



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli studi di Padova
Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Triennale in
Lettere

Tesi di Laurea

*Preghiera alla Vergine: cum notis
variorum.*

Relatore
Prof. Emilio Torchio

Laureando
Simone Ghiardello
n° 2013988

Anno Accademico 2022 / 2023

Indice

Introduzione	5
Note al testo	9
Editio variorum	11
Terzina vv. 1-3.....	11
Terzina vv. 4-6.....	22
Terzina vv. 7-9.....	29
Terzina vv. 10-12.....	34
Terzina vv. 13-15.....	38
Terzina vv. 16-18.....	42
Terzina vv. 19-21.....	47
Terzina vv. 22-24.....	55
Terzina vv. 25-27.....	63
Terzina vv. 28-30.....	68
Terzina vv. 31-33.....	72
Terzina vv. 34-36.....	78
Terzina vv. 37-39.....	85
Bibliografia	93

Introduzione

Giunto al termine del suo viaggio, Dante, in muta contemplazione dell'assemblea dei beati, e dell'operosa esistenza angelica, cerca Beatrice per poter comprendere pienamente lo spettacolo di cui è testimone. Non è più lei, però, a trovarsi al suo fianco, ma San Bernardo, ultimo anello della catena provvidenziale che permetterà a Dante di trovarsi al cospetto della gloria divina. «Priego e amor santo mandommi»,¹ la mandante è Beatrice, così come lo era stata con Virgilio all'inizio del poema, a sua volta inviata da Santa Lucia per volere di Maria a soccorrere il pellegrino. Bernardo funge da terza 'guida' di Dante, con il compito di esprimere attraverso i propri «preghi» le speranze del poeta, che senza la carità dei beati, espressione del volere divino, non potrebbe giungere alla *visio* finale. Al santo di Chiaravalle, oratore e mistico medievale ampiamente riconosciuto nel Trecento, sono affidate le ultime parole del poema, sotto forma di preghiera alla Vergine, ultima e più alta fonte di speranza per gli uomini. Bernardo infatti, riconosciuto come il più ardente fedele di Maria, come la sua «donna», «precorre liberamente» le intenzioni e le preghiere umane: dal momento della sua apparizione, fino al XXXIII canto, il santo non solo spiega a Dante lo spettacolo di cui è testimone, ma si fa appassionato oratore del suo desiderio più profondo.

La preghiera rivolta alla Vergine si configura come passaggio fondamentale, espressione dell'infinita carità divina che ha permesso a Dante di essere testimone del disegno divino per l'umanità, e di poterne ricordare e riscrivere, in forma intelligibile, l'esperienza. I primi quaranta versi dell'ultimo canto del Paradiso si configurano come uno dei momenti più importanti della cantica, snodo in cui vengono sintetizzati gli aspetti dogmatici del poema e in generale della fede così com'è conosciuta e approfondita dai teologi trecenteschi. La preghiera alla Vergine ha il compito di testimoniare l'avvenuta

¹ Par. XXXI, 96.

conversione del pellegrino e il desiderio, maturato dall'estrema esperienza di fede, di un giorno poter far parte della schiera delle anime beate.

L'elogio si struttura come una rielaborazione dei temi e motivi della dossologia cristiana maturati fino a quel momento, di cui Dante si fa innovatore senza precedenti: la ripresa di stilemi propri dell'innologia classica e l'utilizzo di «immagini che richiamano l'interpretazione figurale»² degli esegeti medievali, vengono uniti in una sintesi concisa e coerente degli aspetti dogmatici, storici ed emotivi già delle forme iconografiche paleocristiane. Lo studio della struttura dell'elogio e delle sue fonti, e la sua contestualizzazione formale, hanno subito un forte impulso dagli studi sul canto di Auerbach, capace di dare nuova vita all'insieme degli antecedenti contenutistici e stilistici individuati nel corso di secoli di studi sul passo. Se però la veste stilistica e contenutistica dell'inno assume un'importanza evidente nello studio delle istanze innovatrici afferite a Dante nel panorama dell'innografia mariana, non sempre il suo statuto all'interno del poema viene rilevato con sufficiente attenzione, soprattutto alla luce di questi approfondimenti. A questo proposito, una prima analisi funzionale alla verifica dell'effettivo sviluppo dell'interpretazione del testo, è uno studio comparatistico dei commenti al testo. Scopo fondamentale delle note, oltre alla parafrasi, è restituire chiaramente gli strumenti interpretativi più adatti alla lettura. La riorganizzazione del contenuto dei commenti può fornire un dato importante sulle variazioni tra interpretazioni nate in contesti storici e culturali differenti: pertanto la priorità è qui quella di affrontare in modo sistematico la comparazione delle glosse terzina per terzina, in modo da restituire una panoramica generale sulle somiglianze tra i commenti.

L'ideale glossa ad una terzina, o l'insieme delle note ai versi che compongono una terzina, è stata scomposta in cinque voci attraverso le quali è possibile analizzare le variazioni dei contenuti delle glosse. Per ogni terzina, nel paragrafo "Glossa", vengono stabiliti i rapporti di continuità e discontinuità tra i temi e motivi evidenziati dal commento nel suo insieme: identificati dei filoni interpretativi differenti, viene riportata l'elenco dei commentatori che lo compongono e messi in luce eventuali citazioni esplicite di commenti precedenti. Quando, data l'alta somiglianza tra tutte le note a una terzina, sarebbe risultato ridondante riportare tutta la lista dei commenti, si è preferito scegliere una

² Cfr. Auerbach, p. 307.

glossa esemplificativa e discutere in seguito di eventuali approcci differenti e di specificazioni individuali.

La voce “Fonti” identifica tutte quelle citazioni di passi di opere che, se non vengono ritenute fonti dirette del testo dantesco, vengono quantomeno trattate come opere appartenenti a un substrato di testi che fa parte dell’orizzonte culturale dell’autore. In “Luoghi Paralleli” vengono riportati i riferimenti ad altri passi della *Divina Commedia* e alle altre opere dantesche. Per entrambe queste due voci, quando è stato riportato dall’autore del commento un frammento testuale preciso, questo è stato riportato in corsivo, affiancato poi dalla parola o il concetto in funzione del quale la citazione è stata fatta. Se tra le citazioni fatte, alcune sono state utilizzate per chiarire precisamente il valore semantico di una determinata espressione o elemento lessicale, i rimandi sono stati suddivisi tra “Contenutistici” o “Linguistici”. Per tutte e tre le voci (“Glosse”, “Fonti” e “Luoghi paralleli”) l’ordine dell’elenco dei commenti che seguono una lettura o citano un determinato passo sarà quello cronologico delle edizioni dei commenti.

Sotto la voce “Rimandi prospettici” sono state riportate le citazioni che non pretendono di far emergere un rapporto di dipendenza tra un antecedente e un testo successivo, ma che soprattutto mettono in luce la continuità tematica o stilistica tra due opere. L’ultimo elemento che caratterizza solo pochissimi commenti, è la restituzione, in calce al testo, delle varianti riscontrabili tra i diversi codici che riportano il testo della *Divina Commedia*.

Note al testo

Nell'organizzazione dei contenuti delle note al testo, per la voce "Glosse" vengono redette delle serie di commenti accomunati dalla stessa impostazione della parafrasi al testo: l'elenco viene ordinato cronologicamente, e, nel caso in cui, nella glossa di un commentatore non venga citato direttamente il primo autore che ha strutturato in quel modo le proprie note alla terzina, allora non compare alcun segno di interpunzione. Nel caso in cui, invece, nonostante la stessa prospettiva esegetica, in una nota compaia il riferimento ad un autore che non è il primo della serie, il suo nome verrà riportato tra parentesi quadre. Infine, se un commentatore parafrasa allo stesso modo dei precedenti senza citare la lettura di nessuno, il suo commento comparirà accompagnato da un asterisco. Nel caso in cui al commento alla base di una serie di interpretazioni, venga innestata un'aggiunta determinante, ripresa poi dai commentatori seguenti, questa verrà riportata tra parentesi tonde.

Per le voci "Fonti" e "Luoghi paralleli" i segni sono gli stessi, anche se risultano spesso superflui: spesso viene semplicemente riportata una fonte senza rendere conto di altri commenti nei quali quella fonte compare.

In sintesi, l'utilizzo dei segni di interpunzione è il seguente:

es. Lana; Ottimo commento*; Campi; = In questo caso il Campi cita direttamente il commento del Lana.

[] = Viene citato un commentatore che riporta la medesima interpretazione / fonte ma che non si tratta del primo della tradizione.

*= Il commentatore glossa o fa uso di una fonte allo stesso modo dei commenti precedenti, senza mai citarli direttamente.

() = Si indica un'aggiunta rispetto alla forma fissata dalla tradizione.

Editio variorum

Terzina vv. 1-3

La prima difficoltà nell'intercettare la totalità dello sforzo dei commentatori nella redazione dei commenti a questi primi versi sta nella particolare relazione che le glosse instaurano con il cappello introduttivo al canto, soprattutto nei testimoni più antichi: Lana, Benvenuto, Buti, Anonimo fiorentino, affidano alle righe delle proprie introduzioni al testo una parte sostanziale dell'analisi contenutistica e dei rimandi alle fonti bibliche, oltre che sollevare l'interessante questione sulla paternità bernardina della preghiera alla Vergine. Pertanto sono state prese in considerazione anche quelle parti dei proemi che direttamente si occupavano dell'esegesi dei vv. 1-3. La contaminazione tra le differenti sezioni del paratesto agisce in entrambe le direzioni, le ampie glosse a questi versi incorporano spesso in sé una panoramica generale sull'ultimo canto nella sua interezza, rendendo difficile accogliere sotto un'unica grande categoria tutti i commenti, se si dovesse cercare una continuità nel tempo a partire da una comunanza di impostazioni espositive; problema che si risolve con la disamina dei contenuti argomentativi delle analisi ai versi della terza, che sono anzi relativamente omogenei.

Per i primi due versi la maggioranza dei commentatori si è concentrata sullo scioglimento delle tre antitesi *Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta*, sulle somiglianze tra questa preghiera ed altri sermoni del santo, e sui passi biblici che ricordano questo luogo; in secondo piano invece i riferimenti alle altre preghiere che trovano spazio nella Commedia. L'approfondimento sulle origini della preghiera, «l'ultimo più bel tratto di poesia del sacro Poema»,³ è impostato, in alcuni autori, a partire dalla domanda sulla possibile attribuzione a San Bernardo di tutta l'orazione. Pertanto si dimostra necessario distinguere tra i commenti che considerano o affermano la paternità del santo e quelli che invece ritengono la preghiera un'invenzione dantesca.

³ Scartazzini.

Per quanto riguarda v. 3, «termine fisso d'eterno consiglio», risulta doveroso redigere un'indagine ulteriore, separata da quella ai primi due: anche qui non solo viene ripresa una quantità non indifferente di fonti e luoghi dell'opera dantesca, ma si possono individuare due tipologie di glosse generali differenti.

vv. 1-2:

Glossa

<p>fue vergine anzi lo parto, nel parto e dopo il parto [...] Fue eziandio di stirpe regale, che fue del parentado di David [...] si come propria avvocata introduce l'autore santo Bernardo ad orare acciò lei, 1 - 1 Invocando cominciò a nomare nostra Donna, quasi a dire: a te, donna, io drizzo il mio parlare. Figlia: Quasi a dire: tu se' figliuola di Dio, il quale è padre d'ogni creatura, il quale fue tuo figliuolo, e che prese carne in te e del tuo puro sangue. 2 - 2 Umile: cioè nelli tuoi abiti e atti. Alta: Perchè fosti madre di Dio.⁴</p>	<p>Lana; Ottimo*; Chiose Ambrosiane*; Benvenuto*; Buti*; Chiose Vernon*; Anonimo fiorentino*; Serravalle*; Landino*; Lombardi*; Andreoli [Lombardi]; Bianchi*; Scartazzini*; Campi [Benvenuto; Biagioli; Lombardi; Venturi; Bianchi; Fraticelli; Mons. Cavedoni; Tommaseo;]; Poletto [Tommaseo]; Torraca*; Barbi-Casini*; Steiner*; Scartazzini-Vandelli [Scartazzini]*; Ernesto Trucchi*; Dino Provenzal*; Pietrobono*; Porena*; Sapegno [Benvenuto; Chimenz]; Mattalia*; Chimenz*; Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio*; Pasquini-Quaglio*; Chiavacci*;</p>
---	--

La struttura argomentativa dei commenti rimane pressoché la stessa di quella del Lana: non essendoci particolari esigenze di chiarificazione della lettera, lo sforzo esegetico si concentra nel rimando alla liturgia per lo scioglimento dei binomi antitetici. I commentatori si sono concentrati nell'individuazione di nuove possibili fonti e rimandi che potrebbero essere all'origine del testo dantesco: spicca soprattutto la disputa attorno all'originalità della preghiera, in qualche modo data per scontata dal Lana, Ottimo e Pietro Alighieri,⁵ discussa e messa sotto i riflettori da Benvenuto da Imola:

quod licet autor noster videatur hic fingere quod Bernardus faciat istam orationem, tamen de rei veritate ista fuit oratio Bernardi antequam autor esset in rerum natura. Oratio ergo Bernardi, de qua autor exscripsit aliqua dicta hic inserta est talis etc.⁶

⁴ Lana.

⁵ Lana: «Invocando cominciò a nomare nostra Donna»; Ottimo: «In questo principio dell'orazione santo Bernardo introduce»; Pietro Alighieri 3: «Et ideo fingit Bernardum pro eo orantem ita ad illam». Anche se *fingit* usato da Pietro potrebbe essere inteso come *immaginarsi*.

⁶ Benvenuto.

L'orazione citata da Benvenuto è ignorata dal Buti. Vellutello afferma invece che «il poeta ne la sua presente devotissima et elegantissima oratione che a lei s'adrizza, le attribuisce, in persona di S. Bernardo»; questa sarà la posizione prevalente: Dante non copierebbe direttamente una preghiera del santo. Campi, ripreso poi da Torraca,⁷ riportando il commento di Cavedoni, lamenta la mancata trascrizione da parte di Benvenuto dell'orazione di San Bernardo da cui dice che i versi danteschi derivino. Cavedoni suppone che il testo a cui fa riferimento Benvenuto sarebbe forse oggi rintracciabile in alcuni testi in francese inediti.⁸ Torraca, come Bosco e Reggio, sostiene la paternità dantesca della preghiera:

Il santo stesso attinse a fonti, le quali Dante non ignorava certo, come la Bibbia e il Vangelo; che spesso il santo non fece se non parafrasare preghiere note a tutti i Cattolici, Ave Maria, Salve Regina, Ave maris Stella. La preghiera sgorgò dal fondo del cuore di Dante, il quale soleva invocare Maria mattina e sera.⁹

Umberto Bosco e Giovanni Reggio preferiscono limitarsi al confronto l'*Ave Maria* partendo dal dato lessicale dei versi, nello specifico da *ventre*: «l'uso, qui, della parola *ventre*, altrove sempre adoperata spregiativamente [...] Con significato opposto è adoperata un'altra sola volta, e anche lì con essa il poeta designa il seno di Maria madre: la pronunzia (Pd XXIII 103-105)».¹⁰

Poletto si distingue per l'ampio uso di fonti e luoghi paralleli, funzionalizzando i riferimenti per un'analisi comparatistica del testo, formulando un ampio commento che insiste continuamente sul rimando ad altri luoghi della *Commedia*.

Trifon Gabriele, Venturi, Lombardi, Andreoli, Benassuti, Mestica e Isidoro del Lungo, seguono una prassi più riassuntiva, limitandosi a glosse molto brevi e specifiche, tutte caratterizzate dallo stesso riferimento all'*Antifona all'offertorio del messale per l'8 settembre*: «Genuisti eum qui te fecit», tralasciando di parafrasare e sciogliere, su esempio dei più antichi, le antitesi. Questi autori si distinguono effettivamente dal canone sopra tracciato, che, a fronte di due versi relativamente semplici nella lettera, preferiscono tralasciare ampie analisi e l'accumulazione di *exempla*. Tra questi commentatori si

⁷ «Il buon *Benvenuto* non la riferì, e inutilmente s'è cercato, nelle opere del santo di Chiaravalle, il modello intero ed esatto della preghiera dantesca».

⁸ Citato da Campi: *Opuscoli rel., lett. e mor.*, t.III, 2^a serie, pp. 2 e sgg.

⁹ Torraca.

¹⁰ Bosco-Reggio.

afferma la consuetudine del rimando al Canzoniere di Petrarca, in particolare all'ultima canzone.¹¹

Fonti

Geremia 31, 22; Cantico 4, 7-8.	Lana (anche); Ottimo commento*; Chiose Ambrosiane*; Anonimo Fiorentino*;
Isaia 7, 14.	Lana (anche) ; Ottimo commento*; Chiose Ambrosiane* ; Anonimo Fiorentino*;
Sapienza 7, 1-2.	Lana; Anonimo fiorentino*;
Romani 1,3.	Lana; Anonimo fiorentino*;
Galati 4,4.	Lana; Anonimo fiorentino*;
Salmo 45, 14-15.	Lana; Chiose Ambrosiane*; Anonimo fiorentino*;
Luca 14, 11: <i>Chi si umilia sarà esaltato.</i> «umile»	Dino Provenzal; Pietrobono*; Mattalia*;
Luca 1, 38-55: <i>Deus respexit humilitatem ancillae suae;</i> «umile»	Pietro Alighieri 3; Chiose Ambrosiane*; Serravalle*; Landino*; Campi*; Scartazzini*; Torraca*; S.A.B, Tommaso Casini*; Steiner*; Isidoro del Lungo*; Scartazzini Vandelli [Scartazzini]; Grabher*; Momigliano*; Sapegno*; Mattalia*; Chimenz*; Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio*; Pasquini-Quaglio*;
Antiphona ad Offertorium: <i>Beata es, Virgo Maria, quae omnium portasti Creatorem: genuisti qui te fecit, et in aeternum permanes Virgo;</i> «figlia del tuo figlio»	Trifon Gabriele; Lombardi*; Tommaseo*; Andreoli*; Scartazzini*; Campi [Lombardi]; Mestica*; Isidoro del Lungo*; Pasquini-Quaglio*;
S. Bernardo, <i>In laudibus Virginis Matris, Homilia III, 10): Si scires quantum tua humilitas Altissimo placeat, quanta te apud ipsum sublimitas maneat;</i> «umile»	Casini-Barbi; Campi; Fallani*;
S. Bernardo, <i>Sermones in Adventum II.</i>	Casini-Barbi; Mattalia [Poletto, Cavedoni];
S. Bernardo, <i>In laudibus Virginis Matris, Homilia, IV.</i>	Lana; Anonimo fiorentino*; Steiner*;
Grisostomo: <i>eadem ancilla Dei est et mater; eadem virgo et genitrix;</i>	Trucchi*;

¹¹ Vd. "Rimandi prospettici".

S. Bonaventura, Opera, XIII 358: <i>Te, qua nunquam humilior In creaturis legitur Fuisse nec suavior; Et propter hoc sublimior Esse nulla te noscitur;</i>	Casini-Barbi; Sapegno*; Mattalia* Bosco-Reggio*; Chiavacci*
S. Cirillo di Alessandria, Epistole, XI, 2: <i>Nos quoque eundem Patrem et Filium, eundem Deum et hominem, nec non eandem Matrem et Virginem profitentes..;</i>	Fallani
S. Agostino, De Verbis Domini XX.	Poletto;
S. Agostino, De Sermone Domini: <i>In omni oratione captanda est benevolentia eius quem precamur;</i>	Pietro Alighieri 3;
S. Agostino, Sermones: <i>Mirabilis prophetatio sed mirabilior adimpletio.</i>	Pietro Alighieri 3;
S. Agostino, Sermo X adversus quinque haereses.	Pietro Alighieri 3;
Decretum Gratiani.	Pietro Alighieri 3;
Alano, Anticlaudiano V ix 2-3, 10-14.	Pietro Alighieri 3;
Tommaso d'Aquino, Summa Th.eologiae II, II.	Poletto;

Particolarmente fitto risulta il complesso delle fonti liturgiche e patristiche utilizzate nel corso dei secoli dai commentatori: più di sedici citazioni, per un totale di ventotto commenti, legano il testo dantesco al *corpus* della letteratura cristiana delle origini e dei testi sacri. La maggior parte dei riferimenti mira a collegare le diadi antitetiche elaborate da Dante alla matrice evangelica di Luca 1, 39-55.

Lana, Ottimo, Chiose ambrosiane e Anonimo fiorentino prediligono i nessi all'Antico Testamento, preferenza data forse dalla coincidenza tra questi versi e i primi paragrafi del IV trattato del *Convivio*, nel quale Dante cita Isaia 7,14 «E però è scritto in Isaia: “Nascerà virga de la radice di Iesse, e fiore de la sua radice salirà”».¹²

Per i moderni, oltre a Luca, di particolare interesse risulta il confronto con i Sermoni di Bernardo. L'ampia citazione di passi di preghiere del santo, presunte o effettive,¹³ era già prassi in Pietro Alighieri, che intenderebbe così sottolineare l'adeguatezza della scelta di Bernardo come intercessore presso Maria, più che attribuire la preghiera al santo. La

¹² Convivio, IV, 5.

¹³ Pietro Alighieri per ben due volte nel suo commento attribuisce dei passi di San Girolamo a S. Bernardo. Anche nel commento del Lana e nell'Anonimo Fiorentino dei passi di Gualterio il Cancelliere vengono attribuiti a S. Bernardo.

tendenza da parte di Pietro, soprattutto nella terza edizione del suo commento, a mirare «a reinserire la *Commedia* nel circuito intellettuale dell'umanesimo incipiente», affiancando «su un piano di parità fitti richiami biblici, patristici e scolastici, in un'ideale continuità»,¹⁴ si esplicita non solo attraverso i richiami all'opera di Bernardo, ma anche attraverso la citazione di altre fonti bassomedievali come l'*Anticlaudio* di Alano, uno dei maggiori paradossografi dell'epoca. Gli approfondimenti dei moderni che mirano a rilevare le affinità tra la prosa del santo e questi versi danteschi, vengono funzionalizzati secondo modalità differenti: Casini e Barbi invitano all'integrazione della lettura del testo dantesco con quella delle preghiere del santo,¹⁵ Torraca e Bosco-Reggio preferiscono, attraverso il confronto, rilevare la comunanza delle fonti tra i due autori piuttosto che instaurare un rapporto di derivazione.

Distintivo l'utilizzo dell'*Antifona ad offertorium* prima citata, che per alcuni dei commentatori (Trifon Gabriele, Lombardi, Andreoli, Isidoro del Lungo) diventa l'unica glossa a questi due versi, una sorta di filone secondario che sospende indicazioni contenutistico-retoriche. La pregnanza delle antitesi, e il loro valore profondamente teologico, sottolineato dai commentatori che rimandano alla liturgia, ha permesso di tralasciare considerazioni retoriche, evitando di semplificare il difficile processo di condensamento dell'enunciazione, che raggiunge nel terza cantica picchi di figuralità unici: rendono conto di questi aspetti Dino Provenzal commenta «due antitesi messe qui non per giuoco retorico» e similmente Bosco «egli non deve persuadere e trascinare uomini, ma propiziarsi Maria, la quale non si fa certo trascinare dall'arte retorica». La difficoltà dei commentatori di dover rendere l'eccezionale ricercatezza formale dell'inno come conseguenza diretta del valore dottrinale che esso ricopre all'interno del canto e dell'opera, viene risolta così da Auerbach:

Tenendo conto delle teorie che ancora affermano che soggetti dommatici e, in generale, didattici sono incompatibili con la vera poesia, occorre insistere sul fatto che questo famoso testo, nella sua struttura fondamentale, è una rigida composizione di dichiarazioni dommatiche.¹⁶

Dino Provenzal, seguito poi da Pietrobono e Mattalia, abilmente varia l'uso delle fonti evangeliche,¹⁷ rendendosi capace di riassumere la pregnanza del binomio «umile e alta»

¹⁴ Cfr. Rossella d'Alfonso, 1994.

¹⁵ In particolare a S. Bernardo, *Sermones in Adventum*, II.

¹⁶ Auerbach, p. 308.

¹⁷ Citando Luca 14, 11.

con una chiarezza e densità in linea con la ricerca polisemica propria di tutta l'opera dantesca, in particolare del Paradiso. Si veda in contrapposizione Poletto, che istituendo il parallelo con un passo di Agostino, rende sì il valore dogmatico dell'ossimoro, ma non la continuità simbolica che invece emerge dal parallelo con i passi di Luca 14, 11:

E si noti: se la Vergine è quella appunto che a Cristo più s'assomiglia (Par. XXXII, 85-86 e 93), doveva di necessità essere in terra fra tutte le creature quella che a Lui si assomigliasse più specialmente in ciò che fa veramente grandi, cioè nell'umiltà. Dice Sant'Agostino (lib. de S. Virg., cap. 34), rivolgendosi a Cristo: *Itane magnum est esse parvum, ut nisi a te, qui tam magnus es, fieret, disci omnino non posset?*¹⁸

Luoghi Paralleli

Contenutistici	Linguistici
Inf. XVI, 63;	Poletto;
Purg. X, 42;	Poletto; Chimenz*;
Purg. X, 44;	Poletto; Chimenz*;
Purg. X;	Mattalia;
Purg. X, 67-69;	Poletto;
Purg. XI, "Pater noster";	Par. XXIII, 103-105; Bosco-Reggio;
Par. VII, 120; XXIII, 43; XXIII, 104-108; XXIII, 136; XXXII, 85-86; XXXII, 88-93; XXXII, 114; XXXIII vv. 44-45	Poletto;
Par. XXIII, 104-108;	Poletto;
Par. XIX, 49-51;	Mattalia;
Par. XXIII, 88-89;	Torraca; Bosco-Reggio*;
Par. XXXII, 122-123	Pietrobono;
Convivio IV, 5: <i>Una femmina ottima di tutte le altre.</i>	Torraca;
Vita Nova, par. II: <i>Maria regina della gloria.</i>	Poletto;
Dante, Epistola VIII: <i>Filium Deum et</i>	Poletto;

¹⁸ Poletto.

*Hominem, Matrem et Virginem
profitemur.*

Epistola XI

Mattalia;

Risulta ancora molto ampio il contributo di Poletto, il quale pone alla base della struttura argomentativa della sua interpretazione l'avvaloramento delle proprie tesi attraverso i rimandi ad altri passi del poema. Da rilevare l'uso innovativo che è fatto in Bosco-Reggio di Par. XXIII, utilizzato per decifrare semanticamente «ventre» riuscendo in un'analisi convincente, capace di restituire alla preghiera dantesca la sua semplice originalità, derivante secondo Bosco dal calco alla preghiera dell'*Ave Maria*.

Rimandi prospettici

Poletto, Momigliano e Bosco-Reggio citano dagli *Inni sacri* di Manzoni *Il nome di Maria* e *Ognissanti* come esempi di imitazione pregevole del dettato dell'inno.

Il confronto con RVF 366 è già di Trifon Gabriele, seguito poi da Daniello, Venturi (che addirittura glossa solamente citando il Petrarca), Tommaseo, Andreoli, Bianchi, Scartazzini, Campi, Barbi-Casini, Pietrobono, Sapegno e Bosco-Reggio.

Oltre a questi due passi vengono citati da Torraca i *Conti Morali*, ripresi dallo stesso anche per i versi 4-6 e 7-9.

Varianti

In calce al testo dantesco¹⁹ Campi riporta delle varianti:

Varianti. *Matre*, il 3, ed altri; – *del tu' figlio*, il 24; – *criatura*, il 43; – *fixo*, Benv. (M.); – *d'ecterno consiglio*, (F.). (N.). err.; – *Termino*, il 52, Benv. e alcuni altri.

È in questa sede che affianca a «umile e alta» il testo «Oh si scires quantum tua humilitas Altissimo placeat, quanta te apud ipsum sublimitas maneat»²⁰ e di altri sermoni del santo.

v. 3:

¹⁹ Qui riporto le varianti per tutta la terzina per evitare partizioni confuse, dato che nei testimoni esaminati sono messe tutte nello stesso luogo.

²⁰ S. Bernardo, *In laudibus Virginis Matris*, Homilia III.

Glosse

Termine: cioè tu sei quello segno a cui dee essere diretto ogni nostro bisogno però che bene soccorri. **D'eterno:** Nota eccellenza sì del consiglio come dello aiutorio che dice eterno, cioè senza fine, e dice a differenza de li altri consigli; [...] lo consiglio e l'aiutorio che s'hae da nostra Donna, non è terminato nè circoscritto da tempo ma è eterno, che mai non viene meno.

Et dicunt theologi quod non fuisset decens Deum ante peccatum incarnari, cum non expediebat. Item nec post peccatum statim incarnari fuisset conveniens; cum enim ex superbia peccatum provenisset, sic liberandus erat homo ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Quod magno consilio fuit dilatum, ut cognita sua infirmitate homo clamaret ad liberationem. Ad finem autem saeculi differri non debuit, ut de perfectione naturae humanae per incarnationem perveniretur gradatim ad perfectionem gloriae in fine seculi. Fuit igitur aequum post tempus legis, quam multi spernebant, Deo justificare genus humanum per incarnationem et per tempus gratiae. Et hoc est quod dicit, terminus fixus aeterni consilii.

Pietro Alighieri 1; Pietro Alighieri 2; Pietro Alighieri 3; Codice cassinese*; Chiose Ambrosiane*; Buti*; Chiose Vernon*; Serravalle*; Landino*; Trifon Gabriele*; Daniello*; Pompeo Venturi*; Lombardi*; Tommaseo*; Benassuti*; Andreoli*; Bianchi*; Scartazzini [Cesarani, Buti]; Campi [Benvenuto, Pompeo Venturi, Bianchi, Fraticelli]; Poletto*; Torraca*; Mestica*; Casini-Barbi*; Steiner*; Isidoro del Lungo*; Scartazzini-Vandelli*; Carlo Grabher*; Ernesto Trucchi*; Dino Porvenzal*; Pietrobono*; Momigliano [Steiner]*; Manfredi Porena*; Sapegno [Buti]; Mattalia [Tommaseo; Fraticelli]; Chimenz*; Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio*; Pasquini-Quaglio*;

Dal commento del Lana, a partire dall'idea di Maria come avvocata ineccepibile, il verso viene inteso come ulteriore affermazione dell'eccezionalità «dello ajutorio» che la Vergine può offrire agli uomini. Già dalla prima edizione del commento di Pietro Alighieri viene intesa la volontà di presentare l'incarnazione come episodio decisivo, scelto *ab eterno* dalla volontà divina, oltre il quale l'uomo sarebbe stato liberato dal peccato originale: si comprende cioè la volontà di restituire l'unicità dell'avvento storico di Cristo e, di conseguenza, della figura di Maria. Nella seconda edizione del suo commento Pietro Alighieri, anticipando il contenuto dei versi successivi, sottolinea la particolare qualità di Maria, che deriva dalla sua posizione nel disegno divino, per la quale ogni grazia può essere concessa solo attraverso la preghiera a lei.

Tommaseo, per la propria parafrasi, decide solamente di ricostruire quella che potrebbe essere la matrice teologica del verso, limitandosi a riportare un passo dalla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino: l'essenzialità delle sue glosse risulta però ben diversa

da quella degli antecedenti tardo secenteschi. L'abile uso delle fonti, mai sovrabbondante, e il centellinamento delle considerazioni più personali investono di autorità le glosse e i riferimenti: il lettore viene responsabilizzato alla lettura attenta ed analitica dei passi citati attraverso la frequente mancanza di indicazioni di utilizzo delle fonti.

Torraca suggestivamente vede un'antitesi ulteriore tra «l'immensità del potere e l'infinità del tempo, [rispetto a] un'umile fanciulla», nell'evocazione della figura di Maria al v. 3 «termine fisso d'eterno consiglio», data dall'opposizione tra la giovanissima età della Vergine al momento dell'annunciazione e la dimensione atemporale, eterna del giudizio divino.

Giacalone, ritornando sul racconto della visione della «rosa sempiterna», svoltosi nei canti precedenti, durante la salita nell'empireo, si sofferma sul carattere simbolico della sua rappresentazione e della sua descrizione strutturale. Nel «Così», pronunciato più avanti da Bernardo, il commentatore intravede la possibilità di un gesto, da parte del santo, volto a indicare la schiera dei beati. Questo gesto sarebbe funzionale a riportare l'attenzione sulle anime gaudenti riunite vicino a Maria, e in particolare sulla loro precisa disposizione intorno alla Vergine. L'ineffabile architettura del Paradiso si mostra qui imprevedibilmente chiara nei suoi rimandi esistenziali e provvidenzialistici: la storia e la sua realizzazione, così come il disegno divino del destino dell'umanità, vengono riflessi nella struttura dell'universo e, consequenzialmente, in quella dei mondi ultraterreni:

La struttura descrittiva della candida rosa, mettendo Maria nel punto più alto e al limite del muro che divide i beati credenti in Cristo venturo e quelli credenti in Cristo venuto, in un certo senso, offriva sul piano figurale ed eterno questo quadro storico dell'umanità, alla cui confluenza era Maria. Questo verso risolve chiaramente l'attesa di quelle sequenze precedenti della descrizione della candida rosa, vivificandola quasi come il più alto commento teologico-lirico.

Fonti

Genesi 3, 15:	Pietrobono;
Ecclesiastico 24, 5-6:	Pietro Alighieri 3.
Ecclesiastico 24, 14:	Trifon Gabriele
Proverbi 8, 22-23:	Venturi; Lombardi*; Tommaseo*; Scartazzini*; Scartazzini-Vandelli*; Mattalia*;
S. Bernardo, <i>Serm. in Nat. B. V. M.</i>, n.6:	Fallani;

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, III Pietro Alighieri 3;
q.1 a.5: «*Ante peccatum non fuit convenies Deum
incarnari [...] presentes et futuros*

ibid., I q. 25;

Tommaseo; Torraca*;

I rimandi ai passi dell'Ecclesiastico e dei Proverbi, dei quali vengono citate porzioni testuali molto simili, permettono di ricostruire la genesi dottrinale del contenuto del verso: la citazione di passi dell'Antico Testamento ricostruisce l'operazione esegetica attuata dai primi intellettuali cristiani, come Tertulliano, che mirava «a vedere nelle persone e nei fatti dell'Antico Testamento figure o profezie reali della redenzione del Nuovo». ²¹ Si distingue Pietrobono con il richiamo alla Genesi, con il quale ribadisce l'assolutezza del decreto divino. Con lo stesso fine, Pietro Alighieri, Tommaseo e Torraca citano passi differenti della *Summa Theologiae*.

Luoghi paralleli

Contenutistici	Linguistici
Inf. IX, 95:	Purg. VI, 121; Paradiso XXI, 94 sg; Mattalia;
Purg. VI, 121-123; XIX, 58-63, e 79-81;	Poletto;
Par. VII, 85-86;	Poletto; Torraca*;
Par. VII, 94; VII, 112-114	Poletto;
Monarchia, I, 18;	Poletto;
Convivio, IV, 3;	Barbi-Casini; Chiavacci*;
Convivio, IV, 5;	Poletto; Mattalia*; Chiavacci*;

Poletto spicca per la sistematicità con cui sviluppa la propria analisi attraverso i costanti rimandi alla *Commedia*, sia per il raffronto diretto tra i versi, che per vagliare le proprie analisi; il rimando a passi precisi permette una parafrasi attenta, concentrata sulle dinamiche testuali.

²¹ Cfr. Auerbach p. 191.

Mattalia, riprendendo una posizione già del Tommaseo,²² rintraccia nel testo dantesco le premesse teorico-filosofiche all'origine dell'immagine di Maria come termine necessario all'interno del disegno divino per l'umanità. Citando Purg. VI e Par. XXI giustifica la resa di «consiglio» secondo l'interpretazione più affermata, diversa da quella data dai commentatori antichi: nei primi commenti il v. 3 individuerebbe la capacità di Maria di offrire aiuto e consiglio ai mortali come nessun altro.

I rimandi al *Convivio* risultano calzanti: i primi paragrafi del quarto capitolo del quarto trattato nell'impostazione ricordano senza dubbio questi primi versi della preghiera di Bernardo²³ e non c'è nulla che impedisca di ipotizzare che si trattasse di una delle fonti dirette utilizzate da Dante.

Rimandi prospettici

Citano Tommaseo, Andreoli e Scartazzini Eneide IV, 614:

et sic fata Iouis poscunt, hic terminus haeret.²⁴

Didone e Bernardo²⁵ pregano in maniera diametralmente opposta: la regina cartaginese invocando gli dei, a partire da Giove fino ai Mani, invoca per Enea un cammino costellato da ostacoli e imprevisti; Bernardo si rivolge a Maria, perché interceda presso Dio in favore di Dante, per donargli la grazia di elevarsi fino alla vista di Dio. Due movimenti, due fini opposti, entrambi nella consapevolezza dell'inesorabile realizzazione del fato e della volontà divina. Entrambi, impotenti, consapevoli della necessità degli eventi.

Terzina vv. 4-6

Per l'individuazione degli elementi distintivi tra i commenti ai vv. 4-6, l'analisi comparatistica dei testimoni si è limitata al contenuto delle glosse a questa specifica

²² Consiglio: Glos.: «Per grande consiglio di Dio». Som.: «Se mancasse il fine all'azione, non si comincerebbe a operare, nè il consiglio avrebbe termine, ma procederebbero in infinito».

²³ Somiglianza già forse intuita dai primi commentatori, con l'uso delle stesse fonti che cita Dante. vd. vv. 1-2, Fonti.

²⁴ Trad. it.: «E così pretendono i dettati di Giove, questo termine è fisso».

²⁵ «E io che mai per mio veder non arsi » San Bernardo, v.28 di questo canto. «Avrei scagliato fuoco sui casseri e avrei riempito di fiamme le tolde e il figlio e il padre avrei estinto con la loro razza e me stessa mi ci sarei immolata» Didone in procinto di invocare Giove.

terzina, data la particolare fisionomia di questa prima parte del canto. La struttura dell'inno basata sulla reiterazione delle lodi alla Vergine determina, infatti, una ripetizione di temi e motivi che i commentatori possono scegliere di approfondire nelle note di versi differenti. Spesso per questa terzina, avendo già approfondito la natura delle epiclesi nei commenti alla terzina precedente, i commentatori preferiscono astenersi dall'ampliare ulteriormente la propria parafrasi con specificazioni contenutistiche e di contesto. Questa disposizione non fa tralasciare la chiarificazione di ordine teologico rispetto a «nobilitasti», anche se si tratta di un concetto che non presenta particolari ambiguità: i differenti approcci e le soluzioni raggiunte, se analizzate nel dettaglio delle implicazioni logico-consequenziali che sottintendono, permettono di tracciare un discrimine nel *corpus* dei commenti.

La varietà di soluzioni è probabilmente da individuarsi nel vicino «termine fisso d'eterno consiglio»: si è appena affermata l'eccezionale funzione di Maria nel disegno provvidenziale della volontà divina, molti commentatori addirittura non parafrasano i primi emistichi dei vv. 4-5, ma si limitano ai vv. 5-6, leggendo e assimilando l'analisi di «tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì» alle note per la terzina precedente. Soluzione che fa apparire i versi ripetitivi: la convergenza innegabile con i versi 2 e 3 risulta, però, meno ridondante se qui, per la figura di Maria, si volesse vedere da parte di Dante il tentativo di rendere il carattere rivoluzionario²⁶ della risposta all'annuncio dell'arcangelo Gabriele; la lode ora scende, infatti, nello specifico del valore delle azioni di Maria sulla storia dell'umanità, aperta dal v. 3.

Glosse

<p>Quasi dimostrative parlando: tu sei quella per cui è riparata, esaltata e sovvenuta la natura umana caduta, [...] tu fosti mezzo tra Dio e la umana natura e fosti tale mezzo e sei ch'alcuno disdegno non ebbe lo Creatore di assumere di te carne e farsi uomo.</p>	<p>Lana; Ottimo commento*; Pietro Alighieri 3*; Benvenuto*; Buti*; Chiose Vernon*; Anonimo fiorentino*; Serravalle*; Daniello*; Casini-Barbi*; Torraca*; Provenzal*; Sapegno*; Fallani*; Bosco-Reggio*;</p>
--	---

²⁶ Di libertà assoluta.

Nobilitasti – Tuis meritis. Factore – Scilicet Iesus Christus creator omnium. Factura – Scilicet in partu et fetu.	Chiose ambrosiane; Landino*;
--	------------------------------

Nobilitasti, e con la virtù e con la grazia, com'è detto al verso 2;	Campi [Benvenuto; Bianchi;]; Mestica*; Trucchi*;
---	---

tu se' ecc.: tu, per la tua perfezione, nobilitasti in tal modo la umana natura, che 'l suo fattore, il Verbo creatore di esso (Giov., I, 1-3), non disdegnò di farsi fattura, creatura (Purg. XVII, 102; Par. IX, 10), della natura umana incarnandosi in Maria.	Poletto; Grabher*; Mattalia*; Chiavacci*;
---	--

Cioè di essa umana Natura.	Pompeo Venturi; Lombardi*; Andreoli*; Bianchi*; Scartazzini*; Steiner*; Isidoro del Lungo*; Pietrobono*; Momigliano*; Chimenz*; Giacalone*; Pasquini- Quaglio*;
----------------------------	---

Le differenze maggiori tra le analisi alla terzina si rilevano nella comparazione delle scelte interpretative dei vv. 4-5, necessitando questi del coinvolgimento del dogma dell'Immacolata Concezione, che viene inevitabilmente declinato in modi differenti. La salvezza dell'umanità tramite l'incarnazione, e più precisamente grazie all'esistenza stessa di Maria, avverrebbe per *Tuis* [Maria] *meritis*, per grazia di Dio, per la compresenza in Maria delle virtù più nobili e del dono della grazia divina. I commenti possono essere categorizzati a partire dall'ordine consequenziale con il quale chiarificano la possibilità dell'incarnazione: i commenti che glosano come il Lana, «tu sei quella *per cui*»,²⁷ ritengono la Vergine il mezzo (*per cui*, strumentale) attraverso cui la grazia di Dio permette a suo figlio di farsi uomo, in questo sta la sua capacità nobilitante; nelle Chiose ambrosiane, e nei commentatori che seguono la stessa linea interpretativa, è grazie alle proprie virtù che Maria nobilita l'umana natura caduta nel peccato, permettendo quindi a Dio di incarnarsi. Come Campi, diversi commentatori riconoscono l'umiltà negli atti

²⁷ Lana.

virtuosi di Maria, «Tu, per essere *umile e alta più che creatura*»,²⁸ “alta” per aver ricevuto la grazia Divina. Poletto, Grabher,²⁹ Mattalia e Chiavacci stabiliscono il grado di perfezione della Vergine dalla sua somiglianza con Dio: «nella Vergine fu il massimo di perfezione dell'umana natura [...] la perfezione della Vergine pregna è dedotta, consequenziariamente, dalla perfezione del Dio-Uomo». I restanti non entrano nel merito della questione.

Secondo motivo variabile nei commenti riguarda l’anadiplosi, etimologica e rimata, *suo fattore/sua fattura*; la variabilità interpretativa dipende dall’attribuzione dell’aggettivo possessivo «sua» a Maria o a «umana natura»: ma anche i commenti (la maggioranza) che per «sua fattura» intendono *creatura dell’umana natura*, tendono a specificare poi che la venuta di Dio nell’umanità dipende dalla sua incarnazione attraverso Maria. Con l’esclusione di Ch i restanti riferiscono «sua fattura» a «umana natura». Tommaseo glossa riportando la variante *tua* per *sua* e citando la *Summa Theologiae*.

Porena commenta:

Dico sinceramente che, unico neo di questa stupenda preghiera, questi versi mi fanno un po' d'artificio panegiristico. Parrebbe che Dio si fosse indotto a farsi uomo perchè Maria aveva nobilitato l'umanità; mentre il dramma della redenzione s'impenna tutto sul volere Dio divenir parte dell'umanità peccatrice, proprio perché peccatrice, facendosi partecipe del peccato per poterlo spiare in sé. Questo difetto non vi sarebbe se invece di sua fattura (fattura dell'umanità, uomo) si leggesse *tua fattura* (tuo figlio), chè allora il non disdegnò riguarderebbe soltanto l'aver scelto proprio lei come madre, non il farsi uomo. Ma la concatenazione del pensiero sarebbe meno stretta.³⁰

I rapporti di continuità e discontinuità tra le varie interpretazioni potrebbero essere così riassunti:

	Merito di Maria	Grazia di Dio	<i>sua fattura:</i> dell’umana natura	<i>sua fattura:</i> di Maria
Lana	–	+	+	–
Chiose ambrosiane	+	–	–	+
Campi	+	+	+	–

²⁸ Mestica.

²⁹ Grabher a differenza degli altri parla solo di *perfezione* vocabolo però non utilizzato dal resto della tradizione e che farebbe intendere la caratteristica di Maria essere vicina alla *perfezione* divina.

³⁰ Porena.

Poletto		0	+	-
Pompeo Venturi	-	-	+	-

+ attesta la presenza di un tratto, - l'assenza, 0 alternativa.

Fonti

Ecclesiastico 24, 12: <i>Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam; ego feci in celis ut oriretur lumen indeficiens; Creator omnium et qui creavit me requievit in tabernaculo meo Sic aqueductus exivi de Paradiso. Dixi: rigabo ortum plantationum, et inebriabo fructum partus mei:</i>	Pietro Alighieri 3;
Giovanni 1,3: <i>per ipsum [Verbum] omnia facta sunt.</i>	Lombardi; Scartazzini*; Scartazzini-Vandelli*; Grabher*;
Giovanni 1, 14.	Pietrobono; Mattalia*; Fallani*;
Lettera agli Ebrei 1,2; Lettera ai Colossesi 1, 16.	Scartazzini; Scartazzini-Vandelli*;
Lettera ai Romani 1,3.	Scartazzini;
Te deum: <i>Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti Virginis uterum.</i>	Pompeo Venturi;
Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae: <i>Per lui fu tutta l'umana natura nobilitata, però nacque di donna.</i>	Tommaseo;
Summa Theologiae, III q.27;	Torraca;
S. Pier Damiani, Orat., LXI: <i>Verbum fit factor et factura creans et creatura.</i>	Sapegno; Fallani*; Bosco-Reggio*; Chiavacci*;
Sant'Ambrogio: <i>Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti virginis uterum.</i>	Mattalia;
San Bernardo, IV Omelia Super Missus est: <i>Colui che ha creato gli uomini, volendo farsi uomo, dovè scegliere sua madre fra tutte le donne, o piuttosto farla lui stesso tale quale conveniva che ella fosse</i>	Giacalone;
S. Bernardo: <i>bene est gratia plena, quia per partes ceteris praestatur. Mariae vero se totam simul infudit gratiae plenitudo.</i>	Pietro Alighieri 3.

Soprattutto di autori moderni, le fonti rimarcano la continuità con il Nuovo testamento, adempiendo a precisazioni di carattere teologico: la fittezza dell'impianto citazionistico

di questi primi versi permette di far valere le ragioni dogmatiche all'origine dell'artificiosità retorica della preghiera.

Sapegno, Fallani, Bosco-Reggio e Chiavacci rimandano a un passo di Damiani: la possibilità che Dante abbia avuto tra le proprie fonti dirette gli scritti del santo è incerta, la coincidenza tra questi due passi testimonia quantomeno la ricerca da parte del poeta della densità figurale tipica dell'innografia medievale; a differenza dei passi di Bernardo la concinnità della proposizione del Damiani ricorda bene la tensione alla figuratività sintetica della tradizione innografica cristiana in cui Dante si inserisce. Tommaseo in particolare glossa solamente attraverso la citazione alla *Summa Theologiae*, uso e funzionalizzazione delle fonti che è caratteristico del suo commento: non è nuova la citazione a Tommaso, ma la scelta di limitare la quantità di rimandi a favore di accostamenti tra opere di generi e tempi differenti, valorizza la complessità dei rapporti tra i testi.

Luoghi Paralleli

Contenutisti	Retorico-linguistici
Purg. XVI, 115.	Trucchi;
	Purg. XVII, 102;
Par. VII, 28, 35.	Torraca;
	Par. IX, 10.
Par. XIII, 51-84;	Par. XXVI, 83.
	Par. XXX, 101.
Par. XXXII, 85; XXXII 88-93: <i>Io vidi sopra Lei tanta allegrezza/Piover, portata nelle Menti sante,/Create a trasvolare per quell'altezza,/Che quantunque io avea visto davante,/Di tanta ammirazion non mi sospese,/Nè mi mostrò di Dio tanto sembante.</i>	Mattalia; Pasquini-Quaglio; Poletto;
Conv., I: <i>L'albergo, dove il celestiale re entrare dovea, convenia essere mondissimo e purissimo... La baldezza e</i>	Torraca.

*l'onore dell'umana generazione,
cioè Maria.*

Conv., IV, 5: *Femmina ottima
di tutte le altre, Albergo
mondissimo e purissimo, dove
il celestiale Re entrare dovea*

Poletto; Sapegno*;
Giacalone*;

Nei commenti a questa terzina, le citazioni di altri passi della *Commedia* assumono, per quattro commentatori, la funzione di chiarificazione retorico-linguistica: i richiami ai passi di Purg. XVII e Par. XXX vogliono instaurare una continuità tra la diade *suo fattore / sua fattura*, e *fattore / fattura, suo creatore / sua creatura*; Par. XXVI e Par. IX presentano invece rispettivamente *fattura* e *fattor*. Anche qui i rimandi al Convivio come per la terzina precedente confrontano due luoghi che per impostazione e contenuto non possono non essere affiancati³¹.

Varianti

Non disdegnò, legge la Nidob., *non si sdegnò* l'altre edizioni.

Lombardi

Altri codici *tua*.

Tommaso

W. 4, Cass., Fram. Pal., Vien., Stocc., Corton., Landian., 4 Patav., ecc.; prime 4 edd., *Nidob., Dion.*, e quasi tutte le edizioni moderne; *Lan., Ott., Anon. Fior., Benv. Ramb., Perazz., Lomb., ecc.* *Non si sdegnò: Ald., Burgofr., Giol., Rovill., Sessa, Crus., ecc.; Buti, Land., Vell., Dan., ecc.*

Scartazzini

Varianti. FACTORE, il 43, Benv. (F.). (I.). (N.); – *che 'l suo*, le prime quattro ediz.; – *che 'l tuo*, 33. 37; – *che il suo*, molti, Fer. W.; – *factura*, quattro; – *tua factura*, il 6, (I.); – *Non disdegnò*, i più, Benvenuto, lettera preferita dai moderni; – *Non si sdegnò*, Cr.; – *Non desdegnò*, il 14; – *Non dubitò*, il 25; – *tua fattura; sua*, molti; – *Non disdignò*, il 53. – L'Anonimo conforta il *disdegnò*, chiosando: «Santa Maria fu mezzo tra Dio e la natura umana; e fu tal mezzo che il Creatore non *disdegnò* di farsi uomo ecc.». – *Figlia di Dio figlia*, Angelico.

Campi

³¹ Vd. “Luoghi paralleli”.

Terzina vv. 7-9

Questa seconda parte “aretologica” della preghiera si avvicina gradualmente alla supplica vera e propria di Bernardo, partendo dall’interesse di Dio nei confronti di Maria per i suoi atti («nobilitasti sì [...] che ‘l suo fattore [...] non disdegnò farsi sua fattura») fino alle virtù che le permettono di essere di così grande aiuto agli esseri mortali («in te s’aduna / quantunque in creatura è di bontade»). L’elenco laudatorio delle virtù, iniziato al v. 4, sviluppa ora il legame tra il mistero dell’Incarnazione e la struttura della Rosa dei Beati: dall’alta densità simbolica dei binomi paradossali dei primi versi si passa a un dettato ben scandito che sviluppa perifrasticamente l’elogio alla Vergine, attraverso la ripetizione anaforica del *tu* con clausole relative. L’andamento della terza parte rispecchia la struttura dei modelli individuati da Norden per l’innografia classica e, insieme, l’aspetto innovativo della dossologia cristiana, in particolare quella medievale. La pervasività del modello esegetico tipologico si riversa nella pratica oratoria degli elogi, che, alla retorica greca e latina e alla formula biblica del *tu sei*, aggiunge analogie dalla forte tensione figurale: il *fiore* nato dalla promessa di Maria è l’adempimento della promessa di salvezza fatta da Dio all’uomo, richiamata in molti passi dell’Antico Testamento che prefigurano la venuta di Maria, come Isaia 11, 1-2: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, virgulto germoglierà dalle sue radici, Su di lui si poserà lo spirito del Signore». La visione che si presenta a Dante è funzionale proprio alla comprensione del legame tra la storia e il dogma: per questo risulta molto suggestivo vedere accompagnato al «Così» un gesto di Bernardo, che fa allargare lo sguardo sulla schiera dei beati riuniti attorno alla Vergine,³² rappresentazione dell’avvenuta redenzione dell’uomo grazie alla stessa Maria. Le anime beate, venute prima e dopo la nascita e la morte di Cristo, possono godere della vista di Dio, in un ordine ideale che restituisce la portata storica degli avvenimenti dei Vangeli.

Il contenuto reiterato della *laude*, già espresso al v. 3, non ha bisogno di ulteriori definizioni. La maggioranza dei commentatori ha affrontato l’approfondimento delle questioni dogmatico-teologiche principali già nelle glosse ai primi versi, limitandosi ora

³² Torraca.

a una parafrasi lineare, accompagnata, soprattutto a partire dai commenti novecenteschi, da citazioni liturgiche, patristiche e da diversi altri passi del poema.

Glosse

7-7 E benedictus fructus ventris tui, cioè fue la umanità di Cristo. 8 - 9 Per lo cui: cioè per la cui passione e morte e così allegrato questo fiore, questa rosa in cui forma mi si dimostra la trionfante congregazione delli beati.³³

La glossa del Lana risulta esemplificativa della traccia sulla quale sono stati costruiti tutti i commenti successivi alla terzina, i quali non apportano innovazioni significative sul piano di una prima analisi e parafrasi testuale, rispetto alle interpretazioni più antiche.³⁴ Più o meno diretto può essere il riferimento alla morte e resurrezione di Gesù, e oltre alla necessità per alcuni autori di ipotizzare l'effettivo riverbero di «riaccese» nel significato complessivo della terzina,³⁵ è sufficiente rendere conto di alcune specificazioni rese dai moderni in merito alla tradizione mariana come sostrato del testo dantesco. Sapegno, Giacalone, Bosco-Reggio, Pasquini-Quaglio e Chiavacci esplicitano il nesso con l'eulogia mariana medievale attraverso la citazione delle fonti di San Bernardo e Sant'Ambrogio piuttosto che approfondire direttamente in nota questioni di una complessità non trascurabile.

Fonti

Genesi: <i>imo Deus voluit delitias suas cum filiis hominum;</i>	Serravalle;
Genesi 6, 6: <i>Poenituit Eum quod hominem fecisset in terra.;</i>	Andreoli;
Isaia 45, 8	Chiavacci
Proverbi VII: <i>sed propter peccatum prothoparentum ille amor extinctus est, et sic stetit usquequo filius Dei incarnatus est in ventre Virginis;</i>	Serravalle;

³³ Lana.

³⁴ Non verrà per questo ripresa qui la lista di tutti i commenti.

³⁵ Trucchi e sul suo esempio Fallani e Pietrobono utilizzano *intiepidito*. Torraca parla di un amore di Dio che precede quello dell'uomo.

Luca 1, 42: <i>E benedictus fructus ventris tui;</i>	Lana; Chiose ambrosiane*; Torraca*;
Luca 11,27: <i>Beatus venter qui te portavit;</i>	Chiose ambrosiane;
Luca 1, 34-35: <i>Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbravit tibi;</i>	Vellutello; Fallani*;
Luca 1, 31;	Pietrobono; Fallani*;
Giovanni 3, 16;	Scartazzini;
S. Paolo, Lettera agli Efesini 2, 3-6;	Campi [Cavedoni]; Mattalia*;
Giovanni Ap., Lett., I, IV, 8-10: <i>Dio è amore. [...] mandò il suo Figliuolo unigenito nel mondo affinché viviamo per lui... in questo è amore: non che noi avessimo amato Dio, ma che egli stesso amò prima noi e mandò il suo Figliuolo ecc.:</i>	Torraca;
S Paolo, Lettera a Timoteo, 3, 4-5: <i>Apparuit benignitas, et humanitas Salvatoris nostri Dei: non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit</i>	Fallani;
S. Bernardo, In nativitate Domini, II: <i>Donna beata e fra tutte benedetta nel cui ventre, grazie al calore dello Spirito Santo, questo pane è stato cotto</i>	Giacalone;
S. Bernardo, Sermones de Adventu Domini, II, 4: <i>Il ventre della Vergine fiorì... le sue viscere pure e caste produssero e portarono alla luce un fiore</i>	Giacalone; Bosco-Reggio*; Chiavacci*;
S. Ambrogio, De Institutione Virginis 91: <i>In Virginis utero simul acervus tritici et lilii floris gratia germinabat;</i>	Campi; Sapegno*; Giacalone*; Bosco-Reggio*; Chiavacci*;
S. Cirillo Ales., Omelia contro Nestorio: <i>Te adjutrice gentes veniunt ad poenitentiam</i>	Benassuti;
S. Gregorio, Homil. 10 in Ev., della venuta del Redentore...: <i>Infernus agnovit, quia hos, quos tenebat mortuos, reddidit;</i>	Poletto;

Chiavacci rimanda a Isaia 45, 8 per «germinato», che chiarisce citando un contesto di particolare attinenza a questi versi. Canonici i rimandi a Luca, Genesi e Proverbi, che testimoniano la capillarità con la quale l'uso massiccio dell'interpretazione figurale nel Medioevo influisce su questo genere di figure all'interno della *Commedia*, soprattutto in questi versi; la possibilità da parte dei commentatori di poter costruire dei paralleli tra questi versi e l'Antico e il Nuovo testamento, permette di dimostrare l'ispirazione figurale dell'elogio: i fitti rimandi tra il *Magnificat* e i testi veterotestamentari, e la sovrapposibilità con alcuni tra i maggiori innografi medievali, non lasciano molti dubbi sulla consapevolezza dell'operazione intrapresa da Dante. Le affinità con testi di Bernardo e Ambrogio vengono sistematicamente rilevate dai contemporanei e da Pietro Alighieri, tra gli antichi unico autore che non manca di riportare i versi del padre alle *auctoritas* medievali, in maniera ingente soprattutto nella terza edizione del suo *commentarium*: lo studio delle affinità con i testi di Bernardo è stata registrata nel dettaglio da Botterill. L'insistenza degli accostamenti ad autori come Bernardo, Ambrogio e Tommaso, soprattutto nei commenti del XX secolo, rende conto non solo della continuità tra la preghiera dantesca e i suoi antecedenti celebri, ma anche dello sforzo da parte dei commentatori, soprattutto in seguito agli studi di Auerbach in materia, di inquadrare l'unicità della preghiera dantesca nell'ampio contesto delle orazioni proemiali: in continuità con le prassi latina e greca di invocazione funzionale all'ascesi, lo sviluppo dell'oratoria cristiana tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo³⁶ fa riverberare in questi versi una densità dogmatica e teologica che sublima le forme retoriche ereditate dalla classicità; la possibilità di accostare dunque Dante a intellettuali e divulgatori cristiani, le cui orazioni si distinguono per l'ispirazione fortemente figurale, permette di metterne in luce non solo, per continuità, la densità teologica, storica e sentimentale, ma anche l'originalità della ricercatezza formale nella resa dei dogmi evangelici.

Luoghi Paralleli

Contenutistici

Linguistici

³⁶ Soprattutto attraverso lo studio dei legami con l'innografia classica e cristiana in “*La preghiera di Dante alla Vergine ed antecedenti elogi*”. Cfr. Auerbach, pp. 273-308.

	Inf. III, 87; XXII, 140:	Mattalia;
Inf. XII, 38: <i>tolse a Dite la gran preda:</i>		Poletto;
Purg. III, 74; X, 35-36; XXIV, 141;		Poletto;
Purg. X, 42.		Torraca; Scartazzini-Vandelli*; Grabher*;
Purg. XXVIII, 93;		Poletto; Mattalia*;
Par. II, 112;		Poletto; Mattalia*;
Par. III, 85; VI, 80; VII, 106; X, 127; XI, 88; XX, 77; XV, 148; XVI, 55; XXII, 20: le schiere del trionfo di Cristo; XXII, 27; XXIII, 37-39; XXVII, 8; XXX, 117; XXXI, 1: il gran fior; XXXI, 1-53;		Poletto;
	Par. VI, 90; VII, 33:	Mattalia;
Par. XXI, 104-105;		Pasquini-Quaglio;
Par. XXII, 142;	Par. V, 1; Par. XXXI, 140: «caldo».	Mattalia; Pasquini-Quaglio*;
Par. XXIII, 105;		Poletto; Mattalia*;
Par. XXII 47-48;		Mestica; Casini-Barbi*;
Par. XXX, 1;		Chimenz;
Par. XXXII, 16-18;		Landino;
Mon., I, 8: <i>pax universalis est optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur;</i>		Poletto;
Conv., IV, 5;		Poletto; Torraca; Mattalia;
Conv., IV, 3:		Scartazzini-Vandelli;

Mattalia utilizza i riferimenti ad *Inferno* e *Paradiso* per contestualizzare l'uso di «caldo», «con valore intensivo, deducibile dall'effetto: intenso, fecondante calore: *quel caldo – che fa nascere i fiori e' frutti santi*» e la contrapposizione con il «gelo» del Cocito. Pasquini

e Quaglio riportano i riferimenti già di Mattalia paragonando la struttura formale dei versi a quelli di Par. XXI, vv.104-105.

Rimando prospettico

Torna qui il confronto con RVF 366 di Petrarca da parte di Tommaseo, che cita «Al sommo Sole Piacesti sì che in te sua luce ascose».

Terzina vv. 10-12

Le lodi si avvicinano ora secondo un modello formale catafatico più discorsivo ma comunque teso da ossimori e sinestesie:³⁷ a questa distensione corrisponde una relativa semplificazione delle glosse, che continuano a limitarsi a una parafrasi piana e al richiamo di fonti spesso già citate, ma che rimangono unico vero carattere distintivo tra le note. L'elogio procede ora alla specificazione degli effetti diretti di Maria sui beati, per i quali è esempio più luminoso di partecipazione alla gloria di Dio e, per questa posizione, «infra mortali / di speranza fontana vivace». Il legame tra la speranza e la dimensione acquatica della *fons* viene individuata da Auerbach nei Sermoni di Bernardo, ma richiama anche le figure di Par. XXIV, rappresentanti però in quel caso la discesa della grazia di Dio sugli uomini: si differenzia qui però dai due precedenti, perché in entrambi i casi si fa riferimento a Dio, mentre qui «fontana vivace» è, appunto, Maria.

Glosse

Or dice santo Bernardo: tu, Donna, sei a noi meridiana facella, che importa lume e splendore, che sì come lo sole e l'altre stelle rifulgeno piùe nella linea meridiana che in altra plaga celeste, così tu, Donna, tra l'altre lumiere sei meridiana, *hoc est superhabundans in lumine*. **Di caritate**: cioè sì come in vista tu se' più lucida dell'altre, così in essere in te è più l'ardore di carità. **E giusto**: cioè al mondo tanto ridonda tua carità, che ogni mortale da chi se' cognosciuta pone viva speranza in te.

³⁸

Serravalle: «Nota quod fides et spes cessabunt in die novissimo; sed caritas magis vigebit quam ante.». Trucchi, su esempio di Torraca, specifica l'impostazione *digradante*³⁹

³⁷Per un riepilogo delle questioni stilistiche fondamentali dell'inno alla Vergine cfr. Ariani, pp. 971-973, 2015.

³⁸ Lana.

³⁹ Momigliano.

dell'incipit della preghiera di San Bernardo, «Nella meravigliosa terzina il passaggio dalle lodi di Maria in sè, alle lodi di Lei in rapporto coi Beati [...] Non meno naturalmente si compie in questa terzina il passaggio dalle lodi di Maria in rapporto coi Beati, alle lodi di lei in rapporto coi viventi [...] qui in terra Ella è ancora fontana di Speranza per gli umili». Momigliano riconfigura l'aspetto della glossa integrando alla parafrasi un'analisi funzionale della preghiera all'interno del viaggio dantesco, per trarre delle considerazioni di tipo poetico. A partire dalla necessità dell'intercessione di Maria a favore di Dante in Inf. II, fino all'esigenza per il pellegrino di rivolgersi ancora una volta a lei, ora che si appresta all'*ultimo sforzo*, l'imprescindibilità dell'intervento della Vergine nella vicenda individuale del Dante *viator* diventa per il poeta una compito disagiata:

Un'invocazione *ex-abrupto* all'aiuto di Maria per il pellegrino sacro avrebbe avuto un effetto poetico rovinoso [...] Dante è al centro dell'azione come in nessun altro punto della *Commedia*. [...] Il fare il nome di Dante nel XXXIII del *Paradiso*, e anche solo il mettere la sua persona nella luce che potrebbe sembrar richiesta dal fatto che essa è il motivo centrale di questo epilogo, avrebbe mandato miserabilmente in frantumi il meraviglioso equilibrio dei canti XXX-XXXIII.⁴⁰

Fonti

Giovanni 4, 10-14:	Poletto; Mattalia*;
Ecclesiastico 24, 41-42:	Pietro Alighieri 3;
S. Bonaventura: <i>Maria post Deum sola spes nostra.</i>	Campi;
Unde dice santo Bernardo: <i>Securum habes accessum ad Deum, o homo, ubi mater ante filium, et filius ante patrem. Mater ostendit filio pectus et ubera; filius ostendit patri latus et vulnera. Nulla ergo poterit esse repulsa tibi, ubi tot occurrant caritatis insignia.</i>	Lana; Pietro Alighieri 3; Anonimo fiorentino*; Buti* Landino*; Vellutello*; Scartazzini [Lana; Buti; Pietro Alighieri;]; Casini-Barbi*;
S. Bernardo, Serm. in Assumpt. B. V. M. II 9: <i>Processit ergo gloriosa Virgo, cuius lampas ardentissima ipsis quoque Angelis miraculo fuit.</i>	Casini-Barbi. Sapegno*; Mattalia*; Giacalone*; Chiavacci*;
S. Bernardo, In assumptione Virginis Matris, Sermo I: <i>La stessa patria celeste splende più chiara irradiata dal fulgore della virginea lampada.</i>	Steiner; Giacalone*;

⁴⁰ Momigliano.

Salve Regina

Chiose ambrosiane; Lombardi*;
Tommaseo*; Campi*; Torraca*; Isidoro
del Lungo*

La chiesa: *Spes datur omni populo Mariam mox invocare, Videnti hanc Elisabeth humiliter visitare.* Daniello; Tommaseo*;

I riferimenti biblici di Pietro Alighieri 3, Poletto e Mattalia approfondiscono l'immagine di «fontana vivace»: «come un condotto di acque sgorgai dal paradiso». Sapienza e Gesù descrivono così il valore della verità di cui sono portatori. Attorno «Securum habes accessum ad Deum...» c'è una certa confusione: Lana attribuisce queste parole ad Agostino, Pietro Alighieri seguito dai commentatori successivi, nella sua terza redazione del commentario lo attribuisce a Bernardo; il passo è però da attribuire a Gualtiero il Cancelliere, che presenta inoltre un'aggiunta decisiva rispetto al testo riportato dal Lana, sotto forma di glossa «Ergo mater ante filium habet pectus et ubera. Aliter non ostenderet. Ergo et in corpore glorificato»:

Rather than encouraging the repentant sinner to turn in prayer to Mary when in need of grace, Gualterus is engaged in an entirely separate doctrinal enterprise: he is trying to prove the truth of the Virgin's bodily assumption by showing that even in Heaven she possesses breasts and, therefore, a body. ⁴¹

Le fonti liturgiche e patristiche amplificano la portata della qualità di Maria di donare speranza, in particolare Lana, Anonimo fiorentino, Buti etc. rendono la possibilità della Vergine di intercedere presso suo figlio: questo tipo di lettura ha presentato Maria come *avvocata* e permesso l'interpretazione di «termine fisso d'eterno consiglio» come uno degli elogi alla vocazione della Vergine di dirigere le preghiere dei fedeli direttamente a Dio, e non come momento nella storia in cui la divina Provvidenza ha stabilito la venuta di Cristo nel mondo.

Luoghi paralleli

Contenutistiche

Linguistiche

⁴¹ Per un approfondimento sulla figura di Bernardo nei commenti trecenteschi alla divina commedia Cfr. Botterill, pp. 89-101, 1991.

Inf. II.94-96: Benassuti; Torraca*;	Par. I 38: Tommaseo;
Par. XXXI 134-135: Torraca;	Par. XXVII, 10: Tommaseo; Pasquini-Quaglio*;
Purg. III, 9; XV, 57; XXX, 112-114: Poletto	Purg. XXV, 2; XXXIII, 104; XXXIII, 113: <i>eterna fontana</i> ; Par. X, 76: Mattalia;
Par. XII, 2; XIV; IX, 77; Par. XV, 65; XVIII, 108; XIX, 100; XXIV, 8-9; XXV, 80; Par. XX, 118-120: Poletto*;	Par. XXXI, 93: <i>fonte vivo</i> : Poletto; Mattalia*; Pasquini-Quaglio*;
	Purg. XXIV, 103; XXXII, 137: <i>vivace</i> : Poletto;

Tommaseo utilizza entrambi i riferimenti al *Paradiso* per glossare «face», allo stesso modo Pasquini-Quaglio. Benassuti instaura il parallelo con Inf. II, utilizzato poi da Torraca e Momigliano, contestualizzando l'importanza dell'intervento della Vergine. Viene così legittimata l'associazione di qualità e caratteristiche divine alla persona di Maria, resa dagli appellativi e dalla devota intensità con la quale san Bernardo pronuncia la preghiera: senza il suo intervento «qual vuol grazia [...] vuol volar sanz'ali».

Poletto, come Mattalia e Pasquini-Quaglio, evidenzia l'uso già fatto di «fonte» in riferimento però a Dio in Par. XXXI. Operazione simile a quella compiuta da parte di Pietro Alighieri, Poletto e lo stesso Mattalia, attraverso il parallelo con Giovanni 4,10 ed Ecclesiastico 24, 41-42: l'attribuzione a Maria di figure e metafore proprie a Dio faceva già parte della tradizione dell'eulogia mariana, questi commentatori propongono alcuni esempi concreti della coincidenza di queste costruzioni. Poletto approfondisce l'analisi affiancando a quello di «fonte» l'uso di «vivace» in Purg. XXIV, 103 e XXXII 137 come «pieno di vita» e l'immagine di Par. XX 137, «nel quale la stessa immagine ricorre per significare l'impenetrabile tesoro delle grazie divine».

Rimandi Prospettici

I rimandi prospettici ai versi della terzina sono gli stessi a Manzoni e Petrarca per i versi 1-2; Daniello cita però RVF 200 «le chiome ch'à vederle, Di state à mezo'l dì, vincono il Sole», rimando di rilievo contenutistico per glossare «meridiana face».

Varianti

Campi:

Varianti. *Tu se' qui a noi*, il 7; – *Tu sei a noi*, Benv.; – *Tu se' a noi*, 25. 31; – *Così a noi meridiana*, il 21; – *Qui se' a noi*, le prime quattro ediz.; – *Qui sei a noi*, Fer. W. Scar.; – *in terra ai mortali*, il tre, (I.); – *Di carità*, quattordici, Benv.; – *tra' mortali*, sei; – *e sì giuso intra mortali*, 7. 53; – *infra mortali*, dodici; – *intra*, quattro, (F.). (N.); – *quaggiù*, il 35; – *tu se' giuso intra*, Benv.; – *fontana verace*, il 31; – *Se' di speranza*, 33. 52, le pr. quattro ediz.; – *speranza*, il 52; – *De caritate*, (I.); – *di caritate*, (F.). (N.).

Terzina vv. 13-15

Le prime quattro terzine svolgono attraverso l'encomio la storia di Maria: dalle verità di fede espresse attraverso i primi tre versi, dal rapporto privilegiato con il *fattore* che ha scelto lei come punto nella storia in cui riconciliarsi con l'*umana natura*, fino al presente eterno della contemplazione di Dio. Dal v. 21 inizierà la terza delle tre parti individuate da Auerbach del modello su di cui è strutturata la preghiera, quella della vera e propria *supplicatio*: fino al v. 20 Bernardo prosegue nell'elogio approfondendo la presenza ora di Maria nel cielo, le sue virtù e prerogative ora che è anima privilegiata, la «faccia che a Cristo / più si somiglia»,⁴² avvicinandosi gradualmente sempre più all'obiettivo della preghiera, quello di *impetrare*, attraverso sé stessa, la grazia per Dante. Al vocativo «Donna» segue la ripresa del lessico del desiderio e del volo,⁴³ attraverso l'immagine «volar sanz'ale». Unico elemento critico della terzina, che in qualche modo permetterebbe di identificare delle differenze tra i commenti, è la parafrasi del concetto di *grandezza*: la sfumatura nella resa del vocabolo risulta però minima, non è possibile parlare di una distinzione netta tra le glosse, che mirano nella maggioranza dei casi a rimarcare attraverso una parafrasi quanto più attenta alla ricostruzione ordinata dei versi, l'eccezionalità dell'aiuto concesso dalla Vergine. Le citazioni a testi biblici e patristici, che fino a qui hanno trovato ampio spazio tra antichi e moderni, non sono più una priorità: oltre che a Poletto e Pietro Alighieri, sono i commentatori novecenteschi che continuano

⁴² Par. XXXII, 85-86.

⁴³ G. Ledda, «Vergine Madre, figlia del tuo figlio»: 'Paradiso', XXXIII 1-57, in *Lect. Dant. Scal.* 2005-2007, pp. 97-135.

a instaurare confronti e paralleli con antecedenti al poema dantesco, non in modo così massiccio da equilibrare il disinteresse degli altri commentatori.

Glosse

Detto la eccellenza da parte della Donna, or la dimostra da parte del Creatore, lo quale tanto l'ama, che quasi non è disposto a fare grazia senza questo beneditto mezzo di nostra Donna ad alcuno [...] per nostra Donna, cioè mediante essa, è Dio fatto uomo, e reconciliato la divinitade con la umanitate, e tal modo è piaciuta alla divinità d'osservare in la rilevazione della natura umana [...] Questo si è lo fondamento della fede cattolica; detto è per lo Apostolo che senza fede è impossibile piacere a Dio, adunque senza questa benedetta Donna è impossibile piacere a Dio: ma se non piace al Signore nè 'l ditto nè 'l fatto di quello che domanda grazia, com'è verisimile che 'l Signore gliela faccia? Certo non è ragionevole. E però è bene detto: chi vuol grazia, e a te non ricorre, sua disianza vuole volare senza ale.	Lana; Ottimo*; Pietro Alighieri*; Codice cassinese*; Chiose ambrosiane*; Benvenuto*; Buti*; Chiose vernon*; Anonimo fiorentino*; Serravalle*; Vellutello*; Trifon Gabriele*; Lombardi*; Andreoli*; Benassuti*; Bianchi*; Scartazzini*; Campi [Benvenuto; Lombardi; Cavedoni]; Poletto*; Torraca*; Mestica*; Casini-Barbi [Torraca]; Steiner*; Isidoro del Lungo*; Scartazzini-Vandelli*; Grabher*; Trucchi*; Provenzal*; Pietrobono [Scartazzini-Vandelli]; Momigliano*; Porena*; Sapegno*; Mattalia [Cavedoni]; Chimenz*; Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio*; Pasquini-Quaglio*; Chiavacci*;
---	--

I commentatori non si distanziano molto dalla nota del Lana, le aggiunte o omissioni dipendenti dal periodo di stesura del commento non sono particolarmente significative. Da evidenziare l'operazione di Campi, Steiner, Scartazzini-Vandelli, Grabher, Momigliano, Mattalia, Chimenz, Fallani, Giacalone, Bosco-Reggio, Pasquini-Quaglio e Chiavacci, che assecondano la scelta di Dante dell'uso di «Donna», sottolineandone la derivazione latina o franco-romanza (*donna: signora*, lat. *domina*) e quindi la sua specificità. Se una precisazione di questo tipo permette di mantenere sempre un particolare sguardo sulla lingua dantesca e la speciale operazione di commistione di registri letterari differenti, viene a volte a mancare l'attenzione al dato morale dei versi, che per questa terzina si può individuare non solo nella analogia al v. 15, ma anche attraverso lo sviluppo retorico dell'elogio, messo in luce dal Lana in modo semplice ma efficace: «Detto la eccellenza da parte della Donna, or la dimostra da parte del Creatore, lo quale tanto l'ama, che quasi non è disposto a fare grazia senza questo beneditto mezzo

di nostra Donna ad alcuno». Nel momento si afferma «la eccellenza [...] da parte del Creatore» non ci si può che soffermarsi sulla speciale partecipazione alla grazia divina di Maria. Questo il dato più importante, la virtù che, nel momento in cui si debba parlare del rapporto tra la Vergine e Dio, va assolutamente menzionata.

Benvenuto, Campi, Steiner «tanto è alto il tuo valore presso Dio», Grabher «hai valore, virtù, potenza» e Sapegno «tanta è la tua potenza presso Dio» parafrasano «se' tanto grande e tanto vali» volendo sottolineare che l'influenza di Maria su Dio dipende da una sua virtù: interpretazione che rispetta la suddivisione delle glosse elaborata per vv. 4-6, avendo tutti questi commentatori rilevato il carattere unico della Vergine agli occhi di Dio. Anche Poletto, Trucchi e Fallani, per il v.13 rimangono coerenti con le argomentazioni delle glosse alla terzina 4-6, rintracciando l'origine della sua *potenza* nei suoi specifici meriti e virtù. Buti, Mattalia e Giacalone intendono valore come la qualità derivante dall'azione della grazia divina su di un animo virtuoso: a Maria sarebbe concesso il ruolo privilegiato di tramite tra Dio e tutte le sue creature, mortali e beate. Tommaseo parafrasa rapidamente «qual» e cita Eneide XII 889-890 in riferimento a «vali», distinguendosi ancora per brevità e originalità: l'uso inedito dei rimandi prospettici fa emergere la volontà di proporre una lettura differente, che, giustapponendo senza specificazioni fonti differenti, lascia la libertà e la responsabilità di una parte sostanziale dell'interpretazione al lettore.

Fonti

Isaia 6, 2.	Campi
S. Bernardo: <i>bene est gratia plena, quia per partes ceteris praestatur. Mariae vero se totam simul infudit gratiae plenitudo.</i>	Pietro Alighieri 1;
S. Bernardo, In vigilia nativitatibus III 10: <i>Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret:</i>	Campi; Sapegno*; Mattalia*; Chiavacci
S. Bernardo, Homilia in Nativitate B. M. V.: <i>Intuere, o homo, consilium Dei, agnosce consilium sapientiae, consilium pietatis. Coelesti rore aream rigaturus, totum vellus prius infudit. Redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam. [...] Totis ergo medullis cordium, totis praecordium affectibus, et votis omnibus Mariam hanc veneremur, quia sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam. Haec, inquam, voluntas eius est, sed pro nobis.</i>	Poletto; Fallani*; Bosco-Reggio*;

Grisostomo, Brev. Rom., Fest. Patroc. B. Mariae V.: *Magnum revera miraculum fuit beata semper Virgo Maria. Quid namque illa majus aut illustrius ullo unquam tempore inventum est, aut aliquando invenire Poterit? Haec sola coelum ac terram amplitudine superavit.* Poletto;

Sant'Ambrogio, De Virginibus, lib. II, post init.: *Quid nobilius Dei Matre? quid splendidius ea, quam Splendor elegit?... Gratiam, quam detulit Angelus, accepit Virgo, salutem saeculis redditura.* Poletto;

Salve Regina: «A te ricorriamo noi esuli figliuoli di Eva... *Avvocata nostra*». Torraca;

Miracoli della Madonna. Torraca;

I passi di Bernardo citati rispondono tutti all'esigenza di specificare ancora la necessità dell'intercessione della Vergine, aprendo alla retorica e ai motivi della letteratura mariologica: la ripresa per questi come per gli altri versi delle orazioni e dei sermoni del santo permette di collocare i versi danteschi all'interno di una rete estesa di testi; se già da un primo confronto con i passi di altri autori la ripetitività di temi e motivi è facilmente constatabile, la ricerca formale e la fittezza delle relazioni che questi testi instaurano con Antico e Nuovo Testamento offrono una testimonianza interessante sulle proprietà innovative introdotte da Dante, non solo in questi versi ma in tutta la sua opera. Le fonti citate dai **commetatori/commenti** più contemporanei non sono tuttavia da intendere come novità, spesso fanno riferimento a concetti già esplicitati nei versi precedenti dagli altri commentatori: Maria è *avvocata* già per il Lana.

Luoghi paralleli

Contenutistiche	Linguistiche
Par. X, 3: Dio come sommo Valore: Poletto;	Par. XXI, 123: «Donna»: Torraca; Mattalia*; Pasquini-Quaglio*;
Par. XV, 54: «l'alto volo»: Grabher;	Par. XXII, 65: Scartazzini-Vandelli;
Par. XXXI, 101: Poletto	Par. XXIII, 39: «Disianza»: Scartazzini Vandelli; Casini-Barbi*;
Par. XXXII, 145-148: <i>vuol grazia e non ricorre a te</i> : Torraca; Pasquini-Quaglio*;	Inf. I, 66: «chiunque»: Pasquini-Quaglio*;
Purg. V, 107: Torraca;	

Torraca, Mattalia e Pasquini-Quaglio rendono conto del francesismo *donna* in altre parti del poema. Casini-Barbi e Scartazzini-Vandelli per parafrasare «disianza» citano gli unici altri due luoghi nei quali compare nel *Paradiso*, XXII e XXIII: accomuna i tre luoghi il medesimo soggetto pregante, l'umanità sofferente.

Rimandi prospettici

Tommaso in riferimento a «vali» cita Eneide XII 889-890, riproponendo quella continuità tra il poema virgiliano e quello dantesco già abilmente messa in luce nelle terzine precedenti. Come per il parallelo al v. 3, i due passi presentano similarità formali suggestive: la derisione di Enea nei confronti di Turno, seguita dall'elenco di *impossibilia*, diventa una considerazione sul valore della figura di Maria maturata dall'elencazione delle epiclesi, nel momento in cui Bernardo sta per lodare l'alto valore del suo spirito caritatevole. Torraca porta esempi testuali dell'immagine «volar sanz'ali» immagine trecentesca popolare già in rimatori più antichi:

Vuoi volar sanz'ali: resterà a terra, come lo struzzo della favola. Albertano, 100: a Que', che vuole innanzi volare ch'abbia ale, senza remedio cade». C. Davanzati: «Amor mi fa volere, Sanza l'ale, volare». Monte: «E senza l'ale prender puote volo».

Campi rintraccia l'espressione addirittura in Plauto:

Plauto (in *Poenulo*, v. 741): Sine pennis volare haud facile; e l'altra (in *Asin.* v. 79): Age sis, tu sine pennis vola. Il modo è popolare, ma Dante la nobilita con la voce *disianza*.

Varianti

Campi riporta alcune varianti presenti in altri codici:

Varianti. *Donna sei*, Fer. Witte; – *Che chi vuol*, il 25; – *non ricorre*, il 35; – *ed a te*, W., le prime quattro ediz., Benvenuto; – *Sua distanza vuol*, il 10; – *senz' e sanz'*, variamente; – *desianza*, e *senza ali*, il Ferranti.

Terzina vv. 16-18

La terzina specifica ciò che in quella precedente viene affermato per via simbolico-figurale, in molti tra i commentatori prima del XVI secolo hanno voluto vedere nell'uso di «liberamente» e «benignità», un'esplicita funzionalizzazione di concetti scolastici attraverso un linguaggio specifico proprio di quella dottrina. Questione fondamentale

nelle glosse a questa terzina è dunque la resa di «liberamente», che se nei primi commenti diventa spunto per ricondurre la sostanza dei versi alla *Summa Theologiae*-, viene reso dalla maggior parte dei commentatori con «spontaneamente»: questa scelta non dipende tanto dalla totale non coincidenza tra l'avverbio e il concetto di *liberalità* ma piuttosto, come argomenta Lombardi «l'aggiunto però *al dimandar precorre* esige che liberamente vaglia quanto *spontaneamente, senz'esservi da preghiera spinta.*». L'approssimarsi del termine di questa prima parte dell'inno implica una semplificazione delle glosse, nelle quali non trovano più spazio ampi rimandi a fonti, e solo in alcuni casi la discussione attorno al riferimento più o meno diretto da parte di Dante alla *liberalità* aristotelica apre a una disamina delle premesse dogmatiche all'origine del dettato: ma nella maggior parte dei commenti, essendo un concetto già affrontato, non viene approfondito.

Glosse

La tua. Hic Bernardus commendat et extollit istam dominam a virtute liberalitatis, quae multum convenit potenti. Et ostendit eius veram liberalitatem, dicens: **La tua benignità non pur soccorre a chi dimanda**, scilicet, indigenti precanti, **ma molte fiata precorre liberamente al dimandar**, idest, praeventit liberaliter petitionem. Et hic nota quod signum vere liberalis est quando non petitus, non rogatus donat, sicut dicit philosophus libro ethicorum et rhetoricorum et magnorum moralium: ergo bene succurres isti petenti et roganti.

Benvenuto; Buti*;
Serravalle*; Landino*;
Vellutello*; Tommaseo*;
Mestica*; Mattalia*;

Liberamente vuole il Vocabol. della Cr. [Sotto l'avverbio **liberamente** {paragraph.} 3] detto qui per *liberalmente*, cioè [com'esso Vocabolario quest'altro avverbio ne spiega] *con liberalità, largamente*: l'aggiunto però **al dimandar precorre** esige che **liberamente** vaglia quanto *spontaneamente, senz'esservi da preghiera spinta.*

Lombardi; Bianchi; Scartazzini [Lana; Anonimo; Buti; Monti']; Poletto Buti; Tommaseo]; Campi [Benvenuto; Lombardi; Monti'; Cavedoni'; Fraticelli]; Steiner*; Isidoro*; Scartazzini-Vandelli [Pistelli]; Grabher*; Provenzal*; Momigliano*; Porena*; Sapegno*; Chimenz*; Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio [Chimenz]; Pasquini-Quaglio*; Chiavacci*;

Ma molte fiata ecc. Questo fu precisamente il caso di Dante; egli ottenne da Maria la grazia della conversione, senza dimandarla, anzi mentre ritornava al peccato, e se ne mostrava più indegno. Dante che tolse a rappresentare in sé l'umanità peccatrice, per far veder maggiormente il trionfo di Maria e la forza del suo patrocinio, la volle rappresentare in questo stato. Benassuti; Trucchi*; Pietrobono*;

I commenti di Lana, Ottimo, Daniello e Trifon Gabriele non sono riconducibili a nessuno dei modelli esegetici sopra citati: non è interesse di questi commentatori rendere precisamente «liberamente», quanto più dare una lettura complessiva della terzina, per la quale «liberamente» e «benignità» contribuiscono a creare l'immagine di Maria come *avvocata*, «tanto benigna, che previene innanzi che sia per orazione richiesta». ⁴⁴ Di primaria importanza il parallelo istituito da Benvenuto con l'Etica aristotelica: partendo dal chiarimento di significato di «liberamente», viene fornita una dimensione contestuale ben precisa. L'autorità e la pertinenza della citazione concorrono a determinare necessario il confronto per tutti i commentatori a venire con il valore semantico-filosofico dell'avverbio e anche quando viene inteso come *spontaneamente*. Essa mantiene per tutti i commentatori una specificazione fondamentale per la lettura della terzina: la Vergine è resa partecipe, più di ogni altro beato, della natura divina, tanto da agire oltre le previsioni e le preghiere umane per diretta dipendenza dalla volontà di Dio; non è la preghiera in sé che muove la sua volontà ma questa aderenza eccezionale con Dio: *spontaneamente* concede grazia. Tommaseo, Poletto e Mattalia impostano le proprie letture del rapporto tra «benignità» e «liberamente» a partire dalla centralità della prima, che determinerebbe la presenza nella persona di Maria di *liberalità*.

Tommaseo preferisce sottolineare però che «*Liberalità e libertà* erano anticamente promiscui»: sarebbe dunque azzardato vedere nell'avverbio il richiamo specifico all'Etica aristotelica; Mattalia mette in luce la sostanziale coincidenza tra le due istanze rispetto all'idea che vogliono affermare, parafrasando il secondo con «liberalità». Benassuti, Trucchi e Pietrobono alla parafrasi ai versi sostituiscono il riferimento al fondamentale intervento della Vergine in Inferno II, attraverso cui l'intervento di Maria acquista valore nella vicenda del poeta, dando alla preghiera un carattere sicuramente più personale.

⁴⁴ Lana.

Fonti

Aristotele, <i>Etica</i>, IV;	Benvenuto; Serravalle*; Landino*; Tommaseo*; Campi [Cavedoni];
Isaia 65, 24: <i>Antequam clament ego exaudiam</i>; Salmo, XX, 4: <i>Praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis</i>; LXXVIII, 8: <i>Misericordia eius praeveniet me</i>».	Mattalia;
S. Tommaso, <i>Summa Theologiae</i>, II-I, q. 70, art.3: <i>Dicuntur benigni, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis</i>.	Poletto; Mattalia*; Fallani*;
ibid., II-II, q. 80;	Poletto; Mattalia*;
S. Bernardo, <i>In vigilia nativitatibus Sermone III: Dio ha voluto che noi non ottenessimo nulla che non ci venisse dalle mani di Maria</i>.	Giacalone;
S. Bernardo, <i>Sermones de duodecim Stellis: Quid ad Mariam accedere trepidet humana fragilitas?</i>; S. Bernardo <i>In Nativitate B. Mariae V.: Exaudiet utique Matrem Filius, et exaudiet Filium Pater</i>.	Poletto;

Per l'adeguata resa di «liberamente», i moderni preferiscono non proporre la lettura inaugurata dal Benvenuto, attraverso cioè il parallelo con il IV libro dell'Etica, decidendo di volgere «liberalmente» in «spontaneamente»: il rimando ad Aristotele struttura un ulteriore grado di complessità dell'analisi, introducendo il concetto di liberalità. L'avverbio non ripeterebbe così solamente l'idea di benignità, ma aggiungerebbe anche i connotati di volontà, condotta secondo la comprensione del buon giudizio morale. Tra i commentatori che preferiscono *spontaneamente* rimane la suggestione della fonte aristotelica, ad esempio in Casini e Barbi, Mattalia è un caso raro di ritorno al significato dato dai più antichi.

Insieme a Poletto, Mattalia risulta il commentatore più attento alla ricostruzione delle possibili valenze di *benignità*, attraverso la prassi del richiamo alla fonte biblica e patristica: San Tommaso permette di confrontare l'uso di *benignitas*, nel contesto della «ad beneficentiae executione», i due riferimenti veterotestamentari dimostrano la familiarità del concetto nei brani di carattere encomiastico. Poletto persiste nell'evidenziare la continuità tra questa preghiera e i sermoni di Bernardo; in questo caso il riferimento al passo compare già come sostrato delle letture antiche dei versi.

Luoghi Paralleli

Inf. II, 94 sgg;	Poletto; Grabher*; Provenzal*; Pietrobono*; Chimenz*; Giacalone*; Bosco-Reggio*; Chiavacci*;
Inf. IV, 114;	Poletto;
Inf. XIII, 86;	Casini-Barbi;
Purg. XI, 134;	Poletto; Casini-Barbi [Benvenuto; Buti]; Grabher*;
Purg. XVII: <i>Che qual aspetta prego e l'uopo vede, malignamente già si mette al niego.</i>	Vellutello; Steiner*; Mestica*;
Purg. XXVI, 139.	Poletto; Casini-Barbi*;
Par. III, 42-45 e 70-71; VIII, 32-39; X, 88-90; XXII, 28-36; XXI, 70-71.	Poletto;
Par. XII, 88; XVI 58; XXXI, 62; per «benigno».	Mattalia; Pasquini-Quaglio*;
Par. XII, 156;	Poletto;
Par. XVII, 73-75.	Poletto; Mattalia*; Giacalone*; Pasquini-Quaglio*; Chiavacci*;
Par. XXXII, 2: «libero».	Mattalia;
Par. XXXII 149-150.	Provenzal;
Par. XXXIII, 20.	Pasquini-Quaglio;
Conv., I, 8.	Poletto; Torraca*; Mattalia*; Fallani*;

I rimandi a luoghi paralleli sono utilizzati maggiormente dai commentatori per verificare l'applicazione del concetto di benignità e libertà, oppure per confrontare, come nel caso di Purg. XVII, l'utilizzo di un altro avverbio qualificativo in un contesto coincidente. Più prettamente contenutistici i rimandi consueti a Inf. II e in generale i luoghi di Poletto, che anche in questa sede offre una glossa ampia che mira a ricostruire lo svolgimento logico dell'andamento del discorso, affidandosi continuamente al dato testuale.

Rimandi prospettici

Steiner cita Chiaro Davanzati «Inanti dona che sia domandato», già chiamato in causa da Torraca per la terzina precedente, in linea con il processo di contestualizzazione storico-culturale delle *iuncturae* elaborate da Dante.

Varianti

Campi:

La tua nobilità, il 32; – non pur succurre, il 35; – soccorre, il 52; – A chi domanda, molti, le prime quattro ediz., W.; – Liberalmente, il 7 ed altri, Benv. Fer. Pad. 1859, Scarab.; – el domandar, il 6; – al domandar, 29. 52. (M.). (I.). W.; – precurre, il 35; – a dimandar, il 37; – Liberamente, le prime quattro edizioni, ecc.

Terzina vv. 19-21

Per la maggior parte dei commentatori che operano una divisione in parti del canto, questa terzina viene identificata come conclusiva di una prima sequenza oratoria, o addirittura la seconda delle tre parti che compongono la struttura dell'inno, quella dell'elenco laudatorio delle virtù. Come tale racchiude in sé una sintesi dei motivi di tutti i versi precedenti, offrendo ai commentatori la possibilità di non dover approfondire nello specifico del contesto della loda, già spesso ampiamente discusso: misericordia, pietà e bontà precedute dall'anafora di «in te», in un ritorno quasi alla concisione dei primi tre versi, riassumono icasticamente le prerogative della Vergine, lodate nelle terzine precedenti. L'esigenza di riprendere fonti, analizzare concetti, o rendere conto di particolari espressioni, si fa in questo punto meno impellente. Le glosse vengono tutte caratterizzate da una relativa discorsività: tra le glosse più antiche e le più recenti non ci sono grandi differenze, anzi ad esclusione di Daniello, Lombardi, Andreoli, Benassuti, Bianchi, Scartazzini e Tommaseo, si potrebbe affermare che i commenti seguono pressoché tutti una stessa linea interpretativa, fatta da un commento che non va oltre la parafrasi della lettera, che renderebbe ancora oggi accettabile la lettura del Benvenuto o del Buti, con la sola differenza, rispetto ad alcuni più contemporanei, di mancare di riferimenti a fonti. Rimane però interessante rendere conto delle differenze rilevabili a un'analisi sincronica tra le glosse. Tra i più antichi si possono mettere in luce le prospettive interpretative diverse per i singoli concetti: dai commenti di fine Ottocento in

poi l'uso di fonti e *lecturae* in modo più sistematico, fino alla scelta, unica da parte di Tommaseo, di continuare il paragone con versi dell'Eneide.

Glosse

<p><i>In te</i>. Hic Bernardus tangit alias virtutes quae maxime placent in muliere regina, sive domina magna; unde dicit: <i>Misericordia s'aduna in te</i>, quia compateris afflictis et flectis dominum tuum ad misericordiam, et pietas adunatur in te, quae virtus facit diligere patriam et parentes; e <i>magnificenza s'aduna in te</i>, quae virtus praesertim decet magnanimos et potentes; consistit enim in faciendo magna munera, sicut liberalitas in minoribus expensis. Et quia finis proximus non permittit discurrere per singulas virtutes Mariae, ideo bene Bernardus colligit omnes sub vocabulo bonitatis, dicens: <i>quantunque di bontade</i>, idest, quicquid boni quod comprehendit et continet omnes virtutes, è in creatura s'aduna in te, quasi dicat: quod singulae virtutes distributae in diversis creaturis humanis et angelicis [...] sunt aggregatae dignissime in ista; [...] Ergo bene ex his et aliis multis licet concludere: tu potes, scis, vis et debes exaudire humillimam supplicationem petentis;</p>	<p>Benvenuto; Lana; Ottimo; Buti*; Anonimo fiorentino*; Serravalle*;</p>
--	--

<p>Quantunque, quanto mai; corrispondentemente al Latino <i>quidquid</i> [Vedi Cinon. <i>Partic.</i> 112, 10].</p>	<p>Lombardi; Andreoli*; Benassuti*; Bianchi*; Scartazzini*;</p>
--	---

<p><i>Misericordia</i>: compassione dei mali. <i>Pietate</i>: disposizione amorosa. <i>Magnificenza</i>: grandezza d'animo nel beneficiare. <i>Quantunque</i>: tutto ciò che.</p>	<p>Porena; Torraca; Casini-Barbi [Buti]; Mattalia*; Chimenz*; Giacalone*; Pasquini-Quaglio*;</p>
---	--

La glossa del Benvenuto testimonia bene l'impostazione dei commenti antichi: la scansione delle ultime lodi a Maria viene compiuta con una particolare attenzione alla centralità dei concetti di «magnificenza» e «bontade». Data questa similarità, va sottolineata la variazione tra le interpretazioni dei singoli termini di quest'ultima parte della lode. In particolare, Lana e Anonimo fiorentino fanno coincidere la virtù aristotelica della *liberalità* con «magnificenza», mentre Ottimo, Benvenuto, Buti e Serravalle rilevano la differenza tra le due virtù, anche citando direttamente l'Etica: liberale è colui che si ben dispone alla carità nelle questioni più quotidiane, di valore relativo; la *magnificenza* è invece la virtù propria di «muliere regina, sive domina magna», è

«donamento di perfezione a le cose molto grandi e molto chiare»:⁴⁵ così già intesa da Aristotele (*megaloprépeia*) e riqualificata da Tommaso d'Aquino come virtù divina alla quale gli uomini possono prendere parte. Per rendere conto meglio di questa differenza il Daniello preferirà leggere *munificenza*. Secondo nodo interpretativo che divide i commentatori, è la resa di «pietate» intesa da Ottimo e Benvenuto come la *pietas* latina, dal Lana e dal Buti come la misericordia nei confronti dei «deficienti per potere»; Buti compie un'ulteriore differenziazione tra misericordia, «è sovvenire quando si dimanda» e pietà «è ancora, benchè non si dimandi». Delle diverse parafrasi quelle che verranno tramandate per i due concetti saranno di fatto le due che propongono una lettura meno scontata: magnificenza come virtù che ha a che vedere con atti e beni di grande valore, «pietate» come predisposizione caritatevole verso i sofferenti, non solo i familiari. Affascinante la relazione che, tra l'Ottimo commento, e il *Tresor* di Brunetto Latini, viene instaurata dall'uso di «accompiere»: ai v.532 e sgg. Brunetto implora Natura perché possa *accompiere*, portare a termine nella sua completezza il racconto delle origini e dei significati primi della creazione;⁴⁶ l'autore dell'Ottimo commento nel colloquio tra Bernardo e Maria ricorda l'espressione e la usa per qualificare la totale libertà con cui la Vergine ha la possibilità di intervenire nelle questioni dell'uomo: proprio ora che Bernardo sta per chiedere in favore di Dante la grazia maggiore, quella di poter vedere e ricordare l'effigie divina. La seconda serie di commentatori si limita alla glossa a «quantunque» senza ulteriori analisi. Chiarificazione che troverà spazio anche nei commenti più recenti: Scartazzini e Vandelli avranno questa attenzione come Campi, Casini-Barbi (che integrano la spiegazione del Buti con questa di «quantunque»), Scartazzini-Vandelli, Isidoro del Lungo, Porena, Sapegno e Bosco-Reggio. Poletto si sofferma lungamente sulla resa di «magnificenza» il cui senso nel pensiero di Dante sarebbe «dai chiosatori non bastantemente notato», inizia quindi un'analisi del concetto a partire da *Con., IV, 17* e le parti relative della *Summa Theologiae* in cui viene definita la magnificenza come *virtù morale*, procedendo poi con i rimandi a *Par. VIII, 113* altro

⁴⁵ Buti.

⁴⁶ Brunetto Latini: «ma tant'era 'l disio / che io avea, di sapere / tutte le cose vere / di ciò ch'ella dicea, / ch'ognora mi pareo / maggior che tutt 'l giorno: / sì ch'io non volsi torno, / anzi m'inginocchiai / a merzé le chiamai / per Dio, che le piacesse / ched ella m'accompiesse / tutta la grande storia / ond'ella fa memoria». Ottimo commento: «magnificenzia è una virtù che fa in accompiere l'ardue e nobili cose».

luogo in cui «è la voce *magnifico*, rispetto al procedimento divino nell'opera gloriosa della nostra Redenzione», per terminare poi con la propria lettura:

la qual voce, a parer mio, non solo inchiude quanto la gran Donna fece di alto e di benefico al Poeta, ma anche quanto è sempre pronta a fare in beneficio di tutte le anime, come Madre magnificentissima e depositaria di tutte le grazie celesti.⁴⁷

Conclude con la parafrasi di «in te s'aduna / quantunque in creatura è di bontade» e riportando un passo del Tommaseo che non si distingue per la sua chiarezza: «*pietà* è più pensato e più ampio di *misericordia*»; dettaglio particolare considerando la sistematicità con cui Poletto costruisce la propria analisi, non solo fitta di rimandi a versi e parti precise dell'opera dantesca, ma anche sempre attenta alla giustificazione di tutti i fattori chiamati in causa: la misura con la quale ritorna sui medesimi concetti, accumulando riferimenti, non solo risulta ripetitiva, ma a tratti dispersiva, tralasciando di chiarificare alcuni concetti (in questo caso «*pietate*») in favore di un'analisi che possa svolgersi fluidamente nonostante la sua ampiezza.

Campi procede con la consueta collazione delle fonti critiche, anche qui integrate solo sommariamente da argomentazioni dirette; si limita qui ad ampliare la parafrasi di «quantunque» condotta da Lombardi con gli antecedenti latini della congiunzione e, oltre al solito commento del Cavedoni, riporta la glossa del Benvenuto ai versi come esempio dello scioglimento dei primi due versi e di «bontate».

I commenti dal Torraca in poi sono caratterizzati da una diffusa discorsività: unica differenza effettivamente separativa tra le glosse riguarda la precisazione sulla non coincidenza tra «*pietate*» e «*misericordia*». La *misericordia* è di ordine inferiore, una *passione* (come la definisce Dante nel *Convivio*) che nasce dalla risposta emotiva di fronte all'esperienza della sofferenza altrui. La *pietà* viene dai commentatori definita come una virtù, più di un'inclinazione, una predisposizione all'attenzione al prossimo: lo scarto contenutistico non permette di individuare una vera e propria differenza tra le prospettive metodologiche dei commentatori moderni; si afferma una tendenza a una minore attenzione al dato liturgico-teologico in favore di una parafrasi più scorrevole, nella quale trovano spazio più frequentemente considerazioni di carattere estetico. Questo rapporto generico con il testo, a prescindere dalla propensione ad un'analisi storico-filologica, tematica o stilistica, viene ben testimoniata dall'essenzialità del commento di Porena,

⁴⁷ Poletto.

sicuramente più breve degli altri commentatori che si sono concentrati sui medesimi luoghi, ma capace di sintetizzarne al massimo i contenuti.

La maggior discorsività non appiattisce la varietà delle soluzioni interpretative, anzi: diventa il pretesto per rendere la glossa uno spazio a disposizione di considerazioni di carattere più ampio rispetto all'andamento prosodico dell'inno, o nei confronti della preghiera nella sua totalità. Bosco, nella sua glossa a questi versi, lascia grande spazio alle diverse linee interpretative di Chimenz e Casella sulla conclusione dell'inno e il suo sviluppo tonale, allo stesso modo Fallani anche se in maniera più discorsiva. Considerazioni di questo tipo, sull'intensità della enunciazione, e sul carattere concitato espresso dall'anaforico «in te», trovano più fortuna che in altre terzine: vengono fatte da Mestica, Trucchi, Steiner, Provenzal, Pietrobono e molto rapidamente anche da Chiavacci. Questi critici si caratterizzano tutti per un certo disinteresse verso il carattere più prettamente contenutistico della terzina, preferendo un commento di ordine estetico:

In te ecc.: le lodi si accumulano, l'adorazione si fa più ardente, il linguaggio incalza: nella Madonna si radunano misericordia, pietà, magnificenza e tutta quanta (*quantunque*) la bontà che è diffusa, distribuita, fra le creature, è raccolta in lei, nel cuore di Maria.⁴⁸

Dino Provenzal, ad esempio, non scende nel merito della disamina del carattere prosodico e stilistico della terzina, ma preferisce comunque riportare il proprio giudizio sull'andamento dei versi; così anche Chiavacci, che avendo già approfondito questo tipo di dinamiche nella glossa al v.1, rimandando agli studi di Auerbach e Dronke, decide ora di riprenderne solo il discorso nei suoi caratteri più generali. Ed è caratteristica specifica di questa terzina, rispetto a quelle precedenti, la sistematicità con cui si impone nella tradizione il rimando alle *lecturae* di altri critici: Pistelli, Fubini, Casella, Dronke, Norden e Auerbach vengono citati a più riprese. Nelle glosse ai versi di Scartazzini-Vandelli, Grabher, e Mattalia largo spazio trovano le tesi di Pistelli, utilizzato per la parafrasi di «magnificenza». Ai riferimenti alle *lecturae* del critico viene affiancata dai primi l'analisi puntuale di «quantunque»; Grabher invece si sofferma sulla resa di «magnificenza», che intende leggere come «munificenza», in accordo con i versi precedenti, volendo intendere il verso come una ripetizione della perentorietà di Maria nel concedere la grazia.

⁴⁸ Dino Provenzal.

Fonti

S. Bernardo (non viene specificata la fonte precisamente): *Maria misericors est, et Mater misericordiae regina misericordiae, quod divinae pietatis abyssum... creditur aperire* Campi;

S. Anselmo: *mater misericordiae, mater pietatis, [...] ut ad gemitum nostri moeroris aures inclines magnificae pietatis tuae.* Campi;

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae II, II, 134, 1,2; II, 301: *miserecordia è dolersi dell'altrui male*; da leggere per Poletto secondo **sant'Agostino Civitate Dei, IX, 5**: *Miserecordia est alienae miseriae in nostro corde compassio*; Poletto;

Tommaso d'Aquino, Expositio salutationis angelicae: *Fu piena di grazia perché potesse riversarla su tutti gli uomini. [...] Tale fu la grazia presente in Cristo e nella Beata Vergine. Egualmente puoi averla come aiuto in ogni opera virtuosa.* Fallani;

Salve regina Pietro Alighieri 3; Torraca*; Mattalia*;

L'uso delle fonti viene ridotto al minimo: esauritasi la necessità di contestualizzazione dell'orazione all'interno del panorama dell'innologia medievale, rimane la possibilità di evidenziare le relazioni tra il testo e altri luoghi del *Paradiso*. Nonostante questa evidenza, trovano spazio ancora alcuni rimandi utili soprattutto all'analisi del concetto di misericordia, oltre al fondamentale riscontro testuale con il *Salve regina*, evidenziato da più commentatori, anche solo rapidamente. L'assonanza tra questa prima parte del canto e le altre preghiere solo raramente offre lo spunto per una riflessione in merito allo specifico valore della preghiera in questo momento del canto, nel quale risulta fondamentale che venga data prova della consapevolezza della necessità dell'intercessione divina, garantita a chi più devotamente si dimostra umile.

Luoghi paralleli

Contenutistici

Retorico/linguistici

Conv., I, 1, che richiama secondo Poletto *Summ.*

Poletto; Mattalia*;

Th., II, 301: *misericordia*
è madre di ogni beneficio.;

Conv., I 10.

Poletto;

Conv., II 11: la *pietà* è
madre di *misericordia*,
d'amore e d'altre
caritative passioni, e fra
risplendere ogni altra
bontà col lume suo

Poletto; Torraca*;
Mattalia*;

Conv., IV, 5, **Conv.**, IV,
17

Poletto;

Inf. II, 13;

Poletto; Bosco-
Reggio*;

Par. VIII, 103: per «quantunque»;

Casini-Barbi;
Scartazzini-Vandelli*;
Sapegno*;

Par. VII, 113 per quanto riguarda
«magnifico» rispetto al
procedimento divino nell'opera
gloriosa della nostra Redenzione

Poletto;

Par. XVII, 73-75: per
«benigno»

Bosco-Reggio*;

Par. XVII, 85: «magnificenze»

Poletto*; Bosco-
Reggio*; Pasquini-
Quaglio*;

Par. XXXI, 88: «magnificenza»

Poletto; Torraca*;
Casini-Barbi*;
Scartazzini-Vandelli*;
Grabher*; Sapegno*;
Bosco-Reggio*;
Pasquini-Quaglio*;

Par. XX, 143-145;

Poletto;

Par. XXXII, 56;

Grabher; Sapegno*;

Di gran lunga più numerosi, rispetto a quelli alle fonti patristiche e testamentarie, i rimandi all'opera dantesca: si intende principalmente disambiguare l'uso di «quantunque», e contestualizzare queste ultime lodi, mettendo in luce la coerenza con la quale il campo semantico delle virtù divine viene declinato in tutto il *Paradiso*. Sicuramente questa, tra le terzine fin qui analizzate, è quella nella quale i rimandi di carattere semantico assumono un'importanza fondamentale: data la scarsa tendenza

all'intellettualizzazione di quest'ultima parte dell'encomio, la citazione di passi precisi offre una cornice ideale alla comprensione del valore delle scelte lessicali. Non prettamente linguistici i paralleli con il *Convivio*, che assieme ai testi di Bernardo rimane fonte privilegiata con la quale i commentatori hanno approfondito le questioni di carattere filosofico fatte emergere dal testo. Esulano da questa dinamica i riferimenti a Inf. II, il cui uso rimane uguale a quello che ne viene fatto per le terzine precedenti, e a Par. XX 143-145 da parte di Poletto: viene messo in luce come il sistema di rapporti e rimandi interni all'opera si costruisca non solo tra singoli lemmi ma anche tra concetti e figure che coinvolgono più versi.

Rimandi prospettici

Anche Tommaseo interviene nell'analisi di «quantunque», nel suo caso però la citazione rimanda ancora una volta all'Eneide:

Et nunc, si bellare paras atque haec tibi mens est, / quidquid in arte mea possum
promittere curae, / quod fieri ferro liquidouè potes electro, / quantum ignes
animaeque ualent, / absiste precando uiribus indubiare tuis.⁴⁹

La risposta che Vulcano dà a Venere rende ancora una volta l'intelligenza del riferimento di Tommaseo: il contesto dell'uso di «quidquid» appare assolutamente sovrapponibile a quello del «quantunque» dantesco; ma la fonte non si limita a mostrare un antecedente coerente sintatticamente, apre a una lettura più ampia, che permette di riflettere sulle dinamiche del contenuto teologico del testo dantesco. Vulcano rassicura Venere esibendo la totale disponibilità di forze e di volontà necessarie a soddisfare la sua richiesta: grazie all'amore che lo lega alla dea l'aiuto ad Enea verrà garantito. Addirittura l'aiuto è dovuto: «Quid causas petis ex alto? fiducia cessit / quo tibi, diva, mei? similis si cura fuisset, / tum quoque fas nobis Teucros armare fuisset»⁵⁰. L'amore impone al dio la completa sudditanza ai voleri della dea: il rimprovero di Vulcano ricorda gli ammonimenti di Beatrice e degli altri beati al Dante incerto del *Paradiso* (o di Gesù agli apostoli «Uomo

⁴⁹ «Ed ora, se ti accingi a guerreggiare e questo è il tuo disegno, tutto lo zelo che posso giurarti nell'arte mia, ciò che si può forgiare o con l'eletto liquido o col ferro, e quanto il fuoco e i soffi dei miei mantici potranno, io ti darò».

⁵⁰ «O mia divina, perché mi tiri in ballo delle cause così remote? Dove se n'è andata la tua fiducia in me? Se proprio avevi tale pensiero, niente m'impediva anche allora di armare i Teucro: il Padre onnipotente e i fati non vietavano che Priamo e Troia durassero ancora altri dieci anni».

di poca fede perché hai dubitato?»,⁵¹ «Dov'è la vostra fede?»⁵²), incapace di esprimere i propri dubbi ad alta voce: consapevole della propria mortalità si trattiene, giudica la sua presenza in quel luogo secondo le categorie umane di adeguatezza e valore. Ultimamente, il Dante *viator* non comprende le circostanze che lo stanno conducendo di fronte a Dio: non è per la sua capacità di comprendere, per il suo intelletto che gli è stata concessa la visione di Inferno, Purgatorio e Paradiso. La volontà divina lo vuole presente nella sua mortalità al cospetto dei mondi ultraterreni, ogni domanda è lecita, ogni dubbio necessario: prima che potesse avere il desiderio di essere presente di fronte a Dio, prima che Bernardo faccia la sua richiesta, il viaggio e l'ascesi sono già volute. Maria, partecipe dell'intelletto divino, ha ben chiaro questo disegno: «Dove se n'è andata la tua fiducia in me?» le parole di Vulcano sono l'antecedente pagano alla reticenza di Maria, colei che più di tutte è resa partecipe dell'amore di Dio, la cui volontà coincide a quella divina, che a questo punto non ha più bisogno di rimproverare Dante: la naturale, fatale, necessaria risposta è racchiusa nello sguardo che torna a rivolgersi a «l'alta luce», dove «si puote ciò che si vuole» di cui Maria è l'incarnazione.

Varianti

Campi:

Varianti. In te è misericordia, in te è, sette; - In te è magnificenza, il 52; - in te si aduna, alcuni, Fer. Benv.; - Quantunqua in creatura ha di, il 32; - in creature ha di, 38. 41; - Quantunque creatura ha, (F.). (N.).

Terzina vv. 22-24

«Or questi»: la petizione di Bernardo entra nel vivo, Dante ricompare, riportato al centro del motivo della preghiera, ora che la necessità dell'intervento della grazia verrà espressa: «da l'infima lacuna / de l'universo infin qui ha vedute / le vite spiritali ad una ad una». Bernardo sintetizza il viaggio dantesco attraverso i suoi estremi fondamentali, per passare subito alla richiesta d'intercessione nelle terzine successive. La discriminante tra le glosse a questi versi è rappresentata dalle proposte di parafrasi a «infima lacuna», separativa già

⁵¹ Matteo 14, 31-32.

⁵² Luca 8, 25.

tra i commentatori antichi. L'indecisione rispetto al valore semantico della coppia ha continuato a suscitare un fitto dibattito, fatto di rimandi e risposte tra i commenti di tutte le epoche: dalle più esplicite contrapposizioni, come tra Vellutello e Venturi «Dal basso centro della valle Infernale, e non come spiega il Vellutello dal mondo, che abitano gli uomini.», all'esigenza di individuazione di una locazione precisa nello spazio quadripartito del poema (terra, inferno, purgatorio e paradiso),⁵³ fino al ridimensionamento dell'importanza di rispondere a questa necessità di precisazione da parte di alcuni contemporanei.

La difficoltà nel proporre un'interpretazione priva di equivoci o riduzioni attraverso l'uso di fonti e altri luoghi dell'opera dantesca, ha sicuramente promosso uno sguardo attento, non solo alle letture fatte nei commenti più vicini a Dante, ma anche verso i commentatori del passato più o meno recente. Si tratta di uno dei luoghi in cui i rapporti di dipendenza tra un commento e suoi antecedenti emergono più esplicitamente: in molti commenti, già dal secondo Ottocento, viene discussa e problematizzata, in seno alla glossa stessa, l'analisi che era stata fatta dell'espressione fino a quel momento, riportando nel testo del commento questa differenza di posizioni. Nel contesto contemporaneo questo confronto è fondamentale, e la diversa funzionalizzazione che i critici fanno delle fonti, anche di uno stesso commento, è emblematica dell'irriducibilità dell'immagine evocata dal poeta a una sola spiegazione, se non di carattere generico.

Glosse

Dall'infima: Cioè dal più basso stato che possa essere nell'uomo che è lo peccato. Insin qui ha vedute: cioè è montato a tanta intelligenza e visione quant'è che è giunto a vedere l'ultima salute, che è la essenza di Dio. Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino*;

Sicut ab infima lacuna, idest a Cocito lacu et stagno in fundo Inferni et centro terre existente, vidit usque ad hoc celum Impireum Pietro Alighieri 3; Andreoli*; Torraca*;

⁵³ Tentativo portato avanti dal Benassuti.

<p><i>Or questi – Hic pro Dante precatur. Lacuna – Scilicet inferni. Le vite spirituale – Scilicet infernum, purgatorium et paradisum</i></p>	<p>Chiose Ambrosiane; Trifon Gabriele*; Poletto*; Mestica*; Trucchi*; Momigliano* («ultima profondità»); Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio*;</p>
---	---

<p>Or questi, scilicet, Dantes poeta christianissimus, chè ha vedute le vite spiritali, idest, animas spirituales, ad una ad una; et hic nota: intellige hoc esse verum de generibus singulorum, non de singulis generum, quia sic diceret falsum et impossibile; [...] idest, a centro terrae usque ad summum coeli. Et facit rectam metaphoram vocando infernum lacunam: [...] in lacuna concurrunt et colliguntur omnes sordes aquarum mortuarum.</p>	<p>Benvenuto; Serravalle*; Bianchi* (tolemaico); Steiner; Mattalia*; Pasquini-Quaglio*;</p>
--	---

<p><i>Or; cioè ora, questi; cioè Dante, che; cioè lo quale, Dall'infima lacuna dell'universo; cioè dal luogo bassissimo di tutti li altri del mondo: lacuna è proprio luogo d'acqua; ma qui si pillia per lo luogo basso de lo inferno;</i></p>	<p>Buti; Landino*; Daniello*; Venturi*; Lombardi*; Costa*; Scartazzini [Lana; Ottimo; Anonimo Fiorentino; Benvenuto; Cesarani]; Campi [Benvenuto];</p>
---	--

<p>Or questi ecc.: Dante, che dalle profondità dell'inferno è venuto sin qui osservando i tre stati della vita spirituale, la dannazione, la purificazione e la beatitudine, ti supplica di ottenergli la grazia dell'<i>ultima salute</i>. infima lacuna de l'universo: così è detto l'inferno, come uno degli estremi del viaggio dantesco, il quale fu dall'inferno al paradiso, [...] il Buti, chiosando: «lo luogo basso de lo inferno», [...] male Benv., [...] perché il viaggio di Dante non comincia dal centro, [...] Lana, Ott. e altri, tenendosi al senso allegorico, spiegano: «dal più basso stato che possa essere nell'uomo, che è lo peccato». lacuna: ricettacolo, scolatoio di acque morte. Ces.: «bellissima imagine dell'Inferno; che infatti quello è lo scolatoio delle ribalderie, o fecce del mondo».</p>	<p>Casini-Barbi [Buti; Benvenuto; Cesarani]; del Lungo*; Scartazzini-Vandelli [Cesarani]; Grabher*; Provenzal*; Pietrobono*; Sapegno [Buti]; Mattalia*; Chiavacci*;</p>
---	---

<p>Onde dice, <i>Hor questi</i>, hora costui, ciò è, Dante, il qual <i>da l'infima lacuna</i>, dal più profondo e basso luogo, <i>de l'universo</i>, ch'è questo centro ove noi siamo, il qual noi lo domandiamo mondo,</p>	<p>Vellutello; Benassuti*;</p>
---	--------------------------------

Lana, Ottimo e Anonimo fiorentino riportano un'interpretazione allegorica dell'espressione, non solo in linea con l'impostazione esegetica volta a mettere in luce il

significato allegorico dei versi, ma soprattutto coerente con la lettura che viene fatta dagli stessi di Inf. I: il pellegrino si trova inizialmente in una condizione di profondo peccato, «Dice che si ritrovò in una selva oscura. Selva, s'intende in vita viziosa, che sicome la selva è uno luogo salvatico e scuro, così la vita viziosa è salvatica rispetto alla virtuosa». ⁵⁴ Pietro Alighieri, Andreoli e Torraca leggono nell'espressione un'indicazione diretta al lago Cocito come luogo *infimo*, più basso, al centro della terra, dal quale Dante ha iniziato la sua vera e propria ascesa: se nel commento di Pietro la mancanza di una precisazione sul valore metaforico o letterale dell'espressione permette di ritenere che per il commentatore «vite spirituali» potesse comprendere anche i dannati, per Torraca «vite spirituali» sono solamente coloro che non andranno incontro alla morte dell'anima (Inf. I, 117.), le anime salvate incontrate da Dante nei regni del Purgatorio e del Paradiso; l'espressione significherebbe che Dante, dopo essere disceso nel profondo dell'Inferno, ha visto ogni genere di vita salvata. Andreoli rimane ambiguo: non sembra intendere Cocito come metonimia per Inferno, ma, parafrasando «vite spirituali», comprende anche i dannati tra le anime che Dante ha visto. Simile ad Andreoli la glossa di Porena, nella quale vengono riportate le due parafrasi dell'espressione che più si sono affermate tra i commentatori, senza dare un giudizio di preferenza sull'una piuttosto che sull'altra; come Andreoli ritiene però che con «vite spirituali» si voglia intendere tutte le anime incontrate da Dante, non solo quelle di Purgatorio e Paradiso.

La lettura inaugurata dal Benvenuto si distingue per una certa complessità, a volte fraintesa dai commentatori successivi, anche quando alcuni aspetti della sua analisi trovano spazio e fortuna in molti dei commenti moderni attraverso la lettura del Cesarani: Casini e Barbi ad esempio contrappongono alle tesi del Benvenuto quelle di Buti, esprimendo la propria preferenza per quest'ultimo, e specificando che, non iniziando il viaggio di Dante dal centro della terra ma in superficie, non avrebbe senso che Bernardo faccia riferimento in questo punto precisamente al Cocito. Benvenuto precisa però il valore metaforico dell'espressione, intendendo il riferimento al lago ghiacciato una metonimia. Steiner infatti spiega: «A noi pare, con gli antichi Commentatori e in particolare con *Benvenuto* che Dante voglia indicare semplicemente gli estremi opposti del suo pellegrinaggio, dal centro dell'universo sensibile allo spazio immateriale ed

⁵⁴ Lana.

eterno.». Seguiranno lo Steiner nel voler sottolineare il carattere generico del riferimento al punto più *infimo dell'universo* Pasquini-Quaglio e Mattalia.

La maggior parte dei commenti segue la direttrice tracciata dal Buti, che preferisce vedere nell'espressione un riferimento all'Inferno nella sua totalità, come luogo cavo della terra, piuttosto che intendere direttamente il senso allegorico dell'espressione come il Lana e il Buti.

Altra alternativa tra i commentatori è rendere l'espressione come un'evocazione metaforica del Cocito: *infimo*, che va verso le profondità, rivolto verso il basso. Spiegazione di cui, anche quando non viene ripresa esplicitamente ogni parola, si intuiscono le tracce in tutti i commenti che valutano le coordinate fornite da Bernardo come una sintesi a grandi linee dell'itinerario dantesco, senza pretese di precisione geografica: questa lettura assieme all'intuizione di Benvenuto di riportare il senso di «lacuna» a «in lacuna concurrunt et colliguntur omnes sordes aquarum mortuorum.» sarà la base dei commenti moderni a partire da Casini e Barbi: anche quando discorsivi (Steiner, Pasquini-Quaglio) e meno attenti alla giustificazione delle proprie tesi, il doppio riferimento compare sempre, spesso senza che una delle due interpretazioni debba per forza escludere o essere ritenuta più valida dell'altra.

Nei commenti novecenteschi le differenze tendono a limarsi, soprattutto quando non sono presenti scarti interpretativi di carattere contenutistico, rendendo sempre più difficile stabilire una separazione netta tra tipi di commento differenti: i debitori del Barbi più che conformarsi alla discriminazione tra le tesi di Buti e quelle di Benvenuto, recuperano la prassi dell'accostamento alle parafrasi dei due commentatori antichi. Vengono spesso riportate entrambe, sia con l'intenzione di risolvere la questione tra le due sia per rendere semplicemente conto di due interpretazioni plausibili.

Dal commento di Scartazzini-Vandelli l'analisi si fa più completa, il punto di partenza logico rimane intendere Inferno come luogo cavo, *basso*: si rifà alla lettura del Buti, aggiungendo però che in esso è locato anche il centro dell'universo «al qual si traggon d'ogni parte i pesi»⁵⁵, senza però dire che l'espressione «infima lacuna» si debba parafrasare con Cocito; a questa coppia viene aggiunta la citazione del Cesarani e l'idea di Inferno come luogo in cui si raccolgono i mali della terra. Questa tendenza dei commenti raggruppati in Cb viene seguita anche da altri, che trattano però la questione o

⁵⁵ Inf. XXXIV, 111.

in modo discorsivo e meno specifico (Ca) oppure, rimandando comunque il significato di «infima lacuna» a tutto l'Inferno, preferiscono specificare che l'espressione indicherebbe proprio il lago ghiacciato, punto estremo nella discesa di Dante e centro della terra, quindi dell'universo (Bn). Mattalia analizza profondamente le diverse possibilità, giustificando poi così la propensione a «luogo cavo»:

«Profundus lacus» è detto l'Inferno nell'Ufficio funebre dei Defunti, con espressione tratta da Geremia e qui vagamente richiamata: dove «lacus», peraltro, vale: cavità, lacuna: ch'è il significato in cui riteniamo che il vocabolo ricorra qui, in un costrutto latineggiante (affine a quello di *in mezzo mar* di *Inf. XIV*, 94), e con significato di: dall'infimo, dal punto più basso della cavità (infernale). È segnato il punto-limite estremo perché il più significativo, ma includendosi, ovviamente, tutto il precedente viaggio infernale.⁵⁶

Vellutello e Benassuti preferiscono individuare nel *mondo*, la terra abitata dagli uomini, il referente dell'espressione. È Benassuti che entra nel merito di questa scelta attraverso un'analisi allo stesso tempo concettosa e affascinante: a partire dalla ricostruzione della struttura dell'universo tolemaico applicata da Dante nel suo poema, ricordando come il paradiso si trovi al di sopra del pacifico e che dunque il punto ad esso più distante, infimo, lontano tanto quanto la lunghezza del diametro terrestre, sarebbe locato nel mar mediterraneo.

Fonti

Tommaseo riserva gran parte della sua glossa alla disamina di «laguna», analisi che conduce con il consueto lavoro di attento confronto con i testi dell'antichità pagana e cristiana:

Psal. XXXIX, 2: *De lacu miseriae*. Jer. Thr. III, 55: «Invocai il nome tuo dal fondo del lago ultimo». *Lago* usa la Bibbia per cava profondità. Di lì forse sarà venuto al Poeta l'idea di finire l'Inferno in un lago di ghiaccio. [...] *Som.*: «Non può essere maggior gravità che quella della terra, perché non c'è luogo inferiore di quel della terra».⁵⁷

A questi verranno accostate tre passi di Cicerone, Virgilio e Lucrezio. Nel commento di Campi compaiono delle citazioni a fonti patristiche e ai testi sacri, gli unici altri riferimenti che trovano spazio nei commenti sono soprattutto rimandi all'Inferno. È attraverso la lettura che dà dell'espressione il Cavedoni, contrapponendola alla

⁵⁶ Mattalia.

⁵⁷ Tommaseo.

definizione che viene fatta di Dio come «ultima salute», che ci vengono riportati i riferimenti al salmo XXXIV v.3: «Salus tua ego sum» e le parole di Sant'Agostino su di esso: «Aliam SALUTEM non requiram praeter Dominum Deum meum.». Non trattano direttamente quindi del contenuto dei versi in questione ma vengono utilizzati per contestualizzarne il parallelo.

Luoghi Paralleli

Contenutistici	Linguistici
Inf. I, 114-129; «vite spirituali»;	Torraca; Del Lungo*; Scartazzini-Vandelli*;
Inf. II, 83.	Poletto;
Inf. IV 24; «abisso»	Poletto; Mattalia*;
Inf. IX, 28-29; «infima».	Poletto; Torraca*; Sapegno*; Mattalia*; Fallani*;
Inf. XII 50-52; «vite spirituali»	Mattalia;
	Inf. XIV, 94: per la costruzione latineggiante di «infima lacuna» simile a «in mezzo mar»
Inf. XIV, 119; «stagno»	Sapegno;
Inf. XXIV, 38; «bassissimo pozzo»	Mattalia;
Inf. XXXI, 8; «fondo a tutto l'universo»	Grabher; Mattalia*;
Inf. XXXIV, 111.	Scartazzini-Vandelli; Grabher*;
Inf. XXXIV.	Tommaso;
Dante, Epistola XIII.	Mattalia;

Prerogativa quasi esclusivamente novecentesca, il rimando ad altri luoghi dell'opera dantesca risulta una tendenza nuova. Anche in questo caso non emerge una disparità tra le pratiche citazionistiche dei commentatori, che anzi anche per questi versi individuano luoghi estremamente affini: i passi della prima cantica permettono di restituire la fisicità del luogo evocato rapidamente da Bernardo, permettendo ai commentatori di indugiare sulle differenti possibilità interpretative.

I versi di Inf. I vengono citati da Torraca per rievocare la «morte secunda» e poter argomentare che Bernardo voglia solo riferirsi alle anime di Purgatorio e Paradiso. Gli altri commentatori usano per il proposito inverso la stessa porzione di testo, per rimarcare cioè attraverso le parole di Virgilio che il viaggio è funzionale alla visione di tutti gli stadi in cui può riversare l'anima dopo la morte del corpo.

In funzione della stessa lettura Mattalia cita Inf. XII, con un riferimento più sottile: «[cupidigia] che sì ci sproni ne la vita corta, / e ne l'eterna poi sì mal c'immolle!»: sebbene qui non ci sia particolare risonanza con l'ambito in cui la questione emerge nell'ultimo, a differenza delle citazioni ai passi del primo canto dell'Inferno che riprendono i versi nei quali viene svelato il destino delle anime nei vari regni e la necessità di Dante di compiere un viaggio tra di esse, nelle quali l'esistenza dei dannati viene esplicitamente definita come *vita eterna*. È soprattutto cercando di dare plasticità al generico «infima lacuna» che i commentatori hanno costruito i rimandi all'Inferno, testimoniando l'uso di «infima» o ad espressioni come «bassissimo pozzo», «fondo a tutto l'universo», «abisso» e «stagno», nel tentativo di riportare a delle descrizioni più o meno precise del baratro infernale anche questa espressione. Questi tentativi vengono rapidamente messi da parte nel secondo Novecento a favore di analisi che permettono di apprezzare l'ambiguità del nesso nella polivalenza dei suoi significati. Fanno eccezione Poletto e Mattalia, che non rinunciano non solo ai rimandi all'Inferno, ma allargano la prospettiva citando la *Quaestio de aqua et terra* dove al centro della terra come luogo più basso dell'universo viene individuato l'Inferno. Entrambi poi citeranno le *Epistole* dantesche Poletto la decima mentre Mattalia la tredicesima.

Rimandi prospettici

Tommaseo non solo individua l'esistenza della *iunctura* tra infima e lacuna nei testi liturgici ma approfondisce il legame di questa con l'immagine del lago ghiacciato Cocito. Riporta dunque tre opere, due che possono trovarsi verosimilmente tra le fonti dirette di Dante, e cioè le *Georgiche* e il *Somnium scipionis*, la terza, il *De rerum natura* di Lucrezio, non può sicuramente far parte delle fonti la testo dantesco.

Varianti

Campi:

Dall'infimo alla cuna, quindici de' m. s., (M.). Nid. Caet. Chig. e Antald., ed altri testi citati dallo Scarabelli, e vorrebbe dire *dall'Inferno al Paradiso*, preso *cuna* per luogo sublime, in cui Dio risiede e fece l'opera della creazione, ma non può legarsi poi coll'*in sin qui*, riflessione dello Scarabelli; – *dall'infinita cuna*, il 21; – *che da lì fino alla cuna*, il 34; – *che dall'ultima*, il 35; – *che è dall'infima*, il 37; – *da l'infimo a la cuna*, il Fer.; – *fin qui ha vedute*, 6. 25; – *infino a qui*, 11. 37; – *ha fin qui*, il 30; – *infin qui*, 52. 53; – *De l'universo*, i più antichi, Benv., le prime quattro ediz.; – *Le viti*, il 24, err.; – *vite spirituali*, quattro; – *a una a una*, (M.). – V. Nota Scarabelli.

Risultano interessanti le varianti per quanto riguarda «laguna», che testimoniano il diffuso intendimento riguardo la volontà di Bernardo di voler toccare i due punti fondamentali del percorso del pellegrino.

Terzina vv. 25-27

Data la scorrevolezza del periodo, che inizia con «or questi» nella terzina precedente, molti commentatori hanno preferito raggruppare in un'unica glossa la parafrasi delle due terzine. Scelta che può far tendere alla scrittura di glosse di carattere più discorsivo, che cerchino di riassumere in poche righe il contenuto di più versi, rendendo difficile poi strutturare uno schema delle relazioni tra gli argomenti e le fonti delle glosse con punti precisi del testo: eventualità che viene evitata dalla maggior parte dei commentatori, che sviluppano la parafrasi dei versi in modo lineare.

La concessione della grazia trova qui l'ennesima occasione di mostrarsi come nodo decisivo dell'esperienza del viaggio oltremondano e del faticoso lavoro poetico che tale eccezionale dono auspica e presuppone. Nella terzina viene espressa la prima delle due richieste d'intercessione che avanza Bernardo: il santo prega Maria perché venga concesso a Dante di elevare le proprie virtù a tal punto da poter vedere Dio; è «per grazia»

che a Dante sarà possibile rivolgere lo sguardo nelle profondità dell'essenza divina e l'autore, riconoscendo la necessità di questo dono, inizia il canto con una preghiera, espressione più genuina del vivo sentimento di umile sottomissione a Dio.

L'inno alla Vergine e il quadro degli ultimi canti, se non di tutto il paradiso, portano impressi nella loro costituzione il giudizio morale del Dante "salvato", che all'approssimarsi del momento evocato fatalmente all'inizio del suo viaggio, rivolge una supplica. È unicamente sotto questa forma che è possibile sublimare il raggiungimento della consapevolezza della necessaria presenza del divino nella realtà delle azioni e dei destini dell'uomo. L'agire come conseguenza del regime di libertà donato da Dio e i motivi imperscrutabili con cui opera la Provvidenza raggiungono qui una sintesi aspettata, decisiva, agognata alla vista delle anime dannate, impostata dal lungo dialogo con Marco Lombardo ora, compresa e interiorizzata, si estrinseca in preghiera: «ecco la supplica fervida in cui una sola parola si ripete, l'unica che l'uomo possa adoperare instancabilmente, rivolgendosi al cielo: prego, prego, prego»⁵⁸.

La centralità del tema e la sua declinazione nelle diverse parti del poema ha svincolato i commentatori dalla ripetizione, anche in questa sede, delle questioni dogmatiche e religiose nel rapporto tra il mistero della grazia,⁵⁹ i comportamenti umani e la necessità della preghiera, permettendo la stesura di una parafrasi concisa che si limiti ad un'esposizione chiara del significato letterale dei versi; questa materia è esposta già attraverso i motivi dei canti XXXI e XXXII, nel subentro di Bernardo a Beatrice, e nella icastica chiusura del penultimo canto del Paradiso, assieme a tutti quei canti nei quali si esprime negli incontri con le anime. La portata teologica dei versi viene restituita dai commentatori, non tanto quindi attraverso un'estesa trattazione teorica, ma grazie a scelte lessicali precise, che rimandano istantaneamente ad un substrato preciso di saperi. Anche l'impianto citazionistico risente di questa ripetizione di temi, che quindi come accade per le glosse precedenti, appare ragionevolmente ridotto rispetto invece all'abbondanza delle prime terzine.

Glosse

⁵⁸ Provenzal.

⁵⁹ Fra tutti Purgatorio III, il dialogo con Manfredi e la sofferenza di Virgilio.

A prescindere dalla separazione o meno che i commentatori compiono tra questa e la glossa ai vv. 22-24, l'*habitus* dei commenti rimane pressoché invariato nel corso dei secoli, declinandosi contenutisticamente a seconda delle esigenze di chiarificazione differenti, senza mai però effettivamente proporre un paradigma esegetico completamente nuovo. Non risulta nemmeno necessario riportare uno schema che riassume i rapporti di derivazione, individuando chi tra i commentatori abbia riportato una lettura a lui precedente, tanto le glosse coincidono:

Supplica te; cioè umilmente prega te: supplicare è sotto altrui sè piegare, sì che supplicare è con umiltà pregare, *per grazia*; cioè che tu per grazia, non per suo merito li concedi, *Tanto di virtute*; cioè tanta quantità di virtù, *ch'ei*; cioè ch'elli, *possa colli occhi levarsi*; cioè colli occhi della mente; cioè colla ragione e collo intelletto levare sè; cioè la mente sua e la contemplazione sua, *Più alto*; che non s'è levato in sin qui, *verso l'ultima salute*; cioè verso Iddio, che è l'ultima nostra salute.⁶⁰

Il commento del Buti risulta esemplificativo delle modalità con cui i principali nodi contenutistici e formali vengono esposti in tutti gli altri commenti: la densità semantica di «supplica», la funzione della precisazione di «per grazia», la parafrasi di «occhi» con «occhi della mente» e di «ultima salute» con Dio salvezza dell'umanità. Le variazioni riscontrabili a questo modello si limitano soprattutto a caratteristiche che seguono gli interessi legati all'età dei critici: se per i commenti trecenteschi sarà fondamentale precisare la natura *intellettuale* della *visio* questo risulta meno funzionale al commento per i testi dal 700 in poi; piuttosto che indulgiare sulla descrizione in termini scolastici dell'episodio, si preferisce selezionare con cura il campo semantico della propria parafrasi: ma l'uso di «contemplazione», del generico «virtù» o «possa» piuttosto che di «virtù intellettuale» o «virtù mistica», non basta in primis per misurare i diversi gradi di attenzione dei critici nei confronti dei presupposti teorici alla preghiera, al massimo solo accennati attraverso i rimandi alla *Summa Theologiae* e alle altre fonti liturgiche costringendo a fare riferimento per essi ad altri passi: ma sembra venire giudicata sufficiente ciò che si è accennato in precedenza dei canti perché altrimenti non si spiegherebbe come non vengano nemmeno indicati i luoghi dei commenti nei quali rintracciare un'analisi su queste dinamiche.

Fonti

⁶⁰ Buti.

Apocalisse 1, 8: <i>Principiu et finis. Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae: L'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella soprannaturale visione di Dio.</i>	Tommaso;
Salmo 120, 1: <i>levavi oculos meos in montes</i>	Mattalia;
Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, I, q. I, art. 4: <i>in perfecta Dei cognitione aeterna beatitudo consistit.</i>	Scartazzini; Campi*; Poletto*; Casini Barbi*; Scartazzini-Vandelli*;
ibid., I, XII, 5; «levarsi»;	Tommaso; Scartazzini*; Poletto*; Casini-Barbi*; Scartazzini-Vandelli*; Giacalone*;
ibid., I, q.XII, art. 1-8;	Scartazzini; Casini-Barbi*; Scartazzini-Vandelli*; Giacalone*;

Le fonti, prerogativa di pochi commentatori e solamente da Tommaso in poi, esercitano per questi versi un semplice ruolo di compendio del sistema teologico su cui Dante costruisce il poema. Il precedente di Tommaso in particolare, è utile ancora una volta per chiarificare lo sviluppo logico della preghiera: ma la consuetudine del rimando rischia di non valorizzare a pieno la pregnanza dei passi del santo, che hanno anzi un valore fondamentale negli apparati argomentativi dei commenti. La comprensione delle dinamiche che hanno portato alla definizione degli spazi, dei tempi, delle azioni della *Commedia* dipende direttamente dalla conoscenza della *Summa Theologiae*; l'impianto morale del poema viene fin dai primi commentatori analizzato attraverso i testi del filosofo, indubabilmente materiale di sostrato del poema per ragioni storiche evidenti: non si può negare pertanto la validità del parallelo, primo indice a una corretta decifrazione degli elementi prettamente narrativi e dell'elaborazione culturale del poema nel suo insieme.

Luoghi paralleli

Contenutistici	Linguistici
Purg. XXVIII, 136: «grazia»	Torraca;
Purg. XXXI, 136. «per grazia»	Poletto;
	Par. XV, 85. «supplica»
	Scartazzini; Poletto*;

	Torraca*; Casini-Barbi*; Scartazzini-Vandelli*; Chimenz*; Pasquini-Quaglio*;
Par. XIV, 84; VIII, 102; XXVIII, 67; XXXI, 80. «ultima salute»	Mattalia;
Par. XXII, 124: «ultima salute»	Scartazzini; Poletto*; Casini-Barbi*; Mattalia*; Pasquini-Quaglio*;
Par. XXVI, 94. «supplica»	Poletto; Mattalia*; Chimenz*;
Par. XXXI 97-99, XXXII 142-144 «levarsi»; ivi. 147-148. «per grazia»	Torraca;

Si rimanda a luoghi per i concetti di «grazia», «ultima salute», «levarsi» e «supplica» che non sono tuttavia estranei a questo punto del poema: non si tratta nemmeno di vocaboli che necessitano di illustrazioni di natura linguistico-semantiche, le serie di passi richiamati operano come una sorta di indice erudito; eccetto il riferimento a Purg. XXXI 136, manca tra i rimandi e le fonti un passo che permetta di approfondire questi elementi in funzione della situazione in cui vengono evocati: lo statuto della richiesta in sé non viene discusso; solo la citazione di Poletto permette di confrontare due passi sovrapponibili grazie alla loro natura di preghiera, senza essere però accompagnata da nessun tipo di analisi ulteriore. La buona coincidenza tra i due luoghi non basta però ad avviare una riflessione adeguata sulla specificità dei versi: la coincidenza su di un piano più contestuale dei passi dove compare «grazia», non viene opportunamente sottolineato ma solamente accennato e, considerando la prassi giustificatoria di Poletto, attraverso questo tipo di presentazione il parallelo rischia di passare inosservato.

Rimandi prospettici

Tommaseo rimanda direttamente alla Fisica di Aristotele, secondo libro: «Non ogni ultimo è fine, ma l'ottimo». Rimando che non permette come negli altri casi di poter distinguere la prassi del critico da quella degli altri commentatori: fin troppo simile alle citazioni dalla *Summa Theologiae* utilizzate dagli altri commentatori; rimane distintiva la laconicità della citazione.

Varianti

Campi:

Supplica te, tre, Pad. 1859; – a te, i più, e le prime quattro edizioni; – Tanto ch'el possa, l'8; – Tanta che possa, l'11; – ch'ei possa, il 14; – con l'occhio, il 15; – con li occhi, i più, (F.). (I.). (N.). Fer.; – Più tosto, tre; – Più presso, il 35; – Più alto, le prime quattro edizioni, Crusca, ecc.

Terzina vv. 28-30

In sede di commento questa terza e quella successiva vengono spesso raggruppate in un'unica glossa, similmente a quanto accade alle terzine precedenti: scelta da ricondurre alla preferenza per un'analisi dei versi che dia priorità a una parafrasi profondamente letterale, che tralasci quasi del tutto altri tipi di indicazioni e approfondimenti. Questa scelta esegetica presuppone, inoltre, un uso circoscritto dei rimandi ad altri testi o a passi della *Commedia*, che risulta poco funzionale alla corretta contestualizzazione di espressioni e concetti quando l'intento non sia semplicemente quello di una analisi linguistica o tematica, ma tensione alla comprensione dello svolgimento dell'inno in quanto tale. Questa tensione si rivela prospettiva fondamentale soprattutto per l'interpretazione della seconda parte della preghiera, dove al tono predicativo e encomiastico subentra una riverenza definita dai commentatori «vivo ardore di carità», che solo secondo alcuni interpreti, però, è inteso come momento di massima espressione dell'ispirazione religiosa del poema:

È la espressione più pura del sentimento cristiano: la carità, per cui Dio discende tra gli uomini, per cui la terra si risollewa al cielo. E al di sopra c'è uno sfondo infinito. Al di sopra di questa carità non c'è che la beatitudine eterna. Poiché la preghiera di san Bernardo, ricondotta all'unità del sentimento che la pervade, al motivo dominante a cui si riportano e in cui si confermano tutti gli altri motivi che accennano e si dispiegano nel canto di esaltazione alla Vergine, è il gaudium supremo dell'anima cristiana che nel cielo di Dio anela e prega perché tutte le anime siano insieme con lei a gioire della stessa beatitudine, a riconoscere la stessa verità santa, a cantare l'inno d'amore a Dio che per amore regna dentro di lei.⁶¹

L'attenzione degli aspetti strutturali dell'inno alla Vergine in quanto invocazione, *laude* e *supplicatio*, si deve soprattutto agli studi di Auerbach su questi versi dell'ultimo canto.

⁶¹ Cfr. Casella, 1962, pp. 2015-2030.

L'influenza del filologo tedesco, e in generale il rinnovato interesse nei confronti delle fonti liturgiche e dei rimandi alla tradizione classica, si nota nei testi del secondo Novecento, nei quali gli studi auerbachiani compaiono perché direttamente citati o come sottotraccia di considerazioni più discorsive.

Glosse

L'impostazione della glossa rimane pressoché la stessa nel corso dei secoli, con le dovute distinzioni facilmente riconducibili alle consuetudini e necessità dei singoli autori.

Esemplificativo il commento del Buti:

Più alto; che non s'è levato in sin qui, *verso l'ultima salute*; cioè verso Iddio, che è l'ultima nostra salute; *Et io*; cioè Bernardo, *che mai*; cioè lo quale mai, *non arsi*; cioè non ardentemente desiderai, *per mio veder*; cioè acciò che io vedesse, *Più ch'io or fo*; cioè più, che io Bernardo ardentemente ora desidero, *per suo*; cioè per lo suo vedere; cioè acciò ch'elli vegga, *tutti miei preghi*; cioè di me Bernardo, *Ti porgo*; cioè porgo a te Vergine Maria, *e priego*; cioè te Vergine Maria, *che non siano scarsi*; cioè li miei prieghi.⁶²

Per quasi tutta la totalità della tradizione non si può parlare di un discostamento vero e proprio da questo modello, che prima di essere del Buti è già dei commentatori trecenteschi e, in generale, un commento dalla struttura canonica, che seguendo le frasi poetiche svolge la parafrasi lemma dopo lemma. Le glosse possono essere più brevi (Venturi, Lombardi, Andreoli), un insieme di commenti di più autori come nel caso di Campi, ma non ci sono variazioni sostanziali rispetto al contenuto critico di esse fino ai commenti degli anni Venti e Trenta. Steiner introduce una nuova nota, seppur breve, riguardo il legame tra la volontà di Dio, conosciuta dai beati, e l'«alto volo»⁶³ del pellegrino: «Bernardo presenta alla Vergine la preghiera del cuore di Dante, che il poeta non esprime, ma che i beati vedono in Dio e vi aggiunge la propria: [...] ti porgo tutte le preghiere delle quali è capace il mio cuore, [...] e che esse siano sufficienti.».

La partecipazione dei beati, in particolare di Bernardo, all'esito della vicenda di Dante viene da molti commentatori intesa come espressione massima di carità, mentre sul valore religioso assoluto della preghiera accennano brevemente Dino Provenzal «ecco la supplica fervida in cui una sola parola si ripete, l'unica che l'uomo possa adoprare instancabilmente, rivolgendosi al cielo: prego, prego, prego» e Luigi Pietrobono «Uno

⁶² Buti.

⁶³ Par. XV, 54.

studioso di figure retoriche troverebbe ripetizioni e allitterazioni: uno che sente dirà che così parla solo chi prega davvero». Il valore della supplica di Bernardo, confrontata a quella di Dante a Beatrice, è notato anche da Fallani: «Alla preghiera di Dante si associa, per palpito di carità e per maggiore efficacia, quella di S. Bernardo, che con insistenza ripete la domanda, confidando nel valore assoluto della orazione fatta qui in Paradiso e alla Vergine». Meno esplicita la posizione di Mattalia che ricorda la subordinazione, nella dottrina mistica e bernardiana, della visione all'intensità del desiderio: «Per veder avrà valore finale [...] non il *vedere* condiziona l'*ardore*, sì questo quello» dimostrando di conseguenza l'importanza della preghiera, espressione più vera del desiderio di godere della vista di Dio. Seguendo questo asse interpretativo Giacalone raggruppa in un'unica glossa i vv. 28-33 e riporta le tesi di Casella che nel gesto di Bernardo vede «il gaudio supremo dell'anima cristiana [...] cantare l'inno d'amore a Dio che per amore regna dentro di lei».

Fonti

Matteo, 19, 19: «Diliges proximum tuum sicut te ipsum»	Lombardi; Tommaseo*; Andreoli*; Campi*; Poletto*; Sapegno*; Mattalia*; Chiavacci*;
S. Paolo, Lettera ai Corinzi, 13, 12: <i>videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem</i>	Campi; Mattalia*;
S. Bernardo, Serm. In deprec. et laude B. V. M.: <i>Tolletur haec crassa nebula ab oculis, ut, revelata facie, gloriam Domini speculantes in immensum illud pelagus divini luminis absorbeamur</i>	Torraca; Steiner*; Trucchi*;
S. Bernardo, Serm. in Dominic. infra Octav. Assumpt. 13: <i>Iam te, Mater misericordiae, ... Ecclesia mediatrix sibi apud Solem iustitiae constitutam devotis supplicationibus interpellat, ut in lumine tuo videat lumen, et Solis gratiam tuo mereatur obtentu.</i>	Campi [Cavedoni]; Casini-Barbi*; Sapegno*; Mattalia*;

L'uso delle fonti risulta qui limitato rispetto ad altre terzine. Campi citando Cavedoni, utilizza i riferimenti a S. Bernardo e alla Lettera ai Corinzi per condurre un'analisi approfondita sul significato proprio di «per veder ... arsi»: entrambi i testi convalidano la lettura di Benvenuto, riportata dal commentatore, rappresentando metaforicamente

l'enigma che è l'essenza divina e la promessa della beatitudine come incontro *faccia a faccia*; Cavedoni prosegue specificando che da questa lettura dipende la scelta tra le due lezioni differenti che compaiono nei testimoni della commedia del v. 28 (*per veder* oppure *per mio voler*). La citazione a Matte 19 invece, come quella di Trucchi a S. Bernardo, non ha l'ambizione di sostenere un approfondimento interpretativo particolare, ma funge più da verifica liturgica alle parole della preghiera che tuttavia risultano già abbastanza chiare.

Luoghi paralleli

Contenutistici	Linguistici	
Inf. II, 84. «arsi»		Poletto;
Inf. XV, 34: «quanto posso ven preco»		Mattalia*;
	Inf. XXVI, 65-66. «prieghi»	Tommaseo; Scartazzini*; Poletto*; Torraca*; Casini-Barbi*; Scartazzini-Vandelli*; Sapegno*; Mattalia*; Pasquini-Quaglio*; Chiavacci*;
Monarchia, III, 3 «Caritate ardere»; Par. IV, 97. «più non arse la figlia di Belo»;	Par. XVII, 7 «vampa del... disio»;	Mattalia*;
	Par. VII, 118; «scarsi»	Torraca; Scartazzini-Vandelli*; Sapegno*;
	Par. XV, 78; «scarsi»	Scartazzini-Vandelli; Sapegno*;
	Par. XXVI, 90: «disio... ond'io ardeva»;	Poletto; Mattalia*;
	Par. XXVII, 90 «ardea»;	Poletto;
Par. XXXI, 100-102;		Torraca;

Tra i rimandi alle cantiche appare particolarmente utile ad una riflessione sul modello della preghiera all'interno della *Commedia* il riferimento a Inf. XXVI; seppur non riferita a Dio o a un'anima partecipe in lui nella beatitudine, la supplica che Dante fa a Virgilio perché «ei [Ulisse e Diomede] posson dentro da quelle faville parlar», è composta

anch'essa da due preghiere «ten prego / e riprego, che 'l prego vaglia mille»: l'ardente desiderio di conoscenza nei due momenti fondamentali per Dante, nell'Inferno di fronte al suo unico vero alter-ego del poema e ora nel Paradiso, dove si appresta a vedere Dio, si ripete con la stessa formula di profonda riverenza, di orante supplichevole. Gli altri *loci paralleli* vengono soprattutto utilizzati o per riferire altri esempi dell'utilizzo di «scarsi», mai usato però in riferimento a «prieghi», oppure per contestualizzare «arsi» calato in contesti ben più simili a quelli di questi versi del trentatreesimo canto: in riferimento all'accompiersi del desiderio di parlare in Par. XXVI 90, di vedere in Par. XXVII 90, incitamento di Beatrice ad esprimere l'ardore del proprio desiderio in Par. XVII 7 e per l'associazione del vocabolo al sentimento di carità Par. IV 97.

Rimandi prospettici

Campi, citando Cavedoni, riporta i seguenti rimandi a due autori della classicità senza specificare oltre le opere di appartenenza: «La frase *tutti i miei prieghi ti porgo*, ha suo riscontro nelle locuzioni latine: *Omnibus precibus oro et obtestor* di Cicerone; *Omnibus precibus petere contendit* di G. Cesare».

Varianti

Campi:

Varianti. Più ch'io fo, ventuno, le prime quattro ediz., W. Benv.; – Più ch'i fo, Crusca, ecc.; – tutti miei, nove, le prime quattro ediz.; – per li suoi, sei; – preghi, parecchi, Fer. W. Benv.; – per tutti li miei, il 21; – per lui, il 43; – Più ch'io fu per lo suo, (N.). (V.); – Ti priego e priego, sei, (F.). (N.). Nid.; – Ti porgon prego, l'8; – ch'ei non sieno, il 10; – ch'ei non sono, il 22; – iscarsi, il 37; – Ti prego e prego, il 43; – non fieno scarsi, (M.).

Terzina vv. 31-33

L'andamento paratattico dei vv. 22-33 ha spesso spinto i commentatori a riunire in un'unica nota la parafrasi a più terzine, favorendo la lettura ininterrotta dei versi, a volte a discapito di specificazioni e approfondimenti: i principi critici che hanno determinato la diffusa discorsività e concinnità delle note, hanno portato ad una somiglianza innegabile tra i profili argomentativi di commenti di secoli e versi differenti; una

continuità diacronica e sincronica di esiti, che dipende molto dalla fisionomia di questa parte del canto. Anche per le glosse a questa terzina si parla di una certa persistenza di motivi esegetici e contenutistici, che coinvolge ovviamente anche l'uso delle fonti e dei *loci paralleli*.

Glosse

Lo svolgimento spesso ininterrotto della parafrasi tra questa e la terzina precedente, dovuta principalmente all'estendersi del periodo dal v. 28 fino al v. 33, determina una continuità di caratteristiche esegetiche tra i modelli delle glosse alle due terzine: rimane fondamentale per la maggioranza dei commentatori produrre una parafrasi focalizzata sulla restituzione della lettera dei versi; data la sostanziale coincidenza delle analisi e delle modalità con le quali queste analisi sono svolte, risulta inutile riportare le citazioni dirette ai commentatori antichi presenti nei commenti moderni. Basterà ancora una volta riportare la glossa di uno dei primi commentatori del poema per riassumere la struttura canonica delle glosse a questo passo:

Perchè tu; cioè acciò che tu, ogni nube; cioè ogni ignoranza, li dislegghi; cioè sciolghi, Di sua mortalità; cioè de la quale ignoranza è cagione la sua mortalità, coi prieghi tuoi; cioè pregando tu Iddio che li facci questa grazia, Sì; cioè per sì fatto modo, che 'l sommo piacer; che è Iddio, si li dispieghi; cioè si manifesti a lui.⁶⁴

Il commento del Buti risulta più interessante rispetto alle altre glosse dell'epoca per l'uso del termine «ignorantia» (utilizzato poi anche dal Landino), che fa intendere senza equivoci la prospettiva tomistica con la quale l'ascesi e il viaggio dantesco vengono concepiti e compresi. Il riferimento alla *Summa Theologiae* viene fatto già dal Lana, dall'Ottimo e nell'Anonimo fiorentino, ma la concisione del Buti (caratteristica anche della glossa di Benvenuto) è forma preferita dalla maggioranza dei commentatori successivi. Il contenuto argomentativo rimane pressoché invariato, le distinzioni tra le note al testo, a prescindere dall'apporto delle fonti citate, riguardano delle particolarità minime, solo in qualche caso veramente originali: Steiner e Pietrobono, come per i vv. 29-31, approfondiscono la propria analisi con specificazioni sottili, che danno però un valore in più alla loro lettura. Alla canonica resa di «nube mortale» nel suo commento, Steiner precisa: «Dante, benché sia già in grazia di Dio, non lo vede perché è ancora

⁶⁴ Buti.

mortale e non adocchia come i beati che sono liberi dalla tenebra carnis (Benvenuto), cfr. Purg. XXI, 30;».

Alla luce dell'analisi dei versi precedenti, nella quale si chiarisce che ai beati è già svelata la volontà di Dio, questa considerazione enfatizza l'unicità del rapporto tra fedele e Dio, definito dalla indecifrabilità dei dogmi di fede, dei criteri di salvezza, la cui comprensione può arrivare solo attraverso la grazia della beatificazione. A Bernardo è ben chiara la volontà di Dio nei confronti di Dante, come gli è evidente la necessità che Dante comprenda che il privilegio di cui sta per essere degnato, sia un dono di grazia: la preghiera, come atto di umiltà e affidamento totale alla volontà divina, testimonia ciò che di più vicino c'è per gli uomini alla condizione beata del Paradiso, capace di avvicinare alla dimensione dell'alterità divina. Pietrobono, riprendendo la lettura che Pistelli fa del XXXIII canto, si concentra soprattutto sulla differenza con la quale Dante e Bernardo stanno di fronte a Dio, attraverso i modi differenti nei quali Dio viene definito, in base a chi tra i due è messo in relazione a lui: «rispetto a Dante, Dio è l'ultima salute, rispetto a San Bernardo e ai beati, il sommo piacere.». Mattalia, seguendo e ampliando letture già, ad esempio, di Casini e Barbi, si distingue per l'attenzione ai valori semantici dei singoli termini con cui è costruita la supplica, soprattutto nei confronti della somiglianza tra «dislegghi» e «dispieghi», entrambi riferiti al più ampio «sciogliere, liberare», con funzione metaforica:

dislegghi: usato sempre nel significato di sciogliere [...] qui, con audace stretta, legato a nube con la corda della sottintesa metafora del nodo: la nube della mortalità facente nodo, ostacolo [...] dispieghi: aprirsi e mostrarsi [...] e «spiegarsi», liberarsi da un nodo, Purg. XVI, 54: ch'è il suo segreto rapporto con dislegghi del v. 31.⁶⁵

Fonti

-
- Salmo CXIII:** *In exitu Israel de Aegypto*. citato per l'interpretazione Poletto;
che ne fa Dante ne **Epistola X, p. 7:** *significatur exitus animae sanctae
ab huius corruptionis servitute ad aeternae gloriae libertatem.*
- S. Paolo, Lettera ai Corinzi, 4, 2:** *absorbeatur quod mortale est.* Benassuti;
«nube»
- S. Paolo, Seconda Lettera ai Corinzi 3, 18:** *tunc autem facie ad* Mattalia;
faciem... revelata facie gloriam Domini speculantes.
- S. Agostino, Confessiones, I, 1:** *Homo circumferens mortalitatem* Campi;
suam. «nube» Mattalia*;
-

⁶⁵ Mattalia.

- ibid., IX:** *Consortium mortalitatis meae*. «nube» Tommaseo;
Campi*; Mattalia
- S. Bernardo, Ex sermones de 12 Stellis:** *Omnibus omnia facta est, sapientibus et insipientibus copiosissima charitate debitricem se fecit. Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine eius accipiant universi, captivus redemptionem, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, justus gratiam, Angelus laetitiam. Ipsa praeterita non discutit merita, sed omnibus sese exorabilem, omnibus clementissimum praebet, omnium denique necessitates amplissimo quodam miseratur affectu.* «prieghi» Poletto;
- S. Bonaventura, Itinerarium, V:** *tenebrae entium et phantasmata rerum sensibilium.* Mattalia;
- Boezio, De consolazione philosophiae, III, m. IX, vv. 25-26:** *Da pater augustam menti conscendere sedem, Da fontem lustrare boni, da luce reperta, In te conspicuos animi configere visus, Atque tuo splendore mica, tu nanq; serenum, Tu requies tranquilla pijs te cernere finis.* «per il tipo di supplica» Vellutello;
Daniello*;
Chiavacci*;

Compare per la prima volta una citazione al *De consolazione* di Boezio, presente tra più antichi nella nota ai vv. 40-114 del commento di Pietro Alighieri e nel commento del Lana, ma citato da diversi commentatori antichi nelle glosse ad altri luoghi della *Commedia*. Il passo viene menzionato da Vellutello, Daniello e Chiavacci per la somiglianza della rappresentazione nei di testi di Dio come «sommo bene» nascosto dalla «nube di sua mortalità»: per Vellutello e Chiavacci l'antecedente boeziano sarebbe una fonte diretta per il poema dantesco. Simili i riferimenti ad Agostino e la citazione dalla *Deprecatio ad Virginem Mariam* citata da Torraca, Steiner e Trucchi, che testimoniano la lunga tradizione dell'immagine della mortalità che come un velo diafano avvolge e disorienta l'uomo. Rispetto all'esigenza di liberarsi dall'impedimento della «nube», vengono citati i due passi delle Lettere ai Corinzi, testi fondamentali per la comprensione del contesto teologico nel quale è calata la *visio* dantesca, e la citazione «ibrida» di Poletto, che riporta l'interpretazione anagogica dei versetti del Salmo CXIII da parte di Dante: l'uso dei testi delle epistole di Dante direttamente nelle note ai versi rimane una caratteristica quasi esclusivamente di Poletto, che prioritarizza un'interpretazione che abbia origine dall'attento studio di tutta l'opera dantesca, fondamentale poi per riportare in sede di commento un fitto schema di relazioni e rimandi.

L'analisi critica dei rimandi ai testi, danteschi e non, fa emergere due dinamiche alla base dello sviluppo delle note a questi versi: dinamiche che premettono il tentativo, da parte

dei commentatori più attenti, di rintracciare un modello formale. L'individuazione di antecedenti sovrapponibili, come il passo di Boezio, o il riconoscimento di presupposti teorici che riassumano il *modus operandi* dantesco, permette di inserire l'operazione fatta da Dante all'interno dello sviluppo della dossologia medievale. A questo proposito risulta di particolare interesse la figura «nube [...] di sua mortalità» (che Mattalia rimanda anche all'*Eneide*), che testimonia il carattere di ibridazione proprio dell'elogio dantesco, teso tra la necessità di esprimere i dogmi di fede attraverso l'interpretazione tipologica e la ricerca della pregnanza stilistica degli antecedenti classici. La figura afferisce a un campo semantico e alle dinamiche orante-divinità benefattrice proprie già della tradizione classica greca e latina. La «nube» rimane l'unico elemento di questi versi che non allude per forza ad un'interpretazione figurale dei passi della Bibbia, anche se non si tratta di un'immagine estranea al sistema ebraico-cristiano: oltre al contenuto lessicale della figura, la percezione di una graduazione di riverenza tra Maria e l'orante, di cui Bernardo fa le veci, è comune ad entrambe le tradizioni.

Luoghi Paralleli

Contenutistici	Linguistici
Purg. I, 97-98: <i>occhio surpriso d'alcuna nebbia.</i>	Mattalia;
	Purg. XVI, 54: <i>spiego</i> «dispieghi».
	Purg. XVIII, 23: <i>spiega;</i> «dispieghi».
Purg. XXI, 30;	Steiner;
	Purg. XXV, 31: <i>Se la veduta eterna gli dispiego.</i> «dispieghi».
Purg. XXVII, 140: <i>Liberò dritto e sano è tuo arbitrio.</i> «dispieghi».	Poletto;
Purg. XXX, 3; «nube di mortalità»	Torraca.
	Purg. XXXI, 52. «sommo piacer»
Purg. XXXI, 23-24; «sommo piacer»	Torraca; Grabher*;

Purg. XXXIII, 120. «nube di mortalità»	Torraca; Casini-Barbi*; Mattalia*;
Par. VII, 66; «dispieghi»	Scartazzini-Vandelli; Grabher*;
Par. VIII, 87; «sommio piacer»	Sapegno; Mattalia*;
Par. XV, 82; «mortalità»	Mattalia;
Par. XIX, 66;	Sapegno;
Par. XXIV, 30 «nube», «dispieghi»	Casini-Barbi; Mattalia*; Pasquini-Quaglio*;
Par. XXXII, 1; «sommio piacer»	Chiavacci;
Conv. IV, 22: <i>Dio è nostra beatitudine sommai.</i>	Torraca;
Conv. IV, 17: <i>ultimo desiderabile che è Dio</i>	Sapegno; Chiavacci;
Mon. II, 1; e III, 15: <i>regnum nostre mortalitatis.</i>	Mattalia;

La declinazione in questi versi del contesto simbolico della supplica alla divinità sembra dipendere da un registro già appartenente al linguaggio sacrale latino, la cui influenza viene approfondita in modo sistematico soprattutto nel Novecento. La sensibilità novecentesca nei confronti della relazione tra lo sviluppo delle orazioni medievali e il poema dantesco ha ricevuto un forte impulso dagli studi di Auerbach, capace di restituire una sintesi brillante dei complessi rapporti tra questi testi. I contesti dei passi della *Divina Commedia* richiamati, in riferimento a «mortalità», «nube» e «dispieghi», verificano in qualche modo l'ibridazione di registri nell'inno dantesco: si tratta infatti di passi che recuperano, da un punto di vista simbolico, un registro propriamente classico, quello dell'invocazione, innestato all'interno del contesto dogmatico cristiano.

Rimandi prospettici

Trifon Gabriele, Tommaseo, Campi e Mattalia citano Eneide II 603-605 come antecedente classico della formula dantesca. Venere compare a Enea «non ante oculis tam clara [...] et pura [...] in luce refulsit alma parens», per persuaderlo della fatalità degli eventi, della necessità di affidarsi completamente al suo giudizio per poter vivere e compiere il proprio destino. Per Enea, accecato e in preda all'ira, la rivelazione

dell'inevitabilità della fine di Troia e della morte dei suoi abitanti è vera e propria salvezza. La vista purificata permette all'eroe troiano di decidere del proprio destino, con una consapevolezza che può solo scaturire dall'intercessione della dea: la liberazione dalla prospettiva umana viene causata e ha per conseguenza la conoscenza, una certezza salvifica che eleva ad uno stato beato, che per il poeta cristiano e l'eroe della latinità è bene supremo.

Varianti

Campi:

Var. Li dislegghi, i più ant., e le pr. quattro ediz.; – preghi, Fer.; – co' prieghi tuoi, (F.). (N.); – coi prieghi suoi, (I.); – nei prieghi suoi, il 28; – se li dispiegghi, il 10; – piacere li dispiegghi, 14. 34; – il sommo, i più, Fer. W. Benvenuto.

Terzina vv. 34-36

Viene formulata ora da Bernardo la seconda richiesta alla Vergine: il santo prega affinché Dante possa conservare intatta «la parte dell'anima che sente, desidera e vuole, quella, cioè, che può peccare»⁶⁶. Per i commentatori trecenteschi i versi esprimono la necessità che Dante mantenga sani «li affetti suoi», soprattutto in funzione dell'investitura da parte di Beatrice (Purg. XXXII, 103-106), Cacciaguida (Par. XVII, 127-128) e San Giacomo nel Cielo delle Stelle Fisse (Par. XXV, 43-45): al poeta viene riconosciuto il compito di dover trascrivere la sua *visio*, per essere fonte di quella speranza che «alcun figliuolo»⁶⁷ possiede tra i credenti in Cristo. Ai moderni interessa qui rilevare, più che l'importanza della memoria in funzione della scrittura del poema, l'esigenza del Dante fedele di conservare il ricordo dell'ascesi, concesso prima solamente a San Paolo, per poter condurre una vita all'insegna della fede, lontana dal peccato. Fondamentale poi, che questo avvenga nella consapevolezza che si tratti di una grazia: Bernardo, attraverso l'atto di fede per antonomasia, la preghiera, testimonia ancora che per avvicinarsi al «sommo bene» è necessario un atteggiamento di umiltà profonda. Se ai beati i misteri della fede sono rivelati, l'uomo li vive drammaticamente: dimostrare l'importanza dell'*humilitas*,

⁶⁶ Porena.

⁶⁷ Cfr. Par. XXV, 52-53.

attraverso l'affidamento totale in Dio nella preghiera, è espressione di quella carità che ha elevato Maria, «qua nunquam humilior in creaturis legitur Fuisse nec suavior»,⁶⁸ come nessun altro agli occhi di Dio.

Glosse

<i>Acciò che questi effetti che si seguiranno di tale visione, possano esser per tale conservazione in lui utili ad altri, a chi elli li dirà, se non li perde a memoria.</i>	Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino*; Benvenuto* ; Serravalle*;
---	---

<i>Conservi sani – Nota perseverantiam in bono necessariam ad salutem.</i>	Chiose ambrosiane; Chiose Vernon*; Landino*; Vellutello*; Daniello*; Andreoli (<i>non corrotti dalla superbia</i>)*; Benassuti*; Poletto*; Torraca*; Mestica*; Casini-Barbi*; Steiner*; Isidoro del Lungo*; Scartazzini-Vandelli*; Momigliano*; Porena*; Sapegno*; Mattalia*; Chimenz*; Fallani*; Giacalone*; Bosco-Reggio [Fallani]; Pasquini-Quaglio*; Chiavacci*;
--	--

<i>Dopo tante cose vedute e giù nell'Inferno, e in Purgatorio, e qui in Paradiso, i risanati con tale veduta di lui affetti, sani gli conservi.</i>	Lombardi*; Costa*; Bianchi*; Campi [Benvenuto; Lombardi];
---	---

Commentano con un elenco di varianti.	Costa; Scartazzini. In parte anche Lombardi e Campi.
---------------------------------------	--

Lana, Ottimo, Benvenuto e Serravalle intendono questa seconda richiesta formulata da Bernardo soprattutto in funzione della scrittura del poema che avverrà di lì a poco. Dante dovrà affrontare l'arduo compito di riportare l'indicibile attraverso la poesia: sulle possibilità dell'intelletto in primis di arrivare a comprendere Dio, e solamente dopo di poterne mantenere viva la memoria, vengono spese diverse righe soprattutto dall'Ottimo commento e dal Lana. Nei proemi di questi due commenti si riserva ampio spazio alle premesse filosofico-teologiche che permettono di accettare la verosimiglianza

⁶⁸ Vd. Terzina vv. 1-2, voce "Fonti".

dell'esperienza dantesca e la validità della sua rappresentazione. I due commentatori individuano cinque *problemata* fondamentali, con i quali esprimono la necessità dell'intervento della grazia, attraverso la quale viene concesso il privilegio di vedere e mantenere memoria della sostanza divina.

Già l'autore delle Chiose ambrosiane intuisce però la portata più ampia della supplica, che deve trattarsi dell'espressione di una speranza ben più profonda, quella di una vita senza peccato; è questa la linea interpretativa prediletta dai commentatori successivi.

Non c'è per forza continuità quindi tra i primissimi commentatori, Pietro Alighieri e Buti, che, seppur non vedano nella preghiera una diretta richiesta di intercessione in funzione della stesura della *Commedia*, non si può dire che parafrasino allo stesso modo delle Chiose ambrosiane. Buti si limita a parafrasare «cioè, poichè arà veduto Iddio, che tu conservi sani li suoi desidèri.», mentre Alighieri, nella terza edizione del suo commento, individua il fine della supplica nel dono della grazia per una vita *sana* «et conservet sanos eius auctoris affectum post talem visionem, [...] quod quidem nichil aliud est petere quandoque beatam vitam humanam». Non emerge dunque in questi due l'idea di *perseveranza*, concetto evocato invece nelle Chiose ambrosiane, da intendersi come «Virtù che rende l'uomo costante nel perseguire il bene»,⁶⁹ similmente all'uso che ne fa Dante in Par. XVI, 11, e cioè «la volontà e l'impegno morale con cui l'uomo deve compiere questo dovere [perseverare nell'onore]».⁷⁰ Il modello di parafrasi prevalente è quello riassunto dalle Chiose ambrosiane: anche se rimane uno dei commenti più sintetici, rappresenta efficacemente la sostanza della maggior parte delle glosse a questi versi, che riprendono il concetto di *perseveranza* precisandone la dipendenza dall'idea di vita retta cristiana. Landino appunto amplia e specifica:

Lo confermi in gratia et concedigli tale habito in questo tertio genere dalle virtù dell'animo già purgato, che non solamente non habbia alchuna inclinatione a' vitii, ma al tutto gli dimentichi, et sia in lui quello che l'aquinate Iuvenale giudica che si debba chiedere a Dio.⁷¹

Tornerà spesso l'espressione «cadere nel peccato» in alternativa alla più letterale «conservi sani i suoi sentimenti»,⁷² le uniche vere e proprie differenze che permettono di individuare una declinazione differente delle note a questi versi, appaiono nei commenti

⁶⁹ TLIO.

⁷⁰ Cfr. Mariani. Varrone nel V libro del *De lingua latina* definisce la perseveranza «quod in quo oporteat manere, si in eo perstet, perseverantia sit».

⁷¹ Landino.

⁷² Trucchi.

che intendono «dopo tanto veder» come un riferimento non solo alla vista di Dio, ma a tutta l'esperienza del viaggio oltremondano.⁷³ Provenzal e Pietrobono si trovano tra le due letture, non specificano cioè se si stia facendo riferimento alla visione di tutte le «vite spirituali» piuttosto che a quella imminente di Dio, altri come Poletto e Casini-Barbi argomentano invece che Bernardo non può che non far riferimento alla visione di Dio, poiché «l'Inferno e il Purgatorio non eran fine erano mezzo per giungere al veder, onde qui si parla: Bernardo supplicò la Vergine di ottenere a Dante la grazia di veder Dio».⁷⁴ Pietrobono, Mattalia e Giacalone si distinguono per delle note che mettono in luce degli aspetti dagli altri autori solamente accennati. Mattalia completa la parafrasi dei versi sottolineando l'importanza che la preghiera sia rivolta alla Vergine, data proprio l'importanza e l'aspetto figurale voluto da Dio stesso in lei: il «volere» della Vergine è «potere», perché è il volere stesso di Dio, che nulla le nega, e il cui volere è, assiomaticamente, potere». Pietrobono fa emergere il valore esistenziale della preghiera, unendo la lettura predominante tra i commentatori novecenteschi e la prospettiva rivolta alla fatica che «m'ha [Dante] fatto per molti anni macro»:

Aver vedute le vite spirituali, a una a una, [...] Ma se, tornato al mondo, gli affetti di lui non si conservassero sani? Se tornasse a peccare? [...] il Poeta ad altro non mira che ad accender negli uomini amore alla giustizia, alla libertà e alla pace, «per gli individui, per la patria e, oltre che per le singole patrie, per tutta l'umanità». «Io... li errori de la gente abominava e dispregiava, non per infamia o vituperio de li erranti, ma de li errori (Conv., IV, i, 5).⁷⁵

Giacalone coglie l'occasione per cercare di definire il tema morale centrale di tutto il poema:

Alla conclusione di questa preghiera comprendiamo chiaramente il carattere figurale-cristiano del viaggio di D., che non è soltanto il racconto di una singolare esperienza spirituale del poeta, l'avventura suprema della sua anima giunta fino a Dio, ma è soprattutto prefigurazione dell'altro viaggio ultraterreno che la sua anima compirà dopo la morte corporale. Risultato finale di questo primo viaggio, consentito da Dio, sarà, dunque, l'impegno morale di D. di conservare sani li affetti suoi, di ritornare in terra con la protezione perenne della Madonna che spegnerà le sue passioni. Dal punto di vista morale questo è forse il momento più solenne per il pellegrino D. che dall'eterno ritorna al tempo, dal divino all'umano. L'insegnamento emblematico della Commedia è qui indicato anche in questa preghiera non solo verso il divino, ma anche verso l'umano, quasi che il poeta-personaggio volesse conservare pura e incontaminata la sua anima, come fu al momento della suprema visione.⁷⁶

⁷³ Commentano in questo modo Lombardi, Bianchi e Campi: quest'ultimo nonostante riporti, come ha abituato i propri lettori, le glosse di diversi commentatori, dimostra la propria preferenza nei confronti di questa lettura più estesa di «veder».

⁷⁴ Poletto.

⁷⁵ Pietrobono.

⁷⁶ Giacalone.

Oltre a questi, si distinguono Costa, Scartazzini, Lombardi e Campi, i quali nelle proprie note danno importanza fondamentale alle varianti differenti del testo.

Fonti

Ecclesiastico IV, 17: <i>custodi pedem tuam ingrediendo domum Dei, et appropinqua ut audias.</i> «conservi»	Landino;
Ecclesiastico, XXIV, 31: <i>Qui elucidant me vitam aeternam habebunt.</i>	Benassuti;
S. Giovanni, Apocalisse, 21, 27.	Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino;
Prima Lettera di Giovanni Apostolo, 3, 2: <i>Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum manifestatum est quid erimus;</i> «uomo deiforme».	Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino
Giovenale, Satire, X, 356: <i>Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.</i> «conservi»	Pietro Alighieri 3; Landino*; Tommaseo*; Campi;
Seneca, De vita beata, VII, III, 3: <i>Beata est vita que convenit nature sue, mente sana existente.</i> «conservi»	Pietro Alighieri 3;
Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, I, q.12, art. 4, art 5: «vista»;	Lana; Ottimo; Anonimo fiorentino
ibid., II-I, q.114, art. 9.	Fallani;
ibid., II-II, q.12, art. 11: <i>Anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior</i>	Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino
ibid., II-II, q. 83.	Lana; Anonimo fiorentino??
ibid., II-II, q. 171, art. 5.	Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino
ibid., II-II q.177, art. 1.	Lana; Ottimo*; Anonimo fiorentino
Mons. Cavedoni cita il seguente passo di un'Orazione alla Vergine ed a san Giovanni evangelista, attribuita a san Bernardo: <i>Credo enim firmissime, et fateor indubitanter quod velle vestrum velle dei est, et nolle vestrum nolle dei est; unde quidquid ab eo petieritis, sine mora obtinebitis</i>	Campi;

Pietro Alighieri, forse per quel processo di integrazione del poema nei circuiti protoumanistici, al termine della propria nota ai vv. 22-39, vede nel sentimento di viva preoccupazione di San Bernardo per la salvezza del padre le *sententiae* del *De vita beata*

di Seneca e delle *Satire* di Giovenale. I due riferimenti possono interessare soprattutto per un'analisi sul tipo di rapporto che chi li cita vuole instaurare tra i testi, più che per il contenuto in sé dei passi. La citazione a Giovenale sarà l'unica che verrà ripresa anche nei secoli successivi, ma soprattutto da autori abituati ad un lavoro dotto sulle fonti e i confronti tra il poema e altri testi "antichi": Landino, umanista, non può che non interessarsi ad un parallelo di questo tipo; Tommaseo e Campi curano con attenzione l'impianto dei rimandi nei propri commenti seppur in modo molto diverso: Tommaseo ricerca un'estrema sinteticità nella forma delle note, mentre Campi redige una vera e propria edizione comparata di alcuni commentatori scelti, ai quali in poche occasioni aggiunge delle proprie letture; il testo di Giovenale emerge dalla lettura di Cavedoni ai versi, nella quale trova spazio anche un passo attribuito a S. Bernardo. In numero maggiore le fonti compaiono nei proemi del commento del Lana e nell'Ottimo commento, nei quali vengono formate cinque «domandagioni»: tre riguardo le possibilità dell'uomo di vedere Dio («per naturali virtudi» o «per grazia» e se attraverso «alcuna similitudine, etc.»), due sulle possibilità di conservare nella memoria tale visione e sulla necessità di «impetrare grazia orando.». L'approfondimento delle questioni si dilunga in entrambi i proemi per diversi paragrafi, attraverso la citazione e la parafrasi della seconda parte della *Summa Theologiae*. I due commenti differiscono per un solo rimando, quello alla questione 83, nella quale si entra nel merito della natura della preghiera.

Luoghi Paralleli

Contenutistici	Linguistici
	Inf. III, 95; «vuoli» Poletto; Torraca*; Grabher*; Provenzal*; Mattalia*; Pasquini- Quaglio*;
	Inf. XXVI, 66; «prieghi» Bosco-Reggio;
Purg. I, 71; XXVI, 58;	Poletto;
Purg. XXI, 105; XXVII, 140: <i>Libero, dritto e sano è tuo arbitrio;</i>	Mattalia;

Purg. XVII-XVIII; «affetti»	Mattalia;
Par. I, 103-125; «affetti»	Mattalia;
Par. XXXI, 88-90; «conservi»	Poletto; Torraca*; Casini-Barbi*; Grabher*; Trucchi*; Momigliano*; Sapegno*; Mattalia*; Chimenz*; Bosco- Reggio*; Pasquini- Quaglio*; Chiavacci*;
Par. XXI, 100; «conservi»	
Par. IV, 30; «vuoli»	Scartazzini- Vandelli;
Par. XXX, 135;	Momigliano*;

I riferimenti principali sono a Inf. III e Par. XXXI, canti nei quali compaiono dei contesti sintattici assolutamente sovrapponibili. Nei versi dell'Inferno si trovala medesima formula (pronunciata, però, da Virgilio), mentre nel trentunesimo del Paradiso, attraverso un sinonimo di «conservi», viene descritto il movimento dell'anima verso il bene, guidata dal desiderio. Torna come per le terzine precedenti il rimando ad Inf. XXVI, nel quale appunto compare si una supplica rivolta a Virgilio ma qui «priego» si carica di una valore ulteriore essendo rivolto a Maria.

Rimandi prospettici

Daniello rimanda al celebre sesto libro dell'Eneide, allo scambio tra Enea e la Sibilla Cumana. La formula dell'eroe troiano, “potes namque omnia”, è evidentemente ripresa nel “che puoi ciò che tu vuoi”: la catabasi virgiliana, che Dante non può certo dimenticare, viene richiamata dal commentatore attraverso un parallelo prima di tutto lessicale, che permette di collegare il testo dantesco ad un suo antecedente tematico di fondamentale importanza.

Varianti

Lombardi:

Che tu conservi ec. leggono l'edizioni diverse dalla Nidob.: ma questo tu dopo appena altro tu dentro del verso medesimo riesce superfluo e stucchevole. Veramente la Nidobeatina legge li conservi: ma li per gli, in senso d'a lui, trovasi scritto dagli antichi [Vedi Cinon. Partic. 155, 1, e 'l Vocabol. della Cr.], ed è la Nidob. solita di scrivere.

Costa:

Ciò che tu vuoi, che conservi sani. L'editor padov. preferisce questa variante dei cod. Caet., Vat. e Chig. a tutte le altre lezioni di questo verso, come la più semplice e senza pleonasmio; per le stesse ragioni si preferisce anche qui vuoi per vuoi, ed è voce usata dagli antichi. Altri leggono: Ciò che tu vuoi, che gli conservi sani: Ciò che tu vuoi, che tu conservi sani. Si vuole nulladimeno confessare che nella lezione Ciò che tu vuoi, che tu ec. quel secondo tu accresce forza al concetto.

Scartazzini:

Vuoli: S. Cr., Fram. Pal., Vien., Stocc., ecc.; Folig., Nap., ecc.; Buti, ecc. Vuoi, che tu: Vat., ecc.; Crus., ecc. Vuoi, che conservi: Berl., Caet., Cass., Cort., ecc.; Jesi, Mant., ecc.; Perazz., ecc. Vuoli e voli per vuoi era dell'uso; Cfr. Nannuc. Anal. crit., p. 759 e seg.

Campi:

Varianti. Ancor ti priego, 12. 52; – Anco, il 15; – conservi e sani, 8. 15; – che li conservi, 10. 37. Nid.; – che tu conservi, Crusca, ecc.; – che conservi isani, (M.); – Ciò che tu vogli, cinque, (F.); – vuogli, (N.); – vui, (I.); – Di po tanto, 7. 9; – Da po, il 21; – gli effetti, il 29; – E dopo tanto veder gli faci suoi, il 37; – affecti e affetti, var.; – li affetti, i più ant., (M.). Fer.; – che conservi sani, Bart. Nid. e quasi tutti i testi degli Accademici.

Terzina vv. 37-39

Nella terza conclusiva della preghiera alla Vergine, Bernardo dirige l'attenzione di Dante allo sguardo di Maria posato sui beati in preghiera per lui: il raccoglimento caritatevole della Rosa attorno al pellegrino è l'ultima immagine del Paradiso, rivolgendolo Dante lo sguardo a Maria e poi al «fine di tutti i disii», gli ultimi versi vengono proiettati alla visione di Dio con similitudini e dichiarazioni di ineffabilità. La preghiera si conclude dunque con una supplica, espressa a parole da Bernardo e diretta dai beati in silenzio con il magistero di Beatrice, prima guida del poeta: nominata qui per l'ultima volta, alcuni commentatori colgono l'occasione per ricordare il suo ruolo nella vicenda e nell'universo letterario dantesco. L'immagine di Beatrice circondata dai beati in preghiera ancora

l'orazione allo spazio dello Rosa dei Beati, evocato con sistematicità discreta,⁷⁷ evitando di rendere la preghiera, iniziata *ex-abrupto* dopo la conclusione del canto XXXII, un innesto forzato: questo espediente è concordato e sostenuto dall'esigenza quasi dogmatica di una dimostrazione di dipendenza dalla grazia e dalla carità divina da parte di Dante, che sceglie come portavoce le anime di coloro che di più comprendono e sono partecipi di questo sentimento. L'accento posto in conclusione della preghiera sui beati supplicanti la protezione di Maria, ritorna quindi circolarmente sui due motivi fondamentali del passo: l'importanza della preghiera in quanto tale e del suo contenuto effettivo, che non fa che richiedere ulteriore possibilità di grazia. Le implicazioni morali di questi ultimi versi, in generale delle ultime terzine se non di tutti questi primi quaranta versi, iniziano ad essere discusse soprattutto nei commenti novecenteschi, non possono non rendere conto dell'indispensabile unione tra il contenuto dogmatico e la riuscita 'poetica' del passo: il contenuto ossimorico dei primi versi, l'elogio degli atti e delle virtù di Maria, la ripetitiva espressione pietosa del «prego» nelle ultime terzine, acquista spessore di struttura coerente solo alla luce della sintesi tra dogma, storia e simbolo, che separa l'armonia stilistica dantesca da quella dei poeti antichi.

Glosse

La comparazione delle parafrasi a quest'ultima terzina non fa emergere delle differenze sostanziali sull'interpretazione del senso dei versi, ma permette di esaltare le differenti puntualizzazioni dei commentatori rispetto alla conclusione di questa prima parte del canto, sul movimento tra la preghiera individuale di Bernardo e la supplica collettiva di Beatrice e i beati, sulla precisa individuazione del referente di «affetti umani». Indicativa per l'impostazioni di tutte le glosse è quella del Buti:

Vinca tua guardia; cioè la guardia di te Vergine Maria, i movimenti umani; cioè le passioni che l'umanità dà, le quali muovono la volontà. Vedi; tu, Vergine Maria, Beatrice; che s'interpreta ora grazia perficiente e cooperante, la quale àe figurato che segga nel terzo scanno, con quanti Beati: imperò che finge che tutti li beati pregassero la Vergine Maria per Dante, perchè santo Bernardo ne li avea pregati; e però dice: ti chiudon le mani; cioè chiudeno et accoppiano le mani, inchinandosi a te per lui, Per li miei prieghi; cioè imperocchè io ne gli ò pregati che ciò faccino. E qui finisce l'orazione di santo Bernardo, e più non parlerà. Seguita.⁷⁸

⁷⁷Attraverso cioè piccoli riferimenti e non con una lunga perifrasi: «Così» al v. 9, «Qui se' a noi» al v. 10, la rapida rievocazione di tutto il viaggio dei vv. 22-23 e il «Vedi Beatrice» conclusivo.

⁷⁸ Buti.

Il commentatore pisano segue l'impostazione dei commenti precedenti e ha l'accortezza afferire alla sfera della «voluntà» gli effetti dei «movimenti umani», che per diversi commentatori, come Daniello, Steiner e Chiavacci, individuano soprattutto le spinte determinate dalla superbia. Vede nella modalità con cui Bernardo vuole scongiurare questa possibilità, e cioè attraverso la preghiera sua e di tutti i beati «persuadere che del beneficio in noi conferito non solamente ha a essere grato a chi lo riceve, ma a molti altri buoni» soprattutto un «artificio oratorio», attenzione comune nelle note ai versi dei commentatori medievali e umanisti. Benassuti riprende questa idea di beneficio per l'umanità intera per dimostrare la necessità di rivolgersi a Maria, data la sua eccezionalità, per ottenere un «bene spirituale per l'umanità».

Tra i commentatori del XIX secolo Costa, seguendo Lombardi, rileva lo zeugma al v. 39, Tommaseo si limita a parafrasare «chiudono» con «giungono conserte», Andreoli, Bianchi e Poletto conducendo invece una parafrasi lineare, come Campi, che procede con la collazione delle note di Benvenuto, Lombardi, Bianchi e Cavedoni e Scartazzini, che cita i commenti del Lana, l'Anonimo Fiorentino e Daniello.

È tra i commenti del Novecento che si trovano le note più ampie e propense all'approfondimento, seppur sempre discorsivo, degli aspetti della supplica. Pietrobono, Fallani e Giacalone si distinguono per l'attenzione al valore «cristiano» di quest'ultima preghiera, e come altri partono dalla lettura del Pistelli, riportata in tutti i suoi punti fondamentali in Scartazzini-Vandelli, che inquadra egregiamente l'unicità dell'episodio tanto per l'individuo quanto per la comunità tutta dei fedeli:

Questo è veramente di tutto il Poema il tratto più cristiano, nel senso più intimo della parola; è il tratto che libera il sentimento e la credenza cristiana da quanto sin qui vi si mescolava o di non essenziale od anche, talvolta, di estraneo o di meno puro. I commentatori passano oltre: soltanto il Tommaseo s'è fermato qui un momento, e se non ha sviscerato tutto il concetto, almeno ha scritto: 'Dante non è forse mai così degno di Beatrice e così affettuoso come qui: affettuoso perchè umile. E ad ammenda di molte parole acri del libro, in cui scrivonsi tanti dispregi di tanti, gli sarà certamente valuto dinanzi a Dio il verso detto dal cuore: Vinca tua guardia i movimenti umani!'. Così da Dante, uomo di parte iroso e, diremmo, intransigente, viene a noi sul finire del poema più efficace e solenne l'ammonizione che fare cristiano sinonimo o appellativo di Bianco o di Nero, di Guelfo o di Ghibellino... vuol dire non riconoscere e non

sentire il significato vero della parola. Perciò la sua preghiera è di tutti i tempi, è d'ogni condizione d'uomini, è la preghiera veramente spirituale e ideale.⁷⁹

Fonti

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, II-I, q. 35, art. 1: Torraca; Chiavacci*;
Si chiama passione ogni movimento dell'appetito sensitivo.«movimenti umani»

S. Paolo, Seconda Lettera ai Corinzi, 12, 7: *E perchè la grandezza dalle cose che mi furono rivelate non mi levi in altura mi fu dato lo stimolo della carne, l'angelo di Satana che mi schiaffeggia;* Steiner;

Non è difficile verificare la pertinenza delle fonti citate da Torraca, Steiner e Chiavacci. Il passo della *Summa Theologiae* usato da Steiner e Chiavacci permette di chiarire il valore lessicale di «movimenti umani»: nell'articolo primo della *Quaestio* 35 Tommaso vuole considerare «la tristezza, o dolore, in sé medesima», prevedendo dunque, come prima cosa, di capire se sia possibile definire il dolore come elemento costitutivo prima di tutto dell'anima che del corpo. Nel primo articolo si definisce quindi che cosa sia una passione, e questa definizione è il passo citato dai due commentatori: ma lo statuto delle passioni nella *Summa* viene discusso nello specifico già nei capitoli precedenti. L'articolo della *quaestio* citato, risulta interessante se messo in rapporto nell'interezza del suo contenuto con la conclusione della preghiera di Bernardo: il santo augura ora che Dante, dopo aver conosciuto il «sommo bene», possa mantenere «sani gli affetti suoi», quelle istanze dell'anima intellettuale tese alla conoscenza. Tommaso definisce il dolore «unione con un male (male appunto perché privazione di un bene); e la conoscenza di codesta unione», da cui consegue che «una cosa è oggetto di piacere o di dolore sotto l'aspetto di bene o di male». L'esperienza e di cui sarà protagonista Dante sarà testimonianza del bene ultimo, e giustamente fa pregare ora Bernardo perché mantenendo viva la memoria del «sommo bene» possa non dovere più cadere nel male, quindi nel dolore.

⁷⁹ Cfr. Pistelli, 1922.

Il passo citato da Steiner sottintende la medesima attenzione all'aspetto morale della supplica di Bernardo. S. Paolo viene evocato in Inf. II, 29-32, e a lui alludono le parole di Giovanni in Par. XXVI, 10-13 e 76-78; ma l'ideale continuità che Dante vede tra sé e il «vas d'elezione» si rivela soprattutto nella missione che a lui affida l'apostolo Pietro:

e tu, figliuol, che per lo mortal pondo
 ancor giù tornerai, apri la bocca,
 e non asconder quel ch'io non ascondo.⁸⁰

La medesima che S. Paolo riconosce per sé stesso dopo la sua conversione. Il confronto con i passi del santo risulta particolarmente suggestivo, soprattutto se come fa Steiner, il parallelo viene instaurato sulla falsariga delle allusioni con le quali Dante rivela una certa affinità con la sensibilità paolina. Un esempio di questa affinità può essere l'attenzione scrupolosa alla costruzione di un non-mitologia della propria persona, che, come nota Momigliano,⁸¹ si traduce nel XXXIII del *Paradiso* in una preghiera che non fa mai il nome di Dante, seppur protagonista: l'investitura di Pietro, il viaggio oltremondano, vengono raccontati come testimonianza di un cammino di fede, non per vanagloria. Questa preoccupazione, fondamentale per Dante e in generale per gli scrittori medievali,⁸² viene affrontata da Paolo nella seconda lettera ai Corinzi: per il santo parlare di sé è concesso nella misura in cui si tratti di evangelizzazione e non esaltazione, superbia. Paolo esalta le debolezze con le quali è stato creato, lo «stimolo della carne», «l'angelo di Satana», che gli impedisce di glorificarsi; Dante riconosce di aver bisogno di tutta la preghiera della schiera dei beati per poter ricevere la grazia di una vita lontana dal peccato, testimonianza più vera della rivelazione che gli è stata concessa.

Luoghi paralleli

Contenutistici	Linguistici
Purg. VIII, 10. «giungere le palme».	Casini-Barbi*; Mattalia*;
Purg. XVI, 73. «movimenti».	Grabher*; Mattalia*;

⁸⁰ Par. XXVII, 64-66.

⁸¹ Momigliano, vv. 9-12.

⁸² Dante in Conv. cita due antecedenti autorevoli di testi in cui l'autore ha parlato di sé in prima persona: Boezio e le *Confessiones* di Agostino. Anche la lettura di S. Girolamo delle lettere paoline, «Ieronimo [...] dice che meglio è tacere che poco dire», citata nel *Convivio* testimoniano l'attenzione dell'autore alle accuse di vanagloria.

Purg. XXVII, 115.	Poletto;
Par. XX 94-99. «vince».	Mattalia;
Par. XXVI, 94.	Poletto;
Par. XXXI, 88-90.	Scartazzini-Vandelli; Mattalia*; Chimenz*; Chiavacci*;
Vita Nova, XXVIII, 1 (ed. Barbi): <i>Lo nome di quella benedetta reina Maria fu in grandissima reverenza nelle parole di questa Beatrice beata; «Vedi Beatrice».</i>	Torraca*; Provenzal*;
Alighieri, D., e P. Fraticelli. <i>Il Canzoniere, Canzone XIX, stanza 6:</i> <i>Lo dolce pomo a tutta gente niega, Per cui ciascun man piega.</i>	Poletto;
Cita <i>L'ultima ascesa</i> di Umberto Cosmo , saggio nel quale si rimanda alla <i>Vita Nova, Donne che avete.</i>	Giacalone;

Ritorna per questi versi il rimando a Par. XXXI 88-90 utilizzato, come per la terzina precedente, per definire il concetto di «mantenere sani»: il parallelo con i vv. 34-36 è sostenuto dalla ripetizione di «conservi», qui la consonanza dei passi è limitata alla richiesta per la medesima grazia. Rispondono ad una semplice esigenza di contestualizzazione le citazioni ai passi di Purg. VIII, Purg. XVI, e Par. XX, così come il rilievo dato alla coerenza tra quello che Dante dice di Beatrice nella *Vita Nova* e la sua presenza ora in Paradiso da Torraca e Provenzal. Di carattere più dotto i rimandi di Poletto alla Canzone XIX e poi a Purg XXVII, 115, con i quali porta un antecedente inedito di «giungere le mani», come la citazione, fatta attraverso la lettura di Umberto Cosmo, di Giacalone, che rende l'estrema coerenza interna alle opere di Dante.

Rimandi Prospettici

I movimenti umani, gl'impulsi dell'umano orgoglio. Quelli stessi che ad Orazio facevano esclamare: «Exegi monumentum aere perennius;»⁸³ ad Ovidio: «Super alta perennis Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum;»⁸⁴ e da' quali Dante, d'in

⁸³ Orazio, *Odi*, III, 30.

⁸⁴ Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 870-79.

sulla sommità del poetico mondo da lui creato, troppo più ragionevolmente si sentiva tentare.⁸⁵

I passi di Ovidio e Orazio citati da Andreoli rendono perfettamente lo iato che Dante vuole far percepire tra la sua opera e i suoi intenti poetici, e quelli dei grandi autori del passato: non c'è spazio per nessun orgoglio letterario, ma solo per la celebrazione della gloria di Dio, resa qui nell'ultimo canto dall'esempio di caritatevole umiltà dei beati che si raccolgono in preghiera attorno al pellegrino.

Trifon Gabriele cita la *Pro Marcello* di Cicerone per rilevare la bontà dell'espedito retorico nel momento di *captatio* di un'orazione: l'attenzione verso il registro retorico della preghiera emerge a più riprese nei commenti antichi, particolarmente suscettibili a notare le risonanze tra la poesia in volgare e i modelli latini.

Varianti

Campi:

Tua gratia, parecchi; – Vince, alcuni, Aldina; – tua guarda, (M.), – con questi beati, il 43; – Per li suoi prieghi, 20. 30; – ti guido le mani, il 31; – preghi, parecchi, Fer. Witte.

⁸⁵ Andreoli.

Bibliografia

Edizioni critiche e commentate delle opere di Dante

Andreoli = *La Divina Commedia di Dante Alighieri col Commento di Raffaello Andreoli*. Firenze, G. Barbèra, 1887.

Anonimo fiorentino = *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV, ora per la prima volta stampato*, a cura di Pietro Fanfani. Bologna, G. Romagnoli, 1866-74.

Benassuti = *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento cattolico di Luigi Bennassuti*, Verona, G. Civelli, 1864-68.

Benvenuto = Benevenuti de Rambaldis de Imola *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon*, a cura di Filippo Lacaita. Firenze, G. Barbera, 1887.

Bianchi = *La Commedia di Dante Alighieri, novamente riveduta nel testo e dichiarata da Brunone Bianchi*. Firenze, Successori Le Monnier, 1868.

Bosco-Reggio = *La Divina Commedia*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Firenze, Le Monnier, 1979. Material copyrighted 1979.

Buti = *Commento di Francesco da Buti sopra La Divina Commedia di Dante Allighieri*, pubblicato per cura di Crescentino Giannini, Nistri, Pisa, 1858-62. Electronic version of Purgatorio and Paradiso courtesy of Lexis Progetti Editoriali, 2001.

Campi = *La Divina Commedia...*, a cura di Giuseppe Campi, Torino, UTET, 1888-93.

Casini-Barbi = *La Divina Commedia di Dante Alighieri con il commento di Tommaso Casini*, 6a ed. rinnovata e accresciuta per cura di S. A. Barbi. Firenze, G. C. Sansoni, 1921.

Cavedoni = *Saggio di alcune postille alla "Divina commedia". Con una lettera di Celestino Cavedoni all'autore sopra un luogo del "Paradiso"*. A cura di Giovanni

Franciosi, Città di Castello, S. Lapi , 1894.

Chiavacci = La commedia, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi. Milano, Mondadori, 1991-1997.

Chimenz = La Divina Commedia di Dante Alighieri, a cura di Siro A. Chimenz. Torino, UTET, 1962.

Chiose Ambrosiane = Le Chiose Ambrosiane alla "Commedia", ed. a cura di Luca C. Rossi. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1990.

Chiose vernon = Chiose sopra Dante, testo inedito ora per la prima volta pubblicato, a cura di G. Lord Vernon. Florence: Piatti, 1846.

Costa = La Divina Commedia di Dante Alighieri con le note di Paolo Costa, e gli argomenti dell'Ab. G. Borghi... Seconda edizione originale italiana. Firenze, Fabris, 1840.

Daniello = Dante con l'espositione di M. Bernard[in]o Daniello da Lucca sopra la sua Comedia dell'Inferno, del Purgatorio, & del Paradiso..., Venezia, Pietro da Fino, 1568.

Fallani = La Divina Commedia, a cura di Giovanni Fallani. Messina-Firenze, G. D'Anna, 1965.

Giacalone = La Divina Commedia, a cura di Giuseppe Giacalone. Roma, A. Signorelli, 1968.

Grabher = La Divina Commedia, col commento di Carlo Grabher. Firenze, La Nuova Italia, 1934-36.

Isodoro del Lungo = La Divina Commedia commentata da Isodoro del Lungo. Florence, Le Monnier, 1926.

Johannis de Serravalle = Fratris Johannis de Serravalle Ord. Min. Episcopi et Principis Firmani Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, cum textu italico Fratris Bartholomaei a Colle eiusdem Ordinis, nunc primum edita, a cura di Fr. Marcellino da Civezza & Fr. Teofilo Domenichelli. Prati, Giachetti, 1891.

Lana = Giacomo della Lana, Comedia di Dante degli Allighieri col Commento..., a cura di Luca Scarabelli. Bologna, Tipografia Regia, 1866-67.

Landino = Cristoforo Landino, Comento sopra la Comedia di Dante, in *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, a cura di Paolo Procaccioli, Torino, Lexi Progetti Editoriali, 1999.

Lombardi = La Divina Commedia, novamente corretta, spiegata difesa da

F.B.L.M.C [Fra Baldassare Lombardi, minore conventuale]. Roma, A. Fulgoni, 1791.

Mattalia = *La Divina Commedia*, a cura di Daniele Mattalia. Milano, A. Rizzoli, 1960.

Mestica = *La Commedia di Dante Alighieri...esposta e commentata da Enrico Mestica*. Firenze, R. Bemporad, 1921-22.

Momigliano = *La Divina Commedia* a cura di Attilio Momigliano. Firenze, G. C. Sansoni, 1979.

Ottimo = *L 'Ottimo Commento della "Divina Commedia", testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dall'Accademia della Crusca*, a cura di Alessandro Torri, Pisa, N. Capurro, 1827-1829.

Pasqualini-Quaglio = *Commedia di Dante Alighieri*, a cura di Emilio Pasquini e Antonio Quaglio. Milano, Garzanti, 1982. Material copyrighted 1982.

Pietro Alighieri 1 = *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comædiam Commentarium Nunc primum in lucem editum consilio et sumtibus G. J. Bar. Vernon*. Firenze, G. Piatti, 1845.

Pietro Alighieri 2 = *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comedia Commentarium*. ed. Silvana Pagano. In Dartmouth Dante Project, ed. Giovanna Puletti. Hannover, NH, Dartmouth, 2008. <https://dante.dartmouth.edu/>

Pietro Alighieri 3 = *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's 'Divine Comedy,'"* a cura di Massimiliano Chiamenti. Tempe, Arizona, 2002.

Pietrobono = *La Divina Commedia di Dante Alighieri* a cura di Luigi Pietrobono, d.S.P. 4a edizione, Torino, Società Editrice Internazionale, ristampa 1982.

Poletto = *La Divina Commedia di Dante Alighieri con commento del Prof. Giacomo Poletto*, Roma & Tournay, Desclée, Lefebvre, 1894.

Pompeo Venturi 1732 = *La Divina Commedia di Dante Alighieri...col comento del P. Pompeo Venturi*, Firenze, L. Ciardetti, 1821.

Porena = *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, a cura di Manfredi Porena. Bologna, Zanichelli, Grafiche Galeati Imola, Febbraio 1981.

Provenzal = *La Divina Commedia*, a cura di Dino Provenzal. Milano, Mondadori 1949.

Sapegno = *La Divina Commedia*, a cura di Natalino Sapegno. Firenze, La Nuova

Italia, 1968.

Scartazzini = *La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G.A. Scartazzini*, Leipzig, Brockhaus, 1900.

Scartazzini-Vandelli = *La Divina Commedia col commento scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli*, 9a ed. Milano, U. Hoepli, 1929.

Steiner = *La Divina Commedia commentata da Carlo Steiner*. Torino, G. B. Paravia, 1921.

Tommaseo = *La Divina Commedia con le note di Niccolò Tommaseo*, e introduzione di Umberto Cosmo. Torino, UTET, 1927.

Torraca = *La Divina Commedia di Dante Alighieri nuovamente commentata da Francesco Torraca*, 4a ed. riveduta e corretta. Milano-Roma-Napoli, Albrighi, Segati, 1920.

Trifon Gabriele = *Annotationi nel Dante fatte con M. Trifon Gabriele in Bassano*, a cura di Lino Pertile. Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1993.

Trucchi = Ernesto Trucchi *Esposizione della Divina Commedia*. Milano, L. Toffaloni, 1936.

Vellutello = *Dante con l'esposizione di Cristoforo Landino et d'Alessandro Vellutello sopra la sua Comedia...*, in *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, a cura di Paolo Procaccioli e Francesca Ferrario, Torino, Lexis Progetti Editoriali, 1999.

Studi

Auerbach = Erich Auerbach, *Studi su Dante*,

Casella = Mario Casella, *Il canto XXXIII del Paradiso* [1925], in *Lecture dantesche*, a cura di Giovanni Getto, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 2015-2030.

Ariani = Marco Ariani, *Canto XXXIII. La mistica preterizione: il "dicer poco" dell' 'ultimus cantus'*. In *Lect. Dant. Rom. Cento canti per cento anni*, a cura di Enrico Malato Andrea Mazzucchi, pp. 971-1011, 2015, Roma, Salerno Editrice.

Botterill = Steven Botterill: "Bernard of Clairvaux in the Trecento Commentaries on Dante's *Commedia*." in *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, no. 109 (1991): 89–118.

Pistelli = Ermenegildo Pistelli, *Il canto XXXIII del Paradiso*, letto da E. Pistelli nella Sala di Dante in Orsanmichele. *Lectura Dantis*. [95.]. G. C. Sansoni, 1922.

Sitografia

Mariani = Andrea Mariani, “Perseveranza” in *Enciclopedia dantesca*, 1970:
https://www.treccani.it/enciclopedia/perseverare_%28Enciclopedia-Dantesca%29/

TLIO = Irene Falini, “Perseveranza” in *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, 2017: <http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/index.php?vox=044846.html>