranche che sorvegliano i barattieri immersi nella pece bollente, «avea del cul fatto trombetta» (*Inf.* XXI, 139), e il poeta assicura di non aver mai visto fanti o cavalieri muoversi al suono di «sì *diversa* cennamella», pur avendo già udito segnali di trombe, di campane, di tamburi, dati «e con cose *nostrali* e con *istrane*».

L'esegesi dell'Olivi fa riferimento in senso negativo ai commenti arabi ad Aristotele, come a qualcosa di estraneo alla Sacra Scrittura. Non è la posizione di Dante, che su questo punto non segue il Francescano per quanto riguarda Avicenna e «Averois, che 'l gran comento feo» (*Inf.* IV, 144). Si deve anche dire che, collocato con onore il filosofo di Cordova tra gli «spiriti magni» del Limbo, nel corso del viaggio ben due volte la sua «errante» filosofia verrà smentita, prima da Stazio (sull'intelletto possibile unico per tutti gli uomini, *Purg.* XXV, 62-66) e poi da Beatrice (sulla teoria delle macchie lunari, *Par.* II, 46-148). Ma gli «spiriti magni», per quanto formalmente dannati nel Limbo, sono fasciati dai temi della sede divina prima che i sigilli del libro vengano aperti da Cristo, e sono dunque fatti consorti dell'opera voluta dalla Provvidenza, in un processo della Redenzione ancora aperto¹¹⁵. Proprio elaborando l'ultimo scritto del più fiero oppositore dello Stagirita, Pietro di Giovanni Olivi, Dante ha tentato la più ardua delle conciliazioni, quella di Aristotele con il pensiero cristiano.

¹¹³ Cfr. NARDI, *Dante e la cultura medievale* cit., pp. 84-88.

¹¹⁴ Sulla grande pagina della «signatio» (Ap 7, 3-4), in apertura del sesto sigillo, cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 15 («Una lingua per tutti»), Tab. XXXI; *Il sesto sigillo*, 1c, Tab. VI, 1-3.

¹¹⁵ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 6 («Gli Antichi»), Tab. VIII.

Tab. XXXIV-2

[Ap 6, 3; apertio IIⁱ sigilli] *Sicut etiam per equum pallidum, cuius sessor est mors, designatur Sarracenorum populus et eius propheta mortiferus, scilicet Mahomet, sic et per quartam bestiam dissimilem ceteris.* Hec enim est dissimilis ceteris in tribus. Primo scilicet quia Iudeorum regnum et paganorum et hereticorum confluxerunt ad tempus cum fidelibus Christi et tandem disperierunt, sed bestia sarracenica surgens in quarto tempore confligit et perdurat in toto quinto et pertinget usque ad sectam Antichristi, propter quod hic dicitur quod “infernus”, id est infernalis secta Antichristi, “sequebatur eum”, scilicet equum pallidum et sessorem eius (Ap 6, 8).

Secundo est eis dissimilis quia prima tria regna non habuerunt **novam legem** contrariam Christo. Nam lex Iudeorum, scilicet lex vetus, non fuit realiter contraria Christo, immo potius eius, nec lex nova quam heretici fingunt se sequi. Pagani autem legem non habuerunt quasi a Deo datam, sed solum legem naturalem in civilibus civiliter explicatam. *Sarraceni autem habent legem carnalem et falsam a Mahomet, quasi a Dei propheta, datam.*

[segue 6, 3] Tertio est dissimilis quia contra **Inf. XXII**, 7-12:

istam non possunt fideles arguere per scripturas sacras sicut possunt contra Iudeos et contra hereticos, quia ista **nostras scripturas non recipit**, nec per rationem naturalem potest sic faciliter et evidenter convinci sicut poterat idolatria paganorum, quia isti non idola nec plures deos sed solum unum deum colunt. Et insuper sapientes eorum ab antiquo philosophicis vacant et specialiter philosophie Aristotelis, unde et christiani latini acceperunt ab eis **comenta super libros Aristotelis** et plura alia de scientia medicinali, et etiam de quadrvio et specialiter de astronomia, ita ut iam multa scripta theologorum latinorum sunt Sarracenorum auctoritatibus farcita et fedata, in quo satis est signum quod infernus sequatur sectam illam.

Preterea **bestia hec non sustinet** fidem Christi inter eos predicari aut aliquid contra eorum legem dici, **immo statim morte punitur**. Non sic autem fuit in tribus primis.

Purg. XI, 16-18, 37-39:

E come noi lo mal ch'avem sofferto
perdoniamo a ciascuno, e tu **perdona benigno**,
e non guardar lo nostro merto.

Deh, se giustizia e pietà vi disgrievi
tosto, sì che possiate muover l'ala,
che secondo il disio vostro **vi lievi**

Purg. XXX, 121-123; **Par. XXVI**, 59:

Alcun tempo il **sostenni** col mio volto:
mostrando li occhi giovanetti a lui,
meco il menava in dritta parte vòlto.

la morte ch'el **sostenne** perch' io viva

Par. XXIX, 118-120:

Ma tale uccel nel becchetto s'annida,
che **se** 'l vulgo **il vedesse, vederebbe**
la perdonanza di ch'el si confida

quando con trombe, e quando con campane,
con tamburi e con cenni di castella,
e con **cose nostrali** e con istrane;
né già con **sì diversa** cennamella
cavalier vidi muover né pedoni,
né nave a segno di terra o di stella.

Inf. IV, 144:

Averois, che 'l gran **comento** feo.

[Ap 15, 1; radix V^e visionis] Pro primo dicit: “Et vidi aliud signum”, scilicet ab omnibus predictis, vel specialiter ab illo de quo supra ait quod “signum magnum apparuit in celo, mulier amicta sole” et cetera (Ap 12, 1). Illud enim fuit “magnum” in significando magnam gratiam et gloriam sancte matris ecclesie et sue prolis, hoc verum est “magnum et mirabile” in significando magnas et stupendas penas reproborum et magna et terribilia iudicia Dei et magnum et severum zelum sanctorum eius, per quos exercet iudicia sua. Et secundum Ioachim, dicitur “mirabile” quia mirantur **homines cum incipiunt videre que aliquando non viderunt**, scilicet cur alii **pepercerunt** viris impiis et **sustinuerunt** eos **usque ad mortem**, alii punierunt eos et occiderunt, et cur aliqui loquuntur eis humiliter et **benigne** quasi fratribus ad mortem egrotantibus, alii autem in zelo quasi hostibus Dei, sicut Christus primo venit **in spiritu levitatis** ut redimeret, secundo veniet ut iudex in spiritu iudicii et ardoris.

Inf. V, 103, 106:

Amor, ch'a **nullo** amato amar **perdona**
Amor condusse noi ad una **morte**.

[Ap 13, 3-4; VI^{um} prelium] Sequitur: “Et admirata est universa terra post bestiam” (Ap 13, 3), id est cum multe admirationis timore et stupore de resurrectione capitis bestie seu de re assumptione tante potestatis. Omnes terreni, **terrena amantes, secuti sunt bestiam**. “Et adoraverunt drachonem, qui dedit potestatem bestie” (Ap 13, 4). Adorare enim errorem et erroneam sectam illius bestie est adorare drachonem actorem illius erroris et secte. Vel, secundum Ioachim, adorare drachonem est quasi adorare regem illum in quo diabolus et eius malitia et potestas singulariter habitabit. “Et adoraverunt bestiam”, scilicet se subiciendo et humiliando illi bestiali genti et secte eius, “dicentes”, scilicet admirative: “Quis similis bestie?”, scilicet in potestate, quasi dicat: **nullus**; “et **quis poterit** pugnare cum ea?”, id est **resistere ei**, quasi dicat: **nullus**.

8. Beatrice ritrovata e subito perduta

«Dante l'ha ritrovata e subito dopo l'ha riperduta in quanto ideale ed espressione del suo cuore; il dramma dell'amore tace innanzi al gran compito di salire con lei di stella in stella, e tutto vedere e tutto udire e tutto apprendere». Così Benedetto Croce¹¹⁶.

Per comprendere la situazione psicologica di Dante al momento dell'apparizione della sua donna nell'Eden, bisogna introdurre i temi della prima delle sette guerre descritte nella quarta visione (**Ap 12, 4**; [Tabelle XXXV](#) e [XXXVI](#)). Il drago sta dinanzi alla donna, che è in procinto di partorire, per divorarne il figlio, cioè per trarlo in dannazione come gli altri uomini. Non si tratta del parto naturale della Vergine, che avvenne senza dolore, ma del parto spirituale di Cristo e dei suoi discepoli, e quindi della Chiesa come corpo mistico¹¹⁷, accompagnato da sommo dolore nella croce e nelle tentazioni. Olivi pone qui la questione se il diavolo sapesse che Cristo era Dio o comunque senza peccato e non soggetto a dannazione. Viene citata la posizione di Gregorio Magno, contenuta nei *Moralia* su Giobbe 40, 19 – «nei suoi occhi lo prenderà come con l'amo»¹¹⁸. Secondo Gregorio, il diavolo sapeva trattarsi del Figlio di Dio incarnato per la nostra redenzione ma non conosceva l'ordine della redenzione stessa, per cui Cristo morendo sulla croce lo avrebbe trafitto. Olivi corregge Gregorio e sostiene che il diavolo prima della morte di Cristo non sapeva con certezza e senza dubbi che Cristo fosse il Figlio di Dio a lui consustanziale, né tanto meno che fosse senza peccato, altrimenti non lo avrebbe mai tentato, prima nel deserto e poi al momento della passione. Come afferma san Paolo (1 Cor 2, 7-8), nessuno dei principi di questo mondo conobbe la sapienza divina; se l'avessero conosciuta, non avrebbero mai crocifisso o istigato alla crocifissione il Signore della gloria. Il diavolo pertanto non conobbe la divinità di Cristo, ma solo la sua mortale umanità. Questa, come afferma lo stesso Gregorio, era però un amo che ostendeva un'esca dentro la quale stava occulto un aculeo. Così, mentre il diavolo era attratto dall'esca corporea costituita dal corpo infermo per umanità, veniva trafitto, per occulta virtù, dall'aculeo della divinità.

La situazione del diavolo di fronte a Cristo è la medesima di Dante di fronte a Beatrice non più veduta da tanto tempo. Come l'avversario del Redentore venne attratto dall'esca del Cristo uomo, così il poeta crede di sentire con lo spirito la donna conosciuta in vita («E lo spirito mio ...

¹¹⁶ B. CROCE, *La poesia di Dante*, Bari 1952⁷ (1920), p. 129.

¹¹⁷ Cfr. LSA, ad Ap 12, 1-2: «Quartum (radicale) vero, huic annexum, est ad Christum tam verum quam mysticum in eius spiritali utero conceptum et in gloriam pariendum fortis cruciatu. Unde de eius adoratione subditur (Ap 12, 1): “Et signum magnum apparuit in celo”, id est in celesti statu Christi, scilicet “mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius coronam stellarum duodecim”. De parturitionis autem cruciatu subditur (Ap 12, 2): “Et in utero habens et clamat parturiens et cruciatur ut pariat”. Mulier ista, per singularem anthonomasiam et per specialem intelligentiam, est virgo Maria Dei genitrix. Per generalem vero intelligentiam, hec mulier est generalis ecclesia et specialiter primitiva. Virgo enim Maria et in utero corporis et in utero mentis Christum caput concepit et habuit, et in utero cordis totum corpus Christi mysticum habuit sicut mater suam prolem».

¹¹⁸ Cfr. S. GREGORII MAGNI *Moralia in Iob*, libri XXIII-XXXV cit. (CCSL, CXLIII B), lib. XXXIII, cap. VII, (n. 14), pp. 1684-1685 (= PL 76, col. 680 B-D).

d'antico amor senti la gran potenza»). Ma come l'aculeo della divinità del Figlio di Dio trafigge per occulta virtù l'antico nemico, così «per occulta virtù che da lei mosse» vengono trafitti gli occhi di Dante da una donna ormai salita di carne a spirito, cresciuta in bellezza e virtù (**Purg. XXX**, 34-42; [Tabella XXXVI](#)). Egli riprova, a un livello superiore, l'esperienza de «l'alta virtù che già m'avea trafitto / prima ch'io fuor di puerizia fosse». Il tema ritorna all'inizio di **Purg. XXXII**, con il poeta assorto nella contemplazione del «santo riso» di Beatrice appena svelata, che trae a sé gli occhi del poeta «con l'antica rete», uno stato dal quale egli viene distolto per forza dalle tre virtù teologali, rimanendo per un po' senza facoltà visiva. È direttamente riferito al diavolo in **Purg. XIV**, 145-146, a proposito degli esempi di invidia punita che dovrebbero essere il «duro camo», cioè il freno agli uomini i quali invece, attirati dall'esca, sono presi dall'amo dell'antico avversario.

Il motivo paolino, per cui nessuno dei principi di questo mondo conobbe la sapienza divina perché, se l'avessero conosciuta, non avrebbero mai crocifisso o istigato alla crocifissione il Signore della gloria (1 Cor 2, 7-8), è utilizzato nella spiegazione che Virgilio dà a Pier della Vigna sul perché Dante abbia strappato un ramoscello dal gran pruno nel quale è incarcerata la sua anima: se il discepolo avesse potuto credere prima quello che ha veduto solo tramite l'*Eneide* («con la mia rima»), nell'episodio di Polidoro (*Aen.*, III, 22-68), non avrebbe disteso la mano per troncare la frasca, ma la cosa incredibile ha spinto il maestro a indurlo a un atto che gli dispiace (**Inf. XIII**, 46-51; [Tabella XXXV](#)). È da notare la diversa appropriazione dei motivi: la mancata conoscenza preventiva e l'istigare, che nell'esegesi scritturale sono del diavolo, nei versi appartengono rispettivamente a Dante e a Virgilio. Il distendere la mano per cogliere il ramoscello dal gran pruno del suicida, che si fa poi «di sangue bruno», equivale al crocifiggere, secondo quanto in *Giovanni* 21, 18 Cristo dice a Pietro: «distenderai le tue mani», cioè in croce, passo citato ad **Ap 11, 3**. La «cosa incredibile» – un'anima incarcerata in una pianta –, vista fino allora solo con la rima di Virgilio, conduce ad **Ap 10, 5-7**, al «mistero» che l'angelo della sesta tromba giura compiersi al suono della tromba del settimo angelo: si tratta degli occulti e incredibili giudizi di Dio, chiamati «mistero» perché preannunziati sotto veli mistici, che nel caso sono i versi dell'*Eneide*.

Dante recita la parte che nell'esegesi spetta al diavolo ingannato dall'arte di Cristo, e ciò concorda con il fatto che egli si trova, nel ruolo di colpevole per aver seguito false immagini di bene, di fronte a un giudice regale e protervo, quale appare dalle severe prime parole della donna: «Come degnasti d'accedere al monte?» (**Purg. XXX**, 74). Anche la «gran potenza» dell'antico amore deriva da un motivo che nella *Lectura* viene attribuito al drago, cioè al diavolo (**Ap 12, 3**; [Tabella XXXVI](#)).

Il diavolo, sostiene Olivi, sapeva che Cristo era figlio di Dio per grazia; a questo aspetto si riferisce il *Salmo* 81, 6, citato ad **Ap 12, 4**: «Ego dixi: Dii estis et filii excelsi omnes». Ma non per

questo sapeva che era figlio di Dio per natura. Nel cielo di Mercurio, Beatrice invita Dante a rivolgersi con sicurezza agli «spirti pii» del cielo di Mercurio, credendo loro «come a dii» (*Par. V*, 121-123). Il non sapere, nell'episodio citato, è proprio di Dante, che non sa chi sia lo spirito che gli ha parlato né perché manifesti la propria beatitudine nel secondo cielo (*ibid.*, 127-129). L'anima è quella di Giustiniano, e forse non a caso si insinua nei versi il tema dell'essere figlio di Dio per natura tratto da Ap 12, 4, considerato che, nella metamorfosi poetica dell'esegesi del terzo stato (dei dottori, il cui simbolo è la spada) e del quarto stato (i contemplativi, che con vita divina si dedicano al «pasto» spirituale), i due soli, l'impero e il papato, sono equiparati alle due nature di Dio, umana e divina, che non possono essere ridotte a una, come è invece successo allorché uno dei due soli ha spento l'altro, congiungendo la spada al pastorale¹¹⁹. Con coerenza Giustiniano premette al suo discorso sull'Impero il racconto della propria errata fede monofisita, che riconosceva in Cristo una sola natura, quella divina, prima che il benedetto papa Agapito lo riportasse alla fede sincera (*Par. VI*, 13-22). Se questa interpretazione coglie nel segno, Dante sapeva che lo spirito che gli aveva parlato era figlio di Dio per grazia (in quanto già beato), ma non per natura, cioè non sapeva che si trattava di un imperatore, assimilabile al Figlio di Dio. Così non aveva dubitato che la sua donna fosse beata, ma non aveva sospettato della sua natura divina.

¹¹⁹ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare* (in particolare 2. 6 e Tab. IX; 3. 2 e Tab. XXXIII-3).

Tab. XXXV

[Ap 12, 4; IV^a visio, I^{um} prelium] Sequitur de primo prelio: “Et dracho stetit ante mulierem” (Ap 12, 4), id est ante ecclesiam, “que erat paritura”, scilicet Christum in cruce et in suis primis discipulis. Non enim videtur hic agi de virginali et corporali partu Christi, quia Virgo tunc non parturivit illum cum dolore. In cruce tamen et in omnibus temptationibus Christum peperit cum summo dolore.

“Stetit”, inquam, “dracho ante” eam, “ut, cum peperisset, filium eius devoraret”, id est in mortem eternam seu in infernum sicut ceteros homines traheret.

Ex hoc aperte videtur quod diabolus non scivit Christum esse Deum aut impeccabilem et indampnabilem. Sed contra hoc esse videtur Gregorius, libro *Moralium* XXXIII^o super illud Iob: “In oculis eius quasi hamo capiet eum” (Jb 40, 19): «Et quid[e]m», inquit, «Behemot iste Filium Dei incarnatum noverat, sed redemptionis nostre ordinem nesciebat. Sciebat enim quod pro redemptione nostra incarnatus Dei Filius fuerat, sed omnino quod isdem redemptor noster illum moriendo transfigeret nesciebat. Unde et bene dicitur: “In oculis eius quasi hamo capi[e]t eum”. In oculis quippe habere dicimur quod coram nobis positum videmus. Antiquus vero hostis redemptorem ante se positum vidit, quem confitendo pertimuit dicens: “Quid nobis et tibi, fili Dei? Venisti ante tempus torquere nos” (Mt 8, 29)». Hec Gregorius.

Ad quod dicendum quod ex textu sacro et ex dictis aliorum sanctorum satis aperte habetur quod diabolus ante Christi mortem *non novit certitudinaliter seu indubitabiliter Christum esse Dei Filium Deo Patri consubstantialem et coequalem* et Deum summum, immo nec noverat ipsum esse omnino impeccabilem. Quod patet ex trina temptatione quam Christo in deserto tulit, et specialiter in tertia. Ad quid enim diceret ei: “Hec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me” (Mt 4, 9), si indubitabiliter sciret ipsum esse summum Deum aut omnino nequeuntem peccare neque errare? Quamvis autem tunc ab eo discesserit, nichilominus Luche III[I]^o (Lc 4, 13) dicitur quod “diabolus recessit” tunc “ab illo usque ad tempus”, ex quo sancti et ceteri doctores colligunt quod in tempore sue passionis redierit ad Christum temptandum.

Item, super illud I^a ad Corinthios II^o: “*Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius seculi cognovit; si eum cognovissent*, numquam Dominum glorie crucifixissent” (1 Cor 2, 7-8), dicunt sancti quod si demones indubitabiliter scivissent Christum esse Dominum glorie, *numquam ipsum crucifigi fecissent vel instigassent*.

[Ap 11, 3; III^a visio, VI^a tuba] Quorum unus (testis) magis erit exteriori regimini et passionibus mancipatus, unde et Iohannis ultimo allegorice designatur per [Petrum], cui di[c]it Christus: “Pasce oves meas”, et “cum senueris, *extendes manus tuas*”, *scilicet in cruce*, et “sequere me”, scilicet ad crucem (Jo 21, 17-19).

[10, 5-7; III^a visio, VI^a tuba] Sciendum etiam quod prout tubicinum septimi angeli refertur ad extremum iudicium, de quo [I^a] ad Thessalonicenses III^o (1 Th 4, 16; cfr. 2 Th 1, 7) dicitur quod “ipse Dominus in iu[s]su et in voce archangeli et in tuba Dei descendet de celo, et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi”, est simpliciter verum quod tempus huius seculi tunc omnino cessabit *et plene implebitur quicquid Deus per suos prophetas prenuntiavit fiendum*, quod vocat “misterium”, id est secretum, *quia nichil mundanis occultius quam spiritalis gratia et gloria in electis consumanda*, futura etiam Dei iudicia sunt eis occulta et quasi *incredibilia*.

Dicitur etiam “misterium”, quia *sub mysticis velaminibus sunt prenuntiata*. Nec intendo quin principalia corpora huius mundi tunc durent, sed solum quod temporalis et mobilis cursus eius et temporalis status humani generis in hac vita mortali cessabit.

Inf. XIII, 46-51:

“*S’elli avesse potuto creder prima*”,
rispuose ’l savio mio, “anima lesa,
ciò c’ha veduto pur con la mia rima,
non averebbe in te la man distesa;
ma *la cosa incredibile mi fece*
indurlo ad ovra ch’a me stesso pesa.”

Tab. XXXVI

[Ap 12, 4; IV^a visio, I^{um} prelium] Sequitur de primo prelio: “Et dracho stetit ante mulierem” (Ap 12, 4), id est ante ecclesiam, “que erat paritura”, scilicet Christum in cruce et in suis primis discipulis. Non enim videtur hic agi de virginali et corporali partu Christi, quia Virgo tunc non parturivit illum cum dolore. In cruce tamen et in omnibus temptationibus Christum peperit cum summo dolore.

“Stetit”, inquam, “dracho ante” eam, “ut, cum peperisset, filium eius devoraret”, id est in mortem eternam seu in infernum sicut ceteros homines *traheret*.

Ex hoc aperte videtur quod diabolus non scivit Christum esse Deum aut impeccabilem et indampnabilem. Sed contra hoc esse videtur Gregorius, libro *Moralium* XXXIII^o super illud Iob: “*In oculis* eius quasi hamo capiet eum” (Jb 40, 19): «Et quid[e]m», inquit, «Behemot iste Filium Dei incarnatum noverat, sed redemptionis nostre ordinem nesciebat. Sciebat enim quod pro redemptione nostra incarnatus Dei Filius fuerat, sed omnino quod isdem redemptor noster illum moriendo transfigeret nesciebat. Unde et bene dicitur: “In oculis eius quasi hamo capi[e]t eum”. In oculis quippe habere dicimur quod coram nobis positum videmus. *Antiquus* vero hostis redemptorem ante se positum vidit, quem confitendo pertimuit dicens: “Quid nobis et tibi, fili Dei? Venisti ante tempus torquere nos” (Mt 8, 29)». Hec Gregorius. (...)

[Ap 12, 4] (...) Preterea ex verbo **Purg. XXX**, 34-43; **XXXII**, 1-12:

prefato, scilicet “in oculis eius quasi hamo capiet eum”, potius habetur quod *non noverat Christi deitatem sed solum eius mortalem humanitatem*, prout enim ibi Gregorius dicit: «In *hamo esca* ostenditur, sed aculeus occultatur. In hamo ergo incarnationis Christi captus est, quia *dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo deitatis*. Ibi enim erat aperta infirmitas que provocaret, et *occulta virtus* que raptoris faucem *transfigeret*». Hec ipsemet Gregorius ibi dicit.

Purg. XIV, 145-147:

Ma voi prendete *l'esca*, sì che *l'amo* de l'*antico* avversaro a sé *vi tira*; e però poco val freno o richiamo.

E lo spirito mio, che già cotanto tempo era stato ch'a la sua presenza non era di stupor, tremando, affranto, senza de li occhi aver più conoscenza, per *occulta virtù* che da lei mosse, d'*antico* amor senti *la gran potenza*. Tosto che ne la vista mi percosse l'alta virtù che già m'avea *trafitto* prima ch'io fuor di puerizia fosse, volsimi a la sinistra

Tant' eran li occhi miei fissi e attenti a disbramarsi la decenne sete, che li altri sensi m'eran tutti spenti. Ed essi quinci e quindi avien parete di non caler - così lo santo riso a sé *traéli* con l'*antica* rete! -; quando per forza mi fu vòlto il viso ver' la sinistra mia da quelle dee, perch' io udi' da loro un “Troppo fiso!”; e la disposizion ch'a veder èe *ne li occhi* pur testé dal sol percossi, senza la vista alquanto esser mi fée.

[Ap 12, 3; IV^a visio] “Et ecce dracho”, id est diabolus per calliditatem “dracho”, per elationem et *per grandem potentiam* “magnus” (...)

Par. V, 121-129:

Così da un di quelli spirti pii detto mi fu; e da Beatrice: “Dì, di sicuramente, e credi come a *dii*”. “Io veggio ben sì come tu t'annidi nel proprio lume, e che de li occhi il traggi, perch' e' corusca sì come tu ridi; *ma non so chi tu se'*, né perché aggi, anima degna, il grado de la spera che si vela a' mortai con altrui raggi”.

[segue Ap 12, 4] Non ergo dicitur capi in oculis eius ex hoc quod deitas videretur a diabolo, sed solum ex hoc *quod escam humanitatis Christi habuit visibiliter coram oculis suis, non autem aculeum sue deitatis*. Unde et Ambrosius super Lucam dicit quod ideo Virgo fuit desponsata Iosep, ut sacramentum incarnationis Christi diabolo celaretur. Et ecclesia, in imno passionis Christi, cantat quod nostre salutis ordo depoposcerat ut ars Christi falleret artem multiformis proditoris, de quo in versu priori premisit quod per pomum ligni fraudulenter fefellerat prothoplastrum, id est primum hominem (*).

Preterea si, prout Gregorius opinatur, sciebat ipsum esse Deum et pro nostra redemptione incarnatum, quomodo simul cum hoc poterat ignorare quod mors et passio Christi non esset supra modum meritoria et utilis redemptioni nostre, ac per consequens quod moriendo transfigeret spem et intentum diaboli?

Ad id autem quod Gregorius pro se allegat, diabolus dixisse “quid nobis et tibi, fili Dei?”, est duplex responsio.

Prima est quod licet opinaretur seu opinative coniceret Christum esse Dei Filium, et ex hac opinione diceret illa verba, non propter hoc sequitur quod sciret hoc indubitabiliter.

Secunda est quod licet sciret et diceret ipsum esse Filium Dei per gratiam, iuxta illud Psalmi: “Ego dixi: *Dii estis* et filii excelsi omnes” (Ps 81, 6), *non propter hoc sequitur quod sciret ipsum esse Dei Filium per naturam*.

(*) Si tratta del celebre *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* di VENANZIO FORTUNATO (*Carmina*, lib. II, 2), vv. 4-9: «De parentis protoplasti fraude factor condolens, / quando pomi noxialis morte morsu corrui, / ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret. / Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat / multiformis perditoris arte ut artem falleret / et medellam ferret inde, hostis unde laeserat» (cfr. Venanzio Fortunato, *Opere*/1, a cura di S. Di Brazzano, Roma 2001 [Scrittori della Chiesa di Aquileia, VIII/1], p. 148 = MGH, Auctores Antiquissimi, IV/1, rec. F. Leo,

Berolini 1881, p. 28). Il carme «nel rito romano tradizionale era cantato come inno al mattino e alle lodi nelle due settimane del tempo di Passione, nonché durante l'adorazione della Croce nell'azione liturgica pomeridiana del Venerdì santo» (Di Brazzano, p. 148, n. 4). Il rimedio recato con lo stesso oggetto con cui venne inferto il torto, cioè il «lignum», coincide con l'atto con cui nell'Eden il grifone-Cristo lega il timone del carro-Chiesa all'albero che così rifiorisce: «e quel di lei a lei lasciò legato» (*Purg.* XXXII, 51: viene così confermata l'interpretazione del Buti, fondata sulla leggenda che la croce derivasse dallo stesso albero della scienza del bene e del male; il timone della Chiesa è dunque la croce). Si stabilisce così un sottile legame tra il nome «Adamo», mormorato dai personaggi della processione prima di porsi in cerchio attorno all'albero spoglio (*ibid.*, 37-39), e il carro (il «plaustro», *ibid.*, 95, *hapax* in Dante; Adamo è «prothoplastrum»), tra la colpa e la redenzione.

L'altro celebre carme, *Vexilla regis prodeunt* (II, 6), cantato anch'esso il Venerdì santo, risuona in principio dell'ultimo canto dell'*Inferno* (*Inf.* XXXIV, 1, con l'aggiunta «inferni»). Sono così accostabili i due inni alla croce del vescovo di Poitiers entrati nel breviario romano, entrambi rispettivamente collocati quasi al termine delle due prime cantiche, il primo esplicitamente citato, il secondo no. Nell'uscire dall'inferno aggrappandosi al pelo di Lucifero, Virgilio, come Cristo del quale è figura, si mostra anch'egli esperto nell'arte di ingannare il grande ingannatore.

([Tabella XXXVII](#)) «D'*antico* amor senti la gran potenza ... conosco i segni de l'*antica* fiamma ... vincer pariemmi più sé stessa *antica* ... a sé traéli con l'*antica* rete» (*Purg.* XXX, 39, 48; XXXI, 83; XXXII, 6): c'è un lato che appartiene alla Beatrice terrena.

«Conosco i segni de l'antica fiamma»: il ripetere a Virgilio, nell'attimo in cui sta per lasciarlo, le parole dette da Didone alla sorella Anna nel momento in cui l'infelice regina rinnova per Enea l'amore già provato per Sicheo – «adgnosco veteris vestigia flammae» (*Aen.* IV, 23) - ha, come tutti i versi del poema, la sua armatura. Nella *Lectura* l'«antico» è il Vecchio Testamento, la lettera della legge e le promesse fatte nelle figure profetiche, che sono terra buona e fruttifera per gli spirituali ma priva di ogni virtù in coloro che hanno un intelletto carnale. Così ad **Ap 8, 7**, dove si tratta della prima tromba, che suona contro il cuore dei Giudei indurito come pietra che non si apre all'intelligenza spirituale. Il loro zelo contro la predicazione di Cristo e dei suoi è «fiamma» maligna. Uno zelo che ha dalla sua parte l'autorità e la testimonianza dei «maiores» e dei più antichi e famosi sapienti e la sequela di quasi tutto il popolo. Anche nell'esegesi della sesta guerra (**Ap 13, 18**) la tentazione causata nei santi dall'Anticristo mistico, nel momento in cui sale la bestia dalla terra, sta nell'avere questa dalla sua la sentenza dei maestri e dei dottori e l'opinione della moltitudine: ai «segni» di quest'antica religione appare stolto, insano ed eretico contraddire.

Ancora, nell'esegesi dell'apertura del primo sigillo (**Ap 6, 2**), viene citato Gregorio Magno su *Giobbe* 29, 20: «il mio arco nella mia mano si riprenderà», cioè si rinnoverà in una nuova gloria. L'arco designa la Sacra Scrittura, che ha nella corda il Nuovo Testamento e nel corno il Vecchio. Come nel tendere la corda si curva il corno dell'arco, così il Nuovo Testamento rende molle la durezza del Vecchio e la grazia di Cristo addolcisce il rigore dei precetti legali¹²⁰.

Un «corno» che si inclina è quello di Ulisse, «lo maggior corno de la fiamma antica» che «cominciò a crollarsi mormorando» dopo le parole di Virgilio (*Inf.* XXVI, 85-87). «Maggior», che distingue tra Ulisse e Diomede colui che ebbe più grande fama, ha un riferimento ad **Ap 8, 7**, nella sopra ricordata esegesi della prima tromba, dove si afferma che la tentazione giudaica contro Cristo si fondò sul fatto di avere dalla sua parte l'autorità e la testimonianza «maiorum et antiquiorum et in sapientia famosiorum» (l'appellativo di Ulisse è eco delle parole di Farinata: «Chi fuor li maggior tui?»).

L'«antica fiamma» di Dante non ha certo quel connotato di giudaica contrarietà a Cristo presente in Ulisse. Essa ha lasciato segni indelebili dell'umanità della donna imitatrice di Cristo morto e fatto rosso per il sangue, del quale si dice ad **Ap 19, 13**: «Ed era vestito con una veste

¹²⁰ Cfr. S. GREGORII MAGNI *Moralia in Iob*, libri XI-XXII, cura et studio M. Adriaen, Turnhouti 1979 (Corpus Christianorum. Series Latina, CXLIII A), lib. XIX, cap. XXX, 55, 72-86 (n. 55), pp. 1000-1001 (= PL 76, coll. 133 C – 134 B).

sanguigna», passo che richiama la Beatrice terrena descritta nella *Vita Nova* (1. 4, 15; 28. 1) e che contiene in sé motivi – il sangue, il rimanere, i segni – che lasciano le ultime parole dette a Virgilio.

Ad Ap 19, 13 è da accostare **Ap 14, 1**, per i «signa ... cognoscuntur», riferito a coloro che stanno con l'Agnello sul monte Sion: per quanto i segni siano iscritti sulla fronte, essi designano l'avere il «nomen», cioè la «notitia amativa», del Padre e del Figlio fatto uomo nel cuore e sulla bocca¹²¹. Ad **Ap 7, 2** si dice che l'angelo del sesto sigillo ha «il segno del Dio vivo», cioè le stimmate impresse da Cristo¹²².

Il 'divino' della donna ha le sue radici nella decima ed undecima perfezione di Cristo come sommo pastore trattata nella prima visione (**Ap 1, 16-17**; [Tabella XXXVIII](#)), esegesi già sopra considerata ([Tabella II](#)) e che qui, terminando, si riprende. La decima perfezione consiste nell'incomprensibile gloria che deriva a Cristo dalla chiarezza e dalla virtù, per cui si dice: «e la sua faccia luce come il sole in tutta la sua virtù» (Ap 1, 16). Il sole luce in tutta la sua virtù nel mezzogiorno, quando l'aere è sereno, fugata ogni nebbia o vapore grosso. Allora il viso corporeo di Cristo ha incomparabilmente più luce e vigore, e ciò designa l'ineffabile chiarezza e virtù della sua divinità e della sua mente. Lo splendore del volto indica l'aperta e fulgida conoscenza della Sacra Scrittura, che deve raggiare in modo più chiaro nel sesto stato, prefigurata dalla trasfigurazione sul monte avvenuta dopo sei giorni e designata dall'angelo che, al suono della sesta tromba, ha la faccia come il sole (Ap 10, 1).

L'undecima perfezione sta nell'imprimere negli inferiori, di fronte a tante sublimità, un sentimento di umiliazione, di tremore e di adorazione, per cui si dice: «e vedendolo», cioè tanto e tale, «caddi ai suoi piedi come morto» (Ap 1, 17). Il cadere (è da intendere che Giovanni cadde col viso a terra in atto di adorazione, perché il cadere supino è segno di disperazione) è causato sia dall'intollerabile eccesso dell'oggetto visto, sia dall'influsso dell'angelo o dell'assistente divino che incute terrore e provoca un sentimento di mutazione, sia dalla materiale fragilità del soggetto o dell'organo visivo. Proprio il senso di intimo mutare rende colui che vede esperto del fatto che si tratta di una visione ardua, divina e derivata da cause supreme. Il sentirsi annullato predispone a ricevere le visioni divine in modo più umile e timorato, e significa che la virtù e la perfezione dei santi provoca tremore e umiliazione negli inferiori. Significa anche che l'ascesa alla contemplazione divina avviene unicamente tramite l'oblio, la negazione, la mortificazione di sé stessi e la privazione di ogni cosa.

Al momento dell'apparizione di Beatrice sono passati dieci anni dalla morte della donna, nei quali lo spirito del poeta non era stato alla sua presenza «di stupor, tremando, affranto»; il tremare è nelle ultime parole dette a Virgilio (**Purg. XXX**, 34-36, 47). Condotta dinanzi ai suoi occhi, Dante

¹²¹ Cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 2. 12, Tab. XXIII-3.

¹²² Cfr. *Il sesto sigillo*, 5 («L'ingegno guidato da virtù»), Tab. XXXIII.

vede in questi riflesso, come il sole nello specchio, il grifone-Cristo che si trasmuta alternando le sue due nature, umana e divina, pur essendo in sé quieto (*Purg. XXXI*, 121-126): il mutarsi dell'immagine significa anche un mutamento interiore di colui che vede. Poco più avanti, Beatrice svelata è «isplendor di viva luce eterna», che si libera «ne l'aere aperto» lì dove, nell'Eden, l'armonia tra cielo e terra ne «adombra» lo splendore divino (*Purg. XXXI*, 139-145: ad Ap 1, 16, dove è presente il motivo dell'aere sereno, l'essere aperto è proprio della conoscenza scritturale)¹²³. Subito dopo, dinanzi al santo riso di Beatrice svelata, contemplato in modo troppo fisso, la facoltà visiva del poeta viene annullata come se gli occhi, tratti «con l'antica rete» (l'esca dell'umanità), fossero stati percossi dal sole, che designa la divinità (*Purg. XXXII*, 1-12).

Il ritrovare Beatrice, con la contestuale sparizione di Virgilio, segna per il poeta il passaggio dal vecchio al nuovo, l'esser venuto, per una sorta di superiore astuzia, dall'umano al divino della sua donna¹²⁴.

¹²³ Sul verso «là dove armonizzando il ciel t'adombra» cfr. *Dante all'«alta guerra» tra latino e volgare*, 3. 4, Tab. XXXVIII-1.

¹²⁴ Sui significati connessi alla sparizione di Virgilio cfr. *Il sesto sigillo*, 6 («Voce esteriore e dettato interiore»).

[Ap 14, 1; IV^a visio, VI^{um} prelium] Tertium est fidei et amoris et contemplationis Dei Patris et **Filii humanati in istorum corde et ore singularis et patens inscriptio et expressio**, unde subditur: “habentes nomen eius et nomen Patris eius scriptum in frontibus suis”. Per “nomen” famosa notitia designatur, que respectu Dei non reputatur nisi sit amativa. Frons vero est suprema pars faciei omnibus patula, et ideo quod est scriptum in fronte omnibus se prima facie offert, ita quod potest statim ab omnibus legi. In fronte etiam **signa** audacie vel sui oppositi **cognoscuntur**. Est ergo sensus quod maiestas Dei trini et Filii humanati sic erat in cordibus istorum impressa et sic per apertam et constantem confessionem oris et operis expressa, quod ab omnibus poterat statim legi et discerni quod ipsi erant de familia Agni et singulares socii eius.

Purg. XXX, 46-48:

per dicere a Virgilio: ‘Men che dramma di **sangue** m’è **rimaso** che non tremi: **conosco i segni** de l’**antica fiamma**’.

Inf. XXVI, 85-87:

Lo **maggior corno** de la **fiamma antica** cominciò a crollarsi mormorando, pur come quella cui vento affatica

[Ap 6, 2; II^a visio, apertio Iⁱ sigilli] Secundum etiam Gregorium, Moralium XIX^o in fine, super illud Iob: “Et archus meus in manu mea instaurabitur” (Jb 29, 20), *per archum scriptura sacra significatur*, ita quod *per cordam archus designatur testamentum novum*, per **cornu vero testamentum vetus**. Sicut enim dum corda archus trahitur cornu curvatur, sic per novum testamentum duritia testamenti veteris emollitur. Gratia enim Christi facit nobis dulcescere rigorem preceptorum legis. Vel per cordam designatur zelus animarum ad earum salutem fortiter tractus et totum robur cordis, quasi cornu archus, secum inclinans et trahens. A tali enim zelo manant sagitte predicationis, id est sagitte promissionum et monitionum ac comminationum et exprobrationum, et sagitte amoris et timoris.

[Ap 19, 12-13; VI^a visio] “Habens nomen scriptum quod nemo novit nisi ipse” (Ap 19, 12), scilicet totaliter seu comprehensive, vel per se seu absque ipso; ipse enim potest aliis revelare, prout dicitur Matthei XI^o (Mt 11, 27). Hoc autem nomen scripsit Pater ab eterno cum ipsum genuit, et tandem scripsit illud in eius humanitate cum ipsum humanavit.

“Et vestitus erat veste aspersa sanguine” (Ap 19, 13), id est humanitate pro nobis occisa et **sanguine** rubrificata, quod quidem semper in ea per meritum et premium et **per signa indelebilia remanet**.

[Ap 7, 2; II^a visio, apertio VIⁱ sigilli] Sequitur: “habentem **signum** Dei vivi”, tam scilicet **in stigmatibus** sibi a Christo impressis quam in tota vita interiori et exteriori, et in statu professionis et in concordia temporis et officii singulariter Christo assimilatum et eius similitudini consignatum.

[Ap 13, 18; IV^a visio, VI^{um} prelium] Tertio dabunt signa rationum et scripturarum falso intortarum, et etiam **signa alicuius superficialis ac vetuste et multiformis religionis per longam successionem ab antiquo firmate et sollempnizate**, ita ut cum hiis signis ignem divine ire super contradictores videantur facere descendere, et e contra quasi ignem sancti et apostolici zeli videantur ipsi de celo in suos discipulos facere descendere. Statuent etiam ut qui non obedierit anathematizetur et de sinagoga eiciatur et, si oportuerit, brachio seculari bestie prioris tradatur. Facient etiam quod imago bestie, id est pseudopapa a rege bestie sublimatus, adoretur, ita ut sibi plusquam Christo et eius evangelio credatur et ut adulatorie quasi Deus huius seculi honoretur.

[Ap 8, 7; III^a visio, I^a tuba] “Ignis” vero significat zelum et **flammas** maligne ire et invidie, qua Christo et apostolis predicantibus [et] prodigia facientibus acrius exarserunt contra ipsos et contra doctrinam eorum. (...)

Igitur “tertia pars terre”, id est Iudeorum, qui debebant alios stabilire seu fundare et nutrire sicut terra est sustentatrix arborum et herbarum, “combusta est”, scilicet per predictum ignem et grandinem. **Nam bona que prius habebant destruxit et in terream malignitatem convertit**.

Vel per hanc tertiam partem terre potest intelligi littera **cerimonialium legum et figuralium promissionum et documentorum et prophetarum et totius veteris testamenti**, que quidem in spiritualibus per spiritalem intelligentiam sunt “terra” bona et fructifera, sed in malignis Iudeis per impium zelum et per carnalem intellectum est “combusta”, id est fructu et virtute vite et veritatis evacuata et in errorem mortiferum transducta. (...)

Vel per hoc designatur quod **temptationem que simul habet magnam speciem boni et veri, et auctoritatem et testimonium maiorum et antiquorum et in sapientia famosiorum**, et sequelam maioris et quasi totalis partis populi, nullus potest vincere nisi sit in fide et caritate firmus ut terra vel arbor et non fragilis et instabilis et cito arefactibilis sicut fenum. Talis autem fuit temptatio iudaica contra Christum.

Ioachim exponit quod primus angelus fuit anthonomasice Paulus cum suis sodalibus, qui missus est, ut ipse ait, non baptizare sed evangelizare (cfr. 1 Cor 1, 17), et qui fuit doctor gentium et magister in fide et veritate, qui ex hoc quod docuit non esse servandam legem Moysi secundum litteram sed secundum spiritum (cfr. Rm 2, 29; 7, 6) et quod spiritalis intelligentia gentibus prospera nuntiaret, non solum Iudei exteriores indurati et inflammati sunt horribiliter contra ipsum, sed etiam quasi tertia pars illorum qui iam erant conversi ad Christum. Quorum quidam qui, quasi arbores fructifere, videbantur esse aliorum doctores, facti sunt pseudoapostoli; omnes vero, qui carnaliter sapiebant, corruerunt ex toto.

Tab. XXXVIII

[Ap 1, 16-17; 1^a visio] Decima (perfectio summo pastori condecens) est sue claritatis et virtutis incomprehensibilis gloria, unde subdit: “et facies eius **sicut sol** lucet in virtute sua”. Sol in tota virtute sua lucet in meridie, et precipue quando **aer** est serenus expulsa omni nube et grosso vapore, et quidem corporalis facies Christi plus incomparabiliter lucet et viget. Per hoc tamen designatur ineffabilis claritas et virtus sue divinitatis et etiam sue mentis. **Splendor** etiam iste sue faciei designat **apertam** et superfulgidam notitiam scripture sacre et faciei, ita quod *in sexta etate et precipue in eius sexto statu* debet preclarius **radiare**. In cuius signum Christus post sex dies transfiguratus est in monte in faciem solis (cfr. Mt 17, 1-8), et sub sexto angelo tuba canente videtur angelus habens faciem solis et tenens librum apertum (cfr. Ap 10, 1-2).

Undecima est ex predictis sublimitatibus impressa in subditos summa humiliatio et **tremefactio** et adoratio, unde subdit: “et cum vidissem eum”, scilicet tantum ac talem, “cecidit ad pedes eius tamquam mortuus” (Ap 1, 17). Et est intelligendum quod cecidit in faciem prostratus, quia talis competit actui adorandi; casus vero resupinus est signum desperationis et desperate destitutionis. Huius casus sumitur ratio partim ex intolerabili superexcessu obiecti, partim ex terrifico et immutativo influxu assistentis Dei vel angeli, partim *ex materiali fragilitate subiecti seu organi ipsius videntis*.

Est etiam huius ratio ex causa finali, tum quia huiusmodi **immutatio** intimius et certius facit ipsum videntem experiri visionem esse arduam et divinam et a causis supremis, tum quia per eam quasi sibi ipsi annihilatus humilior et timoratus visiones suscipit divinas, tum quia valet ad significandum quod sanctorum excessiva virtus et perfectio tremefacit et humiliat et sibi subicit animos subditorum et etiam ceterorum intuentium. Significat etiam quod in divine contemplationis superexcessum non ascenditur nisi per sui oblivionem et abnegationem et mortificationem et per omnium privationem.

Purg. XXX, 34-36, 46-48:

E lo spirito mio, che già cotanto tempo era stato ch’a la sua presenza non era di stupor, **tremando**, affranto

per dicere a Virgilio: ‘Men che dramma di sangue m’è rimasto che non **tremi**: conosco i segni de l’antica fiamma’.

Purg. XXXI, 121-126, 139-145:

Come in lo specchio il **sol**, non altrimenti la doppia fiera dentro **vi raggiava**, or con altri, or con altri reggimenti. Pensa, lettor, s’io mi maravigliava, quando vedea la cosa in sé star queta, e ne l’idolo suo **si trasmutava**.

O **isplendor** di viva luce eterna, chi palido si fece sotto l’ombra sì di Parnaso, o bevve in sua cisterna, che non paresse aver la mente ingombra, tentando a render te qual tu paresti là dove armonizzando il ciel t’adombra, quando ne **l’aere aperto** ti solvesti?

Purg. XXXII, 9-12:

perch’ io udi’ da loro un “Troppo fiso!”; e *la disposizion ch’a veder è* ne li occhi pur testé dal **sol** percossi, senza la vista alquanto esser mi fèe.