

Claudia Di Fonzo, «*La dolce donna dietro a lor mi pinse/ con un sol cenno su per quella scala*» (Par. XXII, 100-101), in «Studi Danteschi», vol 63 (1991), pp. 141- 175.

«LA DOLCE DONNA DIETRO A LOR MI PINSE CON UN SOL CENNO SU PER QUELLA SCALA»

(Par. XXII, 100-101)

*Dicevano gli antichi che la poesia  
è scala a Dio. Forse non è così  
se mi leggi. Ma il giorno io lo seppi  
che ritrovai per te la voce, sciolto  
in un gregge di nuvoli e di capre  
dirompenti da un greppo a brucar bave  
di pruno e di falasco, e i volti scarni  
della luna e del sole si fondevano,  
il motore era guasto ed una freccia  
di sangue su un macigno segnalava  
la via di Aleppo.<sup>1</sup>*

«Abbiamo già osservato (cap. XII. § 3) che Dante rivendica alla sua poesia una funzione scientifica trovandosi così in opposizione alla filosofia scolastica. Ciò risulta da un passo della sua lettera a Cangrande e riceve conferma dalle indagini che Gilson ha svolto sui rapporti fra Dante e la filosofia. È così definitivamente tramontata l'erronea tesi secondo la quale Dante sarebbe stato tomista. Nel canone degli intellettuali beati del cielo del Sole abbiamo incontrato un'interpretazione individuale e originale della tradizione. Ancora più originale ci appare nella *Commedia* quello che potremmo definire il "meccanismo di salvezza". Nel viaggio nell'oltretomba, la prima guida di Dante è Virgilio, che poi cede il posto a Beatrice; questa a sua volta lo cede a S. Bernardo».<sup>2</sup>

*Introibo* altisonante per altra e ben più piccola noterella dantesca maturata nell'ambito di una discettazione seminariale; noterella che, pur attingendo al gazofilacio della tradizione biblica, e monastica (a partire da Benedetto) e poi mistica (*in specie* Bernardo), non abbia altra pretesa se non quella di dilatare la fruizione dei pochi versi di Par. XXI e XXII dell'*alta Comedia*, intorno ai quali è intessuta l'immagine di una scala sulla quale scendono le anime dei contemplanti: *quella scala / u' senza risalir nessun discende*.<sup>3</sup> Anime che già in terra decisero di salire a Dio nella contemplazione *estatica* (extra se) per «*gustare di quella pace*» e anticipare ad ora ad ora *hic et nunc* la *visio Dei* e discendere poi da questa altezza nell'obbedienza e nell'umiltà, poiché

[...] perfecti [...] quique et spirituales, qui turturis nomine designantur, cum ad firmamentum et robur virtutis suae, per virtutem oboedientiae et subjectionis, premunt se semper ac deiciunt in id quod incipientium est; unde infra se *descendunt*, inde *ascendunt* supra se; et humiliando se magis proficiunt.<sup>4</sup>

Salire scendere e salire in fondo non è altro che roteare da Dio in Dio, ed è movimento profetico che svela la verità dell'uomo e quella del Figlio dell'uomo nella campata di tempo che intercorre tra genesi, esodo e Terra Promessa.

Intorno a questa *scala santa* che fino all'empireo *varca* e sulla quale Beatrice spinge i beati, l'Alighieri intesse come ragno la sua tela, la diegesi dei canti XXI e XXII del *Paradiso*, evocando il riferimento vetero testamentario a *Gen. 28, 12* e quello neo

testamentario a Gv 1, 51 non senza riallacciarsi *sur place* a una lunga tradizione mistico-monastica che ampiamente usò di questa immagine in testi capitali e diffusissimi che via via ricorderemo. Muoviamo dunque da quei testi biblici che rimarranno *corrente rumore di carro* nel percorso dell'intera lettura:

10 igitur egressus Iacob de Bersabee pergebat Haran 11 cumque venisset ad quendam locum et vellet in eo requiescere post solis occubitum tulit de lapidibus qui iacebant et subponens capiti suo dormivit in eodem loco 12 viditque in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam 13 et Dominum innixum scalae dicentem sibi ego sum Dominus Deus Abraham patris tui et Deus Isaac terram in qua dormis tibi dabo et semini tuo.<sup>5</sup>

(Gn 28, 10-22)

51 et dicit ei amen amen dico vobis videbitis caelum apertum et angelos Dei ascendentes et descendentes supra Filium hominis.<sup>6</sup>

(Io 1, 51)

Giacobbe dunque fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, e la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco (*hinne*) che gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa. Proprio questo simbolo è stato ripensato e compiuto nelle parole di Gesù sopra riportate riferite dall'evangelista Giovanni; lo stesso evangelista raccontando nel capitolo terzo l'abboccamento tra Nicodemo e Gesù circa la possibilità di rinascere nello spirito, fornisce un'ulteriore chiave di lettura allorché scrive, e sono parole di Gesù medesimo:

13 et nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo Filius hominis qui est in caelo.

(Io 3, 13)

Il riferimento che opera l'evangelista Giovanni è appunto alla scala di Giacobbe del quale elimina il lato materiale prefigurante, *ante litteram* o profetico, la scala, assimilata oramai alla croce medesima di Cristo, e ne evidenzia gli effetti di comunione e visione mistica in quel salire e scendere degli angeli sul «Figlio dell'uomo», salire della natura umana alla visione e alla dignità di Dio (vedere significa essere), scendere della natura divina sull'uomo, il tutto senza spostamento alcuno in Cristo Gesù, vero Dio e vero uomo. Non a caso l'episodio continua raccontando la lotta notturna di Giacobbe con un uomo che lo ferisce all'anca e si rivela essere «l'angelo del Signore» allorché rifiuta di pronunciare il suo nome, e che lo benedice. Giacobbe allora chiamò quel luogo Peniel<sup>7</sup>: «perché», disse, «ho visto il volto di Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva». Ma se anche noi cambiassimo formulazione e postulassimo che in questo salire e scendere si materializza una “qualità” del rapporto uomo-Dio: la relazione; *sic stantibus rebus* gli angeli porterebbero agli uomini le benedizioni divine e a Dio le preghiere degli uomini, e la scala rimarrebbe comunque il luogo dell'incontro tra cielo e terra, tra l'essenza di Dio e l'esistenza degli uomini seppure saremmo nell'ambito di una lettura filoniana del vangelo di Giovanni.

\*\*\*

Un simbolo è per sua natura significante e la sua valenza si dilata e si espande nell'uso divenendo esso medesimo un sistema di riferimento complesso e polivalente, assume cioè una costellazione di significati nell'ambito di una stessa orbita, significati che non si escludono e non si dichiarano ma evocano e rimandano e chiedono spazio e tempo di pensiero al fruitore che voglia entrare nel mistero del loro linguaggio sintetico. Fatto sta ed è che la scala, scrive Salvatore Pricoco, «è un simbolo di remota antichità. Anche fuori del giudaismo, nelle religioni mediterranee e orientali, essa fu assunta a significare l'aspirazione al celeste; nella cultura greca, da Platone a Plotino a Proclo, la purificazione morale attraverso la virtù, l'ascesa intellettuale dell'anima all'idea, l'illuminazione e l'unione con l'Uno furono concepite come un salire per i gradini di una scala».<sup>8</sup>

Nella tradizione ascetica siriana l'immagine della scala, legata a quella della salita al monte Sion e alle scale delle piramidi e degli zigurat fu particolarmente importante; *verbi causa*, il Climaco,<sup>9</sup> ne *La scala del Paradiso* vide «i trenta anni della maturità di Cristo e di ogni uomo anelante al cielo come cerva immunizzata dal veleno mortifero per via della sua unione con Lui. Raggiunta la cima della scala, l'anima può bagnarsi nelle acque della teologia e snidare con il fiato della sua bocca definitivamente le fiere dai loro nascondigli: sugli alti monti dove, secondo Origene abita la conoscenza della trinità. [...] La similitudine del Climaco si riferisce al desiderio abituale di Dio che è carità, coronamento di tutte le virtù trattate ne *La scala...*, somma della sua dottrina ascetica che nel trentesimo gradino prende luce, moto e struttura».<sup>10</sup>

Tanti sono i significati che padri e dottori della chiesa hanno individuato in merito alla visione di Giacobbe, e chi desideri avere un rapido *tableau* dello *status questionis* fino a Benedetto, che di quell'immagine è stato rivificatore originale, può utilmente riferirsi agli scritti del già citato Pricoco.<sup>11</sup>

Noi, nel nostro percorso d'avvicinamento ai testi danteschi, incontriamo il *doctor mellifluus*, e qui siamo necessitati a ricorrere alla *expertise* del Mazzoni.<sup>12</sup> S. Bernardo vide la relazione tra Dio e l'uomo come una scala su cui si sale e si scende poiché non è assolutamente possibile stare fermi nell'incertezza della nostra condizione né essere buoni:

Vidit Iacob in *scala* angelos *ascendentes* et *descendentes*: nunquid stantem quempiam, sive sedentem? Non est stare omnino in pendulo fragilis scalae, neque in incerto huius mortalis vitae quidquam in eodem statu permanet. NON HABEMUS HIC MANENTEM CIVITATEM, nec futuram adhuc possidemus, sed inquirimus. Aut ascendas necesse est, aut descendas: si attentas stare, ruas necesse est. Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult, et ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus.<sup>13</sup>

Mazzoni parlando della dimensione "cristologica" di Beatrice infatti scrive: «...l'avvento di Gesù, il suo scendere in terra assumendo natura umana per poi risalire al Cielo, è spiegato da Bernardo come l'insegnamento supremo che il Cristo ha lasciato, si badi, a tutti gli uomini: ad ogni creatura, con la Sua incarnazione, passione e ascensione».<sup>14</sup> Di fatto la simbologia del salire e dello scendere diviene una simbologia complessa e bivalente, così che «*nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo*», poiché salire al Padre è concesso solo al Figlio; l'uomo nel suo elevarsi a Dio percorre i gradi di una scala che, nella preghiera, è discesa dell'uomo nel *secretum* di se stesso, ed insieme ascesa al monte del Signore ove il cielo si squarcia e discende su Lui stesso, come illustra l'apostolo della mansuetudine.<sup>15</sup> Scrive Bernardo nel *De gradibus*:

VIDENTIBUS, inquit, ILLIS, id est Apostolis, ELEVATUS EST. Non sicut Elias, qui unum, non sicut Paulus, qui nullum, - vix enim vel seipsum testem aut arbitrum habere potuit, ipso perhibente: NESCIO, DEUS SCIT -, sed ut omnipotens, qui quando voluit descendit, quando voluit ascendit, pro suo arbitrio arbitros et spectatores, locum et tempus, diem et horam expectans, VIDENTIBUS ILLIS, quos scilicet tanta visione dignatur, elevatus est. Raptus est Paulus, raptus est Elias, traslatus est Enoch; Redemptor noster legitur ELEVATUS, hoc est ex seipso levatus, non aliunde adiutus.

Bernardo sta qui trattando dell'ascensione al terzo cielo, cioè al Padre al quale si giunge per il tramite della contemplazione, al quale cielo in effetti si viene rapiti:

Quos ergo ad primum caelum per humilitatem Filius vocat, hos in secundo per caritatem Spiritus aggregat, ad tertium per contemplationem Pater exaltat.<sup>16</sup>

Solo nella contemplazione trinitaria d'amore, e nella *visio mentalibus oculis* questo salire e scendere diviene la persona stessa del Figlio che solo ascese al cielo, Lui che discese dal cielo. Solo in Cristo scendere e salire riassume la terra e il cielo; sulla terra invece il movimento che deve condurre il mistico è quello del salire sulla scala che Dio pose tra terra e cielo facendo discendere suo figlio. Ancora Bernardo:

Ad quod tamen iam, ipso iuvante, quo et vocante, mihi scalam erexi.<sup>17</sup>

In Dante, *Par. XXI*, 25-42 appare una scala di color d'oro, in cui si riflette un raggio di sole; la scala si erge tanto in alto che l'occhio dell'*agens* non può seguirla fino in cima. Su di essa scendono giù per gli scalini (*gradi*) tanti spiriti beati. E come le cornacchie (*pole*) per istinto naturale al principiare del giorno si ergono in volo per scaldarsi e alcune volano lontano senza redire altre fanno ritorno al nido da dove erano partite, altre roteano sul posto, ugualmente si comportano le anime venendo giù insieme dalla gradinata.

Vidi anche per li gradi scender giuso  
tanti splendor, ch'io pensai ch'ogne lume  
che par nel ciel, fosse quindi diffuso.  
(*Par. XXI*, 31-33).

Lo scendere è il movimento della *inhabitatio* di Dio nel cuore della creatura, «hysteron próteron» della *deificatio*<sup>18</sup> dell'uomo, catabasi nella quale l'abisso chiama l'abisso, e anabasi dei morti, movimento che si ripete nella mistica rosa di *Par. XXXI*, 16 quando le sostanze angeliche *scendean nel fior, di banco in banco*.

I versi che seguono complicano l'immagine con la similitudine delle pole che qualificano e assimilano questo scendere, e subito dopo il salire e il roteare, al volo; complicità pertinente e volontaria sulla quale più innanzi avremo motivo di tornare.

E come, per lo natural costume,  
le pole insieme, al cominciar del giorno,  
si movono a scaldar le fredde piume;

poi altre vanno via senza ritorno,  
altre rivolgon sé onde son mosse,  
e altre roteando fan soggiorno;

tal modo parve me che quivi fosse [...]  
(Par. XXI, 34-40).

*Altre rivolgon sé onde son mosse*, dunque le anime a guisa di scintille salgono sulla scala, se di salire si può parlare, tornano cioè alla fonte così come ci racconta Dante medesimo in *Purg. XVI, 85-90*: «*esce di mano a lui che la vagheggia/... l'anima semplicetta che sa nulla,/ salvo che, mossa da lieto fattore,/ volentier torna a ciò che la trastulla*».

Infine le anime-pole *roteando fan soggiorno*, per quel *recirculante* amore che più innanzi le configurerà nell'immagine della candida rosa, ove si mostra a Dante la *milizia santa / che nel suo sangue Cristo fece sposa*, e dunque la chiesa militante degli Atti, e la milizia angelica:

[...] che volando vede e canta  
la gloria di colui che la 'nnamora  
e la bontà che la fece cotanta,

sì come schiera d'ape che s'infiora  
una fiata e una si ritorna  
là dove suo laboro s'insapora,

nel gran fior *discendeva* che s'addorna  
di tante foglie, e quindi *risaliva*  
là dove 'l sùo amor sempre soggiorna.  
(Par. XXXI, 4-10).

Le sostanze angeliche di *Par. XXXI* ripetono esattamente il movimento che compivano quelle della scala del sogno di Giacobbe. Inoltre, come abbiamo visto in *Gn 28*, sono una mediazione. Rimarrebbero le sostanze angeliche un tramite tra i beati e la divinità e non ci sarebbe superamento di questo ordine gerarchico della creazione se l'umana natura non fosse stata nobilitata dal Figlio dell'uomo che, prima di ogni sostanza angelica, è colui che compie il movimento di scendere e salire, movimento in cui cielo e terra si toccano, misericordia e giustizia si baciano, senza così dover attribuire a Dante tendenze filoniane. Non appare un casuale e pietistico *cadeau* a Maria, dunque, l'inno<sup>19</sup> con cui principia l'ultimo canto dell'*alta comedia*; Maria colei che *l'umana natura nobilitò* a tal punto *che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura*; Maria è colei in cui è germinato, per partenogenesi, Cristo-fiore; e non è un caso che l'inno sia sulla bocca del mistico Bernardo fatto ormai capace della *visio Dei* e angelo lui stesso tra Dio e Dante.

Si leggano, dopo quanto detto finora, i versi ove Dante, con risoluzione della sottesa e sospensiva aposiopesi, esplicita l'immagine della scala-*visio* con aperto riferimento a quella di Giacobbe dell'ipotesto biblico (*Gn. 28*); in virtù di questa citazione la scala di cui dice Dante già anticipa l'empireo e ci fa pregustare, secondo il metodo proprio all'asceti esicastica una *contemplatio*-soddisfazione adeguata a quella

di un alto *disio-disianza* che, al cospetto di Dio è *perfetta matura e intera*; climax di pensiero alla quale si accompagna una calibrata e pertinente concentrazione linguistica: *disio-disianza- scala - invola*:

Ond'elli: «Frate, il tuo alto *disio*  
S'adempierà in su l'ultima spera,  
ove s'adempion tutti gli altri e 'l mio.

Ivi è perfetta, matura e intera  
ciascuna *disianza*; in quella sola  
è ogni parte là ove sempr'era,

perché non è in loco e non s'impola;  
e nostra *scala* infino ad essa varca,  
onde così dal viso ti s'*invola*.

Infin là sú la vide il patriarca  
Iacobbe porger la superna parte,  
quando li apparve d'angeli sì carca.  
(*Par. XXII, 61-72*)

Ma in terra il libero arbitrio non è ancora rettificato e purificato (*Par. XXVII*) e la *disianza* non è *perfetta, matura e intera*. Occorrerà all'uomo nel tempo e nello spazio del suo esilio dalla terra promessa cibarsi della sapienza, per giungere alla comprensione razionale (il primo grado di Bernardo); nutrirsi della virtù, per essere consolato e godere dei frutti dello spirito (il secondo grado); fruire della grazia, per arrivare alla contemplazione del Padre (terzo grado) e così ascendere per tramite della scala di cui parla Benedetto all'unica Scala, all'unico che può scendere e salire, l'unico che potesse compiere l'integra *satisfactio*,<sup>20</sup> in accordo alle teoriche di S. Anselmo,<sup>21</sup> il Cristo naturalmente; solo assimilata alla sorte di Cristo, figlio dell'uomo e icona del Padre, la creatura è abilitata a ficcare gli occhi "per entro l'abisso de l'eterno consiglio", poiché diversamente ...

Non potea l'uomo ne' termini suoi  
mai sodisfar, per non potere *ir giuso*  
con umiltate obediendo poi,

quanto disobediendo intese *ir suso*;  
e questa è la cagion per che l'uom fue  
da poter sodisfar per sé dischiuso.  
(*Par. VII, 97-101*)

Versi che sono sintesi mirabile delle teoriche di Anselmo in merito alla *ratio* dell'incarnazione di Cristo: in quanto uomo, assimilato alla disobbedienza di Adamo, in quanto Dio riparatore perfetto di fronte al Padre. Parole sulle quali è necessario soffermarsi a ragionare proprio qualora si voglia qualificare il movimento di discesa e ascesa delle anime dei beati e delle creature angeliche sulla microscala del cielo dei contemplanti, che è poi la macroscala su cui si sale lungo tutto il Paradiso, scala croce del Cristo che penetra fino agli abissi.

In un recente contributo, Christopher Ryan<sup>22</sup> torna a considerare il ruolo fondamentale del *Cur Deus Homo* nella dottrina della Chiesa Occidentale e ripropone un riscontro verbale oltre che di contenuti tra i versi di Dante e l'opera di Anselmo. Lo studioso sintetizza, in prima istanza, il contenuto del *Cur*: nel primo libro si descrive la via senza uscita della condizione peccaminosa dell'umanità dopo il peccato nell'Eden; nel secondo, si indica la sola via possibile a superare l'*impasse* di questa condizione, attraverso l'iniziativa di Dio che si incarna operando quella che Anselmo dirà *satisfactio* (ed in proposito il Ryan cita le due terzine di *Par.* VII, 97-102). Si inoltra, poi, nel confronto con Dante, e individua nella successione delle proposizioni di Anselmo un implicito: Dio non avrebbe potuto operare una restaurazione semplicemente per grazia con un *fiat*;<sup>23</sup> da siffatta osservazione ricava due delle maggiori differenze esistenti tra Anselmo e Dante: a) per il primo l'Incarnazione fu una questione di necessità, per il secondo un atto di libera scelta; b) consegue che per Dante motivo dell'Incarnazione non fu, come per Anselmo, esclusivamente la giustizia, e neanche primariamente la giustizia, ma la misericordia.<sup>24</sup> Dimentichi per un istante del *Cur* lasciamoci guidare dalla *Meditatio redemptionis humanae* e dal suo *incipit* parenetico:

Anima Christiana, anima de gravi morte resuscitata, anima de misera servitute sanguine dei redempta et liberata: excita mentem tuam, memento resuscitationis tuae, recogita redemptionem et liberationem tuam. Retracta ubi et quae sit virtus tuae salvationis, versare in meditatione eius, delectare in contemplatione eius. Excute fastidium tuum, fac vim cordi tuo, intende in hoc mentem tuam. Gusta bonitatem redemptoris tui, accendere in amorem salvatoris tui. Mande cogitando, suge plus quam mellitum saporem, gluti salubrem dulcorem. Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo. Laetare mandendo, gratulare sugendo, iucundare glutiendo.

Lasciamoci condurre, dicevo, alla contemplazione del *cur bone domine, pie redemptor, potens salvator, cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate?*

Scrive Anselmo, seguitando:

Non enim deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo deo *satisfaceret*. Non egebat deus ut tam laboriosa pateretur, sed indigebat homo ut ita reconciliaretur. Nec egebat deus ut sic humiliaretur, sed *indigebat homo ut sic de profundo inferni erueretur*. [...] Nam homo ad quod institutus est non restituitur, si non ad similitudinem angelorum, in quibus nullum est peccatum, provehitur. Quod est impossibile fieri, nisi omnium percepta peccatorum remissione, quae non fit nisi praecedente integra satisfactione.<sup>25</sup>

Era dunque possibile a Dio umiliare se stesso, non poteva invece l'umana natura venir fuori dal profondo dell'Inferno. Ed essendo l'uomo creato simile agli angeli la restaurazione della sua natura non poteva avvenire altrimenti che per tramite di una precedente *integra satisfactio* che ripristinasse l'analogia, sia pure di proporzione, tra Dio e l'uomo e il primitivo vincolo di amicizia. A tal fine venne in soccorso la bontà di Dio, che fattosi Samaritano, nel suo scendere da Gerusalemme verso Gerico incontra l'uomo e si prende cura di lui.<sup>26</sup>

Quod quoniam humana natura sola non habebat, nec sine debita satisfactione reconciliari poterat, ne iustitia dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret: subvenit *bonitas* dei, et eam in suam personam assumpsit filius dei, ut in ea persona esset homo deus, qui haberet quod *superaret* non solum omnem essentiam quae deus non est, sed etiam omne debitum quod peccatores solvere debent, et hoc, cum nihil pro se deberet, solveret pro aliis, qui quod debebant reddere non habebant.<sup>27</sup>

In tutto ciò, spiega Anselmo, *non est divina natura humiliata, sed humana est exaltata. Nec illa est imminuta, sed ista est misericorditer adiuta.*<sup>28</sup>

In sede di tesi generale e a voler correttamente parlare della *satisfactio* bisogna non dimenticare secoli di spiritualità e un contesto che è quello di un Dio che creò l'uomo e la donna per nessuna necessità se non un atto di amore libero: il Ryan sottolinea, a ragione, quanto premesse ad Anselmo l'idea che un atto che potesse veramente *sodisfar* la disobbedienza dell'uomo nei confronti di Dio nell'Eden dovesse essere un atto giusto, uguale e contrario, compensativo<sup>29</sup> che potesse, cioè, *ir giuso / con umiltate obediendo poi, / quanto disobediendo intese ir suso*. Tuttavia sarebbe banalizzante non camminare à rebours entro i parametri di riferimento scritturale, dalla *Genesi* fino a S. Paolo, tra i quali senza dubbio si muoveva anche Anselmo. Infatti l'Incarnazione è una nuova creazione e Maria è invocata e esaltata come nuova Eva:

Deus igitur est pater rerum creatarum, et MARIA mater rerum recreatarum.  
Deus est pater constitutionis omnium, et MARIA est mater restitutionis omnium.<sup>30</sup>

Maria è *causa generalis reconciliationis* ed è colei che, in quanto genitrice di Cristo scende negli abissi e sale al di sopra degli angeli; pertanto Anselmo scrive:

Sed cur solum loquor, domina, beneficiis tuis plenum esse mundum?  
*Inferna penetrant, caelos superant.* Per plenitudinem enim gratiae tuae et quae in inferno erant se laetantur liberata, et quae supra mundum sunt se gaudent restaurata.<sup>31</sup>

Una nuova creazione ed insieme una restaurazione che avviene in un deserto: il deserto della condizione mortale che seguì alla cacciata dal Paradiso delizioso; il deserto nel quale Dio scende, assumendo la condizione di uomo, Lui il solo giusto per giustificare, rendere, cioè giusto l'uomo; il deserto che fiorisce poiché fiorito è Cristo ne l'umana natura.<sup>32</sup> Il deserto nel quale andavano i monaci per essere provati<sup>33</sup> e dopo esser discesi nella tentazione, vittoriosi, essere innalzati. Ciò che premeva ad Anselmo non era stabilire se fu o meno atto di grazia l'Incarnazione, poiché tutto è grazia, anche il dono della giustizia, scrive Paolo;<sup>34</sup> a lui premeva, invece, far capire perché la grazia di Dio e la sua Sapienza avessero deciso di prendere forma umana fornendo così una *ratio* spirituale delle *remata* della Scrittura, sottolineando così quale dignità avesse dato Dio all'uomo costituendolo figlio prima nell'Eden e poi in Cristo sulla Terra, nel quale sono state riassunte tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra, per l'appunto; ciò che premeva ad Anselmo era spiegare l'inno ai Filippesi di Paolo e perché Dio "doveva" entrare nella morte, facendo ciò che l'uomo aveva scelto di fare, disobbedire, e recuperando la dimensione di figliolanza e la relazione filiale nel suo unigenito figlio fatto uomo. .

Non si può dunque discutere se l'Incarnazione fu per Anselmo atto di giustizia o di grazia; semmai si può discutere, come di fatto fece la teologia dell'epoca, e come accenna Ryan in una nota conclusiva del suo contributo,<sup>35</sup> se l'incarnazione fosse o meno l'unica via di salvezza. In ciò non sbaglia il Ryan quando sottolinea quanto presso Anselmo l'Incarnazione fosse un atto giusto ovvero la via per non far cadere nemmeno uno iota della legge, secondo il nomismo del patto ebraico.

Così la scala che devono salire i monaci, è la strada stretta che indicò il Cristo incarnato, la via, la verità e la vita che indica S. Paolo quando dice *hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu*, il quale pur essendo di natura divina non considerò una rapina la sua uguaglianza con Dio ma umiliò sé stesso facendosi servo e obbediente fino alla morte di croce<sup>36</sup> ed è una scala posta tra terra e cielo, è l'orizzonte lui stesso,<sup>37</sup> il primo grado dell'ascesi di S. Bernardo; sulla cima di questa scala che conduce alla *recta dilectio* c'è la vita ricolma dei doni dello Spirito Santo, c'è l'Eden e la felicità naturale dell'uomo prima del peccato d'origine, con tutta la sua capacità di desiderare solo il bene e la sua perfezione e c'è il secondo grado di cui parla Bernardo. Siamo a *Purg.* XXVII, 115-133:

«Quel dolce pome [la felicità] che per tanti rami  
cercando va la cura de' mortali,  
oggi porrà in pace le tue fami».

Virgilio inverso me queste cotali  
parole usò; e mai non furo strenne  
che fosser di piacere a queste iguali.

Tanto voler sopra voler mi venne  
de l'esser sú, ch'ad ogni passo poi  
al *volo* mi sentia crescer le *penne*.

Come la *scala* tutta sotto noi  
fu corsa e fummo in sul grado superno,  
in me ficcò Virgilio li occhi suoi ...

A questo punto Virgilio incorona Dante e il suo arbitrio, già spiritualmente purificato, così che l'*agens*, ormai al di sopra delle angustie terrene può prendere il suo piacere per duce, poiché la natura dell'uomo *al suo fattore unita / qual fu creata, fu sincera e buona; / ma per sé stessa fu ella sbandita / di paradiso, però che si torse / da via di verità e da sua vita,*<sup>38</sup> tanto che Virgilio aggiunge:

Non aspettar mio dir più né mio cenno;  
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,  
e fallo fora non fare a suo senno:

per ch'io te sovra te corono e mitrio.

(*Purg.* XXVII, 138-141)

Come la scala tutta fu corsa, Virgilio incorona Dante signore di se stesso e il suo piacere come libero di desiderare il bene e la *naturalis iustitia*, disfrancato cioè dal

peccato e reso nobile<sup>39</sup> e quindi capace di raggiungere la scintilla della *synderesis*<sup>40</sup> e di cibarsi della sapienza .

Secondo un triplice sviluppo, così almeno per Bonaventura, la nostra mente considera i *corporalia exteriora* (sensibilità), poi *intra se et in se* (spirito), infine *supra se* (mente). Seppure ognuno di questi modi si duplica in quanto Dio è considerato come alfa e omega e i gradi dell'ascesa a Dio divengono sei, purificazione, illuminazione e perfezione costituiscono le tre vie attraverso le quali avviene la *speculatio Dei in sua imagine donis gratuitis reformata*; ad esse Bonaventura dedicò il *De Triplici via*, coevo all'*Itinerarium*.

Al quarto grado dell'ascesa, corrispondente all'alfa del secondo grado, avviene la restaurazione della capacità dell'anima di *ad se tanquam ad Dei Imaginem reintrare*, in virtù di Cristo nuova scala:

Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et “adiiciat, ut resurgat”; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum suis et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi *scala reparans priorem scalam*, quae fracta fuerat in Adam.<sup>41</sup>

La cima del Purgatorio (cfr. XXXI) *per significata per litteram* è il secondo grado di Bernardo, il quarto di Bonaventura, e il secondo di Riccardo da San Vittore, al quale grado si accede *virtualiter*:<sup>42</sup> l'*agens* reso capace di *recta dilectio* è così nella condizione di salire al terzo cielo di S. Paolo ovvero alla *visio* di paradiso pur ordinata secondo le nove gerarchie angeliche; Dante è restaurato nella natura nella volontà ed è fatto capace di conoscenza analogica,<sup>43</sup> lui stesso analogo pronto ad una sempre maggiore e gerarchicamente ordinata *deificatio*; appare dunque Beatrice «analogia»,<sup>44</sup> che con la sua bellezza ormai tutta spirituale lo condurrà di cielo in cielo fino alla suprema visione ove a gustar di quella pace ci sarà proprio Bernardo.

Il fatto che noi non amiamo l'ottimo, scrive Boezio,<sup>45</sup> dipende dalla nostra imperfezione; questo cammino è una *reductio ad unum* che renderà libero il nostro arbitrio di scegliere liberamente il sommo bene, la felicità, poiché *Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat*,<sup>46</sup> quel colle che è *principio e cagion di tutta gioia* per raggiungere il quale l'*agens* ha dovuto tenere altro viaggio, passando attraverso la conoscenza del peccato, nell'Inferno, e la purificazione dall'inclinazione al male lungo la scala purgatoriale, che i monaci percorrono tra le mura dei loro chiostri, e così giungere al Paradiso terrestre dopo la restaurazione a provar diletto nella virtù e nella giustizia naturale; pronto alla successiva scalata e alla successiva conquista: l'acquisizione della giustizia che viene dal cielo. Raggiungere la perfezione corrisponde all'attuazione dell'*uomo in quanto ello è uomo*, in quanto capace di ragione:

...ciascuna cosa naturalmente disia la sua perfezione, senza quella essere non può [l'uomo] contento, che è essere beato; ché quantunque l'altre cose avesse, senza questa rimarrebbe in lui desiderio: lo quale essere non può colla beatitudine, acciò che la beatitudine sia perfetta cosa, e lo desiderio sia cosa defettiva: ché nullo desidera quello che ha, ma quello che non ha, che è manifesto difetto. E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione della ragione, dalla quale, sì come da principalissima parte, tutta la nostra essenza dipende; e tutte l'altre nostre operazioni -sentire, nutrire, e tutte -sono per questa sola, e questa è per sé, e

non per altre, sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, [v]ede terminato ogni [suo] desiderio, e così è beato. E però si dice nel libro di Sapienza: «Chi gitta via la sapienza e la dottrina, è infelice»: che è privazione dell'essere felice. [Essere felice] per l'abito della sapienza seguita che s'acquista, e “felice [essere]” è “essere contento”, secondo la sentenza del Filosofo. Dunque si vede come nell'aspetto di costei delle cose di Paradiso appaiono.

(Conv. III, XI, 3-5)

In tal modo la virtù divina discende tra gli uomini, non come una emanazione plotiniana, ma come partecipazione della divinità; l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio prima del peccato resta comunque suo analogo *in regione dissimilitudinis*.<sup>47</sup>

Da ultimo, conservando il *De gradibus*<sup>48</sup> come filigrana, avviene il passaggio al terzo cielo, al terzo grado di Bernardo, cioè a dire l'elevazione vera e propria alla contemplazione, che è poi il terzo cielo di Riccardo al quale si ascende *intellectualiter*, lì ove gli angeli salgono e scendono la scala di Giacobbe, ovvero, con celeberrima sintesi, al cielo di Saturno ove quel salire e quello scendere delle anime contemplative è movimento di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio, professi della *visio* del canto XXXIII di Paradiso ove *finalmente la disianza sarà perfetta matura e intera*. Bonaventura, in merito allo spirito che è ormai capace di ascendere al cielo, scrive:

Quibus adeptis, efficitur spiritus noster “hierarchicus” ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet *purgatus, illuminatus et perfectus*.<sup>49</sup>

Basso continuo è l'analogia trinitaria: i tre momenti della conoscenza, speculari alla triplice sostanza del Dio trino ed unico sono, in Bonaventura, il cammino in solitudine durato tre giorni, la triplice luce d'ogni singolo giorno, il triplice modo di esistenza delle cose e la triplice sostanza in Cristo, nostra scala:

Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est: “fiat”, “fecit”, et “factum est”; haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est *scala nostra*,<sup>50</sup> scilicet corporalem, spiritualement et divinam.<sup>51</sup>

Già per Benedetto questa scala è, in prima istanza e concretamente, una asceti<sup>52</sup> che si compie nella discesa entro il cenobio, per tramite dell'umiliazione, concetto con il quale si apre la *Regula* stessa:

Unde fratres si summe humilitatis volumus *culmen* attingere, et ad exaltationem illam coelestem, ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur, volumus velociter pervenire: actibus nostris ascendentibus, *scala*

*illa erigenda est quae in somnio Jacob apparuit, [...] per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstrabantur. Non aliud sine dubio, descensus ille et ascensus a nobis intellegitur, nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere. Scala vero ipsa erecta, nostra est vita in saeculo: quae humiliato corde a domino erigitur ad coelum. Latera enim eiusdem scalae dicimus nostrum esse corpus et animam; in qua latera diversos gradus humilitatis, vel disciplinae evocatio divina ascendendos inseruit.*<sup>53</sup>

Dall'altezza del cenobio celeste, *alias* il cielo dei contemplanti ove Dante lo colloca (cfr. *Par. XXII*, 69-74), Benedetto lamenta che *per salirla, mo nessun diparte da terra i piedi*, nessuno cioè si stacca dagli interessi del mondo; che anzi la sua regola, nata per dar norme di vita ai cenobiti, *rimasa [...] per danno de le carte*, è disattesa dagli stessi monaci contemplativi ai quali è destinata. Ascesi comunque ardua dappprincipio poiché, osserva Carlo Nardi, «l'acquisizione della virtù, non ancora accompagnata da diletto, richiede maggior impegno e forza d'animo», quando ancora non sia divenuta *habitus* ovvero disposizione permanente, nell'accezione propria di Aristotele.<sup>54</sup> Ascesi della cui possibilità d'attuazione è garante Cristo disceso e la sua stessa virtù, per ripetere il già detto con le parole di Pietro Damiani:

Ipsa ergo numero Dominus in Aegypti hujus ima descendit, quo populus Israel ad terram repromissionis ascendit. Descendit, inquam, ille ut iste ascenderet. Ille servitutis induit formam ut iste de servitutis ergastulo liber exiret. Et observeranter Moyses posuit, dicens: Ascenderunt filii Israel cum virtute sua. *Quae est enim electorum virtus nisi Chistus qui est virtus Dei?* Qui ergo ascendit, cum ipso ascendit, qui ad nos non necessitate sed dignatione descendit; ut illud verum esse non dubitetur, quod per Apostolum dicitur: «Qui descendit ipse est et qui ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia».<sup>55</sup>

Il quale Pietro Damiani, *artezza* a parte, scrisse l'eulogio di questa scala divenuta «allotropo» della vita monastica:

238 Tu scala illa Jacob [...], quae homines vehis ad coelum, et angelos ad humanum deponis auxilium. Tu via aurea, quae homines reducis ad patriam. Tu stadium, quod bene currentes provehis ad coronam. O vita eremitica, balneum animarum, mors criminum, purgatorium sordidum [...] 239 Tu es ab hujus vitae turbida vexatione sepulcrum, sed coelestis vitae pandis introitum. Te portum tranquillitatis inveniunt, qui naufragium mundani fluctus evadunt.<sup>56</sup>

Sulla sua cima c'è la conoscenza sapienziale e sensoriale di Dio «come esperienza data ai sensi spiritualizzati dell'uomo»:<sup>57</sup> l'anima raggiunge la *visio* estatica (fuori di sé) nel *quiescere* del riposo sabbatico della sua celletta,<sup>58</sup> inabissata e dispogliata nel ventre del mistero pasquale, concrocifissa sulla croce/scala di Cristo e rinata, come Nicodemo, dall'alto.<sup>59</sup> L'anabasi sulla scala dei monaci è la strada della *imitatio Christi* e della *lectio divina* della Sacra Scrittura.

Nessuna meraviglia, dunque, che *paradisus* sia anche l'anima dell'uomo giustificato, reso cioè giusto dalla grazia, come insegna S. Paolo, e del monaco in cui già si compie il riposo sabbatico<sup>60</sup> per la presenza stessa di Dio.<sup>61</sup> Gabriella Lodolo,

nell'articolo a cui si è fatto riferimento in nota, dopo aver detto che Benedetto diviene «*vir Dei*», tipo dell'uomo tempio di Dio, conclude: «Il monachesimo assume in pieno tale tematica biblica, applicandola ai momenti spirituali della *conversio*, del *contemptus mundi*, all'esperienza della *conversatio in claustrum*, dove l'ascolto e la fedeltà alla parola contenuta nella Scrittura, negli insegnamenti dei Padri, nella *Regula*, nella *communio* stessa della *famiglia* monastica, conducono dal timore all'amore, sino alla santa montagna del Sinai, vertice dell'anima e del mondo, *paradisus*. Tale itinerario simboleggiato dalla mistica scala di Giacobbe, è anche l'itinerario della preghiera contemplativa che si sviluppa nei quattro momenti della *lectio*, della *meditatio*, della *oratio*, della *contemplatio*, secondo i quali si articola il metodo della perfetta orazione contemplativa indicato da Guigo della Certosa nella sua *Scala Paradisi*.<sup>62</sup> L'uomo giusto costruisce in sé stesso la via verso il cielo, poiché le quarantadue generazioni che precedono il Cristo incarnano gli angeli della visione di Giacobbe i quali annunciano scendendo verso la terra la vera divinità del Signore, e risalendo al cielo la sua vera umanità. Così anche la generazione secondo la carne e il sangue diviene profezia, *littera*, cifra dello spirito che in essa disvela il segno della salvezza».<sup>63</sup>

Per non incorrere in confusioni filoniane è necessario sottolineare che quella degli angeli della scala di Giacobbe non è azione mediatrice ma profetica,<sup>64</sup> qualificante la relazione tra Dio e l'uomo; in Dante è presente quella sintesi che nel Nuovo Testamento trova la sua pienezza nell'espressione giovannea «figlio dell'uomo»: nessuno è asceso al cielo se non colui che discese dal cielo. Disceso nel ventre di una donna e innalzato sul legno di una croce il «figlio dell'uomo», *Uios tou antropou*, fonda una nuova antropologia.

Dopo tanto veder ci sembra di poter affermare che l'immagine della scala conserva in Dante una sorta di bivalenza: c'è un significato più letterale dell'immagine, adottato a partire da Benedetto su fino a Pier Damiani, che si riallaccia alla tradizione dei padri del deserto e che pone l'attenzione al lato strumentale della scala che viene ad identificarsi con l'asceti nell'*opus practicum* -mentre atleti della virtù sono coloro che salgono-; e un significato globalmente allegorico, direttamente legato ai mistici Bernardo e Bonaventura, che, sotto il velame e con ulteriore interiorizzazione, è significazione degli effetti di tale perfezionamento nell'*opus practicum*, ovvero l'unione con Dio e la soddisfazione d'ogni *disianza* nell'ardore di carità. Nei canti dedicati al cielo di Saturno con l'aperto riferimento a Benedetto e Pier Damiani, Dante recupera l'immagine della scala di Giacobbe biblica riconsiderata alla luce della *Regula*, ma con la particolare attenzione al movimento degli angeli e dei beati che salgono e scendono su di essa anticipa il movimento delle anime nella candida rosa e gli effetti di quella asceti che è gustare di quella pace; cioè anticipa e pregusta la *visio Dei*: in filigrana, non senza operare una sintesi mirabile, c'è la Scrittura ma anche i mistici da Guillaume a Bernardo a Bonaventura, secondo quanto mostrato finora.

\*\*\*

La diffrazione esegetica<sup>65</sup> dei più antichi commenti non ci aiuta a effettuare il recupero di questo *milieu*, anzi potremmo parlare di un vero e proprio «silenzio dei commentatori antichi» o semplicemente di diffrazione in assenza. Epifonema posto a commento dell'*excursus* attraverso la tradizione esegetica che all'immagine della scala non ha dato particolare rilevanza e ancor meno a quella dello scendere e salire. Jacopo della Lana spiega la *littera* così: scala, cioè *la nostra intentione e delli contemplanti ascende a quello "quem", cioè a quella intentione di visione*. L'Ottimo trova soddisfazione nella

Genesi per l'immagine; in quanto alle spiegazioni la *scala* è per lui *nostra intenzione*. Pietro concisissimo scrive "*scala*" *figurat excelsitudinem graduum sancte religionis*. Per Benvenuto è la contemplazione ma anche figura della nostra redenzione. Per F. da Buti si tratta dello *nostro ascendimento*; la chiosa ripropone una lettura del passo biblico del sogno di Giacobbe. Nessuno dei commentatori trecenteschi, almeno in quelle redazioni spogliate dal secolare commento,<sup>66</sup> si intrattenne oltre sull'argomento. Per completare lo scrutinio della tradizione esegetica trecentesca, è necessario inserire almeno le due redazioni inedite di Pietro Alighieri e la terza di Andrea Lancia notaro fiorentino, verificato che non esistono chiose di Menghino Mezzani *ad locum*.

Procuriamo, dunque, a seguire le trascrizioni dei pochi passi che ci interessano della seconda redazione di Pietro degli anni 1350-55, secondo il codice Laurenziano Ashburnhamiano 841 (P2); del *Commentarium* di Pietro Alighieri nel cd. Vat. Ottobon. Lat. 2867 elaborato entro il 1358 (P3); e, per concludere, dell'Ottimo commento del cd. Vat. Barber. 4103 (sec. XIV), redazione posteriore al 1337 e, per dati interni, anteriore al 1343.<sup>67</sup>

// c. 306 v. Nam vult auctor intelligere primo quod speciositas sacre Scripture tanta est, dum ostendit quanta vis est in virtute contemplativa ipse theologie, quod, nisi temperaretur a se in tali intuitu, humanus oculus idest intellectus deficeret in altitudine talis virtutis, que contemplantem elevat ultra terminos humanos; pro qua auctor ponit hic scalinum ita excelsum, de quo habes hic in textu. Nam quid excelsius quam ipsa contemplativa virtus et vita religiosa, cum, Ysidorum,<sup>68</sup> ideo religio dicitur, quia habet hominem religare Deo ad cultum divinum vinculo serviendi.

Laur. Ashburnhamiano 841 (c. 306 v. *Canto XXI*);

//c 309 v. Item non est in loco dictum celum empyreum sicut alii celi. Item, quia immobile ita est, non impolat se idest non habet polos duos articum et antarticum, super quorum asside volvitur octava spera; usque ad quam speram celi empyrei ascendit scala, de qua hic et in precedenti capitulo dicitur. Que, ut dixi in capitulo precedenti, allegorice dicitur et accipitur pro virtute contemplative vite et religiose vite; vel potest accipi pro cognitione naturali, que se elevat usque ad nonum celum, quod est primum mobile, cum natura habeat cognitionem a motibus; unde Phylosophus in sua *Physica* ait: «Natura est principium motus». At supra dictum nonum celum non est dare motum, ut iam dixi; ergo supra illud dicta scala sub hac allegoria non ascendit. Quam scalam dicit quod vidit Iacob angelis plenam. Legitur *Genesi* capitulo XXVIII quod, dum Iacob iret Mesopotamiam accepturus uxorem de mandato sui patris Ysaac, in tali itinere, semel nocte facta, dormuit ipse Iacob et vidit in sompno scalam stantem super terram et eius cacumen tangens celum et angelos Dei ascendentes et descendentes per eam; qui excitatus dixit: «Hic est vere domus Dei et porta celi», scilicet religio, sub premissa allegoria.

Laur. Ashburnhamiano 841 (c. 309 v. *Canto XXII*);

281 v. ... usque ad quod celum impireum ascendit scala de qua hic in textu dicitur. Et quam Jacob vidit in somnio ut legitur genesis capitolo XXVIII

plena angelis que allegorice figurat altitudo religiose contemplative vite, que facit hominem attingere contemplative Deum . Nam dormire in itinere ut fecit Jacob dum talia vidit dicit Augustinus quod est in via huius seculi, ab impedimento secularium actionum quiescere unde canticorum V° ego dormio et cor meum vigillat et genesis XXXII capitulo ad hoc etiam dicitur.

Vat. Ottoboniano Latino 2867 (cc. 280v-282 v. *Super XXII canto paradisi*).

Nella seconda e nella terza redazione del commento di Pietro, la scala è allegoria dell'altezza della vita contemplativa, la quale vita, in quanto solitaria, supera l'umanità e assimila l'uomo a Dio: aveva infatti notato Pietro nello stesso *Commentarium* (P3) al canto XXI, parlando del riso di Beatrice, (c. 279 v.) che *etiam philosophus ait Solitari aut bestia aut plus homine...* Solitudine che preme a Pietro far notare è di carattere divino e non è «rifiuto da parte dell'uomo “per natura compagnevole animale” e spontaneamente “cive”, delle forme basilari d'ogni civile convivenza» [...]; convivenza che rende «possibile all'uomo il vivere felice». <sup>69</sup>

Nessuna notazione suppletiva ci sembra, invece, di poter fare a proposito dell'Ottimo nel Vat. Barberiniano Latino 4103<sup>70</sup> (cc. 347-48 C. *XXII Parad.*):

/ 347 / *Questi altri fochi tutti contemplanti et cetera. Qui è Macchario qui è Romoaldo, et cetera. Qui dichiara in genero chi furono quelle anime beate, cioè huomini contemplativi et heremiti et monaci. [...]*

*Ond'elli o frate il tuo caldo disio et cetera. Qui fa sua risposta Santo Benedetto al auctore dicendo che quello ch'egli vuole vedere si vedrae in su l'ultima spera, dove il disio d'i santi s'adempie, però che quivi è il fine d'ogni disiderio. Quivi è idio non circoscripto però che non è in loco et no s'impola, cioè non è in cielo come l'uomo è in una casa, et dice che questa scala d'oro che si mostra in questa septima spera passa in fino sopra l'ultima spera et che questa è quella spera che Jacob patriarcha in visione vide, et per la quale salivano et scendevano li angeli. Poi riprende li monaci et claustrali / 348 / del presente tempo quivi: *Ma per salirla et cetera.**

*E ogni parte, et cetera. Qui mostra come quella spera della quale favella non è mobile sì come le spere celeste et però le parti d'essa non si muovono, ma sono dove sempre sono state. Ancora non è in luogo sì come sono le celeste spere. Ancora però ch'è immobile come è detto non si impola, cioè non ae poli sopra li quali si volga sì come l'octava spera che ae due tramontane. Circa la quale cosa si è da sapere che la cognitione naturale si stende infino alla nona spera, che è il primo mobile, però che la naturale cognitione ae principio da' movimenti onde dice il filosofo nella fisica: natura est principium motus et cetera. Da ivi in su non è più movimento; nella nona spera non è luogo non è corpo non è voto non è altra cosa che sia di consideratione naturale, et però l'auctore nominando di quello di fuori dichiara che quella spera non è simile alle celesti. <sup>71</sup>*

*e nostra scala cioè nostra intentione de contemplanti.*

*Infin la sú la vide il patriarcha.* chiaro è capitolo XXVIII del genesi.

*Ma per salirla mo nessun diparte, et cetera. Qui riprende li abbati. monaci et claustrali, et dice che per salire quella scala che vide Jacob. al presente neuno alza il piede dalle cose terrene. et che la regula sua è solamente scripta in su le cuoia degl'animali morti, et non ne' cuori de monaci, et che i*

monasteri sono fatti spelunche de ladroni, e le cappe non di santitate ma di peccati sono piene.

\*\*\*

Non ci resta che sceverare un riscontro verbale che avvalori l'idea che il canto XXII è prolessi del XXXIII proprio nell'immagine della scala e nel movimento di ascesa e discesa che le anime e la militanza angelica compiono su di essa. A tal fine conviene condurre l'indagine, e non appaia pretestuoso, muovendo dal vocabolo *disianza* che Dante accoglie dalla tradizione siculo-toscana, non senza premettere che in verità, riscontri a parte, la direzione dell'osmosi tra le due cellule lessico d'amore / lessico mistico è da rovesciare:

«The oldest kind of allegory is the moral or homiletic allegory. Our own study abandoned the history of homiletic allegory as soon as erotic allegory had detached itself from it and produced the *Roman de la Rose*; and ever since then we have been following the subspecies, erotic allegory, along».<sup>72</sup>

La *disianza* che in Jacopo Mostacci è *disianza* d'amore non può essere soddisfatta se non attraverso la soddisfazione ch'Amor consente «poi ch'ell'è criator d'innamoranza» (cfr. «A pena pare ch'io saccia cantare», 57). Spiega Contini, *Poeti del duecento* p. 144: «I versi poco chiari nei particolari [...], sono però evidenti nel complesso: l'amante vuole riaccostarsi a madonna per essere sanato da quella lancia che lo ferì».

Principiamo con un dato di fatto: tre sono le occorrenze del vocabolo tutte paradisiache e in evidente collegamento logico incrociato: *Par.* XXII, 65; *Par.* XXIII, 41; *Par.* XXXIII, 15. L'occorrenza di *Par.* XXII ci introietta subito a *Par.* XXXIII ove la *disianza* sarà perfetta matura e intera - con accumulazione attributiva perfetta -, *disianza* la cui soddisfazione è il *volar sanz'ali* delle anime sulla scala di Giacobbe del nostro cielo saturnino. In *Par.* XXIII, termine medio, da collegare indubbiamente alla problematica di *Par.* VII, la lunga *disianza* è soddisfatta in colui che discende nel grembo di una donna, rosa mistica. Non è forzatura, inoltre, individuare nel verbo *satisfara* di *Par.* XXI una anticipazione linguistica evocatrice di una qualche idea di soddisfazione che solo ignorando il c. XXII rimane irrelata al campo semantico a cui pertiene la *desianza*: *satisfara* viene, infatti, direttamente dalla lirica d'amore siciliana. Nella *Commedia*, lasciando da parte la prima cantica, *satisfara* ricorre due sole volte: nel cielo di Venere *Par.* IX, 79 ove sono gli spiriti amanti, e nel cielo dei contemplanti *Par.* XXI, 93, gemello del XXII.

Consideriamo ora ciascuna occorrenza più attentamente:

- a) *Par.* XXII, 65: Ivi è perfetta matura e intera  
ciascuna *disianza* [...]
- b) *Par.* XXIII, 39-41: «Quivi è la sapienza e la possanza  
ch'aprì le strade tra 'l cielo e la terra  
onde fu già sì lunga *disianza*».
- c) *Par.* XXXIII, 13-15: Donna, se' tanto grande e tanto vali,  
che qual vuol grazia e a te non ricorre,  
sua *disianza* vuol volar sanz'ali.

In *Par.* XXII, in particolare in quell'*Ivi*, Dante si collega direttamente al canto XXXIII e alla *visio Dei*, e descrive le qualità di quel desiderio appagato così come descrive la vera amicizia, con evidente simmetria verbale, e conseguente ideale assimilazione dei due parametri: la *disianza perfetta matura e intera* coincide *verbaliter* all'amistà per diletto fatta e non per utilidade che, a sua volta, coincide con la vera filosofia che dà la felicità, con inserzione obliqua della nozione di amore gratuito:<sup>73</sup>

Per che, sì come l'amistà per onestade fatta è *vera e perfetta e perpetua*, così la filosofia è vera e perfetta [e perpetua], che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade dell'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione.

(*Conv.* III, XI, 11)

E ancora:

E sì come fine dell'amistade vera è la buona dile[tt]azione che procede dal convivere secondo l'umanitade propriamente, cioè secondo ragione, sì come pare sentire Aristotele nel nono dell'Etica; così fine della Filosofia è quella eccellentissima dile[tt]azione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicità che per contemplazione della veritade s'acquista.

(*Conv.* III, XI, 14)

Termine medio, si diceva, *Par.* XXIII, 39-41: è Beatrice che parla della sorgente di luce che appare in alto. In essa sono la sapienza e la potenza che restaurarono l'alleanza tra Dio e l'uomo, cioè la croce redentrice sulla quale Cristo ascese per la quale si attese lungamente. Viene così stabilita la connessione *disianza-* croce (ascesa) / rosa (discesa). Per non accennare alla metafora della piccola navicella appena successiva (cfr. *Par.* XXIII, 67-69) antifrastica della croce unico legno che permette di attraversare il mare dell'essere,<sup>74</sup> e a quella della rosa, la mistica rosa Maria, nella quale avviene l'incarnazione cioè la discesa. L'immagine della rosa, che nella lirica d'amore, è la donna amata, si anticipa nella metafora del sole che dischiude la rosa di *Par.* XXII, 55-57.

Infine, per quanto riguarda l'ultima occorrenza considerata, si ricordi *ad locum* l'annotazione del Barbi allorché scrive che «voler volar sanz'ale» è immagine ricorrente nella lirica amorosa dei tempi di Dante.<sup>75</sup> Tuttavia, osserva ancora Barbi, «è dantesca la immaginosa concezione del volar sanz'ali applicato all'astratta desianza, che così diviene quasi un essere concreto». Operata la connessione del "volare" (soddisfare) con la "*disianza*" (desiderio d'amore), parole come *disianza -scala- invola*, quasi disseminate e dissimulate nei v. 61-69 di *Par.* XXII, appaiono essere fortemente evocative e connotanti il volo lungo la scala che conduce ove l'*alto disio / s'adempirà*. La concretezza di quella soddisfazione d'amore è anticipata nei due lemmi fiori e frutti santi (v. 48) di contro al frutto della carne mortale («farina ria Che fa il cor de' monaci sì folle»), con l'aggettivo *folle* che richiama i motivi legati a Ulisse e Francesca.<sup>76</sup>

Il percorso della nostra indagine verbale si conclude, così come era partito, con alcune terzine del XXII, *climax* verbale e nucleo prolettico:

*Par.* XXII, 100-105: La dolce donna dietro a lor mi pinse  
con un sol cenno su per quella scala,  
sì sua virtù la mia natura vinse;

né mai quaggiù dove si monta e cala  
naturalmente, fu sì ratto moto  
ch'agguagliar si potesse a la mia ala.

In conclusione la connessione *desianza-ala*, complicata dall'iterazione dell'immagine *salire/scendere-scala*, si ripropone in queste terzine, allorché è l'*agens* stesso a fare esperienza di quel particolarissimo volo che sulla scala è scendere e salire: paradigmaticamente opposto al folle volo della concupiscenza d'amore *bufera infernal che mai non resta*, e a quello della *nimia curiositas* di *Inferno* XXVI, ove Ulisse per nave consuma il folle volo.<sup>77</sup> Potremo dire: nave sta a folle volo come scala sta a volo d'amore. Il primo conduce al naufragio e alla deperdita della soddisfazione del desiderio e della vita, il secondo alla *visio Dei* per tramite della scala di Cristo. È Beatrice, «analogo dell'amore trinitario», a spingere Dante sulla scala; e penseremmo *naturaliter* a una tipologia del movimento inerente all'ascensione, se nei versi successivi non venisse operato il confronto, per antifrasi, con un moto terrestre qualificato dall'endiadi *montare* e *calare*. La volontà dell'autore Dante è di qualificare il movimento delle anime dei contemplanti sulla scala di Giacobbe: che, pur sedendo nella loro cella, si assimilano agli "ultimi" e divengono servi di tutti e discepoli del Cristo spogliandosi delle ricchezze e di se medesimi per salire sulla croce-scala nella pratica delle virtù e della preghiera fino alla contemplazione estatica d'amore dalla cui altezza di nuovo scenderanno infiammati di carità e di nuovo si perderanno per essere seme che muore e rinasce e porta frutti santi. Basti ricordare le parole della *Lettera Aurea* di cui si discorreva sul principiare di questo breve intrattenimento. In anni a noi più vicini, Simon Weil scriveva: «L'uomo non può essere uno con Dio che unendosi a Dio, SPOGLIATO DELLA SUA DIVINITÀ (SVUOTATO della sua divinità). Movimento analogo all'incarnazione; svuotarsi della propria falsa divinità. Questo è soprannaturale, perché è soprannaturale *discendere*».<sup>78</sup>

CLAUDIA DI FONZO

<sup>1</sup>EUGENIO MONTALE, *L'Opera in versi*, ed. critica a c. di R. BETTARINI e G. CONTINI, Torino, Einaudi, 1980, p.232 [*Siria* tratta da *La Bufera*].

<sup>2</sup>ERNST ROBERT CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1995<sup>2</sup>, p. 411 (ediz. originale *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke Verlag, 1948).

<sup>3</sup>*Par.* X, 86.

<sup>4</sup>GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (Lettre d'or). Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, o.s.b. [...]. Édition revue et corrigée, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985. («Sources chrétiennes», N° 223. Série des Textes Monastiques d'Occident, n° XLV), caput 190, p. 299. Per una traduzione italiana cfr. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La Lettera d'oro*, a cura di CLAUDIO LEONARDI, traduzione di C. PIACENTINI e R. SCARCIA, Firenze, Sansoni, 1983, caput 190, p. 194. Non inutile superfetazione di farciture citabili, il pensiero che qui si anticipa ci introietta sin da ora in un filone mistico che ebbe la sua capitale importanza nella spiritualità cento-dugentesca. Per meglio capire la pertinenza di questa *quotation* dovremmo continuare la lettura fino al *caput* 272 ove si qualifica la discesa nell'umiliazione come *imitatio Christi*: «Impossibile quippe est videri summum bonum et non amari; necnon tantum amari, quantum datum fuerit videri; quousque amor proficiat in aliquam similitudinem amoris illius, qui Deum similem fecit homini, per humiliationem humanae conditionis, ut hominem similem Deo constituat, per glorificationem divinae participationis. Et tunc dulce est homini cohumiliari summae majestati; compauperari Filio Dei; divine sapientiae conformari, hoc sentienti in seipso quod et in Christo Ihesu Domino nostro». [ediz. Déchanet, p. 363].

<sup>5</sup>*Biblia Sacra* iuxta vulgatam versionem, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983<sup>3</sup>, p. 41.

<sup>6</sup>*Biblia Sacra* iuxta vulgatam versionem cit., p. 1660: unica variante testuale nell'ambito della *Textüberlieferung* latina è un *super* che si alterna a *supra*, *variatio* della medesima funzione avverbiale sebbene l'uso di *supra* sia più propriamente aggettivale: «Poi gli disse: in verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere *sul* figlio dell'uomo».

<sup>7</sup>Peni'el, volto di Dio, davanti a Dio.

<sup>8</sup>SALVATORE PRICOCO, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli, Rubbettino ed., 1992 («Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa», 1), pp. 207-237, cfr. p. 211.

<sup>9</sup>Naturalmente il Climaco viene più volte citato e usato per commentare la regola di S. Benedetto, proprio lì dove Benedetto spiega come i monaci debbano erigere questa scala verso il cielo, nel commentario a caput VII *De humilitate* (*Regula commentata* PL LXVI, coll. 371-78), con l'umiltà che deve seguire a chi è stato eletto per *divina vocatio* ad ascendere «Et hac forte de causa S. Joannes Climacus (Grad. 25) dixerit solam esse virtutem humilitatis, quam demoniorum nullus queat imitari» (PL, LXVI, col. 378).

<sup>10</sup>GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*. Introduzione, traduzione e note a c. di CALOGERO RIGGI, Roma. Città Nuova Editrice, 1989, p. 14.

<sup>11</sup>Cfr. anche: SALVATORE PRICOCO, *La scala di Giacobbe. L'interpretazione ascetica di Genesi 28, 12 da Filone a San Benedetto*, «Regulae Benedicti Studia», XIV-XV (1985-86), pp. 41-58.

<sup>12</sup>FRANCESCO MAZZONI, *S. Bernardo e la "visione" poetica della "Divina Commedia"*, relazione tenuta a Princeton il 25 ottobre 1994, in corso di stampa.

<sup>13</sup>SAN BERNARDO, Lettera 91 *Agli abati radunati a Soissons*, in *Opere di San Bernardo*, VI/1 Lettere, 1-210, Introduzione di Jean Leclercq O.S.B., testo latino, traduzione italiana di ETTORE PARATORE, commento storico di FERRUCCIO GASTALDELLI, Milano, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi, 1986, p.452-53. Per lo stesso concetto cfr. *Sermones de diversis. Sermo I. De modo vivendi* in *Opera Omnia* ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata atque edita studio et cura PP. Collegii A. S. Bonaventura, Ad Claras Aquas, (Quaracchi), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, MDCCCXCI, tomus IX, p. 724: «Et quoniam in scala Iacob non est locus standi, sed ascendendi et descendenti».

<sup>14</sup>Il Mazzoni completa il suo pensiero come segue fornendoci la lettura che in proposito diede Bernardo medesimo nel *De diversis Sermo LX* ("De Christi itemque nostro descensu, et ascensu"), PL, CLXXXIII, coll. 683-85: «Ad ogni creatura: che deve imparare da Lui, da quel Mistero ineffabile di Carità e sacrificio, che Egli è disceso sulla terra perché a nostra volta tutti potessimo salire al Cielo in forza della Redenzione, secondo si legge in Io 3:13 : "et nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo". [ "e nessuno sale in cielo se non è disceso dal cielo"]. Cristo infatti, "volens nos docere quomodo in coelum ascenderemus, ipse fecit quod docuit, ascendit in coelum. Et quoniam ascendere non poterat, nisi prius descenderet; [...] *assumpsit in unitatem suae personae naturam nostram, id est humanam, in qua descenderet et ascenderet*; viamque nobis, *qua et nos ascenderemus*, ostenderet. [...] Descendit siquidem quo inferius non decuit; ascendit quo celsius non potuit: ipsumque descensum egit fortiter, quia virtus erat; ascensum disposuit suaviter, quia sapientia erat [...]. In descendendo primus quidem gradus est a *summo coelo* usque ad carnem; secundus usque ad crucem; tertius, usque ad mortem. [...] Vidimus descensum, videamus et ascensum. Sed et ille quoque triplex est, et ejus primus gradus gloria resurrectionis; secundus, potestas iudicii; tertius consessus ad dexteram patris.[...] 3. *Sumamus et nos de mysterio ejus moribus nostris exemplum*". F. MAZZONI, *S. Bernardo e la "visione" poetica della "Divina Commedia"*, op. cit., p. 11.

<sup>15</sup>Lc 3, 21.

<sup>16</sup>BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, VIII, 23 in *Sancti Bernardi Opera*, vol. III, *Tractatus et Opuscola*, ad fidem codicum recensuerunt J. LECLERCQ, H. M. Rochais, Roma, Editiones cistercienses, 1963, p. 34.

<sup>17</sup>*Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, IX, 24, op. cit., p. 35.

<sup>18</sup>ROSETTA MIGLIORINI FISSI, *La nozione di «deificatio» nel Paradiso*, in LC, vol. 9/10 (1982), pp. 39-72.

<sup>19</sup>Per la tradizione innologica mariana cfr. ALDO VALLONE, *Cultura e memoria in Dante*, Napoli, Guida editori, 1988, pp. 57-119 che documenta, con ampio *étalage* di testi, come la preghiera che Dante mette in bocca a Bernardo faccia riferimento a una lunga consuetudine.

<sup>20</sup>Sull'argomento ricordiamo il trafiletto di F. S. SCHMITT (*ED*, I, 293-94) che osservava come Dante nel presentare la questione della redenzione per bocca di Beatrice in *Paradiso* VII 19-120, riproponeva concisamente la dottrina della *satisfactio* di Anselmo così come è esposta nel noto *Cur Deus Homo*. Senza rilevante incremento conoscitivo sull'argomento hanno speso alcune parole: A. AGRESTI, *Dante e S. Anselmo*, Napoli, De Bonis, 1887; *La Divina Commedia*, edita da F. TORRACA, Milano-Roma-Napoli, Albrighi e Segati, 1926, ad *Par.* VII, 145-48; W. T. ELWERT, in LD, edite da GIOVANNI GETTO, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 1463-86; *La Divina Commedia*, col commento scartazziniano, rivista da G. VANDELLI, Milano, Hoepli, 1952<sup>16</sup>, p. 666; G. Padoan, *Il canto VII del "Paradiso"*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1965, p. 13; H. GMELIN, *Dante Alighieri, Die göttliche Komödie: Kommentar*, Stuttgart, Klett, 1966-70, vol. III; *La Divina Commedia*, edita da U. BOSCO e G. REGGIO, Firenze, Le Monnier, 1979, III, p. 107.

<sup>21</sup>S. ANSELMI *Meditatio* III, *Meditatio redemptionis humanae*, in *Opera Omnia*, Volumen Tertium continens orationes sive meditationes necnon epistolarum librum primum, ad fidem codicum recensuit FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag, 1968 pp. 84-91.

<sup>22</sup>CHRISTOPHER RYAN, *Paradiso VII: Marking the Difference between Dante and Anselm*, in «*Dante in the Middle Ages ed. J. C. Brunet*» C O Cuilleain, Dublin, Irish Accademic Press, 1995, pp. 117-137.

<sup>23</sup>C. RYAN, *Paradiso VII* cit., p. 124: «...we should recall that Anselm expressly rejected the idea that God could have restored man to righteousness simply by mercy, merely by His fiat. This point is implied throughout Anselm's argument».

<sup>24</sup>C. RYAN, *Paradiso VII* cit., pp. 127-28.

<sup>25</sup>S. ANSELMI *Meditatio* III, *Meditatio redemptionis humanae* cit., p. 86; cfr. *C.D. h. I, 22* e *C.D. h. I, 19-20*.

<sup>26</sup>Nella *Meditatio* c'è il riferimento al Samaritano del Vangelo di Luca (*Lc* 10, 29-37). Riportiamo le parole di Agostino che commenta la simbologia: «*Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho*: Adam intelligitur in genere humano. *Jerusalem*, civitas pacis illa coelestis, a cuius beatitudine lapsus est. *Jericho*, Luna interpretatur, et significat mortalitatem nostram, propter quod nascitur, crescit, senescit, et occidit...» (S. AURELI AUGUSTINI *Quaestionum Evangeliorum*, II, XIX, PL XXXV, col. 1340). Per una rilettura moderna che ponga attenzione a questo *scendere* del Samaritano-Cristo da Gerusalemme a Gerico cfr. SILVANO FAUSTI s.J., *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, Bologna, EDB, 1994, pp. 387-395.

<sup>27</sup>S. ANSELMI *Meditatio* III cit., p. 87.

<sup>28</sup>S. ANSELMI *Meditatio* III cit., p. 87.

<sup>29</sup>E. P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, Studio comparativo su modelli di religione, Brescia, Paideia, 1986, pp. 580-588: questo carattere *compensativo*, ampiamente superato dalla legge dell'amore nell'Evangelo, proviene *recta via* dalla cultura ebraica dove connotava una caratteristica del patto stipulato dal Dio dell'Antico Testamento con l'uomo: ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria; ciò che Sanders definisce, con un tecnicismo, «nomismo del patto».

<sup>30</sup>S. ANSELMI *Oratio* VII, *Oratio ad sanctam Mariam pro impetrando eius Christi amore*, in *Opera Omnia* cit., pp.18-25; caput 101-103, a p. 22.

<sup>31</sup>S. ANSELMI *Oratio VII* cit., caput 76, p. 21.

<sup>32</sup>*Is* 35, 1-10.

<sup>33</sup>*Dt* 8,2.

<sup>34</sup>*Rom* 5, 15-17: «15...multo magis gratia Dei et donum in gratiam unius hominis Iesu Christi in plures abundavit 16 et non sicut per unum peccantem ita et donum nam iudicium ex uno in condemnationem gratia autem ex multis delictis in iustificationem 17 si enim in unius delicto mors regnavit per unum multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum».

<sup>35</sup>CHRISTOPHER RYAN, *Paradiso VII* cit., p. 136-37, nota 41 (la traduzione è mia): Dante e Tommaso d'Aquino concordano (vs. Anselmo) sul fatto che l'incarnazione non fosse la sola via attraverso la quale Dio poteva redimere il genere umano. Tuttavia se Dante individua due modi possibili al salvamento dell'umanità, per pura dimenticanza da parte di Dio o in virtù dell' Incarnazione (*Par.* VII, 115-20), l'Aquinata scrive che non era in nessun modo necessario a Dio incarnarsi per salvare il genere umano poiché «Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare» (*S. Th.*, III, I, 2).

<sup>36</sup>*Phil* 2, 5-8.

<sup>37</sup>Cfr. *Mon.* III, XV, 3.

<sup>38</sup>*Par.* VII, 35-39.

<sup>39</sup>Del resto in *Conv.* IV la *quaestio* è quella della nobiltà la quale è connessa solo e soltanto alla cortesia e non, alla estrazione sociale e alla ricchezza. Segue che amor e cor gentile sono speculari. Soltanto l'arbitrio rettificato è capace di perseguire i due giusti di *Inf.* VI. Per la questione dei due giusti si veda: FRANCESCO MAZZONI, *Il canto VI dell'Inferno*, Firenze, Le Monnier, 1967, pp. 40-45 (NLD); cfr. anche dello stesso autore *Tematiche politiche fra Guittone e Dante*, in «Guittone D'Arezzo nel settimo centenario della morte». Atti del Convegno Internazionale di Arezzo (22-24 aprile 1994), a c. di MICHELANGELO PICONE, Firenze, Franco Cesati editore, 1995, pp. 351-383; il luogo che ci interessa è alle pp. 379-383; per un recente riesame del problema, che pure giunga a conclusioni diverse, cfr. ZYGMUNT G. BARANSKI, *Inferno VI. 73: A Controversy Re-examined*, in *IS*, XXXVI (1981), pp. 1-26. Sempre a proposito dei due giusti, sia pure in più ampio contesto e a proposito della ridefinizione di Drittura si veda oggi RONALD L. MARTINEZ, «*Nasce il Nilo: Justice, Wisdom, and Dante's Canzone "Tre donne intorno al cor mi son venute"*», in «*Dante Now*», *Current Trends in Dante Studies* Edited by THEODORE J. CACHEY, Jr., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 115-153.

<sup>40</sup>BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio*, introduzione, traduzione e note di MASSIMO PARODI e MARCO ROSSINI, Milano, BUR, 1994, nota 19 a p. 180: «Il termine *synderesis* indica la naturale inclinazione della volontà al bene; essa si presenta come corrispettivo simmetrico di ciò che a livello della ragione è il *naturale iudicarium*».

<sup>41</sup>S. BONAVENTURAE *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 2, in *Opera Omnia* cit., tomus V, p. 306.

<sup>42</sup>FRANCESCO MAZZONI, *Problemi d'un commentatore*, in *LC* (1995), pp. 85-125; alle pp. 116-17: la citazione della scheda di Riccardo serve al Mazzoni da elemento di intertestualità esogena per illustrare una *crux interpretum* relativa a *Inf.* II, 76-81 («*O donna di virtù, sola per cui / l'umana spezie eccede ogni contento / di quel ciel c'ha minor li cerchi sui*»), inerente, cioè, alla necessità di conservare la virgola e riferire il pronome relativo a *virtù*. Di seguito riportiamo la scheda del *De Trinitate* completa: «Ad primum itaque coelum ascenditur actualiter, ad secundum virtualiter, ad tertium intellectualiter»; PL CXCVI col. 890.

<sup>43</sup>FRANCESCO MAZZONI, *Il canto XXXI del «Purgatorio»*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 5-102 (LDSc), a p. 44: «Ed è ben chiaro, in questa fase dantesca, il rapporto e il preciso movimento, di discesa e di ascesa, che ci serve a comprendere come avviene la conoscenza del divino nella poesia della *Commedia*: da un lato, Dio che discende e si rivela nelle cose, nelle creature; dall'altra l'uomo, che con il suo intelletto dalle cose note, dalle cose visibili, si innalza e tende verso quanto gli è sconosciuto».

<sup>44</sup>Per la nozione di analogia cfr. FRANCESCO MAZZONI, *Il canto XXXI del «Purgatorio»*, op. cit.

<sup>45</sup>Ai fini di una corretta valutazione del coefficiente di pertinenza della scheda boeziana, giova ricordare, seppure noto a tutti, che il canto XXII di *Par.* si apre con uno stilema boeziano (*Cons. phil.* I, pr. II: *Malle pudore sed te, ut video, stupor oppressit*); e si chiude con il *topos* medievale della terra come *areola ista mortalium* codificato da Boezio in *Cons. phil.*, pr. VII: *vix angustissima inhabitandi hominibus area relinquetur*.

<sup>46</sup>BOETIUS, *Cons. phil.*, III, pr. II; PL LXIII, col. 724.

<sup>47</sup>*Conv.* III, XIV, 3: «...discendere la vertute d'una cosa in altra non è altro che ridurre quella in sua similitudine, si come nelli agenti naturali vedemo manifestamente: ché, discendendo la loro virtù nelle pazienti cose, recano quelle a loro similitudine tanto quanto possibili sono a venire ad *essa*.»

<sup>48</sup>Dopo la morte di Bernardo, un abate del monastero benedettino di Anchin commissionò una raccolta dei suoi scritti e delle opere agiografiche che lo riguardavano; questa prima edizione completa, che risale al 1165, mirabilmente illustrata, esiste ancora in tre volumi conservati presso la Bibliothèque de Douai, manoscritto 372. Nello spazio dedicato al *De gradibus* c'è la miniatura di una scala ove gli angeli salgono e scendono: cfr. DOM JEAN LECLERCQ, *St Bernard et l'esprit cistercien*, Éditions du Seuil, 1966, pp. 34 e 118.

<sup>49</sup>S. BONAVENTURAE *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 4 in *Opera Omnia* cit., tomus V, p. 307.

<sup>50</sup>S. BONAVENTURAE *In ascensione Domini. Sermo VIII* in *Opera Omnia* cit. tomus IX, p. 324: anche gli angeli della scala di Giacobbe sono ordinati secondo una triplice distinzione e «per tria bona secundum triplicem gradum uniuscuiusque ad perfectionem sanctitatis ascendat. Haec autem sunt, scilicet *gratia, iustitia, sapientia*, et haec est scala, quam vidit Jacob, per quam ascendebant (Angeli) Genesis vigesimo octavo».

<sup>51</sup>S. BONAVENTURAE *Itinerarium mentis in Deum*, I, 3 in *Opera Omnia* cit., tomus V, p. 297.

<sup>52</sup>Già nella *Regula Magistri* il progresso spirituale del monaco viene concepito come una *ascensio per gradus* su una scala, quella di Giacobbe. «Benedetto riproduce quasi integralmente il capitolo della RM», scrive Pricoco. Ma «la differenza maggiore sta nell'aver eliminato il lungo finale escatologico che nel Maestro occupava all'incirca un quarto della trattazione complessiva (RM 10, 92-122). Pur avendo annunziato all'inizio, con il Maestro, che l'aspirazione del monaco è arrivare alla gloria celeste e che la scala delle virtù e dell'umiltà conduce al cielo, Benedetto pone al sommo della scala la carità [...] mostrando di voler mantenere in una prospettiva diversa, terrena e concretamente operante entro il cenobio, l'itinerario del monaco». Cfr. *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri*, a c. di SALVATORE PRICOCO, Milano; Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1995 (Scrittori greci e latini), p. 326. Anche Dante avrà una costante attenzione all'*opus practicum*; di più: il suo *poiein* avrà come fine quello di «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis» (*Ep.* XIII,15). Per ciò stesso Dante sceglie di usare un *sermo humilis*, il volgare «in qua et muliercule comunicant».

<sup>53</sup>*Regula Benedicti*, caput VII, *De Humilitate*, PL LXVI, 371-76. Per un commento al passo cfr. *La Regola di San Benedetto e le Regole dei Padri* cit., alle pp. 325-329.

<sup>54</sup>CARLO NARDI, *Dante esicasta? L'episodio di Belacqua alla luce di recenti pubblicazioni sul monachesimo*, in «Vivens homo» 3 (1992), 357-383, cfr. p. 376.

<sup>55</sup>PIETRO DAMIANI, *De Quadragesima, et Quadrageinta duabus Hebraeorum mansionibus*, Opusculum trigesimunsecundum, caput I, testo edito in *La fonte della Divina Commedia*, scoperta e descritta da PAOLO AMADUCCI, parte prima, Rovigo, Tipografia Sociale Editrice, 1911, pp. 339-340; cfr. PL CXLV col. 546.

<sup>56</sup>PIETRO DAMIANI, *Dominus Vobiscum*, caput XIX *Laus eremiticae vitae*, 238 e 239 PL. CXLV, coll. 248-249.

<sup>57</sup>GABRIELLA LODOLO, *Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino (secoli VI-XII): lo svelamento del simbolo*, in Aev., LII, fasc. II (1978), pp. 177-194, a p. 177: «La conoscenza di Dio, come esperienza data ai sensi spiritualizzati dell'uomo, trova in Origene la formulazione teologico-biblica che impronerà la coscienza degli autori medievali sino a S. Bonaventura e a S. Tommaso. La configurazione della dottrina dei sensi spirituali compare in Agostino, in Gregorio Magno; caratterizza le esperienze mistiche dell'Alto Medioevo confluendo nelle sintesi monastiche del sec. XII». A titolo informativo avvisiamo che esiste una redazione di un anno precedente dello stesso articolo: *Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino (sec VI-XII): lo spazio del simbolo*, in Aev., LI, fasc. I-II (1977), pp. 152-288.

<sup>58</sup>CARLO NARDI, nell'articolo *Dante esicasta?* cit. sopra, parla di una sorta di esicasmò in senso lato, penetrato nell'occidente forse mediante il *corpus* delle *Vitae Patrum*, volgarizzato agli inizi del Trecento da D. Cavalca; ibidem, p. 375.

<sup>59</sup>La bivalenza dell'immagine scala come asceti e come *visio* si trova già nella visione di Tundalo. Così scrive Pio Rajna in occasione del suo primo corso universitario (1874) dal titolo *La materia e la forma della Divina Commedia*, edizione in preparazione per mia cura, c. 146 r.: «Si rammenti che le regioni beate, vedute da Tundalo, non solo si sollevano via via che si procede a un grado di beatitudine più perfetta, ma che i loro primi gradi sono tuttavia in parte regioni di espiazione».

<sup>60</sup>Può esser utile ricordare, *verbi causa*, l'inizio della dedica dell'epistola aurea di Guglielmo ad Haymone priore e ai confratelli: «Dominis et fratribus H. prioris et H. frater W., sabbatum delicatum» (ed. Déchanet cit., p. 130).

<sup>61</sup>È di Agostino nel *De libero arbitrio* la teoria che finalmente in Dio e dunque nel Paradiso ci sarà il riposo, diversamente credeva Gregorio di Nissa per il quale l'uomo rimaneva anche in Dio in una tensione infinita.

<sup>62</sup>I santi padri definirono la *lectio divina* come il sacramento della nostra amicizia con Dio. Ma la lettura della Parola di Dio è la preghiera più antica e più propria al popolo di Dio, dell'antico Israele (il popolo ebraico) e del nuovo (la Chiesa). I rabbini descrissero molto prima di Guigo della Certosa ciò che i cristiani chiameranno poi *lectio divina* con una parabola costruita attorno alla parola persiana *pardes* che significa paradiso. La parola PaRDeS è costituita da quattro consonanti iniziali di quattro parole ebraiche: *Peshat* (lettura, significato letterale di un brano); *Remez* (allusione, rimando); *Derashà* (ricerca); *Sod* (mistero). queste quattro parole formano i gradini di una scala. Chiunque nel leggere le Scritture sale lentamente per questi scalini, arriva al Paradiso dove fiorisce l'albero della conoscenza. Gli ebrei pregavano e pregano tuttora così e Gesù, in quanto ebreo, imparò da Giuseppe e dal suo rabbino a pregare con questo metodo. I monaci nei loro scritti e nella letteratura di visioni attinsero a questa tradizione piuttosto che al riferimento scritturale di *Gen. 28*, lasciando in eredità alla cultura dei secoli seguenti l'equazione scala asceti.

<sup>63</sup>GABRIELLA LODOLO, *Il tema simbolico del Paradiso...* (1978), art. cit., alle pp. 191-92.

<sup>64</sup>Non a caso nel testo ebraico della visione di Giacobbe c'è la particella *hinne*. Questa particella deitica viene ad avere la stessa funzione nei detti dei veggenti e nei racconti di sogni, generi che appartengono entrambi alla preistoria dei racconti delle visioni profetiche. Nei detti dei veggenti la particella è legata ad un verbo che significa "vedere" e indica che viene riferito quanto il veggente soltanto ha potuto vedere (Num 23,9). Nei racconti di sogni *w'hinne* è posto dopo il verbo introduttivo *hlm* che significa sognare (è il caso di *Gen 28*). La particella apre la descrizione di quanto è stato visto e sottolinea l'annuncio profetico.

<sup>65</sup>Per la nozione di "diffrazione esegetica" vedi FRANCESCO MAZZONI, *Problemi d'un commentatore* cit.

<sup>66</sup>*La Divina Commedia nella figurazione artistica e nel secolare commento*, a cura di GUIDO BIAGI, Paradiso, Torino, Utet, 1939, pp. 487-507 (canto XXII), cfr., pp. 494-95: 61-72. **Lan.** *Ond'elli*, *coè* san Benedetto. *L'ultima spera*, *coè* dove non se po' più mutare, e questa è la visione divina. *In quella sola*, *coè* in quella visione che è "sola" la perfetta beatitudine. *E ogni parte*. Qui mostra come quella "spera", de che 'l dixè, *coè* dov'è tal visione, non è mobele sì come le spere celeste, e però le parti de quelle non se moveno, ma èno dove sempre èno stade. Ancora *non è in logo*, sì come sono le celeste spere. Ancora perché è immobile, com'è ditto, *non si impola*, *coè* non ha "poli" sovra i quai se volga, sì come l'ottava "spera", ch'ha doe tramontane. Circa la qual cosa si è da sapere che la cognizione naturale se stende fino alla nona spera, ch'è lo primo mobele... *E nostra scala*, *coè* "nostra" intenzione, e di contempnanti [*sic*], ascende a quello "quem", *coè* a quella intenzione de visione. *Onde così*, *coè* tal fine è remoto alla vista di mortai. *Infin lassù*. Sì com'è scritto in lo XXVIII capitulo del Genesis... **Ott.** *Ond'elli* ...dice, che 'l desiderio suo *s'adempièr*à in su l'ultima spera, cioè in sul cielo empireo...*Ivi è perfetta*... dice S. Benedetto all'A.: «tu domandi di vedermi per essenza; sappia che cotal desiderio s'adempièrà quando tu sarai montato all' "ultima spera", cioè alla visione di Dio ...». Nella quale "ultima spera" è ogni parte là, dove ella sempre era, però che essa "spera" non è in loco e non s'impola, cioè non ha "poli", come ha l'ottava. Onde nota, che questa "spera" non è mobele, sì come l'altre spere celesti; e però le parti d'essa non si muovono, ma sono dove sempre sono state. Ancora "non è in luogo", come le celesti spere, e non ha poli sopra li quali si volga, sì come l'ottava "spera", che ha il polo arctico e l'antartico... *E nostra scala* ... Cioè la "nostra" intenzione ... sale a quello "quem", cioè a quello fine della visione divina, e dice: *Onde così dal viso*... Cioè, tal fine è remoto dalla vista de' mortali. *In fin là su la vide*... *Giacob* (Genesi, cap. XXVIII)... «vide in sogno una scal stante sopra salenti e discendenti per quella; ed il Signore appoggiantesi alla scala...» **Pt.** *E nostra scala*... Dicendo inde de "scala" illa quomodo ascendit et usque quo; que "scala" figurat excelsitudinem graduum sancte religionis, per quam ad Deum ascendimus... **Bv.** *Ond'elli*. Hic A. ponit responsionem Benedicti ad suum quesitum ...*in sull'ultima spera*, scilicet, in celo empyreo, quod est super omnes speras ... *Ciascuna disianza*, idest omne desiderium beatorum, è *ivi*, scilicet in predicta "spera", *perfecta*, sine imperfectione, quam habent humana desideria in terra, *matura*, idest, non diminuta sicut predicta. Et describit eam ab immobilitate sua cum subdit: *ogni parte è in quella sola dove sempre era*; quasi dicat: "ista sola est semper immobilis et quieti, ubi cetera spere sunt in continuo motu". Et assignat causam sui dicti, dicens: *perché non è in luogo*; ad quod notandum quod cognitio naturalis non se extendit, nisi usque ad primum mobile; ideo bene dicit quod non est mobilis ultima spera, nec habet locum, sicut cetera spere; et dicit: *e non s'impola*, idest, non movetur super duos polos arcticum et antarcticum sicut firmamentum. *E nostra*. Hic Benedictus describit altitudinem contemplationis illorum Saturnalium, dicens: "E nostra" *scala*, idest contentplatio, *varca infino ad essa*, idest trascendit omnes celos, et pertingit usque ad cognitionem Dei... *onde così dal viso ti s'invola*, idest, aufertur a conspectu tuo; quasi dicat: "quod tua speculatio intellectualis non potest pertingere ad apice istius scale, que extenditur usque ad pedes domini". Et ostendit quod ista "scala" altissima fuit prefigurata et premonstrata ante redemptionem nostram per multa secula, dicens: *il patriarca Jacob ... la vide*, scilicet, dictam scalam, *isporger la parte superna*, idest, summitatem eius, *in fin lassù*, scilicet ad ipsam speram ultimam... *quando gli appare sì carca d'angeli*.. **Bt.** *Frate*... chiamandolo "fratello", ch'è nome di carità, *il tuo caldo disio*, cioè "lo tuo acceso desiderio", *s'adempièr*à, cioè sarà sazio, *in su l'ultima spera*, cioè di sopra alla nona et ultima "spera", dove è lo cielo empireo e dove è la gloria de' beati ... *ove s'adempien tutti li altri*, cioè

desideri, e quine (*sic*) sono sazi e quieti, e 'l mio, cioè "et anco lo mio desiderio" ... *Ivi...è perfetta natura*, imperò che quine è Iddio che dà perfezione ... e però s'intende: "Quine è perfetta la nostra natura umana"; *et intera* cioè e compiuta. *Ciascuna disianza ... in quella sola ... È ogni parte là dove sempre era ...* però che non è movimento; et ora rende la cagione dicendo: *Perché non è in loco*, cioè "lo cielo empireo non è locato in luogo alcuno, sicché non è contenuto da luogo, come sono le nove spere" e *non s'impola*, cioè "e non si ferma in su' poli, come l'altre spere"... *E nostra scala*, cioè lo nostro ascendimento, *infin ad essa varca... Insin lassù...* cioè infine al detto luogo, *la vidde il patriarca Jacob porger la superna parte*. È scritto nel Genesi, cap. XXVIII: «che...andando [in Mesopotamia], una sera si puose a dormire... al sereno... e la notte vidde questa visione: cioè una scala che di terra ascendeva infino al cielo, e sopra essa li *angeli* salliano e descendevano infino al cielo, et in capo alla detta scala era Iddio che diceva: "Io sono lo Iddio d'Abraam e d'Isaac"», e l'altre che quine sono scritte. E di questa "scala" finge l'A. che santo Benedetto facesse menzione... **Ld.** *Perché non è in loco*, cioè non è locata, e contenta come l'altre nove spere; e *non s'impola*, cioè non si ferma in su i "poli", come l'altre...*E nostra scala varca* e passa *infin la sù*, imperò che i contemplativi arrivano "infin" a quello con la lor contemplazione, e passando tutti i cieli arrivano a Dio. Ma a D. *s'invola dal viso*, cioè dal vedere, perchè l'anima nel corpo non può contemplar tanto alto...

<sup>67</sup>Entrambi i commenti costituiscono materia di tesi di dottorato alla scuola di FRANCESCO MAZZONI al fine di procurarne le edizioni.

<sup>68</sup>Cfr. S. ISIDORI *Etymologiarum...*, VIII, II, 2; PL LXXXII, 295: «Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi».

<sup>69</sup>FRANCESCO MAZZONI, Chiose a luoghi puntuali, a Inferno XI in DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, con i commenti di TOMMASO CASINI-SILVIO ADRASTO BARBI e di ATTILIO MOMIGLIANO. Testo della Società Dantesca Italiana. Introduzione e aggiornamento bibliografico-critico di F. MAZZONI, Firenze, Sansoni, 1979, pp. 219-20.

<sup>70</sup>Fu Michele Barbi nei suoi studi sugli antichi commenti a individuare una terza redazione perfezionata dell'Ottimo commento in due codici della Biblioteca Vaticana il Barber. Lat. 4103 (Ba) e il Vat. Lat. 3201 (Va). Luigi Rocca, 1891, individuò complessivamente 29 manoscritti suddivisi in tre gruppi e relegò fuori dei suoi quadri d'interessi Ba insieme con Va, ritenuto un testo alterato dell'Ottimo. Il Vandelli (1930) aggiunse al numero degli esemplari 4 codici tra cui i due contenenti la terza redazione e scrisse in proposito «che questo commento, studiato d'avvicino e debitamente raffrontato ai testi già noti dell'Ottimo [...] crediamo [...] sia da attribuire all'autore stesso dell'Ottimo, e si debba anzi, probabilmente considerare come l'ultima forma che con una meditata rielaborazione egli diede, o si propose di dare, alla sua meritoria compilazione» (p. 96). Fu Vandelli medesimo a differenziare tra una prima redazione (1333-34), conservata nel cod. Laurenz. 40. 19 (sec. XIV) riprodotta dall'ediz. a stampa del Torri (*L'Ottimo commento della Divina Commedia*. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante, a cura di ALESSANDRO TORRI, Pisa, 1827-29; Ristampa con prefazione di FRANCESCO MAZZONI, Bologna, Forni 1995); una seconda di poco posteriore nei codd. Riccard. 1004 e Magliab. II. 1. 31 della Nazionale di Firenze (sec. XV); una terza infine posteriore al 1337 ma anteriore alla prima redazione del *Commentarium* latino di Pietro Alighieri del 1340, e in ogni caso da porsi per dati interni avanti al 1343, nei cdd. Vat. Barber. 4103 (sec. XIV) e Vat. Lat. 3201 (sec. XV), quest'ultimo sicuramente descriptus. Cfr. G. VANDELLI, *Una nuova redazione dell'Ottimo*, in SD, vol. XIV (1930), pp. 93-174.

<sup>71</sup>Questa parte che precede, con la citazione dalla Fisica di Aristotele, è riportata, seppure in latino anche da Pietro di Dante della III redazione; le due chiose seguono Jacopo della Lana.

<sup>72</sup>C. S. LEWIS, *The Allegory of Love*, a Study in Medieval Tradition, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992<sup>6</sup>, pp. 259-60.

<sup>73</sup>Il Dante delle rime di loda riformula la teoria dell'amore gratuito ( cfr. *Vn.* XVIII in DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, a cura di DOMENICO DE ROBERTIS, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, pp. 112-114). È noto a tutti il *milieu* di tale teoresi: il *De amicitia* di Cicerone, il *De spirituali amicitia* di Aelredo. Di più siamo nell'ambito di quella amicizia teorizzata dai mistici di cui si tratta nel *De contemplando Deo*, un patrimonio spirituale che risale ad Agostino: *ipsa laude* godere.

<sup>74</sup>Il *topos* della navicella è più spesso legato in Dante all'intelletto quello della scala alla conoscenza sapienziale, ma sono entrambi *variationes* del legno della croce dal quale Cristo innalzato opera il suo *Descensus ad inferos* e senza voltarsi indietro, restaura e innalza: la navicella per magistrale arte allusiva evoca l'arca di Noè, l'Arca Santa di Davide, la Chiesa in quanto ventre materno e anche la poesia *ingenii cymba*; la scala il germoglio di Jesse, la struttura delle cattedrali a croce latina, il monte santo ove Dio si manifesta, e, almeno per Dante, le scale *per salire al monte, / dove siede la chiesa che soggioga* Firenze. Testo illustre della cristianità al quale bisogna far riferimento parlando della immagine della nave è il commento al Vangelo di Giovanni di Agostino: «Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus». (AURELII AUGUSTINI *In Ioannis Evangelium tractatus*, tractatus II, 2 PL XXXV col. 1389). E ancora: « Sed quare crucifixus est? quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat. Superbia enim tumueras, et longe ab illa patria proiectus eras; et fluctibus huius saeculi interrupta est via, et qua transeatur ad patriam non est, nisi ligno porteris. [...] Ipse factus est via, et hoc per mare. Inde in mari ambulavit, ut ostenderet esse in mari viam. Sed tu, qui quomodo ipse ambulare in mari non potes, navi portare, ligno portare: crede in crucifixum, et poteris pervenire. Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret; et quia si sic veniret ut Deus, non agnosceretur. Si enim sic veniret ut Deus, non veniret eis qui videre Deum non poterant. Non enim secundum id quod Deus est aut venit aut discedit, cum sit ubique praesens, et nullo loco contineatur. Sed secundum quid venit? Quod apparuit homo » (Aurelii Augustini *In Ioannis Evangelium tractatus*, tractatus II, 4 PL XXXV col. 1391). A ben osservare in diacronia il pugnar tra loro dei due topoi bisogna registrare in effetti una sempre minor importanza della scala e un sempre maggiore utilizzo in ambito romanzo e visionistico latino del *topos* della navicella allorché si voglia indicare il movimento verso un "fuori del mondo" che sempre più si connoterà come un luogo interiore. La scala nelle visioni medio latine sarà addirittura trasformata in ponte infernale o purgatoriale sul quale camminano i dannati. È il caso di una delle visioni tra le ultime che possano prendersi in considerazione in ordine alla cronologia, in lingua italiana, la *Visio Alberici*. Cfr. *La Visione di Alberico*, ristampata, tradotta e comparata con la *Divina Commedia* dal Prof. CATELLO DE VIVO, Ariano, Stab. Tipografico Appulo-Irpino, 1899, a p. 17: «Post hec vidi scalam ferream [...]. Pedes autem per scalam ascendentium et descendentium exurebantur in illis gradibus ignitis...». Una rappresentazione di questa scala infernale è nella Chiesa di S. Maria in Piano (Loreto Aputino); per una riproduzione dell'affresco del Giudizio Universale cfr. SOFIA BOESCH GAJANO - MARIA RITA BERARDI, *Civiltà medioevale negli Abruzzi*, L'Aquila, ediz. libreria Colacchi, 1982, v. I, p. 298; cfr. anche PETER DINZELBACHER, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs Verlag, 1973, pp. 60-61.

<sup>75</sup>M. BARBI, *Problemi di critica dantesca*, prima serie, p. 254 propone alcuni esempi: Carnino Ghiberti: Poiché è sì vergognoso / in cui fa' regnamento / volar lo fai sanz'ale. (Vat 3793 n 174); Chiaro Davanzati, «Un disio»: Gioia non ho né spero / ch'Amor mi fa volere / senza l'ale volare. (Vat 3793 n 229), st. 3<sup>a</sup>; Monte «Ai miseror»: senza l'ale prender puote volo. (ibid. n 283).

---

<sup>76</sup>Circa i due motivi v. D'ARCO SILVIO AVALLE, *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, Mondadori, 1990, pp. 209-233 e 260-282.

<sup>77</sup>ANDREA PULEGA, *Amore cortese e modelli teologici*, Guglielmo IX, Chrétien De Troyes, Dante, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 238-39.

<sup>78</sup>SIMONE WEIL, *Quaderni*, volume secondo, Milano, Adelphi, 1991<sup>2</sup>, volume secondo, pp. 228-29. Spiega Peter Winch che caratteristica dell'ascesi di Simone Weil è l'amore per il *Dio impotente*: «la croce [...] è il punto d'intersezione tra Dio e l'uomo, è il luogo in cui si manifesta l'impotenza di Dio che accetta di farsi uomo, di spogliarsi della sua divinità; ed è anche il luogo in cui l'uomo si rivela "sacro" all'altro uomo. La compassione, altrove definita l' "amore mendicante", è soprannaturale, "perché è soprannaturale *discendere*"». Cfr. PETER WINCH, *Simone Weil. «La giusta bilancia»*, Bari, Palomar, 1995, pp. XLIX-L.