

## Saggi

---

### Il sole dei sapienti: *Paradiso X* (I)\* di Paolo Falzone

L'apertura del canto X del *Paradiso* è segnata da un ben avvertibile scarto tonale e narrativo rispetto alla conclusione del canto precedente. Nell'ultima parte del canto IX, Folchetto di Marsiglia condanna con vigore la cupidigia della curia romana. L'invettiva è scandita da immagini serrate e potenti. Come un morbo, la virtù corruttrice del fiorino – il *maladetto fiore* – si propaga oltre le mura della diabolica città che lo produce, Firenze, germoglio di Satana, e contagia il corpo della Chiesa, fin nei suoi stessi capi, talché il pastore è mutato ormai in lupo rapace (vv. 127-132). I Vangeli e gli altri scritti venerabili dei Padri e dei Dottori della Chiesa – quei *documenta spiritualia* avvalendosi dei quali il pontefice dovrebbe guidare il genere umano, per decreto provvidenziale, alla felicità eterna – giacciono negletti («son derelitti», v. 134); ad essi si preferiscono le Decretali, strumento dell'ideologia temporalista, e oggetto perciò di una consultazione febbrile (tale, dice Folchetto, che i *vivagni*, ossia i margini, ne sono consumati). Il senso originario della missione della Chiesa, racchiuso nell'annuncio che fu portato a Maria a Nazaret, là «dove Gabriello aperse l'ali» (vv. 137-138), è così tradito e rimosso. Ma presto, vaticina il Marsigliese, Dio restaurerà l'ordine da lui voluto. Il Vaticano e gli altri luoghi santi di Roma saranno allora liberati dall'oscena violazione degli obblighi sacri che ora vi si compie (vv. 139-142):

Ma Vaticano e l'altre parti elette  
di Roma che son state cimitero  
a la milizia che Pietro seguette,  
tosto libere fien de l'avoltero.

L'annuncio pseudo-profetico diluisce bensì l'amarezza, ma non la dissolve. Nella sua terrestre invadenza il sostantivo *avoltero*, su cui il canto IX si chiude, proietta un'ombra su questi versi, tornando a evocare la corruzione della suprema guida spirituale, e ne vela in parte il senso positivo (la certezza dell'imminente riscatto).

\* Il presente articolo, diviso in due parti, riprende e rielabora un mio precedente contributo dal titolo *Paradiso X. Dante nel sole*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, t. III. *Paradiso*. Canti I-XVI, Salerno, Roma 2015, pp. 279-314.

In studiato contrappunto all’angosciato e turbato finale del canto IX, il canto X si apre, invece, su una tonalità distaccata, ariosa e solenne. Dal tumulto dei più vili appetiti terreni le prime due terzine ci sollevano di colpo alla geometria rarefatta delle relazioni trinitarie, nel cui giro eterno fu plasmato, per virtù del Padre, l’ordine perfetto dei cieli; ordine contemplando il quale – aggiunge il Poeta – l’intelletto umano assapora, sia pure indistintamente, l’idea del sommo artefice (vv. 1-6):

Guardando nel suo Figlio con l’Amore  
che l’uno e l’altro eternalmente spirà,  
lo primo e ineffabile Valore  
quanto per mente e per loco si gira  
con tant’ordine fé, ch’esser non puote  
sanza gustar di lui chi ciò rimira.

Si abbia cura di non faintendere l’espressione *quanto per mente e per loco si gira* (v. 4), il cui senso è a prima vista incerto, ma che senza dubbio indica i corpi celesti, la cui circolazione è *intesa* dai beati motori, le intelligenze separate o angeli, e per effetto di tale atto di pura intellezione si propaga alla materia celeste, distendendosi nel corpo sferico (donde l’appropriata distinzione tra i due soggetti, l’uno spirituale l’altro fisico, della rotazione celeste)<sup>1</sup>. Diversamente alcuni interpreti, appoggiandosi alla chiosa antica (Benvenuto e altri), ritengono che la perifrasi indichi piuttosto l’intero creato, definito come l’insieme delle realtà intellettuali (ciò che si gira *per mente*) e di quelle materiali o corporee (ciò che si gira – nel senso di ‘si muove’ – *per loco*, ossia nello spazio fisico)<sup>2</sup>.

1. Cfr. la chiosa *ad loc.* di Petrocchi in *La Commedia secondo l’antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, IV, *Paradiso*, Mondadori, Milano 1967, p. 155 (da questa edizione, si avverte, sono tratte le citazioni dal *Paradiso* contenute nel presente articolo). Che l’intelligenza muova il cielo intellettualmente (e non attraverso la mediazione di un’anima del cielo) è opinione condivisa, fra gli altri, da Tommaso d’Aquino (cfr. i luoghi indicati in Th. Litt, *Les corps célestes dans l’univers de saint Thomas d’Aquin*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963, «Philosophes médiévaux» 7, pp. 99-109). Per la ripresa dantesca di tale nozione, si veda *Convivio* II 5, 19, ed. Ageno: «questi movitori [scil. le intelligenze angeliche] muovono, solo intendendo, la circolazione in quello subietto proprio che ciascuno muove. La forma nobilissima del cielo, che ha in sé principio di questa natura passiva, gira, toccata da virtù motrice che questo intende: e dico toccata, non corporalmente, per tatto di virtù la quale si dirizza in quello».

2. Cfr. fra gli altri Sapegno, con esplicito rinvio alla chiosa del commentatore trecentesco: «“quicquid potest cogitari mentaliter, moveri localiter in universo” (Benvenuto). Altri intende che qui si alluda, non a tutto il creato, ma solamente ai cieli, che si muovono nello spazio (*per loco*) in virtù di un puro atto mentale (*per mente*) delle intelligenze angeliche. Interpretazione che a tutta vista sembra aderire, più strettamente dell’altra, allo sviluppo successivo del discorso, che insiste appunto sull’armoniosa e sapiente struttura delle sfere celesti; ma a guardar bene, oltre la difficoltà di adattarla con naturalezza al testo che vuole spiegare, riesce anche superflua. Il poeta muove nel suo ragionamento dalla contemplazione dell’ordine universale e lo conclude riaffermando la perfezione di tutto l’*ordine mondano e giù e su*, dopo aver rintracciato le forme di quell’ordine nella calcolata disposizione dei circoli celesti» (in Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1957. Più sfumata la chiosa del Mattalia (Rizzoli, Milano 1960): «*per mente... si gira*: tutto il reale, ogni forma e modo di vita, sia

Tale proposta di lettura, anche a voler prescindere dalla sua opacità semantica, urta però contro un principio cardine della fisica aristotelica, che è da escludere. Dante, qui o altrove, possa aver contraddetto. Distinguendo le diverse tipologie del movimento, Aristotele afferma infatti, in vari luoghi della *Fisica* (libri v e viii) e del *De coelo* (libro ii), che il moto circolare, che di tutti i tipi di movimento, in ragione della sua semplicità, è il solo veramente perfetto, conviene per natura ai corpi più nobili, vale a dire i cieli, e non può essere attribuito ai corpi del mondo sublunare, i quali si muovono invece o con moto rettilineo (gli elementi) o con moto ‘processivo’ (gli animali), entrambi irregolari e discontinui<sup>3</sup>. Sul fondamento di ciò, e se si dà al verbo ‘girare’ il significato che gli è proprio, è irragionevole supporre che l’espressione *quanto per mente e per loco si gira* indichi tutto il creato (l’insieme delle realtà intelligibili e di quelle materiali) e non, come appare naturale intendere, i cieli, che soli in effetti *girano* e il cui *girare* nello spazio (*per loco*) scaturisce da un atto puramente mentale, ossia dalla speculazione dei beati motori<sup>4</sup>. A questo argomento “di ragione” si può affiancare l’opportunità di salvaguardare la coerenza del discorso. In effetti, se l’ordine mirabile celebrato in questi primi versi non fosse quello dei cieli, bensì quello del cosmo intero, verrebbe a mancare l’ancoraggio logico dei versi successivi, nei quali Dante, apostrofando il lettore, lo invita a sollevare appresso a lui l’occhio della mente, in direzione delle sfere celesti – «leva dunque, lettore, a l’alte rote / meco la vista»

fisica sia spirituale, che si gira, si spiega, svolge nell’universo; *per l’universo si squaderna* si dirà in *Par.*, XXXIII, 87. Così i più, e il senso viene pieno e congruo: “girare”, tuttavia, è in genere detto dei cieli, e qui potrebbe trattarsi appunto, come invitano a pensare i versi che seguono, del sistema celeste in cui i singoli cieli “girano”, spazialmente in quanto corpi, ma di moto impresso per mente, dalle menti delle Intelligenze motrici. Così, anche il Porena».

3. Si veda in particolare *Phys.* viii, 265a13ss, sulla distinzione tra moto circolare e moto rettilineo. Per il concetto di moto processivo, cfr. *De anima* III, 432b13ss. La nozione, abbozzata in Aristotele, è ampiamente sviluppata dai commentatori medievali (cfr. fra gli altri Alberti Magni *De principiis motus processivi*, ed. B. Geyer, in S. Alberti Magni *Opera omnia*, ‘Editio coloniensis’, t. XII, in aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1955).

4. Appoggiandosi ai mss Mart, Triv, Eg e Urb, Lanza legge *per occhio* in luogo di *per loco*, ritenendo che tale variante conforti l’interpretazione della perifrasi come riferita a tutto il creato. Scrive infatti il Lanza (chiosa al v. 4), «non credo affatto che la perifrasi sia riferita “non a tutta l’opera della creazione, ma soltanto a quella dei cieli” (Petrocchi). Vale: ‘tutto il creato, ossia ciò che si volge e spiritualmente (*per mente*) e materialmente (*per occhio*)’» (in Dante Alighieri, *La Commedia*, nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini, a cura di A. Lanza, De Rubeis, Anzio 1995). Ma intendendo così, si omette di considerare che le teorie medievali della visione, fondate sul *De sensu et sensato* di Aristotele, escludono che l’immagine dell’oggetto percepito attraverso la vista possa *volgersi* in qualche modo nella pupilla. E in ogni caso non vi si trova certo *materialmente*. Cfr. ad esempio *Cv*, III ix 7-8: «queste cose visibili, sì le propie come le comuni in quanto sono visibili, vengono dentro all’occhio – non dico le cose, ma le forme loro – per lo mezzo diafano, non realmente ma intenzionalmente, sì quasi come in vetro transparente. E nell’acqua ch’è nella pupilla dell’occhio, questo discorso che fa la forma visibile per lo mezzo, sì si compie, perché quell’acqua è terminata – quasi come specchio, che è vetro terminato con piombo –, sì che passare non può, ma quivi a modo d’una palla, percossa si ferma: sì che la forma, che nel mezzo transparente non pare, [nella parte pare] lucida e terminata. E questo è quello per che nel vetro piombato la imagine appare, e non in altro. Di questa pupilla lo spirito visivo, che si continua da essa alla parte del cerebro dinanzi dov’è la sensibile vertude sì come in principio fontale, [quivi] subitamente senza tempo la ripresenta, e così vedemo».

– per fissarlo «dritto a quella parte / dove l'un moto e l'altro si percuote» (vv. 7-9). Si allude qui al più nobile dei due punti equinoziali, il primaverile, nel quale la virtù fecondatrice dei cieli tocca il suo culmine, come già rilevato all'inizio della cantica<sup>5</sup>. In quel punto si scontrano, dice Dante, i due opposti movimenti del cielo: il moto diurno, impresso dal primo mobile a tutto l'edificio celeste, che si svolge in modo regolare da est a ovest e la cui velocità è massima in corrispondenza dell'equatore celeste; e il moto irregolare del sole e dei pianeti lungo l'eclittica, che taglia appunto l'equatore celeste in corrispondenza dei due nodi equinoziali. I versi che seguono ci danno un saggio delle conoscenze del Poeta in materia di fisica celeste, sotto forma di nozioni di base che l'autore, vestiti i panni del maestro, offre al libero approfondimento del lettore, assiso al suo scrittoio (il *banco* del v. 22). Il lettore discente è così invitato a considerare la perfezione dell'architettura celeste, la cui idea è da sempre nella mente del divino artefice, che la contempla con amore inesauribile («che dentro a sé l'ama, / tanto che mai da lei l'occhio non parte», vv. 10-12)<sup>6</sup>. Scortati dunque dall'autore, percorriamo idealmente la linea che staccandosi dal punto equinoziale, su cui era posizionato il nostro sguardo (v. 9), diverge dall'equatore, a formare «l'obliquo cerchio che i pianeti porta (v. 14), ossia la fascia zodiacale, entro la quale ruotano i pianeti, mossi dall'impulso a colmare le attese della materia («per sodisfare al mondo che li chiama», v. 15). Il significato della bella immagine, in cui l'appetito della materia nei confronti della forma, che è metafora aristotelica<sup>7</sup>, è ritradotto suggestivamente in una sorta di supplica o invocazione, viene chiarito nei versi successivi. Se la linea dell'eclittica non fosse obliqua (*torta*), spiega Dante, se cioè il suo piano non fosse inclinato su quello dell'equatore (di 23 gradi e mezzo secondo i calcoli di allora, qualcosa in meno per Dante, stando al *Convivio*<sup>8</sup>), molta della virtù informante dei cieli sarebbe *in vano* (mancherebbe cioè il proprio fine) e le forme racchiuse nella potenza della materia, restando inattuate, perirebbero in gran parte («e quasi ogne potenza qua giù [sarebbe] morta», v. 18). E d'altronde, se il *partire*, il divergere, dalla linea dell'equatore fosse anche di poco maggiore o minore di quello che esso è, l'ordine del mondo sarebbe gravemente imperfetto (*manco*), per l'alterarsi dei climi, del ritmo delle stagioni e dello stesso ciclo

5. Cfr. *Pd*, I 37-42: «Surge ai mortali per diverse foci / la lucerna del mondo; ma da quella / che quattro cerchi giungue con tre croci / con miglior corso e con miglior stella / esce congiunta, e la mandana cera / più a suo modo tempera e suggella».

6. I versi richiamano un fortunato luogo aristotelico (*De part. animalium* I 5, 645a5-10), presente anche nel florilegio di sentenze del Filosofo noto come *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hama, p. 217, n. 108: «debemus inspicere formas et delectari in artifice qui eas fecit»).

7. Arist., *Phys.* I 9, 192a22-23.

8. Cfr. *Cv*, III iv 13: «Dico adunque che 'l cielo del sole si rivolge da occidente in oriente, non dirittamente contra lo movimento diurno, cioè del die e della notte, ma tortamente contra quello; sì che 'l suo mezzo cerchio, che equalmente è 'n tra li suoi poli, nel quale è lo corpo del sole, sega in due parti opposite lo [mezzo] cerchio dell'i primi due poli, cioè nel principio dell'Ariete e nel principio della Libra, e partesi per due archi da esso, uno ver settentrione e un altro ver mezzogiorno. Li punti [di mezzo] dell'i quali archi si dilungano equalmente dal primo cerchio, da ogni parrte, per ventitré gradi e uno punto più; e l'uno punto è lo principio del Cancro, e l'altro è lo principio del Capricorno».

diurno e notturno, tanto in un emisfero, quanto nell'altro (*e giù e sù*): «e se dal dritto più o men lontano / fosse 'l partire, assai sarebbe manco / e giù e su de l'ordine mondano» (vv. 19-21)<sup>9</sup>. Con questi versi, che comprendano principi essenziali della fisica aristotelica<sup>10</sup>, s'interrompe la breve trattazione scientifica che l'autore ha intrapreso a beneficio del suo lettore, onde confortarlo allo studio dei fenomeni celesti. È ora necessario, infatti, che l'istanza pedagogica ceda all'impeto dell'ispirazione poetica; e d'altra parte il lettore, introdotto alla disciplina astronomica, è in grado ormai di procedere per proprio conto. Continui perciò a studiare, chino sullo scrittoio (*banco*), e approfondisca da sé le difficili questioni che sono state sfiorate; giungerà così al punto in cui, gustando a pieno la dolcezza della scienza celeste, nemmeno più avverrà la stanchezza di tali ardute meditazioni (vv. 22-27):

Or ti riman, lettore, sovra 'l tuo banco,  
dietro pensando a ciò che si preliba,  
s'esser vuoi lieto assai prima che stanco.  
Messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba;  
ché a sé torce tutta la mia cura  
quella materia ond'io son fatto scriba<sup>11</sup>.

9. Abituale per questi versi, e in effetti utile, il rinvio a Restoro d'arezzo, *La composizione del mondo* II 1, 5-6: «è mestieri de necessità, a casione de la generazione, se la terra e l'acqua vole èssare abetata, che noi tragiamo uno cerchio de l'equatore, là onde vada lo sole colli altri planeti; e declinaremolo da l'equatore uno spazio ugualmente enverso la parte de setentrione e 'nverso la parte del mezzodìe tanto quanto noi potaremo più che sia utile a la generacione; e questo cerchio fo chiamato zodiaco, e da tali fo ciamato orbe de li segni, emperciò che le figure de li segni so' su per esso; e la sua declinazione da l'equatore ponono li savi da ogne parte ugualmente da ogne lato enverso settentrione e 'nverso lo mezzodìe vinti e tre gradi e trenta e cinque menuti. E provaremo ch'elli non po' èssare declinato né più né meno ch'elli è, ch'elli non facesse danno; e empeditimentira a l'abetazione da ogne parte, da la parte de settentrione e da la parte del mezzodìe» (ed. A. Morino, Guanda, Parma 1997, pp. 83-4). Anche alla luce di questo riscontro, è da escludere che l'espressione *e giù e sù* (v. 21) possa significare, come taluni intendono, 'giù in terra e sù nel cielo'. Così ad esempio interpreta, tra gli antichi, Benvenuto da Imola: «e assai dell'ordine mondano sarebbe manco e su e giù; idest, multum ordinis deficeret superius et inferius in speris, in coelo et in terra...»: cfr. Benvenuti De Rambaldis De Imola *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam nunc primum integre in lucem editum*, curante J. Philippo Lacaïta, G. Barbera, Firenze 1887, t. v, p. 28.

10. Si veda in particolare il trattato II del *De generatione et corruptione*.

11. I vv. 22-24 riecheggiano forse un luogo aristotelico, sovente citato nella letteratura scolastica. Nel libro XI del *De animalibus* Aristotele afferma, infatti, che quanto più una scienza è difficile e superiore alle nostre forze conoscitive, per l'altezza del proprio oggetto, tanto più essa procura piacere alla mente che vi si dedica. Ragione per cui quel che riusciamo a comprendere delle sostanze celesti, quantunque sia poco, lo desideriamo più del tanto che possiamo comprendere delle verità inferiori, proporzionate alla nostra capacità intellettuiva e più facilmente investigabili (ma perciò stesso tenute in minor pregio dall'uomo di scienza). Cfr. dunque Arist., *De partibus animalium* I 4-5, 644b30-645a3, in *Aristotle's De Animalibus. Michael Scot's Arabic-latin Translation, Part 2, Books xi-xiv: Parts of Animals*, ed. by Aafke M. I. Van Opperaaij, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1998, pp. 26-7: «Et qui voluerit loqui de illis substantiis calestibus loquetur cum labore et difficultate. Et in duobus est gravitas, quoniam non comprehendemus nisi parvam scientiam substantiarum caelestium propter magnitudinem

Messo, dunque, nelle condizioni di nutrirsi da solo del cibo intellettuale di cui ha ricevuto appena un assaggio, il lettore può essere lasciato alla fatica dello studio, con la promessa che presto la stanchezza sarà vinta dal piacere della contemplazione. L'immagine del lettore che, seduto allo scrittoio, si accinge allo studio della scienza celeste è coerente con la spiccata fisionomia intellettuale richiesta al destinatario ideale del *Paradiso*, che si suppone munito (o ben disposto a munirsi) di una adeguata preparazione filosofica (dalla fisica, nelle sue varie articolazioni, alla metafisica, alla teologia). A imporre una selezione tanto rigorosa è la eccezionale difficoltà della materia, come avvertono già i primi versi del II canto, ove il Poeta, utilizzando la metafora nautica, di antica e nobile tradizione, ha cura di distinguere tra quanti, disponendo di mezzi intellettuali modesti, tentano avventatamente la navigazione (la lettura) e rischiano così un rovinoso naufragio (la confusione e l'errore, fonti di eresia), e quanti invece, *drizzato* per tempo il *collo* «al pan de li angeli», e dunque già in possesso dell'abito di scienza, dispongono di mezzi affidabili e sicuri per star dietro, senza smarrischi, alla rotta estrema e mai tentata prima che l'autore, divinamente ispirato, ha intrapreso con il suo nuovo e arditissimo canto<sup>12</sup>. Posta la natura del *Paradiso*, nella quale gli elementi strutturali acquistano maggior rilievo che nelle altre due cantiche, il dato può sembrare ovvio; lo diventa meno, però, se si considera che nel III trattato del *Convivio*, al termine di un capitolo tutto dedicato a questioni cosmologiche, alcune delle quali riprese nel nostro canto, Dante si abbandona alla seguente, amareggiata, esclamazione:

scientiarum earum. Amator autem, quando amat aliquid, angustiatur in comprehendendo modicum amati quamvis sit pars parva, et hoc proprium est amatoris. Et comprehensio illius partis parvae plus diligitur ab amatore quam comprehensio aliarum partium multarum quas non diligit, quamvis sint magnae. Res vero quae vicinantur nobis, scilicet quae generantur et corrumpuntur, sunt scitae a nobis magis et perfectius, quoniam naturae earum approxinquant naturis nostris». E in forma di adagio, nelle *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hemesse, cit., p. 217, n. 109: «Magis concupiscimus scire aliquid modicum de rebus honorabilibus et altissimis, licet probabiliter illud non sciamus, quam scire multum de rebus per certitudinem minus nobilibus et vilioribus». Secondo una logica affine *dulcissimae*, nella lettera all'amico fiorentino, Dante chiama le verità contemplate da chi indaga l'ordine mirabile dei cieli, *Ep. XII*, 9: «nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam? nonne dulcissimas veritates potero speculari ubique sub coelo?».

12. Cfr. *Pd*, II 1-15: «O voi che siete in picciotta barca, / desiderosi d'ascoltar, seguiti / dentro al mio legno che cantando varca, / tornate a riveder li vostri liti: / non vi mettete in pelago, ché forse, / perdendo me, rimarreste smarriti. / L'acqua ch'io prendo già mai non si corse; / Minerva spirà, e conduce mi Apollo, / e nove Muse mi dimostran l'Orse. / Voi altri pochi che drizzaste il collo / per tempo al pan de li angeli, del quale / vivesi qui ma non sen ven satollo, / metter potete ben per l'alto sale / vostro naviglio, servando mio solco / dinanzi a l'acqua che ritorna equale». E si noti che nella *Questio de aqua et terra*, che è il testo in cui Dante si presenta pubblicamente come filosofo naturale («inter vere phylosophantes minimus», con dichiarazione formale di umiltà), è specificato che a non lasciare indeterminata la questione che gli fu posta a Mantova l'autore fu sollecitato dal suo antico amore per la verità, vivo in lui fin dalla fanciullezza: «cum in amore veritatis e pueritia mea continue sim nutritus, non sustinui quae questionem praefatam linquere indiscussam». Dante qui annovera se stesso, insomma, fra coloro che *drizzarono per tempo il collo al pane degli angeli*, ossia gli amici della scienza.

O ineffabile sapienza che così ordinasti, quanto è povera la nostra mente a te comprendere! E voi a cui utilidade e diletto io scrivo, in quanta cechitade vivete, non levando li occhi suso a queste cose, tenendoli fissi nel fango della vostra stoltezza!<sup>13</sup>

Se lo si confronta con il destinatario di questa severa rampogna, ben altro appare il lettore a cui si rivolge la terza cantica. Tanto quello vive in una ostinata ignoranza, quanto questo, desideroso di imparare e già esercitato nello studio, non teme di mettere il proprio *naviglio* nelle acque (*l'alto sale*) della conoscenza; e se gli occhi dell'uno sprofondano, come si è visto, nel *fango* della propria *stoltezza*, quelli dell'altro si levano, dallo scrittoio, a contemplare le sfere celesti, rispondendo solleciti all'invito dell'autore-maestro<sup>14</sup>. E d'altra parte, rispetto al *Convivio* anche la posizione dell'autore appare aver subito una certa trasformazione: non più colui che, seduto ai piedi dei *pochi* che *seggiorno alla beata mensa*, là dove il pane degli angeli *si manuca*, va raccogliendo, lui che alla mensa non siede, le briciole che cadono dalle bocche dei sapienti, a beneficio di quei *miseri* che vivono privi di scienza e dottrina<sup>15</sup>; chi scrive il *Paradiso* è ormai un sapiente lui stesso, seduto con altri sapienti alla *beata mensa*, ed offre il suo pane angelico (e non più le briciole solamente) al lettore istruito, o ansioso di diventarlo, che intenda sfamarsene (v. 25: «messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba»). Il progredire della relazione pedagogica (della *qualità*, intendiamo dire, di tale relazione) consegue, va precisato, non a chissà quali rivolgimenti spirituali intercorsi tra *Convivio* e *Commedia*, come vorrebbe un antico, e piuttosto fragile, schema storiografico, bensì al diverso quadro teorico e scientifico, in senso ampio, che il *Paradiso* implica e mette in gioco (altro, almeno in parte, sarebbe il discorso per le prime due cantiche). Non va trascurato, infatti, che la cornice strutturale entro la quale è calata la narrazione della terza cantica coincide, in buona sostanza, con l'ordinamento dei cieli così come fissato dalla scienza greco-araba; ovvio perciò che al lettore si richieda, anzitutto, un'adeguata preparazione in tale ambito, senza la quale egli non sarebbe in grado di comprendere l'articolazione del viaggio celeste. A ciò deve aggiungersi che le numerose questioni dottrinarie dibattute nel *Paradiso* esigono un lettore al riparo da ogni ingenuità, competente e “ac-corto”, onde neutralizzare il rischio che dalla cattiva interpretazione dei luoghi dottrinari derivino errori esiziali in materia fede; onde evitare, cioè, che un frantendimento di ordine conoscitivo dia adito a turbamenti di ordine spirituale, con conseguenze temibili, evidentemente, per la salvezza del lettore.

In termini generali, l'esordio sostenuto e solenne del canto e l'insolita ampiezza del prologo, che si estende per ventisette versi, ci avvertono che siamo in presenza di un punto di svolta della narrazione, tale da richiedere una sorta di

13. *Cv*, III v 22.

14. Non andrebbe mai persa di vista, a tale riguardo, la valenza “forte” che il termine ‘autore’ ha per Dante, a norma di *Cv*, IV vi 5: «L'altro principio onde ‘autore’ discende, sì come testimonia Uguccione nel principio delle sue Derivazioni, è uno vocabulo greco che dice ‘autentin’, che tanto vale in latino quanto ‘degno di fede e d’obbedienza’. E così ‘autore’, quinci derivato, si prende per ogni persona degna d’essere creduta e obbedita».

15. Si veda in merito a ciò i fondamentali paragrafi 6-13 del primo capitolo del *Convivio*.

nuovo inizio. Con il canto X abbandoniamo, in effetti, la zona del cielo ancora raggiunta dall'ombra della terra ed entriamo nella parte più nobile dello spazio celeste. Questo dato astronomico, di per sé neutro, è utilizzato da Dante per introdurre una distinzione di valore strutturale tra gli abitanti del terzo regno: a partire da questo canto gli spiriti che si manifestano al pellegrino, nei diversi cieli, saranno caratterizzati non più da mancanze o debolezze, tali da velarne in certo senso la perfezione (pure in sé assoluta), come avveniva nei tre cieli inferiori (Luna, Mercurio, Venere); la famiglia dei beati apparirà infatti divisa, d'ora in poi, secondo le inclinazioni positive che ne contraddistinsero l'operato sulla terra, ognuna delle quali associata ad un particolare astro.

L'ingresso nel cielo del Sole, ove si manifestano a Dante gli spiriti sapienti e il primo a trovarsi al di fuori del cono d'ombra terrestre, è segnalato da una nuova, studiatissima perifrasi (vv. 28-34):

Lo ministro maggior de la natura,  
che del valor del ciel lo mondo imprenta  
e col suo lume il tempo ne misura,  
con quella parte che sù si rammenta  
congiunto, si girava per le spire  
in che più tosto ognora s' appresenta;  
e io era con lui...

Il sole è dunque per Dante «lo ministro maggior de la natura», ossia il principale strumento della Natura universale, l'organo in cui confluisce e da cui si irraggia la virtù celestiale che alimenta la vita del cosmo («del valor del ciel lo mondo imprenta»), e attraverso il quale (prendendo a riferimento le variazioni della sua luce) si misura, sulla terra, lo scorrere del tempo («e col suo lume il tempo ne misura»). Le caratteristiche qui attribuite all'astro non differiscono da quelle elaborate nel corso di una tradizione antichissima e molto ramificata, che è insieme mitico-religiosa, scientifica, e filosofica<sup>16</sup>. Impossibile indicare fonti precise. Si possono richiamare però alcuni testi, presumibilmente noti all'Alighieri, che aiutano a chiarire il fondamento dottrinario dell'espressione «lo ministro maggior de la natura», con la quale Dante descrive il sole. Nel ciceroniano *Somnium Scipionis* ad esempio, il sole è definito, in virtù della sua posizione mediana, 'guida, signore e corifeo delle altre stelle' («dux, princeps et moderator lumen reliquorum»), 'anima e potenza regolatrice del cosmo' («mens mundi et temperatio») e infine tale, nella sua grandezza, da illuminare l'universo intero, riempiendolo della sua luce («tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et

16. Cfr. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 451-9. Per i significati mitico-religiosi, resta insuperato lo studio di F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme solaire*, in "Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres", XII, 1909, 2, pp. 447-79. Sulla simbologia solare in Dante, cfr. G. Stabile, s.v. *Sole*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984<sup>2</sup>, t. V, pp. 298-302.

compleat»<sup>17</sup>. Ciascuno di questi attributi è ripreso e approfondito da Macrobio, nel fortunatissimo commento al *Somnium*<sup>18</sup>. La chiosa più interessante concerne però l'immagine *mens mundi*, che Macrobio spiega con un'altra immagine, di ascendenza pitagorica, e molto diffusa anch'essa, quella del sole 'cuore del cielo' («*cor caeli*»)<sup>19</sup>. Spiega dunque Macrobio che questa metafora, in uso presso i filosofi della natura (*physici*), è particolarmente appropriata, poiché il sole è per il cielo, effettivamente, ciò che il cuore è per l'animale: non appena questo cessa di vivere, se si arresta il battito del suo cuore, così il cosmo perirebbe all'istante se non fosse più raggiunto dalla luce del sole<sup>20</sup>. Per il tramite di Macrobio, l'immagine del sole 'cuore del mondo' si diffonde nelle scuole del medioevo latino. La ritroviamo, tra gli altri, in Alberto Magno, che vi ricorre abitualmente per raffigurare l'idea aristotelico-tolemaica del primato del sole nel sistema delle influenze celesti. Così, ad esempio, nel commento al *De divinis nominibus* (IV 53):

Sol ponitur in medio superiorum corporum tamquam cor in medio animalis, ut scilicet undique in omnia corpora influere possit sicut cor in omnia membra<sup>21</sup>.

La medesima idea affiora in un luogo del commento al *De caelo* (II 3, 5):

Totum orbem philosophi assimilaverunt uni animali, in quo principale membrum et locum cordis habens sit sol, propter quod etiam solis orbis in medio orbium positus est a natura, sicut cor in animali<sup>22</sup>.

Poco oltre, nello stesso trattato (cap. 15) Alberto ripete che come nei viventi il cuore è l'organo che la natura universale ha deputato alla raccolta e allo smistamento della virtù animale, così nel cosmo la stella più grande, il sole, è provvidenzialmente ordinata a unificare le virtù di tutte le altre, affinché tali virtù, convogliate sulla luna in un solo fascio, inneschino, operando sulla materia terrestre,

17. Cic., *De re publica*, VI 17.

18. Sulla fortuna medievale di Macrobio, cfr. I. Caiazzo, *Lectures médiévaies de Macrobius. Les "Glosae Colonienses" super Macrobius*, Vrin, Paris 2002; per i *Commentarii in Somnium Scipionis*, cfr. alle pp. 13-85. Relativamente al *Somnium*, cfr. inoltre R. Caldini Montanari, *Tradizione medievale ed edizione critica del «Somnium Scipionis»*, Sismel-Editioni del Galluzzo, Firenze 2002.

19. Sulla genesi di questa metafora, cfr. Grant, *Planets, Stars, and Orbs*, cit., p. 227.

20. Cfr. Ambrosii Theodosii Macrobi *Commentarii in Somnium Scipionis* I 20, 1-8, ed. I. Willis, In aedibus Teubneri, Stuttgardiae-Lipsiae 1994, pp. 78-9, partic. par. 7: «est ergo sol in aethere quod in animali cor, cuius ista natura est, ne umquam cesseret a motu, aut brevis eius quocumque casu ab agitatione cessatio mox animal interimit».

21. Alberti Magni *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1972, p. 100, ll. 77-78 e p. 101, ll. 1-3. E ancora, nel *De causis proprietatum elementorum* (I 2, 4): «Sol autem medius planetarum a deo glorioso positus est tamquam cor, quod vires undique ministat, et licet longinquior sit quibusdam planetis, tamen quantitate et lumine maior est omnibus eis, et ideo fortissime movet corpora inferiora et transmutat», in Alberti Magni *De causis proprietatum elementorum*, ed. P. Hossfeld, In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1980, p. 67, ll. 61-66.

22. Alberti Magni *De caelo et mundo* II 3, 5, ed. P. Hossfeld, In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1971, p. 153, ll. 22-25.

i processi di generazione delle forme naturali<sup>23</sup>. A questa funzione di raccordo e di propagazione della virtù celeste, che fa del sole l'organo centrale di trasmissione degli influssi astrali, e che ha come fine l'educazione delle forme dalla materia, si riferisce, propriamente, la perifrasi usata da Dante per indicare l'astro, «lo ministro maggior de la natura, / che del valor del ciel lo mondo imprenta» (vv. 28-29), dove quel *maggior* allude contemporaneamente al primato causativo dell'astro e alla sua grandezza, superiore in effetti a quella delle altre stelle (e perciò esso è correntemente definito il *lumen maximum*).

I versi che seguono immediatamente alla perifrasi ci danno la posizione dell'astro nell'attimo in cui esso accoglie il viaggiatore celeste. Il sole, chiarisce Dante, «con quella parte che sù si rammenta / congiunto, si girava per le spire / in che più tosto ognora s'appresenta» (vv. 31-33). Il sole si trova congiunto, cioè, con il punto equinoziale sopra ricordato (vv. 8-9) e sta percorrendo, con moto all'apparenza spiraliforme<sup>24</sup>, quel tratto del suo cammino nel quale ci si presenta, sorge a noi, sempre *più tosto*, cioè ogni giorno un po' prima, cosa che si verifica dal solstizio d'inverno a quello d'estate. Allorché riceve il pellegrino e la sua guida, il sole, vuol dire Dante, è nel punto equinoziale di primavera, e dunque al culmine della sua potenza fecondatrice, come è detto già nel I canto del *Paradiso* (vv. 37-42). Su questa nozione astronomica di scuola<sup>25</sup> Dante proietta un significato simbolico esplicito – è l'umanità stessa che attraverso il viaggio salvifico di suo rappresentante è chiamata, per grazia del Dio-sole, a rinnovarsi –, che è giusto rilevare ma su cui non è il caso ora di insistere<sup>26</sup>.

23. Ivi, p. 178, ll. 3-14. Sull'analogia tra il cuore e il sole, particolarmente esplicito è un luogo delle *Quaestiones* sul *De caelo* di Pietro di Alvernia: «In minori mundo ita est quod invenitur aliquid virtutem influens omnibus a quo originaliter in homine illa virtus procedit, quod sicilicet medium locum in animali obtinet, ut cor. Quare similiter erit in universo quod erit aliquid virtutem influens omnibus in quo illa virtus originaliter reperitur, quod medium situm obtinet; hoc autem est sol. Cum enima septem sint planetae, sol aequaliter inter illos, tres et tres ex alia partae; quare omnes stellae lumen habentes a sole originaliter recipiunt, sicut in homine proportionaliter membra hominis a corde» (Petri de Alvernia *Quaestiones supra librum De caelo et mundo*, ed. G. Gaelle, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 272-3).

24. Cfr. Alberti Magni *De caelo*, cit., p. 137: «motus isti ab Aristotele vocantur laulab in Arabico, qui sunt ad motum torcularis descendentes et ascendentibus oblique. Laulab enim vocatur columnae torcularis lignum, quod per gyros quosdam ascendendo et descendendo comprimit torculatum». E cfr. *Cv*, III v 14, ove il procedere ascendente del sole da un tropico all'altro è assimilato a quello di una *mola* che si sposti «montando a guisa d'una vite d'un tornio». Cfr. altresì Restoro d'Arezzo, *Composizione*, I 23, 21.

25. Fra gli altri cfr. nuovamente Alberto Magno, *De generatione et corruptiōne*, II 3, 4, cit., p. 205, ll. 50-54: «sole adveniente ad punctum Arietis, quando directo radio locum nostrum tangit, generatio esse incipit in terraenascientibus, recedente autem sole a principio Librae maxime incipit rerum diminutio et corruptio».

26. Per la metafora del Dio-sole, di ascendenza platonica, cfr. già *Cv*, III xii 7-8: «Nullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farsi esempio di Dio che l'sole. Lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e [le] elementali illumina: così Dio prima sé con luce intellettuale allumina, e poi le [creature] celestiali e l'altre intelligibili. Lo sole tutte le cose col suo calore vivifica, e se alcuna [ne] corrompe, non è della 'ntenzione della cagione, ma è accidentale difetto: così Iddio tutte le cose vivifica in bontade, e se alcuna n'è rea, non è della divina intenzione, ma conviene quello essere [nel]lo processo dello inteso effetto».

L'approdo al nuovo cielo avviene, come di norma, senza che i sensi del poeta ne abbiano percezione. Essendo il segno di un accrescimento di grazia, cui consegue un moto di elevazione spirituale, il momento della salita al cielo superiore, come in genere ogni passaggio dalla potenza all'atto, è obbiettivamente irrapresentabile, e Dante si limita a suggerirne il senso attraverso un efficace traslato: io ero già salito nel sole, dice, ma non ebbi la percezione dell'ascesa («ma del salire / non m'accors'io», vv. 34-35), così come non ci si accorge del venire alla mente di un pensiero se non quando lo si sta già pensando («se non com'uom s'accorge, / anzi 'l primo pensier, del suo venire», vv. 35-36). Né potrebbe essere altrimenti, puntualizza Dante, giacché l'operare di Beatrice, colei che con la sua divina virtù favorisce questa continua e prodigiosa ascesa, è atemporale («È beatrice quella che sì scorge / di bene in meglio, sì subitamente / che l'atto suo per tempo non si sorge», vv. 37-39).

Ancora di un oltraggio alle facoltà sensibili del *viator* danno conto le terzine successive. Penetrato nel sole, Dante scorge essenze luminosissime. Tutto quel che ora sa dire, ripensando a quell'esperienza visiva, è che la luce emanata da tali sostanze doveva essere eccezionale, se si distingueva da quella del sole, che è pure è la massima luce percepibile da occhio umano, non perché di altro colore, ma perché addirittura più intensa (vv. 40-42). Il rilievo suscita immediatamente il tema dell'invincibile sproporzione tra facoltà sensibili e sublimità della visione, caratteristico della terza cantica (vv. 43-48):

Perch'io lo 'n gegno e l'arte e l'uso chiami,  
sì nol direi che mai s'imaginasse;  
ma creder puossi e di veder si brami.  
E se le fantasie nostre son basse  
a tanta altezza, non è maraviglia;  
ché sopra 'l sol non fu occhio ch'andasse.

Nessun occhio umano è in grado di contemplare una luce più intensa di quella del sole. Ciò spiega perché le facoltà sensitive del poeta, al cospetto di essenze la cui luce supera quella dell'astro, furono sopraffatte, ritenendo appena un'impressione indistinta e vaga di quanto percepito. L'autore riferisce l'esperienza compiuta, ma non è in condizione di descriverla. Non tutto il viaggio per il Paradiso – sappiamo infatti – può essere raccontato, ma solo quel tanto di esso che la *mente* del protagonista (ossia la sua memoria) ha potuto trattenere (di cui è riuscita a «far tesoro»)<sup>27</sup>.

Nel cielo del sole Dante incontra la «quarta famiglia de l'alto Padre» (vv. 49-50), composta dagli spiriti di coloro che servirono Dio attraverso il lavoro intellettuale e il fervore delle idee. Il Poeta ce li presenta come fulgori «vivi e vincenti» (v. 64), luci intense e abbaglianti, con immagine di ascendenza biblica (*Dn* 12, 3: «qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti»<sup>28</sup>). La

27. *Pd*, I 10-12.

28. Per questa indicazione scritturale, cfr. già Pietro Alighieri, *Comentum super poemam Co-*

presentazione si estende fino al v. 81: le luci, da cui promana un canto di inesprimibile dolcezza, incoronano Dante e la sua guida, formando attorno ad essi un cerchio, simile all'alone di cui talvolta appare cinta la luna (vv. 64-69). Poi, senza interrompere la loro sublime melodia, gli spiriti, che Dante chiama *ardenti soli*, fanno tre giri intorno al loro centro, «come stelle vicine a' fermi poli» (v. 78), eseguendo cioè un movimento lento e regolare, paragonabile a quello che vediamo compiere dalle stelle prossime al polo celeste (ove la regolarità del moto astrale si apprezza maggiormente, per essere quello il punto in cui minore è la velocità di rotazione<sup>29</sup>); quindi si fermano, nell'atto di danzatrici che, senza rompere il cerchio in cui sono raccolte, sostano brevemente tra una strofe e l'altra, aspettando in silenzio (*tacite*) che la musica, variando, faccia loro riprendere la danza: «donne mi parver non da ballo sciolte, / ma che s'arrestin tacite, ascoltando / fn che le nove note hanno ricolte» (vv. 79-81). Il modo in cui Dante presenta la quarta famiglia dei beati è figurativamente imperniato, come si vede, sull'immagine del cerchio, che del resto attraversa tutto il canto<sup>30</sup>. La circolazione trinitaria, con cui

*medie Dantis. A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro's Alighieri's Commentary on Dante's The Divine Comedy*, ed. M. Chiamenti, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2002, p. 588.

29. Cfr. *Cv*, II iii 13-4. E cfr. anche *Pg*, VIII 87: le stelle girano *tarde* presso il polo, *sì come rota più presso a lo stelo*.

30. Più in generale, si è fatto opportunamente notare che in questo canto «per la prima volta le anime appaiono ordinate in una figura geometrica» (così la Chavacci Leonardi, nella chiosa al v. 65). Non direi però, con Bausi, che «le simmetrie [...] che interessano le due ghirlande del Cielo del Sole si contrappongono chiaramente alla disposizione assai meno strutturata degli "spiriti magni" del Limbo, che sono i sapienti non cristiani, rimasti esclusi dalla conoscenza del vero Dio, e che nel quarto dell'*Inferno* compaiono in ordine sparso, sotto la formula di moltitudine non ordinata né geometricamente né numericamente [...] e risultano solo debolmente organizzati in base a un meramente 'esterno' e neppure rigoroso criterio disciplinare [...] Allégorie evidente, questa, della vanità della loro ricerca intellettuale, ossia della mancanza in loro di un saldo metodo e di una precisa direzione nella ricerca della Verità [...] Gli "spiriti magni" del Limbo sono dunque, in senso proprio, e figurato, *confusi*, tanto quanto 'ordinati' sono i loro più fortunati 'colleghi' cristiani; e tale *confusione* produsse tra loro quelle inestricabili discordie e quella *confusa* molteplicità di opinioni che Agostino [...] individua come caratteristica della cultura pagana, contrapponendola alla concorde chiarezza delle Scritture», in F. Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto XII del «Paradiso»*, L. Olschki, Firenze 2009, pp. 102-3). Ora, a parte il fatto che non è così evidente che gli *spiriti magni* del Limbo – e soprattutto gli abitanti del *nobile castello* – compaiano «in ordine sparso e sotto la formula di moltitudine non ordinata», quel che maggiormente è discutibile, in questa pagina, è il giudizio circa «la vanità della ricerca intellettuale» dei sapienti pagani e la mancanza, in costoro, «di metodo e di una precisa direzione nella ricerca della Verità». Giudizio che se riferito a figure come Platone, Galeno, Avicenna o Averroè appare senz'altro improprio; ma che suona addirittura paradossale se lo si riferisce ad Aristotele, seduto, nel nobile castello, al centro della filosofica famiglia (che non è, per inciso, una turba disordinata e *confusa*), considerato che costui è per Dante l'espressione più alta e compiuta della ragione naturale dell'uomo, nella filosofia aristotelica dispiagatasi interamente, come lascia intendere un passaggio cruciale della *Monarchia* (III 15, 9). E ciò non è in contraddizione con il fatto che, come ricorda il Bausi e com'è del resto ovvio, quello dei sapienti antichi è un *disiare senza frutto* (ossia non compiutamente appagato) perché non rischiariato dalla luce della Verità. La poesia malinconica del Limbo, si pensi a una figura come quella di Virgilio, nasce da qui: si alimenta cioè della dolente consapevolezza che per quanto perfetto sia un individuo (e non c'è dubbio che gli spiriti *magni*, avendo esercitato al massimo grado le virtù

il canto si apre, la rotazione dei cieli, le *alte rote* del v. 7, l'incendere spiraleggianti del sole, e poi ancora, al v. 14, *l'oblico cerchio che i pianeti porta*, ossia la fascia zodiacale, entro la quale i pianeti eseguono la loro danza circolare, trascinati dal sole-corifeo, immagine che in certo senso anticipa e prepara quella dei dodici splendori disposti in cerchio e rotanti intorno a Dante e a Beatrice, con le varie similitudini che se ne generano (le stelle che si volgono in prossimità dei poli, la danza circolare delle donne, la *ghirlanda* degli spiriti, vv. 91-92, e, alla fine del canto, le ruote degli ingranaggi dell'orologio, che girano spingendosi l'una con l'altra). Tale insistenza sulla figura del cerchio, vero e proprio sigillo iconografico del canto, va posta in rapporto, presumibilmente, con l'ideale di armonia intellettuale che si celebra nel cielo del sole. In paradiso, la dissonante molteplicità delle scienze terrene, nelle quali variamente si attua l'istinto naturale dell'uomo alla ricerca delle cause, è oltrepassata e vinta nella contemplazione dell'unica verità possibile, alla cui luce, cadute le determinazioni particolari, si dileguano divisioni, incertezze ed errori<sup>31</sup>. Le molteplici linee e direzioni nelle quali si scinde, sulla terra, il desiderio umano di sapere si ricompongono, su nel cielo, nella figura chiusa e perfetta del cerchio, simbolo stesso della visione beatifica (che inizia e finisce in Dio). Da ciò non scaturisce tuttavia alcuna svalutazione delle scienze terrene, né tantomeno l'adesione da parte di Dante a un ideale di vuoto e astratto ecumensimo filosofico<sup>32</sup>. Specchiandosi nella verità divina, ciascuna scienza purga se stessa, evidentemente, dei propri errori e dei propri limiti, ma al contempo si scopre connessa in qualche modo, per quel che è nelle sue possibilità e nei suoi mezzi, a quella verità somma, nella quale ogni vero, purché sia tale, ha la sua radice e il suo ultimo approdo («lux primae veritatis est causa et forma omnis veritatis», scrive efficacemente Alberto Magno<sup>33</sup>). A ciò allude forse l'omaggio che gli spiriti sapienti rivolgono a Beatrice, incoronandola e girandole

morali e intellettuali, siano nature perfette), costui non accede alla salvezza eterna (la visione del primo principio) se non è illuminato dalla fede. Di questo dissidio – che la ragione umana accetta, cristianamente, ma non può comprendere (*Mon. II 7, 5*) – la pagina del Bausi mi pare non tenga debito conto, cedendo alla tentazione, ricorrente negli studi danteschi, di contrapporre in modo rigido, e senza le opportune distinzioni, *scientia* (pagana) e *sapientia* (cristiana). Quanto poi all'idea che Dante rimproveri alla cultura pagana, con Agostino, *le inestricabili discordie e la confusa molteplicità di opinioni*, in contrapposizione con la *concorde chiarezza delle Scritture*, anche su questo mi esprimerei più cautamente: nel canto X, figure quali Sigieri di Brabante e lo stesso Tommaso d'Aquino, avversatissimo ai suoi tempi, dimostrano che per Dante le discordie intellettuali sono espressione, più che di una determinata civiltà, della obiettiva finitezza dell'intelletto umano, incapace di attingere con le sue sole forze “tutta” la verità, e appartengono perciò alla cultura antica non meno che alla cultura cristiana (e ad essa in certo senso più colpevolmente, avendo quest'ultima le Scritture a far da guida).

31. Il punto è ben colto da Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., pp. 92-3. Ma cfr. già U. Cosmo, *Rassegna dantesca*, in “Giornale storico della letteratura italiana”, XXXII, 1914, pp. 343-92: 373, e F. Forti, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, premessa di E. Pasquini, Carocci, Roma 2006 (ed. or. Pàtron, Bologna 1977), p. 79.

32. Si vedano, in merito a ciò, le opportune riserve di Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., p. 93.

33. S. Alberti Magni *Summa Theologiae*, I 5, 2, ed. Siedler, In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1978, p. 18, ll. 36-37.

intorno per tre volte (con rinnovata evocazione del tema trinitario), a significare appunto che le scienze che essi rappresentano riconoscono nella sapienza divina il loro principio unificante e ordinatore. È superfluo avvertire che una spiegazione del genere non esaurisce l'arco dei possibili significati che il ripetersi della figura circolare assume nel nostro canto. Si potrebbe notare, ad esempio, che comune presso gli scolastici, sul fondamento di luoghi aristotelici e dionisiani<sup>34</sup>, è la rappresentazione dell'atto intellettuivo e della sua struttura nei termini di un movimento circolare (di conversione dell'intelletto su di sé). Lo stesso Dante, nel XXV canto del *Purgatorio*, si riferisce alla virtù intellettuiva come a quella virtù per la quale l'anima «sé in sé rigira» (v. 75). Densa di suggestioni, a questo riguardo, è una pagina del commento di Tommaso d'Aquino al capitolo IV del *De divinis nominibus, lectio VII*, che converrà citare estesamente. Giunto a commentare il luogo in cui si discute dei moti dell'angelo e di quelli dell'anima, Tommaso spiega in qual senso Dionigi affermi che il *motus circularis*, di per sé connaturato alle menti angeliche, convenga anche all'anima razionale, secondo la più nobile delle sue operazioni:

Est autem considerandum, quod oportet aliter motum circularem animae quam Angeli exponere. Cum enim motus Angeli et animae sint operatio ejus, circularitas autem motus rationem uniformitatis exprimat, necesse est eo modo circularem motum Angelo et animae attribuere, inquantum competit eis uniformitas intellectualis operationis. Angelus autem intelligit, non quidem accipiendo a rebus, sed accipiendo lumen a primo uno simplici, scilicet Deo. Unde maxime in operatione intellectuali Angeli attendendum est secundum quod ab ipso illuminatur, et ideo supra dixit quod divinae mentes moventur circulariter illuminationibus pulchri et boni. Animae autem connaturale est quod intelligat accipiendo a rebus exterioribus, quae sunt multiformes et divisae. Unde in hac receptione potest attendi circularitas motus ejus; sed magis in hoc quod a rebus exterioribus revocatur; primo quidem in seipsam conversa; secundo elevata in considerationem angelicarum virtutum; tertio autem usque ad ipsum Deum. Hoc est quod dicit, quod motus circularis animae est secundum quod ab exterioribus intrat ad seipsam, et ibi uniformiter convolvitur, sicut in quodam circulo, secundum suas intellectuales virtutes, quae quidem convolutio dirigit virtutem animae, ut non erret. Manifestum est enim quod anima discurrendo de uno simili ad aliud, vel de contrario in contrarium, ratiocinatur multipliciter. Sed omnis ista ratiocinatio dijudicatur per resolutionem in prima principia, in quibus non contingit errare, ex quibus anima contra errorem defenditur, quia ipsa prima principia simplici intellectu absque discursu cognoscuntur et ideo eorum consideratio, proper sui uniformitatem, circularis *convolutio* nominatur. Per hanc ergo convolutionem primo congregatur *ad seipsam*, considerans id quod in natura sua habet ut cognoscat; deinde sicut uniformis facta unitur per hujusmodi convolutionem *unitis virtutibus*,

34. Cfr. Arist., *De an.* I, 3, 407a20-24, ove si discute, e si rigetta, la tesi platonica della natura circolare dell'anima: «necessarium autem intellectum esse circulum hunc. Intellectus enim quidem motus intelligentia est, circuli autem circulatio est. Si igitur intelligentia circulatio est, intellectus utique circulus erit, et huiusmodi circulatio est intelligentia. Semper autem aliquid intelliget. Oportet enim, siquidem perpetua circulatio», così nel testo della *vetus translatio*, riprodotto in S. Alberti Magni *De anima*, ed. C. Stroick, In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1968. Per l'indicazione dei luoghi dionisiani, si veda la nota seguente.

scilicet angelicis, inquantum per similitudinem hujus uniformis apprehensionis uniformitatem Angelorum aliquo modo considerat, et ulterius per ipsam convolutionem manuducitur *ad pulchrum et bonum*, idest Deum, *quod est supra omnia existentia*, et est maxime *unum et idem*, et est *sine principio et interminabile*, quae pertinent ad rationem circuli, ut dictum est. Et ideo circularis motus animae completur in hoc quod ad Deum manuducit<sup>35</sup>.

E più sinteticamente nelle *Quaestiones disputatae de Veritate*:

Circulus quidem in cognitione animae attenditur secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione angeli. Hec circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusione pervenit, et conclusiones invenias in principiis resolvendo examinat secundum viam iudicandi<sup>36</sup>.

In tale prospettiva, il cerchio secondo cui ci appaiono disposti, in questo canto e nel XII, i sapienti del sole, potrebbe intendersi come figura stessa dell'atto conoscitivo, i cui frutti di santità sono specificamente esaltati in questo cielo.

L'effetto psicologico di sospensione e di attesa creato dalla pausa della danza circolare si risolve al v. 82. Dall'interno di uno dei lumi che compongono la ghirlanda ecco levarsi infatti una voce. È la voce di Tommaso d'Aquino, il «buono frate Tommaso d'Aquino», come lo definisce il *Convivio* (IV xxx 3). Il rilievo che Dante gli attribuisce, facendone il corifeo della prima corona

35. Cito, con lievi interventi sull'interpunzione e sulla grafia, da S. Thomae Aquinatis *Opuscula theologica praecipua*, Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1864, ff. 319b-310a. Cfr. altresì capitolo VII, *lectio* II, ff. 360a-b: «Deinde cum dicit, *propter divinam sapientiam et animae rationale habent*, ostendit quomodo animarum rationabilitas a divina sapientia derivatur; et dicit quod propter divinam sapientiam et animam humanae habent quod sint rationales. Et ad exponendum secundum quod animae rationales dicuntur, subjungit quod circumneunt circa veritatem existentium *diffusive, et circulo*. Veritas enim existentium radicaliter consistit in apprehensione rerum, quam quidem rationales animae non statim apprehendere possunt per se ipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur. Haec autem circulo quodam efficiunt, dum ex proprietatibus et effectibus causas inveniunt, et ex causis de effectibus judicant. Et quia mentes angelicae secundum unitam et simplicem considerationem veritatem inspiciunt, deficiunt ab eis animae inquantum per divisionem et multitudinem variarum rerum diffunduntur ad veritatis cognitionem. Sed tamen in hoc ipso quod multa in unum convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeat intellectus quodammodo Angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum. Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis, quae consideratur in primis principiis. Et ideo in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio ab uno incipiens per multa procedens, ad unum terminatur».

36. S. Thomae De Aquino *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 10, a. 8, in Eiusd. *Opera omnia*, ed. Leonina, cura et studio fratum praedicatorum, t. xxii, Editori di San Tommaso, Roma 1975, p. 323, ll. 381-389. Sulla natura autoconversiva dell'atto conoscitivo in Tommaso, cfr. lo studio di F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, préface de R. Imbach, Vrin, Paris 1991.

di sapienti, equivale, sul piano personale, al riconoscimento di un magistero costante (è indubbio che Tommaso costituisca una delle fonti maggiori del pensiero dantesco), e riflette, sul piano storico, un primato intellettuale, non ancora un'egemonia, che proprio in quegli anni si andava consolidando. Dalla prima decade del Trecento ha inizio, infatti, un processo di graduale riabilitazione della sua figura e delle sue dottrine – oggetto, prima e dopo la morte, di violente contestazioni, soprattutto da parte francescana – culminato nella canonizzazione avignonese del 1323, dopo dunque la morte dell'Alighieri, ad opera di Giovanni XXII<sup>37</sup>. Quando Dante scrive il canto X del *Paradiso* Tommaso, morto nel 1274, è ormai un teologo di grande fama e prestigio (sappiamo da Tolomeo da Lucca che a Parigi, già nel 1317, lo si chiamava *communis Doctor*)<sup>38</sup> ma resta nondimeno una figura controversa; alcune sue dottrine – in particolare la sua concezione dell'anima umana – continuano infatti a suscitare polemiche; e soprattutto egli non è ancora il campione indiscusso dell'"ortodossia" che sarà più avanti, nel XV e con più forza nel XVI secolo, con la proclamazione a Dottore della Chiesa (aprile 1567), fin poi alla promozione della filosofia tomistica, sotto il pontificato di Leone XIII, a dottrina ufficiale del cattolicesimo, allorché l'enciclica *Aeterni Patris*, del 1879, lo eleverà a «duce e maestro» su tutti i Dottori scolastici<sup>39</sup>. Come fa osservare Luca Bianchi<sup>40</sup>, la proiezione di questa

37. Per queste vicende si può giovare ancora, con profitto, della limpida ricostruzione di James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, Doubleday, New York 1974, pp. 293-350. A questo studio si può affiancare J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994 (ed. or. Fribourg-Paris 1993), pp. 330-53. Cfr. inoltre l'aggiornato profilo di P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-critico*, Carocci, Roma 2012, particolarmente alle pp. 464-80. I maggiori documenti dell'antitomismo francescano, i cosiddetti *Correptoria*, sono stati editi in *Les premières polémiques thomistes*, éd. critique par l'abbé P. Glorieux, vol. I. *Le Correctorium Corruptorii «quare»*, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Kain 1927 e vol. II. *Le Correctorium Corruptorii «scendum»*, Vrin, Paris 1956.

38. Si veda Torrell, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 362.

39. Cfr. in particolare i paragrafi 106-107 dell'enciclica: «Nos igitur, dum elicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam Sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo in pacto animo est aetati nostrae ad imitandum proponi. Ceterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eamdem Accademiae a Vobis institutae aut instituenda illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant», in *Enchiridion delle Encicliche*, III. Leone XIII (1878-1903), ed. bilingue, EDB, Bologna 1997, pp. 88-90. Per la genesi e le vicende della neoscolastica italiana, cfr. fra gli altri L. Malusa, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., IPL, Milano 1986-89.

40. Si veda L. Bianchi, *A "Heterodox" in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant*, in *Dante and the Heterodoxy. The Temptations of 13th Century Radical Thought*, ed. by M.L. Ardizzone, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2014, pp. 78-105: 90-2.

immagine anacronistica sul Tommaso del *Paradiso*, anche in commenti recenti, risente di uno schema storiografico obsoleto, di ascendenza neotomistica appunto, che contrappone strumentalmente all’“ortodosso” Tommaso d’Aquino, difensore della fede e custode della prezza della dottrina, e per questo “portavoce” della schiera dei sapienti (e del pensiero di Dante), l’“eterodosso” Sigieri di Brabante, il seguace dell’eresia avverroista, che, riconosciuti finalmente i propri errori, è ora collocato dal Poeta alla sinistra del “dottore angelico”, suo antico avversario. Di questo schema interpretativo, inaccettabile, torneremo a discutere nella seconda parte di questo articolo, dedicata alla figura di Sigieri. Accontentiamoci per ora di ribadire che l’eminenza che Dante riconosce alla figura dell’Aquine, all’interno degli spiriti della prima ghirlanda del sole, non ha a che fare con la pretesa “ortodossia” del suo insegnamento (che “ortodosso”, come dicevamo, divenne solo parecchio tempo dopo la sua morte), ma è motivato, piuttosto, dall’eccezionale valore che il Poeta attribuì al suo ruolo di maestro, teologo e commentatore di testi aristotelici. La perizia argomentativa del personaggio è messa ben in luce dalle prime parole che egli pronuncia (vv. 82-93), nelle quali il caso che un’anima beata neghi a Dante, in cui è così evidente il segno del favore divino, la soddisfazione di sapere «di quai piante s’infiora / questa ghirlanda», è presentato in una forma che richiama il genere universitario degli *impossibilita*, esercizio logico nel quale il *magister* si impegna a discutere e a confutare una tesi paleamente assurda (*sophisma*), movendo da una premessa certamente vera<sup>41</sup>:

E dentro a l’un senti’ cominciar: «Quando  
lo raggio de la grazia, onde s’accende  
verace amore e che poi cresce amando,  
multiplicato in te tanto resplende,  
che ti conduce su per quella scala  
u’ sanza risalir nessun discende;  
qual ti negasse il vin de la sua fiala  
per la tua sete, in libertà non fora  
se non com’acqua ch’al mar non si cala.  
Tu vuo’ saper di quai piante s’infiora  
questa ghirlanda che ’ntorno vagheggia  
la bella donna ch’al ciel t’avalora»<sup>42</sup>.

41. Un esempio di *Impossibilita* è il sofisma «quod deus non sit», discusso da Sigieri di Brabante, e pubblicato in Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazán, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 68-73.

42. Essendo il Tommaso immaginato da Dante, e parlando in *Paradiso* e non in un’aula universitaria, è ovvio che il personaggio si esprima, oltre che per sillogismi, «con ricchezza di metafore, e di immagini, talora anche ardite ed elaborate (soprattutto nei versi dedicati a Francesco)», come rileva Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., p. 164. Posto ciò, mi pare un’esagerazione asserire che facendolo all’interno di un’opera di poesia, «anzi di un poema sacro e allegorico», è «come se ora implicitamente si ravvedesse del suo errore e riconoscesse la fallacia della sua antica opinione, un po’ alla maniera di Bonagiunta, che nel XXIV del *Purgatorio* fa ammenda dell’incomprensione da lui mostrata in vita di fronte alla poesia stil-

Dando dunque soddisfazione al desiderio di Dante, Tommaso, che per ora si limita a dichiarare la propria appartenenza all'ordine domenicano – «la santa greggia» di Domenico<sup>43</sup> – presenta uno per uno ed elogia gli undici beati che sono con lui: la rassegna ha inizio dallo spirito collocato alla destra dell'Aquinate e termina con il lume che si trova alla sua sinistra. Poca varietà e poca ampiezza, lo notava già Benedetto Croce, consente l'encomio<sup>44</sup>; e infatti le presentazioni si susseguono rapidamente: appena qualche ragguaglio, utile a identificare il personaggio, quando questo non sia esplicitamente nominato, o a caratterizzarne l'opera. Si comincia con Alberto Magno (nel medioevo noto però come Albertus Theutonicus o Coloniensis), nato a Lauingen an der Donau, in Svevia, intorno al 1200, e morto a Colonia nel 1280, confratello di Tommaso e suo maestro prima a Parigi e poi a Colonia nello studio dell'ordine, che egli fu chiamato a reggere nel 1248, dopo aver insegnato teologia a Parigi per un triennio<sup>45</sup>. Formidabile lo sforzo da lui compiuto per integrare la filosofia araba entro il quadro dell'aristotelismo cristiano, elaborando una sintesi, concettualmente ricchissima, che fu presa a modello da generazioni di filosofi e dalla quale lo stesso Dante, come ha mostrato Bruno Nardi, derivò numerosi elementi del suo pensiero (irriducibile pertanto al solo magistero tomistico)<sup>46</sup>. Nel farne l'elogio, peraltro assai

novistica» (ivi, p. 165). Noto è il giudizio di Tommaso, e di altri maestri scolastici, sulla poesia, che, «infima inter omnes doctrinas» (si veda *S. Theol.* I, 1, 9) si serve di immagini belle ma mendaci, laddove la filosofia deve evitare di oscurare la chiarezza del ragionamento attraverso metafore e similitudini. Nel che però non vediamo nulla rispetto al quale Dante potesse trovarsi seriamente in disaccordo. Né mi pare che Tommaso adoperi qui uno «stile bonaventuriano», e dunque si esprima «secondo un gusto che rinnega il suo abituale stile di scrittura, ma 'imita' i modelli letterari dei francescani», come suggerito da Z. Baranski, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000, p. 66. Escluderei insomma che Dante abbia attribuito a Tommaso un complesso di inferiorità stilistica rispetto al «collega» francescano.

43. Cade qui, vv. 94-96, una battuta polemica sulla corruzione dell'ordine domenicano il cui senso, apparentemente oscuro, verrà chiarito dallo stesso Tommaso nel canto seguente: «Io fui de li agni de la santa greggia / che Domenico mena per cammino / u' ben s'impingua se non si vaneggia».

44. *La Poesia di Dante*, Laterza, Bari 1966<sup>1</sup>, p. 147: «Poiché la passione che abbiamo chiamata umana, della virtù mista di debolezza o della debolezza e malvagità mista di virtù, muore quasi all'entrata del Paradiso, la nuova rassegna non può svolgersi altrimenti che come celebrazione di "perfetti" o di pervenuti a perfezione, dei sacri dottori, degli apostoli, dei difensori della fede, dei saggi re e imperatori e buoni principi, e simili: ossia come una serie di encomi. Poca varietà e poca ampiezza consente l'encomio; e, infatti, nel *Paradiso*, i nomi dei personaggi si seguono con qualche ragguaglio che serve a individuarli storicamente, col ricordo di taluna opera da loro compiuta, col rilievo di qualche tratto del loro carattere».

45. Per una cronologia attendibile della vita e delle opere, cfr. ora *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch, eingeleitet, übersetzt und für den Druck vorbereitet von H. Möhle, H. Anzulewicz et al., Ascendorff*, Münster 2011, pp. 28-31.

46. Cfr. B. Nardi, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>2</sup>, pp. 63-72. Sulla presenza di Alberto Magno in Dante, mi permetto di rinviare inoltre a P. Falzone, «*Sì come dice Alberto in quello libro che fa dello Intelletto. La citazione dal De intellectu et intelligibili di Alberto Magno in Convivio III 7*

breve, Tommaso non entra nel merito delle dottrine e pone in rilievo piuttosto la comune appartenenza all'ordine e il rapporto di discepolato, dati riassuntivi evidentemente di una vicinanza umana e intellettuale, nella vita terrena, che giustifica la reciproca prossimità in *Paradiso* e che, per il parziale sovrapporsi delle rispettive vicende biografiche, autorizza l'allievo a completare la presentazione di sé, col rivelare il proprio nome, attraverso la presentazione del confratello e maestro (vv. 97-99):

Questi che m'è a destra più vicino,  
frate e maestro fummi, ed esso Alberto  
è di Cologna, e io Thomas d'Aquino<sup>47</sup>.

Dopo Alberto il Grande, ecco la luce fiammeggiante di Graziano, il monaco, forse camaldoiese, vissuto nel XII secolo, professore allo studio di Bologna e autore della monumentale *Concordantia discordantium canonum*, poi detta comunemente *Decretum Gratiani*, nella quale furono raccolte per la prima volta e armonizzate le fonti principali del diritto ecclesiastico<sup>48</sup>. Di costui Tommaso dice che «l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in paradiso» (vv. 104-105), espressione che alluderà non tanto alla generica distinzione tra fòro civile e fòro ecclesiastico, come fu inteso da Pietro Alighieri<sup>49</sup>, ma piuttosto alla distinzione tra i due fòri della giustizia ecclesiastica: il fòro interno, che riguarda la *conscientia peccati*, ed è pertanto inaccessibile alla giustizia umana (secondo la massima *ecclesia de occultis non iudicat*, forgiata da Giovanni Teutonico nella sua glossa al *Decre-*

3-4, in *Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia. Studi in onore di Guglielmo Gorni*, vol. I. *Dante: la «Commedia» e altro*, a cura di M. A. Terzoli, A. Asor Rosa, G. Inglese, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 37-56.

47. Su questa terzina, e sul modo in cui gli antichi commentatori del poema, fino al Landino, guardarono alla figura di Alberto Magno, cfr. il puntale contributo di Th. Ricklin, *Vom «frate e maestro» zum «huomo universale»*. *Mit Dantes «Commedia» auf den Spuren des Albertus Magnus*, in «Per perscrutationem philosophicam». *Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro, Meiner, Meiner 2008, pp. 315-32.

48. Come ben riassume C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, il Mulino, Bologna 2003, p. 95: «Graziano utilizza nella sua compilazione circa trecentomilanovecento testi, appartenenti ai più diversi generi: i canoni, apostolici, i canoni dei concili generali e particolari dal IV secolo al II concilio Lateranense del 1139, le lettere decretali dei papi, da Damaso a Innocenzo II, ivi comprese le Decretali pseudo-isidoriane; e ancora i testi dei Padri della Chiesa, i penitenziali, i libri liturgici, i sinodi episcopali, le leggi romane e franche. Si comprende come la sua opera rappresenti una fase decisiva del processo di consolidazione delle fonti dell'ordinamento canonico del primo millennio». Si veda su ciò la bibliografia indicata alla nota 68 della medesima pagina. Per la vita di Graziano, su cui si hanno pochi dati sicuri, cfr. l'eccellente profilo di D. Quaglioni, *Graziano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 59, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2002, pp. 2-6.

49. Cfr. Petri Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, curante Vincentio Nannucci, Piatti, Florentiae 1845, p. 622: «Item umbra Gratiani, qui composuit decretum ad utrumque forum canonicum et civile respiciens».

*tum<sup>50</sup>*), e quello esterno, o giudiziale, che concerne invece il tribunale ecclesiastico, il quale ha facoltà di giudicare e sanzionare, secondo la legge degli uomini, gli atti esteriori formalmente in contrasto con la giurisdizione della Chiesa (e qualificabili perciò come *crimina*)<sup>51</sup>. Questa lettura è stata autorevolmente difesa, fra i moderni, dallo storico del diritto Francesco Calasso, in una pagina di *Medio Evo del diritto*:

L'Alighieri non esitò a collocare Graziano tra gli spiriti sapienti del cielo del Sole, per rendergli merito dell'opera sua *che l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in paradi*so (Par., X, 104-105), dove l'espressione “l'uno e l'altro foro” va spiegata non, come l'opinione corrente fra i dantisti ritiene, “il foro ecclesiastico e il civile”, quasi che Graziano avesse composto l'opera sua, per dirla con le parole di Pietro Alighieri, “ad utrumque forum respiciens”; bensì, come fu sostenuto più correttamente da Brandileone e dal Ruffini, “il foro interno e il foro esterno”, vale a dire il tribunale della coscienza, che giudica con la legge che Dio stesso vi ha soffiata dentro, e quello degli uomini, che giudica con la legge degli uomini: alludendo appunto all'opera di conciliazione, da Graziano felicemente tentata, fra la teologia e il diritto canonico. Conciliazione, che presupponeva però, logicamente, la distinzione e la dissociazione: ed è qui la vera originalità dell'opera del camaldoleso<sup>52</sup>.

Alla presentazione di Graziano segue quella di un altro grande maestro del XII secolo, Pietro Lombardo, noto anche come *Magister Sententiarum*, dal titolo della sua opera maggiore, le *Sententiae* (1153-1158 circa), punto di arrivo della tradizione sentenziaria e compilatoria patristica alto-medievale. Divise in quattro libri, articolati in *distinctiones*, le *Sententiae* forniscono una poderosa sistematizzazione, non priva di originalità, della scienza teologica dei Padri e dei Dottori della Chiesa, che servì di base all'insegnamento della teologia nelle scuole del

<sup>50</sup> Per la storia di questa massima e della sua interpretazione nel medioevo, cf. S. Kuttner, ‘*Ecclesia de occultis non iudicat*’. *Problemata ex doctrina poenali decretistarum et decretalistarum a Gratiano usque ad Gregorium PP. IX*. Acta Congressus iuridici internationalis Romae, 12-17 nov. 1934, Pontificum Institutum Utriusque, Romae 1936, pp. 225-46, e ora il saggio di J. Chiffolleau, «*Ecclesia de occultis non iudicat*»? *L'Église, le secret et l'occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, in “*Micrologus*”, XIV, 2006, pp. 359-481.

<sup>51</sup> Sul senso di questa distinzione cfr. ad esempio Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 9, resp.: «ad istituendam [...] poenam aliter se habet lex divina et lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare, quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus, quia “homines vident ea quae parent”, ut dicitur *I Regum* 16. Sed solius Dei, qui est lator legis divinae, est iudicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud *Psalmi* 7, “scrutans corda et renes Deus”».

<sup>52</sup> F. Calasso, *Medio Evo del diritto*, I, *Le Fonti*, Giuffrè, Milano 1954, p. 396; alla medesima pagina rinvia anche Quaglioni, *Graziano*, cit., p. 2. In generale su questi temi, si veda da ultimo la limpida trattazione di J. Chiffolleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costituzione del soggetto politico nel medioevo*, il Mulino, Bologna 2010, particolarmente alle pp. 27-39. Sempre preziosa è la consultazione del classico studio di S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1935.

medioevo<sup>53</sup>. Al prologo dell'opera rinvia la terzina dedicata all'identificazione del personaggio (vv. 103-105):

L'altro ch'appresso addorna il nostro coro,  
quel Pietro fu che con la poverella  
offerse a Santa Chiesa suo tesoro.

Versi nei quali è riecheggiano appunto l'esordio del *Liber Sententiarum*, ove l'autore paragona l'offerta della propria opera a Dio all'obolo depositato dalla povera vedova (*paupercula*) nel tesoro del Tempio (*Mc* 12, 41-44; *Lc* 21, 1-4): «desiderando depositare, insieme alla poverella (*cum paupercula*), qualcosa della nostra povertà e piccolezza al tesoro del Signore – scrive Pietro – abbiamo avuto la presunzione di compiere un lavoro superiore alle nostre forze»<sup>54</sup>. Dopo il *Magister Sententiarum*, veniamo alla quinta luce, che, dice l'Aquinate, è la più splendente di tutte («è tra noi più bella», v. 109). Questa luce, continua Tommaso, effonde un tale ardore amoroso, che tutti sulla terra bramano di conoscerne la sorte oltremondana («spira di tale amor, che tutto 'l mondo / là giù ne gola di saper novella», vv. 110-111). È questa la luce di Salomone, come si capirà poi, il grande re biblico figlio di David e Betsabea, chiamato anche Iedidia ('amato dal Signore'). La tradizione gli assegna il grosso dei libri sapientziali, la raccolta dei *Proverbi* (o un buon numero di essi), il *Libro della Sapienza*, l'*Ecclesiaste* e il *Can-*

53. Sulla vita e sul pensiero di Pietro Lombardo, punti di riferimento indispensabili sono gli studi di M. L. Colish, *Peter Lombard*, 2, Brill, Leiden 1994, 2 voll., e P. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York 2004. Si veda inoltre P. Delhaye, *Pierre Lombard. Sa vie, ses œuvres, sa morale*, Inst. d'Études Médiévales-Vrin, Montréal-Paris 1961. È forse il caso di precisare, perché si eviti di pensare che il *Liber Sententiarum* sia diventato da subito una "raccolta" di tesi ortodosse, che la dottrina trinitaria di Pietro Lombardo fu violentemente contestata nel XII secolo, soprattutto da Gioacchino da Fiore, che la condannò come eretica. A favore dell'ortodossia di Pietro si espresse però il IV Concilio Lateranense (1215), respingendo le obiezioni del frate calabrese, e spianando così la strada alla definitiva affermazione della dottrina trinitaria del Lombardo. Su questa vicenda, cfr. da ora l'affascinante articolo di C. J. Mews e C. Monagle, *Peter Lombard, Joachim of Fiore, and the Fourth Lateran Council*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", XXXV, 2010, pp. 81-122, che si sofferma inoltre, pp. 102-6, sulle critiche espresse da Riccardo di San Vittore, e da altri Vittorini, nei confronti delle tesi cristologiche e trinitarie di Pietro. Il che, peraltro, non è senza conseguenze sull'esegesi del nostro canto, considerato che Riccardo è anche lui nella prima ghirlanda dei sapienti, fra gli spiriti elogiati da Tommaso (cfr. v. 131). Così come, d'altra parte, nel canto XII, v. 140, l'anima di san Bonaventura pronuncerà l'elogio dell'*abate Govacchino*, riconoscendone lo *spirito profetico*, secondo quell'ideale di armonia e concordia che informa, come si è detto, le rassegne degli spiriti sapienti nei canti del Sole.

54. Magistri Petri Lombardi *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata (Romae), Editio-nes Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I, 1971, p. 3 (*Prologus*): «Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus, consummationis fiduciam laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est. Delectat nos veritas pollicentis, sed terret immensitas laboris; desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi, quam vincit zelus domus Dei».

tico dei *Cantici*, oltre che alcuni *Salmi*, testi tutti amatissimi da Dante e continuamente ripresi nelle sue opere<sup>55</sup>. L'immagine di Salomone trasmessa dalle Scritture è duplice e contraddittoria: da un lato il monarca sapiente e giusto e l'autore di testi ispirati<sup>56</sup>, dall'altro l'uomo che già vecchio si abbandonò alla lussuria e si unì in matrimonio con donne straniere, per amore delle quali introdusse nuovi culti e finì per tradire l'ideale monoteistico di Israele (I Re 11). Donde l'incertezza circa la sua condizione ultraterrena, che i versi danteschi registrano («spira di tale amor, che tutto 'l mondo / la giù ne gola di saper novella»)<sup>57</sup> e che fu oggetto di ansiosa interrogazione da parte degli esegeti biblici e dei Padri della Chiesa. Nel XIII secolo, tuttavia, sono pochi ormai a dubitare della salvezza del re, comunque ammessa. Di particolare peso, al riguardo, fu l'intervento apologetico di san Bonaventura, nel commento all'*Ecclesiaste*, nel quale il teologo francescano, riprendendo un giudizio di san Girolamo, interpreta questo libro come un testo penitenziale<sup>58</sup>. I versi seguenti permettono finalmente di chiarire l'identità del

55. Cfr. G. R. Sarolli, s.v. *Salomone*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. IV, pp. 1079-83, e, da ultimo, P. Nasti, *Favole d'amor e saver profondo. La tradizione salomonica in Dante*, Longo, Ravenna 2007. Sulla fortuna medievale del *Cantico* cfr. nello specifico *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del convegno internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della SISMEL, Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006, a cura di R. E. Guglielmetti, SISMEL-Editioni del Galuzzo, Firenze 2008.

56. L'eccezionale sapienza di Salomone è elogiata in I Re 5, 9-14.

57. Una suggestiva e convincente lettura di questi versi è in Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., pp. 181-7.

58. S. Bonaventurae *Commentarius in librum Ecclesiastae*, cura et studio PP. Collegii a S. Bonaventura, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad claras Aquas (Quaracchi) 1893, p. 8 (*Proemium*, q. 5): «Potest etiam quaeri ultimo de efficiente; et dictum est, quod efficiens fuit Salomon. Quod autem non conveniat, talem esse auctorem, videtur: 1. Quia ipse fuit peccator et carnalis; sed quando carnalis praedicat spiritualitatem, potius scandalizat quam aedificet: ergo liber iste potius est ad generandum scandalum quam aedificationem [...] Ad hoc respondendum quod sicut dicit Hyeronimus, ut tradunt Hebrei, liber iste Salomonis fuit poenitentiam agentis; et quia non abicit Deus poenitentes, sed potius acceptat, secundum hoc non erat in statu reprehensibili, quando hunc librum scripsit. Aliter responderi potest, quod Spiritus Sanctus non tantum loquitur vera et bona per bonos, immo etiam per malos [...] unde et per Balaam expressissime prophetavit, sic et per Salomonem etiam carnalem multa bona dixit». Per il rinvio a Girolamo, cfr. S. Hieronymi Presbyteri *Comment. in Eccl.* I 9, 12, ed. Adriaen, Brepols, Turnhout 1959, p. 258: «Aiunt Hebrei hunc librum Salomonis esse, poenitentiam agentis, quod in sapientia diuinitusque confisus, per mulieres offenderit Deus». Nello stesso commento, Girolamo ritiene inoltre che i tre libri di Salomone, *Proverbi*, *Ecclesiaste* e *Cantico* descrivano un percorso esemplare di ascesi sapienziale (etica, fisica, teologia) e di distacco dal mondo, e corrispondano ad altrettanti momenti della parabola spirituale del loro autore; ed. cit., pp. 250-1: «Is itaque iuxta numerum vocabulorum tria volumina edidit: Proverbia, Ecclesiasten, Cantica canticorum. Id Proverbiis paruvulum docens et quasi de officiis per sententias erudiens; unde, et ad filium ei crebro sermo repetitur. In Ecclesiaste vero maturae virum aetatis instituens, ne quidquam in mundi rebus putet se esse perpetuum, sed caduca et brevia universia quae cernimus. Ad extreum iam consummatum virtum et calcato saeculo praeparatum, in Cantico canticorum sponsi iungit amplexibus. Nisi enim prius reliquerimus vitia, et pompa saeculi renuntiantes, expeditos nos ad adventum Christi paraverimus, non psumus dicere: *Osculetur me ab osculooris sui*. Haud procul ab hoc ordine doctrinarum et philosophi sectatores suos erudiunt, ut primum ethicam doceant, deinde physicam interpretantur; et que in his profecisse perspexerint, ad theologicam usque perducant»; di qui la difesa del valore filosofico dell'*Ecclesiaste*, in polemica con i soste-

personaggio, di cui Tommaso continua a tacere il nome, attraverso il richiamo a un luogo biblico. Dentro tanto splendore, dice l’Aquinate, «v’è l’alta mente u sì profondo / saver fu messo, che se ’l vero è vero, / a veder tanto non surse il secondo» (vv. 112-114). Queste parole, apparentemente oscure, riprendono in realtà dei versetti del I libro dei Re (ma III secondo l’ordinamento della *Vulgata*), ove si racconta che a Salomone, che aveva chiesto per sé non una vita lunga, né onori e ricchezze, ma la sapienza, per discernere il bene dal male e poter così governare saggiamente il proprio popolo, Dio aveva risposto: «giacché hai chiesto non di vivere a lungo o di estirpare i tuoi nemici, e nemmeno le ricchezze, ma «la sapienza, per poter giudicare rettamente (*ad discernendum iudicium*), ecco ho agito secondo le tue parole e ti ho concesso un animo saggio e intelligente (*cor sapiens et intelligens*), e tale che nessuno uguale a te vi è mai stato né potrà mai esservi in futuro (*ut nullus ante te similis tui fuerit nec post te resurrectus sit*)» (I Re 3, 11-12). Il senso autentico di tale primato, riecheggiato nei versi danteschi («a veder tanto non surse il secondo») e potenzialmente in contrasto con la perfezione naturale di Cristo e di Adamo, sarà disvelato nel canto XIII, allorché Tommaso spiegherà a Dante che il *sapere* di cui qui si parla non s’identifica con la scienza teorica, bensì con la «regal prudenza», ossia quella particolare specie di prudenza, che Aristotele chiama ‘politica’ (*phronesis politikè*)<sup>59</sup>, per mezzo della quale l’uomo politico (o il re) giudica correttamente, e delibera, circa le azioni da compiere per il bene dei cittadini (o dei sudditi), virtù di cui Salomone fu provvisto appunto in misura ineguagliabile<sup>60</sup>.

Dopo Salomone, è la volta del grande teologo e mistico Dionigi, che nei suoi scritti si presenta come un membro dell’Areopago ateniese convertito da san Paolo (secondo il racconto degli Atti degli Apostoli), e tale fu considerato nel medioevo (oggi sappiamo trattarsi di un neoplatonico cristiano vissuto nel V secolo, formatosi alla scuola di Siriano e di Proclo, la cui identità resta però ignota,

nitori del carattere lascivo del libro, ivi, p. 252: «Male igitur quidam opinantur nos ex hoc libro ad voluptatem et luxuriam provocari, cum econtrario omnia, quae in mundo cernimus, vana doceantur; nec debere ea nos studiose appetere, quae dum tenentur intereant». Per altri spunti, cfr. Nasti, *Favole d’amor e saver profondo*, cit., pp. 15-9.

59. Cfr. *Eth. Nicom.* VI 8. Con la chiosa di Tommaso d’Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, lect. 7, cura et studio fratrum praedicatorum, Ad Sanctam Sabinam, Romae 1969, vol. II, p. 356, ll. 23-30: «Dicit ergo primo [scil. Philosophus] quod politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala, sed differunt secundum rationem; nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, idest suipsius, politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis».

60. Cfr. *Pd*, XIII, 88-108, ma già in *Cv*, IV xxvii 6, ove si afferma che la prudenza è l’arte di prendere la decisione più giusta e più efficace in vista dell’azione da compiere, e come esempio di tale virtù si cita Salomone: «Dalla prudenza vengono li buoni consigli, li quali conducono sé e altri a buono fine nelle umane cose e operazioni; e questo è quello dono che Salomone, veggen-  
dosi al governo del populo essere posto, chiese a Dio, sì come nel terzo libro dell’Regi è scritto». Per contro, Dante denuncia nei re e nei principi del suo tempo l’esercizio di un potere del tutto disgiunto dalla sapienza, e “puerile” nella sua illogicità, sicché costoro appaiono come la negazione stessa e il rovesciamento del modello salomonico: si veda l’invettiva di *Cv*, IV vi 17-20.

tanto che lo si indica, convenzionalmente, come Pseudo-Dionigi l'Areopagita)<sup>61</sup>. Autore di un *corpus* di testi (trattati e epistole) che ebbero larghissima fortuna nel medioevo, e su tutti il trattato, ammiratissimo, *De divinis nominibus* (la prima traduzione latina completa risale al secolo IX e si deve al monaco Ilduino, autore di una fondamentale *Vita Sancti Dionysii*, alla quale seguirono la versione dello Scoto Eriugena e, intorno alla metà del XII secolo, quella di Giovanni Sarraceno), è qui ricordato da Dante, che ne fu molto influenzato<sup>62</sup>, come il più sottile indagatore della natura delle gerarchie angeliche e delle rispettive funzioni “ministeriali” («appresso vedi il lume di quel cero / che giù in carne più a dentro vide / l'angelica natura e 'l ministero», vv. 115-117), questioni che Dionigi dibatte, nello specifico, nel trattato *De caelesti Hierarchia* (e particolarmente nel cap. 13), vero e proprio testo di riferimento per l'angelologia medievale (gli dedicò un ricco commento, fra gli altri, Alberto Magno)<sup>63</sup>. La rassegna prosegue con la *picciolletta luce* di «quello avvocato de' tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide» (vv. 119-120). La perifrasi indica, senz'ombra di dubbio, il cronista Paolo Orosio, vissuto tra IV e V secolo, autore degli *Historiarum adversus paganos libri VII*, opera a Dante ben nota, che ripercorre la storia del mondo dalla creazione al 417 d.C<sup>64</sup>. Il prologo delle *Historiae* contiene entrambi gli elementi valorizzati da Tommaso nel suo encomio (il carattere apologetico e la committenza agostiniana) e offre pertanto la chiave per la corretta identificazione del personaggio, controversa nell'esegesi antica e moderna (il Lana, seguito da altri, propende ad esempio per sant'Ambrogio, altri suggeriscono Lattanzio<sup>65</sup>). Nel prologo, Orosio afferma infatti di aver redatto le *Historiae* per obbedire ad un *praeceptum* di Agostino, cui l'opera peraltro è dedicata. Costui lo aveva incaricato infatti di redigere, «ordinato breviter voluminis textu», una cronaca sintetica dei maggiori mali della storia del mondo, calamità naturali e avvenimenti storici, della quale il vescovo di Ippona intendeva servirsi per controbattere all'argomento, diffuso nella libellistica pagana, che vi fosse un nesso tra le catastrofi contemporanee – enorme impressione aveva suscitato il sacco di Roma del 410 – e l'abbandono del

61. Su questi aspetti una buona sintesi offre G. O'Daly, *Dionysius Areopagita*, in *Theologische Realenzyklopädie*, De Gruyter, Berlin-New York 1981, vol. VIII, pp. 772-80. Per una presentazione d'insieme delle dottrine dionisiane resta fondamentale lo studio di R. Roques, *L'universe dioysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Vrin, Paris 1954.

62. Relativamente alla terza cantica, cfr. da ultimo D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, L. Olschki, Firenze 2006. Sugli elementi dionisani del canto X si concentra la dotta lettura di M. Ariani, *Il «raptus Pauli» e Dionigi Areopagita (canto X)*, in Id., *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel «Paradiso» di Dante*, Aracne, Roma 2010, pp. 203-21.

63. Per il dibattito scolastico sulla natura dell'angelo, cfr. T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002.

64. Sulla presenza di Orosio in Dante, cfr. A. Martina, s.v. *Orosio, Paolo*, in *Encyclopédia Dantesca*, IV, pp. 204-8.

65. Cfr. Martina, s.v. *Orosio, Paolo*, cit., p. 204, e Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., pp. 187-9.

culto degli antichi dei<sup>66</sup>. Il carattere ancillare e non originale della compilazione, di ambizioni contenute (Orosio stesso parla di cronaca breve e di *leve opusculum*<sup>67</sup>) spiega bene, infine, perché *piccioletta* sia definita da Tommaso la luce che fascia di sé lo storico cristiano.

L'andamento freddo e ripetitivo di questi encomi (secondo ciò che il genere prescrive) è messo da parte con l'elogio dell'ottava luce, per la quale il tono poetico si fa più caloroso e più intenso. Ciò non a caso, d'altronde. L'ottava luce è infatti quella di Severino Boezio, autore carissimo a Dante, specialmente per la *Consolatio Philosophiae*, l'opera che insieme con il *Laelius* di Cicerone accese in lui, stando a quel che si legge nel *Convivio* (II 12, 2), l'amore per la filosofia<sup>68</sup>. Il martirio stesso di Boezio, ministro di Teodorico e dallo stesso Teodorico, venu-togli in sospetto, gettato in carcere a Pavia, e ivi fatto decapitare nel 526, è per l'*exul immeritus* un modello di grande forza e suggestione<sup>69</sup>. E come sapiente e martire i versi danteschi lo ritraggono, in pochi efficacissimi tratti. Prima ricordandone l'insegnamento: Boezio è «l'anima santa che 'l mondo fallace / fa manifesto a chi di lei ben ode» (vv. 125-126), ossia colui che nella sua opera mostrò la vanità e l'ingannevolezza dei beni mondani (e qui va ricordato come la polemica dantesca contro la «imperfezione delle ricchezze», nel IV trattato del *Convivio*, si giovi in buona parte degli argomenti esposti da Boezio nel libro II della *Con-*

66. Pauli Orosii *Historiarum adversum paganos libri VII*, ed. M.P. Arnaud-Lindet, Les Belles Lettres, Paris 1990, p. 8, *Prologus*, parr. 9-10: «Praeceperas mihi uti adversus vaniloquam pravitatem eorum qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles quia terrena sapiunt, qui cum futura non quaereant, praeterita autem aut obliscantur aut nesciant, praesentia tamen tempora veluti malis extra solitum infestatissima ob hoc solum quod creditur Christus et colitur Deus, idola autem minus coluntur, infamant. Praeceperas ergo ut, ex omnibus qui haberis ad praesens possunt historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fluminum plagisque grandinum saeva vel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro saecula reperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem». Sulle circostanze e la natura del *praeceptum agostiniano*, cfr. lo studio introduttivo premesso all'ed. cit., pp. V-CVII: XX-XXII.

67. Ed. cit., p. 8. Cogliendo una diversa sfumatura, Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., p. 189, ritiene invece che l'aggettivo *piccioletta* vada inteso in rapporto alla inferiorità delle discipline che Orosio rappresenta (la storia e l'eloquenza) rispetto alla filosofia e alla teologia, «cosicché Orosio legittimamente si affianca, piuttosto, agli altri sapienti 'minori' che nel Cielo del Sole esemplificano discipline 'tecniche' e 'ausiliarie' quali la logica (Pietro Hispano) e la grammatica (Donato)».

68. Sulla presenza di Boezio in Dante la bibliografia è ovviamente vastissima, ma per i dati essenziali cfr. F. Tateo, s.v. *Boezio, Severino*, in *Encyclopedie Dantesca*, I, pp. 654-8. Cfr. inoltre l'ancora preziosa monografia di R. Murari, *Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche*, Zanichelli, Bologna 1905 e da ultimo L. Lombardo, *Boezio e Dante. La «Consolatio Philosophiae» nello scrittoio del poeta*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2013, che doviziosamente recensisce e commenta i luoghi «boeziani» di Dante. Sulla fortuna della *Consolatio* nel medioevo, resta imprescindibile il magnifico studio di P. Courcelle, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire: antécédent et posterité de Boèce*, Études augustinianes, Paris 1967.

69. Sul tema si vedano le acute considerazioni di E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma 2012, pp. 282-98. Sui punti di vista, non omogenei, che orientano la ricostruzione autobiografica dantesca, un contributo teorico ed esegetico determinante è venuto da G. Sasso, *Le autobiografie di Dante*, Bibliopolis, Napoli 2008.

*solatio*<sup>70</sup>); quindi rievocandone il doloroso esilio pavese e il martirio, in forte contrasto con la pace della condizione beatifica: «lo corpo ond'ella fu cacciata giace / giuso in Cieldauro; ed essa da martiro / e da essilio venne a questa pace» (vv. 127-129)<sup>71</sup>. Dopo il caldo e commosso elogio di Boezio, il discorso si restringe nuovamente alla misura scarna ed essenziale delle dossografie. Ben tre nomi in un solo verso, *Isidoro* (Isidoro di Siviglia), *Beda* (il monaco inglese Beda il Venerabile), autori entrambi di fortunatissime compilazioni encilopediche, infine *Riccardo* (il mistico Riccardo di San Vittore)<sup>72</sup>. Di quest'ultimo, l'unico dei tre per il quale si dia una minima caratterizzazione, si precisa che «a considerar fu più che viro» (v. 132), nella considerazione delle verità divine, cioè, raggiunse esiti eccellenti, tali da apparire sovrumani<sup>73</sup>. Siamo giunti così all'ultimo spirito della rassegna, il filosofo Sigieri di Brabante, nel cui breve ma patetico elogio il canto tocca il suo apice poetico e, insieme, il punto di massima densità “strutturale”. Al ritratto di Sigieri, che occupa i vv. 133-138, sarà dedicata per intero la seconda parte di questo studio.

(continua)

70. Cfr. in particolare *Cv*, IV xii, ove si rinvia esplicitamente a *Cons. Phil.* II 5 21.

71. Si è soliti rilevare, giustamente, l'assonanza tra questi versi e i versi che rievocano, nel XV del *Paradiso*, il “martirio” di Cacciaguida, caduto combattendo contro gli infedeli: «Quivi fu' io da quella gente turpa / disviluppato dal mondo fallace / lo cui amor molt'anime deturpa; / e venni dal martirio a questa pace» (vv. 145-148).

72. Per una prima informazione sulla conoscenza di tali autori da parte di Dante, si consultino le relative voci dell'*Enciclopedia Dantesca*.

73. Circa l'influsso dell'ideologia vittorina sul pensiero di Dante e sul significato del *considerare* di Riccardo, che non va inteso, banalizzando, come un mero sinonimo della contemplazione mistica, cfr. ora M. Mocan, *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella «Commedia» di Dante*, L. Olschki, Firenze 2012, per il *considerare*, alle pp. 7-11. Si veda inoltre Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, cit., pp. 189-92.