

Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 5 (1983)

Artikel: Paradiso XXV, 38 e i salmi dei Pellegrinaggi

Autor: Stäuble, Antonio

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-251938>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PARADISO XXV, 38 E I SALMI DEI PELLEGRINAGGI¹

Alla memoria di mia madre

Nel canto XXV del *Paradiso*, all'inizio dell'esame sulla Speranza, Dante, incoraggiato da san Giacomo, alza gli occhi verso i due apostoli (Giacomo stesso e Pietro, che nel canto precedente aveva diretto l'esame sulla Fede) il cui splendore l'aveva in un primo tempo costretto ad abbassare lo sguardo (vv. 34-39):

«Leva la testa e fa che t'assicuri:
ché ciò che vien qua sú del mortal mondo,
convien ch'ai nostri raggi si maturi».

Questo conforto del foco secondo
mi venne; ond'io levai li occhi a' monti
che li 'ncurvaron pria col troppo pondo.

I commentatori hanno facilmente individuato la fonte del verso 38 nel versetto 1 del salmo 120 (numerazione della *Vulgata* e della versione greca dei Settanta; 121 nel testo ebraico e in molte altre traduzioni²; in quest'articolo seguiamo testo e numerazione della *Vulgata*): «Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi». E' da notare che il riferimento della parola «monti» agli apostoli nel testo dantesco trova un riscontro nel significato allegorico che molti commentatori tardolatini e medioevali dei *Salmi* attribuiscono ai monti: gli apostoli in generale, oppure i santi, i profeti, gli angeli, le Sacre Scritture o la Volontà divina³.

Alcuni esegeti accostano il verso 38 ad altri passi biblici che esprimono un'elevazione spirituale o sottolineano la posizione della città di Gerusalemme (*Salmi* 86; 122; 124; *Ezechiele* 36, 1-8; *Matteo* 5, 14), ma nessun commentatore, a nostra conoscenza, (nemmeno Scartazzini che era pastore protestante e che quindi frequentava «professionalmente» la Bibbia) ha indicato che il salmo 120 fa parte di un ciclo ben definito di quindici salmi, i cosiddetti *Cantica graduum* o *Psalmi graduales* (i numeri 119-133). Crediamo però che la citazione di un *canticum graduum* in questo punto della *Commedia* (il triplice esame sulle virtù teologali in *Par.* XXIV-XXVI) abbia un significato connotativo non indifferente, come ci proponiamo di mostrare in questo saggio. Una breve citazione

biblica può infatti racchiudere in sé un sistema molto più vasto di connotazioni, come ha dimostrato ad esempio Scevola Mariotti per le parole «questo giusto» applicate a Romeo di Villanova in *Paradiso* VI, 137: il fatto che quest'espressione riecheggi la frase di Pilato «Innocens ego sum a sanguine iusti huius» (*Matteo* 27, 24) conferirebbe maggiore solennità all'episodio e accosterebbe Romeo a Cristo (e tale parallelo, per i riflessi autobiografici dell'episodio, potrebbe essere esteso a Dante stesso⁴).

* * *

Le denominazioni assunte dai *cantica graduum* nelle varie lingue riflettono diverse interpretazioni del termine ebraico *šir hamm'ałōt* e quindi anche del significato e della funzione del ciclo stesso: *greco*: ὁδὴ τῶν ἀναβαθμῶν (Septuaginta), εἰς τὰς ἀναβάσεις (Simmaco e Aquila), ἀσμα τῶν ἀναβάσεων (Teodazione); *italiano*: salmi delle ascensioni, salmi graduali, canti dei pellegrinaggi; *francese*: cantiques (o chants) des montées; *tedesco*: Wallfahrtspsalmen, Wallfahrtslieder, Gradualpsalmen, Stufenlieder, Stufenpsalmen, Aufsteigepsalmen; *inglese*: Songs of Pilgrimage, Pilgrim Psalms, Songs of Ascents, Psalms of Ascents, Songs of the Going-up, Gradual Psalms, Songs of Degrees.

Sono state avanzate almeno sei proposte, cui attribuiamo qui, per comodità nostra, un numero convenzionale⁵:

1) Interpretazione di tipo «mistico», molto in auge presso i Padri della Chiesa: il ciclo sarebbe un'allegoria dell'*ascesa* dell'uomo verso Dio ed i quindici salmi rappresenterebbero quindici tappe del cammino verso la salvezza; spesso tali tappe sono definite ricorrendo a virtù o genericamente a qualità morali (ad esempio san Brunone, fondatore dei Certosini, mette in rapporto il salmo 120 con la Fede e il salmo 121 con la Carità⁶, due delle virtù oggetto dell'esame di Dante) o a situazioni esistenziali dell'individuo (passaggio dall'angoscia alla speranza, penitenza che prepara alla salvezza tramite la fede, ecc.). Talvolta quest'interpretazione è accompagnata da un'altra allegoria che vede nei primi sette salmi del ciclo l'Antico Testamento (con riferimento alla festa del Sabato, il riposo del settimo giorno) e negli altri otto il Nuovo Testamento (l'ottavo giorno indica la Resurrezione di Cristo e la vita eterna, al di là dei sette giorni del normale ciclo settimanale intesi come allegoria della vita terrena⁷).

2) L'interpretazione che incontra il maggior favore presso gli studiosi moderni⁸ ritiene che i quindici salmi fossero destinati ad essere cantati dai *pellegrini* che salivano a Gerusalemme (soprat-

tutto per le tre grandi feste degli azzimi, della mietitura e della raccolta); a parte la posizione collinare della Città santa, si ricorderà che il monte era tradizionalmente per gli Israeliti il luogo dell'apparizione di Dio (il Sinai, ad esempio). D'altra parte i pellegrinaggi avevano una funzione molto importante nella vita religiosa di Israele⁹.

3) Un significato simile, ma più delimitato storicamente, assumono i *cantica graduum* nella terza interpretazione: gli Ebrei li avrebbero cantati durante il *viaggio di ritorno dall'esilio babilonese*; il verbo *ascendere* è usato per indicare il ritorno da Babilonia in *Esdra*, 7, v. 6 («Ipse Ezras ascendit de Babylone»), 7 («Et ascenderunt [...] in Jerusalem») e 9 («coepit ascendere de Babylone»)¹⁰.

4) I quindici salmi avrebbero fatto parte di una cerimonia liturgica e sarebbero stati *cantati dai leviti sulla scalinata del Tempio*, che comprendeva quindici gradini, ad ognuno dei quali corrispondeva un salmo.

5) Si tratterebbe di canti dell'elevazione spirituale, inni di lode, *songs of extolments*, secondo l'espressione usata da M. Dahood, il commentatore che ha recentemente (1970) proposto quest'interpretazione¹¹.

6) L'espressione *cantica graduum* sarebbe dovuta al *ritmo «a gradini»* che, nella forma come nello svolgimento del pensiero, caratterizzerebbe questi salmi; troviamo infatti frequentemente la figura retorica dell'*anadiplosi*: un versetto riprende un'espressione o un concetto del precedente e la sviluppa; a titolo di esempio citiamo per intero il salmo 120 da cui è tratta la citazione dantesca (le sottolineature sono ovviamente nostre):

Levavi oculos meos in montes, unde veniet *auxilium* mihi.
Auxilium meum a *Domino*, qui fecit caelum et terram.
 Non det in commotionem pedem tuum; neque *dormitet qui custodit te*.
 Ecce non *dormitabit neque dormiet*, qui *custodit* Israhel.
Dominus custodit te; *Dominus protectio tua*, super manum dexteram tuam.
 Per diem sol non uret te, neque luna per noctem.
Dominus custodit te ab omni malo; *custodiat animam tuam Dominus*.
Dominus custodiat introitum tuum, et exitum tuum; ex hoc nunc, et usque in saeculum.

Va precisato tuttavia che questo procedimento stilistico non è limitato ai *cantica graduum*, ma che ci sono altri salmi, al di fuori del nostro ciclo, che lo usano in maniera anche più ampia¹².

Vi sarebbero naturalmente altre cose da dire su questo ciclo, sulle ipotesi che riguardano epoca e circostanze della sua genesi,

sull'architettura interna e su possibili suddivisioni, nonché sullo stile: sono problemi che esulano dallo scopo prefissoci nel nostro articolo e per i quali rinviamo alle numerose ricerche specifiche che sono state condotte sull'argomento¹³. Ricordiamo solamente che la fortuna dei *cantica graduum* è sempre stata molto grande sia dal punto di vista della fede religiosa sia da quello del fascino poetico che questi poemetti (un vero e proprio salterio nel salterio) riescono ad esercitare¹⁴. Ancor oggi i *cantica graduum* hanno un posto di rilievo nella vita religiosa degli Israeliti, sia nella devozione privata che nella liturgia, dove sono frequentemente citati¹⁵.

Per il nostro intento è importante soffermarci sulle varie interpretazioni dei *cantica graduum*; non tutte le sei proposte evocate sopra si escludono automaticamente a vicenda, anzi alcune di esse possono benissimo coesistere l'una accanto all'altra; in particolare la prima, per il suo carattere allegorico e spirituale, può includere in sé, implicitamente, le altre. Si tratta però di vedere quale motivo venga, di volta in volta, messo maggiormente in evidenza e, in particolare, di stabilire quali interpretazioni erano dominanti nella cultura del tempo di Dante. Abbiamo perciò compiuto un duplice sondaggio, esaminando da una parte diverse relazioni medioevali di pellegrinaggi¹⁶ e dall'altra commenti ai *Salmi*¹⁷ e scritti vertenti su altri argomenti teologici o devozionali in cui i *Salmi* vengono menzionati per inciso.

La prima ricerca non ha dato risultati notevoli: i *cantica graduum*, ed in particolare il salmo 120, vengono talvolta menzionati fra i testi cantati dai pellegrini¹⁸, ma abbiamo incontrato un solo riferimento ad un'interpretazione globale (il n° 4) del ciclo: si tratta della descrizione del Tempio in una relazione quattrocentesca, molto posteriore a Dante, perché narra il pellegrinaggio compiuto da Roberto da Sanseverino nel 1458-59:

Il suo sito è tondo et nel mezo ha una altissima triuna; circha esso è una grandissima et bellissima piazza, solata di marmore bianco, e intrando in essa verso porta aurea, la quale sta serrata et murata, se ascende per XV gradi di marmore bellissimi, per li quali cristo ascese nel templo nel di de le palme; et per deuotione de dicti gradi se dichono la quaresima, secondo la romana chiesa, inanti il matino, XV psalmi, li quali sono appellati psalmi graduali¹⁸.

Senz'altro più proficuo è stato il secondo sondaggio, i cui risultati sono riassunti nella tabella a pagina 7, dove gli autori sono disposti in un ordine approssimativamente cronologico e le sei interpretazioni indicate con i numeri convenzionali da noi attribuiti sopra²⁰. Può forse stupire l'assenza da questo elenco di commentatori anche famosi, ma si deve ricordare che alcuni commenti

	1	2	3	4	5	6
Origene (sec. III)	+					
Eusebio di Cesarea (sec. III-IV)	+		+			
Atanasio (sec. IV)	+		+			
Ilario di Poitiers (sec. IV)	+		+	+		
Didimo di Alessandria (sec. IV)				+		
Giovanni Crisostomo (sec. IV-V)	+		+			
Girolamo (sec. IV-V)	+					
Teodoro di Mopsuestia (sec. IV-V)				+	+	
Agostino (sec. IV-V)	+					
Prospero di Aquitania (sec. V)	+					
Teodoreto (sec. V)				+		
Cassiodoro (sec. VI)	+				+	
Beda (sec. VIII)	+			+		
Valafrido (sec. IX)	+					
Aimoino di San Germano (sec. IX)	+					
Remigio di Auxerre (sec. IX)	+				+	
Brunone Certosino (sec. XI)	+				+	
Brunone di Segni (sec. XI-XII)	+					
Ruperto di Deutz (sec. XI-XII)	+					
David Kimhi (sec. XI-XII)				+	+	
Ugo di San Caro (sec. XIII)	+					
Alberto Magno (sec. XIII)	+					
Niccolò di Lira (sec. XIII-XIV)	+			+(*)	+	
Michele Aiguani (sec. XIV)	+			+(**)	+	
Pietro di Herenthal (sec. XIV)	+				+	

(*) parzialmente, per i soli salmi 119, 120, 125 e 129.

(**) parzialmente, per i soli salmi 120, 125 e 128.

«coprono» soltanto una parte dei *Salmi*; d'altra parte è significativo che tutti i commenti comprendenti i salmi 119-133 e da noi esaminati spieghino il significato dell'espressione *canticum graduum*, con la sola eccezione di Juan de Torquemada; questi definisce tuttavia il salmo 120 con parole che si potrebbero applicare alla situazione di Dante in *Par. XXV* («in quo [nel salmo 120] monet fideles recurrere ad sanctos ut per eorum intercessionem divinum auxilium acquirant»²¹).

Naturalmente non è detto che Dante conoscesse direttamente tutti i commenti citati; è anzi assai probabile che molti gli fossero ignoti; riteniamo nondimeno che essi (anche per il prestigio di alcuni dei loro autori) abbiano contribuito a configurare in maniera decisiva la lettura dei *Salmi* durante il Medioevo. L'inclusione nell'elenco di qualche commentatore vissuto dopo Dante stesso vale come testimonianza di motivi dominanti nella cultura dell'epoca intesa in senso lato. Ci sembra quindi che il quadro che ne risulta possa essere considerato, se non esauriente, almeno indicativo per poter dire, con Dante (*Par. XXIV*, 47-48), che, dopo aver proposto la «question», abbiamo cercato di «approvarla» (discuterla) senza la pretesa di «terminarla» (concluderla definitivamente).

I risultati del sondaggio ci autorizzano ad escludere dal nostro discorso le interpretazioni 5 e 6 (la prima delle quali, come abbiamo detto, è affiorata solo in tempi recenti). Vogliamo invece prendere in considerazione, anche se non appare esplicitamente, l'interpretazione 2 (pellegrinaggio) perché parecchi autori (Eusebio di Cesarea, Tiranno Rufino, Agostino, Cassiodoro, Valafrido, Brunone di Segni, Ugo di San Caro, Alberto Magno, Michele Aiguani e Juan de Torquemada²²) mettono in rapporto l'ascesa spirituale (interpretazione 1) con il viaggio verso la Gerusalemme celeste; e il viaggio dell'uomo attraverso la vita terrena e verso la vita eterna è frequentemente definito (tramite una metafora diffusa nel vocabolario liturgico e teologico e legata al significato iniziale della parola latina *peregrinus*, straniero²³), un pellegrinaggio che conduce dall'esilio verso la patria vera, il cielo (così come la *Commedia* è un viaggio che comincia «fuori de la patria» e termina «in patria»): «in vallem istam lacrimarum, in locum afflictionis et peregrinationis nostrae» (Tiranno Rufino); «ab ipsis civibus nostris [gli Angeli] peregrinamur in terra» (Agostino); «peregrinatur in terra» (Beda); «in hac peregrinatione [...] unde suspiramus ad coelestem Jerusalem»; «qui peregrinatur et desiderat patriam» (Valifrido); «et miseri sunt peregrini ab illa patria» (Michele Aiguani); «peregrinatio mea et exilium a vera patria» (Juan de

Torquemada)²⁴. Più ampiamente Ugo di San Caro (morto nel 1263, due anni prima della nascita di Dante) inizia il suo commento al salmo 119 (il primo *canticum graduum*) in questa maniera:

Vir iustus dum est in hoc mundo, peregrinus est. Unde 2. Cor.5.b.
 Dum sumus in hoc mortali corpore, peregrinamur a Domino. Et in
 Psalm. 38. Incola ego sum in terra et peregrinus sicut omnes patres mei.
 Totum autem desiderium viri peregrini est ut peracta peregrinatione, ad
 patriam revertatur. Nec interim pacem habent nec gaudium donec
 finita peregrinatione pervenerit in patriam suam. Inter alia vero duo
 sunt peregrino necessaria, scilicet vitae cognitio, et viae distinctio.
 Cognitio quidem viae, ne erret. Distinctio, ne laboret. De via actum est
 in praecedentibus psalmis, scilicet a Beati immaculati, usque huc. Nunc
 incipit agere de distinctione viae, quae quindecim gradibus continetur.
 Ut autem quae dicenda sunt plenius cognoscantur, videndum est quid
 sit gradus, quis ascensor graduum, unde sit ascensus, et quo, et qua, et
 ubi, et per quem, et ad quid. Gradus apud latinos aequa est ascendentium
 et descendantium, apud graecos autem tantum est ascendentium.
 Hic autem dicitur gradus profectus virtutum, in quibus, quia sola charitas
 movet pedem, qui plus diligit, plus ascendit. Quis ascendit? Vir
 iustus. Unde ascenditur, et quo? A minore virtute ad maiorem. Ad
 quid? Ad Deum diligendum et videndum. Ubi? In corde. Per quem?
 Per Christum, qui descendit ut nos ascendere faceret²⁵.

Il motivo del pellegrinaggio è quindi invocato prima ancora di spiegare l'espressione *canticum graduum*.

* * *

Ci sembra che le prime quattro interpretazioni dei *cantica graduum* convengano bene alla situazione in cui si trova Dante in questa fase del suo viaggio. Siamo nell'ottavo cielo, quello degli spiriti trionfanti: Dante non incontra più personaggi che potremmo chiamare «terreni» o «laici» (eccezion fatta per il seggio preparato in anticipo per l'«alto Arrigo»), bensì santi o figure bibliche (come Adamo). Il triplice esame prepara il pellegrino a salire al cielo delle gerarchie angeliche ed all'Empireo dove sarà ammesso alla vista di Dio. I canti XXIV-XXVI sono stati a ragione definiti i «canti del trionfo di Dante» (Jenni²⁶), un «trittico inseparabile, la cui interdipendenza e unità sono sottolineate anzitutto da una serie di rimandi e corrispondenze interne» (Mengaldo²⁷). Dante sta per arrivare alla fine del viaggio che lo ha condotto dalla Gerusalemme terrestre alla Gerusalemme celeste, dall'esilio alla patria, «al divino da l'umano», «a l'eterno dal tempo» «e di Fiorenza in popol giusto e sano» (*Par.* XXXI, 37-39).

Non solo il personaggio, ma anche il poeta sta per concludere il suo cammino: la *Commedia* è ora il «poema sacro» (e l'espressione analoga «lo sacrato poema» si trova poco lungi, in *Par.*

XXIII, 62), che forse varrà a Dante la fine dell'esilio terreno ed il ritorno a Firenze, come è detto nel solenne esordio del canto XXV.

A questi tre livelli (pellegrino, esule, poeta) la citazione di un *canticum graduum* può avere un significato connotativo importante; questa connotazione può essere invocata per il significato generale del poema, con l'interpretazione 1, ma anche, nei particolari, con 2, 3 e 4.

1) Motivo dell'*ascesa*: quest'idea, presente (in senso letterale o traslato), in quasi tutte le interpretazioni dei *cantica graduum*, corrisponde bene alla verticalità del viaggio dantesco, al movimento ascensionale che lo caratterizza ed al processo di purificazione e di redenzione. Il motivo dello sguardo rivolto in alto ricorre frequentemente nel poema, da *Inf.* I, 16 («guardai in alto» verso il «colle» illuminato dal sole) a *Par.* XXIV, 53-54 («Ond'io levai la fronte / in quella luce [Pietro] onde spirava questo») e a *Par.* XXXI, 118 («Io levai li occhi»: Dante guarda in alto per vedere la gloria di Maria). E il Marzot ha accostato proprio il primo versetto del Salmo 120 al movimento delle anime in *Purg.* VIII, 22-24: «Io vidi quello essercito gentile / tacito poscia riguardare in súe, / quasi aspettando, palido e umile»²⁸.

L'idea di speranza, di fiducia in Dio, è una caratteristica dei *Salmi* in generale e dei *cantica graduum* in particolare²⁹: nel canto XXV, il canto della Speranza, è citato due volte l'emistichio «*Spe-rent in te*» (una volta in italiano, v. 73 ed una volta in latino v. 98) del Salmo 9, v. 11.

2) Motivo del *pellegrinaggio*: l'esame sulla Speranza è condotto da San Giacomo, presentato come «il barone / per cui là giù si vicita Galizia» (vv. 17-18), con evidente richiamo al più prestigioso *pellegrinaggio* medioevale, quello di Santiago di Compostella, che pare venisse compiuto annualmente da circa mezzo milione di persone. Il Dragonetti ha visto un'allusione a Santiago anche nei versi 29-30 («Inclita vita per cui la larghezza / de la nostra basilica si scrisse, / fa risonar la spene in questa altezza»), dove «basilica» significherebbe il cielo stellato e la «larghezza» rimanderebbe alla Via lattea³⁰.

In *Par.* XXIV, 64-65, una delle risposte di Dante sulla Fede («fede è sostanza di cose sperate / e argomento de le non parventi») riecheggia l'epistola agli Ebrei, capitolo 11, v. 1 («Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium»), un capitolo in cui (vv. 13-15) appare anche un richiamo al ritrovamento della patria celeste ed all'idea di pellegrino (nel senso originario di esule, un'accezione frequente sia nel linguaggio teologico e liturgico, come già abbiamo detto, sia nella

Commedia, nella Vita Nuova e nel Convivio³¹):

Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis reprobationibus, sed a longe eas aspicientes et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram. Qui enim haec dicunt, significant se patriam inquirere. Et si quidem ipsius meminissent de qua exierunt, habebant utique tempus revertendi. Nunc autem meliorem appetunt, id est, caelestem.

3) Motivo dell'*esilio*: l'esilio di Babilonia trova menzione alla fine del canto XXIII, 133-135, immediatamente prima dell'ingresso in scena di san Pietro e dell'inizio dell'esame:

Quivi si vive e gode del tesoro
che s'acquistò piangendo ne lo essilio
di Babillòn, ove si lasciò l'oro.

D'altra parte nel canto XXV, poco dopo la citazione salmistica di cui ci stiamo occupando, la situazione di Dante è paragonata all'esilio degli Ebrei in Egitto ed al loro viaggio verso la Terra promessa (tradizionale metafora per indicare la redenzione³²):

però li è conceduto che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere,
anzi che 'l militar li sia prescritto (vv. 55-57).

Altre allusioni alla patria (o al regno) celeste contrapposta alla terra si trovano in XXIV, 43-44:

ma perché questo regno ha fatto civi
per la verace fede

e in XXV, 40-47:

«Poi che per grazia vuol che tu t'affronti
lo nostro Imperadore, anzi la morte,
ne l'aula più secreta co' suoi conti,
si che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamora,
in te e in altri di ciò conforte,
dí quel ch'ell è, dí come se ne 'nfiora
la mente tua, e dí onde a te venne.»

dove troviamo il linguaggio feudale particolarmente frequente nei tre canti dell'esame, come hanno sottolineato quasi tutti i commentatori. A questo proposito ricordiamo un passo dell'*Epistola II*, una lettera di condoglianze ai conti Oberto e Guido da Romena per la morte dello zio Alessandro; dello scomparso si parla in termini

che stabiliscono un chiaro rapporto tra linguaggio feudale e regno celeste:

Nam qui virtutem honorabat in terris, nunc a Virtutibus honoratur
in celis; et qui Romane aule palatinus erat in Tuscia, nunc regie sempi-
terne aulicus preelectus in superna Ierusalem cum beatorum principi-
bus gloriatur³³.

4) Motivo della *poesia*: se le virtù teologali permettono a Dante di ritrovare la patria celeste, la poesia dovrà riaprirgli le porte della patria terrena; nella solenne proclamazione iniziale del canto XXV, 1-12, il poeta è consacrato accanto al pellegrino:

Se mai continga che 'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra,
sí che m'ha fatto per molti anni macro,
vinca la crudeltà che fuor mi serra
del bello ovile ov'io dormi' agnello,
nimico ai lupi che li danno guerra;
con altra voce omai, con altro vello
ritornerò poeta, e in sul fonte
del mio battesmo prenderò 'l cappello;
però che ne la fede, che fa conte
l'anime a Dio, quivi intra' io, e poi
Pietro per lei sí mi girò la fronte.

A questa esaltazione della parola si contrappongono le affermazioni di insufficienza della parola, frequentissime soprattutto nel *Paradiso* e che troviamo fra l'altro nel canto XXIV, 25-27, e nel precedente XXIII, 55-69; in quest'ultimo passo, dove la *Commedia* è chiamata «sacrato poema», appare, accanto al motivo dell'ineffabilità, la metafora della navigazione che, come è noto, può indicare sia la parabola della vita umana, sia la composizione di un'opera letteraria³⁴.

Il motivo della parola si ricollega all'interpretazione 4 dei *cantica graduum*, cioè al canto dei leviti sui quindici gradini del tempio. Certo la liturgia è anche azione e non soltanto parola; tuttavia possiamo vedere nel canto dei sacerdoti un messaggio trasmesso attraverso la parola, che ci permette un accostamento con il prestigio attribuito alla poesia all'inizio del canto XXV. Il rapporto che abbiamo stabilito tra le interpretazioni dei *cantica graduum* e tre aspetti di Dante, il pellegrino, l'esule ed il poeta, è riassunto nella parte superiore dello schema riprodotto a p. 13.

* * *

Quanto abbiamo detto finora può essere utilmente integrato da

OPERA	PROTAGONISTA	META	PERIPEZIE	SIGNIFICATO
Canticum graduum	pellegrini ebrei	Gerusalemme	pellegrinaggio	Sion; salvezza; sommo bene
Divina Commedia	Dante personaggio	Empireo	viaggio nell'aldilà	Salita a Dio; salvez- za; sommo bene
Canticum graduum	reduci da Babilonia	patria	ritorno dall'esilio	
Divina Commedia	Dante esule	Firenze	esilio	rimpatrio rimpatrio
Canticum graduum	leviti	Tempio	gradini; processione	elevazione tramite parola (liturgia)
Divina Commedia	Dante poeta	incoronazione	scrittura della Commedia	elevazione tramite parola (poesia)
Vita nuova 40-42	«spiritu peregrino» (pensiero di Dante)	«oltre la spera» (mirabile visione)	perdita di Beatrice; maturazione di un' opera più degna	«dicer di lei quello che non fu detto d'al- cuna»
Luca 24, 13-35	due discepoli	Emmaus	perdita di Cristo	riconoscimento di Cristo risorto
Divina Commedia	Dante pellegrino d'amore	Beatrice in cielo	viaggio nell'aldilà	ritrovamento dell' amata ed elevazione spirituale (Beatrice) = Teologia

qualche considerazione sui personaggi di Beatrice e di Adamo. Alla fine del canto XXV Dante è abbagliato dalla luce di Giovanni e riacquista la vista solo dopo l'esame sulla Carità (XXVI, 76-78), grazie al potere dello sguardo di Beatrice. Questo motivo rinvia, come è stato spesso sottolineato, ad un *topos* della poesia amorosa medievale, l'amore che entra dagli occhi, ripreso da Dante stesso in XXVI, 13-15 :

Io dissì: «Al suo piacere e tosto e tardo
vegna remedio a li occhi, che fuor porte
quand'ella entrò col foco ond'io sempr'ardo.»³⁵

Ma vi è anche una connotazione biblico-teologica, grazie al paragone con Saulo, accecato dall'apparizione di Dio sulla via di Damasco e guarito poi da Anania (*Atti degli Apostoli*, 9, 8-18):

perché la donna che per questa dia
region ti conduce, ha ne lo sguardo
la virtù ch'ebbe la man d'Anania.
[...]
così de li occhi miei ogne quisquilia
fugò Beatrice col raggio d'i suoi,
che rifulgea da più di mille milia.

Dopo l'abbagliamento ed il recupero della vista, Saulo diventa Paolo, il persecutore dei cristiani diventa l'apostolo delle genti; in maniera analoga, Dante, superati gli esami sulle virtù teologali, diventa degno di salire all'Empireo. Inoltre Paolo era stato rapito al terzo cielo, e Dante, all'inizio dell'*Inferno*, aveva sottolineato la differenza tra lui e Paolo proprio per esprimere i propri dubbi sulla sua capacità di affrontare un viaggio nell'al di là («Io non Enëa, io non Paulo sono», *Inf.* II, 32). Ora, al termine del viaggio, i dubbi sono scomparsi, Dante è diventato «come Paolo»³⁶.

Appena recuperata la vista Dante vede, accanto ai tre apostoli, «un quarto lume», Adamo. L'incontro con Adamo può a prima vista apparire estraneo all'episodio del triplice esame, ma ha in realtà con esso alcuni legami importanti. Anzitutto, Adamo è l'uomo per antonomasia, un simbolo possibile della condizione umana attraverso l'itinerario da lui percorso: Paradiso terrestre — caduta — Limbo — Paradiso; e nelle parole di Adamo vi sono effettivamente richiami al Paradiso terrestre (vv. 110-11 e 139) ed al Limbo (v. 118), tappe del viaggio di Dante stesso³⁷ (o, per servirsi, una volta di più, di un passo biblico: «Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur», *Corinzi* I, 15, 22). Inoltre nel colloquio con Adamo è sollevata la questione

della lingua, cioè il tema della parola, che vogliamo vedere in parallelo ideale al potere attribuito alla parola nel passo iniziale del canto XXV.

Tra l'episodio di Adamo e il solenne esordio del canto XXV si può però stabilire un altro tipo di rapporto partendo dall'allusione che nei versi 125-126 è fatta alla torre di Babele («l'ovra inconsommabile», cui si era dedicata «la gente di Nembròt»). In un recente saggio³⁸ Maria Corti ha sostenuto che Babele era nel Medioevo un simbolo invocato da tutti coloro che, come i predicatori (e, almeno in parte, Dante stesso), vedevano nel trionfo della civiltà urbana un fattore negativo ed una fonte di corruzione: Babele opposta alla città celeste, ma anche assimilata alla fiorente città comunale, con tutti i suoi fenomeni connessi (società consumistica, trionfo del denaro, «la gente nuova e i subiti guadagni», *Inf.* XVI, 73). La Corti cita alcuni passi del *De vulgari eloquentia*, per concludere che Dante esule pensava a Firenze ed alle sue fazioni rivali come ad una nuova Babele. Non menziona invece il richiamo a Babele nel XXVI del *Paradiso*; si potrebbe però vedere anche questa citazione nel contesto che ci interessa: la città «in negativo» alla fine del canto XXVI si porrebbe in antinomia alla Firenze dell'inizio del XXV, una Firenze «ideale», un città «in positivo» che sarebbe disposta a richiamare Dante, ma allo stesso tempo una Firenze «irreale»: Dante è cosciente dell'ipoteticità delle sue speranze, su cui pesa, fin dalle prime parole, l'ombra del dubbio: «*Se mai continga...*»

* * *

Il motivo del pellegrinaggio ricorre anche in alcune opere minori di Dante; in *Convivio*, IV, 12, 14-15 l'anima che «dirizza li occhi al termine del suo sommo bene» è paragonata ad un «peregrino» che percorrendo una strada sconosciuta cerca un albergo dove far tappa; in un altro, più famoso, passo del *Convivio*, I, 3, 4-5 («Poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno...»), troviamo il motivo dell'esilio, l'amore per Firenze (la metafora del «dolce seno — nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo de la vita mia» ricorda per la carica emotiva il «bello ovile ov'io dormi' agnello» di *Par.* XXV, 5), il paragone tra Dante e il «peregrino» e la metafora della navigazione («legno senza vela e senza governo»).

Ma soprattutto il motivo del pellegrinaggio acquista vasto respiro nella conclusione della *Vita Nuova*. Un ampio studio di Michelangelo Picone ha accuratamente analizzato la metafora del

pellegrinaggio nella *Vita Nuova*, ricollocandola in un ampio contesto culturale, che dalle Scritture e dai Padri della Chiesa va fino ai trovatori provenzali, al *Roman de la Rose*, a Cavalcanti, Dante e Petrarca. Picone scrive che la *peregrinatio* è il «campo metaforico di maggior rilievo nella semiosi letteraria medievale, romanzo e non» e fornisce in nota qualche indicazione in «una bibliografia veramente sterminata»³⁹.

Possiamo perciò, per quanto riguarda la *Vita Nuova*, limitarci ad alcuni accenni. Dopo aver fornito in 40, 6 le due definizioni correnti del sostantivo «peregrino» («in largo, in quanto è peregrino chiunque è fuori de la sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di sa' Iacopo o riede»⁴⁰) Dante riprende la metafora del pellegrinaggio nel capitolo 41, sia nella prosa che nel sonetto *Oltre la spera che più larga gira*, dove il pensiero del poeta è definito «peregrino spirito», «accio che spiritualmente va là suso, e sì come peregrino lo quale è fuori de la sua patria, vi stae»: l'idea del pellegrinaggio è quindi messa in rapporto con l'ascesa all'Empireo e poi, nel capitolo 42, con la «mirabile visione» e con il proponimento di «dicer di lei quello che non fue detto d'alcuna», cioè, implicitamente, con il tema della creazione letteraria: abbiamo dunque anche qui, in filigrana, il personaggio-poeta e il motivo dell'esilio (non applicato, per ovvie ragioni di date, all'esilio reale di Dante, ma ad un esilio ideale dello spirito che è «fuori de la sua patria»).

Sia Picone che De Robertis⁴¹ accostano poi il sonetto *Deh peregrini che pensosi andate* all'incontro di Emmaus fra Cristo risorto e i discepoli (*Luca* 24, 13-35). Tenendo conto anche di questo riferimento possiamo perciò completare lo schema figurante a p. 13 con indicazioni che riguardano la *Vita Nuova*, l'evangelo di Luca e la *Divina Commedia*, disposte in maniera parallela a quanto già detto sui *cantica graduum* e sui canti XXIV-XXVI del *Paradiso*.

* * *

Numerosi sono poi i passi della *Commedia* in cui appare il motivo del pellegrinaggio; i seguenti sono particolarmente significativi per il discorso che abbiamo fatto in questo saggio: *Purg.* II, 61-66 (Virgilio definisce Dante e se stesso «peregrin come voi [le anime del Purgatorio] siete»); *Purg.* VIII, 1-9 (l'accostamento tra i «navicanti» e «lo novo peregrin d'amore» richiama implicitamente la metafora della navigazione⁴²); *Purg.* XIII, 94-96 (contrapposizione tra anima «cittadina» della città celeste e persona vissuta «in Italia peregrina», cioè fuori della vera patria celeste);

Par. XXI, 43-48 e 103-111 (Dante si paragona ad un pellegrino giunto alla sua meta'). A questi passi ci sembra si possa aggiungere, con pieno diritto, la citazione salmistica di *Par. XXV*, 38⁴³: non accontentandosi di citare una fonte, ma ricercandone il contesto letterario, storico e teologico, è possibile ricostruire un vasto sistema di connotazioni, che riguarda il significato profondo del viaggio nell'al di là, la situazione biografica dell'autore e la composizione della sua opera letteraria: Dante personaggio, esule e poeta.

Antonio Stäuble
Università di Losanna

NOTE

1 Ho un debito di riconoscenza verso i colleghi Armando Balduino (Padova), François Bron (Losanna), Gianni A. Papini (Losanna), Agostino Paravicini Baglioni (Losanna) e Manlio Pastore Stocchi (Padova) per alcune stimolanti osservazioni su singoli punti di questo saggio. Esprimo pure la mia gratitudine ai colleghi Paola Rigo e Vittore Branca, che mi hanno invitato a tenere una conferenza sul presente argomento presso la sezione di Padova della Società dantesca italiana il 1° aprile 1982. Ringrazio infine Luisella Jaques, Maria Cristina Peduzzi e Fulvio Massard, assistenti presso la sezione di italiano dell'università di Losanna, per la collaborazione prestatami durante le ricerche e la revisione delle bozze. Nelle note di quest'articolo sono state utilizzate le seguenti sigle:
CL: *Corpus Christianorum. Series latina*, Turnhout, Brepols, 1953ss.
CM: *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, Turnhout, Brepols, 1966ss.

PG: *Patrologia graeca*, a c. di J.-P. Migne, Parigi, 1857ss.

PL: *Patrologia latina*, a c. di J.-P. Migne, Parigi, 1878ss.

I numeri romani indicano i volumi, quelli arabi le pagine o le colonne (pp. o col.).

2 Lo scarto è dovuto al fatto che nella *Vulgata* e nella versione dei Settanta i salmi 9 e 10 sono stati unificati in un salmo solo.

3 Origene, *Exegetica selecta in Psalmos*, *PG*, XII, col. 1632 e 1637; Ilario di Poitiers, *Tractatus super Psalmos*, *PL*, IX, col. 655; Atanasio, *De titulis Psalmorum*, *PG*, XXVII, col. 1221; Girolamo, *Breviarium in Psalmos*, *PL*, XXVI, col.

- 1279; Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, *PL*, XXXVII, col. 1607 e 1651 = *CL*, XL, pp. 1789 e 1838; Agostino, *In Johannis Evangelium Tractatus*, *CL*, XXXVI, p. 3; Cassiodoro, *Expositio in Psalterium*, *PL*, LXX, col. 906 = *CL*, XCIII, pp. 1145-46; Beda, *In Psalmorum librum exegesis*, *PL*, XCIII, col. 1087; Aimoino di San Germano, *In omnes Psalmos pia, brevis ac dilucida explatio*, *PL*, CXVI, col. 633; Remigio di Auxerre, *Enarrationes in Psalmos*, *PL*, CXXXI, col. 770; Brunone Certosino, *Expositio in Psalmos*, *PL*, CLII, col. 1316; Brunone di Segni, *Expositio Psalmorum*, *PL*, CXLII, col. 469; Jean Algrin d'Abbéville, *Sermones in Psalmos*, erroneamente pubblicati sotto il nome di S. Antonio da Padova (cfr. J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, Münster, Aschendorff, Heft 1, 1969, p. 325 e Heft 3, 1971, p. 539) in diverse edizioni, tra cui S. *Francisci Assisiatis Opera omnia* — S. *Antonii Paduani Opera omnia*, Parigi, Bibliothèque ecclésiastique, 1880, I, col. 1194; Ugo di San Caro, *Postilla super totum Psalterium*, Venezia, 1496, p. 352v; Alberto Magno, *Commentarius in Psalmum*, in *Opera omnia*, a c. di A. Borgnet, Parigi, Vivès, XVII, 1893, p. 346; Niccolò di Lira, *Postilla super Psalterium*, Lione, 1488, pp. b 7 v, c 1 v; Michele Aiguani, *Commentaria in Psalmos Davidicos*, Lione, Devenet, II, 1652, col. 717 e 748; Pietro di Herenthal, *Collectarius sive expositio libri Psalmorum*, Colonia, 1487, p. f 6 r; Juan de Torquemada, *Glosa Psalterii*, Strasburgo, 1484, p. n 6 r.
- 4 S. Mariotti, «Il canto VI del Paradiso», in AA.VV., *Nuove letture dantesche*, Firenze, Le Monnier, V, 1972, pp. 375-404, a p. 404; recentemente anche altri studiosi hanno acutamente rintracciato connotazioni bibliche in Dante; cfr. ad esempio D. De Robertis, *Commento alla Vita Nuova*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980; G. Gorni, *Il nodo della lingua e il verbo d'amore*, Firenze, Olschki, 1981; S. Heinemann, «Dante als Bibelübersetzer», in *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 55/56, 1980/81, pp. 28-49.
- 5 Cfr. Ch. A. Briggs e E.G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Psalms*, Edimburgo, Clark, 1916³, pp. LXXIX-LXXX; *Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt* von E. König, Gütersloh, Bertelsmann, 1927, pp. 17-19; C.C. Keet, *A Study of the Psalms of Ascents*, Londra, The Mitre Press, 1969, pp. 1-17; K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen — Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978, pp. 14-16.
- 6 Brunone Certosino, *op. cit.*, *PL*, CLII, col. 1314 e 1318.
- 7 Cassiodoro, *op. cit.*, *PL*, LXX, col. 901 = *CL*, XCIII, p. 1140; Aimoino di San Germano, *op. cit.*, *PL*, CXVI, col. 631; Remigio di Auxerre, *op. cit.*, *PL*, CXXXI, col. 767; Brunone Certosino, *op. cit.*, *PL*, CLII, col. 1313-14; Ugo di San Caro, *op. cit.*, p. 351v; Michele Aiguani, *op. cit.*, col. 708.
- 8 Cfr. Ch. A. Briggs e E.G. Briggs, *op. cit.*, p. LXXIX; C.C. Keet, *op. cit.*, p. 15; K. Seybold, *op. cit.*, p. 15; A. Penna, «Graduali salmi» in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1951, VI, col. 986.
- 9 Cfr. K. Seybold, *op. cit.*, pp. 16-17; vedi anche numerosi passi biblici, come *Isaia* 2, 2-3; *Isaia* 30, 19; *Michea* 4, 1-2; *Geremia* 31, 6.
- 10 Beda nel suo commento a Esdra cita il salmo 120 a proposito di questo passo di Esdra (*In Ezram et Neemiam*, *CL*, CXIX, p. 310).
- 11 *Psalms. Introduction, Translation and Notes* by M. Dahood, Garden City (New York), Doubleday, III, 1970, pp. 194-95.
- 12 Cfr. Ch. A. Briggs e E.G. Briggs, *op. cit.*, p. LXXXIX; C.C. Keet, *op. cit.*, p. 8.
- 13 Cfr. le opere citate nella nota 5; per una bibliografia sui salmi cfr. J.J. Stamm, «Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung», in *Theologische Rundschau*, 23, 1955, pp. 1-68; J. Bélanger, *Bibliographie des Psaumes 1955-1970*, mémoire présenté à la Faculté des Etudes supérieures [de l'Université de Montréal] en vue de l'obtention de la licence, mai 1975 (ciclostilato).
- 14 Cfr. K. Seybold, *op. cit.*, pp. 9-12.

- 15 Cfr. C.C. Keet, *op. cit.*, pp. 122-34.
- 16 Cfr. M. Pastore Stocchi, «Note su alcuni itinerari in Terrasanta dei secoli XIV e XV», in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 3, 1967, pp. 185-202 e la bibliografia ivi indicata nelle note; J. Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, Brepols, 1981.
- 17 Vedi un elenco di commentatori in Ch. A. Briggs e E.G. Briggs, *op. cit.*, pp. CIII-CX.
- 18 Vedi ad esempio Jacopo da Verona in R. Röhricht, «Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335)» in *Revue de l'Orient Latin*, 3, 1895, pp. 155-302, alle pp. 169 e 171.
- 19 *Viaggio in Terra Santa fatto e descritto per Roberto da Sanseverino*, a c. di G. Maruffi, Bologna, Romagnoli Dall'Acqua, 1888, p. 89; secondo M. Pastore Stocchi, *op. cit.*, p. 192, la relazione è più probabilmente opera di un segretario del celebre condottiero.
- 20 Ecco i riferimenti bibliografici per gli autori citati nella tabella: Origene, *op. cit.*, PG, XII, col. 1630; Eusebio di Cesarea, *Commentaria in Psalmos*, PG, XXIV, col. 9, 12, 16, 20; Atanasio, *Expositio in Psalmos*, PG, XXVII, col. 509-12, 517, 524; *De titulis Psalmorum*, PG, XXVII, col. 1219-20; Ilario di Poitiers, *op. cit.*, PL, IX, col. 943-45; Didimo di Alessandria, *Expositio in Psalmos*, PG, XXXIX, col. 1580-81; Giovanni Crisostomo, *Expositio in Psalmos*, PG, LX, col. 338-39; Girolamo, *op. cit.*, PL, XXVI, col. 1278-79, 1294; Teodoro di Mopsuestia, *Expositio in Psalmos*, CL, LXXXVIII A, pp. 366-74; Agostino, *op. cit.*, PL, XXXVII, col. 1596, 1597, 1605-06, 1619, 1629-30, 1639-40, 1656, 1667 = CL, XL, pp. 1776-77, 1787, 1801-02, 1814, 1825, 1844, 1856; Prospero d'Aquitania, *Expositio Psalmorum*, CL, LXVIII A, p. 124; Teodoreto, *Interpretatio in Psalmos*, PG, LXXX, col. 1876; Cassiodoro, *op. cit.*, PL, LXX, col. 901, 960-61 = CL, XCVIII, p. 1140, 1212-13; Beda, *op. cit.*, PL, XCIII, col. 1084, 1087-91; Valafrido, *Glossa ordinaria*, PL, CXIII, col. 1042; Aimoino di San Germano, *op. cit.*, PL, CXVI, col. 631; Remigio di Auxerre, *op. cit.*, PL, CXXXI, col. 766-67; Brunone Certosino, *op. cit.*, PL, CLII, col. 1313-14; Brunone di Segni, *op. cit.*, PL, CXLII, col. 461; Ruperto di Deutz, *De Sancta Trinitate et operibus suis*, CM, XXII, p. 1397; *The Commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms CXX-CL*, a c. di J. Baker e E.W. Nicholson, Cambridge, University Press, 1973, p. 3; Ugo di San Caro, *op. cit.*, pp. 351r, 351v, 353v; Alberto Magno, *op. cit.*, XVII, pp. 340-41; Niccolò di Lira, *op. cit.*, pp. b 6 v, b 7 r, b 7 v, c 2 r, c 4 r; Michele Aiguani, *op. cit.*, II, col. 708-09, 716, 751, 773; Pietro di Herenthal, *op. cit.*, p. f 5 r.
- 21 Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. n 6 r.
- 22 Eusebio di Cesarea, *op. cit.*, PG, XXIV, col. 11; Tiranno Rufino, *Apologia contra Hieronymum*, CL, XX, p. 61; Agostino, *op. cit.*, PL, XXXVII, col. 1602, 1619, 1650, 1656, 1667 = CL, XL, pp. 1783, 1801-02, 1837, 1844, 1856; Cassiodoro, *op. cit.*, PL, col. 70, 910, 924, 960 = CL, XCVIII, pp. 1150, 1167, 1212; Valafrido, *op. cit.*, PL, CXIII, col. 1043; Brunone di Segni, *op. cit.*, PL, CXLII, col. 469; Ugo di San Caro, *op. cit.*, p. 352v; Alberto Magno, *op. cit.*, XVII, pp. 350-53, 363; Michele Aiguani, *op. cit.*, II, col. 747; Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. n 6 v.
- 23 Cfr. G.B. Ladner, «*Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order*», in *Speculum*, 42, 1967, pp. 233-59 (con numerosi esempi e riferimenti bibliografici); *Dante's Lyric Poetry*, a c. di K. Foster e P. Boyde, Oxford, Clarendon Press, 1967, II, pp. 153-54; G. Cecchetti, «Il *peregrin* e i *navicanti* di *Purgatorio VIII, 1-6*», in AA.VV., *A Dante Symposium in Commemoration of the 700th Anniversary of the Poet's Birth (1265-1965)*, a c. di W. De Sua e G. Rizzo, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1965, pp. 159-174. — Sulla storia della parola *peregrinus* cfr. B. de Gaiffier, «Pellegrinaggi e culto dei santi: réflexions sur le thème du congrès», in AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª crociata*, Todi, Accademia Tudertina, 1963, pp. 12-15.

- 24 Tiranno Rufino, *op. cit.*, *CL*, XX, p. 61; Agostino, *op. cit.*, *PL*, XXXVII, col. 1619 = *CL*, XL, p. 1802; Beda, *op. cit.*, *PL*, XCIII, col. 1088; Valafrido, *op. cit.*, *PL*, CXIII, col. 1043 e 1044; Michele Aiguani, *op. cit.*, II, col. 715; Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. n 6 r.
- 25 Ugo di San Caro, *op. cit.*, pp. 351r-351v.
- 26 A. Jenni, «I canti del trionfo di Dante», in *Dante e Manzoni*, Bologna, Patròn, 1973, pp. 141-56. L'atmosfera trionfale coinvolge del resto anche il canto precedente e quello seguente; cfr. rispettivamente G. Getto, «Il canto della Fede», in *Aspetti della poesia di Dante*, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 61-81, a p. 61 e F. Figurelli, «Il canto XXVI del Paradiso», in AA.VV., *Nuove letture dantesche*, Firenze, Le Monnier, VII, 1974, pp. 127-49, a p. 149.
- 27 P.V. Mengaldo, «Appunti sul canto XXVI del Paradiso», in *Linguistica e retorica di Dante*, Pisa, Nistri Lischi, 1978, pp. 223-46, a p. 223.
- 28 G. Marzot, *Il linguaggio biblico nella Divina Commedia*, Pisa, Nistri Lischi, 1956, p. 53.
- 29 Cfr. *Die Psalmen übersetzt und erklärt* von A. Weiser, Göttingen, Vandenhoeck e Ruprecht, 1939², pp. 230-33.
- 30 R. Dragonetti, *Dante pèlerin de la Sainte Face*, Gand, Romanica Gandensia (XI), 1968, p. 361; a p. 359 sono ricordati due passi del *Convivio* (II, 14, 1 e II, 14, 7) dove si parla della Galassia; cfr. anche nello stesso libro le pp. 9-11 e 366-68.
- 31 Cfr. B. de Gaiffier, *op. cit.*, p. 12 e G. Cecchetti, *op. cit.*, pp. 166-67.
- 32 La metafora dell'esodo dall'Egitto per indicare la redenzione e il viaggio dall'esilio terreno alla città celeste è frequentissima in testi sacri (*Galati*, 4, 26; *Ebrei*, 12, 22; *Apocalisse*, 3, 12 e 21, 2 e 10), patristici (Agostino, *De civitate Dei*, 19, 11), medievali (Ugo di San Caro, *op. cit.*, p. 352v; Pietro di Herenthal, *op. cit.*, p. f 6 r) e in Dante: le anime in arrivo nel *Purgatorio* (II, 46) cantano l'inizio del salmo 113, «In exitu Isräel de Aegypto»; questo stesso salmo è invocato sia nell'*Epistola XIII*, 21, per spiegare i quattro sensi della *Commedia*, sia in *Convivio* II, 1, 6-7, per illustrare il senso anagogico.
- 33 *Ep.* II, 5. G.B. Ladner, *op. cit.*, p. 246 accosta gli ideali cavallereschi del Medioevo al concetto di pellegrinaggio: «It is very interesting to see how feudalism, which originally was rather localized and static, fell under the dynamic spell of the *peregrinatio* idea, without which the chivalric ideals of the High Middle Ages could hardly have developed.»
- 34 Sul motivo dell'ineffabilità cfr. A. Jacomuzzi, «Il 'topos' dell'ineffabile», in *L'Imago al cerchio — Invenzione e visione nella Divina Commedia*, Milano, Silva, 1968, pp. 101-52; sulla metafora della navigazione cfr. E. Raimondi, «Mito e storia nel I canto del Purgatorio», in *Metafora e storia*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 65-94, a pp. 65-68; G. Cecchetti, *op. cit.*, pp. 169-72.
- 35 Cfr. E. Donadoni, «Il canto XXVI del Paradiso», in AA.VV., *Lettture dantesche*, a c. di G. Getto, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 1873-94, a p. 1874; P.V. Mengaldo, *op. cit.*, pp. 234-35. Dante allude a questo *topos* anche in *Purg.* XXX, 40-42: «Tosto che ne la vista mi percossé / l'alta virtù che già m'avea trafilò / prima ch'io fuor di puerizia fosse.»
- 36 Cfr. P.V. Mengaldo, *op. cit.*, p. 234; F. Figurelli, *op. cit.*, pp. 128-30. Il rapporto tra Dante e Paolo è stato colto nel suo profondo significato da alcuni critici. E' perciò tanto più sorprendente che qualche eminente commentatore sia rimasto perplesso di fronte alla menzione di Anania: «In questa scena s'intravvede un significato allegorico imprecisabile» (A. Momigliano, Firenze, Sansoni, 1950, III, p. 776); «E' probabilmente un significato simbolico, ma anche questo ci sfugge» (U. Bosco e G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 1979, III, p. 429). Se citiamo questi giudizi non è per il gusto di additare lacune in due dei migliori commenti della *Commedia*, ma semplicemente perché essi sono la dimostrazione *ex contrario* della validità di un principio metodologico: la necessità di non vedere le reminiscenze bibliche in maniera isolata, ma di ricollocarle nel loro con-

testo scritturale, onde cogliere in pieno le sfumature connotative che spesso si celano dietro una semplice citazione: è il principio che abbiamo cercato di applicare in questo saggio, ricollegando il verso 38 del canto XXV all'insieme dei *canticorum graduum*.

- 37 Cfr. G. Getto, «Il canto della Carità», in *op. cit.*, pp. 103-22, a p. 113; P.V. Mengaldo, *op. cit.*, p. 239; F. Figurelli, *op. cit.*, pp. 140 e 149. Si veda anche quanto scrive Agostino commentando il salmo 119: «Nam qui cecidit Adam, ideo descendit Christus: ille cecidit, ille descendit; ille cecidit superbia, ille descendit misericordia.» (*op. cit.*, *PL*, XXVII, col. 1598 = *CL*, XL, p. 1778).
- 38 Cfr. M. Corti, «Dante e la Torre di Babele: una nuova *allegoria in factis*», in *Il viaggio testuale*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 243-56.
- 39 Cfr. M. Picone, «*Peregrinus amoris*: la metafora finale», in *Vita Nuova e tradizione romanza*, Padova, Liviana, 1979, pp. 129-92; le parole citate sono a p. 129. Si vedano anche i commenti di K. Foster e P. Boyde alle *Rime* di Dante (*Dante's Lyric Poetry*), *cit.*, II, pp. 152-54 e di D. De Robertis alla *Vita Nuova*, *cit.*, pp. 239-46.
- 40 Cfr. B. de Gaiffier, *op. cit.*, pp. 12-15.
- 41 Cfr. M. Picone, *op. cit.*, pp. 185-86; D. De Robertis, Commento alla *Vita Nuova*, *cit.*, p. 240.
- 42 Su questo passo e, in generale, sul tema del pellegrinaggio cfr. G. Cecchetti, *op. cit.*
- 43 Elenchi di passi della *Commedia* relativi al pellegrinaggio si trovano in *Dante's Lyric Poetry*, a c. di K. Foster e P. Boyde, *cit.*, II, p. 153, in B. Bernabei, voce «Pellegrino», *Encyclopedie dantesca*, Roma, Istituto dell'Encyclopedie italiana, IV, 1973, pp. 369-70 e in M. Picone, *op. cit.*, p. 130, n. 2; ma in nessuno di essi è menzionato *Par. XXV*, 38.

