

PARADISO XIII

Donato Pirovano

a Clara

1. Danza stellare

Nel cielo del Sole – l'unico astro che brilla di luce propria e che illumina tutti i corpi celesti, stelle comprese – Dante incontra gli spiriti sapienti e fissa un nuovo canone di scrittori cristiani che si staglia in paradiso dopo quello degli scrittori pagani nel limbo. A esaltare la vera sapienza concorrono immagini astrali e celesti: la prima corona di spiriti è paragonata all'alone lunare (*Par. X*, 64-69) e a «stelle vicine a' fermi poli» (*Par. X*, 78), la prima e la seconda al doppio arcobaleno (*Par. XII*, 10-21),¹ e la terza al salire delle stelle nel cielo della prima sera (*Par. XIV*, 70-75).

L'immagine stellare che inaugura il canto XIII è, però, un vero e proprio pezzo di bravura.² Nel descrivere la doppia danza circolare degli spiriti, Dante immagina – e chiede al suo lettore lo sforzo di immaginare (il verbo «Immagini» è ripetuto ben tre volte in anafora a inizio di tre terzine consecutive) – una danza stellare: 24 versi e 24 stelle che si muovono in un cielo di pura fantasia in una sorta di gioco sidereo:

¹ Sull'immagine del doppio arcobaleno cfr. Simone Tarud Bettini, *Dante e il doppio arcobaleno: una nota su poesia dantesca e scienza aristotelica*, «L'Alighieri», XXIX, 2007, pp. 143-154. Il testo della *Divina Commedia* si cita da Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di Enrico Malato, Roma: Salerno Editrice, 2018.

² Vd. Piero Boitani, *Il grande racconto delle stelle*, Bologna: Il Mulino, 2012, pp. 251-252, e Attilio Ferrari, Donato Pirovano, *Dante e le stelle*, Roma: Salerno Editrice, 2015, pp. 52-55.

Imagini, chi bene intender cupe
 quel ch'i' or vidi – e ritegna l'image,
 mentre ch'io dico, come ferma rupe –,
 quindici stelle che 'n diverse plage
 lo ciel avvivan di tanto sereno
 che soperchia de l'aere ogne compage;
 imagini quel carro a cu' il seno
 basta del nostro cielo e notte e giorno,
 sì ch'al volger del temo non vien meno;
 imagini la bocca di quel corno
 che si comincia in punta de lo stelo
 a cui la prima rota va d'intorno,
 aver fatto di sé due segni in cielo,
 qual fece la figliuola di Minoi
 allora che sentì di morte il gelo,
 e l'un ne l'altro aver li raggi suoi
 e amendue girarsi per maniera
 che l'uno andasse al primo e l'altro al poi:
 e avrà quasi l'ombra de la vera
 costellazione e de la doppia danza
 che circolava il punto dov' io era;
 poi ch'è tanto di là da nostra usanza,
 quanto di là dal mover de la Chiana
 si move il ciel che tutti li altri avanza.

(Par. XIII, 1-24)

Non è una precisa rappresentazione astronomica, ma una sorta di gioco astrale. Se il lettore desidera intendere quello che Dante ha visto nel cielo del Sole, deve immaginare di prendere le 15 stelle più luminose della volta celeste, le 7 dell'Orsa Maggiore e le 2 estreme dell'Orsa Minore.³ Poi deve disporle nell'immaginario spazio celeste, così da formare due costellazioni simili alla Corona di Arianna: dunque due ruote concentriche di 12 stelle l'una – in realtà le stelle principali della Corona boreale formano un arco semicircolare –, che girano per versi contrari.

Secondo il mito narrato da Ovidio nelle *Metamorfosi*, Libero mutò nella costellazione della Corona non Arianna, ma la ghirlanda che la fanciulla portava sulla fronte: il dio la scagliò in cielo e, mentre essa volava leggera nell'aria, le gemme si mutarono in fulgidi fuochi, posizionandosi nella volta celeste mantenendo l'aspetto di un

³ La fonte di Dante è il cap. XIX del *Liber aggregationis* di Alfragano (cfr. Alfragano (Al-Fargani), *Il Libro dell'aggregazione delle stelle* (Dante, 'Convivio', II, vi-134) secondo il Codice Mediceo-Laurenziano, Pl. 29, Cod. 9 contemporaneo a Dante, pubblicato con introduzione e note da Romeo Campani, Città di Castello: Lapi, 1910; ristampa anastatica: Lavis: La Finestra, 2003), in cui si tratta della classificazione delle stelle in sei gradi di grandezza: tra le stelle di seconda magnitudo sono ricordate "alfarcadan" dell'Orsa Minore e "benetnas" dell'Orsa Maggiore (le due costellazioni presenti nel passo dantesco). Nel capitolo, inoltre, l'astronomo persiano passa in rassegna solo le 15 stelle di prima grandezza, descrivendone i nomi e la rispettiva collocazione.

diadema.⁴ Tuttavia, a prescindere dall'oscillazione sulla causa del catasterismo della Corona boreale, la *deificatio* di tutta la persona di Arianna era contemplata già nel racconto del poeta latino, per esempio nel terzo libro dei *Fasti*.⁵ Scorrendo, inoltre, il resto della produzione ovidiana si ritrova un altro luogo che potrebbe aver suggerito a Dante l'immagine del «gelo» che avrebbe caratterizzato la morte della donna: la X epistola delle *Eroidi*, indirizzata da Arianna medesima a Teseo (v. 32): «Frigidior glacie semianimique fui», 'rimasi più gelida del ghiaccio e semisvenuta'.⁶ Nel costruire l'Arianna della *Commedia* Dante, dunque, avrebbe operato una sua personale selezione dei passi ovidiani in cui compare l'eroina, e di questo mosaico si accorse già l'autore della cosiddetta terza redazione del commento di Pietro Alighieri.⁷

Ebbene anche il lettore che sarà stato al gioco e avrà compiuto questo sforzo di fantasia, alla fine conserverà solo una pallida immagine («ombra») di quello che Dante vide nel cielo del Sole, perché lo spettacolo degli spiriti sapienti è tanto al di sopra di ciò che è usuale vedere nel nostro mondo quanta è la differenza tra il calmo muoversi del fiume Chiana e il moto del cielo che supera tutti gli altri in velocità, cioè il Primo Mobile.

Come è noto, su questa similitudine che si estende per ben 24 versi qualche esegeta ha espresso riserve e perplessità, rilevando il carattere di astrattezza e di «so-

⁴ Cfr. Publii Ovidii Nasonis, *Metamorphoseon libri VIII*, 176-182: «Desertae et multa querenti / amplexus et opem Liber tulit, utque perenni / sidere clara foret, sumptam de fronte coronam / inmisit caelo. Tenuis volat illa per auras, / dumque volat, gemmae nitidos vertuntur in ignes / consistuntque loco, specie remanente coronae, / qui medius Nixique genu est Anguemque tenentis», 'In quella desolazione a lei che piangeva venne in aiuto Libero col suo abbraccio e, per immortalarla in una costellazione, le tolse dalla fronte il suo diadema e lo scagliò nel cielo. Vola quello leggero nell'aria e mentre vola, le gemme si mutano in fulgidi fuochi, che mantenendo l'aspetto di un diadema, vanno a fermarsi a mezza strada tra l'Uomo in ginocchio e il Portatore di serpente'.

⁵ Cfr. Publii Ovidii Nasonis, *Fastorum libri sex III*, 508-516: «Liber, ut a tergo forte secutus erat / occupat amplexu lacrimasque per oscula siccata, / et "pariter caeli summa petamus" ait: / "tu mihi iuncta toro mihi iuncta vocabula sumes, / nam tibi mutatae Libera nomen erit, / sintque tuae tecum faciam monumenta coronae, / Vulcanus Veneri quam dedit, illa tibi". / Dicta facit, gemmasque novem transformat in ignes: / aurea per stellas nunc micat illa novem», «Aveva finito, ma Libero che, per caso, da un po' le era alle spalle, stava ascoltando i suoi lamenti; la prende tra le braccia, con i baci le asciuga le lacrime e dice: "Andiamo insieme verso l'alto dei cieli. Sei stata unita a me nell'amore e sarai unita a me nel nome, nella tua nuova veste ti chiamerai Libera. Farò in modo che ti resti vicino un ricordo della corona che Vulcano regalò a Venere e Venere a te". Detto fatto, trasforma le nove gemme in stelle, e ora la Corona d'oro brilla con le sue nove luci».

⁶ Cfr. Anna Gabriella Chisena, *Miti astrali e catasterismi nel cielo dantesco: le orse, Boote e la Corona di Arianna*, «L'Alighieri», LVIII, 2017, pp. 57-78, a pp. 77-78.

⁷ E cfr., infatti, la cosiddetta terza redazione di Pietro Alighieri (Pietro Alighieri, *Comentum super poema 'Comedie' Dantis. A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro's Alighieri's 'Commentary' on Dante's 'The Divine Comedy'*, edited by Massimiliano Chiamenti, Tempe (Arizona): Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002, p. 604): «et hoc quia coronam Bacchi sibi ab eo largitam mortua secum tulit, de qua tali stellifera composita corona forsan a XII stellis, ut congruat huic comparationi auctoris de XII^{cm} et XII^{cm} dictis spiritibus, sic ait Ovidius in *Epistula Isiphilis descendentes dicti Bacchi iactantis se de nobilitate contra Iasonem: Bacchus avus: Bacchi coniunx redimita corona / preradiat stellis signa minora suis* (cfr. Publii Ovidii Nasonis, *Heroides VI*, 115-116), et in libro suo *De Fastis* ait: *Protinus aspicias venienti nocte coronam* (cfr. Publii Ovidii Nasonis, *Fastorum libri sex III*, 459)».

vrabbondanza decorativa»⁸ dell'immagine astrale, la quale si snoda attraverso una proposizione infinitiva retta dalla triplice anafora dell'imperativo «imagini», e il cui soggetto sono le «quindici stelle» di prima grandezza (v. 4), il «carro» dell'Orsa Maggiore (v. 7) e la «bocca di quel corno» (v. 10). Le stesse scelte lessicali operate in questi versi contengono un alto grado di tecnicismo astronomico, celato all'interno della complessa figura retorica. Si pensi all'*hapax* «compage» (v. 6), latinismo che ha suscitato i dubbi di molta critica e che i commentatori moderni preferiscono spiegare genericamente come 'densità dell'aria'. Secondo Anna Gabriella Chisena, invece, sarebbe preferibile in questo caso valorizzare le precise indicazioni di Benvenuto da Imola,⁹ e interpretare il termine come 'aggregazione propria dell'etere', quindi relativa alla sostanza dei cieli, in cui le stelle si trovano e attraverso cui lo splendore può diffondersi.¹⁰

Per cogliere meglio la densità retorica e poetica dell'immagine ci si potrebbe poi soffermare – sempre a giudizio di Anna Gabriella Chisena – sulla quadruplici presenza polisemica del sostantivo «cielo» (vv. 5, 8, 13 e 24). In queste occorrenze ravvicinate, infatti, Dante usa lo stesso sostantivo in quattro sensi diversi, eppure tutti contemplati nell'oscillazione del significato intrinseca alla terminologia astronomica: così, il «cielo» del v. 5 indica genericamente la volta stellata in cui si diffonde il chiarore delle 15 stelle di prima grandezza (oppure, in maniera più specifica, l'ottavo cielo); il «nostro cielo» del v. 8 corrisponde invece al cielo boreale (quello di Dante autore e del suo lettore), dove la costellazione circumpolare dell'Orsa non tramonta; al v. 13, il «cielo» è l'ottavo cielo, dove idealmente dovrebbero comparire i due nuovi «segni», cioè le due nuove costellazioni circolari degli spiriti sapienti; infine il «ciel» la cui velocità «avanza», 'supera', tutti gli altri (v. 24) è il Primo mobile.¹¹

Rilevante nella lunga similitudine è anche l'enjambement «la vera / costellazione» (vv. 19-20) da intendersi come la disposizione delle anime in maniera circolare, al modo della Corona di Arianna. Sempre secondo Anna Gabriella Chisena è opportuno notare che Dante – il quale adopera il termine tecnico «costellazione» solo nella terza cantica e nel *Convivio* – non attribuisce mai alla parola il significato generico e moderno di 'aggruppamento di stelle sulla sfera celeste', come pure sostengono Giovanni Buti e Renzo Bertagni nella voce relativa dell'*Enciclopedia Dantesca*.¹² in tutte le occorrenze, invece, il poeta sembrerebbe attenersi al significato "originario"

⁸ Cfr. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, vol. III *Paradiso*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Firenze: Le Monnier, 1979, p. 207.

⁹ Cfr. Benvenuti de Rambaldis de Imola *Comentum super Dantis Aldigherij 'Comoediam', nunc primum integre in lucem editum*, sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante Jacobo Philippo Lacaita, Florentiae: Barbèra, 1887, *tomus* V, p. 92: «vincunt omnem aliam aggregationem aeteris, sive sit gallasia, sive quaecumque alia constellatio».

¹⁰ Chisena, *Miti astrali*, cit., p. 65.

¹¹ Ivi, p. 66.

¹² Cfr. Giovanni Buti, Renzo Bertagni, *costellazione*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma: Treccani, 1970-1978, vol. II, p. 242.

del vocabolo, di origine tardo latina, in cui si designa l'aspetto e la posizione dei corpi astrali (sia stelle che pianeti) sulla sfera celeste in un dato e preciso momento.¹³

È stato detto che tale «lusso astronomico»¹⁴ (e retorico) sembra sproporzionato al modesto fine che il poeta si propone, quello di raggiungere il numero ventiquattro: secondo Manfredi Porena, Dante, infatti, non punta, come potrebbe a prima vista sembrare, sulla luminosità, perché di queste stelle ricordate, due, una dell'Orsa Maggiore e una della Minore, sono inferiori alla seconda grandezza.¹⁵ Tuttavia ritengo che ciò su cui Dante vuole attrarre la nostra attenzione non sia tanto la luminosità stellare, che è comunque non uniforme¹⁶ – semmai potremmo insistere sul fatto che il gioco astrale si realizza compiutamente nel cielo del Sole che, come è stato detto, dà luce a tutte le stelle –, ma siano altri tre aspetti, che disporrei a climax ascendente: concentricità, numero e canto.

La concentricità non evidenzia solo «la vertigine di sentirsi collocati esattamente al centro di rotazione dei cieli»,¹⁷ ma la posizione centrale – insieme a Beatrice – di Dante, rispetto al paradisiaco canone degli autori, disposto a doppia corona, che in un certo senso prepara la futura investitura di nuovo poeta cristiano per scrivere «l'poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Par.* XXV, 1-2).

Di qui, l'importanza del numero degli spiriti sapienti-stelle. Le due perfette figure formate da questi beati appaiono simmetricamente fondate sull'iterazione di un numero fondamentale come il 12, che è uno dei numeri perfetti della tradizione esegetica biblica, ed è il numero della totalità e della pienezza della rivelazione: «l'uso del dodici, già nell'agiografia altomedievale, indica simbolicamente la pienezza della manifestazione di Dio nell'uomo».¹⁸ E non si deve poi dimenticare che 24 sono i libri del *Vecchio testamento*, come già si è visto nella processione dei «seniori» ornati di fiordaliso del paradiso terrestre (cfr. in particolare *Purg.* XXIX, 82-84).

Sono propenso a credere, infine, che l'aspetto più importante – tanto da divenire a mio giudizio la chiave che giustifica tanto lusso astronomico (e retorico) – sia più che la posizione e il numero degli spiriti l'oggetto del loro canto. Insomma, tutta la complessa coreografia serve a esaltare il loro canto. Quale? Non Dioniso e non Apollo («peana» è epiteto di Apollo): non le due divinità pagane, quella solare e quel-

¹³ Chisena, *Miti astrali*, cit., p. 68.

¹⁴ Cfr. Dante Alighieri, *Paradiso*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, cit., p. 207.

¹⁵ Cfr. Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, commentata da Manfredi Porena, Bologna: Zanichelli, 1946-1948 (nota finale 1 al canto XIII del *Paradiso*).

¹⁶ Basti ricordare, ad esempio, che la luce di Salomone è la «più bella» (cfr. *Par.* X, 109) e «più dia», 'più luminosa', della prima corona (cfr. *Par.* XIV, 34), e la luce di Paolo Orosio è «piccioletta» (*Par.* X, 118).

¹⁷ Antonio Del Castello, *Canto XIII. Il «re sufficiente» e la divina sapienza del governo*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. III. Paradiso. Vol. 1. Canti I-XVII*, a cura di Enrico Malato e Andrea Mazzucchi, Roma: Salerno Editrice, 2015, pp. 382-407, a p. 392.

¹⁸ *La letteratura francescana*, I. *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di Claudio Leonardi, Milano: Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, 2004, p. 513, e Francesco Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Egesi del canto XII del 'Paradiso'*, Firenze: Olschki, 2009, pp. 98-99.

la della terra e del sangue (tra l'altro in stretto legame con Arianna), ma il mistero della Trinità cristiana e dell'Incarnazione:

Li si cantò non Bacco, non Peana,
ma tre persone in divina natura,
e in una persona essa e l'umana.¹⁹

(*Par.* XIII 25-27)

'In quelle due corone non si cantarono inni a Bacco o peani ad Apollo, ma le tre persone divine e in una persona la natura umana e divina'.

Questo canto in lode della Trinità anticipa l'inno cantato tre volte da ciascuno degli spiriti – con melodia dolce e sublime (cfr. *Par.* XIV, 32-33) –, che si udirà anche poco oltre, prima che Salomone inizi a illustrare il dogma cristiano della resurrezione della carne:

Quell'uno e due e tre che sempre vive
e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno,
non circunsritto, e tutto circunscrive.

(*Par.* XIV, 28-30)

'Quel Dio che è uno e due e tre, che vive e regna eterno in tre persone e in due nature e in una sola sostanza, non limitato da nulla e che tutto contiene'; e in quest'altra tornita terzina si noti il chiasmo e la forma liturgica in enjambement «che *vive e regna* [...] nei secoli dei secoli».

Per la sua raffinata costruzione questa terzina verrà in mente al lettore, allorché, nell'atto della visione finale, Dante eleverà la sua accorata preghiera:

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!

(*Par.* XXXIII, 124-126)

'O luce eterna che sola in te stai, sola puoi comprendere te stessa e nell'atto di comprenderti ti ami e ti sorridi', una terzina – in cui spicca il bellissimo sorriso divino – dove le parole sembrano rincorrersi circolarmente. Con un poco di fantasia esse sembrano danzare in tondo come gli spiriti sapienti nel cielo del Sole.

Se pensiamo a tutto ciò, forse, il lusso astronomico-coreografico, tanto stigmatizzato da certa parte della critica, ci appare più funzionale che superfluo.

¹⁹ D'altra parte che proprio nei canti del cielo del Sole spicchi la Trinità creatrice lo rivela già la splendida *ouverture* di *Par.* X, 1-6: «Guardando nel suo Figlio con l'Amore / che l'uno e l'altro eternalmente spira, / lo primo e ineffabile Valore / quanto per mente e per loco si gira / con tant' ordine fé, ch'esser non puote / senza gustar di lui chi ciò rimira». Si può, inoltre, notare che la sequenza rimica *natura : misura : cura* di *Par.* XIII, 26-30 si ritrova nell'appello al lettore pronunciato all'inizio dell'episodio del cielo del Sole (cfr. *Par.* X, 26-30).

2. Tommaso, *doctor angelicus*

Il canto e la danza si spengono in un silenzio carico di caritatevole e gioiosa attesa. Lo rompe Tommaso, fulgida stella della prima corona. Deve chiarire l'altro dubbio generato dalle sue parole e che è rimasto ancora in sospenso:

La quinta luce, ch'è tra noi più bella,
 spira di tale amor, che tutto 'l mondo
 là giù ne gola di saper novella:
 entro v'è l'alta mente u' s'è profondo
 saver fu messo, che, se 'l vero è vero,
 a veder tanto non surse il secondo.

(Par. X, 109-114)

'La quinta luce, che è tra noi la più bella, ferve di tale amore, che tutto il mondo brama di averne notizia: dentro c'è la grande mente dove fu infuso un così profondo sapere, che, se la verità è vera, non nacque mai un altro sapiente come lui'.

Tommaso si era decisamente sbilanciato, ma lo aveva fatto con cognizione di causa: se il vero è vero – se la verità della Scrittura è vera – non nacque mai un altro sapiente come Salomone. Le domande zampillano consequenziali: e Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio? e Adamo, primo uomo creato direttamente da Dio? Urge, dunque, una risposta, che ora si cercherà di illustrare e poi – da ultimo – si dovrà anche capire perché la luce di Salomone è «tra noi più bella» (Par. X, 109).

Nel cielo del Sole Tommaso (non ancora santo perché sarà canonizzato nel 1323) ha già parlato due volte; ma il sommo pensatore, tanto da essere chiamato il *Doctor angelicus*, non si è ancora udito. Ora finalmente in questo canto tredicesimo si ascolterà una sua lezione intorno ad argomenti ben ardui di quel campo filosofico-teologico che fu particolarmente suo.²⁰

Questa argomentazione fu già, giustamente, esaltata da un fine lettore come Giuseppe Vandelli, che scrisse: «Sapiente e profonda nella sostanza, lucidissima nell'ordine, tutta conforme, checché alcuni abbiano detto in contrario, alle dottrine tomistiche e tale da ricordare anche nella disposizione esteriore le consuetudini didattiche del grande maestro, la lezione stessa [...] supera di gran lunga per potenza sintetica le reali dimostrazioni e lezioni di lui».²¹

D'altro canto questa di Tommaso non è lezione di poco conto, perché implica il rapporto tra sacra scrittura da una parte e teologia sistematica o dogmatica dall'altra.²² Non si tratta solo di risolvere un problema di esegesi biblica, tanto più che gli

²⁰ *Il canto XIII del 'Paradiso'* letto da Giuseppe Vandelli nella sala di Dante in Orsanmichele, Firenze: Sansoni, 1931, p. 9.

²¹ Ivi, p. 30.

²² D'altro canto «il recupero dell'identità sapienziale di Salomone è dettato dalla necessità del poeta di ridurre ad unità la scienza aristotelica e la rivelazione» (Paola Nasti, *Favole d'amore e «saver profondo»*. *La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna: Longo, 2007, p. 130).

interpreti della Scrittura al tempo di Dante – per esempio Niccolò di Lira – avevano già segnalato e interpretato il passo biblico del *Primo Libro dei Re* sminando la possibile contraddizione, come dimostra la *Biblia cum glossa ordinaria*.²³ Per Tommaso (e per Dante) qui si tratta di un complesso problema teologico e filosofico, che concerne pertanto la specificità e in un certo senso l'indipendenza della dogmatica dall'esegesi.²⁴

Il *doctor angelicus* pone inizialmente il problema, mettendosi nella prospettiva di Dante:

Tu credi che nel petto onde la costa
 si trasse per formar la bella guancia
 il cui palato a tutto 'l mondo costa,
 e in quel che, forato da la lancia,
 e prima e poscia tanto sodisfece,
 che d'ogne colpa vince la bilancia,
 quantunque a la natura umana lece
 aver di lume, tutto fosse infuso
 da quel valor che l'uno e l'altro fece:
 e però miri a ciò ch'io dissi suso,
 quando narrai che non ebbe 'l secondo
 lo ben che ne la quinta luce è chiuso.
 Or apri li occhi a quel ch'io ti rispondo,
 e vedrài il tuo credere e 'l mio dire
 nel vero farsi come centro in tondo.

(*Par.* XIII, 37-51)

Dice Tommaso: «Tu credi che nel petto di Adamo, da cui Dio trasse la costola per plasmare il bel volto di Eva, la cui gola costa a tutta l'umanità, e in quello che, trafitto dalla lancia del soldato romano, con la sua morte redense l'uomo dal peccato commesso prima e dopo la sua passione, riequilibrando così la bilancia della giustizia divina; tu credi dunque che in Adamo e in Cristo sia stata da Dio infusa tutta

²³ Cfr. il commento di Niccolò di Lira al versetto 12 del III capitolo del III Libro dei Re in *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria iam ante quidem a Strabo Fulgensi collecta nunc autem novis, cum Graecorum, tum Latinorum Patrum expositionibus locupletata* [...], Venetiis: apud Iuntas, 1603, *tomus* II, pp. 693-694: «*Et dedi tibi cor sapiens et intelligens, intantum, ut nullus. Hoc est intelligendum respectu regum, qui fuerunt ante eum et post; de aliis autem hominibus plures fuerunt sapientiores, sicut Adam, qui fuit creatus in plenitudine scientiae, prout dictum fuit Gen. 3, et Moses cui Deus loquebatur, sicut solet loqui homo ad amicum suum, ut habetur Exo. 33, et sanctus Paulus caeterique apostoli, et Ioannes, qui scripsit Apocalysim, qui omnes fuerunt magis illuminati, quam aliqui in veteri testamento*».

²⁴ A mio parere Bosco sottovaluta il problema: «Il problema dibattuto in XIII 34-111 – come mai Tommaso avesse potuto dire (*Par.* X, 112-114) che Salomone aveva 'visto' così in fondo che "a veder tanto non surse il secondo", dal momento che la sua sapienza doveva necessariamente essere inferiore a quella di Adamo e di Cristo-uomo – può sembrare a noi moderni semplicemente elegante, di non primaria importanza, tale insomma da non meritare tanto lungo e impegnato discorso; e forse in sé, per quel che riguardava propriamente Salomone, non aveva eccessiva importanza neppure ai tempi di Dante» (cfr. Dante Alighieri, *Paradiso*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, cit., p. 208).

la sapienza consentita alla natura umana; e perciò ti meravigli di ciò che io dissi in precedenza, che lo spirito di Salomone – quinta luce della prima corona – non fu secondo a nessuno. Ora apri gli occhi della tua mente alla mia risposta e vedrai che il tuo credere e il mio dire coincidono nella verità, come il centro in un cerchio’.

Si noterà tra l’altro la compresenza in questa premessa di Adamo e di Cristo, il primo uomo e l’uomo nuovo, la caduta e la redenzione, coloro che nell’interpretazione medievale – ce lo ha ricordato da par suo Erich Auerbach – sono anche figura e compimento. Non ci sono nomi, ma perifrasi, e come ha notato Bosco una «mitragliata di sineddochi»,²⁵ una straordinaria sequenza metonimica in cui protagonista è il petto, ma dove spiccano anche la guancia e il palato.²⁶ È una insistita raffigurazione carnale, la quale in un certo senso fa da preludio al discorso teologico che Salomone terrà nel canto successivo, «come la carne gloriosa e santa / fia rivestita» (*Par.* XIV, 43-44).

3. La creazione. Adamo e Cristo

La risposta di Tommaso si può dividere in due parti. Parte prima: Adamo e Cristo furono creati immediatamente da Dio, e quindi in essi fu tutta l’umana perfezione. Parte seconda: ciò non contraddice a quanto si è detto (e scrive la *Bibbia*) di Salomone, dal momento che, se s’interpreta correttamente il «veder» e il «surse», si deve presupporre una distinzione, e quindi intendere questa primazia non rispetto alla totalità degli uomini, ma rispetto agli uomini creati con il concorso della natura e specialmente ai re.

La prima parte del ragionamento, apparentemente preparatoria, diviene quasi la più importante per l’ampiezza del suo sviluppo. Infatti, per dimostrare che Cristo e Adamo furono i più perfetti fra gli uomini, Tommaso disegna un limpido profilo della creazione: in tutte le cose esistenti, corruttibili o incorruttibili – egli dice – risplende il raggio della trinità creatrice; la luce divina che è principio dell’essere si riflette anzitutto nei nove ordini angelici; poi da questi sui cieli, dai cieli sulla materia infino alle brevi contingenze. Le creature generate dipendono da due fattori: la disposizione della materia e la virtù informante dei cieli. Dal momento che questi aspetti non sono sempre ugualmente disposti, ne consegue la varietà e l’imperfezione maggiore o minore degli individui. Soltanto quando Iddio crea direttamente, la creatura nasce perfetta, e tali furono solo Cristo uomo e Adamo:²⁷

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Antonietta Bufano, *Il canto XIII del Paradiso*, «Critica letteraria», XV, 1987, pp. 627-651, a p. 649: Eva «è designata non con il suo nome, ma con un particolare – *la bella guancia* – che ci mostra il poeta in ammirata contemplazione della creatura appena uscita dalle mani di Dio, e che costituisce di lei una qualifica caratterizzante, tanto da ritornare nelle parole con cui s. Bernardo l’addita a Dante nella candida rosa: *quella ch’è tanto bella* ai piedi della Vergine (XXXII 5)».

²⁷ Per la perfezione di Adamo cfr. Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, pars I, q. 94, a. 3.

Ciò che non more e ciò che può morire
 non è se non splendor di quella idea
 che partorisce, amando, il nostro Sire:
 ché quella viva luce che sì mea
 dal suo lucente, che non si disuna
 da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,
 per sua bontate il suo raggiare aduna,
 quasi specchiato, in nove sussistenze,
 eternalmente rimanendosi una.
 Quindi discende a l'ultime potenze
 giù d'atto in atto, tanto divenendo
 che più non fa che brevi contingenze;
 e queste contingenze essere intendo
 le cose generate, che produce
 con seme e senza seme il ciel movendo.
 La cera di costoro e chi la duce
 non sta d'un modo; e però sotto 'l segno
 idëale poi più e men traluce:
 ond' elli avvien ch'un medesimo legno,
 secondo specie, meglio e peggio frutta;
 e voi nascete con diverso ingegno.
 Se fosse a punto la cera dedutta
 e fosse il cielo in sua virtù suprema,
 la luce del suggel parrebbe tutta;
 ma la natura la dà sempre scema,
 similmente operando a l'artista
 c'ha l'abito de l'arte e man che trema.
 Però se 'l caldo amor la chiara vista
 de la prima virtù dispone e segna,
 tutta la perfezion quivi s'acquista.
 Così fu fatta già la terra degna
 di tutta l'animal perfezione,
 così fu fatta la Vergine pregna:
 sì ch'io commendo tua oppinione,
 che l'umana natura mai non fue
 né fia qual fu in quelle due persone.

(*Par.* XIII, 52-87)

‘Tutte le cose, immortali (cieli, angeli, anima umana) e mortali (materia) non sono che un riflesso di quella idea divina (il Verbo) che Dio genera con atto d’amore’.²⁸

La creazione è un libero atto della Trinità. Ad attenuare il supposto emanatismo neoplatonico dantesco spicca il verbo «partorire», per il quale cfr. anche *Purg.* III, 39 («mestier non era parturir Maria»), che rimanda alla formula del *Credo* di Nicea-Costantinopoli, che si recita ancora oggi durante la Messa: «Filius Dei Unigenitus,

²⁸ Cfr. Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV 11.

et ex Patre natum ante omnia saecula [...] genitum, non factum, consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt», 'unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli [...] generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create'.

'Perché quella viva luce che promana dalla sua fonte luminosa e non si distingue da essa né dall'amore che a quelle si unisce come terza persona (ancora il *Credo*: «Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero», 'Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero'), per sua bontà raccoglie i suoi raggi, come specchian-dovisi, in nove essenze, senza perdere in eterno la sua unità', dove si noti il bellissimo verso «eternalmente rimanendosi una» (v. 60) formato da tre sole parole, senza pause foniche o cesure sensibili.²⁹

'Da questi cori angelici quella luce discende, di cielo in cielo, fino alla materia prima, tanto riducendo la sua energia, così da produrre soltanto creature di breve durata; per queste intendo le cose generate sulla terra per influenza del movimento dei cieli attraverso un seme, come gli animali e le specie vegetali, o senza seme, come le specie inorganiche'.

'La materia di cui sono formate queste creature e la virtù celeste che le dà forma non sono sempre disposte allo stesso modo; perciò, dopo che sono state plasmate, lasciano trasparire in modo più o meno perfetto l'impronta dell'idea divina che le ha irraggiate; da qui accade che un albero della medesima specie di un altro, frutti meglio o peggio; e così voi uomini nascete con diverse inclinazioni naturali'.

È la soluzione tomistica-aristotelica del dibattuto problema dell'«individuazione»: come mai gli esseri, pur avendo in comune la «forma» e la materia prima o di substrato, si presentino poi individualmente differenziati. La distinzione fra gli individui di una stessa specie (il «principium individuationis», 'il fattore individualizzante') dipende dall'influsso celeste e dalla disposizione della materia a riceverlo.³⁰

'Se al momento della generazione la materia fosse condotta alla condizione ottimale, e il cielo che la informa potesse esprimere il massimo della sua virtù, la luce dell'impronta divina apparirebbe in tutto il suo splendore; ma la natura (l'insieme delle cause seconde che operano nella generazione) dà quell'impronta sempre imperfetta, operando come l'artista che ha il possesso degli strumenti dell'arte ma la mano che trema. Se però l'amore ardente dello Spirito Santo indirizza e imprime nella creatura la viva luce del Figlio che procede dal Padre, allora si ottiene il massimo

²⁹ Come ha notato Luca Azzetta, l'immagine degli angeli specchi ha la sua origine nel *De caelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi (III, 2): «specula clarissima et munda, receptiva principalis luminis et divini radii, et indita quidam claritate sacre repleta, eamque iterum copiose in ea, quae sequuntur, declarantia secundum divinas leges», 'specchi chiarissimi e immacolati, che ricevono la prima luce e il raggio divino, colmati in maniera sacra della chiarezza ricevuta, e che copiosamente la riflettono nelle cose che seguono, secondo le leggi divine' (cfr. Dante Alighieri, *Epistola XIII*, a cura di Luca Azzetta, in Id., *Le Opere*, vol. V. *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, a cura di Marco Baglio, Luca Azzetta, Marco Petoletti, Michele Rinaldi, *Introduzione*, di Andrea Mazzucchi, Roma: Salerno Editrice, 2016, pp. 271-487, a p. 384).

³⁰ Cfr. Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, pars I, q. 3 a. 3.

della perfezione³¹: dunque in un'altra terzina di questo canto si esprime l'idea della creazione come atto trinitario. Prima abbiamo visto soggetto il Padre (vv. 52-54), poi il Figlio (vv. 55-60), ora lo Spirito Santo (vv. 79-81).

‘In questo modo la terra, con cui Dio plasmò Adamo, fu resa degna della massima perfezione possibile in un essere dotato di vita animale; così la Vergine Maria fu resa gravida; perciò io approvo la tua opinione che la natura umana non fu e non sarà mai perfetta come in quelle due persone (Adamo e Cristo)’.³¹

4. Salomone: «a veder tanto non surse il secondo»

E allora come è possibile sostenere che Salomone non ebbe uguali? Tommaso procede, al modo scolastico, formulando la domanda secondo la prospettiva dell'ascoltatore:

Or s'ì non procedesse avanti piùè,
 ‘Dunque, come costui fu senza pare?’,
 comincerebber le parole tue.

(*Par.* XIII, 88-90)

‘Ora se io non andassi più avanti, mi chiederesti subito: come Salomone fu senza pari?’.

Inizia dunque la seconda parte del ragionamento che mette in luce la distinzione (cfr. v. 109 «distinzion»), per la quale non c'è contraddizione tra teologia dommatica e sacra scrittura:

Ma perché paia ben ciò che non pare,
 pensa chi era, e la cagion che 'l mosse,
 quando fu detto: “Chiedi”, a dimandare.
 Non ho parlato sì che tu non posse
 ben veder ch'el fu re, che chiese senno
 acciò che re sufficiente fosse:
 non per sapere il numero in che enno
 li motor di qua sù, o se *nesesse*
 con contingente mai *nesesse* fenno;
 non *si est dare primum motum esse*,
 o se del mezzo cerchio far si puote
 triàngol sì ch'un retto non avesse.

³¹ Qualche interprete legge il v. 84 («così fu fatta la Vergine pregna») non come atto del concepimento, ma come creazione della Vergine perfetta, senza peccato originale. In questo modo si è voluto vedere adombrato il mistero dell'Immacolata concezione, che dai tempi di Agostino era dibattuto fra i teologi e ai tempi di Dante veniva sostenuto in particolare da Duns Scoto, ossia nelle file meno ufficiali della teologia, ma non da Alberto Magno e nemmeno da Tommaso, che qui sta parlando. Cfr. per es. Francesco Tateo, *Un discorso dantesco sul metodo ('Paradiso' XIII)*, in *Cum fide amicitia. Per Rosanna Alhaique Pettinelli*, a cura di Stefano Benedetti, Francesco Lucio, Pietro Petteruti Pellegrino, Roma: Bulzoni, 2015, pp. 561-574, a p. 570.

Onde, se ciò ch'io dissi e questo note,
 regal prudenza è quel vedere impari
 in che lo stral di mia intenzion percuote;
 e se al "surse" drizzi li occhi chiari,
 vedrai aver solamente rispetto
 ai regi, che son molti, e ' buon son rari.
 Con questa distinzion prendi 'l mio detto:
 e così puote star con quel che credi
 del primo padre e del nostro diletto.

(Par. XIII, 100-111)

Tommaso si tiene aderente al testo del *Primo libro dei Re*, 3 5-12,³² come dimostra la citazione diretta di alcuni vocaboli, e prosegue: 'Ma perché appaia chiaro ciò che non sembra, pensa chi era (Salomone) e la ragione che lo spinse a fare la sua domanda, quando Dio gli disse: "Chiedi". Non ho parlato così che tu non possa capire che egli fu re e chiese saggezza, affinché fosse un re capace di governare e giudicare rettamente il suo popolo; non per sapere il numero degli angeli che muovono i cieli, o se da una premessa necessaria e da una contingente può derivare una conseguenza necessaria; non se si possa ammettere un primo moto che non sia causato da un altro, o se in un semicerchio si possa iscrivere un triangolo che non sia rettangolo'.

Insomma, Salomone non chiese a Dio di ricevere in dono la capacità di risolvere sottili questioni metafisiche, logiche, fisiche e geometriche.³³

'Se dunque consideri ciò che dissi in precedenza (cfr. Par. X, 114) e quello che ho detto ora, la prudenza propria dei re è la sapienza senza pari cui mirava lo strale della mia intenzione; e se rifletti con gli occhi limpidi della tua mente alla parola «surse» che ho pronunciato, ti renderai conto che riguardava soltanto i re, che sono molti, sebbene i buoni siano pochi. Intendi le mie parole con questa distinzione; così può accordarsi con ciò che tu credi del primo padre Adamo e del nostro diletto Cristo'.

Mi piace ricordare che re «sufficiente», superiore a tutti i «buoni», è Salomone anche nel fortunato *De Regimine principum*, II, 10 dello pseudo-Tommaso (corsivi a testo):³⁴

³² A Dante ben noto visto che lo aveva già ricordato in *Conv.* IV, 27 6.

³³ Possibile qui una non troppo velata polemica contro re Roberto, il "re da sermone" di Par. VIII, 147, che dunque è il contrario di re Salomone. D'altra parte è possibile che questo canto sia stato scritto pochissimo dopo l'arrivo di Dante a Verona. Cfr. Claudia Villa, *Il Vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone: pubblicistica politica e poetica nell'Epistola a Cangrande (con una postilla per re Roberto e donna Berta)* /1, «L'Alighieri», LVII, 2016, pp. 19-40.

³⁴ Per il testo cfr. Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici, *De regimine principum ad regem Cypri et De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae politica opuscula duo* ad fidem optimarum editionum diligenter recusa, Joseph Mathis curante, Editio II revisa, Torino: Marietti, 1971. Per la traduzione cfr. Tommaso di Aquino, *De regimine principum*, traduzione e introduzione di Antero Meozzi, Lanciano: Carabba, 1933, p. 185.

Concludendum est igitur, quod ad complementum regni et fulcimentum regiminis, quae dicta sunt supra de divitiis et ministris, princeps debet esse munitus; propter quod Philosophus dicit in VIII *Ethic.* quod non est rex qui per se non est sufficiens, et omnibus bonis superexcellens, quibus omnibus superabundavit rex Salomon, ut patet in III lib. Reg. X, v. 7, sed praecipue in ornatu et ordine ministrorum: de quo admirata regina Saba: «*Maior est, inquit, sapientia tua quam rumor quem audiivi. Beati viri tui, et servi tui, hi qui astant coram te semper et audiunt sapientiam tuam.*».

‘Laonde è da concludere che a complemento e sostegno del governo, il re dev’esser provvisto delle ricchezze di cui dicevamo, e di servi. Per questo dice il Filosofo nell’ottavo dell’Etica, che colui non è re il quale non basta a se stesso e non eccelle per abbondanza di tutti i beni. Delle quali cose tutte ridondò Salomone come appare nel terzo dei Re, ma specialmente nell’ornamento e nella gerarchia dei suoi ministri, di cui ammirata disse la regina Saba: maggiore è la tua sapienza che la fama che ho udito di te. Beati i sudditi tuoi e i servi che stanno sempre al tuo cospetto e ascoltano la tua sapienza’.

A questo punto urge una domanda. Molti interpreti si sono chiesti: perché Dante ha riservato tanta importanza alla figura di Salomone?

Senza passare ora in rassegna le plurime presenze di Salomone nelle opere dantesche³⁵ – dalla *Vita nuova*, al *Convivio* alla *Monarchia* e all’*Epistola XIII*, dove Dante-regina di Saba si reca da Cangrande-Salomone – si può rispondere considerando che dei 24 spiriti sapienti che in questo cielo del Sole stanno circondando Dante, Salomone è l’unico scrittore biblico (e re). Il fecondo autore – si ricorderà – era già tra i 24 seniori (ancora questo numero!) della processione del paradiso terrestre, laddove si potrebbe pensare a una sua quadruplice presenza, visto che la tradizione gli attribuiva i *Proverbia*, l’*Ecclesiastes*, il *Canticum Canticorum* e il *Sapientiae liber*. E fu proprio lui – come autore del *Cantico dei Cantici* – a intonare, ispirato dal cielo, il versetto «Veni, sponsa, de Libano» (*Purg.* XXX, 11), seguito poco dopo dalla similitudine della voce riunita al corpo dei beati il giorno del giudizio universale («Quali i beati al novissimo bando / surgeran presti ognun di sua caverna, / la revestita voce alleluando [...]»: *Purg.* XXX, 13-15), umbrifero prefazio della questione della *perfectio corporum* dopo la resurrezione, che sarà affrontata in *Par.* XIV, 34-60, proprio da Salomone.

Nel cielo del Sole la figura di Salomone – unico autore biblico tra 24 scrittori – spicca non solo in rapporto agli altri, cosicché Tommaso lo indica come la luce tra noi più bella («La quinta luce, ch’è tra noi più bella»: *Par.* X, 109), ma anche in rapporto a Dante, che proprio qui sottolinea con forza la verità della sua visione e la sua autocoscienza di poeta: «quella materia ond’io son fatto scriba» (*Par.* X, 27), ricevendo una solenne investitura dalle luminose corone di scrittori cristiani.³⁶

³⁵ Sulla tradizione salomonica in Dante cfr. comunque la già citata monografia di Paola Nasti, *Favole d’amore e «saver profondo»*.

³⁶ Ivi, p. 228: «Il canto XIII, solo superficialmente dedicato alla natura regale della sapienza salo-

5. Dante e Salomone

Nel discorso che affronterà Salomone nel canto successivo per spiegare lo stato delle anime dopoché saranno rivestite della «carne gloriosa e santa» (*Par.* XIV, 43) fondamentale sarà il peso della grazia, come rivela anche la densità del campo semantico: «grazia» (*Par.* XIV, 42), «grata» (*Par.* XIV, 45), «gratüito» (*Par.* XIV, 47). Ora, a Dante è già riconosciuta una sovrabbondanza di grazia, visto che ancora vivo sta ascendendo in anima e corpo fino all'empireo. Si veda, infatti, quanto gli dice Beatrice:

E Bëatrice cominciò: «Ringrazia,
ringrazia il Sol de li angeli, ch'a questo
sensibil t'ha levato per sua grazia».

(*Par.* X, 52-54)

“E Beatrice cominciò: ‘Ringrazia, ringrazia Dio, Sole degli angeli, che a questo sole sensibile ti ha elevato per sua grazia’”. Ma soprattutto spicca quanto gli dice Tommaso:

E dentro a l'un senti' cominciar: «Quando
lo raggio de la grazia, onde s'accende
verace amore e che poi cresce amando,
moltiplicato in te tanto respande,
che ti conduce su per quella scala
u' senza risalir nessun discende;

(*Par.* X, 82-87)

“E dall'interno di una di quelle luci sentii cominciare: ‘Poiché il raggio della grazia divina, da cui s'infiamma nei cuori il vero amore e poi si intensifica amando, risplende in te così moltiplicato che ti conduce su per quella scala, dalla quale nessuno discende senza risalirvi’”.

Questa grazia è concessa a Dante certamente per la sua salvezza personale, ma anche e soprattutto per giovare all'umanità. Questa missione è acquisita da Dante progressivamente durante il viaggio. E proprio su questa consapevolezza ha richiamato l'attenzione Luca Azzetta, commentando una terzina del paradiso terrestre:

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

(*Purg.* XXXI, I, 100-105)

monica, è, infatti, una prova d'esegesi biblica in cui Dante affronta una serie di questioni scottanti: la verità biblica, l'interpretazione dei segni divini, le relazioni fra *littera* e sensi spirituali, le modalità della scrittura sacra. Salomone, unico *scriba Dei* del Cielo del Sole, è il grande catalizzatore di quest'ampia argomentazione».

Scrivendo Azzetta: «Si tratta di un passaggio chiave nella *Commedia*, giacché se inizialmente il viaggio era stato concesso a Dante per la sua salvezza personale (*Inf.* I, 91-93, 112-136, XVI, 61-63, ecc.), come ancora aveva ricordato Beatrice in *Purg.* XXX, 136-138, ora la donna afferma che la visione di cui il poeta per grazia ha potuto godere gli è stata mostrata affinché assolva al compito di narrarla a beneficio di tutti i viventi».³⁷

È molto significativo, inoltre, che questo nuovo ruolo di cui Dante si sente ora investito trovi pieno riscontro nell'*Epistola XIII*, 39:

«finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis»,

‘il fine del tutto e della parte è rimuovere i viventi in questa vita da uno stato di miseria e condurli a uno stato di felicità’.

In virtù di questa grazia – non inficiata dal suo stato di peccatore né derivante dalla sua virtù o dai suoi meriti (vd. l'esempio di Nabucodonosor nell'*Epistola XIII*, 81) –, Dante rivendica allora per la sua poesia anche quella funzione conoscitiva che la Scolastica negava ai poeti.

Sempre la lettera a Cangrande – sulla cui autenticità non dovrebbero più esserci dubbi dopo le dimostrazioni di Luca Azzetta – ci insegna ad accogliere con serietà quando Dante sostiene di avere avuto un'esperienza visionaria storicamente compiuta, analoga a quelle bibliche. E non si deve dimenticare che già nel *Convivio* Dante – nel farsi profeta della provvidenzialità dell'Impero romano – assomigliò la sua voce a quella di Salomone, rivendicando l'origine divina della propria vocazione autoriale: «E però io nel cominciamento di questo capitolo posso parlare colla bocca di Salomone, che in persona della Sapienza dice nelli suoi Proverbi: “Udite: però che di grandi cose io debbo parlare”» (*Conv.* IV, 5 2).³⁸

Se così è, o almeno se così Dante vuole che il suo poema sia interpretato, possiamo cogliere meglio l'analogia con le modalità espressive proprie della sacra scrittura.³⁹

E dunque, ciò che caratterizza la *Bibbia* e la *Commedia* è il senso della lettera: esso non va inteso quale invenzione fantastica (la «bella menzogna» di *Conv.* II, 1 4), né quale depositario di un'allegoria elaborata dallo scrivente che deliberatamente vuole dire altro rispetto alla lettera, ma quale portatore di avvenimenti accaduti, che a loro volta significano altre realtà. Del resto, che Dante volesse che la *Commedia* fosse letta

³⁷ Luca Azzetta, *Visioni bibliche e investitura poetica. Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante a partire dall'Epistola a Cangrande*, in *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, Atti del Convegno Internazionale, Venezia, Ca' Foscari, 14-15 settembre 2017, a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 175-199.

³⁸ Il passo del *Convivio* in rapporto alla profezia della provvidenzialità dell'Impero romano e all'origine divina della propria vocazione intellettuale è già in Paola Nasti, *Favole d'amore e «saver profondo»*, cit., p. 41 e cfr. anche pp. 131-137.

³⁹ E cfr. Gianfranco Contini, *Saluto*, in *Dante e la Bibbia*. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia». Firenze, 26-28 settembre 1986, a cura di Giovanni Barblan, Firenze: Olschki, 1988, p. 17: «Dante fabbrica il suo poema come un testo sacro [...] come una *imitatio Bibliae*».

come *historia* risulta evidente anche dagli esempi allegati ai parr. 79-82 dell'*Epistola XIII*: l'esperienza di visione in essi narrata, sulla cui verità per il poeta non sussistono dubbi, è infatti equiparata a quella sperimentata dal pellegrino ultraterreno.⁴⁰

L'implicazione che ne deriva è evidente: come il senso letterale del salmo 113 relativo alla vicenda dell'esodo del popolo di Israele è storicamente vero, allo stesso modo deve essere inteso il senso letterale del *subiectum* della *Commedia*, espresso in forma poetica, che non si può in alcun modo pensare che ne risulti svalutato.

Se il soggetto del poema considerato «litteraliter» si contrappone esplicitamente a quanto Tommaso d'Aquino aveva affermato nel commento all'*Etica* aristotelica circa l'impossibilità per i viventi di conoscere la condizione delle anime dopo la morte,⁴¹ la distanza tra le parole di Dante e quelle di Tommaso si riduce tuttavia sensibilmente se si considera che il filosofo non esclude che le verità ultraterrene possano essere conosciute attraverso modalità di conoscenza, ricevute per grazia diverse da quella propriamente razionale, come testimonia, per es., il *raptus* paolino.⁴²

6. Piombo ai piedi

E allora si può cogliere meglio, da ultimo, il monito che, alla fine del suo ragionamento, Tommaso affida al nuovo poeta cristiano. Queste parole conclusive del *doctor angelicus* e soprattutto le stigmatizzazioni non riguardano più la «regal prudenza» salomonica (tra l'altro Salomone nel canto successivo figurerà più come teologo che come re giusto, giustificando anche la sua presenza nel cielo del Sole e non insieme al padre Davide in quello di Giove),⁴³ ma chi come Dante sta scrivendo un poema onnicomprensivo, in cui tutte le branche del sapere si tengono e dove la teologia dommatica non può e non deve entrare in contraddizione con il senso vero della sacra scrittura. In proposito significativa è la serie rimica *lasso : basso : passo*, che rimanda all'inizio del viaggio, accentuata dalla comune presenza del sintagma «da riva» (*Par.* XIII, 121) e «a la riva» (*Inf.* I, 23):

Par. XIII 113,115,117 (corsivi miei)

per farti mover lento com' uom *lasso*
e al sì e al no che tu non vedi:
ché quelli è, tra li stolti, bene a *basso*
che senza distinzione afferma e nega
ne l'un così come ne l'altro *passo*;

Inf. I, 26,28,30 (corsivi miei)

così l'animo mio, ch'ancor fuggiva,
si volse a retro a rimirar lo *passo*
che non lasciò già mai persona viva.
Poi ch'èi posato un poco il corpo *lasso*,
ripresi via per la piaggia diserta,
sì che 'l piè fermo sempre era 'l più *basso*.

⁴⁰ Dante Alighieri, *Epistola XIII*, a cura di Luca Azzetta, cit., a p. 347.

⁴¹ Thomae de Aquino, *Sent. Ethic.* III, 14 9: «ea enim quae pertinent ad statum animarum post mortem non sunt visibilia nobis», 'infatti ciò che pertiene allo stato delle anime dopo la morte non è per noi (viventi) visibile'.

⁴² Dante Alighieri, *Epistola XIII*, a cura di Luca Azzetta, cit., p. 352.

⁴³ Medesima la domanda ma diversa la risposta in Paola Nasti, *Favole d'amore e «saver profondo»*, cit., pp. 167-168.

ma significativa è anche la serie (con rima equivoca) *parte : parte : arte*, che riprende l'appello di Dante al suo lettore, lanciato all'inizio del cielo del Sole:

Par. XIII, 119,121,123 (corsivi miei)

l'oppinïon corrente in altra *parte*,
e poi l'affetto l'intelletto lega.
Vie più che 'ndarno da riva si *parte*,
perché non torna tal qual e' si move,
chi pesca per lo vero e non ha l'*arte*.

Par. X, 8,10,12 (corsivi miei)

Leva dunque, lettore, a l'alte rote
meco la vista, dritto a quella *parte*
dove l'un moto e l'altro si percuote;
e li comincia a vagheggiar ne l'*arte*
di quel maestro che dentro a sé l'ama,
tanto che mai da lei l'occhio non *parte*.

Dice dunque Tommaso:

E questo ti sia sempre piombo a' piedi,
per farti mover lento com' uom lasso
e al sì e al no che tu non vedi:
ché quelli è, tra li stolti, bene a basso
che senza distinzione afferma e nega
ne l'un così come ne l'altro passo;
perch' elli 'ncontra che più volte piega
l'oppinïon corrente in falsa parte,
e poi l'affetto l'intelletto lega.
Vie più che 'ndarno da riva si parte,
perché non torna tal qual e' si move,
chi pesca per lo vero e non ha l'arte.
E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso e Brisso e molti,
li quali andaro e non sapëan dove;
sì fé Sabellio e Arrio e quelli stolti
che furon come spade a le Scritture
in render torti li diritti volti.
Non sien le genti, ancor, troppo sicure
a giudicar, sì come quei che stima
le biade in campo pria che sien mature:
ch'i' ho veduto tutto 'l verno prima
lo prun mostrarsi rigido e feroce,
poscia portar la rosa in su la cima,
e legno vidi già dritto e veloce
correr lo mar per tutto suo cammino,
perire al fine a l'intrar de la foce.
Non creda donna Berta e ser Martino,
per vedere un furare, altro offerere,
vederli dentro al consiglio divino:
ché quel può surgere, e quel può cadere».

(*Par. XIII, 112-142*)

‘E questo ti sia sempre di freno, perché tu ti muova lentamente, come uomo stanco, sia nell’affermare che nel negare ciò che non vedi con chiarezza: perché è ultimo tra gli stolti colui che senza la necessaria distinzione afferma e nega, nell’una o nell’altra scelta; e infatti accade che spesso il giudizio frettoloso induca all’errore e poi l’amor di tesi vincola la propria mente. Più che inutilmente si allontana dalla riva colui che va a pesca cercando la verità senza averne gli strumenti. E di ciò sono chiari esempi Parmenide, Melisso e Brisone e molti altri, i quali andarono, senza saper dove;⁴⁴ e così fecero Sabellio e Ario e quelli stolti che deformarono il senso delle Scritture, come le spade deformano i volti’.

Rispetto a Parmenide, Melisso e Brisone – già condannati da Aristotele e poi da Alberto Magno – ben più significativa appare qui la condanna di Sabellio e di Ario e quelli «stolti» (non si dimentichi che la stessa parola – sempre in posizione forte a fine verso – designava coloro che preferivano Giraut de Borneilh ad Arnaut Daniel in *Purg.* XXVI, 119, e si ricordi pure che «più volte piega / l’oppinïon corrente in falsa parte» (vv. 118-119) rimanda ancora a *Purg.* XXVI, 122-123: «e così ferman sua oppinïone / prima ch’arte o ragion per lor s’ascolti»), che deformano il senso delle Scritture. Data l’importanza del motivo trinitario in questo canto, come del resto in tutto il cielo del Sole, non si è mai posto sufficientemente l’accento sul fatto che gli errori capitali nell’ambito della dommatica sono proprio costituiti dalle eresie trinitarie, alle quali si contrappone, sull’altro polo della vera sapienza rivelata da Tommaso, la verità trinitaria.⁴⁵

In verità quelli di Sabellio e di Ario sono errori opposti, che tuttavia portarono allo stesso esito e dunque furono come spade nel distorcere la verità della Scrittura. Sabellio, riducendo Dio a una singola persona, compromette, infatti, irrimediabilmente l’intima comunione tra Cristo e il Padre testimoniata da tutti i Vangeli, e priva di ogni significato le affermazioni circa il posto destinato a Cristo in trono alla destra del Padre. Ario, invece, riconoscendo nel Verbo pre-esistente, incarnatosi nell’uomo Gesù, la prima e la più perfetta di tutte le creature, non però coeterna né della stessa sostanza del Padre, disancorò la salvezza dal mistero della vita intima di Dio e infranse il rapporto trinitario,⁴⁶ cosicché fu condannato nel Concilio di Nicea, lo stesso in cui si approvò la formula del *Credo*, come si è visto così presente in questo canto XIII.⁴⁷

⁴⁴ Parmenide e Melisso nei testi aristotelici sono accusati di muovere da false premesse (la concezione dell’essere unico e immobile contrastante con i principi della scienza naturale) e di argomentare in modo sofistico. Brisone di Eraclea si affaticò inutilmente a trovare la quadratura del circolo. I tre pensatori insieme sono già condannati da Alberto Magno (*Physica* I, 2), i primi due sono anche stigmatizzati da Dante in *Mon.* III, 4 4.

⁴⁵ Cfr. Giancarlo Rati, *Dal cerchio al centro (Il canto XIII del Paradiso)*, «Critica letteraria», VIII, 1980, pp. 762-786, a p. 783.

⁴⁶ Ivi, pp. 783-784.

⁴⁷ Degli errori di Sabellio e di Ario circa la Trinità parla Tommaso in *Summa theologiae* I, pars, q. 31 a. 2.

‘Inoltre non siano le genti troppo sicure nel giudicare, come colui che stima le messi nel campo prima che siano mature: perché io ho veduto durante tutto l’inverno il pruno mostrarsi secco e spinoso, poi sbocciare con la rosa in cima; e vidi una nave correre il mare sicura e veloce per tutto il viaggio, e naufragare infine all’imbocco del porto. Non credano donna Berta e ser Martino, per aver visto uno commettere un furto e un altro fare offerte in chiesa, di antivedere la loro sorte nel giudizio di Dio: perché l’uno può salvarsi, l’altro perdersi’.

Il canto che aveva avuto inizio con una danza stellare in uno spazio immaginario di cielo giunge al suo epilogo ben ancorato alla terra, come rivelano le immagini delle messi, del pruno-rosa, della nave, e con quei due nomi, Berta e Martino, tanto diffusi da perdere la specificità di propri.⁴⁸

⁴⁸ Cfr. Giancarlo Rati, *Dal cerchio al centro*, cit., p. 785.