

# PAROLE RUBATE

RIVISTA INTERNAZIONALE  
DI STUDI SULLA CITAZIONE



# PURLOINED LETTERS

AN INTERNATIONAL JOURNAL  
OF QUOTATION STUDIES

*Rivista semestrale online / Biannual online journal*

<http://www.parolerubate.unipr.it>

---

Fascicolo n. 2 / Issue no. 2

Dicembre 2010 / December 2010

***Direttore / Editor***

Rinaldo Rinaldi (Università di Parma)

***Comitato scientifico / Research Committee***

Mariolina Bongiovanni Bertini (Università di Parma)

Dominique Budor (Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III)

Roberto Greci (Università di Parma)

Heinz Hofmann (Universität Tübingen)

Bert W. Meijer (Nederlands Kunsthistorisch Instituut Firenze / Rijksuniversiteit Utrecht)

María de las Nieves Muñiz Muñiz (Universitat de Barcelona)

Diego Saglia (Università di Parma)

Francesco Spera (Università di Milano)

***Segreteria di redazione / Editorial Staff***

Nicola Catelli (Università di Parma)

Chiara Rolli (Università di Parma)

***Esperti esterni (fascicolo n. 2) / External referees (issue no. 2)***

Lucia Battaglia Ricci (Università di Pisa)

Francesco Bausi (Università della Calabria)

Carol Bolton (Loughborough University)

Roberto Campari (Università di Parma)

Francesco Fiorentino (Università di Bari)

Amedeo Quondam (Università di Roma La Sapienza)

Franca Varallo (Università di Torino)

***Progetto grafico / Graphic design***

Jelena Radojev (Università di Parma)

Direttore responsabile: Rinaldo Rinaldi

Autorizzazione Tribunale di Parma n. 14 del 27 maggio 2010

© Copyright 2010 – ISSN: 2039-0114

## INDEX / CONTENTS

### PALINSESTI / PALIMPSESTS

- Controcanto. Per alcune citazioni esplicite nelle novelle di Matteo Bandello*  
RINALDO RINALDI (Università di Parma) 3-25
- Quotation, Paratext and Romantic Orientalism: Robert Southey's "The Curse of Kehama" (1810)*  
OURANIA CHATSIU (Swansea University) 27-50
- Nel segno di Polifilo*  
VANJA STRUKELJ (Università di Parma) 51-93
- Chacun sa citation*  
MICHELE GUERRA (Università di Parma) 95-118

### MATERIALI / MATERIALS

- La citazione biblica come esegesi del testo: "Paradiso", XIV, 85-96*  
MATTEO LEONARDI (Liceo Classico "Don Bosco", Borgomanero) 121-136
- Ombre di ombre. Wilde cita Balzac. II*  
SUSI PIETRI (École Nationale Supérieure d'Architecture, Paris) 137-147
- Tre citazioni: Corazzini, Sbarbaro, Montale*  
GIORGIO BÁRBERI SQUAROTTI (Università di Torino) 149-165
- L'inganno della monade perfetta. Autoreferenzialità e intertestualità in Luigi Malerba. I*  
GIOVANNI RONCHINI (Università di Parma) 167-183

### LIBRI DI LIBRI / BOOKS OF BOOKS

- [recensione – review] *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, études réunies par Pierre Tourbet et Pierre Moret, Madrid, Casa de Velazquez, 2009  
DIANA BERRUEZO 187-194
- [recensione – review] Sandra Covino, *Giacomo e Monaldo Leopardi falsari trecenteschi. Contraffazione dell'antico, cultura e storia linguistica nell'Ottocento italiano*, Firenze, Olschki, 2009  
ALESSANDRO MARIGNANI 195-203





MATTEO LEONARDI

## LA CITAZIONE BIBLICA COME ESEGESI DEL TESTO: “PARADISO”, XIV, 85-96

### 1. *La trama delle memorie scritturali nella “Divina Commedia”*

Il linguaggio della *Divina Commedia* è ampiamente nutrito, com'è noto, di lessico biblico: la tropologia del testo sacro 'informa' in profondità la fantasia di Dante, le cui creazioni si amplificano volentieri attraverso l'eco di figure scritturali. I commentatori del 'sacrato poema' hanno messo in evidenza fin dai tempi antichi l'osmosi del dettato dantesco con quello biblico, grammatica universale della letteratura del Medio Evo.<sup>1</sup> Le citazioni dantesche al testo sacro si declinano secondo molteplici forme, riproponendo lo spettro dei riferimenti biblici nei testi medievali, sovente mediati dal fondamentale tramite della liturgia. Francesco Stella, in proposito, distingue procedure parafrastiche (*abbreviatio*, *omissio*, *transpositio*, *conflatio*, parafrasi letterale,

---

<sup>1</sup> Sulla Scrittura come substrato comune della cultura medievale si rimanda al classico di N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, San Diego-New York-London, Harcourt, 1982, trad. it. di G. Rizzoni, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino, Einaudi, 1986.

variazione modale, perifrasi, amplificazione sinonimica o *interpretatio*), imitative ed esegetiche.<sup>2</sup>

Le indagini stratigrafiche sul testo della *Commedia* continuano ancora oggi a riconoscere nuovi, inattesi intertesti scritturali,<sup>3</sup> contribuendo in questo modo ad illuminare l'intelligenza del testo.<sup>4</sup> La citazione biblica, diretta o indiretta, può offrire infatti un'utile chiave di decifrazione del significato inteso da Dante nel momento in cui è ricorso al codice scritturale, retroterra comune ad autore e lettore suo contemporaneo. Il dialogo intertestuale esterno tra testo e tradizione biblica costituisce davvero, in questi frangenti, una "réactivation du sens", come suggeriva Laurent Jenny.<sup>5</sup> Una conferma della bontà di un'esegesi 'intertestuale' della *Commedia* ci è offerta anche dalla lettura di *Paradiso*, XIV, 85-96.

---

<sup>2</sup> F. Stella, *La trasmissione nella letteratura: la poesia*, in *La Bibbia nel Medio Evo*, a cura di G. Cremascoli e C. Leonardi, Bologna, Edb, 1996, pp. 47-64. Giovanni Pozzi ricorda ancora l'inserimento di un sintagma biblico in contesti nuovi, il procedimento centonario, e la parodia, in G. Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in Id., *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 153-155.

<sup>3</sup> La letteratura critica sul rapporto tra la *Commedia* e la Bibbia è piuttosto corposa: offrono un quadro di sintesi *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno internazionale promosso da "Biblia". Firenze, 26-27-28 settembre 1986*, a cura di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988 e, successivamente, L. Cardellino, *Dante e la Bibbia*, a cura di A. Sardini, G. Sardini e D. Sardini, Bornato in Franciacorta, Sardini, 2007. Fra i contributi più recenti in proposito si ricordino anche la raccolta di saggi di E. Esposito, R. Manica, N. Longo e R. Scrivano, *Memoria biblica nell'opera di Dante*, Roma, Bulzoni, 1996; J. Lindon, *Intertestualità biblica e apostolato dantesco nella "Commedia"*, in "Deutsches Dante-Jahrbuch", LXXIX-LXXX, 2004-2005, pp. 45-62; G. Ledda, *Memoria biblica e memoria classica nella "Commedia"*, in Id., *Dante*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 99-119. Sulle memorie liturgiche e orazionali nella *Commedia* si segnalano invece, negli ultimi anni, E. Birge Vitz, *Liturgical versus Biblical Citation in Medieval Vernacular Literature*, in *Tributes to Jonathan J. G. Alexander: The Making and Meaning of Illuminated Medieval and Renaissance Manuscripts, Art and Architecture*, edited by S. L'Engle and G. B. Guest, London, Harvey Miller, 2006, pp. 445 e 447-448; G. Ravasi, *Dante esegeta del "salterio"*, in *Dante e la fabbrica della "Commedia"*, a cura di A. Cottignoli, D. Domini e G. Gruppioni, Ravenna, Longo, 2008, pp. 127-133; S. Seckinger, *Liturgische Elemente in der "Divina Commedia"*, in "Mitteilungsblatt der Deutschen Dante-Gesellschaft", II, 2008, pp. 20-27. Cfr. già H. Fehrenbacher, *Dante and the Liturgy*, in "Aegis", I, 1973, pp. 33-43.

<sup>4</sup> A titolo d'esempio, cfr. M. Leonardi, *Par. XI, 58-62: fonti scritturali e nuove ipotesi interpretative*, in "Écho des études romanes", II, 2006, pp. 37-43.

<sup>5</sup> L. Jenny, *La stratégie de la forme*, in "Poétique", XXVII, 1976, p. 279.

2. *Dal cielo del Sole al cielo di Marte: un olocausto interiore di ringraziamento*

La rappresentazione dantesca dell'ascesa, nel Paradiso, dal cielo quarto del Sole al quinto di Marte, è caratterizzata da una particolare solennità:

“Ben m’ accors’ io ch’io era più levato,  
per l’ affocato riso de la stella,  
che mi pareva più roggio che l’ usato.  
Con tutto ’l core e con quella favella  
ch’è una in tutti, a Dio feci olocausto,  
qual conveniesi a la grazia novella.  
E non er’ anco del mio petto essausto  
l’ ardor del sacrificio, ch’io conobbi  
esso litare stato accetto e fausto;  
ché con tanto lucore e tanto robbi  
m’ apparvero splendor dentro a due raggi,  
ch’io dissi: ‘O Eliòs che sì li addobbi!’”<sup>6</sup>

Dante è stato abbagliato, al termine della sua permanenza nel cielo del Sole, dall’apparizione di una nuova, indistinta schiera di beati, che si è aggiunta esternamente alle due corone di spiriti sapienti e danzanti e che viene salutata come una splendente manifestazione dello Spirito Santo (“Oh vero sfavillar del Santo Spiro!”, v. 76), la quale accieca gli occhi carnali del poeta, che “vinti, nol soffriro” (v. 78). Complice forse il rapimento dei sensi, Dante non s’accorge dell’ascesa al cielo superiore (“vidimi translato”, v. 83) se non quando percepisce la mutata tonalità di colore del cielo, ora *affocato*, trascolorato in tinte rosse: “più roggio che l’usato” (v. 87).

L’attenzione degli esegeti è stata attratta, in particolare, dalla singolare cerimonia interiore di ringraziamento (vv. 88-93) che introduce la contemplazione del cielo di Marte. Carlo Steiner sottolinea ad esempio, di tale

---

<sup>6</sup> Le citazioni dantesche sono tratte da *La Commedia secondo l’antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, 4 voll., Milano, Mondadori, 1966-1968 (qui *Paradiso*, XIV, 85-96).

“cerimonia liturgica”, l’“insolita grandezza d’immagini” e la “notevole solennità”.<sup>7</sup> Una solennità, chiosa Luigi Blasucci, “alimentata dai forti latinismi in rima *olocausto*, *essausto*, *fausto*, e fuori rima dal fortissimo *litare*”.<sup>8</sup> Non è infatti usuale che Dante sottolinei l’ascesa di cielo in cielo con gesti rituali. In questa circostanza, invece, per celebrare la *grazia novella* offre un *olocausto* a Dio, “con tutto ’l core” e con la *favella* “ch’è una in tutti”: e il *litare* è tanto gradito a Dio che prima ancora che l’“ardor del sacrificio” sia *essausto* nel suo petto, Dante si rende conto che è “stato accetto e fausto” agli occhi di Dio, che esprime il suo compiacimento nel rosseggiante *lucore* degli *splendor* che appaiono a Dante in due liste (*raggi*), in forma di croce.

I commentatori antichi della *Commedia* spiegano che la “favella ch’è una in tutti” è il linguaggio concettuale della mente,<sup>9</sup> che precede la traduzione delle idee nei diversi idiomi<sup>10</sup> e che costituisce la grammatica dell’orazione mentale: “idest, cum oratione mentis quae est eadem apud omnes, quamvis habeant diversa idiomata” (Benvenuto da Imola). È stato ipotizzato che con questa annotazione Dante intendesse conferire al suo gesto un valore universale, traducendo la sua riconoscenza non “in parole umane, ma in quella

---

<sup>7</sup> C. Steiner, *Il canto XIV del “Paradiso”*, in *Lecturae dantesche*, a cura di G. Getto, Firenze, Sansoni, 1963, p. 291.

<sup>8</sup> L. Blasucci, *Discorso teologico e visione sensibile nel canto XIV del “Paradiso”*, in “La rassegna della letteratura italiana”, III, 1991, p. 13. La rara forma *litare*, “come *olocausto* e *essausto* dà a questo gesto tutto interiore una singolare nobiltà liturgica”, aggiunge Anna Maria Chiavacci Leonardi, in D. Alighieri, *Commedia*, Milano, Mondadori, 1997, vol. III, p. 402.

<sup>9</sup> “La favella mentale, la quale è una in tutti gli uomini” (Francesco da Buti); “l’oration mentale a tutti comune” (Alessandro Vellutello); “idest cum mentali locutione” (Pietro Alighieri; terza redazione). L’Ottimo commento specifica che si tratta di “quella favella ch’è una in tutti, cioè con quella dell’anima e dello intelletto speculativo” mentre l’Anonimo Fiorentino la assimila alla *volontade*. Le citazioni dai commenti danteschi seguono le edizioni adottate dalla versione elettronica dei *Commenti danteschi*, a cura di P. Procaccioli, Roma, Lexis Progetti Editoriali, 1999.

<sup>10</sup> Trifon Gabriele spiega: “per circumlocutione describe la mente. Il pane nella mente è quello stesso al tedesco che al francese e a l’italiano, e perciò dice con quella favella ch’è una in tutti; ma quando venimo alla espressione, ad altro modo il chiamerà l’italiano e ad altro il francese e così il tedesco e gli altri”.



muta voce che tutti, qualunque sia il loro linguaggio, avvertono nel cuore con la medesima potenza ineffabile”,<sup>11</sup> come suggerisce Edoardo Soprano. “La preghiera mentale, o, meglio, lo slancio del cuore”, commenta Giovanni Reggio, è infatti “preghiera uguale per tutti gli uomini, perché anteriore alla formulazione delle parole”,<sup>12</sup> è “quella interna parola che Babele non ha potuto confondere e che è segno della spirituale unità di tutti gli uomini” (Steiner).<sup>13</sup>

Dante parafrasa il proprio atto come un *olocausto*. Il termine ricorre soltanto in questo luogo nella *Commedia* e nelle altre opere di Dante. Attraverso la *Summa theologiae* di Tommaso d’Aquino (I-II, q. 102, a. 3),<sup>14</sup> il poeta sa che con questo vocabolo si intende una vittima bruciata interamente, senza che nessuna parte ne sia mangiata, come avveniva invece nel caso del sacrificio.<sup>15</sup> Implica dunque un dono integrale (“Con tutto ’l core”), completamente *essausto*.<sup>16</sup>

Prima ancora che Dante completi la propria offerta mentale, Dio mostra di gradire il *sacrificio*.<sup>17</sup> Dante, per indicare l’offerta, ricorre all’infinito

<sup>11</sup> E. Soprano, *Il canto XIV del “Paradiso”*, in *Lectura Dantis Scaligera*, a cura di M. Marazzan, Firenze, Le Monnier, 1968, p. 493.

<sup>12</sup> D. Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, vol. III: *Paradiso*, Firenze, Le Monnier, 1979, *ad loc.*

<sup>13</sup> C. Steiner, *Il canto XIV del “Paradiso”*, cit., p. 291.

<sup>14</sup> Francesco Torraca ricorda che nella *Summa theologiae* di Tommaso (III, 82) si spiega anche come il “sacrificio esterno, che si offre, sia segno del sacrificio interno, col quale alcuno offre sé stesso a Dio” (D. Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di F. Torraca, Milano, Società Dante Alighieri, 1926<sup>6</sup>, p. 767).

<sup>15</sup> Lo ricordano già i commenti antichi: “quello sacrificio che si fa di tutta la cosa, di che si fa sacrificio” (Ottimo Commento); “quando animal erat totum incensum in sacrificio” (Benvenuto da Imola); “quando si fa intero sacrificio” (Anonimo Fiorentino). Iacopo della Lana spiega: “olocausto si è quando si fa intero sacrificio o vittima cioè di tutta la cosa; sacrificio *proprie* si è quando si fa vittima pure della parte”. Trifon Gabriele intende invece nell’olocausto l’“ardor di sacrificio”. Umberto Bosco ne sottolinea anche il “valore luministico”, in nota a U. Bosco, *Domesticità del “Paradiso” (Lettura del XIV canto)*, in *Studi in onore di Alberto Chiari*, Brescia, Paideia, 1973, vol. I, p. 221.

<sup>16</sup> La “grazia novella” per la quale Dante eleva l’olocausto è “la grazia di nuovo ricevuta, cioè d’essere levato al pianeta di Marte” (Francesco da Buti).

<sup>17</sup> Il termine non significa, alla luce di quanto annotato in precedenza, l’offerta di una sola parte della vittima, ma potrebbe sottintendere, nel lessico dantesco, l’intensità e l’eccellenza del dono. In *Purgatorio*, XI, 11, all’interno del *Padre nostro* dei superbi, con

sostantivato latino *litare*, nuovo *hapax* nell'intero *corpus* delle opere dantesche. Si tratta di un verbo, hanno notato i critici, che Dante poteva reperire nel vocabolario virgiliano.<sup>18</sup> L'Ottimo Commento parafrasa *litare* come “referire divote grazie al Creatore”, mentre Trifon Gabriele vi intende l'allusione al divino compiacimento: “far sacrificio grato”. L'olocausto dantesco risulta in effetti immediatamente “acceso e fausto”.

3. *L'esegesi intertestuale: l'olocausto del giusto amore secondo “Marco”, 12, 29-33 ed “Ecclesiastico”, 35, 1-9*

Il significato intimo di questa cerimonia all'ingresso del cielo di Marte e le ragioni del ricorso del poeta alle figure della “favella ch'è una in tutti” e dell'*olocausto* trovano tuttavia una più dettagliata spiegazione alla luce della citazione biblica sottesa a questi versi. Le due terzine dantesche riecheggiano infatti da vicino la celebre definizione, nei *Vangeli* sinottici, del primo comandamento della carità, in particolare nella versione offerta da Marco.<sup>19</sup>

L'evangelista (*Marco*, 12, 29-30)<sup>20</sup> riporta le parole di Cristo alla domanda dello scriba<sup>21</sup> che gli aveva chiesto quale fosse il primo dei comandamenti:

---

questo termine si esprime l'offerta a Dio della propria umana volontà, la più preziosa delle facoltà; similmente in *Paradiso*, V, 44 Dante vi ricorre per indicare, all'interno della logica del voto, la rinuncia al proprio libero arbitrio. In *Paradiso*, VIII, 5 indica invece gli antichi sacrifici pagani, come, al plurale, in *Convivio*, II, 4.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio *Eneide* II, 118 o IV, 50.

<sup>19</sup> Cfr. M. Leonardi, nota 93 in D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, a cura di R. Merlante e S. Prandi, Brescia, La Scuola, 2005, p. 298.

<sup>20</sup> Cito la *Vulgata* di Girolamo da *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber, editionem quartam emendatam cum sociis B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele, praeparavit R. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994<sup>4</sup>.

<sup>21</sup> Nel *Vangelo* di Luca si tratta invece di un “legis peritus” che pone la domanda a Cristo “temptans illum” (10, 25). Anche in *Matteo*, 22, 35 è un “legis doctor temptans eum”.

“Iesus autem respondit ei quia primum omnium mandatum est audi Israhel Dominus Deus noster Deus unus est et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua hoc est primum mandatum”.

Dante traduce alla lettera “ex toto corde” (“Con tutto ’l core”) e parafrasa “ex tota mente” nell’espressione “con quella favella ch’è una in tutti”, che i commentatori di Dante hanno riconosciuto come un chiaro riferimento al linguaggio della mente. A confermare l’ipotesi è il successivo riferimento dantesco al proprio *olocausto*, subito *acetto* da Dio. Il *Vangelo* di Marco prosegue in effetti riportando il commento dello scriba alle parole di Gesù (*Marco*, 12, 32-33):

“et ait illi scriba bene magister in veritate dixisti quia unus est et non est alius praeter eum et ut diligatur ex toto corde et ex toto intellectu et ex tota anima et ex tota fortitudine et diligere proximum tamquam se ipsum maius est omnibus holocaustomatibus et sacrificiis”.

L’anonimo interlocutore di Cristo, soddisfatto per la risposta, chiosa sottolineando che il totale dono di sé (cuore, mente ed anima) a Dio, cioè l’amore, val più di tutti gli *olocausti* ed i *sacrifici*.<sup>22</sup> I due termini compaiono puntualmente nei versi di Dante, che illustra la propria offerta di mente e cuore a Dio come *olocausto* e *sacrificio* (vv. 89 e 92) subito “acetto e fausto”,<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Cristo approva il commento dello scriba: “Iesus autem videns quod sapienter respondisset dixit illi non es longe a regno Dei” (*Marco*, 12, 34). Nel *Vangelo* di Luca è lo scriba a ricordare i comandamenti dell’amore (*Luca*, 10, 26-27), reperendoli nell’Antico Testamento (cfr. *Deuteronomio*, 6, 5) e ricevendo l’assenso di Cristo: “dixitque illi recte respondisti hoc fac et viues” (*Luca*, 10, 28).

<sup>23</sup> Il sacrificio e l’olocausto, graditi a Dio, sono associati anche nel noto salmo 50, il cosiddetto *Miserere*, compreso fra i sette salmi penitenziali, che al v. 21 recita: “tunc acceptabis sacrificium iustitiae oblationes et holocausta tunc inponent super altare tuum vitulos” (corsivi miei). Nel medesimo salmo troviamo anche un riferimento alla sapienza divina (v. 8: “occulta sapientiae tuae manifestasti mihi”) e al dono dello Spirito Santo (v. 13: “spiritum sanctum tuum ne auferas a me”), protagonisti del saluto al cielo del Sole. Per questa segnalazione e per altre preziose indicazioni mi permetto di ringraziare l’amico Concetto Del Popolo. Cfr. *Salmi*, 39, 7-9: “sacrificium et oblationem noluit aures autem perfecisti mihi holocaustum et pro peccato non postulasti tunc dixi ecce venio in capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam Deus meus volui et legem tuam in medio cordis mei”. In *1 Samuele*, 15, 22, ricorre invece la coppia *holocausta* e *victimae*, all’interno

ancor prima che si consumi del tutto. Dante offre infatti un sacrificio che val più di ogni sacrificio e un olocausto al di sopra di tutti gli olocausti. Lo scintillio degli spiriti beati nella croce, che inaugura le visioni del cielo di Marte (vv. 94-96), conferma il gradimento divino per il “primum mandatum”.<sup>24</sup> La singolare cerimonia liturgica che Dante officia nel tempio della propria interiorità<sup>25</sup> è dunque, più precisamente, l’offerta del proprio pieno, totale *amore* a Dio.<sup>26</sup>

Alcuni commentatori, pur senza segnalare l’inter testo biblico, avevano colto nel lessico dantesco l’ardore di una passione amorosa.<sup>27</sup> Alessandro Vellutello, ad esempio, spiega che Dante “infiammollo [il cuore] del suo amore” mentre Francesco da Buti illustra l’espressione “essausto l’ardor del sacrificio” come “compiuto e consummato l’ardore della carità del mio petto [...] col quale io rendeva grazie a Dio” e intende Dante “tutto ardente di carità”,

---

di un’esortazione a subordinare il dono della propria volontà a Dio, cioè all’obbedienza: “numquid vult Dominus holocausta aut victimas et non potius ut oboediatur voci Domini melior est enim oboedientia quam victimae” (anche in *Amos*, 5, 21-22).

<sup>24</sup> Matteo attribuisce l’espressione del comandamento a Cristo (*Matteo*, 22, 37), che al termine aggiunge: “hoc est maximum et primum mandatum” (*Matteo*, 22, 38) e “in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae” (*Matteo*, 22, 40).

<sup>25</sup> Cfr. *I Corinzi*, 3, 16: “nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis”.

<sup>26</sup> La metafora dell’amore del cuore come olocausto a Dio non è assente nella letteratura religiosa del XIII secolo, cfr. Iohannes de Garlandia, *Epithalamium Beate Virginis Marie*, III, vv. 399-400: “Puri cordis amor, holocaustum leni odoris / restituens hominem, me mihi sponte feret”, in *Poetria Nova*, a cura di P. Mastandrea e L. Tassarolo, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001.

<sup>27</sup> D’altra parte anche il sostantivo *ardor* è naturalmente connesso all’idea dell’amore nel lessico erotico duecentesco. L’amore è per antonomasia *ardente*: “in me à mostrato Amore / l’ardente suo valore / [...] / Amore è uno spirito d’ardore” (Guido delle Colonne, *Ancor che l’aigua per lo foco lassi*, vv. 10-11 e 24, cito secondo *I poeti della Scuola siciliana*, a cura di C. Di Girolamo, Milano, Mondadori, 2008, p. 99; cfr. *Purgatorio*, XXVII, 96; *Paradiso*, XV, 43). In *Paradiso*, XXIII, 8 l’aggettivo *ardente* connota in particolare la carità che acuisce il desiderio di contemplare Cristo (cfr. *Paradiso*, XXIV, 29). In *Paradiso*, XXIV, 138 qualifica lo Spirito Santo Paraclito. Nello stesso canto quattordicesimo, prima dei versi qui analizzati, si è fatto cenno all’ardore “di carità” (Iacopo della Lana; *ardor caritatis* secondo Benvenuto da Imola, “ardor della carità” secondo l’Anonimo Fiorentino, “ardorem, idest amorem”, chiosa Giovanni Bertoldi da Serravalle) dei beati (ai vv. 40-41 e 50), che esprime la gioia della contemplazione amorosa di Dio.

seguito da Cristoforo Landino.<sup>28</sup> Niccolò Tommaseo specifica che la favella cui si riferisce Dante è linguaggio “dell’affetto” e parafrasa *litare* come “sacrificar dell’affetto”.<sup>29</sup>

Quando Dante scrive che il *litare* del suo *sacrificio* è *accepto* a Dio, forse contamina il ricordo di Marco con un’eco dell’*Ecclesiastico* (35, 1-9), in cui si definisce il *sacrificium* del giusto (cioè la sua virtù) necessario ed *acceptum* al cospetto di Dio. Nella *vulgata* sisto-clementina il testo sacro recita:

“Qui conservat legem multiplicat oblationem.  
Sacrificium salutare est attendere mandatis, et discedere ab omni iniquitate.  
Et propitiationem *litare* sacrificii super iniustitias, et deprecatio pro peccatis, recedere ab iniustitia.  
Retribuet gratiam qui offert similaginem: et qui facit misericordiam offert sacrificium.  
Beneplacitum est Domino recedere ab iniquitate: et deprecatio pro peccatis recedere ab iniustitia.  
Non apparebis ante conspectum Domini vacuus.  
Haec enim omnia propter mandatum Dei fiunt.  
Oblatio iusti impinguat altare, et odor suavitatis est in conspectu Altissimi.  
*Sacrificium iusti acceptum est, et memoriam eius non obliviscetur Dominus*”.<sup>30</sup>

L’eco dantesca è prossima: il giusto *sacrificio* del poeta<sup>31</sup> è subito “accepto e fausto” (vv. 92-93). È inoltre rilevante annotare la presenza, al v. 3,

<sup>28</sup> Landino, riflettendo sull’etimologia di olocausto (“chosì decto, perché in greco ‘olon’ significa tucto et ‘causton’ arso”), spiega “s’infiammò tucto d’ardentissima carità”.

<sup>29</sup> N. Tommaseo, in D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, Torino, Utet, 1927, p. 218. Anna Maria Chiavacci Leonardi intende la *favella* cui fa cenno Dante come “il linguaggio dello Spirito”, il cui nome è in effetti Amore (in D. Alighieri, *Commedia*, cit., vol. III, p. 402). Di “offerta ardente d’amore” parla Valeria Capelli in *Lettura del canto XIV del “Paradiso”. Morte e resurrezione*, in Ead., *Lecture dantesche: tenute nella pieve di Polenta e nella basilica di S. Mercuriale in Forlì, 1996-2005*, Milano, Marietti 1820, 2006, p. 253.

<sup>30</sup> Cito secondo l’edizione di *Biblia sacra vulgatae editionis, Sixti V pont. max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, ex tribus editionibus Clementinis critica descriptis, dispositionibus logicis et notis exegeticis illustravit, appendice lectionum hebraicarum et graecarum auxit P. M. Hetzenauer*, Roma, Pustet, 1914, pp. 652-653, corsivo mio.

dell'infinito *litare*, che spiegherebbe il singolare *hapax* dantesco, messo in rilievo dai critici. La particolare concentrazione, in *Paradiso*, XIV, 88-93, di latinismi riferibili al medesimo testo biblico irrobustisce dunque l'ipotesi della memoria scritturale. Nell'edizione critica moderna della *Vulgata* di Girolamo pubblicata dalla Deutsche Bibelgesellschaft, a cura di Roger Gryson e Robert Weber,<sup>32</sup> mancano i vv. 4-5 ed il verbo *litare*<sup>33</sup> non compare, ma in apparato si legge che la variante "et propitiationem litare" era già presente in alcuni codici antichi.<sup>34</sup> È lecito domandarsi, allora, se Dante non leggesse l'*Ecclesiastico* in una versione affine a quella contenuta in questi manoscritti antichi: un'indicazione che potrebbe utilmente contribuire a rispondere all'interrogativo su quale Bibbia avesse presente Dante Alighieri.

---

<sup>31</sup> Sacrificio d'amore, alla luce di *Marco*, 12, 29-33: "qui facit misericordiam offert sacrificium", scrive *Ecclesiastico*, 35, 4.

<sup>32</sup> I curatori di questa edizione fanno riferimento per l'Antico Testamento alla versione dei benedettini di san Girolamo (il testo commissionato nel 1907 da papa Pio X) e per il Nuovo Testamento a *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi secundum editionem sancti Hieronymi*, ad codicum manuscriptorum fidem recensuit I. Wordsworth in operis societatem adsumto H. I. White [et A. Ramsbotham, H. F. D. Sparks, C. Jenkins, A. W. Adams], Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1889-1954.

<sup>33</sup> Il testo proposto da Gryson e Weber recita: "qui conservat legem multiplicat orationem / sacrificium salutare adtendere mandatis et discedere ab omni iniquitate / et deprecatio recedere ab iniustitia / [...] / non apparebis ante conspectum Dei vacuus / haec enim omnia propter mandatum Domini fiunt / oblatio iusti inpinguat altare et odor suavitatis est in conspectu Altissimi / sacrificium iusti acceptum est et memoriam eius non obliviscetur Dominus" (ed. cit., vv. 1-9).

<sup>34</sup> In particolare si tratta dei manoscritti Toletanus (Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr. 13-1, Tol. 2-1, sec. X) e Legionensis (León, S. Isidoro, codex gothicus, a. 960, in monasterio Valeranicensi). Anche Agostino, nel *De Scriptura sacra Speculum* (in *Patrologiae cursus completus... Series prima, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae a Tertulliano ad Gregorium Magnum*, accurante J.-P. Migne, vol. 34, Parisiis, venit apud editorem, in via dicta d'Amboise, près la barrière d'Enfer, ou Petit-Montrouge, 1845 [1841], col. 967), cita *Ecclesiastico*, 35, 3 secondo questa versione.

4. *Il reimpiego della Scrittura: la riduzione di un sintagma a nuovo contesto e l'appropriazione di lessico biblico*

La ricostruzione del testo biblico tenuto in considerazione dal poeta fiorentino è una delle sfide più affascinanti alle quali è chiamato il dantista. Altrettanto significativo è distinguere le molteplici forme della citazione biblica nelle opere di Dante. In *Paradiso*, XIV, 88-89 la parafrasi, piuttosto letterale, di *Marco*, 12, 30, arricchita dalla tessera lessicale *olocausto* (prelevata da *Marco*, 12, 33), adatta l'esortazione universale di Marco all'amore "ex toto corde" ed "ex tota mente" verso Dio al caso specifico dell'amore in riconoscenza di una *grazia* singolare. Dante non risemantizza dunque la lettera del testo biblico, in sé preservata, ma la declina in un contesto particolare: il significato non ne risulta falsificato ma specificato, ricondotto ad un caso della propria esperienza individuale (o del proprio *alter ego* letterario, il Dante *agens*).

La terzina successiva contamina l'eco di Marco con l'immagine di *Ecclesiastico*, 35, 1-9. La memoria veterotestamentaria potrebbe essere stata suggerita dal termine *sacrificiis* (*Marco*, 12, 33): il *sacrificio* di *Paradiso*, XIV, 92 rimanda infatti, nel contempo, al *Vangelo* di Marco (dove è associata all'*olocausto* di cui sopra) e ai primi versetti del capitolo 35 dell'*Ecclesiastico*. Questo *litare* ("propitiationem litare sacrificii super iniustitias") è un sacrificio *acetto* (*Paradiso*, XIV, 92-93) perché giusto ("sacrificium iusti acceptum est") e ardente d'amore ("qui facit misericordiam offert sacrificium"). In questo caso il riferimento biblico è meno esplicito. Non si osserva una parafrasi lineare della Scrittura ma una coerente costellazione di spie lessicali che rimandano ad essa: l'attestazione del singolo infinito sostantivato *litare*, benché raro, non giustificherebbe l'ipotesi della citazione biblica se non fosse confermata da un corposo contesto di allusioni al medesimo brano dell'*Ecclesiastico*, che sviluppa proprio il motivo del sacrificio gradito a Dio.

Quale beneficio esegetico comporta, dunque, il riconoscimento di queste citazioni scritturali nei versi danteschi? La domanda sottintende il problema dell'*intentio auctoris*: a quale scopo Dante decise di intessere queste citazioni bibliche nel suo testo? In che modo intendeva modificare e arricchire, attraverso le memorie bibliche, il messaggio rivolto al lettore? L'allusione a *Marco*, 12, 30-33 può gettare 'luce nuova' sui versi 88-89 poiché ne determina un incremento semantico, precisandone il senso. L'ipotesto di *Ecclesiastico*, 35, 1-9, sotteso in *Paradiso*, XIV, 91-93, non accresce invece le informazioni circa la natura dell'olocausto dantesco, che continua ad essere presentato come un sacrificio d'amore. L'eco scritturale, in questa circostanza, sembra funzionale a rafforzare e legittimare, attraverso l'appropriazione di un autorevole lessico biblico, l'impressione dantesca del compiacimento divino per il proprio sacrificio: "io conobbi / esso litare stato accetto e fausto".

5. *L'amore ardente: una figura di transizione tra la sapienza del Sole e la militanza di Marte*

L'esegesi di queste terzine suggerita dall'intertesto biblico, dissimulato nei versi, solleva alcune considerazioni sull'interpretazione del movimento d'ascesi di Dante dal cielo del Sole a quello di Marte.

La visione nel cielo quarto si è conclusa con l'epifania di un *lustrò*, di "chiarezza pari" allo sfolgorio delle due corone di spiriti già presenti, "per guisa d'orizzonte che rischiari" (vv. 67-69). Nella diffusa luminosità il poeta ha poi distinto "novelle sussistenze" (v. 73), disposte in cerchio, ed ha riconosciuto in questo splendore una manifestazione della terza persona trinitaria: "Oh vero sfavillar del Santo Spiro!" (v. 76). L'attraversamento del



cielo della sapienza si è dunque consumato nel trionfo dello Spirito-Amore,<sup>35</sup> forse alludendo all'idea che la sapienza autentica deve sublimarsi nell'amore, *notitia Dei* per eccellenza,<sup>36</sup> secondo l'antica tesi patristica dell'"amor ipse intellectus".<sup>37</sup>

L'ingresso al superiore cielo di Marte è invece segnalato dalla percezione di un inusitato, ardente rossore (vv. 85-87) e successivamente dalla luminosa apparizione degli spiriti militanti in forma di croce (vv. 94-102).

Nella rappresentazione della salita al quinto cielo, i critici hanno colto l'intenzione del poeta di mettere in luce l'intima connessione di questo cielo col precedente. L'ingresso nel nuovo cielo è lieve, impercettibile: il pellegrino non se ne accorgerebbe se non fosse "per l'affocato riso de la stella, / che mi pareva più roggio de l'usato" (vv. 86-87). La descrizione della *translatio* si distingue per la sua particolare omogeneità: è inaugurata e conclusa da due invocazioni (vv. 76 e 96),<sup>38</sup> la seconda delle quali appella Dio con il nome di *Eliòs*, una figura del Padre che, assieme ai riferimenti allo Spirito Santo (v. 76) ed al Figlio (richiamato dalla croce, vv. 95 e 97-102), costituisce l'immagine della Trinità,<sup>39</sup> uno dei motivi dominanti del cielo quarto.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Peter Dronke suggerisce invece che questa visione alluda alla profezia gioachimita dell'avvento della terza età dello Spirito e all'idea che l'intelletto possibile si possa attuare solo a livello universale, in sintonia con alcune tesi dell'aristotelismo radicale, ad esempio di Sigieri di Brabante; si veda P. Dronke, *Orizzonte che rischiararsi*, in "Romance Philology", XXIX, 1975, pp. 11 e ss.

<sup>36</sup> Cfr. *I Giovanni*, 4, 8-16: "qui non diligit non novit Deum quoniam Deus caritas est [...] in hoc intellegimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis quoniam de Spiritu suo dedit nobis [...] Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo".

<sup>37</sup> Cfr. Gregorio Magno, *XL Homiliarum in Evangelia Libri duo*, in *Patrologiae cursus completus*, cit., vol. 76, Parisiis, venit apud editorem, in via dicta d'Amboise, prope portam vulgo d'Enfer nominatam, seu Petit-Montrouge, 1849, *Homilia XXVII*, coll. 1204-1210.

<sup>38</sup> Cfr. E. Bonora, *Struttura e linguaggio nel XIV del "Paradiso"*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", CXLVI, 1969, p. 12.

<sup>39</sup> Gabriele Muresu commenta: "L'esistenza di uno stretto legame tra Sole e Marte è inoltre testimoniata dal fatto che il pellegrino, non appena asceso al quinto cielo, invoca Dio chiamandolo *Eliòs* (v. 96); ma funzione di concatenamento hanno anche le due similitudini che, sviluppando entrambe immagini stellari, rispettivamente chiudono e aprono la

L'unità dei cieli è rafforzata dalla loro fusione in un unico trionfo di luce: "è evidente che Dante ha voluto fondere in una sola realtà d'immagine l'ultima scena del cielo del Sole con la prima del cielo di Marte", annota Anna Maria Chiavacci Leonardi; "Il sopravvenire di un ultimo, terzo cerchio di luce intorno alle due corone già presenti nel cielo al momento stesso in cui egli lo lascia è infatti contiguo all'apparire della risplendente croce inscritta in un cerchio che si delinea, pieno di mistero, nella profondità luminosa del nuovo cielo".<sup>41</sup>

---

narrazione relativa alla permanenza di Dante nei due pianeti (vv. 70-75; 97-102). Una precisa funzione di raccordo tra le parti del canto sembra inoltre svolgere il motivo trinitario, che è una delle strutture portanti di un cielo – quello del Sole – non per nulla equiparato all'Aritmetica: l'invocazione al *Santo Spiro* (v. 76) che il poeta pronuncia rievocando l'apparizione di altri spiriti sapienti sembra infatti preludere alla successiva preghiera rivolta a Dio (vv. 88-96) e all'apparizione dell'immagine di Cristo nella croce di Marte (vv. 104-108)", in *La "gloria della carne": disfacimento e trasfigurazione* (Par. XIV), in "La rassegna della letteratura italiana", II-III, 1987, p. 267.

<sup>40</sup> I riferimenti più chiari in *Paradiso*, X, 1-6 e 49-51; XIII, 25-27 e 52-60; XIV, 28-30. Sulle figure trinitarie nella *Commedia* e particolarmente nel *Paradiso*, cfr. E. N. Girardi, *Dogma e immagini trinitarie nella "Commedia"*, in "Vita e Pensiero", I, 1949, pp. 26-34; R. Palgen, *Die Kosmische Trinität im "Paradiso"*, in "Deutsches Dante-Jahrbuch", XLVIII, 1973, pp. 7-23; G. Fallani, *Il mistero Trinitario*, in Id., *L'esperienza teologica in Dante*, Lecce, Milella, 1976, pp. 138-158; G. Rabuse, *Die Quaternität der Trinität in Dantes Gottesschau*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zu Dante*, Wien, W. Braumüller, 1976, pp. 184-224; S. Mussetter, *Dante's Three Beasts and the 'Imago Trinitatis'*, in "Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society", XCV, 1977, pp. 39-52; L. Peirone, *Visione trinitaria e messaggio dantesco*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Fausto Montanari*, Genova, Il Melangolo, 1980, pp. 27-38; P. Priest, *Dante's Incarnation of the Trinity*, Ravenna, Longo, 1982; P. Zupan, "Paradiso" 10, 1-12: *the Poetic Theology of Trinitarian Creativity*, in "Romance Languages Annual", III, 1991, pp. 291-295; G. Gorni, *Numeri figurati e trinità*, in Id., *Lettera nome numero: l'ordine delle cose in Dante*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 87-107; J. Secor, *Three Dances of Three: the 'Imago Trinitatis' in Dante's "Commedia"*, in "Medieval Numerology", 1993, pp. 93-104; M. Cogan, *Associating Persons of the Trinity with Angelic Orders*, in Id., *The Design in the Wax: the Structure of the "Divine Comedy" and its Meaning*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999, pp. 305-312; E. Salvaneschi e D. Bonanno, *La maschera della trinità*, in "L'immagine riflessa. Testi, società, culture", IX, 2000, pp. 303-316; M. Morrison, *Looking at God: Imagery for the Divinity in Dante's "Paradiso"*, in "Forum Italicum. A Quarterly of Italian Studies", XXXV, 2001, pp. 307-317; V. Crupi, *Dal "Paradiso" di Dante: l'impronta trinitaria nella creazione*, in Id., *Saggi danteschi*, Cosenza, Pellegrini, 2003, pp. 33-68.

<sup>41</sup> D. Alighieri, *Commedia*, a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, cit., vol. III, p. 384. Nelle terzine dantesche le figure di luce si sfumano l'una nella successiva. Il *lucore* degli

L'interpretazione dell'*olocausto* interiore dei vv. 88-93 come combustione sacrificale del proprio amore, suggerita dalla citazione evangelica, si propone dunque come un'ideale figura di transizione tra i due cieli, rafforzandone la riconosciuta unità. All'ingresso del cielo di Marte, offrendo a Dio il gradito fuoco della carità, il poeta si ricollega figurativamente e teologicamente all'ultima visione del cielo del Sole, lo *sfavillar* dello Spirito-Amore, ma nel contempo allude anche all'infuocato colore del cielo di Marte, *affocato* e *roggio*. La carità di cui lo Spirito ha riempito il cuore del poeta, al colmo del quarto cielo, si consuma in *olocausto* entrando nel cielo ardente di Marte.<sup>42</sup> Si tratta infatti del pianeta, spiega Dante nel *Convivio*, che “dissecca e arde le cose, perché lo suo calore è simile a quello del fuoco; e questo è quello per che esso pare affocato di colore”.<sup>43</sup>

L'ascesa dal cielo del Sole a quello di Marte potrebbe anche rappresentare, in questa prospettiva, un'interessante tappa del *pilgrim's progress*<sup>44</sup> di Dante, della pedagogia divina dedicata al poeta nei tre regni

spiriti in forma di croce prende a svolgare ancor prima che sia *essausto* il fuoco dell'amore nel petto di Dante: “un evento si accende sull'altro” (ivi, p. 402). Anche Natalino Sapegno rimarca l'armonia dell'intero passaggio poetico: “Il lento movimento figurativo dei vv. 67-75 (sottolineato dalla delicatissima immagine del cielo di sera, in cui spuntano le prime stelle); lo slancio di spirituale elevazione dei vv. 79-87; il raccogliersi infine dell'animo in un fervore silenzioso di gratitudine e di preghiera; costituiscono un solo nodo lirico di straordinaria intensità: svolgimento dei temi fantastici e sentimentali impliciti nel clima di intellettuale esaltazione delle terzine che precedono; preludio alla scena che segue, alacre, festosa e da ultimo rapita in un gorgo di musicale dolcezza”, in D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1963, p. 187.

<sup>42</sup> Vittorio Sermonetti annota che il termine *olocausto* “situa sul fondo *affocato* e *ardente* del pianeta rosso l'immagine di una combustione senza residui, che sarà sviluppata nella terzina che segue”, in D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, a cura di V. Sermonetti, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 222.

<sup>43</sup> *Convivio*, II, XIII, 11, cito secondo l'edizione D. Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le Lettere, 1995. Anche in *Purgatorio*, II, 14 “per li grossi vapor Marte rosseggia”, e cfr. *Convivio*, II, XIII, 11: Marte rosseggia *affocato* “quando più e quando meno, secondo la spessezza e raritate delli vapori che 'l seguono”.

<sup>44</sup> E non soltanto, com'è stata talvolta interpretata, una pausa narrativa. Giuseppe Berretta parla ad esempio di “momento di sospensione”, in *Il canto XIV del “Paradiso”*, in “Filologia e letteratura”, XI, 1965, p. 266.

ultramondani. Il poeta teologo è condotto lungo un *iter* che dalla sapienza solare conduce all'amore (vv. 76-96), il cui ardore è pronto a sublimarsi nella virtù operativa che Dante contemplerà nel cielo di Marte, sede degli spiriti militanti per la fede. In questo cielo incontrerà Cacciaguida e per voce dell'avo scoprirà l'alto e rischioso compito che Dio gli ha assegnato: tradurre la sua sapienza letteraria in militanza apostolica, diventare un poeta e profeta che alza il proprio *grido* "come vento" (*Paradiso*, XVII, 133), fianco contro i grandi della terra, preparando all'attesa ed agognata *renovatio mundi* del *Santo Spiro*: "per guisa d'orizzonte che rischiari".

Copyright © 2010

*Parole rubate. Rivista internazionale di studi sulla citazione /*  
*Purloined Letters. An International Journal of Quotation Studies*