

**Questioni di santità**

**Prospettive (semiotiche) su Dante**

a cura di Magdalena Maria Kubas e Francesco Galofaro

## **La rappresentazione della santità nella *Commedia***

*Erminia Ardissino*

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino, IT  
erminia.ardissino@unito.it

**Abstract**

Much has been written about the individual saints Dante mentions in his poem, but little has been published about the representation of holiness in Dante's work in general. This essay addresses this critical lacuna, because holiness is one of the main purposes of Dante's poetic journey through the afterworld, in an attempt to lead all the living to their heavenly happiness. Dante employs a rich variety of figures of speech, drawing from floral and courtly semantics, as well as the language of light, but his preferred linguistic source remains Sacred Scripture. Paying particular attention to rhetorical figures and lexical options employed by the poet for the representation of holiness, this essay discusses the poetic choices and the semantic fields involved, bringing them back to the scriptural, theological, and mystical traditions. Dante's depiction of holiness also includes some blessed souls that were not canonized, but whom Dante, in accordance with contemporary criteria for "holiness", calls "saints" nevertheless.

**Key words**

Dante; Rhetoric; Holiness; Metaphors; Bible

La santità è questione fondamentale nel poema di Dante.<sup>1</sup> Le anime del Paradiso l'hanno raggiunta e ne godono, quelle del Purgatorio sono certe di averla, per cui penano per essere ammesse a goderne, quelle dell'Inferno l'hanno perduta per sempre. Tra i santi del Paradiso di Dante molti non sono canonizzati. Propriamente oggi sentiremmo la necessità di distinguere tra coloro che la Chiesa ha proclamato "santi", per cui ha "sancito" ("santo" etimologicamente deriva dal participio, *sanctus*, del verbo *sancire*) il culto, e le figure che hanno raggiunto la beatitudine (i beati), pure collocati da Dante in Paradiso. Ma all'epoca, come ha mostrato nel suo ricco studio André Vauchez, la distinzione fra beati e santi canonizzati era ancora assai fluida. Sarà proprio nel Trecento, dunque dopo Dante, che il papato cercherà di meglio definire le qualità necessarie per riconoscere (*sancire*) la canonizzazione e autorizzare il culto.<sup>2</sup>

In un saggio sulla rappresentazione della santità nel poema si possono quindi accomunare beati e santi canonizzati su basi storiche. Infatti Dante usa il termine «santo» in modo ampio, attribuendolo anche a quanti non sono stati canonizzati: le anime del purgatorio chiedono suffragi perché «s'avacci lor divenir sante» (*Pg* VI, 27), il monte stesso è «santo» così come le sue cornici (*Pg* XXVIII, 12 e XII, 115), il cammino del *viator* su per il purgatorio è «santo» (*Pg* XX, 142), inoltre Cacciaguida può dire di sua madre «ch'è or santa» (*Pd* XVI, 35), ma non si tratta certo di "canonizzata".<sup>3</sup> «Santo» è anzitutto Dio, così proclamato in cielo come in terra (*Pd* XXVI, 69), e il suo regno è «santo», ma anche (a poca distanza) «beato» (*Pd* I, 10 e 23).<sup>4</sup>

Quella di Dante inoltre è una rappresentazione poetica, che colloca le anime nei regni del viaggio narrato secondo l'*inventio*. Tuttavia, collocandole, non manca di dirci i presupposti per cui hanno raggiunto tale stato, quei presupposti che sono requisiti necessari per la santità e che determinano le condizioni di cui godono nella loro beatitudine. Anche se l'idea di santità veicolata da Dante non si avvale degli elementi necessari al processo di canonizzazione, ma si costituisce in base alle necessità poetiche (e talvolta politiche), essa è sempre basata sulla teologia a lui familiare.<sup>5</sup>

Dante esprime con chiarezza i requisiti della santità, in quanto, prima di accedere all'Empireo, il *viator* è chiamato a rendere conto delle proprie virtù

<sup>1</sup> Desidero esprimere gratitudine per gli anonimi revisori che hanno offerto considerazioni utilissime per approfondire il saggio.

<sup>2</sup> Scrive Vauchez: «Fino alla metà del secolo XIII nella terminologia corrente non esisteva alcuna differenza tra i santi, e cioè tutti erano indifferentemente connotati come *sanctus* o come *beatus*. [...] A partire dal Trecento, la situazione cominciò a mutare lentamente [...]. Dunque in quel momento i termini di *sanctus* e di *beatus*, che fino ad allora erano stati sinonimi, cominciarono ad assumere un significato preciso: il primo indicava i santi ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa romana, il secondo indicava i santi sulla cui santità Roma non si era pronunciata» (Vauchez 2009: 53-55). Sui primi processi di canonizzazione del Trecento si veda Barone (1989).

<sup>3</sup> Le citazioni sono tratte tutte da *La Commedia secondo l'antica vulgata* 1966-67, le cantiche saranno indicate con le sigle *If*, *Pg*, *Pd*, seguite dai numeri romani per i canti e arabi per i versi. Si usano le abbreviazioni *Ep.* per *Epistolae*, e *Cv* per *Convivio*, che si citano da Alighieri (2014).

<sup>4</sup> Il termine «santo» è impiegato da Dante anche al di fuori dell'orizzonte cristiano, per esempio è impiegato per Catone o per le Muse. Si veda la voce *Santo* di Niccoli in *Enciclopedia dantesca, ad locum*.

<sup>5</sup> Sui fondamenti teologici dell'idea di beatitudine in Dante si può vedere Fedrigotti (2007).

teologici, l'essenza di una vita santa, in un triplice esame. Fede, speranza, carità, su cui il *viator* è valutato prima di proseguire verso la visione di Dio, sono evidentemente da collocarsi tra i presupposti della santità per Dante, anche se la Chiesa all'epoca insisteva per la canonizzazione prevalentemente sulla santità di vita e sulle prove (i miracoli).<sup>6</sup> Dante dice di essere esaminato come un «baccelliere» o «discente» (*Pd* XXV, 64 e XXIV, 37), ma la maggior parte delle domande riguardano la sua propria esperienza umana delle virtù: come egli pratica quelle virtù, quindi come testimonia Cristo. La sua è una triplice «professione» (usa questo termine in *Pd* XXIV 51 e XXVI 54) o «confessione» (*Pd* XXIV, 58) dei fondamenti del suo indirizzarsi al «berzaglio» (*Pd* XXVI, 24) divino, che vale come la dichiarazione del proprio sistema teologico, ma fatto sempre in modo fortemente personale ed esistenziale.<sup>7</sup>

Volendo qui focalizzarmi sulle modalità di rappresentazione che Dante impiega nel trattare dei santi, non saranno le condizioni dettate dalle virtù teologiche oggetto del mio intervento. Pur considerando importante ai fini di una definizione di santità quanto viene detto nei tre esami, non ne tratterò in specifico. La critica non ha messo in relazione (almeno a mia conoscenza) questi esami con la verifica della santità, ma non ha mancato di ragionare sull'idea di santità espressa da Dante, sulle fonti da cui è derivata, sulla coerenza con i principi del suo tempo, sulla sua originalità, sulle modalità di veicolarla, e soprattutto sulle figure che la incarnano.<sup>8</sup> Il presente contributo si basa piuttosto sull'analisi delle reti metaforiche e semantiche relative alla santità impiegate nel poema. Nella prima parte saranno analizzate le metafore, nella seconda, più breve, si esamineranno le reti lessicali. Per ambedue le tipologie si individuano le fonti, che consentono una prospettiva conclusiva.

La poesia di Dante è fortemente visionaria, dunque molti concetti sono veicolati per mezzo di traslati che trasferiscono su un piano semantico diver-

<sup>6</sup> Non trovo nei documenti che ho consultato riferimenti specifici alle virtù teologiche, come appaiono invece nei requisiti dopo la riforma dei processi di canonizzazione del 1634, che intendono provare l'esercizio eroico delle virtù cristiane, e cioè delle virtù teologiche: fede, speranza e carità, e delle virtù cardinali: prudenza, giustizia, temperanza, fortezza. Anche Tommaso d'Aquino non indica specifici requisiti in questa direzione. Si legge nella *Summa theologiae*: «sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo», «si chiama santità ciò per cui la mente dell'uomo applica se stessa e i suoi atti a Dio» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 81, a. 8, c.; tr. it. Vol. 18: 56-57). Cfr. Vauchez (2009: 41-52).

<sup>7</sup> Il termine dantesco «berzaglio» sembra qui cogliere quanto scrive Tommaso d'Aquino sulla santità: «in hoc est sanctitas hominis quod ad Deum vadat» («In questo consiste la santità dell'uomo: che vada verso Dio»). Tommaso d'Aquino, *Super evangelium s. Ioannis*, c. 13, lect.1, n. 4. Sugli esami delle virtù: Fallani (1965: 274-287); Getto, «Il canto della Fede», «Il canto della Speranza», «Il canto della Carità», in Getto (1966: 61-122); Santelli (1987: 65-79) (il capitolo «Dubbi ed esame di Dante nel *Paradiso*»); Porcelli (2000); Ravasi (2016). Si vedano inoltre le *lecturae* dei canti XXIV, XXV, XXVI, almeno le più recenti, in *Lectura Dantis Turicensis. III. «Paradiso»* (2000: 373-418) (rispettivamente di De Marchi, Fumagalli, Stierle), e *Lectura Dantis Romana* (2015: 698-786) (rispettivamente di Ariani, Prandi, Pirovano), di *Lectura Dantis Bononiensis* (2022: 107-149, rispettivamente di Palmieri e Varela-Portas de Orduña, non ancora uscito è il volume con la *lectura* del XXVI canto di N. Maldina).

<sup>8</sup> La bibliografia tuttavia non è vastissima, oltre al volume miscelaneo *Peccato, penitenza e santità nella "Commedia"*, si vedano Pasquini (1989: 25-53; Canteins (2003: 59-100 (il capitolo «Géographie et hagiographie dantesques»); Trottmann (2001: 181-198; Ledda (2018. Vi è inoltre la bibliografia sui singoli santi, in particolare su San Francesco e San Domenico).

so quello che sottendono, arricchendolo di una connotazione ulteriore, anzi, come vedremo per il caso della santità, di più connotazioni. Infatti il principio che consente di veicolare il concetto con parole di un campo semantico diverso contiene in sé una ragione che ne giustifica l'uso, moltiplicandone il significato nell'includere implicitamente la fonte.<sup>9</sup> La metafora è uno straordinario moltiplicatore di significati e, per questo meccanismo, ad essa si possono apparenare la perifrasi, che spesso contiene un senso traslato, e l'allegoria, che deriva da una forma di metaforizzazione del pensiero. Tutte queste figure possono infatti essere raggruppate sotto la categoria di *metaphorismi*, che è la forma retorica di cui si parla nell'Epistola a Cangrande, quando, per giustificare l'impossibilità di dire tutto ciò che il *viator* ha visto, per avere la sua visione trasceso «*humanum modum*» (Ep. 13, 28), si propongono i traslati come veicolo delle cose inintelligibili sulla base di Platone: «*Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt; quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum*» (Ep. 13, 29: «Infatti con l'intelletto vediamo molte cose per le quali mancano i segni vocali: che a sufficienza Platone nei suoi libri suggerisce con l'assunzione di metafore»).<sup>10</sup> Relativamente alla visione esperita nel poema si legge anche: «*multa enim per lumen intellectuale vidit que sermone proprio nequivit exprimere*» (ivi: «vide infatti con la luce della mente molte cose che non poté esprimere con il proprio linguaggio»). Tutto ciò che si apprende di Dio è dunque per Dante solo metaforico. E metaforica è infatti la scrittura paradisiaca, fatta di «*signa vocalia*» che dicono l'indicibile, una modalità che deriva dalla lettura di Platone, filtrata dalle riflessioni sull'*integumentum* (la metafora-velo in cui riporre i misteri) della scuola di Chartres con i suoi commenti a Platone.<sup>11</sup>

Per uno studio della santità nel poema sarà opportuno partire dalla rappresentazione paradisiaca della corte dei beati, per cui Dante mette in campo una varietà e ricchezza di traslati ineguagliate. Tutto il poema è ovviamente ricco di metafore, ma cambia la loro funzione. In Inferno servono soprattutto per aumentare il gradiente di realismo delle descrizioni e delle pene, anche se talvolta le connessioni metaforiche sono fondate su evocazioni efficaci. In Paradiso al contrario sono finalizzate a significare il superamento pieno e completo della dimensione terrena e umana e la trasfigurazione beatificante delle

<sup>9</sup> Scrive Umberto Eco a tal proposito: «[...] non c'è immagine del paradiso che non provenga da una tradizione che per il lettore medievale fa parte del proprio bagaglio, non dico di idee, ma di fantasie e sentimenti quotidiani. È dalla tradizione biblica e dai padri della Chiesa che provengono queste fulgidezze, questi vortici di fiamme, queste lampade, questi soli, questi lustri e queste chiarezze che nascono "per guisa d'orizzonti che rischiarano", queste candide rose, questi fiori rubicondi» (Eco 2002: 23-24). E, prima di lui, Getto sottolineava pure come Dante si trovasse «di fronte a un linguaggio, meglio ad una lingua, già costituita ad esprimere la realtà della vita dell'anima», Getto (1966: 209).

<sup>10</sup> Sulla problematica autenticità della Lettera dedicatoria del *Paradiso* la bibliografia è vasta. Rimando per una sintesi a Casadei (2019: 31-102, il capitolo «Situazione dell'Epistola a Cangrande: una sintesi e qualche proposta») e Casadei (2020), che... Baranski (2001, in particolare le pp. 41-76). Utile è Indizio (2018).

<sup>11</sup> Sull'influenza delle interpretazioni della scuola di Chartres Cfr. Ariani (2009), in particolare pp. 9-16. Negli studi sull'ineffabilità infatti l'impossibilità di dire è posta in rapporto ai limiti della visione, come detto dell'Epistola 13. Cfr. Ledda (2002, in particolare alle pagine 299-319).

anime.<sup>12</sup> È la condizione stessa della visione, ineffabile anzitutto, ma anche non pienamente fruibile dalle facoltà ancora umane del *viator*, come detto nell'Epistola a Cangrande, a rendere indispensabile l'impiego di figure del linguaggio che veicolano quanto verisimilmente non si può dire con le parole.<sup>13</sup>

I beati non sono visibili nemmeno attraverso un corpo aereo, ma come enti luminosi. Solo le anime del cielo della Luna presentano ancora sembianze umane, tanto che il *viator* suppone che avrebbe potuto riconoscere Piccarda, se il suo aspetto non fosse stato trasmutato da «un non so che divino» (*Pd* III, 59). Ma pure in questo cielo si parla di luminosità («splendor» e «luce» sono impiegati per Costanza, *Pd* III, 109 e 118). Poi, nel cielo di Mercurio l'anima che si distingue (Giustiniano) è detta pure «ombra» (*Pd* V, 107), ma predomina per lei già il linguaggio luministico, con «splendori», «lume», «lumera», «lucente», «raggio» (*Pd* V, 103, 125, 130, 132, 137). Negli altri cieli i beati sono sempre detti «luci» o «splendori» o «sperule» o «fuochi» o «stelle» o «lapilli» o «fiammelle», ovvero viene loro assegnata del tutto una qualità luminosa. L'assimilazione ai corpi celesti (in quanto i beati sono visibili dal *viator* nelle sfere celesti) può aver determinato la rappresentazione luministica, ma non è certo questa la ragione principale delle opzioni metaforiche di Dante. Come ha mostrato Marco Ariani, la luce nella terza cantica gioca un ruolo fondamentale come emanazione divina, sua visibilità, sua rappresentabilità, sulla base di una ricca tradizione platonica e neoplatonica. Di questa luminosità divina godono anche i beati, anzi sono essi stessi manifestazione della luce sovranaturale: «la veste di luce è dunque il vettore privilegiato attraverso il quale la *lux inaccessibilis* si offre agli occhi di Dante: quanto è intravisto del beato nascosto è solo un riflesso (*splendore*) di un riflesso (*lume*)».<sup>14</sup> I beati sono dunque anzitutto luminosi, perché Dio è luce, come sono caritatevoli, perché Egli è amore. La metafora agisce, come ha indicato a suo tempo Raimondi, anche come «un processo magico di trasformazione di una realtà esteriore in realtà interiore» (Raimondi 1986: 107).

La rappresentazione delle anime come luci non è solo una modalità diversa dalla rappresentazione di dannati e purganti che hanno dei corpi, seppur fittizi, che qui non ci sono, ma è anche un modo per renderli parte di questo regno in cui domina la dimensione divina, che non è esprimibile se non per vie metaforiche, quindi attraverso immagini, di cui la luce è sicuramente, per la tradizione occidentale almeno, la più efficace e pertinente. Il codice metaforico neoplatonico dell'emanazione luministica viene impiegato anche quando

<sup>12</sup> Come ha indicato Tomazzoli nel suo recente saggio sulle tendenze della critica dantesca relativamente alle metafore, il problema appare «sostanzialmente trascurato» per tutto il Novecento (Tomazzoli 2015), ma ha goduto di una cresciuta attenzione negli ultimi decenni, Cfr. Pasquini (2001), in particolare il capitolo «Il dominio metaforico» (pp. 179-217), Gibbons (2002), De Benedictis (2012), Finazzi (2013), Tassone (2017). Precedenti e ancora utili la raccolta a cura di Raimondi (1986) e il sistematico (ma poco considerato) studio di Beck (1895-6) ricordato da Ariani.

<sup>13</sup> Sull'impiego e la giustificazione dei metaforismi nel *Paradiso* si veda Ariani (2009).

<sup>14</sup> Ariani (2010: 141, corsivi del testo). Sulla luce paradisiaca si vedano anche Mocan, «Diafano e splendore. Le metafore della conoscenza luminosa tra Cavalcanti e Dante», in Mocan (2007: 33-80); Gilson (2000).

Dante si impegna ad esporre i misteri fondamentali del cristianesimo, come la Redenzione e la Resurrezione, persino per mostrare la dissomiglianza e la frattura del peccato («per che del lume suo poco s'imbianca», dice di chi pecca, in *Pd* VII, 81). È Dio stesso a essere luce, *fons lucis*, quindi a emanarsi per mezzo di quelli che sono detti «raggi/rai».<sup>15</sup> Dio è «luce», «lume», «splendore», in una ripartizione triadica che governa il *Paradiso*, in quanto nella luce è rappresentata la fonte («luce»), la sua manifestazione («lume») e gli enti da essa trasformati («splendori»)<sup>16</sup>. Non solo la Sua luce opera la *deificatio*, in quanto «organo fisico-metafisico trasumanante il corpo e l'anima del pellegrino», ma i raggi divini alimentano la visibilità delle anime, che ne beneficiano, come si dice per Beatrice, vista infine «riflettente da sé li eterni rai» (*Pd* XXXI, 72) (Ariani 2010: 97-103).

La veste luminosa dei beati non ha solo ascendenze platoniche, come ha ben mostrato Ariani, ha anche una fonte biblica. Nell'ispirato proemio del vangelo di Giovanni la luce è indicata come qualità divina: «in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet» (Io 1.4-5: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini, e la luce splende nelle tenebre»), quindi di Cristo si dice: «Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum» (Io 1, 8-9: «Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce. Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo»). Il concetto poi era passato nel simbolo apostolico in modo assai sintetico, ove si dice di Cristo «Lumen de lumine» («Luce da luce»). Inoltre nel libro della Sapienza le anime dei giusti sono dette brillare nella stoppia (*Sap* 3, 7: «fulgerunt, quam scintillae in arundineti discurrent», «risplenderanno, come scintille nella stoppia correranno qua e là»), ed è indubbio che il poeta, che cita proprio questo libro in una delle rare citazioni bibliche dirette nel poema (*Pd* XVIII, 91-93) avesse presente la rappresentazione biblica dei giusti come scintille luminose oltretutto «correnti» («discurrent»), come sono spesso le anime dei cieli danteschi, per nulla fisse, ma in perenne movimento, o nelle corone dei cieli del Sole, o negli assi della croce del cielo di Marte, o nella complessa rappresentazione del cielo di Giove, o in salita sulla scala del cielo di Saturno (ma persino nei primi cieli esse si presentano in moto oppure danzanti).

Di conseguenza lo statuto e gli incontri paradisiaci hanno come dominante visiva la luce e i suoi epifenomeni, che sono anche il modo con cui ogni beato si assimila a Dio. I santi sono stati anzitutto illuminati e «ars[i]» dall'amore divino, come dice il *viator* al proprio antenato, ma riferendosi a tutti i beati:

<sup>15</sup> Molte sono ovviamente le occorrenze per «raggi» (anche solo relativamente alla luce divina o dei beati, non in quanto fenomeni ottici): *Pd* VI, 116, XIX, 53, XXIII, 72 e 83, XXV, 36; ma si veda anche «raggio»: *Pd* V, 137, VII, 141, X, 83, XI, 19, XIV, 51, XXI, 28, XXVI, 33 e 77, XXIX, 26, XXX, 116, XXXI, 99, XXXIII, 53 e 77; inoltre «rai» *Pd* III, 37, XXII, 24, XXVI, 82, XXXI, 72; quindi «raggiare»: VII, 74, VIII, 53, XIII, 58, XXI, 15, XXV, 54, XXIX, 29. L'impiego corrisponde all'ampio uso che si riscontra nei volgarizzamenti per indicare l'emanazione divina o della verità. Cfr. *Opera dei Vocabolario Italiano*.

<sup>16</sup> Ariani indica in un'importante pagina del *Convivio* (III, 14, 4-5) la precoce presenza della ripartizione triadica tra *lux-lumen-splendor*: dove la *lux* è l'origine, il *lumen* è la manifestazione visibile e lo *splendor* è il riflesso mediato, che penetra gli esseri. Cfr. Ariani (2010: 97-110).

«'l sol che v'allumò e arse, / col caldo e con la luce è sì iguali, / che tutte somiglianze sono scarse» (*Pd XV*, 76-78), dove per indicare l'ineguaglianza nella distribuzione della beatitudine secondo i meriti, Dante ricorre a una perifrasi indicante Dio (il «Sol che v'allumò e arse») in cui poi a chiasmo è indicata la doppia modalità trasmissiva («caldo» e «luce») di questa *lux inaccessibilis*, che risplende e infiamma di amore in modo ineguagliato. La volontà divina, raggiando, causa anche ogni bene nel mondo. Si legge poco oltre: «essa [la volontà divina], radiando, lui [ogni bene] cagiona» (*Pd XIX*, 90). Anche se l'affermazione segue la domanda che rileva un'ineguaglianza, in quanto alcuni beneficiano del bene, altri no (ineguaglianza che è messa a frutto da Dante dal punto di vista poetico rappresentando le anime nei diversi cieli), qui è di nuovo impiegata la metafora luministica per spiegare l'origine di ogni bene nell'universo.<sup>17</sup>

È la stessa fede in Dio a rendere luminoso l'essere umano, come viene dichiarato da Dante alla fine del suo esame sulla fede: «quest'è 'l principio, quest'è la favilla / che si dilata in fiamma poi vivace, / e come stella in cielo in me scintilla» (*Pd XXIV*, 145-147), trasferendo la luce divina nella propria interiorità. Pure san Benedetto rivela che in vita «tanta grazia sopra me re-lusse» (*Pd XXII*, 43), grazia che gli rese possibile attirare tanti seguaci nel formare il suo ordine monastico. Non solo, ma la luce dei beati è strumento di maturazione delle facoltà umane. Infatti san Giacomo dice al *viator* di rassicurarsi, perché «ciò che vien qua su dal mortal mondo, / convien ch'ai nostri raggi si maturi» (*Pd XXV*, 35-36), che vale ovviamente anche come modello, come azione morale di conforto per l'umanità. Questa luce è la potenza che ha costruito, per gradi successivi, il «trasumanar» di Dante, tanto che diventa ineludibile rimanervi fedele fino alla beatitudine finale («a quella luce cotal si diventa / che volgersi da lei per altro assetto / è impossibil [...]», *Pd XXXIII*, 100-102).

La luminosità delle anime riflettenti la luce divina è espressa in molti modi. Dio appare ardente nei «flailli» del cielo di Giove («O dolce Amor [...] / quanto parevi ardente in que' flailli», *Pd XX*, 14), che poi a loro volta si scambiano mutualmente la luce: «vidi cento sperule che 'nsieme / più s'abbellivan con mutui rai» (*Pd XXII*, 20). I beati brillano secondo l'amore che li anima, come viene detto per san Giovanni: «vid'io lo schiarato splendore / venire a' due [i santi Pietro e Giacomo] che si volgiéno a nota / qual conveniesi al loro ardente amore» (*Pd XXV*, 106-108), perché la luce è la loro caratteristica, come lo sono la carità e la letizia, a cui la prima è proporzionale. Nell'Empireo Dante vede «visi di carità süadi, / d'altrui lume fregiati e di suo riso, / e atti ornati di tutte onestadi» (*Pd XXXI*, 49-51), dove si combinano appunto la carità, la gioia, l'onore, e la luce divina, che nella sua infinità determina anche il luogo: «Questo miro e angelico templo / che solo amore e luce ha per confine» (*Pd XXVIII*, 53-54). Non materia o immaterialità, non spazio o tempo determinano il regno dei cieli, ma solo la pervasività del bene e la sua illuminante

<sup>17</sup> Si tratta in questo passo della questione sulla giustizia divina che non pare giusta, non dando la salvezza a chi non ha conosciuto Cristo senza proprie colpe. Mi permetto di rimandare a Arduino (2021).

modalità espansiva, come è anticipato nell'espressione «'l cielo [...] ch'è pien d'amore» (*Pg* XXVI, 62-63), metonimia indicante l'Empireo, dove stanno tutti i beati nella contemplazione di Dio.

La gioia dei beati si esprime per mezzo di un'accresciuta luminosità, infatti Giustiniano, prima del suo lungo discorso, alla domanda di Dante «fessi lucente assai più di quel ch'ell'era» (*Pd* V, 127), mostrando la gioia nel rispondere, e Folchetto da Marsiglia appare a Dante desideroso di parlargli proprio per l'intensità del suo splendore «qual fin balasso, in che lo sol percuota», per cui il poeta commenta: «per letiziar là su fulgor s'acquista» (*Pd* IX, 69 e 70). La condizione dei beati come luci non muta tra l'altro dopo la resurrezione dei corpi, come spiega nel suo discorso Salomone, rispondendo alla domanda del *viator* (espressa da Beatrice): «Diteli se la luce onde s'infiora / vostra sustanza, rimarrà con voi / eternalmente sì com'ell'è ora» (*Pd* XIV, 13-5), dando occasione a una elaborata, ma ricca e limpida risposta che valorizza il corpo e gli assegna preminenza, senza negare la persistenza della luce dell'anima (*Pd* XIV, 43-60).

La domanda di Dante sullo stato dei corpi dopo il giudizio universale, come espressa da Beatrice («se la luce onde s'infiora / vostra sustanza, rimarrà», *Pd* XIV, 14), mostra già ampiamente la sublimità dei metaforismi del *Paradiso*, che si incastrano l'uno nell'altro, si incatenano in sistemi complessi: «la luce» infatti «s'infiora», introducendo un'altra delle modalità più diffuse con cui sono detti e rappresentati i santi danteschi, che sono «rose», «fiori», «fronde», «foglie». Nell'insieme sono «giardino», «sempiterna primavera», e «rosa sempiterna» o «candida rosa», termini tutti florali e floreali, che veicolano un'idea di bellezza anzitutto, unita a quella di prosperità e vitalità perenne, ma anche di dipendenza da un coltivatore, che li ha cresciuti come tali per portar fiori e frutti, «vero frutto verrà dopo 'l fiore» (*Pd* XXVII, 148).<sup>18</sup>

La «rosa», fiore privilegiato nella tradizione poetica, rappresenta addirittura l'insieme dei beati nella finale visione, ed è espressione dell'armoniosa e amorosa concordanza che anima le anime paradisiache. Ad essa è oltretutto connesso il profumo: «la rosa sempiterna, / che si digrada e dilata e redole / odor di lode al sol che sempre verna» (*Pd* XXXI, 124-126).<sup>19</sup> Questa condizione di dolcezza della vista e dell'olfatto con cui è indicata la moltitudine beata dà ulteriore sviluppo alla metafora con cui era stata prima designata da Dante la missione apostolica e la modalità con la quale viene diffusa la parola del Vangelo. Gli apostoli e i primi santi erano paragonati infatti a «li gigli / al cui odor si prese il buon cammino» (*Pd* XXIII, 74-75). Chiavacci Leonardi ricorda a questo proposito che il profumo dei santi ha un fondamento scritturale, perché in san Paolo si legge: «Christi bonus odor sumus» (2 Cor 2, 15. «Siamo il profumo di Cristo»), e pure nel Siracide si trova detto: «Florete flores quasi

<sup>18</sup> Su queste tipologie di metafore Cfr. Carozza (1988: 57-70); Prandi (1994: 115-132). In generale: Pasquini (1987).

<sup>19</sup> Cfr. Galli (2020); Bologna (2015: 917-941); Canteins (2003: 253-279); Scrivano (1997: 157-192, il capitolo «La candida rosa», *Pd* XXXI); Hollander (1988: 1-33); Chiavacci Leonardi (2010: 39-70).



lilium» (Sir 39, 14: «Fate sbocciare fiori come il giglio»).<sup>20</sup> Anche in questo caso il linguaggio metaforico, attraverso cui Dante coinvolge i sensi del lettore in una narrazione dove le percezioni sensitive (tranne vista e udito) sembrerebbero fuori luogo, ha fondamento biblico. L'opera di evangelizzazione è garantita anche dalla dolcezza della parola e dal suo fascino, di conseguenza la profumazione della rosa è modalità epifanica che si fonde con la luminosità, se questa riconduce alla fonte (Dio) l'altra indica la modalità espansiva della buona novella.

Ma se l'apparenza dei beati è offerta sotto specie luminosa e floreale, il loro insieme è dato molto spesso sotto veste politica, come «corte» (*Pd* III, 45, X, 70, XXI, 74, XXIV, 112, XXV, 43, XXVI, 16, XXXII, 98, ma già «nostra corte» in *Pg* XXXI, 41) o «aula» (*Pd* XXV, 42) o «collegio» (*Pd* XXII, 98) o addirittura «imperio» (*Pd* XXXII, 116). In molti passi del *Paradiso* si parla di corte celeste, che ha pure i suoi principi e dignitari (Pietro è «baron» in XXIV, 115; Giacomo è «principe» XXV, 23, i beati sono «gran patrici» XXXII, 116) e ovviamente il suo re, Dio, che è detto appunto «imperatore» o «re» (*Pd* III, 84, *Pd* XII, 40, XXV, 41, XXXII, 61, ma già «imperator che là su regna» in *If* I, 124). La corte infatti non è solo il luogo della politica, ma anche della vita cortese, della condivisione al livello più alto della società, non per nulla i beati sono pure gli «eletti» (*Pd* XX, 136).<sup>21</sup> Allo stesso campo semantico, ma con una connotazione lievemente diversa, appartiene anche la definizione di «popolo» o di «civi» e «città» o «milizia», tutte metafore per i beati.

«Milizia» ha qualche addentellato con gli eserciti di Dio, come si dice nell'inno che Giustiniano intona alla fine del suo lungo discorso, esaltando appunto il *Sanctus Deus Sabaòth* (*Pd* VII, 1), il Dio degli eserciti, frequente immagine divina nella Bibbia, impiegato nei libri storici, ma anche dai profeti e nell'Apocalisse.<sup>22</sup> Anche se il termine ebraico è letto con il significato di «virtù», quindi «*Deus Sabaòth*» equivarrebbe a «Dio delle virtù», che servirebbe anche come allusione alle schiere angeliche che circondano il trono di Dio, «milizia» è spesso usato per i santi, «la milizia del ciel» (*Pd* XVIII, 124), che Dante invoca nel cielo dei giusti a intercedere per gli umani sviati dai cattivi esempi. Il termine indica prevalentemente la Chiesa in terra che è detta appunto «militante» (così è per «la milizia che Pietro seguette» di *Pd* IX, 141, per «la milizia ch'era in forse» di *Pd* XII, 41, e per l'indicazione di *Pd* V, 117: «prima che la milizia s'abbandoni»), ma inequivocabilmente indica la schiera dei beati, quando si dice «milizia del celeste regno» (*Pg* XXXII, 22) o quando è associata a quella degli angeli in «l'una e l'altra milizia / di Paradiso» (*Pd* XXX, 43-44) o impiegata per indicare l'amore per Cristo della «milizia santa / che nel suo sangue Cristo fece sposa» di *Pd* XXXI, 2-3.

Ha invece una lunga tradizione classica e cristiana il termine «popol» usato per i beati in *Pd* XXXI, 39, cui sono tra l'altro aggiunte importanti qualifiche: «giusto e sano», che indicano la perfetta comunità dei beati, detta da Beatrice

<sup>20</sup> Per il commento di Chiavacci Leonardi: <<https://dante.dartmouth.edu/>> *ad locum*.

<sup>21</sup> Sulla metafora della corte celeste: Tassone (2017: 185-209).

<sup>22</sup> Cfr. *Sabaot*, in *Dictionnaire de la Bible* (1123-1127).

nel canto precedente «nostra città» (*Pd* XXX, 129, ma città era anche già nel discorso di Virgilio in *If* I, 125), così come i suoi abitanti sono «civi» (*Pd* XXIV, 43). Dante attinge qui a immagini assai note nella tradizione cristiana che derivano dalla visione della Gerusalemme celeste dell'Apocalisse e poi dalla riflessione di Agostino che opponeva Roma alla *civitas Dei*, come Dante oppone Firenze al «popol giusto e sano» dell'Empireo.<sup>23</sup> Come in Agostino (che attinge a Cicerone), il popolo è qui unito da un fondamento di giustizia, che costituisce la «vita socialis sanctorum» (*De civitate Dei*, XIX, 5, 1). Infatti il «popol giusto e sano» ha la natura di consesso organizzato e ordinato, anche se non ruota solo intorno a un re, ma si costituisce sulla base di principi comuni, che sono la salvezza e la giustizia: il Paradiso è infatti «imperio giustissimo e pio» (*Pd* XXXII, 116). Il popolo dei beati di Dante non è il popolo d'Israele, prediletto da Dio e regolato dalle leggi di Mosé, ma è congregazione fondata sull'amore e sulla giustizia divina, che ha raggiunto la salvezza tramite Cristo e ora ne gode in perfetta armonia e amore. La natura anche politica della «candida rosa» appare dunque in tutta la sua forza, perché contrapposta a Firenze, dove non c'è giustizia e neppure salvezza. In cielo ogni beato è «cive di quella Roma onde Cristo è romano» (*Pg* XXXII, 75). Anche la metafora dei beati come «collegio» (*Pd* XXII, 98) rimanda alla stessa natura di *vita socialis* che si esercita nella *civitas sanctorum*, che è la *civitas Dei*, e dove è pure Cristo il reggitore, come si legge in *Pg* XXVI, 128-9, dove il Paradiso è detto il «chiostro / nel quale è Cristo abate del collegio».<sup>24</sup> Persino «chiostro» (*Pg* XV, 57) e «convento» (*Pd* XXII, 90) valgono quasi sempre in Dante come «società» e «compagnia religiosa o civile», quindi l'espressione «convento de le bianche stole» (*Pd* XXX, 129) si deve collocare nella tradizione esegetica della città di Dio.<sup>25</sup>

Il Paradiso è anche indicato con i sensi più fisici del gusto e del tatto, e persino con metafore relative al cibo.<sup>26</sup> Il gusto è coinvolto laddove i beati sono detti «sodalizio eletto a la gran cena / del benedetto Agnello, il qual vi ciba» (*Pd* XXIV, 1-2), che è una metafora di lunga durata e ampio valore, filosofico e scritturale. Essa infatti richiama sia il platonico convito sapienziale, come è usata anche per il titolo nell'incompiuto trattato filosofico, sia l'eucarestia e la sua istituzione, dove Cristo si dichiara cibo e bevanda per la salvezza (Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 19-20), sia la visione di Apocalisse 19, 9, dove i beati sono chiamati alla cena delle nozze dell'Agnello: «Beati, qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt!» («Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell'Agnello»). Anche nei versi incipitari del XXIV canto, che preludono all'incontro con san Pietro, Beatrice parla del cibarsi delle briciole che cadono dalla mensa, come di ciò che può essere sufficiente a chi ne è meno degno: «per grazia di Dio questi preliba / di quel che cade de la vostra mensa» (*Pd* XXIV, 3-4). L'espressione riprende evidentemente il vangelo di Matteo che racconta

<sup>23</sup> Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, V, 17, 2, su cui rimando a Ardissino (2009).

<sup>24</sup> È usato anche «beato concilio» in *Pg* XXI, 16.

<sup>25</sup> Ma quando «convento» è usato per i seguaci di Francesco di *Pd* XXIX, 109 e per gli apostoli, in *Pd* XXX, 129, al lemma si deve dare senso proprio, valendo come luogo di raduno (e di vita) dei frati.

<sup>26</sup> Vanelli Coralli (2008); Bartoli (2012).

della Cananea che convince Gesù sulla base proprio di un “diritto” alle briciole che cadono da una mensa (Mt 15, 27). Con queste espressioni metaforiche Dante richiama i termini con cui già si esprimeva in *Convivio* I, i, 10, dove egli diceva di proporre un sapere filosofico a chi era stato meno fortunato e non aveva potuto accedere per tempo al «pan de gli angeli» di Cv I, i, 7, espressione usata anche in *Pd* II, 11 per indicare il sapere teologico.

Inoltre Dante associa alle metafore della nutrizione anche quelle del dissetarsi, che ricordano l’acqua che disseta per sempre di cui parla Gesù alla Samaritana, come suggerito all’avvio di *Pg* XXI, dove si indicava anche il Paradiso come il luogo dove «si gode tanto del ber quant’è grande la sete» (*Pg* XXI, 74).<sup>27</sup> Beatrice nella sua preghiera, che precede gli esami di Dante, invita i santi a «rorare» il *viator* (XXIV, 8-9), impiegando la metafora dell’acqua (o rugiada) che ristora, assai presente nella Bibbia. Questa metafora ha anche un valore tattile, quando è impiegata per indicare la grazia divina che scende come benefica pioggia in *Pd* XIV, 27 e XXIV, 91, modalità rappresentativa che si associa anche allo «stillare» della speranza, di cui Dante ha beneficiato grazie alla lettera di Giacomo, per poi stillarla in noi lettori: «in altrui vostra pioggia repluo» (*Pd* XXV, 78).

Se queste metafore, dalla luce ai fiori ai frutti alla città o milizia al chiostro o al convito, rappresentano l’essenza della santità nel godimento della beatitudine, perché essenza del Paradiso e condizione della visibilità di Dio, la carità ne presenta l’intima sostanza. Infatti, in Paradiso a dominare è la condizione caritatevole dei beati al presente e nelle memorie della loro vita.<sup>28</sup> Fin dai discorsi di Piccarda, la prima anima beata incontrata nel Paradiso, è questa virtù teologale a caratterizzare per Dante sia il terzo regno sia i suoi abitanti, e non potrebbe essere diversamente, poiché la carità coincide con la definizione di Dio come Amore. Non solo Dio è «l’amor che move ’l sole e l’altre stelle» di *Pd* XXXIII, 145, ma in molte occasioni, in coerenza con la prima lettera di Giovanni e tutta la mistica medievale, con Bernardo *in primis*, Dante offre la visione di Dio come Amore e sottolinea la natura amorevole di Dio verso il creato, indicando il Paradiso come il luogo in cui si esercita.<sup>29</sup>

Le altre virtù teologali non hanno tanto spazio nella definizione della santità e della vita beata, infatti, tranne un breve cenno alla fede («la fede fa conte l’anime a Dio», *Pd* XXV, 10), che è stato ricondotto da Nicola Fosca a un’affermazione di san Gregorio Magno: «Per fidem namque ab omnipotenti Deo cognoscimur (*In Ez.* 1.3)»,<sup>30</sup> non si hanno riferimenti al ruolo di fede e speranza nella condizione della santità e delle anime beate. E a ragione: infatti queste non necessitano più né dell’una né dell’altra, come sono necessarie invece alla

<sup>27</sup> Sulla metafora: Nayar (2014: 137-204, il capitolo “Bread of Angels: Dante’s *Paradise*”); Maldina (2016); Tavoni, (2019).

<sup>28</sup> Bettini nel suo regesto di perifrasi non include la santità, ma vi si possono vedere le voci: *Anime, Beati, Beatrice, Domenicani, Francescani, Giusti*, o quelle su singoli personaggi, come *Domenico, David, Adamo, Francesco, Maria, Mosè, Paolo*, o *Paradiso*. Cfr. Bettini 1895: *sub voce*. Sulla perifrasi dantesca, Cfr. Girardi (1979).

<sup>29</sup> Sulla carità Cfr. Getto (1966: 103-122); Imbach (2002); Fedrigotti (2007); Zambon (2010: 247-268).

<sup>30</sup> Cfr. <<https://dante.dartmouth.edu/>>, *ad locum*.

Chiesa ancora militante, né possono esserne caratterizzate. Nei cieli ormai i beati sono conosciuti e familiari a Dio, così come conoscono la verità guardando nel suo essere come in uno specchio: i beati «miran ne lo specchio» (*Pd XV*, 62) di Dio e conoscono prima ancora che il pensiero sia. In Paradiso hanno raggiunto quella verità in cui hanno creduto, ma che talvolta tale non pareva loro: così per ciascuno dei beati dell'occhio dell'aquila (Davide, Traiano, Rifeo, Costantino, Ezechia, Guglielmo) è ribadito sei volte in anafora che «ora conosce» (una volta per ogni anima, ai versi 40, 46, 52, 58, 64, 70 di *Pd XX*). La beatitudine finale si fonda dunque sulla conoscenza o visione o contemplazione della verità, che lascia poi spazio al godere. È un principio ben indicato da san Bonaventura in *Soliloquium IV*, v, 27: «Tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent».<sup>31</sup>

Per la loro condizione i beati sono da Dante qualificati prossimi e familiari a Dio, come poteva intenderli attingendo ai Vangeli e soprattutto alla letteratura cristiana mistica. Anzitutto le anime sante godono dello spozalizio mistico, della condizione di “spose” di Cristo, come è tutta la Chiesa, che Cristo «disposò [...] col sangue benedetto» (*Pd XI*, 32-33), per cui i beati sono quella «milizia» che «nel suo sangue Cristo fece sposa» (*Pd XXXI*, 3).<sup>32</sup> Lo spozalizio mistico dell'anima con Cristo era condizione suffragata dalla lettura allegorica del Cantico dei Cantici e dai Vangeli. Anche Dante, quando pensa alla condizione perfetta di amore, pensa allo spozalizio dell'anima con Cristo, come dice anche in *Pg XXXII*, 75, ovvero che Cristo «perpetue nozze fa nel cielo», come pure in *Pd XXX*, 135, dove Beatrice annuncia a Dante la beatitudine sotto forma di invito alla cena nuziale: «prima che tu a queste nozze ceni» (*Pd XXX*, 135).<sup>33</sup> I santi sono «famiglia de l'alto Padre» (*Pd X*, 49), san Francesco è «suo pusillo» (*Pd XI*, 111), ovvero si è fatto come uno di quei piccoli, cui appartiene il regno dei cieli, come Gesù raccomanda in Mt 18, 3: «nisi converti fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum» («se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli»).<sup>34</sup> Non viene però mai rivendicata la figliolanza divina, che è riservata alla seconda persona della Trinità, il «Figlio». Semmai i beati sono «spiriti pii» (*Pd V*, 121), «buoni spiriti attivi» (*Pd VI*, 113), «sante creature» (*Pd XVIII*, 76), gli «eletti» (*Pd XX*, 136, ma già in *Pg III*, 73 «ben finiti»), che hanno faticato per raggiungere la condizione di santità, e perciò sono ora «vere sustanze» (*Pd III*, 29, anche in *XV*, 7, e semplicemente «sustanze» in *XXIX*, 76), illuminate e appagate da «verace luce» (ivi, 32), che determina l'essenza ontologica del Paradiso, che è «paese sincero» (*Pd VII*, 130).

Queste modalità impiegate per indicare i santi vertono soprattutto su

<sup>31</sup> «I beati tanto godranno quanto ameranno e tanto ameranno quanto conosceranno», Bonaventura da Bagnorea (1992: 200-201) (traduzione mia).

<sup>32</sup> Sul matrimonio mistico si vedano i *Sermoni* sul Cantico dei cantici di Bernardo di Chiaravalle (1999). Cfr. Botterill (1994); Kay (2004); McAuliffe (2015). Per le relative metafore: Autiero (2002); Nasti (2007: 93-125).

<sup>33</sup> Cfr. Ardissino (2016: 57-72, il capitolo «Gradi verso “l'amor di vero ben”»).

<sup>34</sup> Sul valore francescano di «pusillus», cfr. il commento di Chiavacci Leonardi in *Darmouth Dante Project ad locum*.

espressioni perifrastiche o su scelte lessicali che costituiscono delle vere e proprie reti semantiche che non impiegano neppure più traslati, ma che si fondano piuttosto su prestiti e riusi del linguaggio evangelico. L'impegno terreno che i santi hanno profuso per raggiungere la beatitudine è detto con altra espressione evangelica: «Chi prende sua croce e segue Cristo» (*Pd XIV*, 106), che corrisponde a quanto Gesù raccomanda «Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me» (*Mt 16*, 24, «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua»; Cfr. *Mc 8*, 34 e *Lc 9*, 23). L'abbandono dei beni terreni è condizione per la conquista del tesoro nei cieli, infatti in Paradiso si gode per aver piantato: «Quivi si gode e vive del tesoro / che s'acquistò piangendo ne lo essilio / di Babilòn, ove si lasciò l'oro» (*Pd XXIII* 133-5). Anche il «tesoro» celeste contrapposto all'«oro» terreno è tema evangelico (Cfr. *Mt 19*, 21), così come l'esilio di Babilonia è figura della vita terrena, da cui occorre liberarsi per poter salire la scala verso Dio, liberazione simile a quella dell'Esodo, sul cui modello la lettera a Cangrande indica l'allegoria del poema (*Ep.* 13, 7). San Benedetto denuncia infatti che «per salirla [la scala], mo nessun diparte / da terra i piedi» (*Pd XXII*, 72-3), come invece si faceva nel passato nei monasteri. Spesso la beatitudine è indicata come «ricchezza» (*Pd XXVII*, 9), «buona merce» (*Pd XI*, 122) e i beati sono «gioie care e belle» (*Pd X*, 70), che pure sono metafore evangeliche che riprendono la parabola del tesoro nascosto nel campo, cui è paragonato il regno dei cieli in *Mt 13*, 44.

Quelli che hanno però impegnato la vita in santità e che ora seggono nelle gradinate dell'anfiteatro che è la candida rosa («quanto di noi là su fatto ha ritorno», *Pd XXX*, 114) godono di una «vita integra d'amore e di pace» (*XXVII*, 8), perché hanno raggiunto, come aveva detto Piccarda, su modello agostiniano, la pace nella volontà di Dio («E 'n la sua volontade è nostra pace», *Pd III*, 85). Le anime del purgatorio sono «sicure d'aver, quando che sia, di pace stato» (*Pg XXVI*, 53) e la loro salita è un «andar per pace» (*Pg XXIV*, 141). L'Empireo gode infatti e si appaga del proprio essere e non chiede di più: «questo regno pausa» (*Pd XXXII*, 61) per il suo rege, Dio, che «fa contenta questa corte» (*Pd XXVI*, 16).

Non solo è evidenziato da Dante come la santità generi pace nella volontà di Dio, ma anche come sia causa di «gioia piena», «letizia», «piacere», «dolcezza». Molte sono le occasioni in cui è indicata questa condizione di festa della corte celeste. Non solo il *viator* assiste al trionfo di Cristo e di Maria, ma i beati sono anche metaforizzati come «triünfo» o «turba triünfante» o addirittura il «triünfo che lude» (*Pd XXII*, 107 e *XXIII*, 20; *XXII*, 131; *XXX*, 110), rappresentando ovviamente la Chiesa trionfante, che ora letizia sul modello del suo fattore che è «lieto». <sup>35</sup> Fin dal primo cielo nella rivelazione di Piccarda si dichiara subito in una sciolta terzina, che però è un agglomerato di complessi concetti teologici, che i beati gioiscono: «Li nostri affetti, che solo infiammati / son del piacer de lo Spirito Santo, / letizian del suo ordine formati» (*Pd III*, 52-54), e di lei il fratello Forese aveva detto che «triünfa lieta

<sup>35</sup> Sul «lieto fattore» di *Pg XVI* cfr. Mazzotta (1993: 219-242, il capitolo «*Theologia ludens*»).

/ ne l'alto Olimpo già di sua corona» (*Pg* XXIV, 14-5). «Fiamma», «amore», «piacere», «letizia», sono tutti lemmi della poesia amorosa: il recupero del linguaggio poetico cortese e dolcestilnovistico è però funzionale nel poema alla rappresentazione della condizione dei beati, che concordano nell'ordine del soffio divino e di esso godono.

La condizione di letizia e piacere è ribadita di frequente attraverso i cieli dalle anime incontrate, che peraltro la manifestano anche nei loro movimenti e canti, così come con lo sfavillare della luce. I beati sono «diverse voci che fan dolci note» (*Pd* VI, 124) e Cacciaguida è detto infine «artista» tra «i cantor del cielo» (*Pd* XVIII, 51). In una bella similitudine i beati sono detti risorgere gioiosamente con l'espressione del linguaggio canoro e liturgico «la rivestita voce allelujando» (*Pg* XXX, 13). La loro gioia è manifestata ovviamente con un accrescersi della luce, come si vede nell'avvicinarsi dei beati del cielo di Mercurio: «vedeasi l'ombra piena di letizia / nel folgòr chiaro che di lei usciva» (*Pd* V, 107-8). Il fenomeno è spiegato poco oltre nel cielo di Venere, dove Folchetto di Marsiglia, che attende di parlare dopo Cunizza, è metaforicamente indicato proprio come «l'altra letizia», a proposito della quale poi il poeta spiega la condizione dei beati, per cui la luce è proporzionale alla gioia: «Per letiziar là su fulgor s'acquista, / sì come riso qui» (*Pd* IX, 70-1), mettendo in campo un'ulteriore modalità di dire la beatitudine, ovvero di mostrarla come il riso, che può essere il sorriso di Beatrice, che si accresce con l'innalzarsi, o il riso dell'universo tutto, come il *viator* percepisce dopo i tre esami al canto del *Gloria*: «Ciò ch'io vedeva mi sembiava un riso / de l'universo» (*Pd* XXVII, 4). La rappresentazione della beatitudine è offerta per mezzo di una serie di esclamazioni che inneggiano alla felicità della condizione: «Oh gioia! Oh ineffabile allegrezza! / oh vita integra d'amore e di pace! / oh senza brama sicura ricchezza!» (*Pd* XXVII, 7-9), dove ogni elemento riprende una delle condizioni che indicano la santità come raggiunta. Il riso viene ribadito anche più avanti come conseguenza della vita beata, dipendente da Dio («d'altrui lume fregiati e di suo riso», *Pd* XXXI, 50).<sup>36</sup>

La felicità del regno dei cieli è indicata in molte metafore come una «festa» (*Pd* XIV, 37), un «gioco» (*Pd* XX, 117), un «gaudio miro» (*Pd* XXIV, 36), un «viver lieto» (*Pd* XXVII, 42), un «sicuro e gaudioso regno» (*Pd* XXXI, 25), un «esser giocondo» (*Pd* XXXI, 112). Dei beati che il *viator* vede nella «candida rosa» sono dette insieme queste qualità alla vista della Vergine: «Vidi a lor giochi e a lor canti / ridere una bellezza, che letizia / era ne li occhi a tutti li altri santi» (*Pd* XXXI, 133-5). Gli occhi dei beati sono pieni di letizia; la santità genera piacere, dolcezza, e per ben tre volte Dante indica la beatitudine paradisiaca come «dolce vita» (*Pd* IV, 35; *Pd* XX, 48; *Pd* XXV, 93), dove l'identica ripresa dello stesso sintagma, che piacque a Fellini, ne sottolinea la pertinenza e la consapevole scelta. Il Paradiso è ovviamente luogo di dolcezza, come gli rivela già Piccarda, rivolgendosi a lui: «O ben creato spirito, che a' rai / di vita eterna la dolcezza senti» (*Pd* III, 37-8), dolcezza che ha qui un raggio semantico assai ampio, implicando una notazione sensibile ma anche terapeutica,

<sup>36</sup> Sul riso dei beati Cfr. Gaimari (2014); Spagnolo (2007).

oltre che musicale e retorica.<sup>37</sup> La beatitudine indica uno stato di intenso godimento dei sensi, infatti la dolcezza è percepita da Dante per la vista, l'udito, ma anche l'olfatto, il gusto, e il tatto per via metaforica. Il «dolce frui» della beatitudine (*Pd* XIX, 2) è, anzitutto e alla fine di tutto, spirituale, divenendo da piacere estetico a occasione di estasi, percepibile per mezzo di esperienze sensibili e non.<sup>38</sup> Si tratta di una dolcezza diversa da quella provata in terra o in purgatorio, perché derivata dall'emanazione divina, dunque è sostanziale. La dolcezza è così strettamente legata alla santità: ne è una conseguenza.

Come si è visto, la varietà dei traslati e del lessico impiegati da Dante nel rappresentare la condizione di beatitudine paradisiaca ha ragioni poetiche o filosofiche, ma soprattutto e costantemente radici bibliche. Le sue opzioni su questo aspetto, fondamentale per il poema e per l'obiettivo del poeta, riconducono regolarmente al testo fondante la fede cristiana, mostrando come esso sia alla radice della poesia di Dante assai più diffusamente di quanto la critica abbia rilevato.<sup>39</sup> Anche queste rappresentazioni compongono e sostanziano quella «retorica della salvezza» (Battistini) che, sottolineando il piacere del Paradiso, serve per indicare la via della santità, che è poi quella della felicità a cui il poeta vuole condurre con la sua opera «omnes viventes» (*Ep.* 13, 15).

### Bibliografia

- Alighieri, Dante  
1966-67 *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Petrocchi, G., Milano, Mondadori.
- 2014 *Opere. II. Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di Fioravanti, G. et al., Milano, Mondadori.
- Aurelio Agostino  
1997 *De civitate Dei-Città di Dio*, a cura di L. Alici, Roma, Città Nuova.
- Ardissino, Erminia  
2009 «Boezio, Agostino e il “popol giusto e sano” di *Paradiso XXXI*», in Ardissino E. (a cura di), *Etica e teologia nella Commedia di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 65-84.
- 2016 *L'umana Commedia di Dante*, Ravenna, Longo.
- 2021 «*Paradiso XX*. Una soluzione poetica per il “gran digiuno”», in Giannantonio, V. e Sorella, A. (a cura di), *Aggiornamenti sulla Commedia*, Firenze, Cesati, 93-107.

<sup>37</sup> Sull'argomento ho diretto la tesi dottorale di Anne-Gaëlle Cuif, *La «soavità» come dolcezza e medicina dell'anima nell'opera di Dante Alighieri*, presso l'Università di Torino in cotutela con l'Université de Tours (2020), ora edita Cuif (2022).

<sup>38</sup> Cfr. Baby e Rieu (2012).

<sup>39</sup> Nonostante gli studi che di recente si sono prodotti in questa direzione, che peraltro rilevano, come scrive Ledda, che in Dante «quasi ogni terzina allude a episodi o personaggi biblici, oppure presenta il riuso del testo sacro» (Ledda 2015: 5), resta, a nostro avviso, ancora margine per sottolineare questa fedeltà di Dante alla Bibbia. Cfr. Barblan (1998, Hawkins (1999 e 2007), Benfell (2011), Lund-Mead; Iannucci (2011), Ledda (2012).

Ariani, Marco

2009 «I metaforismi di Dante», in Ariani, M. (a cura di), *La metafora in Dante*, Firenze, Olschki, 1-57.

2010 “*Lux inaccessibilis*”. *Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Roma, Aracne.

Autiero, Giuseppe

2002 «Gemma Donati e la sposa del Libano. Immagini e metafore matrimoniali nella *Commedia*», *L'Alighieri. Rassegna dantesca*, 23, 35-61.

Baby, Hélène; Rieu, Josiane (a cura di)

2012 *La Douceur en littérature de l'Antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier.

Baranski, Zygmunt G.

2001 “*Chiosar con altro testo*”. *Leggere Dante nel Trecento*, Firenze, Cadmo.

Barblan, Giovanni (a cura di)

1998 *Dante e la Bibbia*, Atti del Convegno internazionale promosso da Bibbia, Firenze, 26-27-28 settembre 1986, Firenze, Olschki.

Barone, Giulia

1989 «La santità nei processi di canonizzazione del '300», in *Santi e santità nel secolo XIV*, Perugia-Assisi-Napoli, Università degli Studi di Perugia, Centro di studi francescani, ESI, 55-78.

Bartoli, Vittorio

2012 «Similitudini e metafore digestive e nutrizionali nel *Convivio* e nella *Commedia*», *La Cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia*, 50, 65-94.

Battistini, Andrea

2016 *Dante e la retorica della salvezza*, Bologna, il Mulino.

Beck, Friedrich

1895-96 *Die Metapher bei Dante, ihr System, ihre Quellen*, Neuberg, Griessmayer.

Benfell, V. Stanley

2011 *The Biblical Dante*, Toronto, University of Toronto Press.

Bernardo di Chiaravalle

1999 *Sermoni sul Cantico dei cantici*, Bacchini, a cura di G. Bacchini, Casale Monferrato, Piemme.

Bettini, Lorenzo

1895 *Le perifrasi della Divina Commedia raccolte ed annotate*, Città di Castello, S. Lapi.

Biblia

2007 *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, a cura di R. Weber e R. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

Bologna, Corrado

2015 «Canto XXXI. La candida rosa», in Malato, E.; Mazzucchi, A. (a cura di), *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Roma, Salerno, 917-941.



- Bonaventura da Bagnorea  
1992 *Soliloquio dell'anima*, in *Opere. 13. Opuscoli spirituali*, a cura di M. Malaguti, Roma, Città Nuova Editrice.
- Botterill, Steven  
1994 *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Camozzi Pistoja, Ambrogio  
2019 «Testo come eucarestia. Linguaggio parabolico nel *Convivio* di Dante», *Studi Danteschi. Fondati da Michele Barbi*, 84, 57-99.
- Canteins, Jean  
2003 *Dante. II. L'Homme engagé*, Milano, Arché.
- Carozza, Davy A.  
1988 «The Motif of Maturation in the *Commedia*», in Cherchi, P.; Mastrobuono, A.C. (a cura di), *Lectura Dantis Newberryana, I*, Evanston, Northwestern University Press, 57-70.
- Casadei, Alberto  
2019 *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Milano, Franco Angeli.
- Casadei, Alberto (a cura di)  
2020 *Nuove inchieste sull'Epistola a Cangrande*, Pisa, Pisa University Press.
- CEI (a cura di)  
2008 *Sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana e Unione Editori e Librai Cattolici Italiani.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria  
2010 *Le bianche stole. Saggi sul Paradiso di Dante*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo.
- Cuif, Anne-Gaëlle  
2022 «*In atto soave*». *La 'soavità' come dolcezza e medicina dell'anima nell'opera di Dante Alighieri*, Roma, Aracne.
- Eco, Umberto  
2002 *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani.
- De Benedictis, Raffaele  
2012 *Wordly Wise. The Semiotics of Discourse in Dante's Commedia*, New York-Frankfurt-Bern, Lang.
- Fallani, Giovanni  
1965 *Dante poeta teologo*, Milano, Marzorati.
- Fedrigotti, Paolo  
2007 «Presenze tomiste e bonaventuriane nella concezione dantesca della beatitudine», *Studi Danteschi. Fondati da Michele Barbi*, 72, 141-213.
- Finazzi, Silvia  
2013 *La metafora nella tradizione testuale ed esegetica della Commedia di Dante. Problemi ecdotici e ricerca delle fonti*, Firenze, Cesati.

Gaimari, Giulia

2014 «Il sorriso dei beati nella *Commedia*. Un'interpretazione letterale», *Lettere Italiane*, 66, 469-495.

Galli, Francesca

2020 «Quale forma di beatitudine? La rosa dantesca e le ricostruzioni geometriche del mondo celeste», *Strumenti critici*, 35, 159-181.

Getto, Giovanni

1966 *Aspetti della poesia di Dante*, Firenze, Sansoni,

Gibbons, David

2002 *Metaphor in Dante*, Oxford, European Humanities Research Centre of the University of Oxford.

Gilson, Simon A.

2000 *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, Lewiston, Edwin Mellen Press.

Girardi, Enzo N.

1979 «La perifrasi nella *Divina Commedia*», *Italianistica*, 8, 514-538.

Güntert, Georges; Picone, Michelangelo (a cura di)

2000 *Lectura Dantis Turicensis. III. Paradiso*, Firenze, Cesati.

Hawkins, Peter S.

1999 *Dante's Testaments. Essays in Scriptural Imagination*, Stanford, Stanford University Press.

Hollander, Robert

1988 «*Paradiso XXX*», *Studi Danteschi. Fondati da Michele Barbi*, 40, 1-33.

Kay, Richard

2004 «Dante in Ecstasy: *Paradiso 33* and Bernard of Clairvaux», *Medieval Studies*, 66, 183-212.

Imbach, Ruedi

2002 «Filosofia dell'amore. Un dialogo tra Tommaso d'Aquino e Dante», *Studi Medievali. Rivista della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo di Spoleto*, s. 3<sup>a</sup>, 43, 2, 816-832.

Indizio, Giuseppe

2018 «L'*Epistola XIII*: primi appunti per un approccio sistemico alle questioni attributive», in Gragnolati M.; Rossi L.C.; Allegretti P.; Tonelli N.; Casadei A. (a cura di), *Atti degli incontri sulle Opere di Dante. I. Vita Nova. Fiore. Epistola XIII*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 335-373.

Ledda, Giuseppe

2002 *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella Commedia di Dante*, Ravenna, Longo.

2015 *La Bibbia di Dante*, Torino, Claudiana.

2018 «Poesia e agiografia nella *Commedia*», in Ledda, G. (a cura di), *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale in ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 215-258.

- Ledda, Giuseppe (a cura di)  
2012 *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante.* Atti del Convegno Internazionale di Studi, Ravenna, 7 novembre 2009, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011.
- Lund-Mead, Carolyann; Iannucci, Amilcare  
2012 *Dante and the Vulgate Bible*, Roma, Bulzoni.
- Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di)  
2015 *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 1. Canti I-XVII. 2. Canti XVIII-XXXIII*, Roma, Salerno.
- Maldina, Nicolò  
2016 «Raccogliendo briciole. Una metafora della formazione dantesca tra *Convivio* e *Commedia*», *Studi Danteschi. Fondati da Michele Barbi*, 81, 131-164.
- Mazzotta, Giuseppe  
1993 *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- McAuliffe, Denis  
2015 «Dante and the Mystical Tradition: An Examination of Some of the Evidence of Dante's Mysticism in the *Paradiso*», in Domenico P. (a cura di), *Dante and the Christian Imagination*, Toronto-Ottawa, Legas, 97-104.
- Mocan, Mira  
2007 *La trasparenza e il riflesso. Saggio sull'«alta fantasia» in Dante e nel pensiero medievale*, Milano, Bruno Mondadori.
- Nasti, Paola  
2007 «The Amorous Bride and her Lovers: Images of the Church in the Heaven of the Sun», in Acquaviva, P; Petrie, J. (a cura di), *Dante and the Church. Literary and Historical Essays*, Dublin, Four Courts Press, The Foundation for Italian Studies, 93-125.
- Nayar, Sheila J.  
2014 *Dante's Sacred Poem. Flesh and the Centrality of the Eucharist to the Divine Comedy*, Bloomsbury, London-New York.
- Pasquini, Emilio  
1987 «Le metafore della visione nella *Commedia*», *Lecture classensi*, 16, ciclo curato da A. Vallone, 129-151.  
1989 «La santità nella letteratura italiana del Trecento», in *Santi e santità nel secolo XIV*, Perugia-Assisi-Napoli, Università degli Studi di Perugia, Centro di studi francescani, ESI, 25-53.  
2001 *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*, Milano, Bruno Mondadori.
- Porcelli, Bruno  
2000 «*Paradiso* XXIV e la sequenza degli esami sulle virtù teologali», in Masiello V. (a cura di), *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Gianvito Resta*, Roma, Salerno, 203-221.
- Prandi, Stefano  
1994 «Maturazione spirituale e tipologia battesimale nella *Commedia*», in Id., *Il «diletto legno». Aridità e fioritura mistica nella Commedia*, Firenze, Olschki, 115-132.

- Raimondi, Ezio  
1986 «Ontologia della metafora dantesca», *Lecture classensi*, 15, ciclo curato da E. Raimondi, 99-109.
- Ravasi, Gianfranco  
2016 «San Pietro e l'esame di teologia di Dante», in Ballarini, G., Frasso, G. e Spera F. (a cura di), *Peccato, penitenza e santità nella Commedia*, Roma-Milano, Bulzoni Biblioteca Ambrosiana, 3-9.
- Santelli, Tullio  
1987 «Poca favilla... » (*saggi danteschi*), Roma, Accademia degli Incolti.
- Scrivano, Riccardo  
1997 *Dante, Commedia. Le forme dell'oltretomba*, Roma, Nuova Cultura.
- Spagnolo, Luigi  
2007 «Il riso di Beatrice», *Letterature straniere. Quaderni della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Cagliari*, 9, 261-270.
- Tassone, Mario Paolo  
2017 «Metafore e immagini della corte celeste nella *Commedia*», in Marcozzi, L. (a cura di), *Dante e la retorica*, Ravenna, Longo, 185-209.
- Tavoni, Mirko  
2017 «Il pane degli angeli (*Convivio* I i 7 - *Paradiso* II 10-15)», in Andreoni, A.; Giunta, C.; Tavoni, M. (a cura di), *Esercizi di lettura per Marco Santagata*, Bologna, il Mulino, 51-62.
- Tomazzoli, Gaia  
2015 «La metafora in Dante: temi e tendenze della critica», *L'Alighieri. Rassegna dantesca*, 46, 41-60.
- Tommaso d'Aquino  
*Super evangelium s. Ioannis*, in *Corpus thomisticum* (<<https://www.corpusthomisticum.org/>>, consultato il 20 settembre 2021).  
*Summa theologiae*, in *Corpus thomisticum* (<<https://www.corpusthomisticum.org/>>, consultato il 20 settembre 2021).  
1984 *Summa Theologiae*, a cura dei Domenicani italiani, Bologna, ESD.
- Trottmann, Christian  
2001 «Communion des saints et jugement dernier : dans les chants XIX-XX du *Paradis*», in Pinchard, B. (a cura di), *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, Paris, Champion, 181-198.
- Vanelli Coralli, Rossana  
2008 «Le metafore del gusto e il paradosso percettivo della "contemplatio" mistica nel *Paradiso*», *L'Alighieri. Rassegna dantesca*, 31, 23-41.
- Vaucher, André  
2009 *La santità nel Medioevo*, Bologna, il Mulino.
- Zambon, Francesco  
2010 «Canti XXV-XXVI. La scrittura d'amore», in Montorfano T.; Orfan M.; Sacconaghi C. (a cura di), *Esperimenti danteschi. Paradiso 2010*, Genova-Milano, Marietti, 247-268.

*Darmouth Dante Project* <<https://dante.dartmouth.edu/>> (consultato il 20 settembre 2021).

*Dictionnaire de la Bible*, a cura di Pirot L.; Robert A.; Cazelles H.; Feuillet A., Paris, Letouzey et Ané Editeurs, Vol. X, Supplément, cl 1123-1127.

*Enciclopedia dantesca*  
<[https://www.treccani.it/enciclopedia/santo\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo_%28Enciclopedia-Dantesca%29/)>, consultato il 20 settembre 2021

*Grande dizionario della lingua italiana*  
<<https://www.gdli.it/>>, consultato il 20 maggio 2022.

*Opera del vocabolario italiano*  
<<http://www.oivi.cnr.it/>>, consultato il 20 maggio 2022.

*Tesoro della lingua italiana delle origini*  
<<http://tlio.oivi.cnr.it/TLIO/>>, consultato il 20 maggio 2022.

*Vocabolario dantesco*  
<<http://www.vocabolariodantesco.it/>>, consultato il 20 maggio 2022.

---

**Erminia Ardissino** (Ph.D., Yale University; Dottorato di Ricerca, Università Cattolica, Milano) si occupa prevalentemente della letteratura da Dante al Seicento, con particolare attenzione al rapporto con la storia delle idee e l'esperienza religiosa. Tra i suoi libri si ricordano: *“L’aspra tragedia”*. *Poesia e sacro in Torquato Tasso* (1996), *Tasso, Plotino, Ficino. In margine a un postillato* (2003), *Il Seicento* (2005), *Tempo storico e tempo liturgico nella Commedia di Dante* (2009), *Galileo. La scrittura dell’esperienza* (2010), *Narrativa italiana. Storia per generi* (2011), *L’umana Commedia di Dante* (2016), *Donne interpreti della Bibbia nell’Italia della prima età moderna. Riscritture e comunità ermeneutiche* (2020). Ha pubblicato anche edizioni critiche di testi antichi (*Ovidio Metamorphoseos Vulgare*, 2003; *Operetta* di A. Galli, 2006; *Dicerie sacre* di G.B. Marino, 2014; *Poemetti biblici* di L. Tornabuoni, 2015), edizioni commentate (in particolare una silloge di lettere di Galileo, 2008) e contributi sulla didattica della letteratura e dell’Italiano per stranieri. Recentemente ha esteso i propri interessi di ricerca alla letteratura biblica della prima età moderna e al contributo delle donne. Ha ricevuto numerosi riconoscimenti, tra cui la nomina come Fulbright Distinguished Lecturer.