

ADRIANO LANZA...
DANTE E LA GNOSI...
ESOTERISMO DEL "CONVIVIO".

EDIZIONI MEDITERRANEE.
ROMA.

Fascino del simbolo

È lecito analizzare un'opera letteraria o un capolavoro delle arti figurative avendo punti di riferimento diversi da quelli di solito accettati e usati dalla critica "ufficiale"? È lecito, cioè, utilizzare al posto delle (o accanto alle) notizie fornite dalla storia della letteratura e dell'arte, dalla sociologia del costume, dagli spunti biografici dell'autore, dalla ricognizione sulla forma e la sostanza del testo, dalle vicende politiche e sociali dell'epoca, dall'inserire l'opera nella crisi del suo tempo, dalle informazioni apportate dalla semiologia, dall'economia, addirittura dalla meteorologia, e dalla gastronomia, e da ogni altro genere di influsso esterno, utilizzare dunque al posto di tutto ciò il simbolismo delle "immagini" che lo scrittore o l'artista, spesso inconsciamente, trasmette nel suo lavoro?

Per moltissimo tempo, finché è durata la dittatura dello storicismo e in parte dell'estetica idealista,

questo tipo di operazione è stato considerato del tutto arbitrario in quanto non "scientifico", non "culturale". In seguito, si è ammesso che una simile operazione poteva essere compiuta ricorrendo agli strumenti della psicanalisi: può essere, dunque, anche possibile interpretare secondo le teorie dell'inconscio di Freud e/o Jung. In fondo oggi la psicanalisi è accettata come "scienza".

Nessuno ormai contesta la legittimità di indagini critiche che si basano sui dettami della psicanalisi, anche se i risultati a seconda della metodologia usata - appaiono spesso in contraddizione tra loro, o anche più spesso contro le dichiarazioni e intenzioni degli autori presi

in esame. (Lo stesso vale per lo strutturalismo, che anatomizzando la lettera del testo, riesce a portare in superficie processi inconsci che hanno dell'incredibile). In fondo, ci si giustifica, è proprio questo il mestiere del critico: scoprire l'intima essenza di quella poesia o di quel dipinto, svelando al suo autore (che non è certo il miglior giudice di se stesso) quel che non avrebbe mai sospettato.

Tuttavia, è ancora contestata, o non del tutto accettata, o accettata e camuffata in varie maniere, un'analisi letteraria o artistica che si rifà ad un simbolismo diverso da quello psicanalitico, un'analisi che non ha un nome ufficiale, codificato, e che di volta in volta è stata definita "simbolico-tradizionale" o "neo-simbolica" o "mitica", e le cui origini devono farsi risalire alla scrittura polemica dei testi sacri ed a quei molteplici significati che possedeva un testo, come ancora Dante insegnava nel Convivio. Per essa il simbolo è il tramite tra macrocosmo e microcosmo, tra universo e uomo, tra invisibile e visibile, tra spirito e materia, ricollegandosi ai grandi archetipi, ai miti primordiali, all'idea di sacro, senza dimenticare la lezione dell'esoterismo e dell'ermetismo. In tal modo questo tipo di analisi va oltre la lezione di Jung per seguire la via tracciata da René Guénon, Julius Evola e Mircea Eliade, le cui opere sono definitive per chi desidera comprendere a fondo il senso dei termini "simbolo" e "mito".

La critica che così ne risulta ha il merito di dare uno spaccato verticale dell'opera esaminata, romanzo, quadro, poesia, scultura, permettendo di affondare lo sguardo nelle radici, spesso inconsapevoli, della cultura dell'autore, nelle influenze ancestrali che hanno condotto in superficie certe "immagini" e non altre, insomma nei simboli che collegano il risultato del suo lavoro con quel "mondo delle idee", si potrebbe dire, che è da sempre il patrimonio dell'umanità più consapevoli.

Il risultato è un ritratto a tre dimensioni dell'opera e dell'autore: collegando l'analisi simbolica con le altre ormai accettate, si ottiene non soltanto la dimensione orizzontale ma anche quella verticale e quella della profondità. Purché, natu

ralmente, sia *modus in rebus* e non si ecceda in un senso come si eccede nell'altro: il voler cercare l'"esoterismo" a tutti i costi, o "significati profondi" da ppertutto, anche dove non vi sono, rende l'operazione ridicola e improduttiva. Perché il metodo simbolico-tradizionale, o neo-simbolico, venga accettato è necessario che le sue indagini siano serie e documentate, non soltanto suggestivi voli pindarici. Come del resto i lavori di Guénon, Evola, Coomaraswamy, Burckardt ed Elia de stanno a provare.
G.D.T.

Introduzione

L'opera di Dante, in particolare il suo sommo poema, ha sempre invitato a interpretazioni eterodosse. Il motivo è evidente: la Divina Commedia è troppo complessa, troppo profonda, troppo multiforme, straripante di temi e di dottrine, evidente allegoria di qualcosa, per essere esaminata soltanto alla luce del testo in sé, delle motivazioni personali dell'autore, dell'atmosfera politico-religiosa del tempo. La Divina Commedia è una miniera di simboli, che il poeta indica esplicitamente per tali e che generazioni di studiosi si sono sforzati di decrittare e spiegare. La Divina Commedia descrive una via, un percorso, che in tutta evidenza non è soltanto psicologico, morale e religioso, ma anche intellettuale, mistico e spirituale: altre schiere d'interpreti hanno cercato di svelare di che genere di iter Dante illustrasse il simbolismo. E così abbiamo avuto un Dante "eretico", un Dante "alchimista", un Dante "templare", un Dante "fedele d'amore", un Dante "teologo": Adriano Lanza ci presenta adesso un Dante "gnostico" con grande dovizia di prove testuali ed una enorme erudizione specialistica. In ogni modo, sempre un Dante che s'inserisce in quelle correnti sotterranee della cultura d'Occidente che da un paio di millenni s'intersecano, si sovrappongono, si aggrovigliano con quelle esterne ed ufficiali. Correnti che hanno comunque qualcosa in comune e non si elidono fra loro.

L'interpretazione "simbolica" ed "esoterica" della Divina Commedia e dell'opera dantesca in genere, è sempre esistita parallela a quella ortodossa, letteraria, estetica, e non è nata con Foscolo, Aroux e Rossetti come in genere si crede: con essi è venuta prepotentemente allo scoperto, ma c'era, anche se in tono minore, anche in precedenza come documenta con abbondanza di riferimenti e citazioni Lanza. Sin dall'inizio, dunque, il poema sollecitò un simile approccio. Eppure; nonostante ciò, nonostante i nomi non da poco, anche illustri e illustrissimi, che vi si sono cimentati, è stata sempre ridicolizzata, ridimensionata, messa da parte come una stravaganza, un'assurdità, il passatempo di un personaggio per altri versi grande (si pensi a Foscolo o a Pascoli). Spesso si porta come prova dell'implausibilità di questo tipo d'interpretazione la divergenza di alcuni risultati cui vari studiosi pervengono, oppure la molteplicità delle tesi avanzate. Non è difficile rispondere: divergenza di risultati e molteplicità di tesi è comune anche alla critica ortodossa nota anzi per la virulenza delle polemiche nate nel suo seno tra studiosi portatori di tesi estetiche e di risultati critici diversi, opposti fra loro.

Inoltre, una caratteristica tipica di un testo altamente simbolico è anche la sua difficoltà di decrittazione, le sue molte valenze e quindi i suoi molti significati. Proprio perché il simbolo non è e non potrebbe essere unidirezionale, univoco, univorme.

È il pregiudizio realista/razionalista ("tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale") che ha impedito ed impedisce alla critica ortodossa, non dirò di accettare una critica di tipo simbolico/esoterico, ma semplicemente di capirne le motivazioni. Le due mentalità sono così diverse, così lontane fra loro che l'incomprensione è completa e totale. È perdurante. La recente traduzione del Dante templare del cistercense Robert L. John (Hoeppli, 1987) ha indotto un recensore, troppo sicuro di sé, ad insinuare il dubbio che potrebbe trattarsi addirittura di un imbroglione: "Ne è autore un non meglio identificato sacerdote cattolico, professore di letterature romanze all'Università di Vienna, dall'improbabile nome di Robert L. John, il quale sarebbe morto nel 1981 ma si presenta privo di qualsiasi altro dato biografico" (Michele L. Straniero su Tuttolibri del 5 marzo 1988). Questo "

misterioso autore ", scrive il recensore che ha un nome non meno " improbabile " del recensito, sarebbe in fondo un " dantomane " e le sue " cabale sulla pelle di Dante non sono davvero una novità ". Viceversa, come si vedrà dalla " rassegna " di Adriano Lanza, premessa a questo saggio, R.L. John esiste e come!, ed il suo libro è stato anche ampiamente commentato su autorevoli riviste specializzate che evidentemente lo Straniero ignora. Così come era già stato utilizzato quattordici anni fa da Alberto Cesare Ambesi come pezza d'appoggio per il suo capitolo su Dante ne I Rosacroce (Armenia, 1975).

Tutto quanto non si riesce ad inquadrare negli schemi precostituiti della griglia interpretativa reale/razionale è ancora oggi, nonostante la maggiore tolleranza di un tempo, se non del tutto messo all'indice, senz'altro visto con grande sospetto.

Esempio tipico di questa odierna, oscillante mentalità è il volume collettaneo L'idea a deforme (Bompiani, 1989) in cui alcune allieve di Umberto Eco hanno effettuato l'esegesi di alcuni dei più noti interpreti " esoterici " di Dante, riuniti sotto l'etichetta come di " Adepti del Velame ". Nelle considerazioni finali del suo saggio introduttivo, dedicato in sostanza ad una analisi critica della cosiddetta " semiosi ermetica " e dei suoi errori, Eco affronta il problema della legittimità o meno di essa, ed in fondo conclude / non conclude affermando che il suo ripudio non è dovuto al fatto di essere una interpretazione di minoranza, ma di aver ecceduto nelle sue analisi controcorrente generalizzando troppo, spesso edificando su basi inesistenti, comunque avendo alcune importanti intuizioni poi riprese oggi da altri. Sorprendente, vero, che fra tante accuse si possono rintracciare anche queste ammissioni? Più oltre va, nella sua postfazione, Alberto Asor Rosa, che conferma certe affermazioni echiane e, pur con gli ovvi distinguo e con le dovute prese di distanza dagli " eccessi " degli " esoterici ", è del parere che essi siano in fondo giustificati dal fatto essenziale che " i testi danteschi contengono in sé una possibilità più elevata che qualsiasi altro testo letterario conosciuto, di una pluralità pressoché sterminata di sensi ", al punto che, afferma il critico marxista, " chi tenta di separare Dante dall'impostazione profondamente storica della sua poetica, non coglie nulla della sua più profonda ispirazione ". Ad esempio Croce il quale, dice Asor Rosa, " è arrivato a fare sulla Divina Commedia uno dei discorsi critici più destituiti di fondamento che la storia della critica europea moderna abbia mai conosciuto ". Certo, gli " Adepti del Velame " possono anche essere ripudiati per i metodi seguiti e (in gran parte anche) per i risultati, ma le considerazioni generali fatte a monte e a valle del problema sono certo un enorme passo avanti rispetto alla sclerosi di certa critica razionalista che è sempre andata per la maggiore.

Ma è un'ipotesi proprio così impossibile che Dante fosse qualcosa di più che un rancoroso esule ghibellino, l'innamorato senza speranza di poco più che una bambina, il teorico di un utopico dualismo Papato/Impero? Adriano Lanza, come molti altri prima di lui, ritiene di no, che non è impossibile, ed avanza l'ipotesi con questa sua puntuale (quasi pignola) " lettura del Convivio " che il sommo poeta fosse il " propugnatore di una religione universale di tipo gnostico, che trascende ogni confessione particolare, compresa quella che s'incentra sulla persona storica di Gesù Cristo ". La conseguenza, per l'autore, è che " l'opera di Dante è assai più che un'opera "letteraria" o anche "dottrinale"; e che perciò riguardarla solo sotto un angolo visuale siffatto significa misconoscerla e diminuirla, anzi contribuire a sbarrarne l'accesso al suo significato più profondo e vitale. Se essa grandeggia e non ha tempo ", prosegue Lanza, " è perché è una delle più alte trascrizioni di quel progetto che rappresenta il vertice dell'umana avventura. Progetto che perennemente torna a riemergere nella coscienza nei momenti epocali, quando si matura la persuasione che ogni altro tentativo è destinato al fallimento. Si tratta del progetto che esige non l'aggiustamento, non il miglioramento così del dato esterno come dello stato interiore, ma la trasformazione radicale della natura umana ". A giudizio dell'autore essa viene prospettata dal poeta secondo le tesi della gnosi manichea: " Tale trasformazione in Dante - nel quale convergono le linee della saggezza elaborate dal mondo precristiano e dal mondo cristiano - è prospettata come esito dell'incontro tra l'aspirazione da parte dell'uomo verso l'alto e il movimento discensivo da parte del divino ".

La dottrina che Adriano Lanza impiega è enorme ed aggiornatissima agli studi più recenti sulla gnosi occidentale e orientale; le argomentazioni stringenti e plausibili; le conclusioni logiche e convincenti; soprattutto lo stile limpido e il linguaggio accessibilissimo. Non c'è niente, nella sua lunga analisi del Convivio, trattato per trattato, capitolo per capitolo, che non sia ampiamente dibattuto e argomentato e, là dove c'è da avanzare un'ipotesi (comunque sempre verosimile), l'autore lo dice esplicitamente non contrabbandando per certezza quello che è per il momento soltanto una sua congettura. Il ritratto di Dante che ne scaturisce non è più soltanto quello di un artista, sommo perché è riuscito a far diventare poesia un amore idealizzato e un miraggio istituzionale, così come ce lo presentano i critici letterari, ma anche una specie di mistico profeta di un rinnovamento interiore personale e dell'intera umanità, in nome di una dottrina del tutto eterodossa (quindi eretica) rispetto a quella della Chiesa cattolica di ieri e di oggi. Dante, afferma Lanza, era, " sia detto senza irriverenza, un maestro dell'arte della mistificazione ". Cioè, presentava sotto le apparenze più ortodosse quello che ortodosso non era e che l'autore di questo saggio riesce, a mio parere, a svelare ed illustrare, con dovizia di particolari, di confronti e di raffronti, assai efficacemente.

Che poi altri, con altrettanta dovizia di particolari e di confronti, riescano a dimostrare i rapporti dell'opera dantesca (dalla Commedia al Convivio) con l'alchimia, i Templari, i Fedeli d'Amore, non è una contraddizione o un controsenso, ma un complemento, un completamento dell'immagine complessa della sua dottrina, dell'abissale profondità della sua poesia.

Negare a priori tutto ciò, addirittura la possibilità di tutto ciò, è uno degli errori non solo di prospettiva, ma di metodo, di mentalità, di quasi tutti i critici attuali prigionieri del pregiudizio realista/razionalista. Nonostante il loro compiacimento, si tratta di un atteggiamento che non fa certo onore. L'analisi simbolica/esoterica si pone accanto a quelle estetico/letteraria e storico/filologica e non ambisce di sostituirle totalmente: il suo scopo è di mostrare che nei versi e nelle frasi di Dante (e di altri artisti prima e dopo di lui) esiste una dimensione che va oltre e più a fondo del dato semplicemente culturale o sentimentale o psicologico o " ideologico " o morale o storico o sociologico.

Questo saggio di Adriano Lanza mi pare s'inserisca degnamente in tale linea d'analisi, ponendosi per il momento come logica conclusione di un'intuizione che nel nostro secolo ha avuto dalla sua parte in Italia nomi come Pascoli, Valli, Riffi, Evola.

GIANFRANCO DE TURRIS

Premessa

L'interesse che l'autore porta all'opera di Dante, nel libro qui presentato, non è di carattere estetico-letterario e neanche di carattere storico-filologico. Il problema che unicamente lo preoccupa è quello che riguarda la concezione religiosa di Dante. Problema di fondo, in quanto tutta l'opera di lui, dalla Vita Nuova alla Commedia, è sorretta e alimentata da una profonda ispirazione religiosa. La quale, però, troppi segni fanno pensare che non fosse propriamente aderente all'ortodossia dominante. Quei luoghi in cui la lettera dell'espressione sembra mostrarlo figlio devoto della Chiesa visibile non possono far testo, perché non è possibile stabilire con certezza il confine tra senso letterale e senso allegorico. Quel che appare certo è che Dante si è avviluppato di una cortina così densa di oscurità, di ambiguità, di reticenze, che ha consentito ai suoi interpreti di dire tutto e il contrario di tutto. È proprio quando ci porta in prossimità di ciò che più vorremmo sapere - è stato detto - è allora che il velo si fa più fitto. Sicché ci sembra di condividere il desolato commento che Alexandre Masseron faceva della famosa terzina:

O voi ch'avete gl'intelletti sani, mirate la dottrina che s'asconde sotto il velame de li versi strani "
(Inf., IX, 61-63)

" Consiglio eccellente, certo ", egli scriveva, " ma di difficile applicazione! Noi vorremmo rispondere: O Dante, o maestro di mistero, la nostra ammirazione è ben pronta, ma non sappiamo se la nostra intelligenza è sana; senza dubbio la dottrina è sublime, ma il velo è ancora più fitto. La nostra debolezza non è riuscita a sollevarlo; e della

nostra debolezza il tuo genio non sembra essersi preoccupato gran che. Noi ammiriamo nell'ombra e nella confusione " (1). Se si vuole una testimonianza ancora meno sospetta, si pensi a quanto dichiarava il padre Mandonnet: " L'arte di Dante, per via di uno dei suoi elementi fondamentali, il simbolismo, è un'arte di mistificatore. Egli fornisce ad ogni momento e intenzionalmente l'occasione di mettere fuori strada il lettore" (2).

Un altro fatto certo è che, se davvero le idee di Dante in materia di religione non erano ortodosse, non può fare meraviglia che egli si sia espresso " sotto il velo ", quando ancora intorno a lui ardevano i roghi accesi dall'intolleranza. Mentre, invece, sarebbe strano che fosse ricorso a tale risorsa, se fosse vera la tesi della sua totale ortodossia sostenuta dal Mandonnet.

Un altro fatto ancora, che sembra potersi asserire, è che da una ricerca più approfondita sulla presenza in Dante di elementi di eterodossia hanno contribuito a distogliere - almeno in Italia - tanto il filone della cultura cattolica, timorosa di lasciarsi sfuggire uno dei massimi geni dell'umanità, quanto il filone della cultura laica, che alla tematica religiosa non porta più da tempo interesse, se non sul piano storiografico. Senza una certa partecipazione personale, certi significati sfuggono, specialmente quando attengono a quella dimensione per la quale divengono irrilevanti le relazioni empiriche di causalità e di dipendenza esteriore. Del resto è noto che l'occhio vede sempre soltanto ciò che ha la capacità di vedere, mentre la sola erudizione, per utile che sia su un dato piano, non ha di per sé la virtù di dischiudere l'accesso a quel mondo di significati.

L'opinione di chi scrive è che nell'opera di Dante rivelino la loro presenza temi, immagini, figure, simboli appartenenti o imparentati alla tipologia propria della Gnosi, quale religione esoterica, che ha sempre accompagnato, in forma più o meno esplicita, la religione essoterica.

Da alcuni decenni le ricerche intorno alle dottrine gnostiche ed agli autori ed ai circoli che le hanno professate, hanno ricevuto un notevole impulso da parte di studiosi insigni, quali il Puech, il Corbin, lo Jonas, per non fare che qualche nome. E, insieme a nuove conoscenze, si è venuto determinando anche un nuovo clima ed una nuova sensibilità, più propizie a cogliere influenze e corrispondenze, che

mettono in luce la vastità e la complessità di quel fenomeno che è la tradizione gnostica. Da parte nostra, crediamo che i progressi nello studio di quest'ultima e nella comprensione della sua portata, che si va rivelando maggiore di quanto prima non si ritenesse, possano contribuire anche alla migliore comprensione di Dante

Abbiamo ritenuto di procedere ad una verifica della nostra tesi, misurandoci anzitutto con il Convivio, opera che, a nostro giudizio, è tutt'altro che quel " centone dottrinale " che ancora è generalmente creduto.

L'autore è ben lungi dal presumere di essere riuscito a dare una risposta a tutte le questioni che una ricerca di questo genere solleva. Il suo scopo è soprattutto quello di risvegliare l'attenzione dei lettori di Dante per invitarli a riflettere e cercare per loro conto. La sua ambizione si riterrebbe soddisfatta se il suo lavoro riuscisse ad aggiungere una sia pur minima linea a quella traccia interpretativa che, più di un secolo e mezzo fa, fu inaugurata dal Foscolo.

A. L.

Note:

(1) Les énigmes de la Divine Comédie, Parigi, 1922, pagg. 185-186.

(2) Dante. Le théologien, Parigi, 1935, pag. 15. Vedi anche E.R. Curtius, la littérature européenne et le Moyen Age latin, PUF, 1956, pag. 445: " L'obscurité voulue par Dante semble recouvrir une pensée tantôt ésotérique (Enfer, 9, 61), tantôt mystique, tantôt sibylline ou profétique; elle frise assez souvent aussi la mystification".

Il testo del Convivio che è stato seguito è quello di G. Busnelli e G. Vandelli: *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato*, Le Monnier, Firenze, 1934-1937. Il presente libro riporta frequentemente passi del Convivio, per cui può essere letto senza altro ausilio. Tuttavia, una sua lettura accompagnata dalla consultazione dell'opera di Dante è consigliabile. Per supplire alla nostra pochezza, abbiamo spesso fatto riferimento alle autorevoli opinioni di studiosi, specialisti delle dottrine gnostiche. Le citazioni dalle loro opere, per comodità del più largo pubblico, abbiamo preferito presentarle tradotte in italiano.

Rassegna di studi sull'esoterismo di Dante

Dai primi autori che abbiano fornito notizie su Dante o intrapreso commenti, parziali o totali, della Divina Commedia a partire dagli stessi contemporanei, è possibile ricavare indizi e allusioni ad un contenuto " nascosto " dell'opera dantesca, ma, appunto, solo indizi e allusioni. Di essi il più importante è certamente Giovanni Boccaccio, del quale alcuni studiosi hanno detto che fosse a parte del segreto pensiero di Dante molto più di quanto a pertamente volle dire. Si veda, per esempio, la sua *Vita di Dante*, in cui della Commedia è detto che " con mirabile soavità de' profondissimi sensi sotto quella ascosi, poi che alquanto gli ha tenuti sospesi, ricrea e pasce gli solenni intelletti " (XXIX). Specialmente sarebbe da rileggere, con animo fatto attento, tutto il capo XXII, dove dell'opera dei poeti afferma che, al modo stesso della Scrittura, " essa in un medesimo sermone narrando, apre il testo e il mistero a quel sottoposto; e così ad un'ora coll'uno gli savi esercita e con l'altro gli semplici riconforta, e ha in publico donde li pargoletti nutrichi, e in occulto serve quello onde essa le menti de' sublimi intenditori con ammirazione tenga sospese ". In questo stesso capo XXII si legge un passo assai intrigante, dove si apre, forse, uno spiraglio sulla vera comprensione che il Boccaccio aveva dell'opera di Dante. Parlando del modo come trasmettere la verità, egli dice che " li poeti sotto cose molto ad essa contrarie apparenti, la nascosero; e perciò favole fecero, più che altra coperta, perché la bellezza di quelle attraesse coloro, li quali né le dimostrazioni filosofiche, né le persuasioni avevano potuto a sé tirare ". Questo passo richiama da vicino quanto, nel Convivio, Dante aveva detto della Sapienza: " E qui si conviene sapere che li occhi de la Sapienza sono le sue dimostrazioni, con le quali si vede la veritate certissimamente; e lo suo riso sono le sue persuasioni, ne le quali si dimostra la luce interiore de la Sapienza sotto alcuno velamento: e in queste due cose si sente quel piacere altissimo di beatitudine, lo quale è massimo bene in Paradiso ". (Tratt. III, XV, 2-3). È lecito supporre che il Boccaccio in quel passo alluda alle ragioni che indussero Dante a lasciare interrotto il Convivio, una volta persuasosi dell'insufficienza del discorso filosofico, per affidarsi invece alla " favola " poetica. Non vogliono forse metterci sull'avviso i versi della cosiddetta *Prosopopea*?

"Dante Alighieri son, Minerva oscura,

...

E 'l nobil mio volume feci degno
Di temporale e spirital lettura".

Con Cristoforo Landino, nel secolo XV, si può dire che abbiamo il primo grande commento alla Divina Commedia, concepito con l'intento di investigare il senso recelto che si nasconde dietro la finzione allegorica. Nell'Orazione dedicatoria del Commento (ora in *Scritti critici e teorici*, Bulzoni, Roma, 1974, vol. 1°) egli dichiara che, dopo essersi provato nell'Eneide d'" investigare gl'alti e profondi suoi sensi sotto poetico figmento allegoricamente nascosi ", volle " tentare s

e il fiorentino divinissimo poeta Dante Alighieri, vero imitatore di Virgilio ma di più alta dottrina, in alcuna parte aprire potessi... Né seguitai in tutto il corso degl'antichi comentatori - uomini senza fallo dotti, ma e' quali in pochi luoghi seguitano l'allegorico senso - ; ma ripetendo la mente e el proposito suo da più alto principio, con perpetuo e continuato ordine ho per ogni parte investigato le sue allegorie ". Il suo lavoro mette così in luce " uno stupendo cumulo di dottrina, della quale si varia e si nascosa chi più ha conosciuto appena una mediocre parte n'ha conosciuto ". Il Landino, sodale del Ficino, condivide l'opinione che nelle grandi opere poetiche sia contenuta, dietro la bellezza delle immagini, una sapienza riposta d'ispirazione divina: " Dio volle che ab initio i suoi misteri fossero descritti a tutte le genti pe' poeti ".

Per il Settecento possiamo ricordare A.M. Biscioni, che, nella Prefazione alle prose di Dante, di né Petrarca e del Boccaccio (Firenze, 1723), sostenne l'inconsistenza storica di Beatrice e la necessità di un'interpretazione esclusivamente simbolico-allegorica della Vita Nuova.

E ancora Gasparo Gozzi, autore di un Giudizio degli antichi poeti sopra la moderna censura di Dante, attribuita ingiustamente a Virgilio, (Zatta, Venezia, 1758). L'opera - più brevemente chiamata Difesa di Dante - fu scritta in polemica con il libro del gesuita Saverio Bettinelli: Lettere dieci di Virgilio agli Arcadi. Il Gozzi sostiene la necessità dell'interpretazione allegorica per intendere il senso del poema, e che, quanto a Beatrice, ella personifica la Scienza divina. Specialmente interessante è la favola in cui Dante è figurato in Orfeo, come Beatrice in Euridice. Quell'Orfeo che Dante stesso aveva evocato nel Convivio (Tratt., II, 1, 3) per illustrare il senso allegorico delle scritture, che è " quello che si nasconde sotto il manto di queste favole, ed è una verità ascosa sotto bella menzogna ". Nella favola architettata dal Gozzi, Dante-Orfeo, allo scopo di condurre gli uomini al " vero cammino ", meditando di trovare " un linguaggio che gli adesci ", risolve di adottare quello che " imita con parole quello che un uomo innamorato sente in suo cuore ", e concepisce " la più nobile e magnifica favola, che fosse mai inventata da poeta veruno ".

Ma è nell'Ottocento con Ugo Foscolo che all'esegesi dantesca viene impressa una svolta. Egli, per la prima volta, non più per velati accenni, ma in maniera esplicita, sostiene che Dante volle essere, non solo il fustigatore dei costumi corrotti degli ecclesiastici del suo tempo, ma il riformatore della religione, investito di questa missione direttamente dall'alto (Discorso sul testo della Divina Commedia, Londra, 1825). Il Foscolo è ben consapevole di aprire una nuova via all'interpretazione del " poema sacro ", svelandone il vero centro ispiratore, finora rimasto taciuto per opposti motivi di prudenza.

Secondo il Foscolo, " il sommo, se non l'unico fine del poema era di riformare tutta la disciplina, e parte anche de' riti e de' dogmi della Chiesa Papale " (LV I). " E non come quelli che poi si divisero dalla Chiesa del Vaticano; ma si per la missione profetica alla quale di proprio diritto, e senza timore di sacrilegio, si consacrò con rito sacerdotale nell'altissimo de' Cieli. Il POEMA SACRO fu dettato per quella missione; la quale se fu veduta non so; ma non fu rivelata da veruno mai degli interpreti. Nondimeno, a chiunque considera nell'autore il poeta anziché il legislatore di religione, Dante e quel secolo, temo, si rimarranno malconosciuti " (XL). " Forse in altro secolo, forse anche nel suo, sotto accidenti alquanto diversi... Dante avrebbe fondato nuova scuola di religione in Europa " (XLVI).

Nonostante il prestigio di cui da sempre ha goduto nelle scuole il Foscolo, ritenuto a ragione un grande nella repubblica delle lettere, la critica dominante ha preferito accantonare le sue indicazioni e ripiegare riduttivamente su un Dante rassicurabile contro le malefatte temporali della Chiesa, ma tuttavia figlio devoto di essa. Sicché quella critica, più o meno consapevolmente, ha assecondato la strategia addormentatrice dell'autorità ecclesiastica, contribuendo a rigettare ai margini anche tutto il meritorio lavoro svolto dopo il Foscolo da studiosi come Rossetti, Perez, Pascoli, Valli, Rolfi. Ma il Foscolo, da parte sua, ignorava tante cautele e identificava senza mezzi termini nella Chiesa romana la " puttana sciolta ", che compare sul carro ne

lla famosa visione del canto XXXII del Purgatorio, e non, prudentemente, solo la Corte o la Curia o la Cattedra. A vedere del Foscolo, Dante giudicava la religione imperante come radicalmente guasta e bisognevole, perciò, di radicale riforma.

" Alcuni della gerarchia papale se ne risentirono, e un Arcivescovo di Milano infamò Dante come Apostolo di eresie. Ma la Sacra Congregazione dissimulandole addormentò la curiosità popolare su quelle allusioni; e i veggenti non le rivelavano in modo sì aperto che provocassero la proibizione del libro. Quando poi le sette Protestanti si richiamarono per testimonianza della verità alle parole di Dante, la Cattolica con l'eloquenza del Bellarmino difese a un'ora la potestà temporale de' Papi, e provò che il poeta era figlio sommerso alla Chiesa, proposizioni, a dir vero, che cozzerebbero fra di loro, e ciascheduna d'esse sta contro alla verità patente de' fatti. Se non che i teologi sono spirati dall'alto a ragionare, e senza, e contro de' fatti, e derivano discorsi lunghissimi e conclusioni da principi che io non intendo; però mi riporto. Il punto che m'è visibile in controversie sì fatte s'aggira in questo: che la tristizia de' sacerdoti non può contaminare la santità impartita alla Chiesa dal suo Fondatore. A Dante pareva altrimenti; né vedeva alloramai santità fuorché nel suo Fondatore; né credeva che il Sacerdozio e la Chiesa fossero cose divisibili mai; né diverse: e a correggerle, bisognava mutarle " (CLXXXVI). Certamente Dante non poteva dichiarare apertis verbis le sue intenzioni ed i suoi veri pensieri, pena di finire su uno di quei roghi che ancora fiammeggiavano intorno a lui, ma doveva celarli sotto i veli allegorici delle sue visioni, penso so più del fine religioso che della riuscita poetica (" E Dante procede così complicando i misteri allegorici in guise efficaci forse alla religione, ma pericolose alla poesia ", CLXVI). " Pur quando avrò da toccare le allegorie, uscirà, spero, di dubbio che nella mente di Dante la favola era santificata per un sistema occulto insieme, e perpetuo e concatenato al pari delle cantiche, de' canti, e delle rime della Commedia; e tendente ad adempiere i fini della milizia Apostolica a ridurre a suoi principi la dottrina di San Paolo " (IXLVII). Per il Foscolo, Dante parla con l'autorità di chi è stato privilegiato dal dono dello Spirito, al di fuori di ogni consacrazione istituzionale (si sarebbe fatto consacrare da San Pietro nel Paradiso, canto XXIV): " ei tenevasi

uno de' pochi degni dell'amicizia dello Spirito Santo " (CLXIV). Il Foscolo precisa in una postilla: " lo Spirito Santo unico rivelatore e Maestro della Religione ad individui privilegiati ". Ancora nella stessa postilla: " forse Dante senza dirlo liberamente, ma pure lasciandolo intendere quanto basta, giustificava la sua teologia come San Giovanni. Vedete con gli occhi vostri, udite con le vostre orecchie, toccate con le vostre mani la parola della vita " (Ep. I, 1, 5).

Carlo Vecchioni, nel libro Della intelligenza della Divina Commedia (St. Fibreno, Napoli, 1832), sostiene che la Divina Commedia è libro d'iniziazione, come i grandi poemi antichi e risale, per darne la dimostrazione, ai misteri egiziani, greci e latini. Il ricorso ad un linguaggio convenzionale, destinato a tenere lontani i profani dalle dottrine segrete, si sarebbe trasmesso attraverso i secoli, fino a giungere al tempo di Dante, Petrarca e Boccaccio, che ne avrebbero fatto uso nelle loro opere. Il libro uscì poco dopo lo Spirito antipapale del Rossetti, al quale poi venne citato. Nella sua opera, che dopo i preliminari rimase incompiuta, l'autore si proponeva di dimostrare che Dante descriveva nella sua stessa persona i successivi progressi dell'iniziazione, passando dall'Inferno al Purgatorio, al compimento nel Paradiso.

Francesco Lomonaco, nelle Vite degli eccellenti italiani (Lugano, 1836), ricorda come sia dibattuta la questione delle idee di Dante in materia di religione, avendo taluni creduto cattolico, altri eretico. Per suo conto inclina piuttosto verso l'opinione di questi ultimi. Adduce alcuni motivi per cui " parer potrebbe che non ben sentisse né di Roma, né delle sacre sue cose; e che s'ingegnasse con poetici arzigogoli sconvolgere e mescolare le vetuste e le regnanti idee popolari sulla religione. Cita certi versi della Commedia, che possono essere interpretati in senso eterodosso, come ad esempio nel canto XXIX del Paradiso, dove sembrerebbe ammettersi l'eternità del mondo.

Dopo che il Foscolo aveva avanzato alcune ipotesi in tal senso, ma senza svolgerle sino in fondo, la via dell'interpretazione esoterica dell'intera opera di Dante è risolutamente imboccata da Gabriele Rossetti. Questi si può anzi considerare co

me il capofila di quel filone di dantismo esoterico che avrà in Italia i suoi principali rappresentanti in Francesco Perez, Luigi Valli e Alfonso Ricolfi. Della sua voluminosa opera complessiva ci riferiremo per brevità a *La Beatrice* di Dante, comparsa incompleta per la prima volta nel 1842, e che citeremo secondo l'edizione del 1935. Essa espone il suo pensiero più maturo e sintetizza anche quanto contenuto negli scritti precedenti (1).

L'opera di Dante è anzitutto suscettibile di un'interpretazione unitaria, dalla Vita Nuova alla Commedia. Prova ne sia la persistenza della figura di Beatrice, che è tutta allegorica, e che è presente nella Vita Nuova come "donna della mente", nel Convito come Filosofia, nella Commedia sotto la veste di Teologia: "l'enigmatica Beatrice della Vita Nuova e la teologica Beatrice della Divina Commedia si risolvono in tutto e per tutto nella mistica Filosofia del Convito" (p. 232). Perciò per comprendere il vero senso della Commedia bisogna rifarsi alla Vita Nuova, nella quale Dante allude, fin dallo stesso titolo, alla sua iniziazione, che vale come rigenerazione spirituale, palingenesia, nascita ad una nuova vita. Fu il Boccaccio, anch'egli un adepto, che inventò la "favolettina speciosa" per cui la "donna della mente" di Dante diventò la figlia di Folco Portinari, sviando così per secoli i lettori profani dal vero significato. Non che si debba in assoluto negare l'esistenza di una donna reale di quel nome, ma era solo un pretesto dietro cui celare l'amore per più alto oggetto ideale. Beatrice è in realtà un simbolo, ora della Sapienza santa o Intelligenza attiva, ora dell'anima stessa di Dante che ad essa si unisce in mistiche nozze, ora della setta segreta che ne professa il culto.

In effetti le opere di Dante sono composte alla luce di una dottrina occulta e mediante un linguaggio convenzionale, adottato fin dai tempi più antichi per celarsi agli sguardi dei profani. Dottrina che soltanto chi possiede le chiavi di quel linguaggio può arrivare a comprendere. Fin dai suoi primi scritti il Rossetti si dichiara consapevole di aver messo per primo le mani su tali chiavi e di inaugurare perciò una nuova epoca nella esegesi della Divina Commedia: "Dopo cinquecento e più anni di speculazioni e ricerche, ecco io vengo a mostrare come questo poema debba intendersi". (*La Divina Commedia di Dante Alighieri con commento analitico*, Londra, 1826, vol. I, p. 20). Né il linguaggio convenzionale adoperato da Dante e gli fu esclusivo, che anche in gergo fu composta gran parte della lirica amorosa medievale, prima e dopo di Dante.

Secondo il Rossetti - che apporta una quantità di testimonianze esegetiche ed un complesso notevole di sforzi ermeneutici - la dottrina che Dante cela sotto il velo allegorico è quella Sapienza, "che si chiamò occulta fin da tempo antichissimo, sì fra gli Egizi, sì fra i Greci, sì fra i Romani e sì fra tutti i popoli posteriori, fino a noi che lo stiamo ora considerando" (*La Beatrice*, p. 82). Più precisamente, "il disegno segreto di Dante è desunto di peso dall'arcana dottrina di Virgilio, di sostanza tutta platonica" (ib., p. 314). Che anche la dottrina di Dante fosse di sostanza platonica dovrebbe persuadere anche il confronto con il *Somnium Scipionis* di Cicerone e il *De Consolatione Philosophiae* di Boezio. Nelle pagine dedicate a quest'ultimo si trovano notazioni interessanti, specie per quanto riguarda il senso da dare alla distinzione, che in Dante ha importanza centrale, tra la vita attiva e la vita contemplativa (pp. 362-372). Così pure degne almeno di attirare l'attenzione sono le considerazioni svolte su certi aspetti degli scritti danteschi, su cui, il più delle volte, la critica sorvola quali mere artificiosità o eccentricità, come intorno al numero nove, che ossessivamente ritorna nella Vita Nuova. Questo numero il Rossetti intende riportarlo al significato attribuitogli dal "misticismo di antiche scuole e di secoli successivi", spiegandolo come simbolo di perfezione, ed altresì come numero di anni simbolici, relativamente ai gradi dell'iniziazione (pp. 95-106). "La Vita Nuova di Dante è un complesso di cifre arcane, la quali espongono la palingenesia o rigenerazione o iniziazione ai misteri del Medio Evo, che provenivano da rimota età. Il poema stesso prendendo il carattere del palingenio o rigenerato o iniziato o nuovo-nato o neo-nato, situò la morte simbolica fra le due simboliche vite, la vecchia e la nuova, dalle quali sorge la vita mistica. E qui si vuole attentamente osservare che Dante, nel tra

rre fuori di sé la sua Anima, trasformata in donna, die' la morte simbolica a se medesimo. Ci è quindi insegnato dai dottori di un tal mistero che siffatta morte appetenda est; e perciò era detta morte felice; onde il nostro Platonico nel parlar di Beatrice chiamò " numero a lei cotanto amico " quel nove via nove per cui ella si partì " (p. 140).

Nei confronti del Foscolo, il Rossetti ci tiene a dichiarare la sua indipendenza : " Tra me e Foscolo non v'era relazione alcuna; e senza che l'uno sapesse dell' altro stampammo nella stessa epoca". (Il mistero dell'amor platonico, Londra, 1840, vol. V). Tuttavia dimostra di conoscerne le idee. Così riprende l'ipotesi del Foscolo che Dante nel canto XXIV del Paradiso si facesse consacrare, con rito sacerdotale, alla

sua missione apostolica, e ritiene di poterla convalidare mediante corrispondenze e con i rituali rosacruciani (La Beatrice, pp. 529-533).

La Divina Commedia conterrebbe " una estesa allegoria, la quale presentando la Filosofia sotto specie di Teologia offre tutto il corso dell'iniziazione antica, la quale dal Medio Evo è scesa ai tempi nostri " (p. 577). Alla fine de La Beatrice il Rossetti riassume in un certo numero di punti le corrispondenze trovate tra la Divina Commedia e le scuole iniziatiche, alle cui antichissime tradizioni già Virgilio attinse (ib., pp. 571-575).

Nonostante la farragine e le indubbe scorie della voluminosa opera del Rossetti, su cui i suoi stessi seguaci hanno espresso serie riserve, essa avrebbe forse meritato dalla critica un più accurato esame, prima di essere messa da parte sbrigativamente. Quanti hanno avuto la franchezza del nostro maggior critico dell'Ottocento, che così dice del Rossetti? " Ci rimangono di lui sette od otto volumi che nessuno ha letti e, lo dichiaro francamente, non li ho letti nemmeno io, pesanti, irti di teologia e di cose scolastiche... ". (F. De Sanctis, La letteratura italiana nel secolo XIX, Napoli, 1898, pp. 447-448).

Il critico francese E.J. Delecluze rese giustizia, invece, in qualche misura, ai lavori del Rossetti, che giudicò meritevoli di essere conosciuti e studiati, anche se gli sembrava assai dubbiosa l'interpretazione di Dante come eretico. Pur senza adottare interamente le idee del Rossetti, egli si dichiarava lungi dal respingerle con disprezzo, come altri hanno fatto (Dante Alighieri ou la poésie amoureuse, Parigi, 1848, p. 575). Infatti, secondo lui, è impossibile non convenire che gli scritti di Dante e degli autori del suo secolo " racchiudono un significato allegorico che nessuno ha ancora scoperto né afferrato, e che di tutte le chiavi offerte fino ad ora per penetrare in questo santuario, quella che ha forgiato il Rossetti è ancora quella che apre più porte " (ib., p. 587).

Un consenso di massima alle tesi di Gabriele Rossetti veniva dato da Philarète Chasles nei suoi Etudes sur les premiers temps du christianisme et sur le Moyen Age (D'Amyot, Parigi, 1847). Anch'egli attribuisce a Dante un linguaggio simbolico,

sotto il quale il poeta cela la sua passione politico-religiosa fieramente avversa alla Chiesa di Roma, e giudica incredibile che possa essere presa per buona la lettera della poesia amorosa così di Dante come dei suoi amici di partito (2).

Quel linguaggio simbolico - che è più che un gergo settario

di copertura - si ispira alle dottrine della scuola neoplatonica. La fusione tra il partito ghibellino e la dottrina platonica è il fatto che dovrebbe aprire la comprensione del fondo del pensiero di Dante, che è ancora " un mystère, un gouffre inexploré ".

Eugene Aroux segue le tracce del Rossetti, delle cui tesi, analisi e riferimenti si avvale largamente, allo scopo di denunciare - egli che si professa cattolico fervente (la sua opera principale: Dante hérétique... è dedicata a Pio IX) - il vero volto di eresiarca di Dante, mettendo fine alla favola che lo vuole devoto figlio della Chiesa di Roma (3).

Anch'egli pensa che tutta l'opera di Dante sia stata scritta in un linguaggio convenzionale e in figure e simboli, che solo gli iniziati potevano decifrare; che la chiave atta ad aprire il significato riposto del Convito e della Commedia si trova nella Vita Nuova; che la dottrina occulta di Dante s'inserisce in quella corrente di misticismo teosofico che, originatasi dai più antichi tempi in Oriente, attraverso l'Egitto e la Grecia, ha alimentato tutte le eresie dell'Europa cristiana; che Beatrice è un'entità metafisica, la fede eterodossa, ai misteri della qu

ale Dante era stato iniziato ed alla quale la sua anima s'identifica. Nell'Aroux, sia pure con intenzione diversa, ritornano in sostanza le medesime tematiche svolte dal Rossetti, talché, come è stato detto, " nel leggere l'Aroux si ha l'impressione di rileggere un Rossetti tradotto in francese " (4). All'opera dell'Aroux fu poi, di preferenza, fatto riferimento negli ambienti del rosacrucianesimo moderno.

Già il Reghellini nell'Esprit du dogme de la Franche Maçonnerie (Bruxelles, 1825) aveva sostenuto che Dante professava una dottrina segreta. Ne La Franche Maçonnerie considérée comme le résultat des religions Egyptienne Juive et Chrétienne (Gand, 1828) riconosceva in

Dante un iniziato appartenente ad una delle tante società segrete che erano diffuse al suo tempo in Italia e in Francia. Il Peladan (La doctrine de Dante, Parigi, 1908) giudica la Divina Commedia " il poema più formidabile dell'era cristiana e che sarà forse un giorno la carta dei nuovi e veri cristiani ". Per Eliphas Lévi (Histoire de la magie, 1914) l'epopea di Dante è giovannea e gnostica; il suo viaggio attraverso i mondi soprannaturali si effettua come l'iniziazione ai misteri di Eleusi e di Tebe; nel Paradiso si vede apparire, per la prima volta esposto pubblicamente, il simbolo stesso dei Rosa-Croce. Per Sédar (Histoire des Rose-Croix, Parigi, 1910) la Divina Commedia è lo svolgimento perfetto delle dottrine gnostiche, che Dante avrebbe appreso tramite gli Albigesiani. Vincenzo Soro nel libro La Chiesa del Paraclito (Atanor, Todi, 1922) dedica un intero capitolo al " Poema sacro ", dove è sostenuta l'essenza gnostica del pensiero dantesco. Può essere interessante ricordare il lavoro, rimasto inedito, di un autore di nome " Coubourg ":

La Divine Comédie expliquée selon les rites maçonniques. L'autore narra che sentendo esporre per la prima volta il poema, ebbe subito ad avvertire delle corrispondenze con i riti della massoneria, alla quale egli era stato iniziato, impressione che la successiva lettura del poema confermò (5).

Nel 1852 Michelangelo Caetani di Sermoneta, per il quale Beatrice è " figura della scienza beatificante ", - premessa la difficoltà di intendere la sentenza della Commedia per i moderni, ignari delle scienze tradizionali - si propose di svelare chi fosse quel messo del cielo, che nel Canto IX dell'Inferno apre le porte di Dite, e lo identificò in Enea. Tesi ripresa prima dal Pascoli e poi dal Valli (6).

Nel 1865 compare La Beatrice svelata, di Francesco Perez. Egli difende la tesi secondo cui fu intendimento di Dante ricorrere alla forma allegorica, onde nascondere sotto la bella menzogna la verace intenzione. Nelle sue tre massime opere: la Vita Nuova, il Convivio, la Commedia, è presente un'idea madre che tutte le collega. Tale idea è la " beatrice ", che rappresenta l'Intelligenza attiva, la Sapienza dei libri sacri, la quale illumina l'intelletto possibile, e che, unendosi a questo, si fa " beatrice beata ". Il Perez trova conferma della sua interpretazione nel Beniamino Minor di Riccardo di San Vittore. Accostamento che si ritroverà nel Pascoli e nel Valli. Beatrice, dunque, lungi dall'essere una donna reale, è la personificazione della Sapienza. Del resto, nota il Perez, fin dai tempi più antichi le emanazioni e incarnazioni divine si presentano quasi sempre sotto l'aspetto di allegoriche vicende d'amore. Tali allegorie furono familiari anche ai sistemi gnostici.

Per Giovanni Pascoli la Divina Commedia è un poema mistico, il cui concetto fondamentale - che rispecchia il dramma spirituale vissuto dal suo autore - è la rinuncia alla vita attiva, nel mondo, resa impossibile dalla frode e dal male, per tendere alla contemplativa.

Beatrice fu sì donna reale, ma dal poeta trasfigurata nella Sapienza, che non è possibile raggiungere se non morendo misticamente. Il Pascoli accoglie, dunque, la tesi del Perez: "Che Beatrice fosse Sapienza, altri aveva detto, e in antico e ai nostri giorni" (Scritti danteschi, Mondadori, 1971, 3° ed., p. 157). Ed anche la famosa dichiarazione del "dolce stil novo" nel canto XXIV del Purgatorio viene interpretata come " amore della sapienza " (ib., pp. 849 e 854).

Il Pascoli rinnova, quindi, guidato dalla sua sensibilità, la tradizione allegoristica, considerando la Divina Commedia come opera misteriosofica, densa di simboli e di significati riposti, che l'impostazione storico-realistica della scuola positivista, imperante al suo tempo, era incapace di penetrare. Egli ha colto que

l punto cruciale per la comprensione di tutta l'opera di Dante che è il significat o mistico della morte che è vita e della vita che è morte, e quindi della necessità di una nuova nascita. Nel passaggio dell'Acheronte, Dante muore, " muore alla mort e, cioè rinasce alla vita, perché quella morte mistica è una natività ". Il Pascoli, nel l'interpretare questo luogo della Commedia, fa riferimento solo al battesimo cri stiano e non anche ad esperienze iniziatiche, cristiane o no, ma è purtuttavia con sapevole di aprire più profondi sensi, a lungo trascurati: " Noi scendiamo nel cup o del pensiero dantesco, per la prima volta dopo sei secoli " (p. 359 ss). Forse al Pascoli facevano difetto quelle conoscenze tradizionali alle quali invece il Rossetti - checché si voglia dire dell'utilizzazione che ne fece - ebbe acces so. Ma qualche perplessità dimostra se egli stesso obietta che, se si trattasse de l battesimo cristiano, si potrebbe opporre che questo battesimo Dante lo aveva g ià avuto. Che, invece, si tratti di una prova iniziatica - che ha, in qualche modo , a che vedere con l'esperienza di cui è detto nella Vita Nuova, XIV: " Io tenni l i piedi. " (p 830) - il poeta lo fa intendere con lo sgomento e il tramortimento descritti nei versi 130-136, Inf., III; e ne è conferma anche il silenzio che egl i osserva sulle sue modalità. Di tutto ciò il Pascoli mostra di aver sentore: " Oh! se fosse lecito penetrare nella mente del poeta, in quella mente, e cercarvi le parole che non disse e le immagini che non espresse, e che egli portò con sé nell'et erno silenzio " (p. 380 ss; p.1259 ss). Tuttavia la sua intuizione mostra di muo versi felicemente quando egli avanza che qualche indizio potrebbe darcelo "l'alt ro passaggio del fiume che equivale misticamente all'Acheronte, e che è il Leté nel quale fu tuffato e così passò". E, più ancora, l'interpretazione in senso esoterico de l seppellimento di Miseno, quale condizione posta ad Enea per intraprendere il v iaggio agl'inferi, dove Enea è figura di Dante e il mistero cristiano è congiunto ai misteri antichi: " Perché, chi è colui che Dante deve seppellire? Il proprio corpo, se stesso " (p. 1257).

Audacissima, nel fervore interpretativo, è l'affermazione che " Dante si configura al Cristo, e muore con lui, e si fa viatore, nel mistico mondo, per divenire co mprenditore e dire agli altri ciò che avrà compreso " (p. 755). Più oltre, dirà: "Dante afferma, nel segreto della sua ultramondana finzione, d'essere un nuovo Cristo " (p. 1333). Non solo. Secondo il Pascoli, Dante non esclude dalla salvezza il pr ofeta pagano, Virgilio, che anche lui " morrà alla morte e non della morte " (p. 678 ss). Come eloquente è la formula da lui adottata: "spiegare l'Eneide cristiana co n la pagana ", specialmente quando si tenga conto che l'Eneide di Virgilio è un po ema iniziatico. E, di fatto, il " volume " di Virgilio, o meglio il suo libro VI , è seguito passo passo dalla visione: dalla selva sino alla foresta, dalla porta dell'inferno sino alla purgazione per vento (mediante le ali degli angeli), per fuoco (il muro tra Dante e Beatrice), per acqua "di Leté e d'Eunoé" (pp. 1534-1535) (7).

Va ricordato Arturo Reghini tra i sostenitori dell'esistenza nella Divina Commed ia, come nell'Eneide, di un'allegoria esoterica, che vela ed espone nello stesso tempo le fasi successive attraverso le quali passa la coscienza dell'iniziato p er attingere l'immortalità. " Il soggetto della Commedia è l'uomo, o meglio la rigen erazione dell'uomo, la sua metamorfosi in angelica farfalla, la Psiche di Apulei o. È dunque il medesimo soggetto dei misteri. Non le sole qualità morali cambiano; D ante si purifica di grado in grado, passa per crisi di coscienze varie e numeros e, cade come corpo morto, sviene, rinviene, si addormenta, si ravviva nell'Eunoé, la sua mente esce di se stessa, si illuia, si india, si interna, s'infutura, s'i nsempra, passa al divino dall'umano, all'eterno dal tempo, e finalmente dislega l'anima sua da ogni nube di mortalità. Questo non è un perfezionamento morale, è una v era palingenesi di tutto l'essere che si attua nel simbolico viaggio. Il velame asconde non soltanto delle disquisizioni morali sopra i peccati e le virtù, ma l'e sposizione di mutamenti interiori nella coscienza del pellegrino... Esaminando l 'opera di Dante senza preconcetti e partiti presi, si arriva a riconoscere nella rinascita spirituale, mediante la metamorfosi operata dall'iniziazione, il sogg etto fondamentale della Commedia, la dottrina nascosta sotto il velame delli ver si strani ". (L'allegoria esoterica in Dante, in Il Nuovo Patto, Roma, settembre , novembre 1921; ora in Paganesimo Pitagorismo Massoneria, Furnari, Mantinea (ME), 1986, pp. 151-158).

Luigi Valli si pone come continuatore di quel filone di studi danteschi, che, iniziato dal Foscolo, annoverava Gabriele Rossetti, Michelangelo Caetani, Francesco Perez e Giovanni Pascoli. La sua opera si propone una ricostituzione del simbolismo iniziatico, che animò di una profonda, segreta e drammatica vita mistica la lirica di Dante e dei suoi compagni, che la critica cosiddetta positiva o realistica scambia per poesia d'amore, nel senso corrente (8).

Il Valli ritiene che Dante abbia fatto parte del movimento dei Fedeli d'Amore, la cui poesia è scritta in un gergo segreto, che si tratta di decifrare; che tutte le donne del dolce stil novo siano in realtà una donna sola e cioè la Sapienza Santa, che la Chiesa corrotta ha dimenticato o offuscato; che la Vita Nuova è tutta simbolica dalla prima all'ultima parola e riguarda la vita iniziatica di Dante, onde la Beatrice che compare in essa non differisce sostanzialmente da quella che appare trionfante sul carro della Chiesa nella visione apocalittica della Divina Commedia.

Il Valli ritiene di dover attenuare le tesi troppo radicali del Rossetti e dell'Aroux, giudicando i Fedeli d'Amore assai più vicini all'ortodossia cattolica di quanto quegli autori non li considerassero. " Per quanto riguarda l'origine del movimento io ho già accennato ad una ipotesi, che è convalidata dalla conoscenza che abbiamo ormai della poesia persiana. Dalla Persia, ho detto, si originano tanto la corrente manichea che finisce nel movimento Albigese (così legato alla poesia trovadorica), quanto il movimento mistico dei Sufi che sviluppa le forme persiane della poesia d'amore mistico e che influenza i Crociati (molti dei quali erano provenzali) e influenza i Templari, distrutti nel primo decennio del secolo XIV perché accusati di dottrine segrete e musulmane. Il movimento manicheo è così intrecciato strettamente ad una quantità di idee di origine gnostica, che molti considerano addirittura i manichei Albigesi come una setta gnostica. Se si consideri bene il carattere di questa poesia d'amore esaltatrice della Sapienza santa, della pura contemplazione che si identifica con l'Intelligenza attiva, si vedrà che per lo meno nella poesia del "dolce stil novo" e particolarmente in quella di Guido Cavalcanti è vivo il senso dell'opposizione dell'intelletto puro (contemplazione) alla virtù pratica. Tutta quella poesia è concentrata nell'idea che la beatitudine sia puramente contemplativa, che la Sapienza santa rivelata alla Chiesa sia pura dottrina di verità. E tutto questo ci richiama al carattere fondamentale dello gnosticismo, il quale consisteva appunto nel concepire il messaggio cristiano e la stessa redenzione di Cristo, soprattutto come rivelazione. Lo gnosticismo, come si sa, ha questo di caratteristico, che tende a considerare il riscatto umano come effetto di una nuova conoscenza acquisita, a concentrare nella conoscenza la forza della salvezza. Non solo, ma lo gnosticismo ha considerato in genere questa conoscenza come trasmessa per mezzo di un'iniziazione più o meno segreta. E questa considerazione non rende abbastanza ragionevole l'ipotesi che realmente un qualche ramo della multiforme tradizione gnostica si protenda verso la setta dei "Fedeli d'Amore"? La divina Beatrice non è lontanamente imparentata con quella Pistis Sofia della quale la gnosi cantava il Canto nuziale? " (Il linguaggio segreto, pp. 421-422).

Per quanto riguarda la Divina Commedia, essa conterrebbe una dottrina che in parte proverrebbe dalla tradizione dei Fedeli d'Amore, dai quali Dante aveva finito per staccarsi facendo parte a sé, e in parte è frutto delle sue personali aspettative di restaurazione imperiale: la dottrina della Croce e dell'Aquila. La quale si può riassumere così: " La dottrina della Chiesa è Sapienza santa e pura Verità rivelata e sanatrice nella vita contemplativa se e in quanto la Chiesa, che è la depositaria della virtù della Croce, riconosca accanto a sé, necessariamente cooperante alla salvezza degli uomini, la virtù regolatrice della vita attiva, cioè l'Impero, depositario della virtù dell'Aquila; è invece corruzione, è meretrice, è causa della perdizione umana e falsatrice della Verità rivelata in quanto disconosce l'Impero o usurpa i beni mondani che spettano ad esso e le sue funzioni di regolatore della vita attiva " (p. 379)

Alfonso Ricolfi si colloca sulla linea Rossetti-Perez-Pascoli-Valli, ma rivendicando la propria autonomia di giudizio, che gli fa criticare certe tesi dei suoi predecessori, cui rimprovera di aver mancato talora di oculatezza e di cautela. Rimprovera, per esempio, al Valli di aver negato ogni realtà terrena a Beatrice, p

ur ammettendo anch'egli che la donna reale sia stata elevata a simbolo della Sapienza santa; come pure di avere esagerato nell'individuazione di parole di gergo presso tutti gli autori della lirica provenzale e stilnovistica. Riguardo ai Fedeli d'Amore, egli ammette l'esistenza, se non di una " setta " organizzata vera e propria, di " una specie di milizia di spiriti eterodossi settari, affratellati nel nome del Santo Amore e nel culto della Donna unica ", che comunicavano tra di loro attraverso un linguaggio segreto. L'ideale di questa fratellanza era quello di far rivivere lo spirito originario della religione, giudicata decaduta nelle sue forme e corrotta nei suoi rappresentanti ufficiali. Vi sarebbero molti indizi che fanno pensare che Dante, prima di farsi parte per se stesso, abbia partecipato a qualche gruppo settario. Anche il Ricolfi pensa ad una qualche connessione tra la poesia trovadorica e l'eresia catara, spiega l'uso del linguaggio allegorico quale risorsa per sottrarsi alla persecuzione, e riallaccia questo linguaggio ad una tradizione antichissima, come già avevano fatto il Rossetti e il Valli (Studi sui Fedeli d'Amore, 1933; rist. Bastogi, 1983, pag. 133 ss). Sotto il linguaggio erotico si nasconderebbe il significato esoterico della " gioia ", quale estasi mistica, ricercata dai Fedeli d'Amore: " il connubio, cioè, dell'intelletto possibile o passivo coll'Intelligenza attiva, secondo la dottrina già professata da Aristotele, e da questo discesa, attraverso Avempace ed Avicenna, con non poche infiltrazioni gnostiche, fino al grande Averroè, che l'aveva spiegata nei due opuscoli dagli eloquenti titoli Della beatitudine dell'anima e Del connubio dell'Intelligenza astratta coll'uomo. Ora appunto questo connubio, che veniva a coincidere presso gli Scolastici con quella infusione del Verbo divino nell'anima umana che Sant'Ambrogio e San Bernardo avevano visto rappresentato nel Cantico dei cantici, così letto nel Duecento, appunto questo connubio costituiva la " beata gioia " dei veri " Fedeli d'Amore " " (Rapimento e iniziazione nella poesia dei Fedeli d'Amore, in Rivista di sintesi letteraria, ottobre-dicembre, 1935, pag. 353)

Non è da escludere che nel crogiolo di correnti filosofiche e mistiche che fu il Duecento, trovasse spazio anche " un'iniziazione basata sulla dottrina averroistica e mistica, intesa a ottenere il raptus mentis, a toccare i vertici della "beata gioia", fuori dalle pratiche strettamente cristiane " (p. 367). Così il Ricolfi, riprendendo motivi già svolti dal Perez, crede di poter concludere che " assai varie correnti e tradizioni mistiche, religiose, filosofiche, talune ortodosse, e tal altre eterodosse, vengono a incontrarsi nella poesia del Duecento, in vario modo operando sulla mente dei diversi poeti. Così la dottrina della Donna-Sapienza o Donna-Intelligenza fa capo a due correnti principali, l'una eterodossa e l'altra ortodossa: la prima, che da Aristotele giunge ad Avempace, ad Avicenna e ad Averroè, attraverso lo gnosticismo e il manicheismo; la seconda, che da Sant'Agostino giunge a San Bernardo e a quel Riccardo di San Vittore, ch'è menzionato da Dante nell'epistola a Can Grande come chiave per meglio intendere il raptus mentis, e dai suoi contemporanei definito " la colonna, la fiaccola, l'angelo della Scuola " (pp. 371-372). Viene fatto anche un richiamo alle dottrine gnostiche ed al mito centrale di Sophia, la Sapienza, a proposito del quale l'autore annota: " Era, in fondo, il problema buddistico del dolore; tanto il Buddismo quanto la Gnosi indicavano, per rimuoverne la causa, il sentiero della Conoscenza " (p. 368) (9).

Del carattere iniziatico dei Fedeli d'Amore - " Amore concepito come potenza atta a far uscire lo spirito dal suo "albergo ", e farlo volar nudo senza scorza " - il Ricolfi vede una testimonianza nella Vita Nuova; per esempio, là dove Dante dice: " Amore uccide tutti li miei spiriti, e li visivi rimangono in vita, salvo che fuori de li strumenti loro. E questo dubbio è impossibile a risolvere a chi non fosse in simile grado fedele d'Amore " (p. 358).

Sulla scia delle ricerche del Valli si pone Gaetano Scarlata, del quale ricordiamo Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante (Priulla, Palermo, 1929).

Mario Alessandrini, che si richiama anch'egli specialmente alle tesi di Luigi Valli, fa precedere al suo studio su Cecco d'Ascoli (Cecco d'Ascoli, Casini, Roma, 1955) un capitolo sulla questione dei Fedeli d'Amore, quale organizzazione settaria, dotata di un gergo convenzionale. Il suo giudizio è che " se l'intera storia

dei Fedeli d'Amore non è scritta, esistono pure tanti elementi raccolti nella non breve serie di scritti pubblicati al riguardo, da un buon secolo almeno, che permettono di considerare l'esistenza della setta come una realtà, più ancora che come un'ipotesi di studio " (pagg. 17-18). In un libro successivo (Dante Fedele d'Amore, Atanor, Roma, 1960) egli torna più ampiamente sull'argomento col proposito di fare emergere, esaminando le composizioni poetiche degli adepti alla setta - con particolare riguardo a Dante - le loro finalità, oltre che mistiche, anche civili e politiche (10).

Fra gli studiosi cattolici, che credono nell'ortodossia di Dante, ma aderiscono all'interpretazione simbolista, possiamo ricordare il Gietmann (*Beatrice, Geist und Kern der Dante'schen Dichtungen*, Freiburg in Bresgau, 1889), il quale, seguendo le linee tracciate dal Biscioni, che vedeva in Beatrice il simbolo della Sapienza, vede da parte sua in Beatrice il simbolo della Chiesa. E, ancora, J. Earle (*La Vita Nuova di Dante*, in *Quarterly Review*, vol. CLXXXIV, luglio 1896; trad. ital. in *Biblioteca storico-critica della Letteratura Dantesca*, XI, Zanichelli, Bologna, 1899), il quale anch'egli loda lo studio del Biscioni, e poi quello del Gietmann. Polemizza con gli interpreti " letteralisti ", come il D'Ancona, che scorgono negli attributi superumani accordati a Beatrice solo delle enfasi retoriche, ma crede, invece, nell'identificazione di Beatrice con la Chiesa di Cristo e vede nell'Amore la personificazione di Cristo stesso.

Un interessante contributo all'opinione, invece, di un Dante fautore di tesi eretiche è rappresentato dal libro di Alfonso de Salvio (*Dante and Heresy*, Dumas, Boston, 1936). Anzitutto l'autore si preoccupa di smentire l'idea che il silenzio quasi totale che Dante osserva sulle drammatiche vicende connesse alla repressione e dei movimenti ereticali del suo tempo sia dovuta a mancanza di informazione o ad altero disdegno (11). Idea messa avanti dallo storico Felice Tocco (*Quel che non c'è nella Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna, 1899) e ripresa da tanti altri dantisti dopo di lui. Passa quindi in rassegna una serie di posizioni e di dottrine avanzate dal Poeta, le quali non sarebbero potute che apparire eretiche ad un inquisitore del suo tempo.

René Guénon, principale rappresentante della corrente tradizionalista, si è occupato espressamente dell'esoterismo in Dante in un saggio (*L'ésotérisme de Dante*), che, pubblicato per la prima volta nel 1925, ha avuto da allora molteplici edizioni. Egli si richiama in più punti all'Aroux, alla cui opera riconosce un perdurante interesse, pur avanzando delle serie riserve sulle sue interpretazioni (12).

Sembra, però, che, pur nominandolo, il Guénon non conosca l'opera del Rossetti e soprattutto il debito che nei confronti di quest'ultimo aveva l'Aroux. Così, per esempio, avrebbe dovuto ricordare che

già prima di Aroux il Rossetti aveva reso nota l'esistenza nel museo di Vienna della medaglia che comproverebbe l'affiliazione di Dante all'ordine dei Templari (*Il mistero dell'amor platonico*, IV, p. 1383).

Comunque, anche Guénon concorda nel ritenere che l'opera di Dante nasconda un profondo significato iniziatico, che è interamente sfuggito alla maggior parte dei commentatori. Tra le fonti a cui Dante potrebbe essersi ispirato per il suo viaggio extra-terrestre, il Guénon menziona, oltre che il libro VI dell'Eneide - sulla cui influenza non ci sono dubbi, ma che va considerato non semplicemente come finzione poetica, ma come prova incontestabile di un sapere iniziatico - anche il testo persiano Arda Viraf Nameh, nonché il Libro del viaggio notturno di Maometto e le rivelazioni della Mecca di Ibn Arabi. Vi sarebbero buone ragioni per ammettere che Dante sia stato effettivamente influenzato da quest'ultimo, che fu più che un " poeta mistico " il maestro spirituale cui si ispirarono diversi Ordini iniziatici dell'Islam. I quali furono in relazione con gli Ordini cavallereschi, ed è tramite questi ultimi che Dante potrebbe averlo conosciuto.

La distinzione dei tre mondi, che costituisce il piano generale della Divina Commedia, è comune a tutte le dottrine tradizionali e corrisponde alla suddivisione gerarchica dei gradi dell'esistenza. La meta finale del processo iniziatico non è soltanto la restaurazione dello " stato edenico ", simboleggiato dal Paradiso terrestre, ma è " la conquista attiva degli stati sopra-umani, poiché, come Dante dice secondo il Vangelo: "Regnum coelorum violentia patet... " (Par., XX, 94), ed è qui una delle differenze essenziali che esistono tra gli iniziati ed i mistici ".

Da Julius Evola è accettata sostanzialmente " la tesi già prospettata dal Rossetti e dall'Aroux, ripresa dal Valli, in una certa misura anche dal Ricolfi, più recentemente, però con un'accentuazione del solo lato politico, dall'Alessandrini". (Il mistero del Graal, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972/3, pag. 163; la ed. 1937), la tesi, cioè, che Dante appartenesse alla cerchia settaria dei Fedeli d'Amore. Così pure accettata è la tesi che la cosiddetta poesia del " dolce stil novo " in gran parte usò un linguaggio segreto, intelligibile a pieno solo per gli iniziati che ne avessero posseduto la chiave " (La metafisica del sesso, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969/2, pag. 283; 1 ed. 1958). Tuttavia, pur accordando che " le varie donne cantate dai Fedeli d'Amore, qualunque fosse il loro nome, erano, è vero, un'unica donna, immagine della " Sapienza Santa" o della Gnosi, cioè di un principio di illuminazione, di salute e di conoscenza trascendente ", Evola pensa che non si trattasse solo di allegorie e di semplici astrazioni personificate, ma che " qui

avesse parte essenziale un regime di contatti con la forza occulta della femminilità, regime che poté prendere eventualmente le mosse dall'amore suscitato da donne reali, portandolo però ad agire e a svilupparsi lungo una direzione iniziatica " (pagg. 284-285). In certi testi, fra cui la stessa Vita Nuova, è evidente il riferimento ad intense esperienze vissute con effetti palingenetici

Con il libro di Robert L. John, Dante, Springer-Verlag, Vienna, 1946 (trad. ital. Dante Templare, Hoepli, Milano, 1987), la critica cattolica si apre all'idea che la dottrina di Dante non sia del tutto ortodossa. Vengono apportati nuovi elementi alla tesi, già da altri precedentemente sostenuta, che Dante fosse un fautore dei Templari, se non addirittura un appartenente alla loro cerchia. Lo testimoniaerebbe la tenace avversione, dimostrata in più luoghi della Commedia, al papa Clemente V, artefice di quel Concilio di Vienna che portò alla soppressione dell'Ordine dei Templari (1312). Nonché l'inserimento nel poema di certe tesi, proprie alla teologia dell'Olivi, che quel Concilio condannò. Pur senza condividere per intero le posizioni di Gabriele Rossetti, Robert John gli vuole rendere giustizia, di chiarando che " è stato un grave errore il liquidare come sogni deliranti tutte le sue ricerche, che rivelano un'eccezionale competenza storico-letteraria, unita a un'intelligenza acuta " (pag. 5 della trad. ital.). Pur convinto che " il pensiero di Dante era nel profondo perfettamente cattolico " (pag. 360), John non esita a dichiarare che " non è oggi più sostenibile l'antica opinione, secondo la quale e nella Commedia non si troverebbe nulla di eretico " (pag. 7). Al di là della ricostruzione storica delle drammatiche vicende che portarono alla distruzione dell'Ordine, l'interesse principale si appunta sulla delineazione della " gnosi templare di Dante, che è stata la vera " Donna " del suo spirito fin dagli anni della giovinezza " (pag. 6). Quella gnosi templare che " non è solo la confluenza di diverse correnti gnostiche provenienti dall'antichità pagana, dal cristianesimo primitivo, dal giudaismo e dall'Islam; essa è una spiritualità determinata anche dal neoplatonismo " (pag. 365).

Willy Schwarz riprende le tesi di Robert John nel suo libro Studi su Dante e spunti di storia del cristianesimo (Ed. Antroposofica, Milano, 1982), che comprende una serie di saggi su " l'enigma Dante " dal punto di vista dell'Antroposofia. Antonio Coen (Dante et le contenu initiatique le la Vita Nuova, Ed. J. Vitiano, Parigi, 1958) si dimostra vicino al Valli nel ritenere che la lirica trovadorica, col suo " trobar cluz ", abbia esercitato una sicura influenza sul linguaggio dei Fedeli d'Amore, che costituivano una cerchia iniziatica e gerarchicamente organizzata. Dante stesso lo fa intendere quando alla fine del cap. XIV della Vita Nuova dice che le sue parole non possono essere comprese da "chi non fosse in simile grado fedele d'Amore ". L'autore è invece piuttosto critico nei confronti dell'Aroux, di cui ritiene deformante l'immagine che questi traccia di un Dante radicalmente eretico. La tesi principale del Coen, che sviluppa un tema fornito prima dal Perez e poi seguito da Pascoli e dal Valli, è che Dante, adepto di un gruppo iniziatico, abbia cercato di ottenere un'esperienza estatica. Se si potesse stabilire con certezza che egli è stato chiamato, da vivo, alla grazia di contemplare la verità eterna, saremmo posti nell'alternativa di vedere in lui un eletto e un santo oppure un visionario vicino all'eresia.

Nel suo discusso libro *L'amour et l'Occident*, Plon, Parigi, 1939, (ora in trad. ital. *L'amore e l'Occidente*, Rizzoli, Milano, 1982), Denis de Rougemont inserisce un'appendice intitolata a " Dante eretico? ", in cui si richiama alle tesi del l'Aroux (ignorando il Rossetti), notando che la storia letteraria e religiosa non ha fatto che confermare l'esattezza di non pochi dei suoi punti di vista. Nel corso di quel libro - la cui tesi principale è che la poesia dell'amore cortese trae ispirazione dall'eresia catara - il nome di Dante ritorna più volte, accomunato a coloro che nella " Donna dei pensieri " hanno cantato non tanto una donna reale quanto un principio metafisico. A proposito del quale, giunge a chiedersi:

" Se la Dama non è semplicemente la Chiesa d'Amore dei Catari (come hanno affermato l'Aroux e il Péladan) né la Maria-Sophia delle eresie gnostiche (il principio femminile della divinità) non potrebbe essere l'Anima, o ancora più esattamente la parte spirituale dell'uomo, quella che la sua anima prigioniera nel corpo invoca con un amore nostalgico che solo la morte potrà soddisfare? ".

Per spiegare la nascita della poesia cortese il de Rougemont formula un'ipotesi suggestiva: " Nel secolo decimosecondo si assiste sia nella Linguadoca sia nel Limosino a una delle più straordinarie confluenze spirituali della storia. Da un lato, una grande corrente religiosa manichea, che era nata nell'Iran, risale attraverso l'Asia Minore e i Balcani fino all'Italia e alla Francia, portando con sé la dottrina della Sophia-Maria e dell'amore per la " forma di luce ". D'altro lato, una retorica assai raffinata, con i suoi procedimenti, i suoi temi e personaggi costanti, le sue ambiguità, riaffioranti sempre negli stessi luoghi, e con il suo simbolismo, risale dall'Irak dei sufi d'ispirazione platonica e manichea fino alla Spagna araba e, attraversando i Pirenei, trova nel sud della Francia una società che, a quanto sembra, non aspettava che lei per dire quello che non osava e non poteva confessare nella lingua dei chierici nella parlata volgare. La poesia cortese è nata da questo incontro " (13).

Margarete Lochbrunner è una studiosa tedesca di Dante, la quale propone un'interpretazione della Divina Commedia alla luce della dottrina manichea. Dei numerosi parallelismi istituiti in dettaglio tra Dante e Mani, il lettore italiano può prendere notizia nei numeri 2/1973, 3/1974 e 1/1975 della rivista *Conoscenza religiosa*, La Nuova Italia, Firenze. Secondo la Lochbrunner, " Dante visse profondamente la dottrina di Mani e l'ha fusa con la verace dottrina della Chiesa, conformemente alle parole di Mani che tutti gli apostoli venuti sulla terra nel corso dei tempi erano inviati dall'unica Potenza divina, benché diversi quanto ai tempi e alle nazioni cui erano mandati. In virtù della salvezza e conoscenza impartitegli per grazia, Dante si sentiva un eletto della Luce e questo è dimostrato dal mandato conferitogli dalla più alta autorità " (*Conoscenza religiosa*, 2/1973, pagg. 256-257) (14).

L'autorevole storico tedesco della letteratura Ernst Robert Curtius, a differenza di tanti critici nostrani, si dimostra aperto - nel libro che può considerarsi il suo capolavoro: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) - alla comprensione dei significati esoterici dell'opera di Dante. Basterebbe ricordare la sua interpretazione del ruolo di Beatrice, integrata audacemente da Dante nel processo stesso della Salvezza. Beatrice, dice il Curtius, appartiene ad una gerarchia di potenze celesti, che intervengono nel corso della storia: un'idea visibilmente imparentata con lo gnosticismo. Dante introduce di sua iniziativa nella Rivelazione - ripetiamo testualmente - un elemento capace di fare esplodere tutto il sistema dottrinale della Chiesa. O è un'eresia oppure si tratta di un mito. Beatrice non è affatto nella Commedia un amore giovanile ritrovato, è la Salvezza suprema sotto l'aspetto di una donna, è un'emanazione di Dio. È questa la sola ragione per la quale ella può apparire, senza che vi sia bestemmia, in un trionfo al quale partecipa il Cristo in persona (cfr. trad. fran. *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, PUF, Parigi, 1956, pagg. 459-466).

Neanche Hugo Friedrich disdegna di prendere in considerazione le tesi di quella che chiama l'interpretazione criptica degli stilnovisti e di Dante. Pur con le ampie riserve che avanza, l'Autore riconosce la fondatezza di alcune, almeno, di quelle tesi: " Ai rappresentanti di questa tendenza criptica si possono concedere diverse cose... In particolare si può dimostrare la presenza d

i una setta neomanichea, favorita dalla borghesia ghibellina nell'Italia centrale e settentrionale dell'epoca. Non si può inoltre negare che alcuni tratti ascetico-spirituali presenti nei trovatori e nella lirica fiorentina abbiano affinità col manicheismo e con il suo disprezzo del corpo... L'interpretazione criptica dice il giusto quando afferma che le poesie non devono essere intese come espressioni e di effettive storie d'amore... Tutto porta così alla conclusione che si deve interpretare Beatrice come una figura mitica, dotata delle più alte perfezioni che il pensiero amoroso del dolce stil novo fosse in grado di ideare... "comunque innegabile che Dante concepisca Amore come rapporto con il divino". (Epochen der italienischen Lyrik; trad. ital. Epoche della lirica italiana. Dalle origini al Quattrocento, Mursia, Milano, 1974, pagg. 74 ss).

La tesi di un Dante passato attraverso l'eresia è sostenuta da Philippe Guibertau, del quale ricordiamo il libro *L'énigme de Dante* (Desclée de Brouwer, 1973). Dante sarebbe appartenuto ad una società iniziatica di tipo gnostico, assimilabile alle taurika dell'Islam. Beatrice sarebbe per lui l'incarnazione della Sapienza, quale entità di origine soprannaturale; in questo senso andrebbe preso quell'appellativo, secondo la parola di Omero: "Ella non pareva figliuola d'uomo mortale, ma di dio", che si legge nella *Vita Nuova*, II, 8 (pag. 76 ss). Tuttavia, dopo un lungo periodo di appartenenza alla setta dei Fedeli d'Amore - periodo che coprirebbe la composizione della *Vita Nuova*, del *Canzoniere* e del *Convivio* - , Dante sarebbe ritornato all'originaria fede cattolica, se pure di un cattolicesimo più aperto e comprensivo - che l'Autore definisce "ecumenico" - , capace di integrare e molti dei pensieri dei suoi antichi amici settari (pagg. 126-127). In definitiva, l'enigma di Dante è che egli sarebbe un convertito (pag. 264).

Anche R.A. Gutmann, in un libro abbastanza informato, ma scarsamente originale (*Dante et son temps*, Libr. Nizet, Parigi, 1977), è dell'opinione che Dante nella sua prima giovinezza abbia subito l'influenza di dottrine eterodosse, ma che nell'età matura, cui appartiene la *Commedia*, sia tornato all'ortodossia.

Più interessante il libro di E.L. Fortin, comparso nei *Cahiers d'études Médiévales, Dissidences et philosophie au Moyen Age* (Montreal-Parigi, 1981). L'autore pensa che i troppi critici nell'interpretare la *Commedia*, che è opera essenzialmente teologica per il suo contenuto, diano

per scontata l'ortodossia di Dante. Invece, vi si possono scoprire ben altri elementi assai poco aderenti a quel che insegnava all'unanimità la teologia cristiana (pagg. 90-91). Egli, che conosce il libro di Guibertau, sopra citato, ne giudica seducente l'ipotesi, ma non ne condivide la conclusione. Questa ha l'inconveniente di ignorare che la stessa *Commedia* è piena di enigmi, che sarebbe auspicabile chiarire prima di pronunciare un giudizio definitivo sul suo significato più profondo (pagg. 129-130). Nell'analisi che intraprende, l'Autore non si limita alle generalità, ma si addentra nell'esame dettagliato di alcune questioni di particolare rilevanza. Esempio il caso dell'enigmatica figura di Stazio. Ad una lettura attenta il cristianesimo segreto di Stazio, dovuto all'ostilità degli imperatori pagani verso la nuova fede, potrebbe ben essere il corrispettivo della reticenza del poeta medievale, vissuto in un'epoca in cui eretici ed apostati si sono visti minacciati delle pene una volta riservate ai cristiani confessi (pagg. 130-138). Purtroppo non possiamo qui attardarci sulle argomentazioni acute, e corrette e di dottrina, dell'autore. In conclusione, avremmo in luogo di un Dante convertito, un Dante maestro nell'arte della dissimulazione, che si fa passare per ortodosso senza esserlo veramente (pag. 160).

Nel libro di Ioan P. Couliano *Eros et magie à la Renaissance*, Flammarion, Parigi, 1984 (trad. ital. *Eros e magia nel Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1987), trovano accoglienza le idee di Denis de Rougemont sulle fonti nascoste della poesia del dolce stil novo (il catarismo e la mistica arabo-persiana). Ma, altresì, vi si trova esposta in breve quella psicologia dell'eros, a carattere iniziatico, che fu propria dei Fedeli d'Amore e che culmina nella "pneumofantasmologia erotica" di Dante (trad. ital. pagg. 39-40) (15).

Non sono mancate interpretazioni dell'opera di Dante in chiave di ermetismo alchemico. In proposito vanno ricordati il libro di J. Breyer, *Dante alchimiste. Interprétation alchimique de la Divine Comédie, I, L'Enfer* (La Colombe, Parigi, 1957) e i recentissimi libri di B. Cerchio, *L'ermetismo di Dante* (Edizioni Mediterran

ee, Roma, 1988) e di E. Minguzzi, L'enigma forte (ECIG, Genova, 1988) Vorremmo, infine, che non fossero passati sotto silenzio due scrittori italiani, i quali, senza essere dantisti di professione, sanno penetrare, al di là della lettera e al di fuori della cerchia dei critici paludati, i significati riposti dell'opera di Dante. Per Guido Ceronetti " Dante è un termine fisso, un libro rimasto chiuso, in attesa che un angelo rompa i sigilli ", e tuttavia " Dante, autore di un libro sacro, è diventato, miseria, il padre di una letteratura! " (Difesa della luna, Rusconi, Milano, 1971, pag. 80). Nel suo commento al Cantico dei cantici Ceronetti trova occasione di soffermarsi sul significato della Beatrice di Dante (" La donna del Cantico è stata vista a Firenze, ed era la stessa donna che altri avevano visto ad Alessandria o a Tiro ") ed in alcune densissime pagine si può dire che riassume l'essenziale dell'esoterismo dantesco: " La Beatrice si rivela anche come l'io di luce di chi, partito dalla conoscenza della sua perdita nella tenebra del corpo e del mondo (la morte della gentilissima), alla fine del viaggio nei misteri la ritrova, salvato " (Il Cantico dei cantici, Bompiani, Milano, 1985, pagg. 99-107).

Elémire Zolla nel suo L'amante invisibile (Marsilio, Venezia, 1986) vede nella poesia stilnovista la presenza di una tecnica di rigenerazione spirituale, imparentata con il sufismo islamico: " Questi sufi d'Occidente erano ben stati messi sull'avviso dalle morti dei maestri orientali; scelsero l'occultamento più sicuro, la lettera lasciata in evidenza... E tutto passò per grottesche gotiche, per piagnisconi eleganti. La chiave è esposta nella Vita Nuova e nel Convivio " (pag. 107). Con completa padronanza delle più diverse fonti tradizionali, anche Zolla interpreta la Commedia come percorso iniziatico, al cui termine il fedele si trasmuta nella Dama: " Dante diventa dentro, tal quale Beatrice, cioè androgino " (pag. 111). Possiamo chiudere questa rassegna con l'autorevole opinione dello studioso francese Paul Renucci, professore alla Sorbona, secondo il quale " l'incontro della parola " esoterismo " col nome di Dante ha conservato una notevole efficacia nei tempi in cui siamo, e che il dantismo mistagogico è tutt'altro che scomparso dopo tante critiche e censure mosse contro di esso dagli studiosi più autorevoli " (Atti del Congresso Internazionale di studi danteschi, 20-27 aprile 1965, Sansoni, Firenze, 1965, pagg. 305-306). Egli stesso, nonostante le critiche rivolte al Rossetti, pensa che " l'ipotesi fondamentale che esista nella Commedia un contenuto esoterico, col suo metodo di espressione adatto, non è per niente assurda " (pag. 316). Posto che le caratteristiche sicure della letteratura esoterica restano " l'iniziatismo, la premessa di una graduatoria della conoscenza con livelli sempre più strettamente riservati, l'uso di un linguaggio che, per quanto sia pubblico, resta privo di significazione vera per i "profani " o gli " inetti " ", il Renucci afferma che " tutto questo è presente nella Commedia " (pag. 313). E conclude: " Dietro l'ipotesi dei sensi esoterici si apre un campo tutt'altro che immaginario, in cui si affacciano delle realtà storiche e culturali poco note fino a quaranta o cinquanta anni fa e non ancora abbastanza esplorate dai dantisti " (pagg. 326-327) (16).

Note:

(1) La Divina Commedia di Dante con commento analitico, Londra, 1826-1827 (2 volumi sull'Inferno; un altro sul Purgatorio, pubblicato postumo, Firenze, 1966). Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma e sulla segreta influenza che esercitò nella letteratura d'Europa, e specialmente d'Italia, come risulta da molti suoi classici, massime Dante Petrarca Boccaccio, Londra, 1832 (ora in ristampa anastatica presso l'Ed. Forni, Bologna). Il mistero dell'amor platonico del Medio Evo derivato dai misteri antichi, Londra, 1840, 5 voll. (ora in ristampa anastatica presso l'Ed. Forni, Bologna) La Beatrice di Dante. Ragionamenti critici, Londra, 1842 (solo il 1° ragionamento dei nove complessivi, pubblicati postumi da M.L. Giartosio De Courten Imola, 1935) (ora in ristampa anastatica presso Atanor, Roma 1982).

(2) " Gli uomini che passano i loro giorni in questo delirio erotico e universal e, sono persone anziane, uomini politici, personaggi gravi. Essi vivono al centro delle tempeste politiche, gli uni esiliati, gli altri in prigione; per la maggior parte essi sono dei cospiratori. In mezzo a tante vicissitudini, bufere, supplizi; senza speranza, senza asilo, senza requie; perseguitati, ricacciati da un capo all'altro d'Italia, colpiti di anatemi dai pontefici e dal popolo, non si preoccupano che di cantare il loro martirio amoroso " (op. cit. pag. 327).

(3) Dante hérétique révolutionnaire et socialiste. Révelations d'un catholique sur le Moyen Age, Parigi, 1854. Ristampato nel 1939 (ora in ristampa anastatica, Forni, Bologna, 1976).

La Comédie de Dante traduite selon la lettre, et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles l'Amour, Parigi, 1856, 2 voll.

L'hérésie de Dante démontrée par Francesca da Rimini, Parigi, 1857.

Preuves de l'hérésie de Dante notamment au sujet d'une fusion opérée vers 1312 entre la Massénie Albigeoise, le Temple et les Gibelins, Parigi, 1857.

Les Mystères de la Chevalerie et de l'amour platonique au Moyen Age, Parigi, 1858.

(4) P. Giannantonio, Un plagio di studi danteschi, in Studi in memoria di Nino Cortese, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma, 1976, pagg. 217-253; ora in Endiadi, Sansoni, Firenze 1983, pagg. 357-396.

(5) Cfr. G. Maugain, L'orthodoxie de Dante et la critique française de 1830 à 1860, in Dante. Mélanges de critique et d'érudition françaises, 1921. È significativo che nella letteratura dedicata all'esoterismo Dante continui, fino ai nostri giorni ad essere annoverato come un adepto e un iniziato. Si veda, per esempio:

R. Amadou- R. Kanters, Anthologie littéraire de l'occultisme, Julliard, Parigi 1950, pagg. 79-81.

A.C. Ambesi, L'Enigma dei Rosacroce, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990, pagg. 39-66.

J.M. Angebort, Le Livre de la Tradition, Laffont, Parigi, 1972 (trad. ital. Il Libro della Tradizione, Edizioni Mediterranee, Roma, 1980, pagg. 238-242).

L. Benoist, L'ésotérisme, PUF, Parigi, 1965, pag. 103.

J.L. Brau, Les initiés d'Occident, Ed. MA, Parigi, 1986, pagg. 45-53.

T. Burckhardt, Zu Dantes " Divina Commedia " (trad. ital. Rassegnamenti sulla "Divina Commedia" di Dante, espressione della Saggiezza tradizionale, in Scienza moderna e Saggiezza tradizionale, Borla, Torino, 1968, pagg. 127-153).

L. Charpentier, L'Ordre des Templiers, La Colombe, Parigi, 1944, pagg. 161-162.

O. De Montegut, Le drame albigeois, Nouvelles Ed. Latines, Parigi, 1962, pagg. 54-61.

R. Edighoffer, Les Rose-Croix, PUF, Parigi, 1986, pagg. 70-71.

M. Eliade, Birth and Rebirth, 1958 (trad. ital. La nascita mistica, Morcelliana, Brescia, 1980, pagg. 183-184).

M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, vol. III, Payot, Parigi, pagg. 111-112.

A. Faivre, Accès de l'ésotérisme occidental, Gallimard, Parigi, 1986, pagg. 124-125

G. Gangi, I misteri esoterici, Edizioni Mediterranee, Roma, 1986, pagg. 162-165.

S. Hutin, Les sociétés secrètes (trad. ital. Le società segrete, Garzanti, Milano, 1955, pagg. 37-38).

S. Hutin, Les gnostiques, PUF, Parigi, 1963, pag. 108.

VE. Michelet, Le secret de la Chevalerie, 1930 (trad. ital. Il segreto della Cavalleria, Basaia, Roma, 1985, pagg. 67-76).

B. Nardini, Misteri e dottrine segrete, Convivio, Firenze, 1988, pagg. 187-193.

J.C Pichon, Histoire universelle des sectes et des sociétés secrètes, Laffont, Parigi, 1969 (trad. ital. L'altra storia: le sette e le società segrete, Rosada, Torino, 1972, pag. 54)

B. Walker, Gnosticism, The Aquarian Press, Wellingborough, 1983 pag. 174.

(6) " La dottrina che volle l'Allighieri che si ascondesse sotto il velame di versi strani, fu che Enea dovesse servire come strumento provvidenziale all'apert

ura di Dite, dappoiché Beatrice avea eletto Virgilio per guida di Dante nella infernale peregrinazione. La figura di Enea, aprendo quelle porte, fu dall'Allighieri posta per significare con questa origine tutti gli avvenimenti i quali preparano la vera apertura fatta per colui che la gran preda levò a Dite del cerchio su perno, onde poi senza serrame erane rimasta la porta su cui veduto aveva la scritta morta" (Della dottrina che si asconde nell'ottavo e nono canto dell'Inferno, Tip Menicanti, Roma, 1852, poi in Tre chiose nella Divina Commedia di Dante Allighieri, Lapi, Città di Castello, 1894, pagg. 11-31).

(7) Forse il Pascoli stesso sarebbe andato ben oltre nella sua esegesi dell'opera dantesca se avesse conosciuto la letteratura dell'antico gnosticismo. Pensiamo, in particolare, a quel famoso frammento valentiniano, che qui di seguito riportiamo, nella traduzione del Buonaiuti: " Diceva Valentino ai suoi discepoli in un'omelia: " Voi siete immortali fin da principio; voi siete figli della vita eterna; voi voleste affrontare da voi la morte, affinché la morte fosse da voi debellata e in voi e per voi la morte morisse. Ebbene: quando voi sconfiggete il mondo, disgregandone gli elementi insidiatori, senza disgregare le energie del vostro spirito, voi siete i signori della creazione e dominatori di ogni realtà peritura" Sotto l'eloquio fiorito dell'eloquenza e della poesia, il maestro esprime così un concetto che sarà sempre caro al movimento di cui egli è uno dei più eminenti iniziatori: il concetto dell'immortalità come frutto di una esperienza religiosa superiore, di cui la gnosi è il più valido coefficiente " (E. Buonaiuti, Saggi sul cristianesimo primitivo, Città di Castello, 1923, p. 72).

(8) Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia, Zanichelli Bologna, 1922.

La chiave della Divina Commedia: sintesi del simbolismo della Croce e dell'Aquila, Zanichelli, Bologna, 1926.

Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore, Optima, Roma, 2 voll.,.

(9) L'occasione si presta per ricordare che già il Pascoli aveva osato un accostamento tra Dante e il Buddha, l'Illuminato: " Quel poema (e in ciò è un miracolo del genio umano, non una, affatto impossibile, imitazione) è d'uno Sakyamuni dell'Occidente. Così il nostro Shakya, come lo Shakya indiano, così l'eremita come l'esule, a distanza di venti secoli, cominciano dalla profonda considerazione dell'umana miseria. Io vedo l'uno estatico a' piedi del fico, ashvattha ficus religiosa; l'altro errante nell'ombra della selva. E dalla miseria si elevano, l'uno per isvanire nel Nirvana, e l'altro per approfondire nel Miro Gurge. E tutti e due escono dalla miseria ispirati a predicare a tutti la pace e l'amore: la felicità " (Scritti danteschi, cit., p. 1578).

(10) Le tesi del Valli si trovano riprese anche in A.M. Partini-V. Nestler Cecco d'Ascoli, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979.

(11) " La poesia dei Fedeli d'Amore non si inquadra nel suo spirito tra le cortesie feudali e i canti di calendimaggio. Si deve inquadrare tra la strage degli Albigesi e quella dei templari" (L. Valli, Il linguaggio segreto, cit., pag. 147)

(12) Cfr. R. Guénon, Recensioni, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 1981 pagg. 33-34.

(13) Invero, la tesi di una influenza iranica sulla letteratura dell'Occidente medievale non è nuova. Tra i suoi sostenitori ci sarebbe da ricordare anche il nostro Italo Pizzi, il quale, fra l'altro, segnalava la funzione di veicolo che poteva avere avuto la religione manichea (cfr. Storia della poesia persiana, II, Torino, 1894).

(14) La tesi di influenze manichee nella Divina Commedia è stata sostenuta da Leone Tondelli, secondo il quale da Mani Dante avrebbe attinto una metafisica della luce, filtrata attraverso i filosofi arabi. Così è da chiedersi se non si debba ad i

nflussi manichei la concezione dell'Empireo, " luce intellettuale piena d'amore " (Gnostici, SEI, Torino, 1950, pagg. 122-134).

(15) Il tema aveva avuto più ampio svolgimento nel libro *La forme et l'intelligible* (Gallimard, Parigi, 1970- trad. ital. *La forma e l'intelligibile*, Einaudi, Torino, 1975) di Robert Klein, per il quale si potrebbe dire che, in un certo senso, " la Divina Commedia è un poema sciamanico, in quanto il viaggio nelle sfere superiori vi assume un carattere iniziatico e rigeneratore, nonché una funzione di "m medicina sacra" " (trad. ital. pag. 6).

(16) Queste parole del Renucci fanno pensare, fra l'altro, alle nuove prospettive che potrebbero aprire alla esegesi dantesca gli studi sulla gnosi islamica dell'insigne orientalista Henry Corbin. Avremo occasione di citarlo nelle pagine che seguono.

Trattato Primo

I

L'argomento dell'opera - ci viene detto - è la filosofia.

Ma qual è propriamente il senso da dare alla parola? Che cosa simboleggia la " gloriosa donna "?

Dobbiamo intendere alla lettera tutto ciò che l'autore ci dice di essa? O possiamo anche intenderlo come il travestimento di qualcos'altro?

Intanto l'autore stesso, volendoci " mostrare come mangiare si dee " (II, I, 1) quel " pane degli angeli " (I, I, 7) ci avverte che le scritture si possono intendere per diversi sensi. Più avanti ci farà notare che nella Filosofia entrano due componenti: Amore e Sapienza (Sophia); e, trattandone, come vedremo, ci farà chiaramente intendere che non è tanto ad una scienza puramente umana che egli si riferisce, ma ad una Conoscenza che si origina dall'alto. Viene presto il sospetto che tanto Aristotele - che l'autore ha cura di mettere subito in campo - che il termine stesso di Filosofia siano uno schermo destinato a velare il riferimento a qualcos'altro, che ha attinenza alle cose della religione più che ad astrazioni intellettuali.

Noi mettiamo come ipotesi che la " scienza ", di cui subito si comincia a parlare, non sia il sapere dei dotti, ma la Conoscenza salvifica, la Gnosi. Perciò anticipiamo le seguenti corrispondenze: scienza = Gnosi; studio = iniziazione; gente studiosa = iniziati (1). I quali ultimi sono i pochi che " a l'abito da tutti desiderato possono pervenire ", mentre innumerevoli sono quelli che rimangono esclusi dall'accesso alla Conoscenza (I, I, 6).

Questa Conoscenza è detta " pane degli angeli "; e già a prima vista appare un po' troppo enfatica siffatta qualificazione per la Filosofia comunemente intesa. Ma quale sia la sua vera natura ce lo può chiarire un luogo del Paradiso, dove la medesima espressione ritorna, allorché il poeta prende le distanze da coloro che sono " in piccioletta barca " e si rivolge a quei " pochi che drizzaste il collo / per tempo al pan degli angeli " (II, 1-15). Di questo pane è detto che " vivesi qui ". Ebbene, non pare che si debba intendere che nel Paradiso si viva di dottrine filosofiche, ma piuttosto della visione beatifica della luce divina. Saremo piuttosto sulla buona strada se penseremo a quel pane che discende dal cielo e che dà la vita, come è detto nel Vangelo di Giovanni (VI, 32-35) (2).

Gli impedimenti che costringono a rimanere a " bestiale pastura " i più, il gregge di " quelli che con le pecore hanno comune cibo ", sono classificati in quattro. Due più scusabili: la stessa complessione di un organismo che rende inadatti a recepire ogni appello dall'alto (gli illici?), oppure le necessità della vita familiare e sociale, che tolgono ogni spazio allo sviluppo della vita spirituale. Due più biasimevoli: la mala inclinazione dell'anima, volta alle attrattive del senso;

oppure l'assenza nel luogo nativo di sedi di vera religione, alibi per i pigri che non cercano altrove.

È obbligo di misericordia, da parte di coloro che hanno accesso alla Sapienza, venire in aiuto di quelli che ne sono privi, essendo i primi "quasi fonte vivo", atto a dare refrigerio a quanti hanno sete di vita spirituale. Anche qui, a proposito dell'acqua di vita, è chiaro il riferimento al Vangelo di Giovanni (IV, 10-14; VII, 37-38). Peraltro il tema della fonte e dell'acqua di vita è dei più diffusi nella letteratura spirituale. Particolarmente significativo il logion 108 del Vangelo apocrifo di Tommaso: "Gesù disse: Colui che beve dalla mia bocca, diventerà come me; io stesso diverrò come lui e gli saranno rivelate le cose nascoste" (3). Sembra che Dante non si ponga, in questo inizio, come Perfetto, ma come colui che è sulla via, che ha già compiuto una parte del cammino e, in virtù di quanto ha realizzato in sé lungo i gradi percorsi (a per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco

ricolgo"), si propone d'illustrare, a beneficio "di quelli che dietro m'ho lasciati", certe sue canzoni di contenuto sapienziale, per meglio renderle accessibili ai desiderosi d'intenderle nel loro più vero significato. Al convito che egli ha apparecchiato non sono invitati coloro che sono impediti "da la parte di dentro", ché niente ne potrebbero prendere né ritenere, ma solo coloro che sono stati impediti "da la parte di fuori", cioè da motivi esterni; e innanzitutto coloro che non ebbero agio e tempo, trattenuti dalle necessità della vita familiare e sociale.

L'autore si rammarica che le sue composizioni poetiche siano state apprezzate più per i loro valori estetici ("loro bellezza"), che per il contenuto sapienziale ("loro bontade"). A noi chiederci: non hanno forse avuto lo stesso destino e la Vita Nuova e la Commedia? Avanziamo un'ipotesi. L'aver Dante interrotto il Convivio per dedicarsi alla Commedia, non può essere stato dovuto al fatto che egli nel frattempo era salito a gradi più alti della sua realizzazione ed era giunto a sentirsi abilitato a sedere "a la beata mensa" e non più soltanto "a' piedi di coloro che seggiono"?

Il nesso tra le due opere, la Vita Nuova e il Convivio, è espressamente dichiarato dall'autore, il quale dice che non solo non intende "a quella a parte alcuna d'erogare, ma maggiormente giovare per questa quella". Quella appartiene ad un'età più giovanile, questa a età più matura. E, per meglio far capire che età non va intesa solo in senso anagrafico, rinvia al Quarto trattato, dove, come vedremo, le diverse età vengono intese allegoricamente come gradi d'iniziazione. E aggiunge che la spiegazione allegorica, cui si accinge, è destinata a far capire quale intenzione si celi dietro l'esposizione letterale.

II

Dante vuole giustificarsi del dover parlare di sé. Adduce, da una parte, il desiderio di rimuovere il fraintendimento che può venire dal la ricezione meramente letterale delle sue canzoni, quali canzoni d'amore; dall'altra, il desiderio, mostrando il riposto senso di quelle, di fornire "sottile ammaestramento". "Movemi timore d'infamia, e movemi desiderio di dottrina dare la quale altri veramente dare non può. Temo la infamia di tanta passione avere seguita, quanta concepe chi legge le sopra nominate canzoni in me avere signoreggiata; la quale infamia si cessa, per lo presente di me parlare, interamente, lo quale mostra che non passione e ma virtù sia stata la movente cagione. Intendo anche mostrare la vera sentenza di quelle, che per alcuno vedere non si può s'io non la conto, perché è nascosa sotto figura d'allegoria: e questo non solamente darà diletto buono a udire, ma sottile ammaestramento e a così parlare e a così intendere l'altrui scrittura".

Questa la dichiarazione di Dante. Ora, può darsi che si tratti solo di coincidenza, ma il fatto è che essa suona straordinariamente simile alla dichiarazione che aveva fatto uno dei maestri della gnosi islamica, Ibn Arabi (1165-1240), per giustificare il commento alle composizioni poetiche del suo Diwan, ispirategli dall'emozione suscitata in lui da una fanciulla. Attraverso di lei egli mirava a più alta figura celeste, ma i suoi versi potevano dare adito, come in effetti dettero, a pensare ai malintenzionati che si trattasse di un amore sensuale. Donde l'avve

rtimento che egli rivolge al lettore: " Nei versi che io ho composto per il presente libro, non cesso di fare allusione alle ispirazioni divine, alle visitazioni spirituali, alle corrispondenze (del nostro mondo) con il mondo delle Intelligenze angeliche; mi conformavo alla mia abituale maniera di pensare per simboli; ciò, perché le cose del mondo invisibile hanno per me più attrattiva che quelle della vita presente, e perché questa fanciulla conosceva perfettamente ciò a cui io facevo allusione (cioè il senso esoterico dei miei versi)... Che Dio preservi il lettore di questo Diwan dalla tentazione di supporre cose indegne delle anime che disprezzano tali bassezze, indegne dei loro alti disegni attinenti alle sole cose celesti " (4). Se si tratta di coincidenza, è pur sempre suggestiva; tuttavia non è mancato chi ha pensato che la dottrina mistica di Ibn Arabi sia giunta effettivamente a Dante (5). È problema che rientra in quello più vasto, e ancora non esplorato sino in fondo, delle relazioni intercorse nel Medio Evo tra mondo occidentale cristiano e mondo islamico e delle vie attraverso cui quelle relazioni hanno potuto compiersi (6).

III

L'autore riconosce che anche lo stesso commento, che egli darà delle canzoni, potrà in qualche parte riuscire di non facile comprensione. Così come dice che vuole sì aprire le menti alla sua dottrina, ma non interamente. Seguono parole ambigue: " La qual durezza, per fuggire maggior difetto, non per ignoranza, è qui pensata ". Quale è questo " maggior difetto "? Poi, dopo il lamento sul suo peregrinare, dice di essere " apparito a li occhi a molti che forseché per alcuna fama in altra forma m'aveano imaginato ". A che cosa allude precisamente? Forse a incomprendimenti con i suoi compagni di fede?

IV

Continua ad analizzare le possibili ragioni di tali incomprendimenti - il giudizio superficiale dei meno maturi, l'invidia dei propri pari, qualcuna delle tante anchevolezze a cui nessuno si sottrae - e termina col proposito di far meglio conoscere il proprio valore con l'opera presente.

V

Le ragioni per cui scrive in volgare. Il commento, se in latino, non sarebbe stato servo, come dev'essere, rispetto alle canzoni, ma signore.

VI

Continua lo stesso argomento. Ma - attenzione - , per capire il senso, al di là della lettera, di tutto quello che verrà detto, bisognerà tener presente che la lingua latina è la lingua ufficiale della Chiesa e che, nel discorso di Dante, viene ad essa identificata.

Il latino non sarebbe stato buon servo al volgare, quale signore. Infatti, il buon servo deve, per prima cosa, conoscere la natura del signore per potergli obbedire. Senonché ci sono signori siffatti che comandano lo contrario di quello che vogliono, e altri che senza dire vogliono essere intesi, e altri che non vogliono che il servo si muova a fare quello ch'è mestiere se nol comandano ". E non solo la natura del signore, il servo deve saper conoscere, ma anche quali sono gli amici del suo signore. Questo discorso è tutto un crittogramma, col quale si vuol dire che le composizioni in volgare sono allegorie contenenti significati destinati a restare celati all'attività ufficiale.

Il latino conosce lo volgare in genere, ma non distinto ": probabilmente vuol dire che gli ortodossi conoscono la lingua con cui comunicano e s'intendono i non-ortodossi solo negli elementi esteriori, nel significato letterale comune, ma non nel senso nascosto che alle parole viene dato.

VII

Continua lo stesso argomento. Sarebbe ordine perverso che il servo (= il commento in latino) comandasse al signore (= il testo in volgare). Dietro l'allegoria si può cogliere il seguente significato: l'ordine che regna attualmente è un ordin

e perverso, quella dominante attualmente è falsa dottrina, che ha rovesciato i valori spirituali autentici, i quali ormai possono essere presentati solo da chi scrive in volgare. " Ciascuna cosa che da perverso ordine procede è laboriosa, e per conseguente è amara e non dolce, sì come dormire lo die e vegghiare la notte, e andare indietro e non innanzi ". È in digressioni come questa (che Dante inserisce nel corso di un'argomentazione che ne potrebbe benissimo fare a meno) che egli fa affiorare in superficie il suo vero pensiero.

Ancora: l'obbedienza del servo non sarebbe stata intera. Intendiamo: la lingua della teologia delle scuole avrebbe caricato le parole del commento di significati che non sarebbero stati fedeli all'intenzione delle canzoni in volgare.

E ancora: il commento in latino sarebbe andato solo ai chierici (" a' litterati ") e non anche ai laici, che sono i più dai quali le canzoni vogliono essere intese.

VIII

Continua lo stesso argomento. L'uso del volgare viene preferito per liberalità. Per offrire gratuitamente a molti un dono che, pur non richiesto, ne soddisfi il bisogno e leghi di amicizia al donatore, per via di affinità. Ci pare che qui si alluda a quanti sono spiritualmente predisposti ad accogliere la vera dottrina ed attendono un segno: " li savi dicono che la faccia del dono dee essere simigliante a quella del ricevitore, cioè a dire che si convegna con lui, e che sia utile: e in quello è detta pronta liberalitate di colui che così dicerne nel donare ".

IX

Continua lo stesso argomento. Qui l'intento segreto di Dante si manifesta ancor meglio, sempre tenendo a mente quell'identificazione del latino con l'ortodossia dominante, e dei " litterati " con i chierici. Per cui il passo:

"Li litterati fuori di lingua italica non averebbono potuto avere questo servizio, e quelli di questa lingua, se noi volemo bene vedere chi sono, troveremo che de' mille l'uno ragionevolmente non sarebbe stato servito; però che non l'averebbero ricevuto, tanto sono pronti ad avarizia che da ogni nobilitate d'animo li rimuove, la quale massimamente desidera questo cibo. E a vituperio loro dico che non si deono chiamare litterati, però che non acquistano la lettera per lo suo uso, ma in quanto per quella guadagnano denari o dignitate; sì come non si dee chiamare citarista chi tiene la cetera in casa per prestarla per prezzo, e non per usarla a per sonare ",

fuori di metafora va letto così:

i chierici (" li litterati ") di altra religione che la cristiana (" fuori di lingua italica ") non sarebbero stati in grado di cogliere il vero senso del commento, e quelli di religione cristiana (" questa lingua ") - se sappiamo riconoscerli per quello che realmente sono - neanche uno su mille se ne sarebbe giovato, perché ormai sordi alla voce dello spirito. A loro vergogna, affermo che non sono neanche da chiamare uomini di religione, perché della loro dottrina non si servono per metterla essi stessi in pratica, ma per acquistare ricchezze e cariche; così come non è da chiamare musicista colui che dello strumento musicale di cui dispone si serve non già per suonarlo, ma per ricavarne danaro, dandolo a prestito. E seguita: ormai la vera disposizione al dono che noi vogliamo offrire sta in coloro, uomini e donne, che, fatti esperti della malvagia situazione in cui versa il mondo, si sono allontanati da coloro che hanno fatto della Chiesa, che doveva essere la guida dell'umanità, una meretrice (4-5). Chi non sa a chi si riferisce la figura della meretrice, che Dante riprende dal filone spiritualista ed ereticale del suo tempo, e che ritornerà anche nella Commedia (" una puttana sciolta... con le ciglia intorno pronte ") Purgatorio, XXXII, vv. 149-150)?

X

Continua lo stesso argomento. Qui l'autore vuol dare le ragioni che lo hanno spinto ad allontanarsi " da quello che per li altri è stato servato lungamente, sì come di comentare con latino... (e) ad entrare nel nuovo cammino ". Intendiamo: le ra

gioni che lo hanno spinto ad allontanarsi dalla dottrina ortodossa per passare a nuova e più profonda interpretazione di religione. In primo luogo, " mi mossi per lo naturale amore de la propria loquda ", cioè per amore della verità cristiana, che è la mia religione, e, per " magnificare l'amato " , mi propongo di portare alla luce quella sua verace essenza, che è stata occultata dai suoi falsi rappresentanti (5-9). In secondo luogo, per evitare che altri d'esse di quella che è la mia verità, non giusta interpretazione (10). Infine, per difenderla dalle accuse provenienti da coloro che non l'apprezzano, anteponevole quella di altre sette, specialmente quella che alligna in Provenza (" lingua d'oc o "; allusione ad una corrente albigese?), ma allontanandosi dalla verità (11). Così farò vedere, mediante " altissimi e novissimi concetti ", che la mia dottrina possiede un valore non inferiore a quella ortodossa, in quanto il mio commento andrà a chiarirne la sostanza che sta dietro gli ornamenti esteriori (12-13) (7).

XI

Qui si vogliono denunciare i motivi che muovono coloro che sono ammiratori delle altre sette e detrattori di quella di Dante (1-2). Il primo motivo è la mancanza di discernimento, propria di coloro che vanno dietro l'opinione pubblica, giusta o sbagliata che sia, e credono di trovare vita in ciò che, invece, è morte (3-10). Il secondo motivo è scusa in malafede, propria di coloro che, incapaci per loro stessi di ricerca personale, per scusare la loro incapacità, accusano la dottrina nostra e ammirano l'altrui, come è quella di Provenza (ancora!). (11-14). Il terzo motivo è il desiderio di vanagloria, proprio di coloro che si vogliono fare ammirare aderendo a sette straniere (15). Il quarto motivo è l'invidia, propria di coloro che biasimano la dottrina nostrana, per invidia di chi l'insegna (16-17). Il quinto motivo è la pusillanimità, propria di coloro che, per sfiducia in se stessi, sono sempre pronti a credere che le cose loro valgano meno (18-20).

XII

L'autore vuol dare le ragioni che l'hanno fatto aderire e confermare nella fede che è la sua. Anzitutto, il fatto di essere nato e di essere stato allevato in quella, che perciò ha occupato per prima la sua mente. A quanto sembra, Dante non intende rinnegare la fede cristiana, ma purificarla e approfondirla. Poi la sua stessa bontà. Qui la coerenza dell'argomentare appare dubbia, perché, in fine, tale bontà del " volgare " è posta nel " bene manifestare il concetto " e si richiama il cap. V, 12, dove, invece, siffatta virtù è attribuita al " latino ". O forse la vera sentenza è da trovare nella digressione, che precede, sulla giustizia e l'ingiustizia, dove l'autore ha modo di professarsi " fedele ". Comunque, in principio aveva avvertito: " a chi bene intenderà " (2).

XIII

Stando alla lettera, l'autore ci vuol dire di come si sia confermata e accresciuta l'amicizia sua con il volgare. Premette che ad esso deve non solo di " essere ", ma di " essere buono ". Parole impegnative, che promettono molto. Ma la spiegazione che segue, e che scomoda nientemeno che Aristotele, è talmente deludente, da apparire ironica. Ci si dice, infatti, che il volgare è stata una delle cause efficienti della sua nascita. Perché mai? Perché se i suoi genitori non lo avessero parlato, non si sarebbero incontrati! Inoltre, grazie al volgare, egli apprese il latino. Ci fu, poi, concordia d'intenti ("uno medesimo studio ") tra il volgare con la sua tendenza ad acquistare maggiore stabilità col ritmo e con le rime, e lui stesso che ne usava. Per finire con la consuetudine, fin dal principio della vita.

Proviamo ora a rileggere intendendo sotto il termine di volgare la sua fede. Otterremo come una breve storia della vita spirituale di Dante. Anzitutto fu secondo la fede religiosa, comune ad entrambi, che

i suoi genitori si unirono in matrimonio (4). Poi, fu grazie ad essa che egli entrò a far parte della Chiesa (" con essa io entrai nello latino ") ed ebbe una prima formazione spirituale. Ma - attenzione - a questo punto troviamo una frase rivelatrice, a chiave: " lo quale latino poi mi fu via a più innanzi andare " (5). Non è difficile intendere che il " latino " dell'ortodossia non gli bastò. Così si sentì chiamato ad approfondire la sua fede, intraprendendo un cammino in cui il suo personale sviluppo fu anche sviluppo della religione, incessantemente cercando, interpretando, definendo, al di là dei confini segnati dall'autorità stabilita (6-8). Ricordiamo che la bolla di Innocenzo IV del 1245 dichiarava la lingua volgare lingua di eretici.

Che dire, infine, della chiusa di questo Primo trattato? "Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e soperchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate per lo usato sole che a loro non luce ". Chiusa così solenne, in cui è trasparente il richiamo al Vangelo, e in cui compare il tema mitico della lotta tra la Luce e le Tenebre, non è forse intonata, più che ad un manifesto letterario, ad un proclama di rinnovamento religioso? Un rinnovamento nel promuovere il quale Dante è persuaso di svolgere un ruolo di primo piano, e che dovrà tornare a illuminare la misera umanità, rimasta senza guida dopo l'eclisse del " usato sole ", cioè della vecchia Chiesa.

Noteyal trattato primoÿ:

(1) Sul significato iniziatico dell'opera di Dante cfr. B. Cerchio, L'ermetismo di Dante, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, passim.

(2) Il Vangelo apocrifo di Filippo interpreta il pane celeste, menzionato da Giovanni, come il pane della gnosi: " Prima che Cristo giungesse, non c'era pane nel mondo. Come il paradiso, il luogo dove dimorava Adamo, anche il mondo possedeva molti alberi da servire per gli alimenti degli animali. Esso non aveva grano per il cibo dell'uomo. L'uomo si nutriva come gli animali. Quando però giunse Cristo, l'uomo perfetto, egli portò pane dal cielo, perché l'uomo si cibasse del cibo umano 15 " (Gli Apocrifi del Nuovo Testamento I, 1: Vangeli, Marietti, 1975, p.222).

(3) Cfr. una serie di interessanti corrispondenze in H.C. Puech, En quete e la G nose, II, Gallimard, Parigi, 1978, pagg. 209-210.

(4) H. Corbin, L'imagination créatrice dans le sofisme d'ibn Arabi, Flammarion, Parigi, 1958, pagg. 110-111.

(5) L'accostamento è stato fatto da M. Asín Palacios (Dante y el Islam, Madrid, 1927, p. 306 ss.)

(6) " Vi è un termine del quale forse occorre giustificare in particolare l'uso quello di " Fedeli d'amore ". Abbiamo già fatto riferimento, e lo faremo ancora al " Fedeli d'amore ", compagni di Dante, nella misura stessa in cui il " teofanismo " di Ibn 'Arabi si accorda con le opinioni degli interpreti simbolisti (Luigi Valli), pur restando al riparo del vivace rimprovero che indirizzavano a questi ultimi i filologi letteralisti, preoccupati di vedere la persona di Beatrice sfumare in una pallida allegoria. Che gli uni e gli altri abbiano potuto ugualmente meritare il biasimo di rimanere confinati ad un punto di vista unilaterale l'abbiamo già suggerito qui a suo luogo. In ogni caso, quella che fu per Ibn Arabi a La Mecca ciò che Beatrice fu per Dante, fu, certamente una fanciulla reale, ma nello stesso tempo che tale, ella fu anche " in persona " una figura teofanica la figura della Sophia aeterna (la stessa figura che certi compagni di Dante invocavano come Madonna Intelligenza)... Non rientrava nelle nostre intenzioni riaprire l

a grande discussione, inaugurata a suo tempo da Asin Palacios, sulle relazioni storiche effettive tra coloro ai quali possiamo dare il nome di " Fedeli d'amore" in Oriente e in Occidente. Ci importava di più rilevare le affinità tipologiche innegabili ". (H. Corbin, L'imagination créatrice dans le sofisme d'Ibn Arabi, Flammarion, Parigi, 1958, pag. 84).

(7) Sulla contrapposizione del volgare e del latino e sul significato che essa può assumere, si veda J. Guiraud, Histoire de l'Inquisition au Moyen Age, I, 1935, p. 154 e p. 169: " I Riformatori del secolo XVI credettero portare grave pregiudizio all'autorità dogmatica della Chiesa e sviluppare lo spirito del libero esame, mettendo alla portata di tutti il testo della Bibbia; per questo moltiplicarono le traduzioni in lingua volgare dell'Antico e del Nuovo Testamento... Parecchi indizi ci provano che i Catari di Linguadoca del secolo XIII non hanno agito altrimenti e che, su questo punto come su molti altri, essi sono stati i precursori dei protestanti. Il Clédat ha pubblicato una traduzione del Nuovo Testamento in lingua romanza ed è provato che fu fatta da dei Catari... Facendo uso di un procedimento polemico che è stato spesso ripreso, essi sfruttarono l'ignoranza del popolo persuadendolo che, se la Chiesa cattolica si serviva della lingua latina, era per rendere inintelligibili ai fedeli le assurdità che essa insegnava Il latino era il velo con cui essa copriva le sue soperchierie (Doat, t. 22, p. 96) "

Anche il De Stefano fa notare che la maggior parte degli eretici, non essendo chierici, non conoscono il latino, che è la lingua ufficiale della Chiesa, anzi lo detestano, e riporta, tra l'altro, testimonianze come queste: " (Haeretici) dicunt quod oraciones latine laycis nihil prosunt" (Anonimo di Passau, in Preger Beiträge zur Geschichte des Waldenses in Mittelalter, pag. 67), "Sed tu Waldensis haeretice et asine, et literas nescis, et studia damnas, latinum idioma, quod nescis, reprobas" (Petrus De Pilichdorf, Contra haereticos Waldenses tractatus in Max Bibl. Patrum Lugdun., t. XXV, pag. 288) (A. De Stefano, Saggio sull'eresia medievale nei secoli XII e XIII, in Bilychnis, settembre 1914).

L'autorità ecclesiastica, da parte sua, ha in sospetto il volgare come veicolo di eresia e non esita a condannarne l'uso: "Tanto è vero, che i due Concili di Tolosa (1229) e di Tarragona (1234) vietano "rigorosissimamente" che alcuno posseda i Salmi, il Breviario ecc. " tradotti in volgare " o " in romanico ". Chi li abbia, li consegna entro otto giorni al Vescovo perché siano dati alle fiamme. Se rifiuta, laico o ecclesiastico, sia ritenuto " come sospetto d'eresia, finché non si purga". Ancora nel 1372, Gregorio XI ordinava a degli Inquisitori di bruciar certi libri di sermoni eretici, " per la più parte scritti in volgare "... lingua volgare ed eresia sono insomma quasi i due termini di un binomio (G. Volpe, Movimenti religiosi e sette ereticali, Sansoni, Firenze, 1977, pag. 73).

Trattato secondo

CANZONE PRIMA: " VOI CHE 'NTENDENDO IL TERZO CIEL MOVETE"

I

Dando inizio a quella navigazione, che dovrà condurre a "salutevole porto" - ché la salvezza è la posta in giuoco - Dante vuol mostrare come si debba " mangiare " il suo pane. E dice che le scritte si possono intendere secondo quattro sensi.

Il primo è quello letterale, come si dà nelle favole dei poeti.

Il secondo è quello allegorico, " ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna ". Portandone un esempio - tratto, probabilmente non a caso, dalle Metamorfosi di Ovidio, che è poema iniziatico - Dante trova modo d'inserire una delle sue sentenze allusive: " coloro che non hanno vita ragionevole (leggi: spirituale) alcuna sono quasi come pietre ".

Il terzo è quello morale, che fornisce massime utili alla vita. Altro esempio è altra sentenza: " a le secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia ", che è massima propria a tutte le dottrine iniziatiche.

Il quarto è quello anagogico, in cui si dà a ciò che con verità è detto letteralmente, anc

he un sovrasenso, cioè un significato che riguarda le cose dello spirito. Come esempio viene portato il Salmo che celebra l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto, in cui si significa anche la liberazione dell'anima dal peccato. Notiamo che quello del l'uscita dall'Egitto è anche tema centrale e ricorrente nella letteratura gnostica (1).

Egli, di ogni canzone, prima si soffermerà sulla lettera e poi esporrà la sua allegoria, " cioè la nascosa veritade "; toccando degli altri sensi di tanto in tanto. Vedremo, però, nel corso della nostra lettura, che l'allegoria di Dante è doppia, perché anche la sua spiegazione allegorica richiederà una spiegazione allegorica. Il che è anche conforme all'avviso che ci aveva dato in partenza: " che lo mio scritto, che quasi commento dir si può, è ordinato a levar lo difetto de le canzoni sopra dette, ed esso per sé fia forse in parte alcuna un poco duro " (I, III, 2).

È da chiedersi se quell'insistere così a lungo (8-14) sul fatto che, avendo ogni cosa un dentro e un fuori, è impossibile venire al dentro se prima non si viene al di fuori, non voglia far capire che è anche vero che in questo al di fuori non si deve rimanere. E che anche la religione ha un dentro e un fuori e che, se pure in essa si debba cominciare dalla " favola " del di fuori, non ci si deve ad essa arrestare, senza proseguire fino alla " nascosa veritade ". Perché così facendo la crescita spirituale dei credenti non è più favorita, ma piuttosto bloccata.

II

Dopo la morte di "quella Beatrice beata che vive in cielo con gli angeli e in terra con la mia anima", compare e prende stanza nella mente di Dante quella " gentile donna ", di cui già disse nella Vita Nuova, XXXV. Questo " nuovo amore " finisce per conquistarlo, non senza avere prima contrastato con la memoria del primo

Merita soffermarsi un poco su " quella Beatrice beata ", che tornerà ad essere menzionata più avanti nel Cap. VIII, nella digressione sull'immortalità dell'anima. Ci chiediamo se, per interpretarne il vero senso, non ci possa venire qualche lume dal confronto con una figura analoga, che compare in altri contesti di letteratura spirituale che pur rivelano una medesima tipologia. Ci interessa, in particolare, di capire quello sdoppiamento, o dualità, che è manifesto nel testo dantesco, e che ci induce a sospettare sottostante un'antropologia più complessa che non quella struttura riduttiva anima-corpo cui siamo assuefatti.

La figura alla quale alludiamo è quella di una controparte celeste dell'individualità terrestre, la quale - sotto nomi diversi: io trascendente, gemello celeste, natura perfetta, forma di luce, testimone nel cielo, veste di gloria, daena, ed altri - compare nella letteratura gnostica. Scrive H. Corbin: " c'è un tipo, diciamo, platonico di incarnazione dell'anima, che discende intera sulla terra, dopo una scelta preesistenziale. E c'è un tipo di discesa dell'anima, diciamo, gnostico-iranico, tale che questa discesa risulta dallo sdoppiamento, dalla lacerazione di un tutto primordiale. Ma la possibilità di questo sdoppiamento deve essere dall'origine nella struttura stessa di questo tutto, ed è questo modo di essere che tentiamo di designare come "dualitudine". L'anima così incarnata possiede un Alter-ego, un Doppio celeste, che le viene in aiuto ed a cui essa deve ricongiungersi, o che, al contrario, deve perdere per sempre post-mortem, a seconda che la sua vita terrestre avrà reso possibile, oppure al contrario impossibile, il ritorno alla condizione " celeste " della loro bi-unità. Questa ontologia dell'anima è conosciuta ben al di là delle frontiere dell'Iran (una stessa visione " sophianica " si è imposta, si può dire ai Catari neomanichei, come ad un Novalis o ad un Boehme). Tuttavia le fonti iraniche manifestano primitivamente, per eccellenza, l'archetipo di questo modo di essere " (2).

Per una migliore comprensione va detto che secondo la concezione zoroastriana ad ogni anima che ha scelto (fravarti) di incarnarsi per combattere la buona battaglia di Ohrmazd contro Ahrimane, corrisponde un'individualità celeste, la propria Daena, rappresentata sotto forma di fanciulla, che la guida, l'ispira e la rinforza nel cammino che dovrà ricongiungerla a sé. " Una delle scene più belle della eschatologia iranica, contenuta nel Hadokt Nask, presenta il giusto nel momento in cui, dopo morto, incontra il suo io superiore nelle vesti di una bella fanciulla

quindicenne, che gli dice di essere la sua daena, cioè la sua anima, il suo spirito... La fanciulla celeste, che incarna le azioni dell'uomo terreno e la cui natura ed aspetto sono determinati dal carattere di queste azioni, è indicata nei testi zoroastriani come kunisn (cioè, comportamento, modo di agire) del defunto... La veste, che secondo la concezione manichea il defunto che sale al paradiso riceve e in dono, ha una parte molto importante sia nei testi zoroastriani in medio-irano sia nei testi gnostici di origine iranica, e, in particolare, nella Canzone della Perla... La veste sontuosa del defunto non è che un altro simbolo delle sue buone azioni" (3). La Daena è il Doppio di luce dell'anima, il suo Io celeste, che preesiste alla sua condizione terrestre, e che risponderà di essa nella misura in cui essa avrà risposto sulla terra per la sua Daena. Anche i manichei condividono l'idea zoroastriana della Daena di un uomo, che gli viene incontro dopo la morte sotto la forma di una fanciulla. " (Dopo la morte) l'anima del Perfetto o dell'Eletto, con la scorta di divinità e di angeli conduttori, che la proteggono... abbandona definitivamente il corpo e vede venire verso di lei una " Immagine di luce ", che è, alla maniera della daena dell'escatologia mazdea, la sua fede fatta corpo glorioso, una sorta di proiezione dell'uomo nuovo, il suo doppio o il suo alterego celeste, e passa per una emanazione del Nous-Luce, per una figura del Salvatore " (4).

Ebbene, a noi sembra che sul piano fenomenologico la " Beatrice beata che vive in cielo " possa essere interpretata come la Daena, il gemello celeste dell'anima di Dante.

III

Esposizione dell'ordine dei cieli: 1°) cielo della Luna, 2°) cielo di Mercurio, 3°) cielo di Venere, 4°) cielo del Sole, 5°) cielo di Marte, 6°) cielo di Giove, 7°) cielo di Saturno, 8°) cielo delle Stelle fisse, 9°) Primo Mobile, 10°) Empireo.

IV

I cieli sono mossi da intelligenze immateriali, volgarmente chiamate Angeli. Delle creature celesti possiamo avere solo conoscenza limitata, perché si sottraggono al senso, dal quale ogni nostra conoscenza ha inizio. Tuttavia agli occhi del nostro intelletto - che sono chiusi " mentre che l'anima è legata e incarcerata per li organi del nostro corpo " - ne giunge un qualche barlume della loro luce. Allo stesso modo che colui che tiene chiusi gli occhi del corpo sa dire se l'aria circostante è luminosa.

Creature spirituali create da Dio in nove ordini, che, distinti in tre gerarchie in relazione alle persone della Trinità, a partire dal più vicino a noi, sono:

Angeli, Arcangeli, Troni (Carità)
Dominazioni, Virtuti, Principati (Sapienza)
Potestati, Cherubini, Serafini (Potenza)

A questo punto Dante dice della caduta di una parte delle creature angeliche e mostra di condividere l'opinione secondo la quale la natura umana - e, quindi, in funzione di essa, il mondo sensibile - fu creata successivamente, per riparare a quella perdita. " Dico che di tutti questi ordini si perdettero alquanto tosto che furono creati, forse in numero della decima parte; a la quale restaurare fu l'umana natura poi creata ".

Ora, quest'idea, che il mondo sensibile e la natura umana non sarebbero stati creati da Dio nella sua prima intenzione, ma in conseguenza di un peccato avvenuto nel mondo angelico, è un'idea che ha ascendenze gnostiche. Anzi Dante in un primo momento avrebbe condiviso anche l'opinione che il mondo sensibile sarebbe stato creato non direttamente da Dio, ma mediatamente attraverso le creature angeliche. In un secondo momento, per non discostarsi dall'ortodossia, avrebbe fatto sua la dottrina della creazione immediata da parte di Dio: e degli angeli e dei cieli e della materia prima, così come è detto nel Canto XXIX del Paradiso, vv 28-30:

" così 'l triforme effetto del suo sire nell'esser suo raggiò insieme tutto, senza d

istinzione nell'esordire ",

dove è anche respinta esplicitamente, attribuendola a San Girolamo, la tesi di un lungo intervallo tra la creazione degli angeli e quella del rimanente universo, ai vv 37-39:

" Ieronimo vi scrisse lungo tratto di secoli degli angeli creati anzi che l'altro mondo fosse fatto ".

Della primitiva dottrina rimane però in Dante l'opinione che l'uomo fu creato per restaurare quella decima parte degli ordini angelici che cadde. Su tutto questo ci soffermeremo più ampiamente in un futuro lavoro che dedicheremo alla Commedia. Qui vogliamo limitarci a qualche riflessione sull'importanza della questione se il mondo sensibile sia stato creato da Dio in prima oppure in seconda intenzione. È questione che attiene ai problemi di fondo della tematica religiosa: i problemi del male, della libertà, della grazia, delle vie di salvezza. In breve si tratta di questo: il mondo sensibile è talmente pieno di male e inaccettabile per ogni sana coscienza, che esso appare inconciliabile col presupposto di un Dio creatore, che sia Bontà e Sapienza suprema. Esso può diventare accettabile soltanto concependolo o come opera di entità inferiori (il demiurgo di Marcione e degli gnostici), oppure come una costruzione architettata dal Dio buono, onde porre rimedio ad un turbamento o ad una catastrofe avvenuta all'inizio dei tempi e trarre a salvamento le anime imprigionate (la farmacia di Mani) (5). Comunque, sembra che in Dante - come sovente, ambiguo - l'idea della creazione mediata continui, almeno in parte, a sussistere, infirmando così la dottrina ortodossa. Poiché abbiamo menzionato il Canto XXIX del Paradiso, vogliamo anticipare una notazione importante a riguardo. Si è visto come in esso è presentato come immediato quel " trifurco effetto ", in cui:

" forma e materia, congiunte e purette, uscirono ad essere che non aveva fallo " (vv. 22-23)

e non ancora il mondo sensibile delle cose contingenti, le quali deriveranno dalla virtù informatrice delle intelligenze celesti sulla " pura potenza " della materia. Ma prima che questa virtù si eserciti, si verifica la caduta degli angeli:

"...degli angeli parte turbò 'l soggetto de' vostri elementi " (vv 50-51)

mentre

" L'altra rimase, e cominciò quest'arte " (v 52).

Ora, non deve sfuggire che un intervallo sia pur breve (non " lungo tratto/di secoli ", ma quanto occorre per contare fino a venti, vv 49-50), Dante lo pone tra la creazione degli angeli e quella dell'" altro mondo ". Anche qui, dunque, è visibile lo sforzo di Dante di effettuare un compromesso tra la teologia ortodossa e la sua dottrina non proprio ortodossa.

Non è forse fuori luogo ricordare come la tesi della creazione dell'uomo come creazione seconda, riparatrice dell'" angelica ruina ", senza la quale l'uomo non sarebbe esistito, si è conservata lungo la tradizione dell'esoterismo cristiano. Lo conferma, ad esempio, la testimonianza di Boehme: " Senza Lucifero, per la cui colpa il Male apparve nell'universo, l'uomo non esisterebbe affatto, poiché Dio lo ha creato per rimpiazzare gli angeli caduti: la Genesi descrive dunque una seconda creazione, un'azione riparatrice, organizzatrice " (6).

Ma torniamo a riprendere il filo del Convivio. L'ordine degli Angeli muove il cielo della Luna; quello degli Arcangeli il cielo di Mercurio; quello dei Troni il cielo di Venere. In questo cielo, pieno d'amore, arde una virtù, per la quale " le anime di qua giuoco s'accendono ad amore, secondo la loro disposizione ". Alle intelligenze, che muovono questo cielo, intende rivolgersi la canzone da comment

are.

VI

Commento della prima stanza, che è anche la prima parte della canzone. Vi si dice della " divisione ch'è nella mia anima ". Divisa è l'anima di Dante tra il pensiero di Beatrice morta e il pensiero della nuova donna, da cui egli si sente illuminato. Il primo è chiamato " anima ", il secondo " spirito ". Non può essere a caso.

VII

Inizia il commento delle successive tre stanze, che sono la seconda parte della canzone.

Anzitutto l'autore vuole spiegare " la qualitate di queste diversitadi secondo l a loro radice ". Comunque, si tratta pur sempre di " atto de la più nobile parte " dell'uomo. Si tratta della " ragione " e non del " senso " o d'altro che sia meno nobile. " Chi dalla ragione si parte " non è uomo, ma bestia, " e non dico pur delle minori bestie, ma di quelle che hanno apparenza umana e spirito di pecore o d'altra bestia abominevole ".

Dice poi che " vita del mio core " - come prima ha avvertito (cap. VI, 2), per " core " si deve intendere " lo secreto dentro " e non " altra spezial parte de l'anima e del corpo " (7) - soleva essere un pensiero che lo faceva salire al regno dei beati, " ove una donna gloriar vedìa ". Infatti, " io era certo, e sono, per sua graziosa rivelazione, che ella era in cielo. Onde io pensando spesse volte e come possibile mera me n'andava quasi rapito " (8). E l'effetto di questo pensiero era tanta dolcezza, " che mi faceva disioso de la morte, per andare là dov'elli già ".

Non insistiamo sulla povertà e l'imbarazzo del commento Busnelli-Vandelli su questo passo (9), ma domandiamoci seriamente: chi è, dunque, questa Beatrice, da lui separata, il desiderio di ricongiungersi alla quale si traduce in aspirazione alla morte, all'uscita da questa vita divenutagli ormai vile? Quella Donna, che egli " gloriar vedìa ", non potrebbe essere " la parte spirituale dell'uomo, quella che e la sua anima prigioniera nel corpo invoca con un amore nostalgico che solo la morte potrà soddisfare ", come felicemente suggerisce il de Rougemont? (10). Questi - che nel suo libro mette in relazione il tema amore-morte, che è dominante nella letteratura provenzale e stilnovistica, con l'eresia catara - si richiama ai Kephalaia di Mani, dove è detto come

all'eletto appaia la sua Forma di Luce, con la quale si scambia il saluto. E fa notare che " secondo taluni interpreti della mistica dei trovatori, la Dame des pensées altro non sarebbe che la parte spirituale e angelica dell'uomo, il suo vero io " (11). A questo proposito, anche il de Rougemont osserva - come era avvenuto a partire dal Rossetti - che quello del " saluto " è uno dei temi costanti del lirismo dei trovatori, poi di Dante, e infine del Petrarca. Tutti questi poeti attribuiscono al " saluto " della Donna un'importanza apparentemente sproporzionata, ma che si spiega benissimo se si badi al duplice significato della parola "saluto" (12).

Propendiamo a credere che quella " radice ", di cui Dante parla per prima, indichi un'esperienza estatica e visionaria, scaturiente da una zona segreta, più profonda che la ragione comunemente intesa, dal " core ", per usare il vocabolario di Dante, che sopravviene per " graziosa rivelazione " e che lascia nell'anima una traccia indelebile. Colui che l'ha vissuta " la gentilezza del morir comprende ", potremmo dire, rubando un'incomparabile verso ad un altro grande poeta.

L'autore passa poi a parlare della " radice de l'altra diversitade ", cioè il pensiero della nuova donna gentile, che, dopo la dipartita di Beatrice, finisce col tirarlo dalla sua parte. Questo nuovo pensiero " ragiona dinanzi agli occhi del mio intelligibile affetto " e lo lusinga, " promettendomi che la vista de li occhi suoi è sua salute ". Ci sarà detto più avanti, nel Cap. XV, 4, che " li occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali, dritte ne li occhi de lo 'ntelletto, innamorano l'anima, liberata da le contradizioni ". Ecco allora le due radici. " core " e " intelletto ".

Sarà bene tener presente che il " core " di cui è qui questione, non va considerato

al livello del sentimento o dell'emotività (13). Quel termine sta ad indicare la dimensione più profonda del nostro essere, ed è in questa accezione che gli scrittori mistici gli hanno riconosciuto la più grande importanza (14). Si può così comprendere il valore dell'appello rivolto dalla Sapienza: " Figlio mio, dammi il tuo cuore (Prov. XIII). Il cuore è la facoltà spirituale che riceve l'illuminazione. " Ci sono luci che salgono e luci che discendono. Le luci che salgono sono quelle del cuore; quelle che discendono sono quelle del Trono. L'essere creaturale è il velo tra il Trono e il cuore. Quando questo velo è rotto e nel cuore si apre una porta sul Trono, il simile si slancia verso il suo simile, la luce sale verso la luce, e la luce discende sulla luce, ed è luce su luce (Corano, 24, 35) " (15).

Tenendo conto di ciò, potremmo forse comprendere meglio il senso di quella " meravigliosa visione " descritta da Dante nel III della Vita Nuova, allorché, dopo l'apparizione e il saluto rivoltogli per la prima volta da Beatrice, " come inebriato [si ricordi la metafora del vino nei mistici musulmani] mi partio dalle genti e ricorsi allo solingo luogo di una mia camera e puosemi a pensare di quella cortesissima " (16). In quella visione gli appare Amore, il quale, dichiarandosi: " Ego lominus tuus ", tiene sulle braccia " la donna della salute ". Amore gli mostra il cuore di lui: " Vide cor tuum " e, avendo risvegliato la donna, glielo dà in pasto. Dopodiché entrambi salgono al cielo. Non è il caso d'insistere qui sulle metafore, sempre centrali nei miti gnostici, del sonno e del risveglio. Anche l'ora della notte, in cui avviene la visione, è simbolica, poiché nella narrazione di eventi siffatti non è della notte profana che si tratta, ma della " notte mistica, notte sacrale, che segna la sospensione dell'attività dei sensi esterni e di ogni preoccupazione del mondo esteriore " (17).

All'inizio della visione, Amore appare in " figura d'uno signore di pauroso aspetto a chi la guardasse ", di cui nel sonetto che segue è detto:

quando m'apparve Amor subitamente, cui essenza membrar mi dà orrore " .

Qui troviamo il tema dello spavento che suscita l'apparizione del messaggero celeste, tema anch'esso ricorrente nella letteratura d'ispirazione mistica. Lo fa rilevare, ad esempio, Jean-Francois Marquet nel suo saggio *La Lutte avec l'Ange* (18), in cui riporta una citazione da Sant'Ambrogio (sup. Luc., 1): " Perturbamur et a nostro alienamur affectu quando perstringimur alicuius superioris potestatis soccorso ". Lo stesso tema ricorre anche in R.M. Rilke, che afferma essere l'apparizione degli angeli tremenda (I Duinese), e lega questo tema a quello della metamorfosi, poiché è di questo compito che ci si sgomenta (IX Duinese). I testi di Rilke sono stati evocati anche dal Corbin, che conclude il suo saggio prima ricordato, citando la celebre lettera di Rilke a Witold von Hulewicz. In essa si legge: " L'angelo delle Elegie non ha niente a che fare con l'angelo del cielo cristiano (piuttosto con le figure d'angeli dell'Islam). L'angelo delle Elegie è quella creatura in cui appare già perfetta la trasformazione del visibile nell'invisibile che noi andiamo compiendo... L'angelo delle Elegie è quell'essere che garantisce di riconoscere nell'invisibile un superiore grado della realtà. Perciò " tremendo " per noi, perché noi, suoi innamorati e trasformatori, ancora siamo attaccati al visibile " (trad. L. Traverso). Nella stessa lettera Rilke aveva scritto: " Le Elegie pongono questa norma dell'esistenza: esse assicurano e celebrano questa conoscenza. Esse la collocano prudentemente nelle sue tradizioni, invocando per questo atteggiamento antichissime tradizioni ed echi di tradizioni... ". H. Corbin, da parte sua, coglie un parallelismo con la tradizione dell'avicennismo iraniano: " Quel che l'avicennismo propone come meta suprema al pellegrinaggio terrestre e del Saggio, è di giungere là dove diverrà lui stesso un 'alam 'aqli, in latino seculum intelligibile, ciò che, come abbiamo notato, designa anche l'essere stesso degli Dei Angeli della gnosi, gli Eoni " (19).

VIII

Spiegazione del trapasso dall'antico al nuovo amore. L'amore è effetto di quelle cause che sono le Intelligenze motrici del terzo cielo. Ma esse hanno potere solo sull'anima in quanto congiunta al corpo - nella quale congiunzione si realizz

a la natura umana, che al loro movimento è sottoposta - , ma non sull'anima che ad esse si è sottratta, in quanto è ascesa più in alto e, trascendendo la natura umana, "perpetualmente dura in natura più che umana". E questo è il caso di "quella viva Beatrice beata, de la quale più parlare in questo libro non intendo per proponimento" (Trattato II, VIII, 7), quella Beatrice di cui aveva già detto "che vive in cielo con li angeli e in terra con la mia anima" (Trattato II, II, 1).

La nascita del nuovo amore per la donna gentile non comporta alcun rinnegamento di Beatrice, il culto della quale, non solo non viene dismesso, ma anzi è confermato e ribadito. Solo che Beatrice e la donna gentile si pongono su piani diversi.

Se l'ipotesi che abbiamo portato avanti è quella giusta, Beatrice è l'io di luce, la parte immortale di Dante stesso. L'esperienza estatica che egli ne ebbe lo ha assicurato à jamais della sua immortalità: "...e così certo sono ad altra vita miglior e dopo questa passare, là dove quella gloriosa donna vive de la quale fu l'anima mia innamorata quando contendea".

Si capisce che i critici sordi ai significati esoterici si smarriscono di fronte e alla figura della donna gentile, che interpretano come rivale di Beatrice, perché le mettono entrambe sullo stesso piano, come se si trattasse di amori profani. Alla sua esperienza rivelatrice Dante fa riferimento nella seconda parte del capitolo, che è dedicato all'argomento dell'immortalità. Là dove dice che nelle "divinazioni de' nostri sogni" - e non si può non pensare al sogno del III della Vita Nuova - si rivela la proporzione che vi deve essere tra l'informato e l'"informatore". Questo passo (13) merita una particolare attenzione in quanto rivelatore e della vera natura della dottrina dantesca. In esso emerge, infatti, quella tesi della connaturalità tra il conoscente, il conosciuto e il mezzo per cui egli conosce, che è al cuore della concezione gnostica.

La dottrina che espone il passo del Convivio: "Ancora, vedemo continua esperienza de la nostra immortalità nelle divinazioni de' nostri sogni, le quali essere e non potrebbero se noi in alcuna parte immortale non fosse; con ciò sia cosa che immortale convegna essere lo rivelante, o corporeo o incorporeo che sia, se bene si pensa sottilmente - e dico "corporeo o incorporeo", per le diverse opinioni ch'io truovo di ciò - , e quello ch'è mosso o vero informato da informatore immediato debba proporzione avere a lo informatore, e da lo mortale a lo immortale nulla sia proporzione", appare bene rientrare nel quadro delineato nel Documento finale del Colloquio di Messina sulle origini dello gnosticismo, 13-18 aprile 1966 (20): "Lo gnosticismo delle sette del II sec. implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata... non ogni gnosi è lo gnosticismo, ma solo quello che implica, nel senso sopra chiarito, l'idea della connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata: questa gnosi dello gnosticismo implica l'identità divina del conoscente (lo gnostico), del conosciuto (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del mezzo per cui egli conosce (la gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata)".

Per la messa in luce di questo tipo di gnosi anche nella mistica islamica, non si può che rinviare ai sapienti lavori di H. Corbin. Nel commentare, per esempio, la dottrina e l'esperienza del maestro del sufismo Najm Kobra, lo studioso ne sottolinea il principio che le sottende: il simile tende a ricongiungersi al simile: quel che è cercato è l'Essere divino e chi cerca è egli stesso una luce che da lui proviene, una particella della sua luce (21).

Si tratta del principio, come dicevamo, che è al cuore stesso della concezione gnostica e ne governa tutti gli sviluppi. È anche l'opinione di un altro insigne studioso della Gnosi, il Festugière, il quale da parte sua lo trova realizzato già in Platone, definito come il primo gnostico: "Il fine immediato della gnosi è, come dice il nome, di conoscere. Lo gnostico cerca di conoscere Dio. Poiché non è possibile conoscere Dio che in virtù di una somiglianza tra chi conosce e l'oggetto conosciuto, lo gnostico percepisce, ad un tempo, in se stesso la facoltà di conoscenza, che questa facoltà è il suo fondo più intimo, il suo io, e che infine se essa attinge Dio, è perché gli è simile. Per cui, egli si rivela a se stesso come imparentato a Dio,

parte di Dio Ciò che vi è di più alto in lui, nous, logos o pneuma, è qualcosa di divino. Di conseguenza, così imparentato a Dio, poiché questo Dio è essenzialmente felice e immortale, quel che in lui conosce Dio è anche destinato all'immortalità beata " (22).

Tornando al Convivio, si badi all'ordine secondo cui sono disposti i mezzi di credere all'immortalità. Prima viene la diretta esperienza illuminatrice, poi la fede, poi la ragione. Analoga subordinazione della semplice fede, adatta agli psichici, alla conoscenza illuminatrice, propria agli spirituali, è comune a tutte le scuole gnostiche.

Nelle righe precedenti Dante aveva messo a confronto i due casi limite dei " molti che vivono interamente (...) mortali, sì come animali bruti " e i " molti (che) già sono stati che hanno dato questa vita per quella ". Tenuto conto che egli non si iscrive né agli uni, né agli altri, è forse possibile trarre da questa contrapposizione la ragione del suo volgersi alla donna gentile. L'esperienza legata al nome di Beatrice gli ha dato una certezza, ma è esperienza che per sua natura non può essere che episodica. Trascorso il momento privilegiato, che lo ha sottratto alla " tenebra de la ignoranza mondana ", egli si ritrova a vivere nella condizione di "mistura del mortale con l'immortale". Egli ha " veduto " la meta, lo stato di felicità da attingere, ma attualmente sperimenta lo stato di miseria "mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato". Si tratta, perciò, ora di sapere indirizzare, nel corso di questa vita, i propri passi nella giusta maniera, onde superare gli ostacoli ed i pericoli che gli frappongono "la tenobra de la ignoranza " e realizzare il compito. Ecco perché è necessario ricorrere all'aiuto della Sapienza, all'amore della Sophia. Ed ecco anche qual è il senso del Convivio, quale momento interposto tra la Vita Nuova e la Commedia.

Infatti, il cammino iniziatico che avrà realizzato in se stesso, vorrà poi descriverlo a beneficio dell'umanità smarrita. Della Commedia, dirà nella lettera a Cangrande, "il soggetto (...), preso soltanto letteralmente, è lo stato delle anime dopo la morte visto in generale... Ma, se si considera allegoricamente, soggetto è l'uomo in quanto, meritando o demeritando per la libertà del suo arbitrio, è sottoposto alla giustizia del premio o del castigo"; e, più avanti, più chiaramente ancora: "diciamo brevemente che il fine del tutto e della parte è di rimuovere chi vive in questa vita dallo stato di miseria e di guidarlo allo stato di felicità". Nella Commedia Dante insegna una dottrina di liberazione con l'autorità di un Maestro, che ha già realizzato in sé la liberazione, ed ora si offre come guida a beneficio di molti. Come un Buddha dell'Occidente. Il paragone non è nostro, è di Giovanni Pascoli. Il quale scriveva: "Quel poema (e in ciò è un miracolo del genio umano, non una, affatto impossibile, imitazione) è d'uno Shakya-Muni dell'Occidente. Così il nostro Shakyamuni, come lo Shakya indiano, così l'eremita come l'esule, a distanza di venti secoli, cominciano dalla profonda considerazione dell'umana miseria. Io vedo l'uno estatico a' piedi del fico, ashvattha ficus religiosa; l'altro errante nell'ombra della selva. E dalla miseria si elevano, l'uno per isvanire nel Nirvana, e l'altro per approfondire nel Miro Gurge" (1) (23).

IX - X

A confronto le ragioni dell'antico pensiero e del nuovo.

XI

Commento all'ultima stanza della canzone, la quale significativamente dice:

" Canzone, io credo che saranno radi color che tua ragione intendan bene, tanto la parli faticosa e forte ". dove quel " forte " allude "a la veritade della sentenza ".

XII

Passando all'esposizione allegorica, Dante dice come, " perduto lo primo diletto della mia anima ", abbia cercato e trovato conforto nella Filosofia, cioè nello studio della Sapienza, " figlia di Dio, regina di tutto ". E vi abbia trovato conferma di ciò che il suo ingegno gli aveva già fatto intravedere, come nella Vita Nuova

va si può leggere. Ciò ribadisce come la donna gentile solo apparentemente contrasti con Beatrice, ché anzi lo studio sempre più approfondito della Sapienza gli abbia dato la più piena comprensione dell'esperienza estatica. Fa anche capire di essere stato provvidenzialmente condotto, mettendosi allo studio degli autori e dei testi della tradizione della Sapienza, a scoprire tesori di verità, che andavano al di là delle sue aspettative, come "uomo che va cercando argento e fuori da la 'ntenzione trova oro". Ci pare anche faccia intendere che la sua ricerca non fu soltanto impresa solitaria, ma compiuta entrando in rapporto con cerchie iniziatiche. Tutto ciò naturalmente è detto in linguaggio "coperto". Infatti, non è soltanto nelle canzoni che egli si esprime "sotto figura d'altre cose", ma anche nel commento stesso. La copertura è doppia. A quelle cerchie è visibile l'allusione quando dice: "cominciasti ad andare là dov'ella (la Sapienza) si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti". Quel "cercare argento e trovare oro" è solo un'innocente metafora? Oppure ci troviamo di fronte ad un simbolismo alchemico? "L'oro è il solo metallo perfetto, solare, e di conseguenza il suo simbolismo può divenire il simbolismo dello Spirito, della libertà e della autonomia spirituali" (24). È probabile che Dante si riferisca al compimento della sua trasformazione interiore.

Ci balena alla mente e ci affascina l'idea che si sia potuto realizzare questo evento straordinario: la tradizione della Sapienza venuta dal fondo dei secoli, rifiuta e ripesca nella forma cristiana, e ritrasmessa - sotto dissimulazione per consentirle di varcare il mare tempestoso della persecuzione inquisitoriale - ai tempi futuri, in attesa di essere riportata alla luce, dopo l'epoca dell'occultazione. La Divina Commedia verrebbe così a rivestire un significato ed un ruolo ben più importante che quello di bella opera letteraria. L'artificio letterario sarebbe allora soprattutto il mezzo, l'escamotage, attraverso cui poteva essere salvato il contenuto sapienziale. In tal caso possono ben essere appropriate al "poema sacro" le parole che nel Convivio, nel Cap. XI, 8-9, di questo Trattato II, sono riferite all'ultima stanza della canzone, che suona:

"Canzone, io credo che saranno radi color che tua ragione intendan bene, tanto la parli faticosa e forte. Onde, se per ventura ella addivene che tu dinanzi da persone vadi che non ti paian d'essa bene accorte, allor ti priego che ti riconforte, dicendo lor, diletta mia novella: "Ponete mente almen com'io son bella! "

XIII - XIV

I cieli e la loro comparazione con le scienze:

- 1° Luna - Grammatica
- 2° Mercurio - Dialettica
- 3° Venere - Retorica
- 4° Sole - Aritmetica
- 5° Marte - Musica
- 6° Giove - Geometria
- 7° Saturno - Astrologia (25)
- 8° Cielo stellato - Fisica e Metafisica
- 9° Cielo cristallino - Morale
- 10° Empireo - Teologia

XV

La donna gentile, anzi gentilissima, è la filosofia, nei cui occhi "è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda e salvo da la morte de la ignoranza e da li vizi", e che è "la bellissima e onestissima figlia de lo imperatore de lo universo".
Ovvero la Sapienza, il Logos, il Verbo di Giovanni.

Note al trattato secondoÿ:

(1) Vedi, per esempio, l'Inno della perla o il Racconto dell'esilio occidentale di Sohraward;

(2) L'homme et son ange, Fayard, Parigi, 1983, p. 60.

(3) G. Videngren, Il manicheismo, Il Saggiatore, Milano, 1964, pagg. 80-81.

(4) H. Puech, Le manicheisme, in Histoire des religions, II, Pleiade, Parigi pag . 578. Sull'argomento in questione si veda ancora l'analisi condotta dal Puech in En quete de la gnose, II, Parigi, 1978, pag. 120 ss.; H. Jonas, Lo gnosticismo , SEI Torino, 1973, pag. 139 ss.; H. Corbin, L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Ed. Présence, pag. 23 ss. (trad. it. L'uomo di luce nel sufismo iraniano Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, pag. 19 ss.).

Analoga concezione troviamo presso i Catari: " I Catari stabilivano una distinzione tra lo Spirito principale, da una parte, e, dall'altra, lo Spirito-Paracleto . Ogni creatura celeste si componeva di due elementi: un'anima e un corpo immateriale, posti sotto la custodia di uno spirito-santo. Vi erano dunque tanti spiriti-Santi quanti angeli vi erano stati prima della caduta, mentre non vi era che uno Spirito Principale. Quando, grazie al Consolamentum, un'anima decaduta era purificata, Dio le inviava lo spirito beato che essa aveva lasciato in cielo, allorché il giorno della caduta aveva rifiutato di seguire le sue ispirazioni e si era separata da lui. La sua riunione con lui, dopo un divorzio tanto lungo quanto penoso, la rallegrava grandemente, ed ecco perché quel giorno il suo spirito santo riacquistato prendeva il nome di Spirito Consolatore, di Paracleto. Il Consolamentum riparava dunque ai funesti effetti della caduta angelica, poiché, riunificando quel che essa aveva separato, rendeva all'anima il suo spirito - e così gli esseri angelici ristabiliti nella loro dignità e nella loro bellezza primitiva, non attendevano che la morte (dopo diverse metempsicosi) per spogliarsi del corpo materiale e riprendere in cielo il corpo immateriale e glorioso che essi avevano lasciato dopo la loro caduta e che dopo si lungo tempo ve li attendeva" (Trad da J. Guiraud, Histoire de l'Inquisition au Moyen Age, Parigi, 1935, I, pagg. 109-110)

Secondo E.R. Curtius, " Beatrice non può essere compresa che come un personaggio, il cui ruolo si integra in un sistema teologico... Non si può considerare Beatrice che all'interno di questo sistema; la cifra 9 è divenuta una potenza cosmica, che emana da due altre potenze superiori. Una gerarchia di potenze celesti interviene nel corso della storia: ecco un'idea visibilmente imparentata allo gnosticismo, in tanto che costruzione spirituale, schema di contemplazione intellettuale, anche se forse non procede da esso all'origine... Beatrice non è affatto un amore di giovinezza ritrovato, è la Salvezza suprema in sembianze di una donna è un'emanazione di Dio. È la sola ragione perché possa apparire, senza che vi sia bestemmia, in un trionfo al quale partecipa il Cristo in persona" (La Littérature européenne et le Moyen Age latin, PUF, 1956, pagg. 465-466 passim).

(5) "L'universo è la farmacia dove i corpi luminosi guariscono " (da un trattato manicheo Cinese).

(6) Cit. in Histoire des religions, II, Pleiade, Parigi, 1972, pag. 13-28.

(7) Nel mondo islamico " molti mistici sostituiscono - per influssi vari soprattutto cristiani, neoplatonici e gnostici - alla semplicissima e rozza psicologia dell'ortodossia, che praticamente non conosce che anima (nafs) e corpo, una più sfumata, nella quale vediamo una tripartizione dell'anima in qalb (cuore) sede delle conoscenze mistiche; ruh (spirito) sede dell'amore (mahabba), sirr ("cuor

dei cuori ", " segreto ") sede della contemplazione (musabada) ed altre suddivi
sioni che spesso variano secondo gli autori " (A. Bausani, L'Islam, Garzanti, Mi
lano, 1980, pag. 83).

(8) Sul carattere di esperienza estatica da attribuire a questa visione cfr. B C
erchio, L'ermetismo di Dante, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, pag. 74.

(9) Il Convivio, 1, Le Monnier, 1968, pag. 151.

(10) D. de Rougemont, L'amore e l'Occidente, Mondadori, Milano, 1958, pag. 101.

(11) D. de Rougemont, L'amore cit., pag. 117.

(12) D. de Rougemont, L'amore cit., pag. 118.

(13) "Il "cuore" in Ibn Arabi, come nel sufismo in generale, è l'organo mediante il
quale si produce la vera conoscenza, l'intuizione comprensiva, la gnosi di Dio
e dei misteri divini, in breve l'organo di tutto quanto può essere compreso sotto
la designazione di scienza dell'esoterico." È organo di una percezione che è, come
tale, esperienza e dilettezza intima, e benché l'amore sia ugualmente riferito a
il cuore, il centro proprio dell'amore è in generale per il sufismo, il ruh, il pne
uma, lo spirito. Beninteso, come ci si rammenta ad ogni occasione, quel che è rigu
ardato non è l'organo di carne di forma conica, situato nel lato sinistro del pett
o, benché vi sia una certa connessione, la cui modalità è in fondo ignorata. Bisogna p
ensare qui all'importanza accordata a questa nozione del " cuore " dai mistici d
i tutti i tempi e di tutti i paesi, mistici del cristianesimo orientale (la Preg
hiera del cuore, il carisma della cardiognosia) come pure mistici dell'India...
Questa potenza del cuore è quella che è designata in proprio con la parola himma, te
rmine di cui possiamo forse rappresentarci al meglio il contenuto, se gli diamo
come equivalente la parola greca enthymesis, che significa l'atto di meditare, c
oncepire, immaginare, progettare, desiderare ardentemente, va le a dire aver pre
sente Rel thymos, il quale è forza vitale, anima, cuore, intenzione, pensiero, des
iderio. Ricordiamoci che nella Gnosi valentiniana, enthymesis è l'intenzione conce
pita dal trentesimo Eone, Sophia, nel suo slancio per comprendere la grandezza d
ell'Essere ingenerato. Ora, questa " intenzione " si distacca da essa, riveste u
n'esistenza separata; è la Sophia esterna al Pléroma, ma di sostanza pneumatica. La
potenza di una " intenzione " tale da progettare e realizzare ("essenzificare")
un essere esteriore a colui che la concepisce, corrisponde interamente al caratt
ere proprio di questa potenza misteriosa che Ibn Arabi designa come himma ". (H.
Corbin, L'imagination créatrice, cit., pagg. 170-172).

(14) Cfr. MM. Davy, L'homme interieur et ses métarnorphoses, Epi, Parigi 1974.

(15) H. Corbin, L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Présence, Sisteron, Fra
nce, 1971, pag. 83 (trad. it. L'uomo di luce nel sufismo iraniano, Edizioni Medi
terranee, Roma, 1988, pag. 84)

(16) " Nel Vangelo di Filippo il Signore invita il discepolo alla gnosi con ques
te parole: " Entra nella tua camera, chiudi la tua porta su di te, prega il Padr
e tuo che è nel segreto, cioè che è all'interno di tutti loro. Ciò che è all'interno di tu
tti loro è, ora, il pleroma. Dopo di questo non vi è niente che gli sia anteriore "
La pienezza della gnosi è dunque per lo gnostico a portata di mano purché egli sia i
n grado di "chiudere la porta su di sé ", vale a dire di astrarsi dai sensi, dalle
preoccupazioni, dalle ingannevoli e illusorie battaglie quotidiane immergendosi
in quell'interiorità in cui si cela il segreto della sua vera natura ed origine "
(G. Filoramo, L'attesa della fine. Storia della gnosi, Laterza, Bari 1983,

(17) H. Corbin, in L'Ange et l'homme, Albin Michel, Parigi, 1978, pag. 62.

(18) Ora in L'Ange et l'Homme, A. Michel, Parigi, 1978.

(19) Di siffatti simboli, metafore, allegorie, la critica letteraria che tiene il campo non si dà gran pena, ma anzi se ne sbarazza con disinvoltura. Valga per tutte, e per una volta tanto, lo sbrigativo giudizio di uno dei più quotati rappresentanti di quella critica; giudizio al quale si mescola la presunzione dogmatica di aver saputo rivivere e risolvere i problemi della " grande anima " di Dante. E scusate se è poco. " Studiare un'anima per un critico è addentrarsi in essa per ripresentarsi e risolvere tutti i problemi ch'essa propone. Tanto più quando si tratta d'una grande anima in continuo svolgimento e maturazione come quella di Dante.

A chi insegue questo processo non si presentano le speciosità di allegorie e di simboli che hanno tanto affaticato l'intelligenza della Vita Nuova. Per quanto altamente idealizzata, Beatrice rimane una creatura reale " (U. Cosmo Guida a Dante, La Nuova Italia, Firenze, 1965, pag. 36).

(20) Le origini dello gnosticismo, Brill, Leida, 1967.

(21) L'applicazione di questo principio - dice il Corbin - evoca molteplici consonanze: " Lo si incontra già presso Empedocle: " Il fuoco non è veduto che dal fuoco ". Nel Corpus Hermeticum (11/20) dove il Nous dichiara ad Ermete: " Se tu non ti rendi simile a Dio, non puoi comprendere Dio ". Presso Plotino (Enneadi, V I, 9, 11). "Non si vede il Principio che con il Principio ". In Occidente ci riconduce da Meister Eckhart a Goethe (L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Présence, Sisteron, France, 1971, pag. 79, trad. it. L'uomo di luce nel sufismo iraniano, Edizioni Mediterranee Roma, 1988, pag. 80)

Secondo A. Rostagni il principio che il simile si conosce con il simile - principio che sul piano spirituale significa che solo col Dio che è dentro di noi si può apprendere il Dio che è fuori di noi - va fatto risalire a Pitagora (Il Verbo di Pitagora, Bocca, Torino, 1924, pagg. 200 e 221).

(22) A J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile, Gabalda, Parigi, 1932, pagg. 129-131.

(23) Scritti danteschi, II, Mondadori, Milano, 1971, pag. 1578.

(24) M. Eliade, Lo Yoga, immortalità e libertà, Sansoni, Firenze, 1982, pag. 263.

(25) Ai sette cieli planetari Dante fa corrispondere le sette arti liberali. Si è voluto vedere in questa corrispondenza un significato esoterico, nel senso che ogni cielo simboleggerebbe un grado di iniziazione (Cfr. R. Guénon, Symboles fondamentaux de la Science sacrée, Gallimard, Paris, 1962; trad. ital. Simboli della Scienza sacra, Adelphi, 1975, p. 292). Nel Dictionnaire des symboles di J. Chevalier e A. Gheerbrant, Laffont-Jupiter, Parigi, 1969 (trad. ital. Dizionario dei simboli, Rizzoli, 1986 si legge alla voce " Sette ": " Sette, numero dei Cieli, è anche, secondo Dante, quello delle sfere planetarie, alle quali i catari facevano corrispondere le sette arti liberali ".

TRATTATO TERZO

CANZONE SECONDA: "AMOR CHE NELLA MENTE MI RAGIONA"

I

Dante espone le ragioni che lo spinsero a comporre questa canzone in lode della donna gentile. Ma queste ragioni sono esposte in maniera tutt'altro che esplicita e convincente. Il partito migliore ci sembra quello di lasciare in sospeso, almeno per il momento, il tentativo di venirne a capo. Restano così in attesa di risposta domande come queste: chi sono quelle persone aventi prossimità con la donna gentile, e che egli aveva altrettanto desiderio di vedere? Che cosa vuol dire che la prima ragione " fu lo proprio amore di me medesimo"? Che la seconda ragione

fu di rendere durevole questa amicizia? Che la terza fu di rispondere al rimprovero di leggerezza?

II

Commento alla prima stanza. Capitolo importante per la comprensione della dottrina di Dante, il quale continua a mascherarla dietro la filosofia aristotelica. Tema fondamentale è quello dell'Amore - insieme a quello dell'Anima e della Conoscenza o Gnosi - , tema che subito è detto di ineffabile condizione . La prima stanza, infatti, vuole mettere sull'avviso: il discorso di Amore è tale che solo in parte l'intelletto lo può intendere; e anche di ciò che intende, gran parte le parole non sono capaci di restituire. Dichiarazione che sarebbe singolare, se qui di " filosofia " si trattasse nel senso esoterico, ma bene esplicita, se si vuole intendere che l'argomento in questione appartiene al mistico, nell'accezione di Wittgenstein, come ciò che non può essere detto nel linguaggio del sapere scientifico.

Anzitutto, una definizione. " Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale de l'anima e della cosa amata; nel quale unimento di propria sua natura l'anima corre tosto o tardi, secondo che è libera o impedita ".

Quadro generale. Come la luce del sole, pur rimanendo in sé una e indivisa, si partecipa alle altre stelle, così la bontà divina si partecipa a tutte le forme sostanziali, ma in misura diversa " per le secondarie ragioni e per la materia in che discende ".

L'anima umana. Essa, che è la più nobile di tutte le forme " che sotto lo cielo sono generate ", partecipa, più di ogni altra, della natura divina. E, come Dio vuole, naturalmente, essere, così anche l'anima vuole anzitutto essere; ma, poiché il suo essere e conservarsi dipende da Dio, " naturalmente disia e vuole essere a Dio unita, per lo suo essere fortificare".

"Per lo suo essere fortificare ". Cerchiamo di comprendere. Prima di tutto, è presupposta una lontananza dell'anima e della " cosa amata ", che qui è Dio, senza di che non vi potrebbe neanche essere desiderio di unione. In secondo luogo, questo desiderio di unione trova impedimento; e questo impedimento si ha nella " materia ", che riceve " la infusione della bontà divina ".

In terzo luogo, tale impedimento minaccia l'essere stesso dell'anima, che rischia di perdersi. Ci troviamo di fronte ad una situazione drammatica, in cui si giuoca la salvezza o la perdizione, e che richiede una risposta soteriologica.

Nel suo stato di lontananza dalla sua origine, quel naturale desiderio dell'anima, di cui si è detto, facilmente si svia e l'anima si smarrisce dietro falsi beni.

Essa non può assestarsi stabilmente se non intraprendendo una sorta di terapia, in cui s'impegnino, con costanza e gradualità, volontà e intelligenza. Analogamente che per la malattia del corpo, anche la malattia dell'anima è un disordine che la debilita. E, se essa vuole " lo suo essere fortificare ", non può acquistare salute certa in un giorno, ma deve gradualmente riasestarsi seguendo certe regole e certi tempi. Il prigioniero platonico non poteva uscire d'un balzo fuori dalla caverna, sperando di passare di colpo dall'oscurità alla luce, con l'omettere i passaggi obbligati del cammino dialettico.

Anche Dante è sostanzialmente sulla stessa linea di Platone. L'anima è naturalmente orientata al bene; se si perde dietro falsi beni, è per ignoranza. Dunque, si tratta di dissipare le tenebre dell'ignoranza; e ciò non può essere fatto che dalla luce della conoscenza. Nel mondo sono presenti le apparizioni della bontà divina, distribuite secondo un ordine di perfezione, che è scala per risalire all'origine; ma sono manifeste " secondo che la conoscenza dell'anima è chiara o impedita ". È appunto la graduale chiarificazione del conoscere che Dante si attende dalla " donna gentile ", " ne la quale de la divina luce assai mi si mostrava ", fino a fare " con la mia anima una cosa ".

Rileggiamo ora, con maggiore consapevolezza, quel passo del Trattato II, Cap. XV

, 4-5, in cui è l'esaltazione della " donna gentile ", la quale salva " da la mort e de la ignoranza e da li vizi ", e richiede sì " labore di studio e lite di dubitazioni ", ma, poi, " continuando la sua luce ", purga e rende libero l'intelletto.

Forse adesso siamo anche in grado di comprendere le tre ragioni date sopra da Dante, al Cap. I, del voler commendare la sua nuova donna. Soprattutto quella prima ragione, che fu " lo proprio amore di me medesimo, lo quale è principio di tutti li altri ". Essa può essere messa in rapporto con l'asserzione che " l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare ".

Il primo accostamento che queste parole suggeriscono è con Spinoza ed il suo " conatus sese conservandi ". In effetti, anche la filosofia di Spinoza è una dottrina soteriologica (1). Se, in un certo senso, alla Commedia è paragonabile l'*Ethica*, al Convivio è paragonabile il *De intellectus emendatione*, dove viene istituito il concetto di una " naturam aliquam humanam sua multo firmiorem ", come meta da perseguire. Anche Spinoza ha vissuto l'angoscia della minaccia, cui era esposto il proprio essere, anche lui ha tracciato un itinerario che muove dal desiderio di un bene autentico e decisivo per la salvezza o la perdita dell'uomo, anche lui ha posto la salvezza nell'unione con l'Essere immutabile. " Quando l'anima è unita solamente col corpo e questo, che è il fondamento del suo amore, perisce, essa pure deve perire; al contrario, quando essa si unisce a una cosa che è e rimane immutabile, essa pure deve restare immutabile e salda " (2).

Già Platone aveva concepito la virtù come tale da conferire consistenza e stabilità al proprio essere, mediante l'immedesimazione con l'Essere, che è sempre identico e immortale:

" Ora, ciò che si riempie delle cose dotate di maggior grado di essere, non si riempie realmente più di ciò che si riempie delle cose dotate di minore grado di essere e che ha esso stesso meno essere?

" - Come no?

" - ...Allora le persone che non conoscono intelligenza e virtù, che badano sempre alla buona tavola e a simili cose, vengono trasportate, sembra, in giù, e poi nuovamente indietro sino alla posizione mediana; e così errano per tutta la vita; e mai, superando questo limite, hanno innalzato lo sguardo a ciò che è veramente alto, né mai vi sono state trasportate, né mai si sono realmente riempite di ciò che è, né hanno gustato un solido e puro piacere. Ma, come bestie, tengono sempre lo sguardo in giù, chine verso il suolo e le loro mense, e pascolano rimpinzandosi e montando; per la smodata cupidigia si prendono a calci e cornate, e s'ammazzano a vicenda con corna e zoccoli ferrei. La causa è l'insaziabilità, perché non riempiono di cose reali la parte loro che è e che serba.

" - Socrate, disse Glaucone, tu descrivi alla perfezione il modo di vivere dei più " (3).

Riprendiamo il filo del Convivio. Finora Dante ha nominato l'anima genericamente. Ora sente il bisogno di descrivere la struttura dell'anima e di precisare qual è sia il luogo dell'anima, in cui Amore gli ragionava, in cui a de la divina luce e assai mi si mostrava ". L'impostazione è quella aristotelica, in cui si distinguono le tre potenze: vegetativa, sensitiva e intellettuale. L'ultima riassume in sé le altre ed è propria degli uomini in quanto tali. Ma c'è in essa una parte a fine e preziosissima ", che viene chiamata " mente ", nella quale l'intelligenza umana giunge, per " la divina luce (che), come in angelo, raggia in quella ", a identificarsi con l'Intelligenza divina. Che non si tratti semplicemente dell'anima intellettuale in quanto propria a tutti gli uomini, ma di un ulteriore potenziamento, lo dichiarano le righe conclusive: " Né mai d'animale bruto predicata fue, anzi di molti uomini, che de la parte perfettissima paiono defettivi, non pare potersi né doversi predicare; e però quelli cotali sono chiamati ne la gramatica " amentali " e "dementi ", cioè senza mente. Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitate ". Ciò sarà spiegato in particolare più avanti, dove sarà detto che: " Ogni anima nobile ha tre operazioni, cioè animale, intellettuale e divina " (Trattato IV, Cap. XXI, 9). Non c'è dubbio che Dante pone se stesso fra coloro che sono privilegiati di questa possibilità. Al principi

o di questo Trattato che stiamo analizzando, aveva detto che l'amore per la nuova donna " trovando la mia disposta vita al suo ardore, a guisa di fuoco, di picciolo in grande fiamma s'accese ". Sembra che la sua dottrina si avvicini piuttosto a quella di Avicenna, per il quale " non tutti gli uomini posseggono nella stessa misura l'attitudine ad unirsi all'Intelligenza attiva. Alcuni ne sono appena capaci; altri vi pervengono a prezzo di sforzi più o meno grandi, e tra questi ve ne sono di quelli che si elevano, grazie alla purezza della loro vita, fino a comunicare così facilmente con questa Intelligenza divina, che ogni loro richiesta è come una preghiera esaudita anticipatamente " (4). Ricordiamo, per inciso, che Avicenna non è solo un filosofo, nell'accezione razionalista del termine, ma anche - come hanno messo in evidenza gli islamisti più avvertiti, come Corbin o Bausani - uno " gnostico " e un " visionario ".

III

Continua il commento della prima stanza. E continua la spiegazione di quale sia la natura di quell'amore che è nella mente.

Bisogna sapere che a ciascuna cosa è proprio un certo tipo di amore; il quale è perciò diverso a seconda della natura di essa. L'uomo, che, in quanto microcosmo, riassume in sé la natura dei corpi semplici, dei corpi composti, delle piante e dei bruti, oltre che quella della forma propriamente umana, " tutti questi amori può avere e tutti li ha ".

L'uomo, in quanto è dotato della natura sensitiva, ama gli oggetti del senso, " sì come bestia "; e questo amore, per il piacere che procura, soprattutto lo governa, " per la sua soverchiosa operazione ". Ma, per " la quinta e ultima natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale ", gli è proprio anche " amore a la veritate e a la vertute ".

Ecco, dunque, come in Dante troviamo delineata la struttura dell'essere umano nelle sue componenti dinamiche.

Presso ogni tradizione di sapienza troviamo presupposto un quadro della struttura di quell'essere composito che è l'uomo, in riferimento a cui enunciare quali siano le sue esigenze, la sua destinazione ultima, l'itinerario del suo perfezionamento. Tale quadro può variare nella sua maggiore o minore complessità, ma sempre comunque vi troviamo stabilita una gerarchia di gradi, che culmina oltrepassando quella facoltà razionante, alla quale, invece, si arresta la moderna cultura occidentale. Quanto più ha prevalso in quest'ultima la tendenza riduttiva, tanto più appaiono compromesse le possibilità di una realizzazione umana autentica.

Col risultato di aggravare la situazione di disordine e di confusione in cui versa la coscienza contemporanea. Si tratta di questione di importanza vitale, ma sulla quale siamo attualmente ridotti ad una condizione di semi-analfabetismo. Tuttavia è proprio su di essa, sulla quale abbiamo tanto da reimparare, che dobbiamo ritornare, se vogliamo recuperare il senso autentico dell'esistenza umana. È un sintomo positivo il riaffiorare, presso alcuni rappresentanti dell'odierna psicologia del profondo, della consapevolezza che occorre ridisegnare un quadro più completo verso l'alto della struttura dell'essere umano e tornare a riconoscere la realtà e la funzione dell'esigenza del trascendente. Così, per esempio, in Jung, in Frankl, in Maslow, in Wilber, o anche nei nostri Assagioli, Disertori, eccetera.

Ed è anche significativo il tornare a confrontarsi con le dottrine che un tempo avevano cercato di dare una risposta alle domande che veramente contano. Nell'ambito di quelle dottrine ricorre, per quanto riguarda la struttura dell'essere umano, lo schema ternario di: spirito, anima e corpo. René Guénon dice che è la struttura " unanimemente ammessa da tutte le dottrine tradizionali dell'Occidente, sia nell'antichità che nel medioevo " (5). Essa corrisponde ontologicamente alla distinzione dei tre mondi, che costituisce il piano generale della Divina Commedia, come pure alle fasi del cammino iniziatico. Sempre secondo il Guénon, " le tre fasi alle quali si riferiscono rispettivamente le tre parti della Divina Commedia possono anche spiegarsi con la teoria indù dei tre guna " (6). I guna sono i componenti della personalità: sattva, rajas e tamas: " Non vi è alcuno che sia privo di queste tre qualità, che hanno rispettivamente sede nello spirito, nella vita e nel corpo. Il tamas, cioè il principio dell'inerzia, predomina nel nostro essere fisico, n

ella nostra natura materiale; il rajas, nella nostra natura vitale, che opera in senso opposto a quella fisica; il sattva, nella nostra natura spirituale " (7).

Anche la tradizione cinese conosce una struttura ternaria dell'essere umano. Considerando quest'ultimo come posto tra Cielo e Suolo, per analogia si riconosce in lui: un piano superiore, che corrisponde al Cielo; un piano intermedio, che corrisponde all'uomo stesso; un piano inferiore, che corrisponde al Suolo. Per l'Occidente è ancora a Platone che è possibile richiamarsi. In diversi passaggi dei Dialoghi viene presentata la struttura tripartita dell'anima. Basterà qui ricordare, come particolarmente suggestivo, il brano della Repubblica (IX, 588 b-590 a), che descrive sotto metafora le tre componenti: 1) la bestia a molte teste, 2) il leone, 3) l'elemento propriamente umano, " anzi forse divino ". C'è da osservare che, se si può dire che Freud ha riscoperto quella prima componente - " la prima sia di gran lunga la maggiore ", dice Platone, al quale fa eco Dante quando parla della " soverchiosa operazione " della natura animale dell'uomo; Platone accenna anche al suo sfrenato esprimersi nei sogni (Repubblica, IX, 571 c-572 b) - egli però non ha saputo dirci nulla sulla terza. È nota la metafora del carro tirato da due cavalli e guidato da un cocchiere, che Platone utilizza, ma è interessante notare che la stessa metafora si trova anche nella Katha-Upanishad: " Sappi che l'atman è il padrone del carro, che il corpo è il carro, che la ragione è il cocchiere e il pensiero le redini. I sensi sono i cavalli e gli oggetti dei sensi la loro strada (...). Colui che ha la conoscenza, con il pensiero sempre agitato, riesce a sottomettere i sensi: essi allora sono buoni cavalli per il cocchiere (. . .). Colui che possiede la conoscenza, dotato di pensiero, sempre puro, arriva al luogo dove non si rinasce ". A proposito di questo passo, M. Eliade osserva che l'immagine è specificamente yoga, e che può far pensare ad un sistema di fisiologia mistica (8).

Anche nella tradizione cinese torna, come visualizzazione di un sistema fisiologico, il paragone del carro, " in cui il piano superiore intellettuale è l'auriga (Tchov), il piano medio emozionale è il cavallo (Ma) e il piano inferiore corporale è il carro (Tcheng) " (9). Nell'Occidente medievale la maggiore influenza sugli spiriti mistici è stata quella esercitata dal sistema di Plotino, che alimentò per diverse vie così il pensiero del mondo cristiano, come quello del mondo islamico. Secondo quel sistema, i tre gradi della vita interiore dell'uomo rispecchiano i tre gradi della realtà universale, così che una grandiosa costruzione metafisica offre il sostegno al processo della vita spirituale (10). Anche nel cristianesimo antico la struttura triadica dell'uomo trova riscontro. Già Paolo indica come componenti dell'essere umano: lo spirito (pneuma), l'anima e il corpo (I Tessalonicesi, V, 23). Molti Padri greci la condivisero; così Ireneo, nel trattato della Resurrezione: " Vi sono tre principi dell'uomo intero : il corpo, l'anima e lo spirito. Quello che salva e che forma è lo spirito. L'altro, che è unito e formato, è il corpo. Poi un intermediario tra i due è l'anima. Questa talora segue lo spirito ed è elevata da lui. Talora anche condisce al corpo e si abbassa alle voglie terrestri ". Se poi la concezione tripartita fu abbandonata, lo fu per segnare un confine netto tra l'opinione ortodossa della creazione diretta, da parte di Dio, dell'uomo anche nel corpo e l'opinione che derivante da Dio, ed anzi connaturato al divino, è solo l'elemento spirituale, ma non il corpo. Opinione, quest'ultima, lasciata ai platonici, agli gnostici, ai manichei, in polemica con i quali venne via via definendosi la dottrina ortodossa.

Dopo questa digressione, torniamo a riprendere il filo della nostra lettura del Convivio (13). Dante dice che il discorso con cui Amore ragionava nella sua mente, quando perseguito con fervore continuato, lo portava infine ad uno stato di alienazione in cui l'intelletto si smarriva, giungendo a cose di cui nulla più poteva intendere chiaramente.

Ed a questa " ineffabilità ", per così dire oggettiva, si aggiungeva l'incapacità di esprimere quanto egli aveva inteso. C'è quanto meno da chiedersi se tutto ciò è più conforme ad un'attività di carattere propriamente filosofico, oppure ad un'esperienza di natura mistica.

Continua sul tema dell'insufficienza dell'intelletto ad intendere tutto quanto d alla Sapienza " raggia " nella mente. Quella Sapienza di cui, in un capitolo precedente, aveva detto che la mente partecipa e la cui " divina luce, come in angelo, raggia in quella: e però è l'uomo divino animale da li filosof i chiamato " (II, 14). Chi sono questi " filosofi "? Sono proprio i filosofi delle scuole o non piuttosto i detentori di dottrine ermetico-gnostiche? La domanda sembra lecita. Il Festugièr, riassumendo le vie principali attraverso cui gli scritti ermetici si propongono di indirizzare l'anima a Dio, si sofferma sull'affinità, in essi asserita, tra il Nous divino e il nous umano. Fa notare che il nostro termine " intelligenza ", o " intelletto ", non esaurisce tutta la portata del termine greco. Infatti, al nous è da attribuire una duplice funzione. Ora, a noi sembra che anche per intendere il senso che il testo dantesco vuole avere si debba riconoscere a quella facoltà che egli variamente denomina " ragione " o " intelletto " o " mente ", una duplice funzione, come al nous degli antichi. Il nostro termine non ha finito per esprimere che la prima funzione - continua il Festugièr - , quella della conoscenza intellettuale, intendere, comprendere. Essa riconosce nelle cose sensibili le essenze ideali. Ma il nous è anche facoltà di conoscenza sovrintellettuale, mistica, al di là dell'intellezione. Perciò Dio è ineffabile, la sua conoscenza è silenzio divino. Presso l'ermetismo la parentela tra umano e divino, già asserita nella tradizione platonica, assume un aspetto mitico, rivestendosi di figure come quella di figlia di Dio. Per ritornare a Dio, il nous non deve mutare natura, ma gli è sufficiente di riscoprire la sua vera natura, e mancipandosi dagli impedimenti della materia. Ma c'è ancora un'altra via che può essere percorsa: quella che realizza una rinascita, rinascere un uomo nuovo, che rimpiazzi l'uomo vecchio. Questo uomo nuovo non è semplicemente il nous restaurato nella sua purezza: è un essere trasfigurato dalle potenze divine, che vengono ad abitare nell'uomo e ne realizzano così la deificazione (11).

Forse queste considerazioni ci possono essere d'ausilio a comprendere il rapporto tra la donna gentile e Beatrice, tra la via intrapresa nel Convivio e la via che sarà intrapresa nella Commedia. L'opera di Dante possiede una tale complessità e vi confluiscono tanti apporti che per penetrare al di là della sua superficie non basta rifarsi al solo ambiente della cultura scolastica. Nella sua opera sono rintracciabili temi e motivi provenienti da quell'ambiente culturale, che, molti secoli prima, era stato determinato dall'incontro e dal compenetrarsi di dottrine appartenenti così alla tradizione dell'Occidente come a quella dell'Oriente. Nel periodo che va dal I secolo a.C. alla fine del paganesimo, " il fatto di gran lunga più notevole è il mescolarsi, non soltanto di tutte le tradizioni filosofiche e religiose della Grecia, ma di tutte queste tradizioni con quelle dei diversi paesi dell'Oriente, tra i quali i più importanti sono l'Egitto, la Caldea e l'Iran... Più si avvanza nel periodo ellenistico, più questi elementi, di origine così differenti, si compenetrano e si fondono: e diventa estremamente difficile, per non dire impossibile, isolarli " (12).

Torniamo, per il momento, al testo del Convivio, là dove (4 e ss), sotto il doppio velo allegorico (ricordiamoci che anche il commento è allegorico) ci viene proposto un argomento di estremo interesse. La lettera dice che dell'insufficienza dei suoi versi l'autore non è da biasimare, ma da scusare, poiché non è sua colpa se l'intelletto umano è limitato. Ciò poteva essere detto in tre righe, tanto più che ripete un concetto già esposto e, tutto sommato, abbastanza banale. Ma, in realtà, a Dante serve insistervi, perché gli dà modo di dire, sotto metafora, ciò che gli sta veramente a cuore. Come al solito, comincia col coprirsi le spalle con Aristotele, ricordandone la tesi genericissima che nelle cose che non sono in potere dell'uomo di fare o di non fare, non v'ha luogo a vituperio o lode, ma che l'uno e l'altra " è da rendere ad altrui, avvenga che le cose siano parte dell'uomo medesimo ". Segue l'esemplificazione della bruttezza o bellezza del corpo, di cui non si può essere responsabili. E a chi mai, verrebbe da chiedersi, potrebbe venire in mente? Non si tratta piuttosto di una metafora - e ce ne mette sull'avviso la citazione e del Salmo, dove non è all'aspetto del corpo che ci si riferisce - , per mezzo della quale è alla vita spirituale che in realtà si allude? Ed è in relazione ad essa c

he " dovemo vituperare la mala disposizione de la materia onde esso è fatto, che fu principio del peccato de la natura "? Ciò che la metafora significa è allora che la via alla salute, promessa a chi mira negli occhi della donna gentile, si ottiene sciogliendo l'anima (o meglio il nous) dalla materia che la impedisce e la imbruttisce. Di questa interpretazione vediamo conferma, quando, subito dopo, quelli che dovrebbero semplicemente essere chiamati laidi o brutti diventano dei " cattivi malnati ", dove c'è un trapasso brusco dal fisico al morale. Qui la metafora si fa trasparente e mi sembra chiaro che si alluda a coloro che non nati alla vita dello spirito, perché gravati dal peso della materia e privati per natura del dono della grazia, credono di poter sostituire " la loro operazione " con falsa sembianza di vita religiosa: " pongono lo studio loro in azzimare le loro persone ". Incapaci di compiere il cammino della liberazione interiore, rimangono asserviti al mondo esteriore, per quanti ornamenti indossino: non fanno che " ornare l'opera d'altrui e abbandonare la propria ".

Dante è consapevole di aver toccato il tasto, al quale l'autorità ecclesiastica era più sensibile, quello che riguardava l'origine del male, e conclude con un fin de non-recevoir. Si limita, infatti, a dire che del difetto della natura umana non è da addossare la responsabilità all'uomo, perché " fece ciò la natura universale, cioè l'Idio..., che, perché elli lo si facesse, presuntuoso sarebbe a ragionare ".

A.J. Festugière, nel tentativo di classificare le diverse forme di vita spirituale dell'epoca ellenistica, distingue, da un lato la " mistica astrale ", più ottimistica, che pone la saggezza nella contemplazione dell'ordine celeste, dall'altro, le " mistiche di salvezza ", che ricercano l'unione con un Principio al di sopra del mondo retto dall'Eimarmene, dal destino cosmico. È nell'ambito di tali " mistiche di salvezza " che è possibile rintracciare certe convergenze con la concezione che sembra essere quella propria di Dante. Più in particolare, la distinzione tra le due mistiche può essere di aiuto a comprendere le fasi attraverso cui è passata l'avventura spirituale di Dante. Egli avrebbe dapprima vissuto un'episodica esperienza mistica, l'excessus mentis (la Beatrice della Vita Nuova), poi avrebbe tentato la via della Sapienza (la donna gentile del Convivio), infine sarebbe tornato con maggiore consapevolezza, a quella via iniziatica, che gli era stata dischiusa dalla visione della sua giovinezza (la " mirabile visione " della Commedia). Riassumendo quanto illustra il Festugière (13), diremo che nella mistica teoretica alla salvezza del saggio è bastevole il proprio nous, la parte superiore della sua anima, che è divina. La frase di Plotino morente riassume bene lo spirito della mistica teoretica: " Mi sforzo di fare risalire quel che c'è di divino in me a quel che vi è di divino nel Tutto ". Diversamente, nella mistica di salvezza, l'uomo non può essere salvato che per un soccorso, che viene dal di fuori. Qui la rivelazione è indispensabile e non meno la grazia trasformatrice e deificante. Questa grazia divina si manifesta anzitutto nell'ordine della conoscenza. Oltrepassando il piano puramente intellettuale, si entra nel piano della gnosi (essenzialmente gnosis theou), che è una conoscenza di fede: si crede alla rivelazione o ci si rifiuta di crederci. Dio protegge, durante la vita, coloro che hanno creduto in lui e accorda loro un daimon pateros, aiutandoli nell'agire. In tal modo si costituisce un popolo di eletti, di chiamati, che si distinguono dalla massa. La rivelazione che essi hanno ricevuto è un segreto, che essi non debbono divulgare e non possono trasmettere che a coloro che sono degni. Dopo la morte il credente fedele risale verso il Dio Salvatore, e oltrepassa tutto lo spazio al di sotto e al di sopra della luna, per raggiungere, nella regione ipercosmica, il Principio supremo. Durante la sua ascesa, la parte divina e immortale, il nous, si va via via sottraendo all'influenza dei cieli e dei vizi che ne derivano, prima di riunirsi all'Uno. Ma questo esito non è possibile, se non sia stato preceduto, durante la vita, da una preparazione che ha il suo punto alto, d'ordinario, in " un fenomeno mistico che dà all'iniziato, con la certezza della sua salvezza, una conoscenza sperimentale del suo stato di "divinizzato ", e come un'anticipazione della felicità di cui godrà dopo la morte ". Concludendo, è da avvertire però che la distinzione schematica tra le due mistiche non va sempre presa in maniera rigida, ma si dan

no casi in cui viene fatto ricorso volta a volta ai metodi dell'una o dell'altra, come già in Porfirio, Giamblico, Proclo.

V

Comincia il commento alla seconda parte della canzone, costituita dalle tre stanze successive alla prima.

Spiegazione di come il Sole giri intorno alla Terra.

VI

Continua. La donna gentile è detta qui " gentilissima di tutte le cose che 'l sole allumina ". Ma, ci pare, nello stesso tempo viene riconosciuta di grado inferiore rispetto all'altra donna, che è " quella Beatrice beata che vive in cielo con i angeli " (Trattato II, II, 1).

Il tema che viene svolto è quello del rapporto tra l'essere umano e la donna gentile, personificazione della Filosofia, ovvero della Gnosi, della Sapienza divina, del Nous. La Sapienza divina illumina le Intelligenze celesti, le quali conoscono tutte le cose al modo in cui esse sono nella mente divina. Ciò accade specialmente nelle Intelligenze motrici, a quelle menti angeliche che fabbricano col cielo queste cose di qua giù ". Esse conoscono, quindi, anche la forma umana e la conoscono " come l'esempio intenzionale che della umana essenza è nella divina mente ". Senonché nella sua realtà concreta, in quanto " esemplata e individuata ", la forma umana non è perfetta, e ciò per colpa " de la materia la quale individua ". Nell'uomo, tuttavia, il desiderio della sua perfezione sussiste, ma non c'è nulla in questa vita che possa placarlo. Una sola cosa lo può, ed è quella luce di conoscenza, che assimila la mente umana alla mente divina e la rende partecipe della sua Sapienza. Ora, questo accade alla " gente di qua giù gentile ", a " quella gente che qui s'innamora ". All'amore per la Sapienza viene corrisposto in misura sovrabbondante. Allora Dio all'umana persona infonde " de la sua bontade oltre li termini del debito de la nostra natura ". E gli effetti della " graziosa bontade di Dio " si manifestano anche nell'apparenza esteriore.

Questo discorso, che abbiamo cercato di riassumere nell'essenziale secondo la lettera, presenta una singolare affinità con quanto sappiamo delle dottrine gnostiche; e specialmente nella forma che la gnosi assume nel manicheismo. Ne siamo indotti ad una rilettura, che ne faccia emergere il senso coperto sotto la lettera.

Preliminarmente, sarebbe da porre una domanda: è lecito l'accostamento al manicheismo? Può Dante essere venuto a conoscenza delle sue dottrine? Qualcuno si è già posto questa domanda ed ha creduto di poter rispondere affermativamente. Per esempio, il nostro studioso Leone Tondelli si dichiarava convinto che influenze manichee si possono rintracciare in Dante, con particolare riguardo ad una metafisica della luce, filtrata attraverso il lavoro dei filosofi arabi. Egli portava ragionevoli argomenti contro la prevedibile obiezione della mancanza di un visibile tramite di passaggio (14).

Ai fini di verificare se l'accostamento sia plausibile, ci riportiamo, per quanto riguarda la dottrina manichea, alla magistrale ricostruzione che ne ha dato H. C. Puech. Per i manichei il processo della salvezza è incentrato sul Nous, il Manohmed dei testi iranici, che è, ad un tempo, coscienza e scienza, strumento di risveglio, di rammemorazione, di rivelazione, di giudizio, e, in conseguenza, di volontà " (15). " La salvezza è pur sempre quella dell'anima per mezzo dell'intelletto, dello spirito: l'intelligenza risveglia l'anima, cioè la risveglia a se stessa ed alla Scienza universale " (16). " Il " Nuovo uomo " s'identifica all'anima, che, risvegliata, separata dal corpo, svincolata dalla "mescolanza ", riprende, o ha ripreso, coscienza e possesso di sé, e, meglio ancora - poiché questa coscienza che restituisce l'anima a se stessa le è resa da una illuminazione del nous - , che è o rappresenta, questa volta, l'anima unita al nous e, pertanto, ornata di g

razie spirituali, munita delle più alte capacità intellettuali " (17). " In fondo la salvezza non è il fatto dell'uomo soltanto, in quanto la volontà di essere salvato risulta essa stessa dalla presenza nell'anima di questa enthumesis, da questa " aspirazione alla Vita ", che il nous suscita o porta seco. Tutto dipende da quest'ultimo. Senza dubbio il nous è una parte dell'uomo, ma dell'uomo già da esso illuminato. In altri termini, è nella misura in cui esso si manifesta a lui ed agisce in lui, che egli gli appartiene praticamente. Il fatto essenziale, nella circostanza, è che esso sia ora assente ora presente, o, più esattamente, che la sua presenza sia ora insensibile e ignorata, ora percepita e riconosciuta. Considerata da questo punto di vista, l'unione dell'anima e del nous potrebbe interpretarsi, teoricamente, come uno stato naturale, fondato in diritto, ma anche colto nella realtà dell'esperienza religiosa, come una sorta di stato di grazia, un dono elargito, così come l'enthumesis di vita insieme con essa, dallo Spirito Vivente" (18). "Non ci sono anche dei casi in cui l'anima non è suscettibile di ricevere l'illuminazione spirituale? Accade, in effetti, che una certa particella della sostanza luminosa sia così profondamente immersa nella "mescolanza ", e così gravemente contaminata da essa che le è, a quanto sembra, interdetto di ritornare al minimo barlume di coscienza... ne consegue che le anime umane, a motivo di una disparità fondata fisicamente, materialmente, hanno delle opportunità ineguali di avere accesso alla salvezza " (19).

Torniamo ora al testo del Convivio. Anche qui possiamo leggerci del rapporto tra l'anima e il nous, di cui prima era stato detto che " è quella fine e preziosissima parte dell'anima che è deitade ". La perfezione dell'essere umano si realizza nell'atto dell'illuminazione dall'alto, che le dà coscienza della sua connaturalità con la Sapienza divina. Allora la forma umana " è fatta come l'esempio intenzionale e che dell'umana essenza è nella divina mente "; perfezione che è impedita dalla mescolanza con la materia. In virtù dell'illuminazione, l'anima si distoglie dall'amore imperfetto, sempre manchevole, verso il mondo sensibile e si accende di quell'amore verso la sua vera fonte che ne può "torre la sete". Se si pensi che " mente ", ovvero nous o intelligenza, è termine che è applicabile, a seconda che il caso lo richieda così al Nous divino, come al nous dell'uomo, come al mezzo di conoscenza che connette gli altri due termini, troveremo ancora una volta confermata la presenza di quegli elementi che sono essenziali a definire lo gnosticismo. Dell'illuminazione della mente come culmine delle possibilità umane è detto chiaramente nella prima parte della seconda stanza della canzone:

" Non vede il sol, che tutto 'I mondo gira, Così tanto gentil, quanto in quell'ora che luce nella parte ove dimora la donna di cui dire Amor mi face ".

Ma quel che nell'uomo è come allo stato potenziale viene, per così dire, attivato dall'alto, dalla divinità stessa, che infonde sovrabbondante dono di grazia in quella parte dell'anima che è " la sua opera ottima " e la rende così più che umana. Ciò è detto nei versi che suonano:

" Suo esser tanto a Quei che lei dà pace, che 'nfonde sempre in lei la sua vertute oltre 'l dimando di nostra natura ".

E ancora più chiaramente, se possibile, nel commento in prosa: " mostro che non solamente questa donna è perfettissima nella umana generazione, ma più che perfettissima in quanto riceve della divina bontade oltre lo debito umano. Onde ragionevolmente si puote credere che, se come ciascuno maestro ama più la sua opera ottima che l'altre, così Dio ama più la persona umana ottima che tutte l'altre ". Nella parte finale, poi, si dice che l'esperienza interiore, quando è autentica, non manca di trasparire anche all'esterno. Così coloro che della luce danno testimonianza vivente sanno toccare il cuore di coloro che ad essa aspirano e danno loro aiuto:

" che li occhi di color dov'ella luce ne mandan messi al cor pien di desiri, che prendon aiuto e diventan sospiri ".

Implicitamente, è anche un rinnovato biasimo a quei " cattivi malnati ", che presu-

mono alle opere di religione, senza avere sperimentato alcuna rigenerazione interiore.

La nostra lettura è orientata a cogliere, sotto la copertura letterale, i segni di una concezione di tipo gnostico, dissimulata per motivi prudenziali. Elemento essenziale perché si possa parlare di gnosticismo è l'asserita presenza nell'uomo di un quid, di una " scintilla ", che è di origine divina e connaturata al divino, e che, caduta o discesa in un contesto altro e alienante, aspira a salvarsi e può farlo in virtù di quella luce di conoscenza che la restituisca a se stessa ed alla sua origine. Ed è elemento che di per sé segna il confine tra la cosiddetta eresia e l'ortodossia della Grande Chiesa. Quanto Dante dice a proposito della " mente " non lo pone piuttosto dal lato dell'eresia? I sostenitori strenui dell'ortodossia di Dante non possono non trovarsi in grande imbarazzo quando si trovano di fronte a certe sue posizioni dottrinarie, allorché emergono più nettamente. Prendiamo a prova il libro che padre P. Mandonnet O.P. ha dedicato a Dante le *théologiés*. Egli sembra intravedere la difficoltà che pone quel passo: " Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte dell'anima che è deitade ". Infatti, si affretta a giudicare: " Quest'ultima espressione va forse oltre il pensiero dell'autore e la verità stessa " (20). È l'atteggiamento dogmatico di chi non vuole mettere in discussione il partito preso e non dell'esegeta privo di pregiudizi. Poi scantona, dicendo che non è il caso di attribuire a Dante una concezione più o meno panteista, che in lui non compare mai - e su ciò si può essere d'accordo - , ma tace dell'altra possibilità, che cioè si tratti di una concezione di tipo gnostico, che è tutt'altro che panteistica. Infine, ripiega sulla posizione riduttiva secondo cui il poeta non fa che tradurre, a modo suo, la teoria della scintilla animae, idea corrente presso i teologi ed i mistici del Medio Evo, e cita un passaggio di San Tommaso, in cui però quella espressione ha il valore restrittivo di " quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod dicitur intellectus in angelo est ". Ancorché abbia cura di avvertire che essa alla fine è rimasta esclusa dalla Somma teologica.

Il libro del Mandonnet rimane, comunque, interessante, anche se nel corso di esso l'autore mostra la tendenza a scansare le difficoltà di ordine dottrinale, specie quando compaiono nell'opera poetica di Dante, invocando il principio che la fantasia dell'artista ha i suoi diritti e non si può da lui pretendere il rigore del discorso filosofico. Il Mandonnet appartiene, tuttavia, alla schiera di coloro che hanno avuto il merito di sfidare il coro degli interpreti realisti. Sostiene, infatti, che le donne dantesche, a cominciare da Beatrice, sono solo dei simboli, anche se, a dire il vero, di quasi tutti gli argomenti che adduce sembra essere debitore ai suoi predecessori, specialmente al Valli. Solo che a lui, strenuo difensore dell'ortodossia di Dante - fino a volerne fare per poco un domenicano - bisognerebbe chiedere a che pro Dante avrebbe avvolto il suo dire di tanta oscurità, se non aveva davvero nulla da temere da parte dell'autorità ecclesiastica. Invece, il nuovo spiraglio sul vero che il Mandonnet apre, suo malgrado, noi lo vediamo nella sua tesi principale, secondo la quale Dante avrebbe imboccato, e percorso fino ad un certo tratto, la strada del chiericato. Non perché ciò corrisponda a verità, ma perché, secondo noi, le indicazioni e le suggestioni che egli avanza al riguardo possono bene essere volte a vantaggio della tesi che Dante possa aver percorso i gradi di un'iniziazione di natura non ortodossa.

VII

Commento alla terza stanza. Questo capitolo ci sembra particolarmente interessante, in quanto assai ricco di motivi e di allusioni, che esigono di essere messe in chiaro, per individuare sempre meglio la vera dottrina condivisa da Dante. Innanzitutto, vediamo affiorare uno schema della realtà universale, di tipo dualistico. Ad un estremo di essa " la prima semplicissima e nobilissima vertude, che sola è intellettuale, cioè Dio "; all'altro estremo

" la terra... che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima ", ris

petto a Dio. Fra questi due estremi, prima gli esseri " che sono senza grossezza di materia ", come gli angeli, e poi gli esseri materiali, che costituiscono il mondo del " misto ", in quanto ricevono della luce divina più o meno e in relazione al loro grado di materialità, e, per ciò stesso, si dispongono in un ordine gerarchico. Si tratta di uno schema di cui il pensiero medievale è debitore a Dionigi, il padre della mistica illuminativa, ma che, attraverso l'elaborazione neoplatonica, risale a Platone. a Il Dio di Dionigi ", scrive Etienne Gilson, " assomiglia a all'Idea del Bene descritta da Platone nella sua Repubblica: come il Sole sensibile, senza ragionare e volere, ma per il solo fatto che esiste, penetra tutte le cose della sua luce, il Bene, di cui il Sole sensibile non è che una pallida immagine, si diffonde in nature, in energie attive, in esseri intelligibili e intelligenti, che a lui debbono di essere quello che sono, e la cui instabilità naturale trova in lui il suo punto fisso. Questa illuminazione divina, svolgendosi per gradi, genera naturalmente una gerarchia, ciò che significa due cose ad un tempo connesse e distinte: in primo luogo uno stato, nel senso che ogni essere si definisce in ciò che è per il posto che occupa in questa gerarchia; in secondo luogo, una funzione, nel senso che ogni membro della gerarchia universale ne riceve dall'alto l'influenza per trasmetterla a sua volta al di sotto di sé. La luce divina e l'essere che essa costituisce si trasmettono dunque come una cascata illuminativa, di cui i trattati Della gerarchia celeste e Della gerarchia ecclesiastica descrivono i gradi" (21).

Anche Dante riprende, da parte sua, il simbolismo del Sole come " sensibile esemplare " della " divina bontade ". Più avanti (XII, 7) dirà: " Nullo sensibile in tutto il mondo è più degno di farsi esemplare di Dio che 'l sole ". Osserviamo che tale simbolismo aveva già un posto centrale in quell'epoca della storia religiosa della tarda antichità in cui si veniva delineando, attraverso l'incontro di diverse tradizioni, un tentativo di dar vita ad una religione universale, in un processo di pacifica compenetrazione, che poi l'insorgere dell'intolleranza dogmatica romana doveva purtroppo troncarsi violentemente. In Dante, la cui mente pensa in termini di universale conciliazione, si manifesta - e non è ultimo indice della sua grandezza di restauratore di religione, come giustamente aveva veduto il Foscolo - il proposito di sfuggire all'angustia dogmatica, col far confluire nella sua opera insieme col retaggio cristiano anche il patrimonio religioso del mondo cosiddetto pagano.

Già più sopra dicevamo che, per una comprensione più giusta e più completa della dottrina dantesca, bisogna tener conto anche d'influenze e di apporti, che risalgono ad epoca molto più antica, in particolare a quell'età ellenistica caratterizzata da così intenso fervore religioso, nella quale si veniva riconoscendo la presenza di un'unica rivelazione di Sapienza sotto le differenti forme storiche che essa aveva rivestito così in Occidente come in Oriente, ed avevamo citato al riguardo un passo del Festugière. Anche gli studi di Franz Cumont hanno messo in evidenza come profondamente le religioni orientali fossero penetrate nel mondo romano tardo-imperiale e come le loro credenze si fossero fuse con la filosofia dominante dell'epoca, il neoplatonismo. " Una sola scuola, il neoplatonismo ", egli scrive, " regna su tutti gli spiriti, e questa scuola non è soltanto rispettosa della religione positiva, come già l'antico stoicismo, ma la venera, perché vede in essa l'espressione di un'antica rivelazione trasmessa dalle generazioni scomparse: essa considera come ispirati dal cielo i suoi libri sacri, quelli d'Ermete Trismegisto, d'Orfeo, gli Oracoli caldei, Omero stesso, soprattutto le dottrine esoteriche dei mistici, e subordina le sue teorie ai loro insegnamenti. Poiché fra tutte queste tradizioni disperate, venute da paesi così diversi e datanti da epoche così differenti, non vi può essere contraddizione, perché esse emanano da un'autorità unica, la filosofia, ancilla theologiae, si adopererà a metterle d'accordo, ricorrendo all'allegoria " (22). Questo passo può anche servire a far comprendere il senso e la portata di ciò che Dante stesso chiama filosofia, che non è una filosofia tra le altre, ma è piuttosto ciò che s'intende per philosophia perennis, cioè la tradizione dell'unica Sapienza universale.

Ebbene, in questa tradizione il Sole, come immagine sensibile della divinità, è un simbolo centrale: " l'astro radioso che ci rischiarò divenne l'immagine sensibile della potenza suprema, fonte d'ogni vita e d'ogni intelligenza " (23). È noto a t

utti che il culto del Sole aveva radici così profonde che il Natale cristiano fu posto nel IV secolo al 25 dicembre, perché si celebrava a quella data la Natività del Sole (Natalis Solis Invicti). In particolare il Sol Invictus è assimilato al dio Mithra, venuto dalla Persia. L'iniziazione al suo culto comprendeva sette gradi in relazione ai sette pianeti, passando attraverso le sfere dei quali l'anima dei giusti si spogliava dei vizi per andare ad abitare nella luce infinita, che si estende al di sopra delle stelle. Ed era stata la Persia ad introdurre nella religione il dualismo, inteso non più soltanto come antitesi dello spirito e della materia - sotto il quale aspetto era già apparso molto prima nella filosofia greca - , ma inteso come lotta tra Dio, concepito come pura Bontà, e un principio attivo malvagio. " È generalmente ammesso che il giudaismo prese dai mazdei, insieme con una parte del loro dualismo, la concezione di un antagonista di Dio. È dunque ben naturale che la dottrina giudaica, di cui fu erede il cristianesimo, si avvicini a quella dei Misteri di Mithra. Una gran parte delle credenze e delle visioni più o meno ortodosse che dettero al Medio Evo l'incubo dell'inferno e del demonio, vennero ad esso in tal modo dalla Persia per un doppio giro: da una parte attraverso la letteratura giudaico-cristiana, canonica od apocrifia, dall'altra attraverso le sopravvivenze del culto di Mithra e le diverse sette del manicheismo, che continuarono a predicare in Europa le antiche dottrine iraniche sull'antitesi dei due principi dell'universo " (24).

Non è poi detto che già nel concetto di materia, quale è presente nella filosofia greca, non ci fosse l'idea di un principio attivo, " altro " dal Bene e causa del Male. Quanto meno in Platone (25).

Nello stesso Plotino sono presenti dei passaggi, di cui è lecita l'interpretazione in senso dualistico, allorché la materia è considerata non come pura negatività, ma come principio di opposizione al Bene. Per non dilungarci, ci limitiamo a citare un brano dall'opera classica del

Bréhier: " Non è facile interpretare a questo punto il pensiero di Plotino: abbiamo visto che Plotino sembra adottare talora, sull'origine del male, le tesi della teodicea stoica che fanno del male un accompagnamento necessario dell'armonia cosmica; ma qui il male, come materia, appare come una sorta di assoluto opposto al bene, l'oscurità, la profondità tenebrosa, l'insensatezza opposta alla luce e alla ragione (VI, 3, 7; II, 4, 5), come in possesso di un'attività nefasta... la materia appare allora, come nel manicheismo, quale principio positivo di male distruttore dell'ordine di Ormuz " (26). Anche H.C. Puech ritiene che Plotino abbia professato nei suoi primi scritti una sorta di dualismo pessimistico, in cui la materia è concepita come sostanza malvagia, ma che lo abbia poi moderato per prendere le distanze da quegli gnostici con cui era venuto a contatto (27).

Abbiamo parlato di quel termine estremo dello schema dualistico, che nella tradizione filosofico-religiosa dell'Occidente viene usualmente chiamato " materia ".

Dante nel suo linguaggio coperto non può indicarlo che caricando di significato la terminologia propria alla filosofia scolastica. Tornando all'altro termine estremo, quello che solamente merita il nome di Dio, troviamo che proprio della concezione dualistica è di qualificarlo come pura Bontà, cui non è possibile attribuire la responsabilità di tutto, poiché in questo tutto rientra anche il male, che è qualcosa di reale e non semplice negatività o privazione. Questo è il primo dogma della religione di Platone:

" - Ora, non è forse realmente buona la divinità? E non se ne deve parlare così?

" - Sicuramente.

" - Ciò che è buono non è dunque causa di tutto: è causa dei beni, ma non dei mali.

" - Perfettamente.

" - Perciò nemmeno la divinità, dato che è buona, sarà causa di tutto, come dice la gente comune. Per gli uomini essa lo sarà di poche cose, e di molte no, perché i beni che noi abbiamo sono assai meno numerosi dei nostri mali; e mentre per i beni non occorre pensare ad altro autore che la divinità, le cause dei mali si devono cercare altrove che in lei" (28).

E lo è anche della religione di Zoroastro: " È sufficientemente chiaro che vi sono due primi principi, non di più, e che il bene non

può nascere dal male, né il male dal bene. Da ciò dobbiamo dedurre che ciò che è perfetto e completo nella sua bontà, non può produrre il male... Se Dio è perfetto in bontà e con oscenza, non v'è dubbio che ignoranza e male non possono procedere da Lui; o se ciò succede, allora Egli non è perfetto e se Egli non è perfetto, allora non dovrebbe essere adorato come Dio o come perfettamente buono " (29).

E lo è anche del cristianesimo di Marcione, il cui rifiuto da parte della Grande Chiesa è costato all'Occidente tanti roveli dottrinari per risolvere i problemi della teodicea e, ahimé, tante vittime ereticali. Eppure il suo Dio, " sola et pura benignitas ", continua ad esercitare il suo fascino fino ai nostri giorni (30). Torniamo al Convivio. Anche qui Dio è designato essenzialmente con l'attributo della bontà: " la divina bontade ". La quale bontà è altresì assimilata alla luce: " la divina luce ", la quale discende ad irradiare tutte le cose. Le quali ne ricevono più o meno a seconda della densità di materia, cioè dell'elemento oscuro contrapposto, che in esse trovasi. Cosicché, a parte gli angeli, " che sono senza grossezza di materia ", tutti gli esseri del mondo, compresi tra i due termini estremi che abbiamo detto, sono dei misti dell'elemento luminoso e dell'elemento tenebroso, disposti in gradazione. Tra questi misti vi è anche l'uomo, il quale, dunque, partecipa dell'uno e dell'altro elemento. Nel microcosmo si riflette e si ricapitola il macrocosmo. Anche una sommaria conoscenza dell'antropologia manichea permette di scorgere il parallelo con il pensiero di Dante. Pensiero che è espresso, per così dire, trasversalmente. Esso può essere colto nel paragone portato di un " uomo ch'è tutto ne l'acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia ne l'acqua né tutto fuor da quella ". Chi ha orecchie per intendere, intenda. Le acque sono un simbolo dell'elemento tenebroso, che si identifica con la concupiscenza o cupidigia (31). Ne abbiamo la conferma nella Commedia:

" Oh cupidigia che i mortali affonde sì sotto te, che nessuno ha podere di trarre gli occhi fuor delle tue onde! " (32)

Ma non tutte le anime sono allo stesso livello, poiché anche nel genere umano vi è gradazione, dato che della divina bontà, ovvero della divina luce, " quella riceve, de' l'anime umane, altrimenti una che un'altra ". Come nell'ordine sensibile, così " ne l'ordine intellettuale de l'universo si sale e discende per gradi quasi continui da la infima forma a l'altissima e da l'altissima a la infima ". L'altissima forma è la natura dell'angelo, l'infima quella del bruto. Ora, noi vediamo molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare essere altro che bestia ". Ebbene, la continuità dello stesso ordine universale esige che, come vi sono uomini la cui anima è degna della natura del bruto, così vi debbono essere uomini la cui anima è degna della natura dell'angelo; in cui, in altre parole, la luce divina è accolta più che negli altri uomini (33).

Dante non condivide l'opinione di Cartesio, che "democratizzò" la ragione, e che pertanto, anche sotto questo rispetto, bene figura quale padre della filosofia moderna: " Le bon sense est la chose du monde la mieux partagée... ". Con Cartesio, infatti, è stato dato un addio alla donna gentile. Poiché questa è la gnosi; l'illuminazione rigeneratrice e salvifica:

" Quivi dov'ella parla si dichina un spirito da ciel, che reca fede come l'alto valor ch'ella possiede è oltre quel che si conviene a nui ".

Vero è che in Cartesio si ritrova pari pari, nella Parte V del Discours, l'argomento che vuol provare l'assenza della ragione nelle bestie, a motivo che esse non parlano e che non deve trarre in inganno il fatto che gazze e pappagalli possono proferire delle parole o che anche una scimmia può imitare comportamenti umani. Ma i contesti sono assai diversi, come diversa è la ragione cartesiana da quella virtù d'intelligenza, che discende nella mente umana " a guisa che discende nell'angelo ". Tanto è vero che, identificando Cartesio la ragione all'anima, nega l'anima ai bruti. Mentre in Dante agli animali non è negata l'anima, ma quella facoltà superiore della mente, di cui già sopra si è parlato. Facoltà che, invece, Dante nega ad una certa categoria di uomini, quelli che poco prima ha paragonato alle bestie, " che non hanno ragione, da la quale queste cose convengono procedere; né è in loro l

o principio di queste operazioni ". Quali siano queste operazioni è detto poche righe sopra: " quelle operazioni che sono proprie de l'anima razionale, dove la divina luce più espeditamente raggia ". Sono, dunque, le operazioni le quali stanno a testimoniare della ricevuta illuminazione rigeneratrice da parte delle anime privilegiate. Poiché essa induce in chi la riceve una trasformazione avvertibile " per la esperienza che aver di lei si può ". Essa è quel " buono pensiero " (più avanti : VIII, 16), che si manifesta esteriormente " nel parlare e ne li atti ". Abbiamo qui, abbastanza esplicitamente, la triade: buon pensiero, buone parole, buone azioni, che riassume la via della " Buona religione " del seguace di Ohrmazd: " Esiste una sola via religiosa. (Questa) unica via (è quella) dei buoni pensieri, delle buone parole, e delle buone azioni, (la via del) Cielo, della luce e della purezza, del Creatore Infinito, Ohrmazd, che fu sempre e sempre sarà... (debbo) mantenere i miei pensieri nella rettitudine, la mia lingua nella verità, e le mie mani nel fare ciò che è buono... Non approvo né rispetto le altre religioni, né presto loro credito. E infatti chiaro che tra i pensieri, le parole e le azioni (soltanto) le azioni sono il criterio: perché la volontà è instabile, il pensiero impercettibile, ma le azioni sono veramente percettibili, e per le azioni che essi fanno (essi sono conosciuti) " (34).

E, dunque, da questi segni visibili che si riconoscono i rappresentanti dell'autentica vita spirituale, poiché sgorgano dalla rigenerazione interiore e risvegliano negli altri, che li vedono, l'amore per le cose dello spirito:

" e qual donna gentil questo non crede vada con lei e miri gli atti suoi

.....

Li atti soavi ch'ella mostra altrui vanno chiamando Amor ciascuno a prova in quella voce che lo fa sentire ".

Coloro che hanno ancora anima di bruti, che non sono stati illuminati e rigenerati nel loro intimo, non possono che scimmiettare parole e azioni di religione, ma senza vero intendimento spirituale. Sono portatori di una fede solo apparente, " però che non hanno ragione, da la quale queste cose convergono procedere; né è in loro lo principio di queste operazioni, né conoscono che sia ciò, né intendono per quello alcuna cosa significare, ma solo quello che veggiono e odono ripresentare ". A questo punto troviamo il seguente passo, che conviene riportare testualmente, che è di quelli destinati a rappresentare pietra d'inciampo per gli interpreti non avveduti: "Dico che "qual donna gentile non crede quello ch'io dico, che vada con lei, e miri li suoi atti " - non dico " qual uomo ", però che più onestamente di donna per le donne si prende esperienza che per l'uomo - ; e dico quello che di lei colei sentirà, dicendo quello che fa lo suo parlare, e che fanno li suoi reggimenti ". Il commentatore sprovvisto spiega così: è più conveniente che una donna, piuttosto che un uomo, miri gli atti esterni di una donna (35). Spiegazione letterale e banale, che passa oltre l'avvertimento - che lo stesso Dante ha già esplicitamente dato - che qui non si ha a che fare con donne in carne ed ossa e con l'usuale commercio con l'altro sesso. Il Valli proponeva di intendere per " donna " i compagni di fede di Dante (36). Ma si tenga presente che " donna " e " uomo " sono nella dottrina catara termini che contrassegnano due livelli spirituali o due gradi di iniziazione. Infatti si credeva che una donna non poteva essere reintegrata nello stato angelico senza passare per una forma maschile. L'officialo salutava chi aveva ricevuto il Pater " come si saluta una donna " e il consolato (cioè chi aveva ricevuto il Consolamentum, il sacramento che faceva del semplice Credente un Perfetto) " come si saluta un uomo " (Rituale occitano). Solo il simile riconosce il simile. Solo " là dovunque è de la sua potenza seminata per buona natura ", possono trovare risposta le buone parole e le buone azioni dettate dallo spirito celestiale ": " Ché il suo parlare, per l'altezza e per la dolcezza a sua, genera ne la mente di chi l'ode uno pensiero d'amore, lo quale io chiamo spirito celestiale, però che là su è lo principio e di là su viene la sua sentenza... E suoi atti, per la loro soavitate e per la loro misura, fanno amore disvegliare e risentire ".

Le manifestazioni esteriori della Sapienza o Conoscenza illuminatrice o Gnosi - ché ormai è evidente che di essa si tratta sotto il nome di Filosofia - sono dunque

que utili alle " donne ", cioè a coloro che per natura sono almeno potenzialmente disposti a riconoscerla, risvegliandone l'amore. Ma sono utili, altresì, a " tutte le genti ". Vi è contraddizione in ciò? Così sembrerebbe a prima vista. Ma non più, se si va al significato nascosto. Infatti, la contraddizione viene meno non appena ci si rammenti della distinzione, caratteristica nello gnosticismo, tra " conoscenza, gnosis " e " fede, pistis "; la prima è propria agli " pneumatici ", la seconda agli " psichici ". Distinzione che è relativa a due diverse modalità di salute, ma in cui la fede è di rango inferiore rispetto alla conoscenza rigeneratrice, ed è riservata a coloro che hanno bisogno di una guida esteriore. Al di sotto ancora si trovano gli " ilici ", coloro che sono così sprofondata nella materia, come brutti, che per essi non vi è possibilità di salute. Scrive il Puech: " La gnosi è dunque la " conoscenza " di qualche cosa (di Dio o di una proprietà di Dio), ma conoscenza che, una volta che è data, è immediata e assoluta, trascendente rispetto alla semplice fede (pistis), conoscenza della Vita e della Luce e che è essa stessa Vita e Luce, conoscenza, in una parola, che è visione, rivelazione e grazia, "carisma ", verità assoluta appresa attraverso un atto mistico o confidata da un hieros logos, apocalisse di visionario o iniziazione ai misteri. Vi sono tre classi di esseri: gli " ilici ", gli " psichici " ed i " pneumatici ". I primi sprofondata nel corpo, puramente materiali, vivono nella " agnosia ", l'inconoscenza, e non saranno mai salvati. I secondi hanno la pistis, la "fede ", e possono essere talora salvati mediante azioni meritorie, mediante la preghiera, mediante uno sforzo. Ma gli uomini della terza classe, quelli che posseggono il nous, l'intelletto", o il pneuma, lo " spirito ", sanno e sono salvi senza sforzo, per natura " (37).

Ecco, allora, come si chiarisce che " l'aspetto suo aiuta la nostra fede, la quale più che tutte l'altre cose è utile a tutta l'umana generazione, si come quella per la quale campiamo da etternale morte e acquistiamo etternale vita ". Ci può essere ancora qualcuno disposto a credere che qui si tratta della filosofia nel senso corrente?

Nella parte finale, poi, si precisa come possa essere aiutata, sorretta la fede di " coloro che in questo tempo vivono ", che la nebbia dei secoli trascorsi rende " dubbiosi " e che ormai non possono più " credere miracolo alcuno senza visibilmente avere di ciò esperienza ". Se la fede deve essere cosa viva e non solo un fatto di memoria, occorre che il verbo di Dio, la Sapienza, il Logos - la vita e la luce degli uomini, secondo l'esordio del Vangelo di Giovanni - abbia dei testimoni che ne manifestino la presenza con le parole e con gli atti. Questi sono quei miracoli dei quali " li occhi dei li uomini cotidianamente possono esperienza avere ", i quali miracoli presenti potranno ai dubbiosi far credere anche quelli che non cadono più sotto gli occhi, che furono compiuti da " colui che fu crucifisso " e da " li santi suoi ".

Sulla funzione degli spirituali, nei quali il Verbo divino è vivo, presente e operante, e non solo un fatto di memoria, nonché sul compito loro nei confronti degli psichici, ci sembra illuminante l'interpretazione che dava lo gnostico Eracleone dell'episodio evangelico dell'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo di Giacobbe. Egli dice che questa, illuminata dal Cristo e simbolo dei pneumatici, corse ad annunciare agli psichici la presenza del Cristo. Vale a dire che lo spirituale, che ha ricevuto la luce, ne fa partecipi anche gli altri: " coloro i quali partecipano di ciò che viene loro abbondantemente accordato dall'alto, fanno riversare per la vita eterna degli altri ciò che viene loro accordato " (38). La brocca, con la quale la Samaritana aveva cercato inutilmente di attingere vera acqua, simboleggia la disposizione naturale ad accogliere la vita spirituale: " La donna, avendola lasciata presso di lui, cioè mantenendo presso il Salvatore il vaso col quale era venuta ad attingere acqua viva, si volse al mondo per annunciare ai chiamati la presenza di Cristo: infatti, per mezzo dello Spirito e dallo Spirito l'anima è condotta al Salvatore " (39).

Commento della quarta stanza. Vi si tratta essenzialmente del potere di trasformazione che esercita l'illuminazione della Sapienza sul composto umano.

All'apertura del capitolo troviamo enunciata una sentenza: " Intra li effetti della divina sapienza l'uomo è mirabilissimo ", che richiama singolarmente l'altra nota sentenza attribuita ad Ermete Trismegisto: " Magnum, o Asdepi, miraculum est homo ". Non è semplice coincidenza. Con la sentenza ermetica si apre anche la famosa Orazione sulla dignità dell'uomo di Pico della Mirandola, nella quale troviamo esposta una dottrina che corrisponde sostanzialmente a quella stessa del Convivio. Ciò conferma che anche Dante si riallaccia alla tradizione gnostica e che anche suo è l'intento di realizzare una sintesi tra la Sapienza degli Antichi e il Cristianesimo, in un ideale di religione universale. Dante anticipa il progetto dei platonici rinascimentali, che troverà in Pico il più geniale interprete, progetto il quale " si basa sull'eresia gnostica che l'uomo sia stato, possa tornare ad essere, grazie al suo intelletto, il riflesso della mens divina, a essere divino " (40). Non è stato ancora approfondito il ruolo di Dante - " Theologus Dantes, nullius dogmatis expers/quod foveat claro philosophia sinu ", secondo l'epitaffio di Giovanni del Virgilio - come depositario di un patrimonio di Sapienza, che al Rinascimento si trasmette. Marsilio Ficino - cultore anch'egli di Dionigi l'Areopagita, entrato a far parte della tradizione filosofica gnostica - si riferisce a Dante nel trattare delle gerarchie celesti. " Da Dante egli prese il concetto del legame delle gerarchie con le sfere del cosmo: il poeta, infatti, nel Convivio (II, 6) mette in correlazione le gerarchie con le sfere e, soprattutto nel Paradiso dispone le anime dei beati sulle sfere dei sette pianeti, colloca gli apostoli e la Chiesa trionfante nell'ottava sfera, dispone le nove gerarchie angeliche nella nona sfera e corona il tutto con la Trinità nell'empireo ". A proposito del XIV capitolo del De christiana religione, la Yates così continua: " Ficino fu un grande studioso di Dante e sicuramente aveva in mente il Paradiso nel passo sulle gerarchie analizzato prima, poiché in esso fa riferimento al poema dantesco. L'analisi della mutevole qualità della luce, espressa da parole di volta in volta diverse, nell'esposizione del Ficino può essere probabilmente attribuibile all'influenza dantesca. Il concetto che la luce divina si rifletta in basso sulle gerarchie angeliche, risplendendo come in specchi nel passaggio dall'una all'altra, è una concezione tipicamente dionisiana a cui Dante aveva dato una formulazione piuttosto nuova descrivendo come, a mano a mano che egli e Beatrice salgono attraverso le sfere dei pianeti, la luce cambi di qualità ad ogni tappa della loro ascesa, raggiungendo gradi sempre più abbaglianti d'intensità nell'ottava sfera, nella nona e nell'empireo " (41). A proposito di quell'opera di mistica poesia amorosa che è il De gli eroici furori di Giordano Bruno, la Yates mette in evidenza una serie di aspetti che provano la continuità di quel simbolismo mistico-amoroso, che Dante aveva portato alla più alta espressione, e confermano la giustezza delle intuizioni di Luigi Valli. Anche il Bruno avvalorava la finalità mistica della sua poesia d'amore richiamandosi al Cantico dei cantici. In questo (II, 9), della luce divina Salomone dice: " En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per cancellos, et prospiciens per fenestras " (42). Probabilmente Dante - il quale nel Convivio tributa sempre a Salomone la più alta considerazione - pensava proprio a questo passo, quando nel XXV della Vita Nuova introduceva la donna gentile, " la quale da una finestra mi riguardava ".

La Yates così continua: " L'uso della poesia d'amore per esprimere intenti filosofici o mistici ha una vasta tradizione precedente. Esso può essersi sviluppato fin dall'inizio in seno al filone dell'amour courtois, benché si tratti di una questione assai dibattuta; due casi in cui, a quanto risulta dai commenti riferiti alle poesie, lo scopo era deliberatamente mistico, sono il Convivio dantesco e il commento di Pico alla Canzone del Benivieni, entrambi usati probabilmente da Bruno " (43). Di particolare interesse è il ripresentarsi del tema della morte mistica, adombrato sotto l'immagine dello sguardo della donna, che ha potere di uccidere: " Il volto su cui è scritta la storia delle pene dell'innamorato è l'anima alla ricerca di Dio... L'orgoglio della donna è una metafora, poiché si dice talvolta di Dio che egli è geloso, irato o addormentato, intendendo con ciò la difficoltà con cui egli

li si lascia conoscere... Con la preghiera che gli occhi della donna amata si aprano su di lui, l'innamorato invoca l'illuminazione della luce divina. E la morte che può essere arrecata dagli occhi significa la morte mistica dell'anima, " la qual medesima è vita eterna, che l'uomo può aver in disposizione in questo tempo ed in effetto nell'eternità". Presa in sé senza il commento, la poesia centrata sul motivo degli occhi-stelle potrebbe sembrare un sonetto di una normale raccolta poetica. Leggendo il commento comprendiamo invece che questa poesia d'amore altro non è che una preghiera di Bruno alla divinità " (44).

Questo stesso tema gli interpreti di Dante detti simbolisti, quali il Perez, il Valli, il Pascoli, avevano riconosciuto sotto la veste letterale. Valga, fra le tante possibili, la seguente citazione dal Valli: " Amore significa Amor Sapientiae, è l'amore della Sapienza santa, di quella Sapienza santa che è personificata appunto in Madonna. Questo amore naturalmente non ha nulla di sensuale, esso ha il suo luogo non già nei sensi e nemmeno, secondo l'immagine comune, nel cuore, cioè negli affetti, bensì nella mente. È passione intellettuale, congiungimento dell'intelletto possibile con l'Intelligenza attiva, cioè divina Sapienza. Questo amore si manifesta sempre improvvisamente e violentemente alla prima vista di Madonna. Essa infatti non è se non " l'eterna luce che vista sola e sempre amore accende". Il suo effetto immediato (rappresentato molte volte come l'effetto di un " dardo " che esce dagli occhi di Madonna) è molto strano e non affatto simile a quello del comune amore. Infatti l'effetto dell'amore è prima di tutto questo: essa desta la mente e uccide il cuore, fa tremare l'anima... Infatti soltanto all'apparire della Sapienza santa la mente (cioè l'intelletto), che prima dormiva, viene a essere svegliata o a essere chiamata a vera vita. L'intelletto non illuminato dal raggio della Intelligenza attiva è come dormiente o morto. Ma quanto il raggio della Intelligenza attiva sveglia l'intelletto possibile e lo chiama dalla morte alla vita, per questo stesso fatto, per questo innalzarsi dello spirito alla contemplazione della verità santa, gli affetti umani, cioè il cuore, restano uccisi. Quella parte dell'uomo che ama le cose basse e transitorie in quanto è legata agli affetti per le cose inferiori, muore... Per secoli si è creduto che in queste monotone ripetizioni di formule non ci fosse che una sciocchissima convenzione, rettorica, mentre c'era convenzione sì, ma mistica ed iniziatica" (45).

Torniamo alla sentenza dell'Asclepius, citata dal Pico nell'esordio della sua Orazione, e della quale ci è sembrato di cogliere l'eco all'inizio di questo Cap. VIII del Convivio. Anzitutto sarà bene ampliare la citazione del testo ermetico: " O Asclepio, l'uomo è un grande miracolo, un animale da ammirare e adorare, poiché perviene alla natura divina come se fosse egli stesso un dio. Egli ha familiarità con la razza dei demoni, sapendosi della loro stessa origine. Disprezza quella parte della sua natura che è soltanto umana, perché ha riposto la sua speranza nella divinità dell'altra parte di sé ". Meriterebbe uno studio approfondito il confronto tra le due dottrine, quella contenuta nel Convivio e quella sottostante all'Orazione di Pico. Ci limitiamo a segnalare alcune sorprendenti affinità. Anche per Dante, come per il Pico, l'uomo è quel camaleonte, trasformantesi in molte guise, che nei misteri è simboleggiato in Proteo; anche da lui può essere percorsa la scala giacobica a patto di percorrere i gradi dell'iniziazione, dato che una duplice natura è insita nella sua anima, dall'una si è sospinti alle cose celesti, dall'altra giù alle infernali; la filosofia ha il compito di disporre all'epopteia, quale visione tiritta delle cose divine, lungi dal mondo che è posto nel male (" ex mundo qui est positus in maligno "), grazie ai furori sacerdotali che ci traggano fuori dell'intelletto, allorché l'anima desidererà di morire e a se stessa per vivere nello sposo: quella morte - se deve dirsi morte la pienezza di vita - la cui meditazione dissero i sapienti esser l'oggetto della filosofia (46).

Non deve stupire l'accostamento tra due autori distanti nel tempo. I temi fondamentali della concezione gnostica riemergono sostanzialmente identici, perché rispondono a categorie permanenti dello spirito. Come ha visto anche quell'egregio studioso di Pico che è il Pusino, le cui

vedute così vengono riassunte in un recente saggio storiografico: " Così nel quadro generale che il Pusino cerca di delineare, Pico assume figura di gnostico nel preciso significato storico del termine. Infatti, i due principi eterni del Bene e del Male; l'origine della realtà molteplice attribuita alla resistenza del principio del Male; la presenza di intermediari; la scintilla divina presente nell'uomo che, con la conoscenza, riesce ad innalzarsi dagli impacci della materia e farsi un essere divino; il conseguente rifiuto del mondo: sono tutti elementi che si riscontrano nello gnosticismo dei primi secoli cristiani. Altri particolari rendono ancora più stringente la rassomiglianza " (47).

Mirabilissimo l'uomo, dice Dante, per avere saputo la virtù divina congiungere in lui nature diverse in una sola forma. Mirabile per la sua complessità, la quale è tale che appare temerario sondare fino in fondo quest'opera della sapienza di Dio.

Egli, pertanto, si limiterà ad " almeno alcuna cosa di tanto nodo disnodare ". Per cogliere quale sia precisamente il proposito, bisogna collegare ciò che è detto all'inizio con ciò che è detto alla conclusione del capitolo. All'inizio si afferma che la condizione in cui si viene a trovare di fatto la costituzione umana presso la grande maggioranza degli uomini è lungi dall'essere perfetta; vale a dire che in essa non si realizza " la molta concordia che tra tanti organi conviene a bene risponderci ". Occorre, perciò, operare un riassetto ed una purificazione del composto umano. Questa è appunto l'operazione della donna, che qui viene commendata, la cui bellezza è in grado di condurre a quel contentamento che è come un pregustare la beatitudine perpetua del Paradiso. Contentamento concesso a chi la miri negli occhi e nel riso, che, come sarà detto più avanti (XV), simboleggiano le " dimostrazioni " e le " persuasioni " della Sapienza. Così si può ottenere la perfezione umana entro i limiti di quanto all'umano è consentito, anzi di quanto l'umano può sopportare (48). Quella operazione consiste nel suscitare il buon pensiero, che ha potere di distruggere " li vizi innati, cioè connaturali", in quanto dovuti alla complessione sortita da natura, e che non sono così agevoli a contrastare come quelli che nascono dalla consuetudine.

"Sua beltà piove fiammelle di foco, animata d'un spirito gentile ch'è creatore d'ogni pensiero bono; e rompon come trono li 'nnati vizi che fanno altrui vile".

Dunque, non si tratta semplicemente di operazione mentale nel senso della speculazione filosofica usualmente intesa, ma di operazione reale trasmutatrice della costituzione naturale, e perciò, in questo senso, " miracolosa ", termine che non va preso come mera amplificazione retorica. Può ben trattarsi di quel processo palinogenetico che è proprio della gnosi ermetica, processo nel corso del quale il nous percorre il cammino ascensivo, inverso rispetto a quello in cui, discendendo, si era rivestito dei vizi dei pianeti. Lo schema si può riassumere nei seguenti termini che desumiamo dal Festugière (49). Nel suo stato presente l'uomo è triplice: corpo, anima, nous. L'uomo-nous, che è di origine divina - attraverso una serie di vicende che possono variare da mito a mito - cade nel mondo della materia, cioè sulla terra. Nel corso della sua caduta, via via che attraversa le sette sfere (o, in altri miti, i dodici segni zodiacali), riveste, come delle tuniche, i vizi dei sette pianeti (nel mito zodiacale: dodici vizi) ed è così contaminato che s'incarna infine in un corpo terrestre e si unisce alla natura materiale; da questa unione nasce, più o meno direttamente, l'umanità attuale. Perciò nell'uomo vi è una parte divina e immortale, che è il nous (o logos o pneuma, secondo i sistemi), superiore per la sua origine al legame degli astri, capace di ritornare al suo principio; e vi è una parte derivata dagli astri (o dallo zodiaco) e della natura materiale: i sette (o dodici) vizi, il corpo e l'anima irrazionale. Nella sua risalita il nous si spoglia via via di questi rivestimenti. La salvezza ermetica consiste essenzialmente nel riconoscere in se stesso questa parte di Luce, d'Intelletto divino, che già si possiede naturalmente. Coloro che non sono giunti a tanto giacciono nell'ignoranza, cioè nella morte, e vi resteranno. Ma - si potrebbe obiettare - non hanno tutti gli uomini una parte dell'Intelletto divino? Alla questione - che ritorna nel Pimandro (I, 21), nel Cratere (IV, 3 ss) e nel Trattato XII - si risponde che ogni anima possiede l'intelletto, ma in potenza. Occorre ancor

a prendere coscienza di tale possesso e, una volta acquisita questa conoscenza, vivere secondo l'intelletto: allora il Nous divino si manterrà presso i fedeli come un angelo guardiano. " Poiché, nella mia qualità di guardiano delle porte, io chiuderò l'ingresso alle azioni malvage e vergognose, tagliando corto ai pensieri malvagi (I, 22); " Quando le anime si lasciano dominare dall'intelletto, questo fa apparire loro la sua luce e si oppone ai pensieri malvagi, che si sono impadroniti di esse anticipatamente (per via della loro unione al corpo)" (XII, 3). Dagli uomini che sono insensati, malvagi, viziosi, cupidi, l'Intelletto divino si allontana e cede il posto al demone vendicatore, che tortura l'anima malata mediante gli appetiti stessi e i desideri che la trafiggono senza tregua e che non trovano mai soddisfazione. Questi uomini è come se fossero senza intelletto (I, 23; XI I, 4). Così si spiega l'apparente contraddizione con i luoghi in cui Hermes insegna che tutti gli uomini sono partecipi della ragione, ma non dell'intelletto. Se ci siamo soffermati sui testi ermetici, è perché essi possono aiutarci a penetrare e il vero senso del discorso condotto da Dante. Tra l'altro, a capire che cosa voleva dire Dante quando parlava di coloro che hanno perduto " lo ben dell'intelletto ".

Anche se il nome di Platone viene da lui citato meno frequentemente che quello di Aristotele, l'influenza del platonismo è presente più di quanto non venga dichiarato. Talora questa influenza si rivela anche con la ripresa d'immagini tipicamente e platoniche, come abbiamo notato prima a proposito del sole quale paragone per la divinità. Altrettanto si può dire qui per la similitudine dei due cavalli da governare, uno malvagio ed uno no. Ciò non può meravigliare se è vero, come osserva il Festugière, che " Platon... c'est lui qui commande toute la pensée hellénistique ". È su uno sfondo platonico che si sviluppa la rappresentazione tricotomica del composto umano, quale si trova nel Corpus Hermeticum. La psyché non possiede per se stessa la verità rivelata, la gnosis, che, anzi, il suo vizio specifico è l'agnosia (X, 8). Pertanto essa ha bisogno di essere aiutata dal nous che raggiunge da Dio direttamente, che la signoreggia dall'alto e senza di che essa non realizza niente di più nell'uomo che un animale senza ragione (X, 24), poiché se Dio risiede nel nous e il nous nella psyché, essa stessa giace nella materia (XI, 4). Tale rappresentazione tricotomica si ritrova anche presso gli antichi scrittori cristiani. A parte i testi paolini (come, ad esempio, I Tess., 5, 23; Ebr., 4, 12), già un frammento di Giustino (50) ci dà una formula interessante: " Il corpo è la dimora dell'anima, e l'anima la dimora dello spirito ".

Non è forse - osserva il Guignebert - quel che ci ha insegnato il testo ermetico, dove è detto che: il nous è nell'anima e l'anima è nella materia, aggiungendo che Dio è nel nous? Ritroviamo la tricotomia in Taziano, per il quale la psyché non diviene immortale che per l'unione con lo spirito (pneuma), che riflette l'immagine di Dio. Da notare che la parola adoperata da Taziano per indicare il mistico matrimonio con lo spirito è syzygia, termine in uso presso gli autori gnostici: " Finché l'anima se ne sta sola di fronte alla materia, inclina naturalmente verso il basso, destinata a perire di una sola morte con la carne; solo quando perviene ad unirsi con lo spirito divino non resta più senza aiuto, ma si solleva alle regioni per le quali spazia lo spirito, che ha la sua dimora nell'alto, come l'origine di lei è dal basso" (51); "A noi uomini spetta di cercare di riconquistare quello che abbiamo perduto e di realizzare di nuovo l'unione tra l'anima e lo spirito santo, e l'unione come la vuole Dio " (52). Scrive, a proposito di Taziano, il Gilson: " Fortunatamente per gli uomini, il Verbo stesso tenta di ridiscendere verso di essi per l'intermediario di uomini ispirati, coloro in cui domina il pneuma, per opposizione a quelli in cui domina la psyché. Si produce una conversione (melanolia) in ogni anima che accoglia in sé di nuovo lo Spirito divino che il peccato ha allontanato... Si vedono qui covare le nozioni gnostiche che finirono per condurre Taziano all'enocratismo " (53). Ci sembra di trovare qui una chiave per leggere in termini di soteriologia l'amore che Dante professa per la donna gentile: ciò a cui egli aspira è la salvezza ottenuta realizzando l'unione dell'anima con lo spirito, quale matrimonio mistico. Si rilegga ancora, sotto questa nuova luce, il Cap. II del Trattato III, dal quale ripetiamo questo breve passaggio: " Questo amore, cioè l'unimento della mia anima con questa gentil donna, nella quale della divina luce assai mi si mostrava, è quello ragionatore del quale io dico; p

oiché da lui continui pensieri nascano, miranti e esaminanti lo valore di questa donna che spiritualmente fatta era con la mia anima una cosa " (54). Quanto è stato fin qui detto vale a farci intendere il significato delle espressioni con cui, alla chiusa del capitolo, viene celebrato l'effetto che la bellezza della donna gentile ha potere di esercitare: " La sua bellezza ha potestade in r innovare la natura in coloro che la mirano; ch'è miracolosa cosa... non pur a migliorare lo bene è fatta, ma eziandio a fare della mala cosa buona " (55).

IX

Commento alla quinta e ultima stanza. Seguono qui due capitoli in cui Dante si manifesta, ancora una volta, maestro nell'allegoria. E anche la spiegazione, che si dichiara come letterale, è allegorica. Dunque, secondo la lettera, si tratta di spiegare come mai ora si loda quella donna che in una precedente composizione poetica era stata chiamata " orgogliosa e dispietata ". Per dare la spiegazione Dante vuole ricorrere ad un " esemplo, ne lo quale, alcuna volta, la veritate si discorda da l'apparenza, e, altra, per diverso rispetto - si vuole transmutare ". Chi ha orecchie per intendere, intenda. L'esempio fornito è quello del meccanismo della visione per mezzo degli occhi, che viene descritto accuratamente in termini potremmo dire " scientifici ", sulla scorta della dottrina aristotelica. Affinché " la visione sia verace, cioè cotale qual è la cosa visibile in sé ", bisogna che tanto il mezzo interposto tra la cosa e l'occhio, quanto il liquido dell'occhio stesso, siano perfettamente trasparenti, " altrimenti si macolerebbe la forma visibile del color del mezzo e di quello della pupilla ". Così si spiega come il sole (sappiamo cosa simboleggi!), che è sempre allo stesso modo luminoso, può non apparire tale: o per variazioni che subisce il mezzo interposto o per infermità dell'occhio. Non è forse chiara la metafora? La luce fisica sta per la luce intellettuale, l'occhio per l'anima intellettuale, le condizioni del mezzo interposto per gli impedimenti oggettivi a ricevere l'illuminazione (si noti: " per li vapori della terra che continuamente salgono "), e le condizioni dell'organo visivo per le difficoltà soggettive (" l'occhio, lo quale per infertade e per fatica si trasmuta "). Del che Dante confessa di avere fatto esperienza personale (" e io fui esperto di questo "). Quindi, vi fu un momento in cui l'immagine della Sapienza gli apparve fiera, per difetto di lui.

X

Quale fosse questo difetto qui vuol dire: " per infertade de l'anima, che di troppo disio era passionata ". È proprio l'ardore con cui egli si sentì attratto da questa Donna che lo sgomentò e gli fece apparire " disdegnoso e fero " il suo sembianza " onesto secondo lo vero ". Forse perché la dedizione alla Sapienza esige una disciplina e dei tempi, che pongono un freno all'ardore che sconsideratamente aspirerebbe al conseguimento immediato. Non era forse stato avvertito?

"...chi veder vuol la salute, faccia che li occhi d'esta donna miri, sed e' non teme angoscia di sospiri ".

(Canzone prima)

Il passo, poi, in cui dice: " voglio dare a intendere la grande virtù che li suoi occhi aveano sopra me: ché come s'io fosse stato diafano, così per ogni lato mi passava lo raggio loro ", può essere bene inteso se collegato con quella tipologia umana esposta, sotto metafora, in un capitolo precedente, dove aveva parlato dei vari gradi di diafano secondo cui i corpi ricevono la luce del sole (VII, 3-4). Evidentemente si riferisce ad un privilegio della sua natura, su cui " si potrebbero ragioni naturali e sovrannaturali assegnare ". Vorremmo saperne di più, ma Dante si riserva di dircelo altrove.

A questo punto Dante scopre un poco le sue carte e fa l'elogio di quella figura retorica, " bellissima e utilissima ", che è la dissimulazione. La quale, notiamo, trovava giustificazione e largo uso presso i Catari. " Dal canto suo la dottrina a catara ammetteva tra i suoi canoni anche la dissimulazione; sottoposti alle in

terrogazioni, gli eretici potevano rinnegare la propria fede "per non essere - l'eggiamo negli Atti dell'Inquisizione di Carcassonne - riconosciuti e presi " " (56). Ma, ancor prima, Mani avrebbe detto: " Io non sono inumano come il Cristo e non rinnegherò colui che mi avrà rinnegato dinanzi agli uomini; accoglierò piuttosto con gioia colui che avrà mentito per salvarsi, colui che, per paura, avrà rinnegato la sua fede ". Propositi analoghi sono stati attribuiti a Basilio e ad Elchasai (57). Per l'interpretazione del passo di Dante sulla dissimulazione, rimandiamo al libro del Valli (58), le cui opinioni facciamo nostre.

XI

Terminata l'esposizione letterale, l'autore dichiara di passare all'esposizione allegorica della canzone. Definita la Filosofia, il cui nome risale a Pitagora, " amistanza a sapienza ", si procede a meglio specificare i connotati di essa. Si approfitta della distinzione aristotelica dei tre tipi di amicizia per includere " quasi tutti li religiosi " nella categoria di coloro " che non per sapere studiano, ma per acquistare moneta o dignitate; e chi dessi loro quello che acquistare intendono non sovrasterebbero allo studio... così cotali meno partecipano del nome del filosofo che alcuna altra gente ". Per fare intendere di quale Sapienza il vero filosofo sia cultore, Dante la fa parlare come nei Proverbi di Salomone: " Io amo coloro che amano me ", dove è chiaro che il suo nome si carica di un significato mistico, che non è sovrapponibile a quello aristotelico.

XII

Continua ad approfondire il significato di Filosofia-Sapienza: " Filosofia è uno amoro uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio... ed è in lui per modo perfetto e vero, quasi per eterno matrimonio... sposa de lo Imperatore del cielo... e non solamente sposa, ma suora e figlia diletteissima ". Espressioni queste che bene si attaglierebbero a quel partner femminile del Dio supremo, che compare nella teologia degli gnostici e viene indicato con i nomi di Madre, Barbelo, Ennoia (Pensiero o Spirito). Essa è la Sapienza che nello scritto intitolato " Il tuono ", dice, fra l'altro di sé: " Io sono la Sapienza (sophia) dei Greci, e la Conoscenza (gnosis) dei Barbari ", e si qualifica per una serie di sorprendenti epiteti, quali: " è il mio sposo che mi ha generato ", " sono la sorella del mio sposo " (59).

XIII

S. Pétrement, a proposito di tali espressioni, dice che si possono spiegare grazie all'idea della consustanzialità delle Persone divine (ricordando che la Trinità degli gnostici appare generalmente nell'ordine: Padre, Madre e Figlio; e non, come nella Trinità ortodossa: Padre, Figlio e Spirito Santo). Proprio in questo senso sembra andare l'inizio di questo capitolo: a Veduto come, al principio della laude e di costei, sottilmente si dice essa essere de la divina sostanza... ". Ora l'argomento riguarda il modo in cui a questa donna " si partecipa alle intellegenze umane. Mentre gli angeli contemplan in maniera continuata (ad esclusione e degli angeli caduti, " che sono in essilio de la superna patria ") essa, che è " beatitudine de lo 'ntelletto ", l'umana intelligenza può farlo solo in maniera discontinua. Ma neanche ciò è consentito a tutti, poiché " pare farsi distinzione ne l'umana generazione ", dato che " grandissima parte de li uomini vivono più secondo lo senso che secondo ragione; e quelli che secondo lo senso vivono di questa innamora è impossibile, però che di lei avere non possono alcuna apprensione ". Udiamo ripetere ancora una volta quella differenziazione dei tipi umani, che è caratteristica dell'antropologia gnostica. Nel corrispondere all'amore per essa, la Sapienza risponde in misura sovrabbondante di grazia, " oltre la capacitate de la nostra natura ", trasformandola. Gene

rando, cioè, a contentamento in ciascuna condizione di tempo e dispregiamento di quelle cose che li altri fanno loro signori ". Questo è il premio dell'amore portato inizialmente (il " primo studio ", di cui già in XII, 2-4), che di per sé sarebbe incapace ad acquistare l'abito della Sapienza. Occorre che questa anima a sua volta, onde realizzare l'unione tra di essa e l'anima, come in un matrimonio. Perché " Filosofia è quando l'anima e la sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata dall'altra " (XII, 4).

Ma, come si è detto, ciò accade solo ad " alquanti "; gli altri miseri ", guardando a quegli effetti, non possono non affliggersi del loro " difetto ", che lascia inappagato "lo desiderio de la perfezione".

XIV

Il capitolo è dedicato a lodare quella parte della Filosofia che è l'amore. Si tenga presente, però, ancora una volta, che per intenderne il contenuto, bisogna disporsi ad ascoltare un discorso che non è tanto di natura " filosofica ", quanto teologica, anzi, più precisamente, soteriologica. Poiché l'amore di cui si parla è l'amore di Dio, del

quale ritorna il paragone con il sole. Come già nel precedente Capitolo XII, dove era detto che, come " lo sole tutte le cose col suo calore vivifica... così Iddio tutte le cose vivifica in bontade ". E tale vivificare non va preso nel senso di semplice immagine poetica, ma proprio nel senso forte di far passare dalla morte e alla vita. Poiché non si tratta d'indottrinamento, ma di rigenerazione e di salvezza. Che cosa si debba intendere per Filosofia ce lo dice lo stesso Dante quando la identifica con la Sapienza di cui è scritto nell'Ecclesiaste e nei Proverbi, ma soprattutto quando la identifica con il Verbo dell'esordio del Vangelo giovanneo: " In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini... a quanti lo accolsero, a quanti credono nel suo nome, diede il diritto di diventare figli di Dio ".

Scrivendo Dante: " sì come lo divino amore è tutto eterno, così conviene che sia eterno lo suo obbietto di necessitate, sì che eterne cose siano quelle che esso ama; e così face a questo amore amare ". Tale è l'operazione salvifica, che si realizza quando " la filosofia è in atto ", cioè quando si congiungono l'amore divino che discende nell'anima e l'amore di questa, che si converte alla Sapienza, la quale è " più che umana operazione ". Bisogna sapere, infatti, che " lo primo agente, cioè Dio, pinge la sua virtù in cose per modo di diretto raggio, e in cose per modo di splendore riverberato ". Ebbene, nel l'uomo " raggia la divina luce senza mezzo "; essa è come un appello al quale non tutte le anime rispondono. In quella nella quale esso trova risposta " tutti li altri amori si fanno oscuri e quasi spenti " e " non solamente essa, ma li pensieri amici di quelli sono astratti da le basse e terrene cose ".

In quell'anima il nous individuale, che si è assimilato al Nous celeste, si svincola dalle altre potenze, che sono rivolte alle cose non eterne, e riacquista la sua libertà (60). Allora anche l'anima è fatta " donna gentile ", a somiglianza della Sapienza divina, cui per reciproco amore si è congiunta: " Per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno e libera ne la sua propria potestate, che è la ragione ". L'effetto di questa operazione, la quale, ripetiamo, è " più che umana ", si manifesta nel distacco da tutti gli altri oggetti, che con quello che ora innamora non hanno proporzione (7-8). Fin dove può giungere questo distacco? Fin dove può condurre questo amore ispirato dall'alto? La risposta è data da coloro che " la loro vita disprezzaro sì come Zeno, Socrate, Seneca, e molti altri ". Chi sono i " molti altri "? Perché non viene fatto il nome di un solo esponente del martirologio cristiano? Forse che quei nomi servono solo di copertura? Sono domande inquietanti. La dottrina ortodossa non ha mai fatto l'apologia del suicidio o della morte volontaria. Potremmo attribuirle a un Dante ortodosso? Eppure in quel passo c'è. Il fatto è che di una pratica della morte volontaria abbiamo testimonianza a riguardo dei Catari. Alludiamo alla loro esaltazione e ricerca della persecuzione e della morte, che si spingeva fino alla endura (il lasciarsi morire d'inedia), e in cui essi vedevano sia la perfetta esemplarità di Cristo e degli apostoli, sia il mezzo estremo per liberare lo spirito incorporato nella materia (61). A Dante

, che tuttavia tace sempre il nome dei Catari (il che è già motivo di fondato sospetto, per essere stata la loro tragica vicenda una delle più clamorose del suo tempo), non dovevano certo essere sconosciuti quanto meno quegli episodi salienti in cui i Catari aveva affrontato a centinaia, con spirito di martirio, il rogo per la loro fede. Non potrebbero essere proprio loro i "molti altri"?

Il De Salvo, nel suo libro *Dante and Heresy*, ha buon giuoco nel contrastare l'opinione di Felice Tocco, secondo il quale Dante non parla degli eretici che al suo tempo pullulavano (nel 1245 fra Ruggero Calcagno e Pietro Martire calcolavano che un terzo dell'aristocrazia di Firenze aderiva al movimento patarino) per difetto d'informazione. "Egli se li vedeva intorno. Specialmente i Catari resistevano con incredibile ostinazione alle persecuzioni. Non passava settimana che non ne venisse arso o ucciso in qualche modo qualcuno. Molti divenivano celebri per lo stoicismo con cui affrontavano e sopportavano ogni specie di tortura. Eppure Dante non ne parla... Che Dante avesse studiato a fondo le opere di San Bernardo non ha bisogno di essere dimostrato. Poteva quindi ignorare la storia degli Albigesi, di cui San Bernardo parla ampiamente nella sua Epistola 241? Poteva ignorare le terribili stragi avvenute a Béziers, a Carcassona, dove 400 Catari erano stati bruciati vivi e 50 impiccati, a Lavaur dove altri 400 erano stati bruciati dopo orrendi supplizi?" (62).

Nella parte finale del capitolo abbiamo una deduzione delle tre virtù teologali: fede, speranza e carità. Anzitutto, la fede che consiste nel credere che possa essere anche ciò a cui il nostro intelletto non può giungere, ma che "in più alto intelletto potete avere ragione". A proposito della fede e della sua scaturigine è da notare un singolare parallelismo, oltre che nel concetto, negli stessi termini con quanto secoli dopo dirà Kant. Dice Dante: "lo sguardo di questa donna fu a noi così largamente ordinato, non pur per la faccia che ella ne dimostra vedere, ma per le cose che ne tiene celate desiderare ed acquistare". Scriverà Kant, alla conclusione della *Dialettica della ragion pura pratica*, nel paragrafo "Della proporzione saggia conveniente della facoltà di conoscere dell'uomo rispetto alla sua determinazione pratica": "La saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che ci negò, che per quello che ci concedette" (63). Non appaia troppo peregrino questo accostamento, quando si consideri che in entrambi i casi la fede è fondata né, come credenza, in un fatto storico, né tantomeno in un assoggettamento ad un'autorità esterna, ma in un'esperienza interiore. Al di là delle distanze di tempo e di luogo gli spiriti più alti sono sempre stati vicini nel giudicare le credenze storiche come di per sé irrilevanti.

Ancora un altro parallelo vorremmo suggerire tra Dante e Kant. Tra il famoso quesito del canto XIX del *Paradiso*: "Un uom nasce alla riva/dell'Indo...", e la risposta che ne viene data parafrasando Matteo, VII, 106-108: "Ma vedi: molti gridano: Cristo! Cristo!/che saranno in giudizio assai men prope/a lui, che tal che non conosce Cristo", dove è chiaro che non è necessaria la conoscenza storica di Cristo per salvarsi - e il passo della Religione entro i limiti della semplice ragione, Cap. III, in cui Kant nega che una conoscenza storica possa essere considerata come obbligatoria, e fa riferimento allo stesso testo evangelico: "Dunque, non coloro che dicono: Signore! Signore!, ma coloro che fanno la volontà di Dio" (Matteo, VIII, 21); non coloro perciò che cercano di diventare graditi a Dio mediante la sua glorificazione (o del suo inviato in quanto essere di natura divina) secondo concetti rivelati, che non ogni uomo può avere; ma coloro che cercano di compiacere a Lui con la loro buona condotta".

Dalla fede "viene la speranza, de lo proveduto desiderare; e per quella nasce l'operazione de la caritate". Ma qual è l'origine dalla quale Dante fa scaturire le tre virtù teologali? Dalla "luce della veritate eterna", che può considerarsi come la quarta e la più alta, la conoscenza illuminatrice, la gnosi. È degno di nota che lo stesso ampliamento troviamo nel Vangelo apocrifo di Filippo: "L'agricoltura del mondo abbisogna di quattro elementi: si accumula nel granaio quanto proviene dall'acqua, dalla terra, dal vento e dalla luce. Anche l'agricoltura di Dio abbisogna di quattro elementi: la fede, la speranza, l'amore e la gnosi. La nostra terra è la fede nella quale affondiamo la radice; l'acqua è la speranza della quale ci nutriamo; il vento è l'amore per mezzo del quale diventiamo grandi; e la luce è la gnosi per mezzo della q

uale maturiamo " (64). Questa " luce de la veritade eterna " è il fondamento unico di tutte le diverse credenze esoteriche. Ciò è detto da Dante velatamente menzionando le tre scuole filosofiche di " Stoici, Peripatetici e Epicurii ", le quali " in uno volere concordevolmente concorrono ".

XV

Dopo avere commendato la " gloriosa donna " in una delle sue parti componenti, che è Amore, si deve ora commendarla nell'altra parte, che è Sapienza. Solo guardando negli occhi e nel riso di questa, si sente quel piacere di beatitudine, " lo quale è massimo bene in Paradiso ". Questo piacere è duplice. Anzitutto è la felicità che è data dal vedere la verità, dall'illuminazione dell'intelletto, essendo essa " candore della eterna luce e specchio senza macula de la maestà di Dio " In virtù di siffatto sguardo, " l'uomo, in quanto ello è uomo " può acquistare la sua perfezione, poiché, appagando in lui quel nous che appunto lo fa essere uomo, lo sottrae alla dipendenza dagli altri fattori del suo composto, che sovrintendono a " tutte l'altre e nostre operazioni: sentire, nutrire, e tutto ". Tale conseguimento di perfezione umana equivale perciò alla liberazione dell'anima, come chiaramente è detto nella parte finale (17-18) del Cap. II del Trattato successivo dove si commentano quei versi della Canzone terza, che dicono:

" E, cominciando, chiamo quel signore ch'a la mia donna ne li occhi dimora per ch'ella di se stessa s'innamora ".

Dove è detto che quel signore è la verità che la Sapienza rivela, " e bene è signore, ch'ella a lei disposata l'anima è donna, e altrimenti è serva fuori d'ogni libertade ".

Notiamo anzitutto che ritorna qui il tema del matrimonio spirituale, di cui già sopra si diceva. Aggiungiamo che è tema di lontana ascendenza, giunto fino alla dottrina catara. Secondo i Catari, " Dio ha fatto il matrimonio spirituale - che è tra l'anima e lo spirito - , quando l'anima si unisce allo spirito, e viceversa, per obbedire ai precetti di Dio, quando si accordano in questo e vi si attengono e esclusivamente" (Doat XXXIV, f° 100, 2° [1305]); "si realizza un matrimonio tra l'anima e lo spirito quando si accordano tra loro nel bene e l'anima non vuole niente di contrario allo spirito, né lo spirito di contrario all'anima, ma tutti e due si accordano nel bene per lo stato di verità e di giustizia. Questo matrimonio non ha luogo che tra l'anima e lo spirito dei buoni credenti ". (J. Fournier, t. III, pagg. 149-150) (65).

Dobbiamo qui anticipare l'interpretazione di quella parte finale del Cap. II del Trattato seguente, cui prima accennavamo, per la luce che getta sull'intero discorso di Dante. Questi, a più riprese, ha già detto che la condizione della generalità degli esseri umani è miserevole. Lo è in quanto cieca alla verità, morta alla vita dello spirito, perché nei più, l'io autentico dell'uomo, l'elemento divino che è in lui, è dimentico di sé, soverchiato dall'elemento materiale, oscuro, onde essi vivono piuttosto a guisa di bestie. Essi abbisognano di redenzione e questa sopravviene quando il nous, che in essi è come dormiente, venga risvegliato e, per così dire, riattivato dalla luce che discende dal Nous divino. Quando ciò avvenga, l'anima si risca dalla servitù agli elementi inferiori cui è commista, e si unisce in matrimonio mistico con il nous, e, da " serva " che era, diventa " donna ", cioè padrona di sé, libera.

Ma c'è di più. La Sapienza, che, abbiamo visto, è " specchio " di Dio, s'innamora di sé, e di conseguenza l'anima che la contempla, assimilandosi e riconoscendosi in essa, s'innamora di se stessa. Attraverso l'anima, che la luce di Lui ha recuperato, in definitiva è Dio che ama se stesso. Nelle parole di Dante ritroviamo il medesimo esito del dramma spirituale già concepito dall'immaginazione gnostica. Scrive Dante: " L'anima filosofante non solamente contempla essa veritade, ma ancora contempla lo suo contemplare medesimo e la bellezza di quello, rivolgendosi sopra se stessa e di se stessa innamorando per la bellezza del suo primo guardare ". Il tema dell'innamoramento di sé non può non evocare il mito di Narciso. Un recente saggio proprio su questo mito non poteva non menzionare l'utilizzazione che di e

sso è presente nella visione degli gnostici. " Nell'immaginazione gnostica, il ricercatore s'identifica con quanto egli ricerca. Ricercando Dio, cerca se stesso; mentre Dio che sottrae l'uomo alla sua schiavitù, non cerca di meno che la Sua stessa immagine " (66).

Tornando al Trattato III, troviamo ripresa la questione già precedentemente esaminata, relativa al come possa la Sapienza fare l'uomo beato, pur essendovi cose, " cioè Dio e la eternitate e la prima materia ", che noi non possiamo intendere. Non dovrebbe il naturale desiderio di sapere rimanere insoddisfatto? La risposta è che ogni essere desidera quanto la naturale bontà della sua natura gli consente. Perciò " l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può ". Ma poi seguita: " e quello punto non passa se non per errore, lo quale è di fuori di naturale intenzione ". Che cosa vuol significare questa frase? È lecito chiederselo, perché non si vede a prima vista come si possa chiamare errore l'andare oltre, verso un superiore grado di conoscenza. Si possono avanzare delle ipotesi: Allusione ai gradi d'iniziazione, che vanno rispettati? Allusione al peccato della Sophia valentiniana, che volle conoscere oltre il limite assegnatole? O allusione al privilegio degli pneumatici, come superiori a Ciò che la natura prescrive?

Avevamo già sentito che il " piacere di Paradiso ", concesso a chi guarda alla Sapienza, è duplice. Si viene ora, infatti, a trattare della " felicità secondaria ", che procede dalla " bellezza della Sapienza, che è corpo di Filosofia ". Ovvero, stando alla metafora, se prima si è parlato degli occhi, ora si parla del riso della Sapienza. Il quale riso " sono le sue persuasioni, ne le quali si dimostra la luce interiore della Sapienza sotto alcuno velamento ". Il matrimonio dell'anima con il nous porta seco una conversione dagli appetiti disordinati, per cui essa era asservita, all'" appetito diritto ", che produce il riordinamento interiore delle facoltà. Onde " diviene ciascuno buono " e in tal modo l'operazione della Sapienza si manifesta esteriormente, cosicché coloro in cui tale rigenerazione si realizza divengono esempio che parla senza parole alla gente del beneficio della Sapienza. Quell'"appetito diritto" è paragonabile a " fiammelle di foco ", che rigenerano, in quanto sciolgono l'anima dalle tendenze inferiori e le consumano: " "Questa è colei ch'umilia ogni perverso ", cioè volge dolcemente chi fuori di debito ordine è piegato ". Il rigenerato è un liberato ed un liberatore. In lui, infatti, s'incarna sensibilmente la volontà della Sapienza divina, a questa eternale imperatrice ", che è volontà di liberazione a favore di coloro che sono " peggio che morti ", in quanto privi della luce che conferisce la vera vita, non quella del corpo, ma quella dello spirito. In lui, potremmo dire, è quell'ideale di uomo che il buddhismo ha concepito nel bodhisattva.

Nella parte conclusiva del capitolo, più trasparente si fa la dottrina di Dante, quale propugnatore di una religione universale di tipo gnostico, che trascende ogni confessione particolare, compresa quella che s'incentra sulla persona storica di Gesù Cristo, del quale peraltro non troviamo mai fatto il nome in maniera espressa. Dante vuol concludere con la " massima laude di Sapienza ", celebrandola come il " divino pensiero, ch'è esso intelletto " (variamente denominabile con termini maschili o femminili: Nous, Logos, Verbo, Ennoia, Spirito), che presiedette alla formazione del mondo, ordinandolo con l'intenzione che fosse diretto alla liberazione: " innanzi che voi foste, ella fu amatrice di voi, acconciando e ordinando lo vostro processo ". S'intende allora l'esortazione: " aprite gli occhi vostri e mirate ". Ecco la gnosi liberatrice: risvegliarsi alla consapevolezza che tutto è disposto sapientemente al fine della salvezza; che in grazia di quella superiore volontà amatrice siete già salvi, dovette soltanto prenderne coscienza; allora tutto diverrà chiaro, l'oscurità si trasformerà in luce, l'enigma troverà soluzione. E continua: " e, poi che fatti foste, per voi dirizzare, in vostra similitudine venne a voi ". Qui si dice che la Sapienza non solo ha ordinato il mondo, ma si è rivelata incarnandosi in messaggeri in sembianze umane. A onorare costoro, a seguire i loro precetti, sono esortati quanti non possono giungere per virtù propria al cospetto della Sapienza, per modo che siano, quei messaggeri, " luce nel cammino di questa brevissima vita ".

Nelle ultime righe Dante dice che in un'altra canzone (" Voi che savete ragionar d'Amore ") parlò della filosofia sotto metafora, come di " donna disdegnosa e fer

a ", poiché non ne intendeva ancora le " dimostrazioni " e non ne sentiva le " per suasioni ". Ma riconosce che " lo difetto era dal mio lato ". Su questo - di cui peraltro ha già detto prima, nella prima esposizione, letterale - tornerà nel Trattato seguente.

A proposito delle " dimostrazioni " e delle " persuasioni " - che fin dal principio del capitolo sono state indicate come gli occhi e il riso della Sapienza - ci sovviene di quel passo della Vita di Dante (XXII), in cui il Boccaccio scrive: " La verità piana, percioch'è tosto compresa con piccole forze, diletta e passa nella memoria. Adunque, accioché fatica acquistata fosse più grata, e perciò meglio si conservasse, li poeti sotto cose molto ad essa contrarie apparenti, la nascosero; e perciò favole fecero, più che altra coperta, perché la bellezza di quelle attraesse coloro, li quali né le dimostrazioni filosofiche, né le persuasioni avevano potuto a sé tirare. Che dunque direm de' poeti? Terremo ch'essi sieno stati uomini insensati, come li presenti dissensati, parlando e non sappiendo che gli giudicano? Certo no; anzi furono nelle loro operazioni di profondissimo sentimento, quanto è nel frutto nascoso, e d'eccellentissima e d'ornata eloquenza nelle cortecce e nelle frondi apparenti ".

Forse le parole del Boccaccio ci aprono uno spiraglio sulle ragioni che indussero Dante a interrompere il Convivio ed a dedicarsi alla Commedia. Forse egli si persuase dell'insufficienza del discorso " filosofico " a trasmettere le verità che gli stavano a cuore e della maggior presa che sugli animi avrebbe avuto l'invenzione della " bella favola ". Forse, più ancora, non si tenne più pago di quel limite e posto all'umano desiderio (" Onde con ciò sia cosa che conoscere di Dio e di certe altre cose quello esse sono non sia possibile a nostra natura, quello che noi naturalmente non è desiderato sapere ") e della faticosa risposta al " forte dubitare " dell'ipotetico obiettore: " che la sapienza possa fare l'uomo beato, non potendo a lui perfettamente certe cose mostrare; con ciò sia cosa che 'l naturale desiderio sia a l'uomo di sapere, e senza compiere lo desiderio beato essere non possa ".

Quel che è certo è che nel passo da noi citato il Boccaccio ci vuol far sapere che nell'opera poetica di Dante, sotto il rivestimento letterario, è nascosta una profondissima verità.

Note al trattato terzo:

- (1) Alla base del sistema filosofico di Spinoza è riconoscibile una struttura di pensiero gnostica (Cfr. F. Bolgiani, *Forme di gnosticismo nella tradizione ebraica e cristiana dall'antichità al secolo XX*, Giappichelli, Torino, 1975, pp. 68-69).
- (2) Breve trattato, II, XXVIII.
- (3) *Repubblica*, IX, 585b-586b (trad. F. Sattoti).
- (4) E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, I, Payot, Parigi, 1976, pag. 355.
- (5) *La Grande Triade*, Adelphi 1980, pag 92
- (6) *L'ésotérisme de Dante*, Gallimard, Parigi, 1957, pag. 47 ss. Lo aveva già notato A. F. Ozanam (*Dante et la philosophie catholique*, Parigi, 1895, pagg. 270-271).
- (7) S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 521.
- (8) M. Eliade, *Lo yoga*, cit., pag. 120.
- (9) J.A. Lavier, *Medicina cinese medicina totale*, Garzanti, Milano, 1976, pag. 57.
- (10) *Enneadi*, V, I, 10, 5-6.
- (11) A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. IV - Le Dieu inconnu et la gnose

, Gabalda, Parigi, 1954. Conclusion.

(12) A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, Aubier-Montaigne, Parigi, pagg. 13-14.

(13) *Hermétisme et mystique paienne*, cit., pagg. 13-27.

(14) L. Tondelli, *Gnostici*, SEI, 1950.

(15) H.C. Puech, *Sur le manicheisme*, Flammarion, Parigi, 1979, pag. 60.

(16) *Ibidem*, pag. 47.

(17) *Ibidem*, pag. 55.

(18) *Ibidem*, pagg. 81-82.

(19) H.C. Puech, *Sur le manicheisme*, cit., pagg. 78-79.

(20) Desclée de Brouwer, Parigi, 1935, pag. 79.

(21) *La philosophie au Moyen Age*, I, Payot, Parigi, pag. 82.

(22) F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari,

(23) F. Cumont, *Le religioni*, cit., pag. 162.

Sul significato del Sole quale simbolo del Dio unico, del quale le diverse divinità non esprimono che le diverse virtù, quale è proprio della filosofia del tardo paganesimo, si veda la lunga esposizione messa in bocca a Pretestato da Macrobio nei *Saturnali* (I, 17-23). Essa "presenta un interesse eccezionale, essendo la migliore presentazione sistematica di un sincretismo pagano solare che ci abbia conservato l'Antichità" (J. Flamant, *Maerobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle*, Brill, Leida, 1977, pag. 670). Il prestigio del Sole come simbolo della divinità era immenso, tanto che il cristianesimo dovette venire a patti con esso, assimilandoselo, e a fatica. L'astro aveva un posto centrale anche nella religione manichea, tanto che il Flamant ritiene verosimile che quando Leone Magno si duole di vedete dei fedeli adorare il sole levante sui gradini di San Pietro, si riferisca a dei manichei (op. cit., pag. 676).

(24) F. Cumont, *Le religioni*, cit., pag. 182.

"Per la Chiesa di Mani il sole è un essere divino, consustanziale al Padre e, come l'Uomo Primordiale, messaggero del Regno investito di una missione gnostica illuminatrice e liberatrice. Il sole si situa nel cuore della soteriologia", (J. Ries, *Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra*, in "Mysteria Mithrae", Brill, Leida, 1979, pag. 764). Anche Agostino dice in più luoghi che i manichei assimilano il Sole a Dio (*Sermo* 12, 12; *Sermo* 50, 7; *Contra Faustum*, 21, 4- *De mor. Manich.* 2, 8, 13, *De Gen. c. Manich.*, 2, 25, 38- *Enarr. in Ps.*, 25).

(25) Si vedano a questo proposito le notevoli considerazioni svolte da Simone Pétrement nel suo libro *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (PUF, Parigi, 1949), specialmente al cap. II della prima parte. Vi si trova, fra l'altro, una sintesi delle discussioni suscitate da quel passo delle *Leggi* (X, 896 d-e) in cui è questione delle due anime e che ha fatto parlare di una possibile influenza del mazdeismo su Platone.

(26) E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Boivin e C., Parigi, 1928, pagg.

(27) Cfr. *Les sources de Plotin*, Fondation Hadt, Vandoeuvres-Ginevra, 1960 pagg. 159-190.

(28) Repubblica, II, 379b-c (trad. F. Sartori).

(29) Shikand Gumam Vazar, VIII 101-110 (cit. da R.C. Zaehner, *Il Libro del Consiglio di Zarathushtra*, Ubaldini Roma, 1976, pag. 46).

(30) Veda, per esempio, Arnold Toynbee, *Storia e religione*, Rizzoli, Milano, 1984, pagg. 324-327. Sull'incoerenza dell'ottimismo adottato dalla teologia cfr. A. O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano, 1966, pagg. 103-104.

(31) Nel *De genio Socratis* di Plutarco viene narrato il viaggio oltremontano di Timarco. Nel corso dell'istruzione che viene impartita a quest'ultimo, fra l'altro è detto: "Ogni anima ha parte dell'intelligenza, e nessuna esiste che sia priva di intelletto e ragione; ma quanto di essa si mescola alla carne e alle passioni, subisce una modificazione e tende all'insensatezza, trascinata da piaceri e dolori. Non ogni anima però si corrompe allo stesso modo. Alcune si immergono completamente nel corpo, e in preda a un turbamento totale rimangono affatto sconvolte dalle passioni per tutta la vita; altre invece subiscono questa mescolanza solo in parte, ma in parte lasciano fuori l'elemento più puro. Questo non viene trascinato con il resto, ma per così dire emerge in superficie, in contatto con il capo dell'uomo come una boa che segnala chi si è tuffato in un abisso; e l'anima viene sollevata intorno a quest'elemento purissimo, che la sostiene secondo quanto essa ubbidisce e non cede alle passioni. La parte immersa e portata nel corpo è detta anima, mentre quella immune da corruzione la maggior parte della gente la chiama intelletto, ritenendo che sia dentro di loro, al modo che ritengono essere negli specchi le cose che vi appaiono per riflessione; ma chi ragiona correttamente chiama questa parte demone, poiché è esterna a loro". (Plutarco, *Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*, Adelphi, Milano, 1982, pagg. 105-106). Il simbolismo delle acque, come collegato alla materia e alla concupiscenza, ritorna anche nel *De antro Nympharum* di Porfirio (*L'antro delle Ninfe*, Adelphi, Milano, 1986, pag. 51 ss.)

(32) *Paradiso*, XXVII 121-123. Analoga immagine in Platone, Fedone, 109c-e.

(33) La metafora della luce che si comunica in varia misura agli oggetti illuminati, a seconda della natura di essi - metafora che Dante riporta ad Alberto Magno, ma che in realtà risale molto oltre - la troviamo anche in Swedenborg: "La vita divina che per l'influsso procedente dal sole del cielo angelico, mette in azione l'uomo, può essere paragonata alla luce procedente dal sole del mondo e al suo influsso in un oggetto diafano; il ricevere la vita nel grado supremo può essere paragonato all'influsso della luce in un diamante, il ricevere la vita in un secondo grado, all'influsso della luce in un cristallo; il ricevere la luce della vita nell'ultimo grado, all'influsso della luce in un vetro o in una membrana trasparente, ma se quest'ultimo grado, quanto alla sua essenza spirituale, fosse interamente chiuso, ciò che avviene quando si nega Iddio e si adora Satana, il ricevere la vita che procede da Dio può essere paragonato all'influsso della luce nei corpi opachi della terra, come in un letamaio, e via dicendo; poiché in tal caso l'uomo diventa un cadavere spirituale" (*La vera religione cristiana*, 34, Bocca, Milano, 1944, pag. 66).

(34) Testi pahlavi: cit. ds R.C. Zaehner, *Il libro*, cit., pagg. 15-16.

(35) Veda per esempio, *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato* da G. Busnelli e G. Vandelli, I, Le Monnier, Firenze, 1968, pag. 341. Al quale commento è facile obiettare: 1) perché mai, di punto in bianco, la donna, che finora è stata intesa in senso allegorico, deve essere intesa in senso letterale; 2) perché mai nel pensiero d'amore che la donna gentile risveglia debbano essere privilegiate le persone di sesso femminile. Volendo fare del sarcasmo, un tale commento farebbe di Dante un fautore di amori saffici.

- (36) L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Bibl. di Fil. e Scienza, Roma, 1928, I, pagg. 61-64 e pag. 172.
- (37) H.C. Puech, *En quote de la Gnose*, I, Gallimard, Parigi, 1978, pagg. 165-166.
- (38) Fr. 4, 12 ss, presso Origene, *Commento a Giovanni*, XIII, in *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari 1970, pag. 149.
- (39) *Testi gnostici cristiani cit.*, pag. 155.
- (40) F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1981, pag. 129.
- (41) F.A. Yates, *Giordano Bruno cit.*, pagg. 138-139.
- (42) L'immagine della finestra anche in *Prov. VII*, 6.
- (43) F.A. Yates, *Giordano Bruno cit.*, pagg. 301-302.
- (44) F.A. Yates, *Giordano Bruno cit.*, pagg. 303-304.
- (45) L. Valli, *Il linguaggio segreto cit.* pagg. 153-154.
- (46) Ci siamo avvalsi della traduzione di B. Cicognani della *Dignità dell'uomo*, Le Monnier, Firenze 1943.
- (47) W.G. Craven, *Pico della Mirandola*, Il Mulino, Bologna 1984, pagg. 225-227.
- (48) L'idea che il grado di possibile beatitudine dipenda dalla natura individuale della quale sia il compimento, ma anche che il limite, quando sia accettato e compreso, è fonte di soddisfazione esente da invidia, è ricorrente nella letteratura mistica. Vedi, per esempio, le citazioni riportate da A. Arber, *Il molteplice e l'uno*, Astrolabio, Roma 1969, pagg. 18-20, che non omette di ricordare l'espressione poetica data al concetto in *Paradiso*, III, vv. 70-73.
- (49) *Hermétisme et mystique paienne*, Aubier-Montaigne, Parigi, pag. 20 ss; pag. 58 ss.
- (50) Vedi Ch. Guignebert, *Remarques sur quelques conceptions chrétiennes antiques, touchant l'origine et la nature de l'ame*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 9° Anno, n. 6, pagg. 428-450.
- (51) *Discorso ai Greci*, XIII.
- (52) *Discorso ai Greci*, XV.
- (53) *La philosophie au Moyen Age cit.*, I, pag. 26.
- (54) Certi recenti sviluppi della psicologia e della psicoterapia tentano di recuperare nozioni della sapienza tradizionale. Così, per esempio, nell'indirizzo della psicologia transpersonale " l'immagine dell'essere umano recupera una triplicità che era stata ampiamente documentata dalla mistica e dalla filosofia metafisica... il distacco da ogni piano porta alla morte di un certo tipo di manifestazione e alla nascita di un successivo e più evoluto stato dell'essere" (L. Boggio Gilot *Psicosintesi e meditazione*, Edizioni Mediterranee, Roma 1983, pagg. 38-39).
- (55) Come qui Dante chiama " miracolosa cosa " il potere che ha la donna gentile " in rinnovare natura in coloro che la mirano", così prima, alla chiusa del capitolo precedente, aveva affermato che questa donna è " una cosa visibilmente miracolosa

osa" aggiungendo che essa "da eterno, cioè eternamente, fu ordinata nella mente di Dio".

Al riguardo il Gilson fa notare che Dante, il quale allude a Prov., VIII, 23, attribuisce alla filosofia ciò che tutti i teologi del suo tempo applicavano alla Sapienza eterna, che è il Verbo. L'illustre studioso rileva che Dante adottava una posizione tutta personale sulla questione, e polemizza contro quei commentatori - come G. Busnelli e G. Vandelli - che vogliono a tutti i costi far concordare il pensiero di Dante con quello di San Tommaso (Cfr. E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Vrin, Parigi, 1939, pag. 119).

Per quanto riguarda i miracoli sarà piuttosto da notare che i Catari, mentre rigettavano i miracoli materiali come solo miracolo ammettevano la conversione spirituale: "Faciunt Manichaei miracula quando convertunt aliquem hominem ad Deum et demonia et peccata ab eo ejiciunt, serpentes, id est venenosas cogitationes ab eo tollunt... et sic miracula faciunt Patareni" (Gregorio di Firenze *Thes. Anecd. ot.*, V, 1750, cit. da P. Alphandery, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII siècle*, Leroux, Parigi 1902, pag. 44).

(56) A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Bastogi, s.d., pag. 153.

(57) P. Alfatic, *Les Ecritures manichéennes*, II, E. Nourry, Parigi, 1919, pagg. 20-21.

(58) L. Valli, *Il linguaggio segreto cit.*, Dag. 144.

(59) S. Pétrement, *Le Dieu séparé*, Cerf, Parigi 1984, pag. 607 ss.

(60) Ci sembra che non sia molto lontano dalla nostra interpretazione Bruno Nardini, quando scrive: "Senza un mistico contatto della mente creata colla luce eterna, senza quell'unimento spirituale dell'anima con Dio, che è il primo e fondamentale amore dello spirito umano, questo resterebbe cerchiato dalle sue tenebre" (*Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari, 1949, pag. 67).

(61) Vedi J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, I, Parigi,

(62) G. Lattarizi, *Dante e l'eresia*, Olschki, Firenze, 1937, pag. 187. Da parte sua L. Pietrobuono, a proposito degli strani silenzi di Dante, scrive tra l'altro " In primo luogo, molte delle eresie che il Tocco si meraviglia di non trovar registrate nell'Interno, ritengo che non ci si possano trovare per la ragione che Dante, in questa materia forse assai più temperato che non si creda, non avrebbe potuto assolutamente condannarle, perché rispetto a certi punti e specialmente allo spinto ond'erano animate consentiva con parecchie di esse " (*Il poema sacro*, Zanichelli, Bologna, 1915, II, pag. 75).

(63) *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1947, pag. 176.

(64) *I Vangeli apocritici*, Adelphi, Milano, 1984, pag. 71.

(65) Vedi J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, Privat, Tolosa, 1976, pagg. 97-98; cfr. anche J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition cit.*, pagg. 159-160.

(66) P. Zweig, *L'eresia dell'amore di sé*, Feltrinelli, Milano, 1984, pag. 29 Poco prima l'Autore scriveva: " Poiché Dio ama Se stesso, Egli supererà le barriere della corruzione materiale, onde riattivare entro la Sua luce originaria i frammenti della Sua immagine negli uomini " (pag. 27). È notazione che può aiutare a penetrare il più vero significato delle terzine poste al termine del Paradiso XXXIII, vv. 124-132. Sembra di trovarsi di fronte al mitologema dell'Antropos.

CANZONE TERZA: " LE DOLCI RIME D'AMOR CH'IO SOLIA "

I

L'unione dell'anima con il nous, che è la luce della Sapienza, realizza, come si è già visto, una sorta di rigenerazione, per la quale l'anima illuminata acquista il discernimento di ciò che è la verità e di ciò che è l'errore, di ciò che è il bene e di ciò che è il male, e, conseguentemente, di ciò che è giustamente da amare e di ciò che è giustamente da odiare. Non che siano da odiare le cose per se stesse, ma il male che loro è sopravvenuto e che quella luce della Sapienza ha il potere di riconoscere come tale, e, per ciò stesso, di separarne l'anima. " E a ciò s'alcuna persona intende, l'amia eccellentissima donna intende massimamente: a partire, dico, la malizia delle cose, la qual cagione è d'odio; però che in lei è tutta ragione e in lei è fontalmente l'onestade". Prima dell'avvento dell'uomo nuovo, quindi, l'anima è incapace di tale discernimento, commista com'è con l'elemento materiale; vive nella confusione e non può non accrescere, a sua volta, la confusione intorno a sé.

Questi temi sono tipici della concezione gnostica e si ritrovano in maniera esplicita nel manicheismo, che della gnosi è l'esempio più perfetto, secondo l'autorevole giudizio di H.C. Puech. Del quale cade qui a proposito la seguente citazione: " L'uomo nuovo " è l'anima unita al nous, dotata da questo delle virtù che gli sono proprie, ornata delle grazie spirituali che sono per essa altrettante " armi " contro la carne, la concupiscenza, il male... Il "Nous-Luce " dispensa all'anima un insegnamento, l'istruisce e le dà delle istruzioni, le rivela una sana dottrina, una scientia rerum, che è una " gnosi ", la gnosi stessa... Ridivenendo così cosciente di se stessa, restituendosi a se stessa quale era all'origine, quale essa è in sé, in verità, l'anima si separa automaticamente da ciò che non è essa, da ciò che le è estraneo, vale a dire dal

Male; essa opera una segregatio che l'isola dal Male. Il che è la maniera radicale di purificarsene. Ad ogni modo, una volta che essa è illuminata dal nous, l'anima sa quel che è il bene e quel che è il male; è avvertita della natura e del potere del Male così come delle conseguenze che porta con sé il consentire al male; conosce i suoi " doveri " nello stesso tempo che i suoi " poteri". In altre parole: essa sa che, buona in se stessa, non " deve " fare il male e che " può " resistere al male, che ha in sé la capacità e i mezzi di non commetterlo e di trionfarne" (1). Continuando, Dante ci offre una preziosa confessione, che è da inserire nella sua autobiografia spirituale. Illuminato dal discernimento indottogli dalla luce della Sapienza (" lei seguitando ne l'opera si come ne la passione quanto potea "), dice che si dette a denunciare e perseguire gli errori, che vedeva diffusi intorno a sé. Ma si dovette render conto di quanto l'impresa fosse difficile e quanto costasse a colui che se ne faceva carico. Ad uno di quegli errori soprattutto si applicava, che gli sembrava " dannoso e pericoloso " per le conseguenze che trascinava seco, facendo sì che " li buoni erano in villan dispetto tenuti, e li malvagi onorati ed esaltati ", generando così " pessima confusione del mondo ". Ed è tale che e a coloro stessi " che lui riprendano, porta dolore e danno ". Traspare uno stato d'animo paragonabile a quello che, più tardi, faceva esclamare, con accenti più soggettivamente drammatici, all'infelice prence di Danimarca: " Il mondo è fuori dei cardini; maledetto destino, che mai fossi nato per rimetterlo in sesto ". Questo funesto errore è quello che riguarda " l'umana bontade in quanto in noi è da la natura seminata e che nobilitade chiamare si dee ". Il disordine che regna nel mondo nasce da un errore conoscitivo, dall'ignoranza sul valore autentico che fa l'uomo buono ed è errore " che per mala consuetudine e per poco intelletto era tanto fortificato, che l'opinione, quasi di tutti, n'era falsificata ". Ora, riflettere su questo errore che così largamente regna non può non portare " chi mira quello che di ciò può seguitare, sottilmente ", a interrogarsi sulla sua radice. Allora, l'indagine, che finora si muoveva sul piano antropologico, si sposta sul piano ontologico. Ci si domanda se non si debba risalire, per dare una plausibile spiegazione di quello stravolgimento del giudizio umano, ad un qualche principio che opera più profondamente sul piano cosmico. Insomma, a questo punto Dante s'imbatte nell'eterno problema dell'origine del male: " si Deus est, unde malum? ", quel

problema che in epoca patristica era stato dichiarato la fonte delle eresie. Ed ecco allora Dante porsi la grave questione: " se la prima materia de li elementi era da Dio intesa "; problema di cui egli avverte tanto la gravità da indurlo ad accantonare per il momento l'indagine.

Tuttavia, su quale fosse la sua propensione abbastanza aveva detto sotto metafora nel Cap. IV del precedente Trattato, su cui ci siamo già soffermati, ma su cui ora conviene tornare. Vi si trova un passaggio nel quale egli trova modo di adombrare una concezione dualistica della realtà, sotto sembianza di un discorso che riguardi la bruttezza o la bellezza del corpo umano. Conviene riportare quel passaggio per intero: " E però è da sapere, secondo la sentenza del Filosofo nel terzo de l'Etica, che l'uomo è degno di loda e di vituperio solo in quelle cose che sono in sua podestà di fare o di non fare; ma in quelle ne le quali non ha podestà non merita né vituperio né loda, però che l'uno e l'altro è da rendere ad altri, avvegna che le cose siano parte dell'uomo medesimo. Onde noi non dovemo vituperare l'uomo perché sia del corpo da sua nativitate laido, però che non fu in sua podestà farsi bello; ma dovemo vituperare la mala disposizione de la materia onde esso è fatto, che fu principio del peccato de la natura. E così non dovemo lodare l'uomo per biltade che abbia da sua nativitate ne lo suo corpo, ché non fu ello di ciò fattore, ma dovemo lodare l'artefice, cioè la natura umana, che tanta bellezza produce ne la sua materia quando impedita da esso non è " (6-7). Dovremmo leggere questo passo intendendo per corpo umano il mondo, per materia di cui esso è fatto il principio materiale e di cui il mondo è fatto, per natura umana il principio organizzatore del mondo, l'artefice che lo ha fatto. Da una siffatta trasposizione risulterebbe una cosmologia che corrisponde a quella manichea, proprio come si trova sintetizzata da Evodio: " Manichaeus enim duas dicit esse naturas, unam bonam alteram malam, bonam quae fecit mundum, malam de qua factus est mundus " (De fide, 49).

Nel Cap. I del presente Trattato la difficoltà seria incontrata da Dante tocca il problema della creazione del mondo, un mondo del quale l'errore e il male non sono parte trascurabile. " Per che, con ciò fosse cosa che questa donna un poco li suoi dolci sembianti transmutasse a me, massimamente in quelle parti dove io mirava e cercava se la prima materia de li elementi era da Dio intesa ". Nella Commedia il dubbio che lo tormentava sarà risolto in una maniera che è più vicina al dogma cattolico della creazione dal nulla, ma qui egli sembra propendere piuttosto verso una concezione dualistica, e più conforme alla dottrina manichea, che vedeva nel mondo la " mescolanza " di due principi ingenerati.

Secondo questa dottrina, infatti, se s'intende per " creazione " non la " mescolanza " presa in se stessa, ma l'organizzazione della " mescolanza ", essa è l'opera non della natura malvagia, ma della natura buona. Ed è questo un punto in cui Mani rimane fedele ad una delle ispirazioni fondamentali del mazdeismo, che attribuisce la Creazione al Dio buono, saggio e onnisciente (2). Da Alessandro di Lico poli l'artefice del mondo è designato con nome greco di Demiurgo, che è impiegato molto raramente dai manichei, i quali in genere preferiscono dargli il nome a lui proprio di Spirito Vivente. Forse per distinguerlo dal Demiurgo presente nella maggior parte dei sistemi gnostici, che hanno una concezione più pessimistica del mondo. Lo fa notare André Villey nella recente edizione dell'opera di quell'autore, e che, tra l'altro, dice: " Il manicheismo, quanto ad esso, contrariamente ad un'opinione assai diffusa, è relativamente più ottimista per ciò che concerne il valore e la finalità attribuiti al nostro mondo. Lungi dall'essere, come presso gli gnostici, l'ultima tappa di un processo di degradazione del divino, la creazione del mondo come cosmo organizzato, che si sostituisce alla mescolanza iniziale, è una reale vittoria della luce sulle tenebre, un primo passo compiuto sul cammino della salvezza, cioè del la separazione dei contrari e del ritorno allo stato iniziale e... Se lo Spirito Vivente non ha niente del demiurgo gnostico, presenta al contrario delle analogie certe con il demiurgo del Timeo " (3).

Ricordiamo che per Platone, " Dio, volendo che tutte le cose fossero buone e, per quanto era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello " (4). Vogliamo aggiungere fin d'ora - poiché ci sarà utile per intendere la concezione definitiva cui sembra essere approdato Dante e che si troverà nella Commedia - ch

e dal sostrato disordinato il demiurgo modellò i quattro elementi e da questi tutte le cose. In seguito, degli animali immortali egli stesso fu l'artefice, ma la generazione dei mortali l'affidò alle sue creature: " e queste lo imitarono, e ricevuto il principio immortale dell'anima, avvolsero di poi intorno ad essa un corpo mortale, e tutto questo corpo glielo diedero come un carro, e ancora vi costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé passioni gravi e irresistibili " (5)

Accantonata quella grave questione, Dante ritorna al problema della nobiltà umana e ne compone la canzone *Le dolci rime d'amor*, con l'intento che sia rimedio atto a condurre alla retta opinione su di essa, avvalendosi della luce della Sapienza, " li cui raggi fanno ne li fiori rifronzire e fruttificare la verace de li uomini nobilitade ".

II

Qui Dante vuol dare una ragione del suo soprassedere all'investigare la grave questione che sopra si è detta. E la ragione è nella discrezione, che lo consiglia di non parlare di tale argomento, mancando la disposizione favorevole sia in lui stesso, che avrebbe dovuto trattarne, sia in coloro che avrebbero dovuto ascoltarlo. La discrezione consiste nel sapere scegliere il tempo opportuno. Il tempo opportuno è quello in cui le menti siano preparate ad accogliere ed a far fruttificare le parole che vengono dette, le quali sono come un seme, che quando cade su terreno inadatto rimane sterile: " E però lo tempo è da provvedere, sì per colui che parla come per colui che dee udire: ché se 'l parladore è mal disposto, più volte sono le sue parole dannose; e se l'uditore è mal disposto, mal sono quelle ricevute che buone sieno ". Ritroviamo qui quello che è un topos presso ogni dottrina esoterica, che cioè non di tutto è bene parlare a tutti, ma che certi insegnamenti vanno proposti soltanto a coloro che sono maturi per farli utilmente propri, mentre a coloro che non lo sono, possono essere di danno. Del che si trova spunto negli stessi Vangeli, dove è detto che non si danno le perle ai porci, e dove si narra che Gesù metteva a parte i suoi discepoli di cose che non voleva divulgare alla folla. Dante si ripromette di trattare " di quello valore per lo quale uomo è gentile veramente " - dove " si prende valore quasi potenza di natura, o vera bontade da quella data " - usando " rima aspr'e sottile ". Della parte finale di questo capitolo si è già detto anticipatamente.

III

Passando alla seconda stanza, si espongono dapprima le opinioni altrui, per poi confutarle. Le opinioni altrui si dividono: in quella dell'imperatore Federico I, che pose la gentilezza o nobiltà in " antica ricchezza e belli costumi "; e in quella del volgo, che si restringe alla sola " antica ricchezza ". Ecco sotto la penna di Dante, registrata in sintesi la degradazione dal mondo aristocratico al mondo borghese.

Due ragioni di molto peso sembrerebbero militare a favore di quelle due opinioni: la sentenza aristotelico-tomistica che quello che pare ai più è impossibile che sia del tutto falso e l'autorità dell'imperatore. Di esse sarà da ragionare perché meglio si veda " la vertude de la veritate, che ogni autoritate convince ". Ad indagare il fondamento dell'autorità imperiale sarà dedicato il prossimo capitolo.

IV

In questo e nel successivo capitolo abbiamo la dimostrazione della " sottigliezza " che Dante ha poco prima promesso al suo dire: " e dice sottile quanto alla sentenza de le parole, che sottilmente argomentando e disputando procedono " (II, 12-13). Assistiamo, infatti, ad un vero tour de force. La lettera del discorso tratta della " imperiale maiestade " nella sua radice e nel suo processo, ma nello stesso tempo esso continua, sotto figura, ed esplicita l'argomento relativo a

ll'organizzazione del mondo a livello metafisico. Avanti viene messa la filosofia politica di Aristotele, ma dietro di essa è presente una concezione che ricorda il mito manicheo (6). Secondo quest'ultimo la " creazione " del mondo - nel senso di ordinamento - è concepita in termini di dramma, in cui si affrontano due principi antagonisti, e che ha come antecedente l'aggressività della Concupiscenza generatrice di discordie e di guerre. Nel naturalismo aristotelico ogni drammaticità è assente e la costituzione delle società umane procede di fase in fase, dall'individuo alla famiglia, dalla famiglia al villaggio, dal villaggio alla città, in una progressione che ottimisticamente realizza le condizioni di una vita felice. Tralasciamo il fatto che in Aristotele la progressione si arresta alla città, mentre in Dante compie ancora un passo oltre, fino all'associazione delle città nel regno. Non è che un adattamento a mutate condizioni storiche.

Quello che qui conta è la comparsa in campo di un antagonista, nella figura della Concupiscenza o Cupidigia, che nella sua inesausta avidità introduce il turbamento nella compagine, turbamento che si ripercuote, discendendo di grado in grado, fino al punto iniziale, rendendo invivibile la condizione di ogni singolo. Nel seguente passo si può leggere quasi la parafrasi del mito manicheo, che narra l'aggressione del Male al Regno della Luce: " Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, si come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene sorgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadi, e per le cittadi de le vicinanze, e per le vicinanze delle case, e per le case de l'uomo; e così s'impedisce la felicitade ". Siamo giunti così alla situazione della mescolanza, al punto cioè in cui interviene l'operazione riparatrice della Sapienza divina. Questa operazione consiste, come le scritture manichee ci dicono, anzitutto nel porre un limite, un freno alla potenza del disordine (7), e poi nell'ordinare la mescolanza secondo un unico criterio ed un unico fine, quello del Bene. Questo momento segna la risposta e la prima vittoria del Bene, alla cui iniziativa si deve la " creazione " di un mondo derivante dal comando di un solo principio (8). Ed ecco la parafrasi in Dante: " Il perché, a queste guerre e le loro cagioni torrevia, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno principe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente; che è quello per che esso è nato ".

La Sapienza divina, ordinatrice del mondo, subordina tutti gli altri fini ad un fine ultimo, " cioè a prendere loro desiderato porto per salutevole via ". Tale è l'ufficio proprio della Sapienza: " E questo officio per eccellenza Imperio è chiamato ". Che proprio ad essa si alluda lo conferma l'essere stata essa già chiamata " etternale imperadrice " (III, XV, 18), in quanto " sposa de lo Imperadore del cielo " (III, XII, 14). La monarchia viene presentata quale applicazione particolare sul piano politico del principio generale dell'ordinamento cosmico, valido in tutti gli altri ambiti umani, che ne debbono essere come il riflesso: " Questo vedano ne le religioni, ne li eserciti, in tutte quelle cose che sono, come detto è, a fine ordinate ". Anzi, Dante ne approfitta per inserire l'auspicio della religione universale: " Per che manifestamente vedere si può che a perfezione de la universale religione de la umana spezie conviene essere uno quasi nocchiero... ".

Si viene ora a dire in maniera specifica dell'impero politico, quello di Roma, il quale, una volta posto che la divina Sapienza sovrintende alle cose del mondo, è visto non come mero prodotto della forza - che vi ha concorso solo come causa strumentale - ma della provvidenza. Che ciò sia, mostrerà nel capitolo successivo " per due apertissime ragioni ".

V

Questo capitolo esordisce con una tesi di filosofia (o teologia) della storia, che ci propone un Dante quale anello di congiunzione tra Agostino, da un lato, e

Vico e Hegel, dall'altro. Non solo vi si afferma la presenza di un disegno di un a ragione superiore, che si realizza nelle azioni umane, di cui gli uomini stessi sono inconsapevoli, ma anche che in certi casi questo disegno diventa leggibile e dalla ragione umana. Dante ritiene di averlo letto e con grande solennità si appresta a rivelarlo: " Udite, però che di grandi cose io debbo parlare ". Lo straordinario di questa rivelazione sta nella connessione stabilita nella mente divina tra la realizzazione della monarchia universale e la discesa sulla terra di Cristo. Affinché questa trovasse le condizioni adatte furono disposte nello stesso tempo e la nascita di Roma e la nascita di Davide, radice della progenie di Maria. " Oh, ineffabile e incomprendibile sapienza di Dio che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti! ". Il fatto di avere situato in Siria la radice della progenie di Maria ci sembra una di quelle sottili allusioni cui Dante ricorre per dischiudere in qualche modo il suo pensiero segreto. In questo caso, per far passare l'identificazione di Maria con Sophia, la Sapienza gnostica, di cui è detentrica la Chiesa d'Amore. Lo sapeva l'inquisitore, che dei Catari riferiva: " sectam suam dicunt esse Mariam virginem " (9).

VI

Dopo avere ragionato dell'autorità imperiale, si ragiona di quella del filosofo. Si riconosce come degna " di fede e d'obbedienza " soprattutto l'opinione di Aristotele, che condusse a perfezione la dottrina morale della scuola platonica, secondo cui " la nostra operazione senza sovrappiù e senza difetto, misurata col mezzo per nostra elezione preso, ch'è virtù, era quel fine che al presente si ragiona; e chiamaronlo " operazione con virtù " ". Così si può riassumere la maggior parte del capitolo, che non sembra richiedere particolare acume interpretativo (10). Ma, attenzione, in cauda venenum ! Infatti, si dice dei peripatetici: " e tiene questa gente oggi lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi cattolica opinione ". Sembra una lode. Senonché, poco dopo. Dante esclama: " Oh miseri che al presente reggete! e oh miserrimi che retti siete! ". Vediamo la lode convertirsi in biasimo di quella gente che ha " lo reggimento del mondo ". Si vuole fare intendere che chi attualmente governa il mondo è privo del lume della Sapienza e non ascolta il monito: " Amate lo lume della Sapienza, voi tutti che siete dinanzi a' populi ". La soluzione dei problemi umani, quale Dante vede, è schiettamente platonica: " Congiungasi la filosofica autoritate con la imperiale, a bene e perfettamente reggere ". Chi non ode riecheggiare in questa esortazione la celeberrima enunciazione: " Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi " (11). Perché, dunque, sono chiamati miseri quelli che al presente reggono e miserrimi coloro che sono retti? Perché " nulla filosofica autoritate si congiunge con li vostri reggimenti né per proprio studio né per consiglio ". Ma allora vuol dire che non viene a re, principi e tiranni alcun buon consiglio dalla dottrina dominante che " puotesi appellare quasi cattolica ". Non potrebbe essere più esplicita la denuncia del fallimento dell'istituzione religiosa ufficiale ad essere guida spirituale. Essa ne è incapace, corrotta com'è, caduta in quegli stessi vizi dai quali dovrebbe tener lontane le genti e in primo luogo i potenti. I quali, infatti, sono ammoniti a guardarsi da tali false guide: " guardate chi a lato vi siede per consiglio, e annumerate quante volte lo die questo fine de l'umana vita per li vostri consiglieri v'è additato! " (12).

VII

Si passa a biasimare l'opinione del volgo, secondo la quale è gentile ovvero nobile e chi discende da nobili antenati, anche se di per sé non vale nulla. Questo errore è così radicato ormai che Dante dispera di poterne convincere i più. Perciò si rivolge

soltanto a coloro " ne' quali alcuno lumetto di ragione per buona loro natura vive ancora, che de li altri tanto è da curare quanto di bruti animali ". Dove è da notare il ritornare di due motivi, che già abbiamo avuto altre volte occasione di rilevare, e che peraltro sono in connessione. Uno è la distinzione tra i pochi e i molti; i pochi che sono privilegiati per natura ad accogliere il lume della conoscenza; i molti che giacciono troppo profondamente immersi nelle tenebre per riconoscere quel lume e risvegliarsi alla verità. L'altro è il simbolo di vita e morte, intese nel senso spirituale. Coloro nei quali non si è accesa la luce della Sapienza sono come già morti alla vera vita, che è la vita del nous. Questo è principio che viene dall'alto, che è consustanziale al divino, e che quindi ha altra origine che le facoltà inferiori, attinenti alla vita vegetativa e sensitiva. Coloro, la cui anima continua ad essere guidata da queste ultime, vive sì, ma - " per ciò che vivere è per molti modi " - come bestia. Come uomo è morto, poiché il suo cammino non è indirizzato al fine ultimo. Tale motivo è ripetutamente presente nel capitolo (4, 10, 12, 14).

Quella volgare opinione, che si è detta sopra, è falsa al massimo grado, perché " non solamente colui è vile, cioè non gentile, che disceso da buoni è malvagio, ma eziandio è vilissimo ". Che sia così Dante procede ad illustrarlo con un'allegoria, che merita di esaminare da presso. È l'allegoria del " cammino mostrato e poscia errato ", che sta a significare il cammino della vita, come più avanti (12) è detto esplicitamente. Qui viene subito in mente il primo verso della Commedia, dove pure è questione del " cammin di nostra vita ". Forse ci viene offerto un barlume per intendere la differenza di prospettiva della Commedia e del Convivio, e della ragione dell'interruzione di quest'ultimo. Vogliamo dire - avanziamo un'ipotesi tutta da verificare - che nelle due opere il problema è lo stesso, ed è il problema del cammino da seguire per raggiungere il fine ultimo della vita umana; ma, forse, dovette essere intervenuto un mutamento nell'animo di Dante sul come, sulla via da seguire. Un mutamento che è all'origine del consiglio, che si farà dare da Virgilio: " A te conviene tenere altro viaggio ".

Quella del " cammino mostrato e poscia errato " non è un'allegoria ingenua, ma ricca di significato sapienziale, e lo conferma il fatto che, a conclusione, viene invocata l'autorità dei detti di Salomone. " Una pianura è con certi sentieri: campo con siepi, con fossati, con pietre, con legname, con tutti quasi impedimenti, fuori de li suoi stretti sentieri. Nevato è sì, che tutto cuopre la neve e rende una figura in ogni parte, sì che d'alcuno sentiero vestigio non si vede ". Che cosa rappresenta questa pianura? Ci sembra essere l'immagine della condizione umana nel mondo, condizione penosa da attraversare, piena com'è d'impedimenti, ed in cui stretti sono i sentieri che possono portarne fuori. Ma, per di più, occultati dallo strato di neve, che tutto ha ricoperto. Dove, perciò, il viaggiatore si trova smarrito, senza guida. La stessa situazione di smarrimento si ritroverà nell'esordio della Commedia, dove l'immagine del " campo con siepi, con fossati, con pietre, con legnami " sarà sostituita con quella della " selva oscura ". Questa differenza avrà anche la sua importanza, ma non è quella che più conta. Quella che più conta la troviamo nelle righe che seguono, dove è detto di colui il quale riesce ad attraversare il campo e va dove deve andare " per la sua industria, cioè per accorgimento e per bontade d'ingegno, solo da sé guidato ". Egli lascia dietro di sé le tracce dei suoi passi, di modo che altri possano seguirlo per la stessa via. Su chi siano coloro che costui rappresenta, non ci sono dubbi. Sono coloro di cui fu già detto alla chiusa del Trattato III, gli amici della Sapienza. Sono gli illuminati dalla luce di quest'ultima, i quali sono alla loro volta luce a coloro che al cospetto di essa non possono pervenire. A costoro - ricordiamolo - viene rivolta questa esortazione: " onorate lei ne' suoi amici e seguite li comandamenti loro, sì come quelli che nunziano la volontà di questa etternale imperadrice - non chiudete li orecchi a Salomone che ciò vi dice, dicendo che "la via de' giusti è quasi luce splendente, che procede e cresce infino al die de la beatitudine" - ; andando loro dietro, mirando le loro operazioni, che essere debbono a voi luce nel cammino di questa brevissima vita ". Che si tratti proprio di quegli illuminati ce ne dà conferma la riproposizione, nel luogo che ora stavamo esaminando, del proverbio di

Salomone che suona del tutto identico: " La via de' giusti, cioè de' valenti, qua si luce splendente procede, e quella de li malvagi è oscura. Elli non sanno dove rovinano ".

Valente, dunque, è l'appellativo che merita colui che riesce a trovare il sentiero della salute " per accorgimento e per bontade d'ingegno, solo da sé guidato ". Do bbiamo intendere guidato dalla luce del nous, cui Dante si riferisce sotto il no me di ingegno o ragione. È qui, ci pare, che cada la differenza saliente con la Co mmedia, dove abbiamo il ritorno della Beatrice della Vita Nuova, inserita nella catena salvatrice delle tre Donne. Ma non è adesso il momento di approfondire ques to argomento.

Torniamo al nostro testo. Abbiamo trovato l'appellativo di " valente ", che semb ra riferirsi a coloro che percorrono il diritto cammino; prima di tutto a coloro che aprirono la strada quali Maestri, e poi a coloro che ne seguirono le tracce , rimanendo a loro fedeli. Ora troviamo altri due appellativi: " vile " e " vili ssimo ". Il primo è da riferire a coloro che si smarriscono per mancanza di guida, ovvero coloro che non ricevettero l'insegnamento della Sapienza. Il secondo è da riferire a coloro che, pur avendolo ricevuto, poi se ne allontanarono. Questo è il peccato contro lo Spirito, il peccato irremissibile, quello che condanna alla m orte definitiva. " Onde è da sapere che veramente morto lo malvagio uomo dire si p uote, e massimamente quelli che da la via del buono suo antecessore si parte ". È da chiedersi a chi questo così grave discorso sia propriamente rivolto. Davvero po ssiamo credere che esso si riferisca ai discendenti degeneri di una qualche schi atta nobiliare? Forse ci mette sull'avviso

lo stesso concetto che viene ripetuto più avanti, ma con parole più esplicite: " Col ui è morto che non si fe' discepolo, che non segue lo maestro ". Qui non si parla più di " antecessore ", cioè di antenato, ma di " maestro ", che non è la stessa cosa.

Qui si manifesta il vero senso del discorso che, sotto sembiante di parlare di lignaggio, parla in verità di cose di religione. I veri degeneri, cui si vuole all udere, non sono i discendenti di antiche casate, ma coloro che hanno tradito la missione spirituale che era stata loro affidata, come " colui che ha le vestigia innanzi, e non le mira ". Ebbero scorta e non la seguirono. In essi si spense "

l'ultima potenza dell'anima ", che sola conferisce la vera vita all'essere uman o. " Potrebbe alcuno dire: Come è morto e va? Rispondo che è morto uomo e rimasto b estia ".

VIII

Nel suo proposito di combattere le false opinioni per sostituirvi la verità, Dante non vuole essere irriverente né nei confronti del Filosofo, né nei confronti dell'I mperatore. Quando il Filosofo dice: " Quello che pare a li più, impossibile è del tu tto essere falso ", non intende riferirsi all'opinione basata sulle apparenze se nsibili, ma a quella fondata su giudizio razionale. Sicché chi, come Dante, riprov a quel primo tipo di opinione, non manca di reverenza al Filosofo. Quanto all'autorità dell'Imperatore, Dante, discostandosi dalla di lui opinione, s i dichiara non già irriverente, bensì non reverente, intendendo che in questa materi a non è tenuto alla dovuta soggezione. Nel seguente capitolo lo dimostrerà.

IX

Fin dall'inizio ci si richiama al Cap. IV, in cui si disse " che a perfezione de ll'umana vita la imperiale autoritate fu trovata e che ella è regolatrice e retrri ce di tutte le nostre operazioni, giustamente ". Nell'analizzare e interpretare quel capitolo, esponemmo la tesi che, mentre si parlava della natura e dell'uffi cio dell'Impero, si alludeva nello stesso tempo ad un quadro di principi metafis ici, che del discorso politico era il presupposto, ma di cui Dante non poteva pa rlarne apertamente. E ciò per comprensibili ragioni di prudenza, essendo quel quadr o di tipo dualistico, e quindi in contrasto con l'ortodossia dominante. Ora, nel presente capitolo, quella tesi trova conferma, poiché questa volta viene

messo esplicitamente in relazione il governo imperiale con il governo del mondo. Si vedrà meglio, cioè, che quanto Dante dice sulla natura e sui limiti dell'ufficio imperiale si spiega con il presupposto della concezione dualistica. Non solo. Quando egli chiarirà l'inganno in cui cadono coloro che non distinguono ciò che è dovuto all'autorità imperiale e ciò che, invece, non le è dovuto, nello stesso tempo alluderà all'inganno in cui cadono coloro che non distinguono i due principi. C'è una frase in questo capitolo, che è anche la chiave per comprendere il senso di tutto il discorso: " Quello che è di Cesare sia renduto a Cesare, e quello che è di Dio sia renduto a Dio ". È una di quelle citazioni evangeliche, di cui si sono sempre fatti forti i seguaci dell'interpretazione dualistica del cristianesimo; così come di quella relativa all'albero che si riconosce dai suoi frutti; come di quella che dice che non si possono servire due padroni; come di quella in cui Gesù dichiara di essere venuto a portare la spada; come di quella in cui è detto che ciò che nasce dalla carne è carne e ciò che nasce dallo spirito è spirito, come della parabola del grano e del loglio; ed altre ancora.

In tutte è ribadito il tema del discernimento e della separazione dei due principi. Proprio quello che il manicheismo pone come condizione prima della salute: " Beato colui che conosce i due alberi e li separa l'uno dall'altro e che sa che essi non sono nati l'uno dall'altro e che essi neanche hanno avuto una comune origine. L'uomo che li separa, quello salirà fino all'etere della Luce " (13); " Anzitutto occorre discernere i due principi. Colui che chiede di entrare in religione deve sapere che i due principi della Luce e dell'Oscurità hanno delle nature assolutamente distinte " (14).

Ma andiamo per ordine. Anzitutto troviamo espressamente spiegata - cosa che nel Cap. IV non avveniva - l'opera demiurgica del monarca, o imperatore umano, sul modello dell'opera demiurgica di Dio. Dio, " cioè la prima bontade ", è colui che, da nulla limitato, è " limitatore " del mondo, della natura universale, e di tutto quanto in essa contenuto, conferendo così ad esso ordine e unità (15). Analogamente, l'imperatore umano, che anche lui da nulla è limitato nel mondo (" tutto possedendo e più desiderare non possendo ", IV, 4), limita entro certi termini " ciascuna arte e ufficio umano ", così da assicurare ordine e unità di fini alla convivenza umana. Ora, logica vuole che l'attività del porre dei limiti esiga che ci sia qualcosa a cui questi limiti vengano posti. Nel caso dell'imperatore il che cosa è stato detto ed è l'insaziabilità dei desideri umani, in una parola la cupidigia (" con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare ", IV, 3). Nel caso de " la prima bontade, che è Dio " (16), lo si tace, ma la completezza del ragionamento lo esige, e non può essere che il principio più profondo che si manifesta dell'umana cupidigia. È il male, quale " contraria natura ", quella " radix malorum ", che a Fortunato, nella sua replica ad Agostino, appariva evidente, quando si guardi ai mali che sono sparsi in tutto il mondo (" cum constat exceptis nostris corporibus mala in omni mundo versari " (17)).

Tuttavia, l'analogia si arresta qui, perché, diversamente da Dio, anche l'imperatore ha un limite. La sua autorità, infatti, ha la funzione di essere " regolatrice e rettrice di tutte le nostre operazioni ", e non altro. Operazioni nostre sono quelle " che la nostra ragione considera nell'atto della volontade, sì come offendere e giovare, sì come star fermo e fuggire a la battaglia, sì come stare casto e lussuriare ". In queste azioni gli uomini non sono costretti di necessità a tenersi entro l'ordine obiettivo delle cose (non possono far sì che i corpi pesanti salgano o invece che cadere, non possono far sì che da premesse false si tragga una conclusione vera, non possono far sì che rimanga salda una casa costruita pendente invece che diritta), ma possono prevaricare e così turbare l'ordine giusto. Di qui il bisogno di un'autorità civile, la quale tenga entro i giusti limiti la volontà tendenzialmente prevaricatrice degli umani; il bisogno di una Legge scritta e fatta osservare dall'imperatore, il cui ufficio sia quello di " cavaliere della umana volontade ".

Ma ci sono cose che appartengono a tutt'altro ordine, e nelle quali, pertanto, all'autorità civile non si è soggetti, e sono le cose che rilevano dell'ordine della Conoscenza. Quelle, cioè, in cui l'uomo non può avere altra guida che la sua facoltà superiore, lo spirito, il nous, che riceve la sua luce dall'alto. Tra le cose che

si sottraggono alla giurisdizione imperiale è il sapere riconoscere in che cosa risiede la vera nobiltà, cosicché " è manifesto che diffinire la gentilezza non è de l'arte imperiale ". Quel che qui occorre è il discernimento, quel discernimento che consenta di dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. Quando questo discernimento manca, s'ingenera confusione tra ordini diversi, " e quindi sono li uomini molte volte ingannati ". Così, per usare un paragone, " conoscere la virtù de l'erbe pare aver parentela con l'agricoltura ", laddove, invece, " lo conoscere la virtù de l'erbe sia sotto la medicina o vero sotto più nobile dottrina ". E " più nobile dottrina " è precisamente quella che subentra al fine che è proprio dell'ufficio imperiale, cioè di assicurare la civile convivenza, ed è la dottrina che mira al fine supremo dell'uomo, il fine della beatitudine celeste. Per conseguire quest'ultima è da sottostare non all'imperatore civile, ma alla " eternale imperadrice ", che è la Sapienza.

Il presupposto sottinteso di tutto il discorso è la duplicità dell'essere umano. Per un verso, la sua appartenenza alla natura, per un altro verso la presenza in lui di qualcosa che non appartiene alla natura.

L'episodio del tributo a Cesare si trova, oltre che nei Sinottici (Matteo, XXII, 16-22; Marco, XII, 13-17; Luca, XX, 20-25), anche, con qualche variante, nel Vangelo di Tommaso, compreso fra i testi gnostici scoperti in tempi recenti a Nag Hammadi. Il logion 100 dice: " Mostrarono a Gesù una moneta d'oro e gli dissero: - Gli agenti di Cesare esigono da noi le tasse - . Egli rispose: - Date a Cesare ciò che è di Cesare; date a Dio ciò che è di Dio; e date a me ciò che è mio - " (18). Stando all'esegesi dei valentiniani, Gesù ordinerebbe di fare la discriminazione tra quello che è del mondo e quello che è dello spirito, di restituire al " Principe di questo mondo " quello che viene da lui e gli appartiene (il " Vecchio Uomo ", tutto ciò che è materiale, carnale, terrestre, temporale) e di riportare a Dio ciò di cui solo Lui è l'origine e che solo conviene alla sua natura (L'Uomo Nuovo, il nous o pneuma, e tutto quanto in noi non è contingente, passeggero, ma eterno) (19).

Vogliamo concludere su questo capitolo con un parallelo che non manca di suggestione. Tra la distinzione posta da Dante (" altre molte [cose] sono che paiono avere alcuna parentela con l'arte imperiale, e qui fu ingannato ed è chi crede che la sentenza imperiale sia in questa parte autentica ") e la distinzione tra diversi ordini in Pascal: " Da tutti i corpi insieme, non si riuscirebbe a far scaturire un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e gli intelletti, non si potrebbe trarre un movimento di vera carità; ciò è impossibile, e di un altro ordine, soprannaturale " (20); " la tirannia consiste nel voler conseguire per una via ciò che non si può avere che per un'altra " (21).

X

L'argomento dichiarato del capitolo è la confutazione dell'opinione attribuita a Federico II, che definiva la nobiltà consistere in " antica ricchezza " e " belli costumi " (v. Cap. III). La riprovazione riguarda specialmente la prima parte della definizione, l'"antica ricchezza", nella quale essa è falsa, e non tanto la seconda parte, i " belli costumi ", nella quale è soltanto difettiva, poiché i " belli costumi " comprendono solo una parte dell'essenza della nobiltà, e molto piccola. Per fare un paragone, è come se si definisse l'uomo un " legno animato": definizione che è falsa nel primo elemento, " legno ", e difettiva nel secondo, " animato ", poiché tralascia di dire " razionale ". La definizione imperiale è da riprovare, oltre che per i contenuti, anche per il modo di definire, giacché la nobiltà sembra avere ragione di principio, mentre è a partire dagli effetti che dovrebbe essere definita.

Si mostra, poi, che le ricchezze, essendo vili per natura, non possono né causare né togliere nobiltà, e neanche possono, alterandosi, indurre alterazione nell'animo nobile. La dimostrazione che segue, improntata alla filosofia di Aristotele del quale si richiamano i testi, si regge sul principio che " viltade " e " nobiltade " sono termini che si oppongono come contrario a contrario, "con ciò sia cosa che l'uno contrario non sia fattore de l'altro né possa essere ". In altre parole,

un contrario è tanto, per sua natura, disgiunto dall'altro contrario, che l'uno non può produrre l'altro, ma ognuno di essi non può che produrre l'identico a sé. Per la stessa ragione non può un contrario indurre alterazione o corruzione nel contrario. Tale duplice impossibilità, la canzone che viene commentata, illustra con due immagini:

" poi chi pinge figura, se non può esser lei, non la può porre, né la diritta torre fa piegar rivo che da lungi corre ".

Ora, possiamo chiederci se il discorso sulla contrarietà tra la viltà e la nobiltà non voglia adombrare un più impegnativo discorso di metafisica dualistica, che Dante non poteva fare apertamente, e se la logica aristotelica non sia stata invocata proprio a suo sostegno.

Anzitutto, va detto che il ricorso ad Aristotele non può di per sé deporre né pro né contro le intenzioni, più o meno ortodosse, di chi se ne avvale. Anche gli eretici vi ricorrevano. Lo sapeva bene già Tertulliano, quando si abbandonava ad uno sfogo polemico antiaristotelico, proprio subito dopo avere enunciato la classica problematica ereticale: " Medesime sono le questioni rimuginate dagli eretici e dai filosofi, medesime sono le considerazioni che essi aggrovigliano: donde il male, e perché il male? E donde l'uomo, e in qual modo? E la questione che non molto tempo fa propose Valentino: donde Dio?... Povero Aristotele! Ha insegnato loro la dialettica... " (22). Ma più puntuali testimonianze abbiamo nei confronti dei Catari; questa, per esempio: " Quod enim duo principia sint volunt haberi per hoc dictum Aristotelis: "Contrariorum contraria sunt principia"; cum ergo bonum et malum sint contraria, eorum principia contraria erunt " (23). Eccoci sulla buona strada. Dietro la contrarietà tra viltà e nobiltà, argomentata da Dante, può ben leggersi la contrarietà tra i due principi del Bene e del Male. È la contrarietà già una volta professata dai manichei: " Faustus dixit...: Pagani bona et mala... corporalia et divina unum habere principium dogmatizant. His ergo valde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen: sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat " (24). E la contrarietà che troviamo illustrata nel trattato cataro, noto come Liber de duobus principiis, il cui autore ne conclude che non può essere ammessa la derivazione di tutte le cose da un principio unico: " Quare apud sapientes manifestum est quod per hec signa universaliter, scilicet " omnia " et " universa " et " cuncta " et alia signa que in divinis scripturis reperiuntur non comprehenduntur bona et mala, munda et poluta, transitoria et permanentia; et maxime cum sint adversa penitus et contraria, nec ab una causa simpliciter esse possint " (25).

XI

A compiere l'argomentazione di cui sopra, si vuol dimostrare " come le divizie sono vili, e come disgiunte sono e lontane da nobilitate ".

"Tanto quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile; quanto imperfetta, tanto vile ". Ora, le ricchezze sono imperfette e quindi vili. Non che siano imperfette cose come l'oro, le gemme o i tesori, in quanto considerati per se stessi, " ma in quanto sono ordinate alla possessione de l'uomo ".

Da questo momento, per tre capitoli, Dante insiste in un'aspra condanna della ricchezza e di chi la possiede. Questa condanna, che assume spesso il tono dell'invettiva, è il versante opposto dell'esaltazione della povertà, quale contrassegno irrinunciabile della vera vita cristiana. È noto che questo era tema principe delle correnti ereticali del suo tempo, nella dura polemica contro la Chiesa corrotta. In primo luogo, l'imperfezione delle ricchezze si manifesta " ne la indiscrezion e del loro avvenimento ". Infatti, sia che sopravvengano " per invenzione alcuna non pensata " (come trovare un tesoro nascosto), sia che sopravvengano " da fortuna che è da ragione aiutata " (come testamenti e legati; e si sa di quanto di questi mezzi da Costantino in poi la Chiesa si sia giovata), sia che provengano " per licito o per illicito procaccio ", l'acquisto delle ricchezze si vede comunq

ue " iniquamente avvenire ". Quindi, si badi, anche quando l'arricchimento` avviene " per arte o per mercatanzia o per servizio meritando ", dato che " molta sollicitudine quivi si richeggia, e la sollicitudine del buono sia diretta a maggiori cose ". In definitiva, in ognuno dei tre casi, le ricchezze " più volte a li malvagi che a li buoni pervengono " (26). Risuona qui la stessa realistica crudezza che nella sentenza di Machiavelli: " Ma se voi noterete il modo del proceder e degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengano, o con frode e con forza esservi pervenuti; e quelle cose di poi che e glieno hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano " (27); " elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovinare infra tanti che non sono buoni " (28). Attraverso le parole dei due grandi fiorentini non può non farsi strada lo stesso drammatico interrogativo: potrebbe l'istituzione ecclesiastica essere giunta a tale grado di ricchezza e di potenza se fosse rimasta fedele alla consegna evangelica? La differenza tra Dante e Machiavelli è che, mentre l'uno spera nell'avvento del Veltro e nell'avvento della nuova età dello Spirito, l'altro appartiene già al mondo post-cristiano, che ha chiuso la porta a tali prospettive.

Il capitolo si conclude con una proposta, la quale, poiché si appella all'autorità delle Scritture, si deve intendere rivolta in primo luogo agli ecclesiastici: voi, detentori di ricchezze male acquistate, abbiate il coraggio di prendere l'iniziativa di una " nuova mercatanzia ", disfatevi di esse per avere in cambio " li cuori de' valenti uomini ". È con l'esempio concreto che si testimonia la scelta a favore di Dio e non di Mammona: " Lo cambio ogni die si può fare ". Dando questo esempio si toccherebbe l'animo non solo di quelli che ciò farebbero volentieri (gli illuminati?), ma anche di quelli che preferirebbero morire prima di fare ciò (gli asserviti a Mammona?) (29).

Il capitolo si chiude poi con la menzione di alcuni illustri personaggi, che vengono lodati per la loro liberalità (30).

XII

In secondo luogo l'imperfezione delle ricchezze si manifesta " nel pericoloso loro accrescimento ", dato che esse " non solamente non quietare, ma dare più sete e rendere altri più defettivo e insufficiente ".

In questo capitolo, e nel seguente, è rappresentato il dramma dell'anima umana posta alla scelta tra " diversi cammini, de li quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo, e certi meno fallaci e certi meno veraci " (18). Ai due cammini opposti corrispondono due sorta di desideri, come un istinto di vita e un istinto di morte, l'uno che conduce l'anima alla pace dopo l'erramento per le vie del mondo, l'altro che la spinge senza tregua ad un sempre rinnovato tormento.

L'impostazione del discorso avviene sul confronto tra l'acquisto delle ricchezze e l'acquisto della scienza, ma fin da principio il discorso rivela una più larga intenzione. Ad un certo punto è anche detto esplicitamente: " Per che io dico che non solamente ne l'acquisto de la scienza e de le ricchezze, ma in ciascuno acquisto l'umano desiderio si sciampa, avvegna che per altro e altro modo ".

Per " scienza " già sappiamo che cosa si debba intendere: la Conoscenza salvifica, la gnosi, che illumina il nous, l'elemento spirituale, che nell'essere umano non rigenerato si trova obnubilato, dimentico di sé, onde l'anima si smarrisce, divenendo preda della Concupiscenza. Di quest'ultima, che è il vero Avversario, il desiderio di ricchezza è solo uno degli aspetti sotto cui si manifesta, anche se, in un certo senso, tutti li riassume. Poiché sono in effetti la Concupiscenza e la Sapienza i due termini opposti tra cui si svolge il discorso. Nella prima parte del capitolo (1-10) è il primo termine che viene descritto (e corrisponde a l'Az del mazdeismo) nella sua insaziabile avidità (prefigurazione della lupa della Commedia, " che di tutte brame sembiava carca nella sua magrezza ") e per tre volte designata con la parola " sete ", per poi essere chiamata in maniera più esplicita - prendendo a prestito una citazione da Cicerone - " la sete della cupiditate ",

la quale " in nullo tempo si compie né si sazia ". In essa si esprime la potenza stessa del Male e delle Tenebre, potenza per definizione menzognera e traditrice . Essa tanto più è pericolosa in quanto non si dichiara per quello che è, ma si presenta sotto aspetto lusinghevole e seduce promettendo. " E quelle cose che prima non mostrano li loro difetti sono più pericolose, però che di loro molte fiato prender e guardia non si può; si come vedemo nel traditore, che nella faccia dinanzi si mostra amico, si che fa di sé fede avere, e sotto pretesto d'amistade chiude lo difetto de la inimistade ". Nella seconda parte del capitolo - dopo avere proposto questione relativa al desiderio di scienza, cui si darà risposta nel capitolo seguente - Dante spiega in più precisi termini come avvenga la seduzione dell'anima, entro un quadro teorico più completo.

L'argomentazione è preceduta da un paragone, che ha come l'andamento di uno schema di racconto. Il quale ha similitudine con la prima parte di quel poetico mito presente nella letteratura gnostica, che è chiamato Canto della Perla, ed è incluso negli Atti di Tommaso (31). In esso, che è una sorta di odissea dell'anima, si narra di un figlio di Re, che dalla casa del Padre fu mandato dall'Oriente in Egitto (dove Oriente ed Egitto hanno il significato esoterico di patria celeste e di mondo della natura) a recuperare una perla custodita da un serpente, onde al suo ritorno fosse rivestito dell'abito di gloria, quale erede del regno. Giunto in Egitto e soggiornando come forestiero in un albergo, i suoi abitanti, accortisi che non era uno dei loro, cercarono di rendergli i graditi e nella loro astuzia gli dettero delle loro bevande e dei loro cibi. Egli allora si dimenticò della perla e cadde in un sonno profondo. Nella seconda parte del racconto si narra del suo risveglio, del recupero della perla e del ritorno (32).

Già in quanto ci siamo limitati a riportare brevemente emergono alcuni temi centrali che sono tipici della concezione gnostica. Quelli dell'appartenenza a stirpe regale, dell'allontanamento dalla casa paterna, dell'estraneità al mondo, della seduzione subita da parte delle potenze che vi dominano, dell'ubriachezza e del sonno, della dimenticanza della propria origine, del risveglio. Ebbene, ci sembra che questi stessi temi amorino in questa ultima parte del capitolo che stiamo esaminando (33). Vediamolo. L'anima, fatta a immagine e similitudine di Dio, ma da Lui allontanata, porta con sé il desiderio di ritornare al suo principio ed in esso riposare. Ma essa si trova come straniera in un paese che non è il suo, " si come peregrino che va per una via per la quale mai non fue... nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita ".

Essa erra nel suo peregrinare, sedotta dalle false apparenze di bene, sempre inquieta e sempre delusa. Sicché il suo stesso desiderio la porta su cammini sbagliati, perché le è venuto meno il lume della conoscenza e, dimenticato l'oggetto del suo primo desiderare, si attacca alle cose che le prospetta via via il mondo. Ma di questo non è ancora bastate a far comprendere quella sorta di perversione del desiderio di cui cade vittima l'anima a causa del difetto della conoscenza, dell'ottenebramento subito.

"E perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose trova quella che va cercando, e credela trovare più oltre ".

Abbiamo parlato prima di perversione del desiderio. Non è forse altra cosa che la Concupiscenza, quale desiderio bloccato, fissato stupidamente sull'oggetto immediato, e che non vede e non vuole altro, di volta in volta, che la soddisfazione dell'istante presente, chiuso ad ogni orizzonte ulteriore. Quella Concupiscenza che ogni regola di giustizia considera come suo primo compito di contrastare. ("

E che altro intende di meditare l'una e l'altra Ragione, Canonica dico e Civile, tanto quanto a riparare a la cupiditate che, raunando ricchezze, cresce? ").

La Concupiscenza fa sì che l'anima sia vittima di un inganno per cui ai suoi occhi quell'oggetto, pur minimo, a cui si affisa, s'ingigantisce fino a coprire e nascondere tutto quanto è di più valore, e soprattutto quello che è il termine finale del

suo ritorno. " Per che vedere si può che l'uno desiderabile sta dinanzi a l'altro a li occhi de la nostra anima per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopr e prima tutti, ed è quasi punta de l'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi bene di tutti. Sì che, quanto da la punta vera la base più si procede, maggiori appariscono li desiderabili; e questa è la ragione per che, acquistando, li desideri umani si fanno più ampii, l'uno appresso de l'altro ". Sicché l'errante quell'" ultimo desiderabile " non raggiunge mai, " ma con molta fatica del suo animo sempre con li occhi golosi si mira innanzi " .

Vi è come un incantesimo che viene operato sull'anima, per cui " piccioli beni le paiono grandi ", ed essa, come affascinata, viene impedita dallo spostare il suo desiderio verso i beni maggiori, " così questo cammino si perde per errore come le strade della terra " .

Nel suo saggio sul Principe delle Tenebre nella dottrina manichea (34) H.C. Puech scrive: " La " magia " del Desiderio: espressione per noi metaforica e logorata, ma qui da intendere alla lettera; tutta l'efficienza di Satana è magica, riposa su degli esorcismi e dei sortilegi. Ma le capacità di questo Stregone malefico non oltrepasano i confini della mera attualità. Le sue facoltà di apprendimento e di comprensione non si esercitano che sul momento presente e non colgono nulla al di qua e al di là della presenza di un oggetto immediato ". Anche Pascal si era avveduto di questa potenza incantatoria del Male cui gli uomini soggiacciono: " È una cosa mostruosa vedere nel medesimo cuore e nello stesso tempo una tale sensibilità per le cose minime e questa strana insensibilità per le più grandi. Vi è in ciò un incantesimo incomprendibile, e un assopimento soprannaturale, che dà indizio di una forza onnipotente che lo produce " (35).

XIII

Si comincia col dare risposta alla questione che era stata già posta nel capitolo precedente. Là si supponeva che qualcuno dicesse che, se le ricchezze sono imperfette e vili per il fatto che il loro acquisto ne fa crescere il desiderio, altrettanto sarebbe da dirsi per la scienza; e che se, invece, la scienza è perfetta, ne anche il crescente desiderio delle ricchezze, rende queste vili.

La risposta si basa sulla distinzione tra " crescere " e " dilatare ". Ciò che cresce rimane sempre uno, ciò che si dilata passa " di picciola cosa in grande cosa ". Ebbene, il desiderio delle ricchezze cresce, il desiderio della scienza si dilata, onde è causa di perfezione maggiore. Per l'uno vale l'immagine della linea, per l'altro quella della piramide.

Si risponde anche a chi obietasse che nell'acquisto della scienza non si perviene mai ad un termine ultimo e ne traesse argomento d'imperfezione. Si rinvia al Cap. XV del Trattato Terzo, in cui si mostrò che il desiderio " in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilità de la cosa desiderante " e " a quella scienza che qui avere si può ". Quindi, non solo in quanto ha un termine ultimo in sé, ma anche in quanto ha per ognuno termini particolari, relativi a quanto " la natura di ciascuno può apprendere " (III, XV, 10), la scienza ha perfezione. Dante vuole qui alludere ai diversi gradi dell'iniziazione ai quali deve attenersi il " disciplinato "? Tanto più che cita il passo di San Paolo, che parla dei doni differenti ricevuti dalla grazia, e più oltre dice: " Colui che mangia di tutto non sprezi colui che non mangia di tutto; e colui che non mangia di tutto, non giudichi colui che mangia di tutto " (36).

Tornando alle " maledette ricchezze ", si passa a dire, in terzo luogo, della " dannosa loro possessione ", secondo la premessa fatta al Cap. XI. Il possesso di ricchezza "cagione è di male, ché fa, pur vegliando, lo possessore timido e odioso ". Qui è un velato attacco agli uomini di Chiesa divenuti ricchi e potenti, che hanno preferito Mammona a Dio, sino ad essere spinti dall'avarizia al delitto. Non ci si può accusare di forzare il testo, perché quell'Amiclate, che qui viene proposto come esempio di povertà intemerata, tornerà ad essere ricordato nella Commedia (Par., XI, 67-69), in un contesto che non lascia dubbi: dopo la crocifissione la povertà ha dovuto attendere Francesco per trovare seguaci nel mondo cosiddetto cristiano.

Il possesso di ricchezze è, ancora, " privazione di bene ". La polemica anticleric

ale continua e si congiunge ad un rinnovato invito a disfarsi dei beni materiali " per uso di larghezza ". Ai falsi rappresentanti della religione viene contrapposta la figura dell'uomo " di diritto appetito e di vera conoscenza ", che disdegna il possesso se non per quanto occorre a provvedere allo stretto necessario.

Questi è colui che ha operato teoricamente e praticamente il discernimento e la separazione del " misto ", " però che lo perfetto con lo imperfetto non si può congiungere ": la Sapienza con l'ignoranza, la carità con la concupiscenza, il bene col male, la Luce con le Tenebre. Uomini come questo sono i portatori della vera religione. Poiché in loro " l'animo che è diritto, cioè d'appetito, e verace, cioè di conoscenza, per la loro perdita non si dispiace". Certo, può accadere che si trovi un uomo di bene anche nell'altra schiera, ma non sarà in ragione di conseguenza, ma per caso eccezionale. Questo vuol significare il paragone della linea curva, che non si congiunge mai con la linea dritta, " e se alcuno congiungimento v'è, non è da linea a linea, ma da punto a punto ".

XIV

Si confuta - con argomentazioni che mostrano un Dante sottile dialettico - l'opinione che il tempo sia causa di nobiltà.

XV

Contro l'opinione che da condizione vile - in se stessi o nei progenitori - non può venire nobiltà, si obietta che tutti dovremmo essere o vili o nobili, essendo discesi da un unico parente, Adamo. Ovvero, dovremmo essere discesi da due progenitori, uno nobile e uno vile. Ma questo è falso ed a provarlo Dante invoca così la fede cristiana come la credenza degli antichi pagani. Il ricorso alla duplice fonte, cristiana e pagana, permette a Dante di insinuare ancora una volta l'ipotesi della creazione indiretta accanto alla tesi ortodossa della creazione diretta dell'uomo. Egli ricorre ad una citazione dalle Metamorfosi di Ovidio, in cui l'uomo appare plasmato da un demiurgo con elementi che trattengono semi divini provenienti dall'alto. Viene così ad essere conestata, con la mediazione di un autor e classico, una rappresentazione che è sostanzialmente quella ricorrente nel filone e platonico-gnostico. La testimonianza di Ovidio è così riportata: " Nato è l'uomo: o vero che questo l'artefice delle cose di seme divino fece, o vero che la recente terra, di poco dipartita dal nobile corpo sottile e diafano, li semi del cognato cielo riteneva. La quale, mista con l'acqua del fiume, lo figlio di Iapeto, cioè Prometeo, compuose in immagine delle Dei, che tutto governano ".

Fra i vari testi gnostici che sarebbe possibile citare a confronto, ci limitiamo al seguente: " Avendo preso fango dalla terra, non da quella arida, ma parte della materia molteplice e varia, fece un'anima terrena e materiale, irrazionale e consustanziale a quella delle bestie selvagge: questo è l'uomo ad immagine. Invece l'uomo a somiglianza dello stesso Demiurgo è quello che egli in questo ha insufflato e seminato, immettendovi qualcosa di consustanziale a lui stesso per mezzo degli angeli " (37). Abbiamo scelto questo testo anche perché è di quelli nei quali viene fatta distinzione tra immagine e somiglianza, intendendo nella somiglianza una superiorità rispetto all'immagine. E ciò può gettare luce sull'espressione con cui Dante precedentemente (Cap. XII, 14) aveva accompagnato il versetto biblico: Facciamo l'uomo ad immagine e similitudine nostra, dicendo che: "Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sé ". Sulla creazione dell'uomo presso gli gnostici così si esprime un'illustre studiosa: " Per gli gnostici la formazione dell'uomo a immagine di Dio non lo avvicinava affatto a Dio. Per essi è il corpo dell'uomo che è stato creato dagli Arconti, a somiglianza di un'immagine luminosa che era loro apparsa (è così che gli gnostici interpretano generalmente il racconto della Genesi). Ora, appunto, non è nel corpo e neanche nell'anima naturale, distinta dallo spirito, che si trova, ai loro occhi, la vera somiglianza, l'identità profonda dell'uomo con Dio. Quel che vi è di divino nell'uomo - o almeno in certi uomini e in certi momenti - è entrato nel corpo come qualche cosa di estraneo. La somiglianza di questo corpo con un'immagine inviata da Dio non era che una somiglianza imperfetta e superficiale " (38).

Ora si dice che è tempo di aprire gli occhi alla verità, dopo che sono stati resi manifesti gli errori agli intelletti sani. Per intelletto s'intende " la nobile parte de l'anima nostra, che con uno vocabulo "mente " si può chiamare ". Esso può essere detto sano o infermo. È sano quando " impedito non è nella sua operazione "; e può esserlo, impedito, per infermità d'animo o di corpo. " Secondo la malizia dell'anima, tre orribili infermitadi ne la mente de li uomini ho vedute ": l'una è causata da " naturale jattanza: sono quelli che credono di sapere tutto, mai non domandano, mai non ascoltano "; l'altra è causata da " naturale pusillanimitade ": sono quelli che credono che mai nulla si possa sapere, " costoro sempre come bestie in grossezza vivono, d'ogni dottrina disperati "; la terza è causata da naturale " levitate ": sono quelli che divagano fantasticando e credono di ragionare sottilmente. A chi sono rivolte queste critiche? Comunque sia, vengono denunciati i tre più gravi impedimenti all'accesso alla Sapienza, a parte le malattie organiche che toccano il cervello.

XVI

Venendo, infine, alla parte che riguarda la vera opinione sulla nobiltà, si prendono le mosse dall'uso comune, secondo cui per nobiltà s'intende in genere la " perfezione di propria natura in ciascuna cosa ". Per quanto riguarda gli uomini, la cui essenza è unica, la via da seguire sarà di guardare alle loro opere. Ancora una volta troviamo richiamato quel passo del Nuovo Testamento, sul quale già abbiamo avuto occasione di soffermarci: " Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi travestiti da pecore; ma dentro sono lupi rapaci. Dai loro frutti li conoscerete. Non può l'albero buono dare frutti cattivi, né l'albero cattivo dare frutti buoni ". La nobiltà è quel seme i cui frutti sono le virtù morali e intellettuali (39). Cerchiamo di capire meglio. Ci troviamo ancora soltanto nella parte preparatoria della trattazione che dovrà condurci alla più precisa definizione della nobiltà nell'uomo. Ma già fin d'ora veniamo orientati a comprendere che la perfezione della natura umana è, per quanto paradossale possa apparire, nel superamento della condizione umana stessa. Quando, diciamo, ciò che vi è di divino nell'uomo, sciogliendosi dalle tenebre della corporeità, venga risvegliato alla consapevolezza di sé dalla luce, che lo illumina dall'alto.

Anzitutto, attraverso una quanto mai libera analisi semantica, viene respinto il pregiudizio che la nobiltà possa venire dall'" essere da molti nominato e conosciuto ". E non è certo un caso che, frammisto ad altri più banali esempi, appare quello per cui allora, se così fosse, " la guglia di San Pietro sarebbe la più nobile pietra del mondo ". Non è forse abbastanza trasparente la sineddoche? Il valore autentico non dipende da quei fattori esteriori mondani e quindi superficiali a cui o rmai si affida la chiesa di Roma, ma a fattori più profondi, di qualità e non di quantità, capaci di rigenerare la natura dell'uomo. Dell'uomo preso singolarmente e non nel genere, en masse.

Da dove, dunque, viene " nobile ", e qual è il significato di questa parola? Ci viene detto che il giusto significato da dare a questa parola proviene dalla sua contrapposizione a " vile ": nobile è ciò che non è vile. C'è di che rimanere perplessi. Perché, per non avvolgersi in un rinvio circolare a vuoto da termine a termine, bisognerebbe tenere per fermo il significato di " vile ". Per risolvere la perplessità sarà sufficiente andare a leggere più avanti (nel Cap. XX di questo IV Trattato, dove, d'altronde, saremo rinviiati a quanto detto precedentemente nel Cap. VII del III Trattato), dove troveremo scritto che " così come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini ", e ciò in relazione a come da essi singolarmente è ricevuto il " divino dono ", che discende dall'alto. Siamo avvertiti che " nobile " ha attinenza con l'elemento divino, come " vile " con l'elemento bestiale.

Ma intanto qui ci viene proposta un'immagine, che è pregnante di significato. Quella del circolo, che è perfetto, cioè consegue la perfezione della propria natura, e allora può dirsi nobile, quando ha un centro che sia equidistante da tutti i punti della circonferenza. È la stessa immagine che - non ancora posta sotto l'egida di Aristotele - veniva proposta nella Vita Nuova (XII) per bocca di Amore, " signora della nobil

tade ", il quale così si autodefiniva: " Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes ", e aggiungeva: " tu autem non sic ". Dante, al quale questo linguaggio appariva oscuro, chiedeva una spiegazione, ma si aveva - e, da notare, questa volta in volgare - una risposta reticente: " Non dimandare più che utile ti sia ".

Vediamo se sia possibile ora gettare un po' di luce su ciò che quella reticenza celava. Può, ci chiediamo, quell'immagine del circolo essere riferita all'anima umana? E, se sì, che cos'è che le impedisce di essere un circolo perfetto e da cui, dunque, essa deve liberarsi? Proviamo ad interrogare un testo fondamentale di Plotino, e precisamente l'Enneade VI, 9. Lì, al paragrafo 8, troviamo detto: " Nella nostra situazione attuale, una parte di noi stessi è trattenuta dal corpo - come se si avesse i piedi nell'acqua e il resto del corpo al di sopra - ; elevandoci al di sopra del corpo con la parte di noi stessi che non è immersa in esso, ci ricolleghiamo con il nostro proprio centro al centro universale ". Forse, proprio qui è la risposta alle domande che sopra ci ponevamo, ed anche il senso delle parole oscure che avevamo sentito pronunciare dal " signore della nobiltade ". Infatti la stessa immagine plotiniana l'abbiamo già trovata trasposta nel Convivio, Trattato III, VII, 5 (" sì come l'uomo ch'è tutto ne l'acqua fuor del capo... ") (40), in un contesto che non lascia dubbi su ciò che impedisce all'anima umana la sua perfezione e sul compito che attende colui che a questa perfezione aspira (41). Poiché di quel contesto abbiamo dato il commento più sopra, vi rimandiamo il paziente lettore.

XVII

Si elencano le virtù morali, definite secondo la sentenza di Aristotele, le quali fanno l'uomo felice. Ma per arrivare a dire che, invero, due sono le felicità che possiamo avere in questa vita e due sono i cammini che vi ci conducono: la vita attiva e la vita contemplativa. Se buona è la prima, ottima è la seconda; e sono simboleggiate nel Vangelo da Marta e Maria. Se è della prima che si è cominciato a dire, è perché le virtù morali sono, più che le intellettuali, quelle meglio conosciute, richieste e imitate esteriormente. Tanto la felicità della vita contemplativa che quella della vita attiva sono " frutto e fine di nobiltade ". La prima è " più eccellente ", ma bisogna avere riguardo " a la facultà del discente, e per quella via men arduo che più a lui sia lieve ". Ciò che chiamiamo nobiltà comincia a farsi riconoscere agli occhi altrui dalle virtù benefiche, che essa induce a praticare. Ed è per questo che conviene metterle avanti. Così come, per fare un paragone, a conoscere la natura delle api conviene cominciare a parlarne come produttrici del miele, prima che come produttrici della cera, ancorché tanto la cera che il miele ne provengano. Ritorniamo su questo capitolo nell'analisi del seguente.

XVIII

Del rapporto tra nobiltà e virtù. Le virtù sono da ricondurre alla nobiltà, ma non s'identificano e non si esauriscono in essa. La quale è sì principio di quelle, ma ancora di " molte altre nostre operazioni laudabili ". Così che non c'è bisogno di andare alla ricerca di un terzo principio per spiegare ciò in cui nobiltà e virtù convengono, nel rendere, cioè, entrambe gli uomini degni di pregio.

Ma c'è un punto che non deve passare inosservato. Ed è che il rapporto tra la nobiltà - che ha la sua sede, come è detto nella canzone che si commenta, nel " buono intelletto " ovvero nella " nobile parte de l'anima nostra, che con uno vocabolo " mente " si può chiamare " (XV, 11) - e la virtù è mediato da " abito eligente ", ovvero " buona e abituale elezione ". Ritorna qui un parallelismo quanto mai interessante con la dottrina del Corpus Hermeticum, col quale già prima avevamo proposto un accostamento, avvalendoci dell'opera del Festugièr.

Di fronte al problema: se tutti gli uomini posseggono l'intelletto quale parte dell'Intelletto divino, viene chiarito che, in realtà, ogni anima umana lo possiede, ma rimane da prendere coscienza di tale possesso e, acquisita questa coscienza, rimane da fare uso dell'Intelletto divino immanente. Ciò esige delle capacità, uno

sforzo, e soprattutto una scelta. Si è liberi di scegliere e, secondo la scelta, si compie una distinzione tra gli uomini: quelli che hanno scelto per il corpo e contro la luce e quelli che hanno scelto per la luce e contro il corpo. Questa operazione seconda viene significata con l'espressione " essere battezzato nel c ratere ", ed è altra dalla prima operazione, indipendente dalla scelta dell'uomo, allorché l'intelletto gli è dato una prima volta in qualità di strumento che occorre mettere in uso. È dunque dalla " scelta di vita " che dipendono le virtù morali. Tutti gli uomini hanno ricevuto l'intelletto in potenza, ma dipende da essi metterlo in atto. Lo mettono in atto con la maniera di vivere. Quelli che sono santi, buoni, puri, misericordiosi, insomma, gli uomini pii, non solamente posseggono l'intelletto per essenza, ma per il fatto che vivono secondo l'intelletto, il Nous è presente in essi come un angelo guardiano (42).

Crediamo che la dottrina ermetica ci possa aiutare a meglio penetrare il senso della dichiarazione, che apre il capitolo che stiamo esaminando: " Ogni virtù morale viene da uno principio, cioè buona e abituale elezione ". Dichiarazione che riassume quanto già detto nel capitolo precedente e prudentemente posto sotto l'egida aristotelica. Dante va letto avendo quello che Pascal chiama " une pensée de derrière ", avendo sempre presente allo spirito che egli - sia detto senza irriverenza - è un maestro nell'arte della mistificazione. Torniamo a prendere in esame di nuovo - per il lettore dubbioso - il passo del capitolo precedente. E senza insistere sulla disinvoltata continuità - che già di per sé dovrebbe suscitare qualche perplessità - con cui si passa da Aristotele al Vangelo ("...secondo che pruova lo Filosofo nel decimo dell'Etica. E Cristo l'afferma con la sua bocca... ")

"E ciascuna di queste vertudi ha due inimici collaterali, cioè vizii, uno in troppo e un altro in poco; e queste tutte sono li mezzi intra quelli, e nascono tutte da uno principio, cioè da l'abito de la nostra buona elezione: onde generalmente si può dicere di tutte che siano abito elettivo consistente nel mezzo. E queste sono quelle che fanno l'uomo beato, o vero felice, ne la loro operazione, sì come dice lo Filosofo nel primo de l'Etica quando diffinisce la Felicitade, dicendo che " Felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta ". Bene si pone Prudenza, cioè senno, per molti, essere morale virtude, ma Aristotele dinumera quella in tra le intellettuali; avvegna che essa sia conduttrice de le morali virtù e mostri la via per ch'elle si compongono e sanza quelle essere non possono ".

In questo passo è sottilmente coperta, e svelata ad un tempo, la dottrina ermetico-gnostica di cui si è detto sopra, sotto sembianza di una semplice parafrasi di Aristotele. Del quale è lecito dire senza rischio, anzi la cui lode può servire di lasciapassare; non senza, tuttavia, un sentore di ironia (" in quella parte dove aperte la bocca la divina sentenza d'Aristotele da lasciare mi pare ogni altrui sentenza "). La teoria della virtù come giusto mezzo mal si raccorda con quanto Dante ha detto prima - e con quanto tornerà a ribadire più avanti - sui due cammini che nella vita umana si possono seguire (" quello che direttissimo va a la cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può ", XII, 19). La dottrina dantesca è piuttosto quella dell'alternativa. Coerente questa con la concezione dell'uomo come " misto ", la quale continuamente ritorna in tutta l'opera. Meglio le si attagliano le parole di Ermete che non quelle di Aristotele: " Io, il Nous, non permetterò che le operazioni del corpo, che attaccano le anime, consumino su di esse i loro effetti. Poiché, nella mia qualità di guardiano delle porte, chiuderò l'ingresso alle azioni cattive e vergognose, tagliando corto ai malvagi pensieri " (Corpus Hermeticum I, 22). " Quando allora le anime si lasciano signoreggiare dall'intelletto, questo farà apparire loro la sua luce e si oppone ai pensieri malvagi che si sono impadroniti di essa in anticipo, per il fatto dell'unione col corpo " (Corpus Hermeticum, XII, 3). Inoltre, sempre nel passo sopra riportato, sotto il nome di " Prudenza, cioè senno " si cela l'intelletto, il nous, grazie alla cui luce, come si è visto, le virtù si realizzano.

Quanto alla distinzione tra vita attiva e vita contemplativa, anch'essa è un prestito al linguaggio aristotelico-scolastico, ma anch'essa può servire di schermo a significati riposti. Nel capitolo precedente abbiamo visto la distinzione tra vita attiva e vita contemplativa venire riferita alle figure di Marta e Maria, se

condo il noto passo del Vangelo di Luca (X, 38-43). Innanzitutto dobbiamo far rilevare un particolare che ad una lettura non attenta può sfuggire, ma che, alla luce di ciò che abbiamo da dire, risulterà importante. Nel riferire con parole sue l'episodio di Marta e Maria, Dante introduce una variazione che non è di poco conto; e dobbiamo pensare che non si tratti di una semplice svista - nulla di quanto scrive Dante è casuale -, ma che essa sia funzionale al significato ultimo che Dante a quell'episodio intende dare.

Nel testo evangelico Gesù dice: " Marta, Marta, tu ti affanni e ti preoccupi di molte cose. Invece una sola è la cosa necessaria ", dove la cosa necessaria è evidentemente la parte che si è scelta Maria, la quale siede ai piedi del Signore ad ascoltare la sua parola. Laddove Dante riferisce così: " Marta, Marta, sollicita se' e turbata intorno a molte cose: certamente una cosa è necessaria ", cioè " quello che fai ", dove la cosa necessaria non è più la parte di Maria, ma piuttosto quella di Marta. Quel che Gesù volesse intendere, aggiunge Dante subito appresso, " è manifesto a chi ben vuole porre mente a le evangeliche parole " (ecco un tipico richiamo per chi ha orecchie da intendere). E precisamente " mostrare che la contemplativa vita fosse ottima, tutto che buona fosse l'attiva ".

Ciò che Dante chiama vita attiva e vita contemplativa appaiono come due " cammini " diversi sì, ma tali che si connettono e si integrano l'un l'altro, adattandosi ciascuno a vocazioni e capacità diverse (" in ciascuna dottrina si dee avere rispetto a la facultà del discente "). Secondo le parole di Dante, il ruolo di Marta, ancorché non ottimo, e quindi di secondo grado rispetto a quello di Maria, è tuttavia da giudicare buono, in quanto necessario. Ed è necessario in quanto rende possibile il ruolo di Maria. Maria, infatti, che " ottima parte ha eletta " si occupa, per dirla grezzamente, unicamente delle cose celesti - che è ricchezza che non le potrà esser tolta -, mentre trascura le cose terrestri, cioè l'andamento pratico della casa: " nulla cura del ministerio della casa mostrava ". Incombenza, questa, che da qualcuno è pur necessario che sia svolta, è che è appunto quella affidata a Marta.

L'episodio di Marta e Maria è stato oggetto naturalmente di commenti esegetici, che abbondano nella letteratura cristiana ortodossa. Ma esso - come del resto molti altri temi scritturali - veniva utilizzato anche dai cosiddetti eretici. I quali spesso, come sappiamo, si richiamavano alla lettera della Scrittura per darne interpretazioni conformi alla loro propria dottrina. Non sarebbe, perciò, meraviglia trovare quell'episodio ricordato e interpretato presso il filone della tradizione dualistica, in particolare. Esso, infatti, si presta bene ad essere applicato a quella distinzione in due gradi o ordini di fedeli, che di quella tradizione è caratteristica. Così i Manichei distinguevano tra i semplici Uditori e gli Eletti, i Catari tra i semplici Credenti e i Perfetti.

Ora, di fatto, è giunto fino a noi un documento manicheo latino nel quale gli Uditori, ovvero i Catecumeni, sono simboleggiati da Marta e gli Eletti sono simboleggiati da Maria. Si tratta del cosiddetto manoscritto di Tebessa, dalla località in cui venne rinvenuto nel 1910,

in Algeria (43). Secondo questo testo, gli Eletti, ai quali è interdetta ogni attività materiale poiché hanno rinunciato al mondo ed hanno la loro dimora in cielo, non possono vivere la loro vita al servizio esclusivo del Bene che con l'aiuto degli Uditori. Questi, non potendo assolvere pienamente alle regole di vita degli Eletti, scelgono il meno perfetto dei due ordini di fedeli (pag. 76). Facendo un chiaro riferimento al Vangelo di Luca, il testo ad un certo punto dice (citiamo secondo la ricostruzione di P. Alfari): " Vedete la figura di questi due gradi mostrata con evidenza mediante le due sorelle, di cui l'una aveva scelto il grado più eccellente (" elegerat optimam "), quello degli Eletti, l'altra, al contrario, si occupava dell'intrattenimento della casa e del servizio (" officio domus et ministerio fungeretur ") (pag. 68).

Non vorremmo spingere troppo oltre il confronto con quanto abbiamo letto nel Cap. XVII di questo Trattato IV. Tuttavia pensiamo che per quanto riguarda il senso più profondo da accordare alla distinzione tra vita attiva e vita contemplativa, ci possa essere materia di riflessione (44).

In questo capitolo si intende mostrare, a prova di quanto prima congetturato, ed a preparare la definizione di nobiltà, che questa ha estensione maggiore che virtù. Infatti, ci sono "buone disposizioni da natura date" e "laudabili passioni", che non sono virtù (le quali, come si è visto, dipendono da una scelta), ma sono per esse frutto di nobiltà. Se questa è come un seme, esse sono come i molti frutti; e, sotto questo rispetto, la nobiltà umana sopravanza perfino quella della natura angelica.

Per dare esempio di "passione buona" si fa il caso della vergogna, che è sentimento che denota indole buona, "sì come è nelle donne e nei giovani". Secondo l'esigesi di Luigi Valli "vergogna" e "vergognosi" sono parole di gergo, e indicherebbero lo stato di chi per timore (della Chiesa corrotta) resta lontano dalla Sapienza santa e dalla setta, rimanendo, però, fedele ad essa (45). Dobbiamo dire che questa interpretazione potrebbe accordarsi abbastanza bene con il discorso che noi andiamo svolgendo, a patto di intendere per "donne e giovani" non una condizione di sesso o di età anagrafica, ma la situazione di coloro che sentono ripugnanza, a causa della loro buona natura, per la Chiesa corrotta, ma non hanno ancora percorso gli stadi del cammino iniziatico. Mentre nei "vecchi e uomini studiosi" sarebbero da vedere coloro che quegli stadi hanno percorso ed ai quali, pertanto, la "vergogna" non si addice. Così, quando alla fine si dice di "pargoli e imperfetti d'età", sarà da intendere nel senso della maturità spirituale (46).

XX

All'inizio di questo capitolo troviamo un paragone ispirato al simbolismo dei colori, che non solo consente di meglio intendere il discorso condotto nel capitolo precedente, ma - ed è quel che più conta - ci apre forse la strada a comprendere meglio attraverso quale filone Dante ha più direttamente attinto alla tradizione sapienziale. Della nobiltà così nella canzone si dice:

"E noi in donna e in età novella velem questa salute, in quanto vergognose son tenute, ch'è da virtù diverso. Dunque verrà, come dal nero il perso, ciascheduna vertude da costei, o vero il gener lor, ch'io misi avanti".

E nel testo del commento: "E rende esemplo ne li colori, dicendo: sì come lo perso dal nero discende, così questa, cioè vertude, discende da nobilitade. Lo perso è uno colore misto di purpureo e di nero, e da lui si dinomina: e così la virtù è una cosa mista di nobilitade e di passione; ma perché la nobilitade vince in quella, è la virtù dinominata da essa, e appellata bontade". Ricapitolando: segno di nobiltà sortita da natura è la vergogna ("passione buona", ma non ancora virtù, la quale richiede scelta consapevole), che "nei pargoli e imperfetti d'età dopo lo fallo" si mostra nel rossore di cui si imporpora il loro volto. Questa "passione" è la manifestazione di una prima presa di coscienza della situazione umana attuale, posta nella regione delle Tenebre (il nero) e, nello stesso tempo, dell'estraneità ad essa e dell'appartenenza alla regione superiore della Luce (la bianchezza). La condizione di coloro in cui avviene tale presa di coscienza è paragonabile al rosseggiare (il perso) dell'aurora, che annunzia il passaggio dalla notte al giorno. Ed è anche il presupposto per intraprendere il cammino iniziatico, che potrà condurre gradualmente, attraverso una serie di prove, fino alla piena Luce.

Ora, il medesimo simbolismo di colori, nel medesimo contesto di significati, troviamo in un testo di quei "platonici di Persia", che le magistrali indagini di Henry Corbin hanno contribuito a farci conoscere. Si tratta, più precisamente, del Racconto dell'Arcangelo imporporato, di cui è autore Shihabboddin Yahya Sohrawar di (sec. XII), il quale è all'origine di quella scuola e che si propone di congiungere Platone con Zoroastro, considerati come araldi di una stessa tradizione di Saggezza risalente ad Ermete. Nel prologo del Racconto il personaggio, che rappre-

esenta l'anima, cominciando a rendersi conto di essere prigioniero, approfitta di un momento in cui la sorveglianza è meno stretta e riesce a sottrarsi alla prigionia. Raggiunto un luogo deserto, vede venirsi incontro una figura misteriosa, nella quale ben presto distingue un essere di una straordinaria bellezza e di cui la giovinezza imporpora il viso. Allorché viene interpellato come giovane, questo essere risponde di essere molto antico, il primogenito dei figli del Creatore. Alla domanda come mai non sia incanutito, così risponde: " Bianco, lo sono in verità; io sono assai antico, un Saggio la cui essenza è luce. Ma quello stesso che ti ha fatto prigioniero nella rete... da lungo tempo ha gettato anche me nel Pozzo oscuro. E questa è la ragione di questo colore di porpora sotto cui tu mi vedi. Altrimenti io sono in me stesso tutto bianco e luminoso. Quando una qualunque cosa bianca, la cui bianchezza è solidale con la luce, viene ad essere mescolata con del nero, essa appare allora in effetti rosseggiante " (47). Il personaggio in questione - dice Corbin - s'identifica con Gabriele, lo Spirito Santo, l'Angelo della conoscenza e della rivelazione per gli umani, l'Intelligenza attiva dei filosofi, Madonna Intelligenza dei Fedeli d'Amore della cerchia di Dante. I colori hanno un significato sopransensibile ed una funzione simbolica. Più un essere è vicino alla sorgente dell'essere, più tende verso la bianchezza; più è prossimo al livello della genesis, più tende verso il nero. Alla fine del racconto, il protagonista, che desidera giungere fino alla Fonte della Vita, viene invitato a compiere un cammino che prende inizio dalla regione delle Tenebre. Ecco un passaggio del dialogo conclusivo: " Che cos'è che indica la regione delle Tenebre? ". " L'oscurità di cui si prende coscienza. Poiché tu stesso sei nelle Tenebre. Ma non ne hai coscienza. Quando colui che intraprende questo cammino vede se stesso come essere nelle Tenebre, allora ha compreso che egli era prima d'ora nella Notte, e che mai ancora la chiarezza del Giorno ha colpito il suo sguardo. Ecco il primo passo dei veri Pellegrini. È a partire soltanto di là che diventa possibile elevarsi. Il ricercatore della Fonte della Vita nelle tenebre passa per ogni sorta di stupori e di difficoltà. Ma se egli è degno di trovare questa Fonte, finalmente dopo le Tenebre contemplerà la Luce ". Non è forse quel medesimo cammino che Dante descriverà nella Commedia? Pensiamo che un vasto campo di indagini rimane ancora da esplorare ai dantologi, specie sulle fonti dalle quali Dante ha tratto ispirazione (48).

L'apparizione della figura archetipica legata al primo risveglio di una coscienza già immersa nelle tenebre dell'ignoranza, ma dalla quale comincia a separarsi, provando vergogna, si trova anche in un testo molto diffuso nella cristianità antica, ma in uso anche presso i manichei. Alludiamo al Pastore di Erma (49). Nella prima delle cinque visioni che ha all'inizio, il protagonista, trasportato in un luogo desolato, vede apparirgli la bella donna da lui prima desiderata, la quale lo accusa di avere accolto nel suo cuore la concupiscenza che vincola al mondo. È interessante notare che nel corso di queste visioni ha posto anche un simbolismo dei colori, nel quale il nero simboleggia questo mondo, mentre il bianco raffigura il secolo venturo, nel quale abiteranno i prescelti da Dio. Nel Cap. XXII, 17 del Trattato quarto

Dante simboleggerà nel colore bianco la beatitudine della contemplazione. In un altro dei maestri del sufismo studiati da H. Corbin troviamo uno svolgimento relativo alla " trilogia del dramma dell'anima ", che può valere anch'esso a interpretare la frase che conclude il Cap. XIX, che abbiamo poco fa esaminato: " Onde buono e ottimo segno di nobiltade è ne li pargoli e imperfetti d'etade, quando dopo loro fallo nel viso loro vergogna si dipinge, che è allora frutto di vera nobiltade ". Nell'opera di Najmoddin Kobra vengono distinti i tre momenti: dell'anima inferiore, l'io dell'uomo comune quando ancora gli effetti del combattimento non si sono fatti sentire; dell'anima che biasima, la coscienza che censura, la quale si accorge che la dimora è ricolma d'immondizie e di bestie feroci, e si adopera per sgomberarla; dell'" anima pacificata ", la quale ha accolto la luce. A proposito del secondo momento della trasformazione dell'anima, si legge: " Quando essa ha preso coscienza di sé al punto di censurare se stessa, ecco che si manifesta dalla parte della guancia destra, sotto l'aspetto di un sole rosseggiante, di cui succede perfino che si senta il calore sulla guancia " (50).

Si è giunti, infine, al momento di dare la definizione di nobiltà. Anzitutto, a conc

lusione del discorso sulla virtù, questa viene detta " cosa mista di nobilitade e di passione ", come risultante da incontro tra ciò che è da natura e di ciò che proviene da più che natura. Infatti, la nobiltà discende dall'alto e ripetutamente viene designata come " divina cosa)P (3), " divino seme " (5), " divino dono " (6), " divino atto " (7), " divina infusione " (7). Essa viene conferita all'essere umano apparecchiato a riceverla da una dynamis più che umana, che ha potere di trasformare la natura di lui e renderlo simile alla divinità da cui proviene: " quelli che hanno questa grazia, cioè questa divina cosa, sono quasi come dèi ". E, di fatto, " così come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini ". In questo capitolo che stiamo esaminando, come nei due seguenti, viene in chiaro l'intento ultimo del Convivio, quest'opera che gli egregi studiosi accademici - anche un Nardi, che peraltro ha il merito di avere sconfessato coloro che vogliono vedere in Dante un tomista - hanno creduto di poter definire semplicemente un " centone dottrinale" (51).

Ben altra è l'ambizione di Dante e ben altrove è la sua grandezza. Egli appartiene a pieno titolo a quel filone di Sapienza, che ha in tutti i tempi proposto all'uomo il trascendimento della condizione umana, considerata come stato provvisorio e incompiuto, e lo ha chiamato alla " decisione " in vista della tramutazione. Non è accettabile, perciò, il luogo comune che lo addita come colui nella cui opera si riassume il Medio Evo. Che è anche un modo di metterlo da parte, quasi collocandolo in una sala, sia pure la più onorevole, di un museo. C'è, evidentemente, un aspetto della sua opera, che è legato al suo tempo, ma c'è anche in essa un nerbo, che non ha tempo. Per questo - a dispetto della moderna favola del " superamento " storicistico - è lecito cercare, nel tentativo di riconquistare il senso profondo di quell'opera, riscontri e corrispondenze nelle testimonianze che spiriti animati dalla stessa intenzione hanno lasciato, così prima come dopo di lui. Potremmo spingerci fino all'epoca contemporanea a rintracciare le voci in cui il grande progetto della tramutazione dell'uomo riaffiora. Vogliamo limitarci ad accennare all'età del Rinascimento come età in cui quel progetto è presente nella sintesi filosofico-religiosa, che sembrò delinearci ed in cui confluivano neoplatonismo, ermetismo, cristianesimo gnostico, cabala, magismo. Ficino, per esempio, fu un grande studioso di Dante e ne riprese la concezione delle gerarchie celesti di tipo dionisiaco (52). Ma ci piace citare specialmente Pico, riferendoci a quella celeberrima Orazione, che ha molti punti di convergenza con la dottrina dantesca. Per esempio, all'ultima citazione dal Convivio riportata sopra si confronti la seguente: " Ché se vedi uno dedito al ventre, strisciante a terra, frutice egli è, non uomo, che vedi; se uno brancolante tra i vani inganni della fantasia, quasi di Calipso, e adescato dalla subscalpente lusinga, schiavo dei sensi, brutto egli è, non uomo, che vedi. Se filosofo discernente con la retta ragione tutte le cose, veneralo: è anima celeste, non terreno; se puro contemplatore, dimentico del corpo, relegato nei penetrali della mente, ei, né animal terreno né celeste, egli è un più augusto nume, circonvestito di carne umana " (53). Parole poste in un contesto che celebra la trasmutabilità della natura umana: " Chi è dunque che non ammiri questo nostro camaleonte? O chi, insomma, ammirerà di più qualsivoglia altra cosa? Di costui, che non a torto Asclepio Ateniese, in considerazione di questa sua versipelle natura trasformante perfino se stessa, disse esser, nei misteri, simboleggiato in Proteo " (54). Leggiamo ora quella terzina nella quale, nella Commedia, Dante descrive il suo passaggio dal primo al secondo cielo:

" E se la stella si cambiò e rise, qual mi fec'io, che pur da mia natura trasmutabile son per tutte guise! " (55).

Pura coincidenza? Semplice assonanza di parole? O non piuttosto il fatto che i due autori si ricollegano entrambi ad una medesima tradizione misteriosofica? Con la differenza che Pico può con una certa maggiore libertà dichiarare le sue fonti, mentre Dante è costretto ad occultarle dietro nomi di autorità che non generino sospetti eccessivi. Avremo occasione ancora di citare Pico. Per ora, torniamo al nostro testo.

Il " divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade nelle singolari persone ". Perciò, si dice, non basta appartenere a questa o quella famiglia aristocratica

cratica per rivendicare a sé la vera nobiltà. Dante fa anche il nome di un paio di c
asate, ma ormai siamo divenuti abbastanza scaltriti per non chiederci se tali ca
sate non siano schermo da qualcos'altro. Come non pensare a quella " schiatta "
che accampa pregi di superiorità di ben maggior momento che non l'aristocrazia lai
ca? Intendiamo la " schiatta " degli ecclesiastici. Essi pretendono di essere gu
ide spirituali, pretendono disporre dei mezzi che assicurano la salvezza. Ma don
de traggono l'investitura? La loro vita dimostra forse che essi hanno ricevuto q
uella " grazia ", che rende " quasi come dèi, senza macula di vizio "? L'albero si
riconosce dai suoi frutti. Non è l'appartenenza all'istituzione visibile che può co
nferire dignità spirituale e poteri sacramentali: " e ciò dare non può se non Iddio so
lo, appo cui non è scelta di persone ". Cosicché, " nessuno, per poter dire: "Io son
o di cotale schiatta", non dee credere essere con essa, se questi frutti non son
o in lui ". Questi frutti si riassumono nella santità della vita. Nella Commedia s
arà bollata la " superba febbre " dei falsi rappresentanti di Cristo, nella person
a di chi osò dire: " lo ciel poss'io serrare e disserrare/come tu sai " (56).
Solo sono nobili coloro che hanno ricevuto " divina infusione " di luce dal " Pa
dre de' lumi ", il quale " porge questa grazia a l'anima di quelli cui vede star
e perfettamente ne la sua persona, acconcio e disposto a questo divino atto rice
vere ". Nell'anima, cioè, che abbia prima subito un processo di purificazione da q
uelle scorie, che sono i vizi i quali fanno ostacolo al ricongiungimento col div
ino. Allora l'anima è fatta " gentile ". (" Per donna gentile s'intende la nobile
anima d'ingegno e libera ne la sua propria potestate, che è la ragione ", III, XIV,
9) e si accende d'amore per la Sapienza, in cui si riconosce e con cui s'immede
sima (" Sua bieltà piove fiammelle di foco ", Canz. III). Viceversa, " se l'anima è
imperfettamente posta... in questa cotale questo raggio divino mai non risplende
". A questo punto Dante, per illustrare la " più che umana operazione " (III, XIV
, 11), porta il paragone della pietra preziosa, che non può ricevere l'influsso de
lla stella se prima non sia stata purificata dalle sue brutture, paragone che gl
i permette di ricordare Guido Guinizelli. Infatti, quel paragone si trova già nell
a famosa canzone " Al cor gentil ripara sempre Amore ", e precisamente nella sec
onda stanza, che così suona:

" Foco l'amore in gentil cor s'apprenle come vertute in petra preziosa: che la l
a stella no' i discende, anti che 'l sol la faccia gentil cosa. Poi che n'ha tra
tto fore, per sua forza, lo sol ciò che li è vile, stella li dà valore. Così lo cor, ch'è
fatto da natura asletto, pur, gentile, donna, a guisa di stella, lo innamora ".

Sarebbe davvero strano, se non vi fosse un significato nascosto anche nelle rime
di quel Guido, che Dante chiama " il padre/mio, e degli altri miei miglior che
mai/rime d'amore usar dolci e leggiadre" (57). Per Luigi Valli il senso di quell
a canzone è: "Non chi segue riti, prescrizioni e formule della Chiesa corrotta, ma
chi è puro di cuore vede e ama la vera Santa Sapienza e può ricongiungersi con essa
" (58). Sembra, dunque, potersi dire che, secondo la dottrina così di Dante come
di Guido Guinizelli, e dei loro amici di fede, solo coloro che hanno ricevuto il
raggio della Sapienza possono essere le vere guide spirituali per gli altri, ne
i quali " questo raggio divino mai non risplende " e " la cui anima è privata di q
uesto lume ". Questi ultimi sono paragonati a spelonche sotterranee (ricorda la
caverna platonica),

" dove la luce del sole mai non discende, se non ripercussa da altra parte da qu
ella illuminata ". A meglio intendere questo discorso, sarà da rileggere quel pass
o del Trattato terzo, Cap. XIV, 4-5, in cui si chiarisce il senso da dare ai ter
mini " luce ", " raggio ", " splendore ". È presso gli esseri nobili che risplende
la luce divina e non presso coloro che vanno dicendo: " Io sono di cotale schia
tta ", ma i " frutti non sono in lui ".

Nella parte finale del capitolo - come già prima si era dichiarato il nesso tra
nobiltà e virtù - si dichiara il nesso tra nobiltà e felicità, come deve risultare man
ifesto a a quelli che hanno intelletto, che sono pochi ". Lo schema è tipicamente
platonico: dalla conoscenza la virtù, dalla virtù la felicità: " Ché se le vertudi sono
frutto di nobilitade, e felicitade è dolcezza per quelle comparata, manifesto è essa
nobilitade essere semente di felicitade ". Anche se gli elementi dell'argomenta

zione vengono poi racchiusi entro lo schema - che appare alquanto forzato - delle quattro cause aristoteliche: materiale (l'anima ben posta), formale (seme), efficiente (messo da Dio), finale (di felicità). In conclusione: "è manifesto che nobiltade umana non sia altro che seme di felicità, messo da Dio ne l'anima ben posta".

XXI

Questo capitolo è dedicato a chiarire "come questa bontade discende in noi". E sarà fatto, considerando dapprima per quanto è dalla parte della natura, poi per quanto è dalla parte di Dio.

Premesso che, stante la distinzione dell'anima e del corpo, qui si vuole dire della nobiltà dell'anima, si riassumono brevemente le teorie di alcuni filosofi, i quali diversamente vollero spiegare l'origine della nobiltà o viltà delle anime: Avicenna e Algazel, che le vollero nobili o vili da loro e per loro principio; Platone, che le volle tali in dipendenza della stella da cui provenissero; Pitagora, che le volle tutte ugualmente nobili, anche le non umane, e pose la differenza nei corpi. Dante non accetta queste teorie, ma il suo rigetto non è assoluto, poiché ammette che parte di verità potrebbe risultare in tutte, se i loro autori potessero venire a meglio chiarire le loro opinioni. In particolare, Dante tornerà a ricordare la teoria platonica nella Commedia e preciserà in che senso vi può essere del vero in essa. Ci può essere del vero, se Platone vuol riferirsi all'influenza che esercitano le sfere celesti sulle disposizioni umane:

"S'egli intende tornare a queste rote l'onore dell'influenza e 'l biasmo, forse in alcun vero suo arco percuote" (59).

Segue la descrizione del processo generativo che Dante fa sua, dichiarando che "si conviene" attenersi all'opinione di Aristotele e dei Peripatetici, ma che, in realtà, è connotata da sua personale elaborazione. Sullo stesso argomento tornerà con più ampiezza nel Purgatorio, XXV, 37-38. Quel che qui importa è che una volta che si è formato l'organismo vitale, questo "riceve da la virtù del motore del cielo l'Intelletto possibile", dotato potenzialmente delle forme universali che sono nell'intelligenza motrice, ma "tanto meno quanto più dilungato da la prima Intelligenza". Ora, questo incontro del mondano col celeste - che ha del meraviglioso e manifesta la ricchezza della sapienza divina - non produce sempre gli stessi effetti. E ciò non perché la Bontà divina non sia sempre pronta a donarsi senza limiti, ma perché le creature non sono sempre ugualmente disposte a riceverla. Infatti, più o meno buona può essere e la costituzione del seme umano e la disposizione del generante e la posizione delle costellazioni celesti. Per cui accade che per il concorso "de l'umano seme e di queste virtù più pura e men pura anima si produce". Ed è in relazione alla purezza di essa che "discende in essa la virtù intellettuale possibile". Dal che ci sembra debba logicamente seguire che non per tutte le anime sussista la medesima possibilità di salvezza (60).

Si ponga mente specialmente alla distinzione tra anima e intelletto, che corrispondono alla coppia *psyché* e *nous*, l'una da salvare e l'altro salvante, e ci si renderà conto come sotto la veste estrinseca del discorso tenuto secondo la terminologia scolastico-aristotelica si celi la trasposizione della concezione gnostica. Vediamo se nelle ricerche compiute dagli studiosi della letteratura gnostica possiamo trovare conferme alla nostra tesi. Per non dilungarci eccessivamente, ci limitiamo ad un paio di richiami. Cominciamo con uno studio recente di G. Filoramo. Secondo questo autore è nel periodo dell'ellenismo e in particolare del sincretismo imperiale che assistiamo all'affermarsi di una vera e propria metafisica della luce, in cui questa è concepita come una forza, una potenza, una *dynamis* che pervade attivamente il cosmo, sostanza del mondo divino portatrice di una vita che non coincide più con la vita naturale, trasmessa dal sole o dagli astri. Dopo essersi riferito al *Corpus Hermeticum*, l'autore continua: "Secondo quanto insegnano anche altri testi gnostici, la Psyche è dunque nell'uomo, come vuole il suo stesso genere femminile, la controparte sessualizzata dell'intelletto, la parte gen

erativa, vitale di un'unità androgina originaria scissa, che occorre in qualche modo ricostituire. Come?... lasciandosi penetrare, fecondare, riempire da quella potenza luminosa, controparte maschile e celeste, grazie al cui intervento lo gnostico, ripieno di grazia divina, sarà a sua volta in grado di illuminare gli appartenenti al genos, alla propria stirpe, che si trovano nell'ignoranza, i suoi fratelli, figli del Nous " (61).

Leggiamo ora una pagina dell'autorevole H.C. Puech sui modi e le possibilità della salvezza nel manicheismo: "Questo problema si potrebbe formulare così: l'uomo è capace da se stesso e per mezzo di se stesso di pervenire alla " rigenerazione "? A prima vista - e come si è portati a credere, seguendo le differenti tappe del mito dogmatico - , potrebbe sembrare che è l'uomo che si salva lui stesso: attraverso il suo nous e la sua psukhe, egli è tutto insieme salvatore e salvato. Il nous contiene in sé tutte le possibilità e perfino la realtà della salvezza. La coscienza e la scienza che esso include e conferisce non sono solamente illuminative: esse sono anche imperative. Rivelando e spiegando la dualità della Luce e delle Tenebre, esse sono, nello stesso tempo, discernimento del Bene e del Male, e, con ciò, implicano già una scelta tra l'uno e l'altro. L'anima, in effetti, essendo per essenza consustanziale alla Luce, non può, una volta ridivenuta cosciente della sua propria natura, che optare per la via del Bene appena riconosciuta e ritrovata. In somma, se la salvezza consiste per essa nell'essere rinnovellata e liberata grazie all'Intelligenza che la restituisce alla sua bontà fondamentale, alla sua rettitudine naturale, l'uomo sembra bene avere disponibili in lui i mezzi di salvarsi. Dal momento che egli è illuminato dal nous, è spontaneamente portato a volere il bene e a seguire, in conseguenza, una condotta che significherà che egli è già salvato o chiamato ad esserlo. Contro di ciò, due obiezioni. Da un lato, non vi sono dei casi in cui l'anima non è suscettibile di ricevere l'illuminazione spirituale? Accade, in effetti, che una certa particella della sostanza luminosa sia così profondamente immersa nella " mescolanza " e così gravemente contaminata da essa che le è, sembra, vietato di ritornare al minimo barlume di coscienza. La commistione che è risultata dalla decadenza dell'Uomo Primordiale, essendosi, come abbiamo visto, effettuata secondo proporzioni assai differenti, ne segue che le anime umane, a motivo di una differenziazione fondata fisicamente, materialmente, hanno delle possibilità ineguali di avere accesso alla salvezza " (62).

Torniamo adesso al nostro testo. Esso non si attarda sulle possibilità negative ovvero sul destino di perdizione, che attende certe anime che non riescono ad essere illuminate (forse perché già più volte in precedenza vi è stata fatta allusione: parlando di coloro che sono già morti fin da questa vita), ma preferisce invece intrattenersi sulle possibilità positive.

Le quali sono quelle proprie alle anime nelle quali, più che nelle altre, sia realizzata la separazione del " misto ", la segregatio, di cui già si disse; nelle quali " la intellettuale virtude sia bene astratta e assoluta da ogni ombra corporea ". In queste anime la virtù divina fa, per così dire, irruzione, " la divina bontade in lei moltiplica ", occupando il luogo che la purificazione morale ha preparato, " si come in cosa sufficiente a ricevere quella ". Il processo del cammino iniziatico si compie, e viene conseguito quel frutto più alto di visione che fa l'uomo beato. " E questo è quel seme di felicitade del quale al presente si parla ".

A questo punto Dante trova nel De Senectute di Cicerone un passo, che gli permette di aprire un varco al suo riposto pensiero dualistico, trincerandosi dietro un'autorità comunemente riverita: " Imperciò celestiale anima discese in noi, de l'altissimo abitaculo venuta in loco lo quale a la divina natura e a la eternitade è contrario " (63). Scrive il Festugière: " Il dogma primario dell'antropologia nei sistemi di filosofia religiosa sotto l'Impero è l'origine celeste dell'anima, sia che la si ritenga della stessa essenza degli astri, sia che la si riguardi, in quanto incorporea e indissolubile, come simile alle Idee, o al divino, o a Dio.. . Questa dottrina è anche il fondamento della gnosi " (64).

Nel " moltiplicarsi " nell'anima dell'intelligenza, quale più alto frutto di nobiltà, è da vedersi un potenziamento del nous, che va oltre il limite della conoscenza intellettuale, fino a sfociare in una sorta di esperienza mistica. Opportunamente ci viene fatto rilevare dallo stesso Festugière che già per la sapienza antica il nostro nous " è suscettibile di una duplice funzione. Infatti il nostro termine "

intelligenza " o "intelletto " non ricopre tutta l'ampiezza del nous greco. Non esprime che la prima funzione, quella della conoscenza intellettuale, intelliger e, comprendere. In quanto tale riconosce nelle cose sensibili le essenze ideali.

Ma il nous è anche facoltà di conoscenza sovrintellettuale, mistica, e in quanto tale perviene a Dio in se stesso al di là dell'intellezione. Perciò Dio è ineffabile, la sua conoscenza è silenzio divino " (65).

Grazie a quella " moltiplicazione " si realizza nell'anima un'assimilazione del divino, onde " ogni anima nobile ha tre operazioni, cioè animale, intellettuale e divina ". Questa è nuova tripartizione rispetto a quella dello schema tradizionale e testimonia del più alto grado che alcune anime possono conseguire. Tale passaggio a più alto livello ritroviamo nel testo pichiano già ricordato, il quale, a conferma, invoca la via iniziatica degli antichi misteri: " Ma non soltanto i misteri mosaici o i cristiani, ma anche le teologie dei più antichi ci mostrano i vantaggi e la dignità di quelle arti liberali di cui son entrato a discutere. Che altro infatti voglion significare i gradi dell'iniziazione osservati negli arcani dei greci? Ai quali iniziati, primamente, fatti mondi per mezzo di quelle che dicemmo quasi arti purificatrici, la morale e la dialettica, era concessa l'ammissione ai misteri. La quale, che altro esser può se non l'interpretazione, mercé la filosofia, dell'occulta natura? Allora soltanto ch'essi erano così disposti, succedeva quella epoptèia, vale a dire intima visione delle cose divine, mercé il lume della teologia. Chi non desidererebbe d'essere iniziato a tali sacri misteri? Chi è che non brami, postesi dietro le spalle tutte le cose umane, sprezzando i beni della fortuna, negligendo quelli del corpo, di diventare, ancora pellegrino in terra, commensale degli Dei; e madido del nettare dell'eternità, creatura mortale, ricevere il dono dell'immortalità? Chi non vorrà essere così ispirato da quei furori socratici decantati da Platone nel Fedro da esser, via ratto fuggente col remeggio delle ali e dei piedi, di qui, cioè dal mondo che è posto nel male, tratto con velocissimo volo alla Gerusalemme celeste? Oh! siamolo, Padri, agitati dai furori socratici che ci traggano fuori dell'intelletto così che l'intelletto nostro e noi stessi ripongano in Dio!... e dall'ineffabile amore, alla fine, quasi da estro eccitati, come Serafini ardenti tratti fuori di noi, pieni del Nume, non più noi stessi, ma Quegli stesso saremo che ci creò " (66).

Non crediamo di andar lontano dal vero se diciamo che in quella triplice distinzione delle operazioni umane (animale, intellettuale e divina) possiamo vedere in nuce lo schema che poi sarà svolto nella Commedia, nella quale, sotto l'immagine del viaggio attraverso i tre regni ultraterreni, viene in realtà descritto l'itinerario della compiuta iniziazione: la purgazione dai vizi che impediscono l'evoluzione umana, la realizzazione delle possibilità propriamente umane, la trasfigurazione nel più che umano. Del resto, Dante stesso lo ha fatto intendere abbastanza chiaramente quando nella lettera a Cangrande ha scritto che " il soggetto di tutta l'opera, preso soltanto letteralmente, è lo stato delle anime dopo la morte ", ma " il fine del tutto e della parte è di rimuovere chi vive in questa vita dallo stato di miseria e di guidarlo allo stato di felicità ". In quella stessa lettera viene dichiarato quel trascendimento dell'umana facoltà razionale, di cui poco sopra si è detto: " si deve sapere che l'intelletto umano, in questa vita, per l'affinità e connaturalità che ha con la sostanza intellettuale pura, quando si eleva, si eleva tanto che dopo il ritorno, la memoria viene meno per aver trasceso l'umana facoltà ".

A questo punto del nostro testo ci imbattiamo nella più stupefacente opinione, la quale di primo acchito lascia perplessi per la sua audacia, ma che poi a ben guardare, appare come logica conclusione di tutto quanto precedentemente detto e lo ravviva di significato. Sicché può essere considerata come il luogo emergente di tutta l'opera, guardando dal quale se ne può scoprire il vero senso e la più profonda intenzione. Ecco il passo: " E sono alcuni di tale opinione che dicono, se tutte le precedenti vertudi s'accordassero sopra la produzione d'un'anima nella loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella della deitade, che quasi sarebbe un altro Iddio incarnato ". Anzitutto, chi sono quegli " alcuni "? Perché Dante, che è in genere tanto prodigo nell'appellarsi ad autorità riconosciute, questa volta

è così reticente? O forse essi non esistono e sono evocati solo per dirottare l'attenzione da se stesso? Ma, soprattutto, quella dichiarazione è solo un'iperbole, un artificio retorico? Oppure quel che viene proposto in forma ipotetica è proprio, invece, il fine ultimo che può dare senso all'umana esistenza e sciogliere la contraddizione di questo essere umano " del quale non si può dire che tutto sia né l'acqua né tutto fuor di quella "? Quel fine e quel senso starebbero nella trasmutazione dell'umano nel divino. Il dogma centrale della cristologia ortodossa appare allora interpretato in senso dinamico. Nel senso, cioè, che Cristo, nel quale la storia sacra ci presenta compiuto quel prodigio, rappresenta la primizia esemplare. In lui che, come sarà detto in seguito, fu " ottimamente naturato ", si realizzarono le condizioni richieste, perché su di lui discendessero in abbondanza i doni dello Spirito, sicché la sua umanità ne venisse trasmutata. Se non fosse stato crocifisso, la sua vita sarebbe stata perfetta " ed egli sarebbe a li ottantuno anno di mortale corpo in eternale trasmutato " (XXIV, 6). Azzardiamo di affermare che, leggendo tra le righe del testo dantesco, si possono intravedere i lineamenti di una cristologia incentrata piuttosto sulla figura del Cristo risorto e glorioso, che non sulla figura del Cristo sofferente e crocifisso. Per cui il fedele è orientato a realizzare l'unione con Cristo meno attraverso la croce, la partecipazione alla passione, che mediante l'accoglimento della dynamis trasfigurante dei doni dello Spirito (67). Lasciando in ombra l'umanità del Figlio di Dio, il rapporto con questo è piuttosto secondo la sua forma divina e glorificata. Il dogma dell'Incarnazione è concepito piuttosto in termini di teofania, in maniera che ha dell'analogia con quanto avviene nel misticismo del cristianesimo greco-ortodosso o nel sufismo sciita o nel manicheismo: " è l'idea che la divinità non può entrare in contatto con l'umanità che trasfigurando quest'ultima; che la salvezza dell'uomo prigioniero delle Tenebre arimaniche non può essere che un'assunzione celeste, operata dall'onnipotente attrazione della Luce divina, senza che questa debba né possa essere fatta prigioniera, poiché la possibilità della salvezza sarebbe abolita. Sono precisamente la preparazione e le aspettative di questo trionfo che compiono gli atti della drammaturgia manichea della salvezza. Ora questa soteriologia, liberazione delle " particelle di luce " sottratte alla loro prigionia e che raggiungono infine le loro simili, è esattamente quella di un Sohrawardi e di un Semnani. Donde la loro metafisica della luce, che inquadra la loro fisiologia dell'uomo di luce, essa stessa imperniata sulla presenza o l'attrazione di una Natura Perfetta o di un " testimone nel Cielo", che è per l'individualità del mistico l'omologo del Gemello celeste di Mani, ovvero Cristo o la Vergine di luce " (68). Ora - e passiamo a quanto è dalla parte di Dio - , la " ineffabile caritate " non cessa di operare, essa che è fonte inesausta di vita e continua a dispensare il suo beneficio alle anime tanto largamente quanto esse sono apparecchiate a riceverne. Il mistero dell'incarnazione viene così disincagliato dal limite in cui lo si è voluto costringere, viene elevato al livello cosmico e aperto alla dimensione del futuro. " Oh ammirabile e benigno seminatore, che non attende se non che la natura umana li apparecchi la terra a seminare! ". Una lettura senza pregiudizi dogmatici del passaggio che abbiamo sopra riportato deve portare a concludere che e quella incarnazione della divinità, che il dogma ortodosso ha considerato come l'unica e definitiva, resta una possibilità ancora aperta. Come la " deitade " è discesa tanto nell'anima dell'uomo chiamato Gesù, avendola trovata nella sua " ottima disposizione ", così essa è pronta a discendere ancora in altra anima che trovasse parimente " apparecchiata ", talché " quasi sarebbe un altro Iddio incarnato ". Una tale lettura ripeterebbe la dottrina catara, che distingueva tra il Cristo, entità divina impassibile, e l'uomo Gesù, dal primo inabitato. " Il Cristo non era dunque morto sulla croce. Tuttavia, essi affermavano nello stesso tempo, così il Cristo glorioso, impassibile, come la crocifissione e la resurrezione di Gesù. Non bisogna vedere due negazioni nelle loro risposte, come troppo spesso si è fatto: il Cristo non era uomo! Gesù non era Dio! ma una semplice affermazione: il Cristo era Dio e Gesù era uomo. Se ne ha la prova in questa stessa citazione: " Il Cristo era entrato nel corpo di un uomo vivente, che gli era servito da involucro o, se

si preferisce, da strumento " " (69).

Forse Dante, quando scriveva che " la divina bontade... sé multiplica ne l'anima q uesta intelligenza secondo che ricevere puote. E questo è quel seme di felicitade del quale al presente si parla ", può darsi che si ricordasse quel passo del suo B oezio, in cui è detto: " Infatti, poiché gli uomini diventano felici quando raggiung ono la felicità, e, d'altra parte, la felicità è la divinità stessa, risulta evidente ch e essi diventano felici quando raggiungono la divinità. Ma come i giusti divengono tali quando raggiungono la giustizia, i sapienti quando raggiungono la sapienza , così, per un criterio analogo, diventeranno necessariamente dei coloro che hanno raggiunto la divinità. Omnis igitur beatus deus. Et natura quilem unus; participa tione vero nihil prohibet esse quam plurimos " (70).

Su tutto questo si potrà anche discutere, ma quel che è certo è che Dante - a meno d i non farne un vacuo millantatore o un autore di " romanzo teologico ", dotato d i troppo fervida fantasia - parla non semplicemente come un dottrinario, ma sul fondamento di un'esperienza personale intensamente vissuta. E lo conferma non so lo quello che dice, ma anche quello che non vuole o non può dire. Esperienza reali zzata attraverso una disciplina iniziatica, di cui la Commedia sarà la trasposizio ne. Si rileggano ancora una volta le terzine del canto I del Paradiso, vv 64-75. La disciplina iniziatica, che è propria delle diverse forme di esoterismo, scrive Luc Benoist, " ha come scopo di liberare l'uomo dai limiti del suo stato umano, di rendere effettiva la capacità che egli ha ricevuto di accedere agli stadi super iori " (71). A proposito delle condizioni richieste per essere ammessi all'inizi azione, lo stesso autore dice: " Il postulante deve anzitutto presentare certe q ualificazioni fisiche, morali e intellettuali... Questa esigenza fa scartare qua nti sono affetti da un difetto fisico o un'imperfezione psichica, che diverrebbe un ostacolo sulla via difficile che essi desiderano intraprendere, quand'anche tali anomalie provenissero da infortunio " (72). Ciò trova riscontro nel Convivio, in una digressione in cui Dante si intrattiene sulle infermità che impediscono la mente; e possono essere così d'animo (" jattanza ", " pusillanimitade ", " levita de ") come di corpo (" quando per difetto d'alcuno principio da la nativitate, sì come ne' mentecatti; quando per l'alterazione del cerebro, sì come sono frenetici " (IV, XV, 11-17).

Da tutto quanto sopra si è detto deriva che l'opera di Dante è assai più che un'opera " letteraria " o anche " dottrinale "; e che perciò riguardarla solo sotto un ang o visuale siffatto significa misconoscerla e diminuirla, anzi contribuire a sba rrare l'accesso al suo significato più profondo e vitale. Se essa grandeggia e non ha tempo è perché è una delle più alte trascrizioni di quel progetto che rappresenta il vertice dell'umana avventura. Progetto che perennemente torna a riemergere nell a coscienza nei momenti epocali, quando si matura la persuasione che ogni altro tentativo è destinato al fallimento. Si tratta del progetto che esige non l'aggius tamento, non il miglioramento così del dato esterno come dello stato interiore, ma la trasformazione radicale della natura umana. Tale trasformazione in Dante - n el quale convergono le linee della saggezza elaborate dal mondo precristiano e d al mondo cristiano - è prospettata come esito dell'incontro tra l'aspirazione da p arte dell'uomo verso l'alto e il movimento discensivo da parte del divino. La si tuazione attuale è caratterizzata dalla consunzione di quella impalcatura cultural e che, nella sua struttura portante, aveva retto per secoli, sorreggendo la vita delle società umane. Ma non è detto che anche in un'epoca di aridità come l'attuale n on siano al lavoro in profondità le forze che preparino un nuovo quadro entro cui quel supremo progetto torni a manifestarsi. Indizi ve ne sono. Pensiamo, per ese mpio, al notevolissimo tentativo compiuto da Shri Aurobindo di porsi al limite p iù alto di quanto è stato finora espresso da Oriente e da Occidente, prospettando, a l di là da fuga dal mondo e da umanesimo faustiano, la discesa del divino nella nat ura umana ordinaria, in vista della trasformazione radicale di essa. La base fon damentale dello yoga di Shri Aurobindo è " la combinazione di un'aspirazione inten sa con la discesa corrispondente di ciò che in termini di cristianesimo si chiamer ebbe la Grazia divina, ma che Shri Aurobindo vede sotto l'aspetto della Madre di vina " (73).

Il capitolo, che abbiamo in esame, si conclude con un chiaro richiamo alla parab ola del seminatore, anche se i testi evangelici non sono nominati (Matteo, XIII,

1-23; Marco, IV, 1-25; Luca, VIII, 4-15). Il seminatore è " la virtù divina ", il seme è la " nobilitade ", il terreno è " l'anima " (v. XXI, 1-2). Ma la " buona e ammirabile sementa ", che l'" ammirabile e benigno seminatore " sparge liberalmente, attecchisce e dà frutto a seconda di come trova disposta l'anima umana, " più pura e men pura ". La parabola evangelica narra una vicenda drammatica - che suona come severo monito a quanti si fanno un'immagine trionfalistica del cristianesimo storico - , poiché dice della resistenza che incontra " la virtù divina " a farsi accogliere (174). La più parte del seme cade su terreno inadatto: sulla strada, sui sassi, sulle spine; solo in pochi il seme trova buon terreno, cioè anima " apparecchiata a riceverne " ed in essa fruttifica (" la divina bontade in lei moltiplica "). Arnold Toynbee ha adottato questa parabola del seminatore per illustrare le diverse maniere secondo cui può andare incontro al fallimento il tentativo del divino di inserirsi nel mondo per condurlo a un più alto livello spirituale. Nel suo libro *An Historian's Approach to Religion* (75) ci sono alcuni capitoli dedicati alle varie maniere di fallimento religioso - simboleggiate dai diversi luoghi nei quali il seme è caduto - , che portano i titoli: " Lo scontro tra le religioni superiori e gli imperi ecumenici divinizzati ", " Le religioni superiori abbandonano la loro missione spirituale per dedicarsi a compiti mondani ", " Il culto idolatrico delle istituzioni religiose ". È una lettura che non soltanto è interessante per se stessa, ma anche perché ripropone alcuni grandi problemi, che non furono estranei alla mente di Dante. Non vogliamo dilungarci; basterà accennare alla seduzione esercitata sulla Chiesa dall'offerta di Costantino: " La Chiesa stava allora, in verità, per stringere con l'Impero il patto che Faust contrattò con Mefistofele " (76); al " peccato capitale che commettono tutti i seguaci di una religione superiore, quando fanno delle loro istituzioni religiose un idolo " (77); al " dogma che stabilisce ci sia stata, o ci sarà un giorno, un'incarnazione di Dio, che è stata, o sarà, l'unica e definitiva, una e una sola volta " (78). Particolarmente suggestiva, infine, troviamo l'idea - che rovescia la tesi dell'evoluzione dal basso - di una " invasione " e di una " incorporazione " nella biosfera da parte della vita e della coscienza, e che un evento ancora più straordinario è possibile, quello dell'incarnazione di quel Dio finora straniero, che la più alta ispirazione cristiana ha chiamato Amore. " Abbiamo prospettato l'ipotesi che la vita e la coscienza abbiano colto ognuna un'opportunità per invadere la biosfera. La vita si è appropriata della biosfera; la coscienza si è imposta col l'essere umano. Non potrebbe dunque esserci un altro " invasore ", l'amore, a trovare e a cogliere la stessa occasione? " (79).

Torniamo al Convivio. " Ove è da sapere che 'l primo e lo più nobile rampollo che germogli di questo seme, per essere fruttifero, si è l'appetito de l'animo, lo quale in greco è chiamato *hormen* ". Ci sembra lecito riconoscere questo " appetito de l'animo " nell'" istinto ", di cui sarà detto nel *Paradiso*, I, 114, che l'arco divino saetta nelle creature che " hanno intelletto e amore ". Tanto più che anche là, nella *Commedia*, è prospettato il rischio che esso devii, " se non è bene culto e sostenuto diritto ":

" Vero è che, come forma non s'accorda molte fiato all'intenzione dell'arte, perché a risponder la materia è sorda; così da questo corso si diparte talor la creatura, che h'a podere di piegar, così pinta, in altra parte; e sì come vedere si può cadere fuoco di nube, sì l'impeto primo s'atterra, torto da falso piacere " (80).

Ma a lui, Dante, al punto di realizzazione al quale nel suo cammino rigeneratore è giunto,

" rifatto sì come piante novelle rinnovellate di novella fronda, puro e disposto a salire alle stelle " (81)

non può più accadere di deviare dall'" impeto primo ", perché egli è ormai " privo d'impedimento " (82).

Nel già ricordato passo del Convivio, nel quale è detto che se tutte le condizioni celesti e umane " s'accordassero sopra la produzione di un'anima ne la loro ottima disposizione (...) tanto discenderebbe in quella della deitade, che quasi sare

bbe un altro Iddio incarnato ", non si può forse vedere un'allusione di Dante a se stesso? Il Pascoli lo aveva intuito: " Di più Dante qui parla di sé, per riconoscer e dai Gemini " tutto, quel che si sia, il suo ingegno " (Paradiso, XXII, vv 112 ss); ingegno che così dice alto e perfetto. Qui Dante afferma, nel segreto della sua ultramondana finzione, d'essere un nuovo Cristo " (83).

Nello stesso senso può essere interpretata la spiegazione del sogno della madre di Dante, che dà il Boccaccio nella sua Vita di Dante, XXIX, dove si legge: " Opinione è degli astrologi e di molti naturali filosofi, per la virtù e influenza de' corpi superiori gl'inferiori e prodursi e nutrirsi, e, se potentissima ragione da divina grazia illuminata non resiste, guidarsi. Per la qual cosa, veduto qual e corpo superiore sia più possente nel grado che sopra l'orizzonte sale in quella ora che alcun nasce, secondo quello cotal corpo più possente, anzi secondo le sue qualità, dicono del tutto il nato disporsi. Per che per lo alloro sotto il quale alla donna pareva il nostro Dante dare al mondo, mi pare che sia da intendere la disposizione del cielo la quale fu nella sua natività, mostrante sé essere tale che magnanimità e eloquenza poetica dimostrava; le quali due cose significa l'alloro, àlbore di Febo, e delle cui fronde li poeti sono usi di coronarsi, come di sopra è già mostrato assai ". Quanto al significato dell'alloro, " àlbore di Febo ", esso va molto al di là di quanto il Boccaccio si limita a dire. L'alloro fu il simbolo dell'irraggiamento luminoso del sole e per ciò stesso quello della Parola divina, ed era servito agli antichi a purificarsi e ottenere l'ispirazione divina (84). Si capisce, perciò, in che senso vada inteso anche il seguito della spiegazione del Boccaccio, quando definisce Dante " pastore, cioè datore di pastura agli ingegni di ciò bisognosi ", come mostra la Commedia coi " profondissimi sensi sotto quella ascosi ".

Ma - tornando al nostro testo del Convivio - a coloro che non hanno saputo fare che " questo tallo, che detto è, per buona consuetudine induri, e rifermissi nella sua rettitudine ", " poco vale la sementa, e meglio sarebbe non essere seminato ". Non getta forse luce questa severa sentenza sulle enigmatiche parole che l'evangelista inserisce nella parabola del seminatore: " A chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha "? (Matteo, XIII, 12). Chi sono, dunque, coloro per cui " meglio sarebbe non essere seminato ", se non quelli che ascoltano senza attenzione, sicché subito il maligno porta via ciò che è stato seminato; quelli che dapprima ricevono con gioia, ma nei quali il seme non arriva a mettere radice, e che perciò, di fronte alle difficoltà, subito cedono; quelli in cui il seme viene soffocato dalle cure mondane, l'inganno delle ricchezze e la cupidigia delle altre cose? Non li riconoscete? Chi ha orecchie da intendere, intenda (85).

XXII

Capitolo dedicato a ragionare della " dolcezza " della felicità umana, dolcezza la quale è " finale nostro riposo, per la quale noi vivemo e operiamo ciò che facciamo "

Allo scopo di poter giungere a questo fine, occorre saper distinguere due sorta di appetiti, che da principio appaiono simili. L'uno è quel rampollo (hormen), del quale si è detto, che nasce dal seme infuso dalla bontà divina, ed è naturale appetito d'animo, " che de la divina grazia surge ". L'altro è " quello che pur da natura nudamente viene "; esso fa sì che " ogni animale, si come elli è nato, razionale come bruto, se medesimo ama, e teme e fugge quelle cose che a lui sono contrarie, e quelle odia ". Ma, simili finché sono in erba, nel loro sviluppo si mostrano differenti, " ché l'uno tiene uno cammino e l'altro un altro ", sicché " questi umani appetiti per diversi calli dal principio se ne vanno ". Sono evidentemente quei " diversi cammini, de li quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo ", dei quali già si ragionò al termine del Cap. XII.

Ora, lasciando stare tutti gli altri, si vuol dire di quello " che bene comincia ". E anch'esso comincia con l'amore di sé, senza fare distinzioni; poi " secondo la conoscenza distingue ". Distingue ciò che è più da amare o più da odiare non solo nelle cose fuori di sé, ma anche in se stesso. Quanto più riconosce in sé le parti più nobili

li, tanto più le ama; e quanto più le ama, tanto più con esse s'intrattiene e da quest a fruizione dilettevole procede " nostra felicitade e nostra beatitudine ". Ripres a del tema del Cap. II, specialmente nella parte finale: l'anima illuminata dall a Sapienza a lei si ricongiunge in mistico matrimonio, e si libera dalla servitù d ei falsi amori, e della sua stessa bellezza s'innamora: " rivolgendosi sopra se stessa e di se stessa innamorando per la bellezza del suo primo guardare " (II, 18).

In virtù di quel seme, che si è detto, si può giungere alla nostra beatitudine, anche se, come si è visto, quando non sia ben coltivato, il suo germogliare può corrompers i. Tuttavia, se da un lato è vero che ci sono quelli che " da la buona radice si l lasciano disviare ", dall'altro lato è anche vero che quel seme può essere innestato pure in uomini di non buona radice, sui quali in principio non cadde: " ed è uno m odo quasi d'insetare l'altrui natura sopra diversa radice ". Ma ciò abbisogna di " molta correzione e cultura ". Vuol forse alludere all'efficacia di una discipli na iniziatica?

Secondo l'insegnamento impartito dagli eretici di Orléans, di cui ci parla Antoine Dondaine (86), questi, per illustrare il periodo di preparazione del neofito, r icorrevano ad una similitudine che quadra in maniera sorprendente con l'immagine usata da Dante della pianta che deve essere coltivata con cura, affinché dia infi ne buoni frutti.

Quest'immagine, che abbiamo già visto proposta nel capitolo precedente, viene ora portata a compimento. Per l'importanza del passo in questione, vale la pena di r iportarlo per intero, sottolineando alcune espressioni sulle quali dobbiamo conc entrare l'attenzione. Il capitolo precedente aveva concluso dicendo come occorra che il rampollo che germoglia dal divino seme debba essere ben coltivato, " sì ch e possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza de l'umana felicitade ". Ora si aggiunge che a questa dolcezza " molte volte cotale seme non perviene per male essere coltivato, e per essere disviata la sua pullulazione. E simileme nte puote essere per molta correzione e cultura; ché là dove questo seme dal princip io non cade, si puote indurre nel suo processo, sì che perviene a questo frutto; ed è uno modo quasi d'insetare l'altrui natura sopra diversa radice. E però nullo è ch e possa essere scusato; ché se da sua naturale radice uomo non ha questa sementa, ben la puote avere per via d'insetazione. Così fossero tanti quel li di fatto che s'insetassero, quanti sono quelli che da la buona radice si lasciano disviare! "

Dobbiamo chiederci a che cosa si voglia alludere, dietro il velo dell'allegoria, quando qui si parla di terreno favorevole o sfavorevole sul quale il seme può cad ere, di retta o deviante coltivazione, di buona o cattiva radice, e, in particol are, di innesto sopra diversa radice.

Il confronto con il discorso degli eretici di Orléans ci può fornire un prezioso aiu to per penetrare al di là del velo allegorico. Il neofito - essi dicono - sarà t rattato da noi come un arbusto selvatico trapiantato in un giardino. Sarà anzitutt o innamato fino a che metta radici nel nuovo terreno. Poi sarà mondato delle spine e di quanto di superfluo lo ingombra. Infine sarà tagliato fino al tronco, onde i nnestargli un rampollo migliore, che gli consentirà in seguito di produrre un dolc e frutto (" meliori inseratur ramusculo, que postmodum fertilis sit mellifluo po mo "). La similitudine veniva quindi spiegata nel suo significato. Il nuovo cred ente sarebbe stato, parimenti, trasportato dal secolo iniquo nella santa assembl ea, cosparso con le acque della sapienza per esserne formato; con la spada della parola di Dio sarebbe stato sbarazzato delle spine dei vizi e, una volta espuls a dal suo cuore un'insulsa dottrina, con mente pura avrebbe potuto ricevere la v era dottrina rivelata dallo Spirito Santo.

Il confronto è eloquente di per sé. Le similitudini sono sostanzialmente identiche. Solo che in Dante l'interpretazione è lasciata al lettore avvertito. Avrebbe potut o fare altrimenti senza attirare i fulmini

della Santa Inquisizione? Ma anch'egli parla come partecipe di una dottrina vera da apporre ad una dottrina insulsa - insulsa soprattutto in quanto non che prom uovere il processo della vita spirituale piuttosto lo impedisce e devia - e co me oppositore di una falsa chiesa che ha abdicato alla sua missione. Anch'egli - come solevano gli eretici - si prende la libertà di sostituire una propria interp

retazione a quella che delle parabole evangeliche dava la chiesa romana. Nella via alla beatitudine due fasi si susseguono: quella detta della vita attiva e quella detta della vita contemplativa. Esse corrispondono al fatto che " l'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo ", l'uno che attiene alla volontà, l'altro all'intelletto. La differenza tra i due usi è così definita: " quello del pratico si è operare per noi... quello dello speculativo si è non operare per noi, ma considerare l'opera di Dio e della natura ". Nel primo uso ci sembra debba vedersi quella purificazione dell'anima attraverso le virtù morali, che la rende " apparecchiata " a ricevere la " divina infusione ", mentre il secondo è " uso della nostra nobilissima parte " e " senza mistura alcuna ". Quest'ultimo uso avrà il suo compimento, dopo questa vita, nella visione di Dio; in questa vita la sua perfezione può aversi " se non in quanto considera lui e mira lui per li suoi effetti " (87).

Il capitolo si chiude con un'interpretazione dell'episodio evangelico delle donne che vanno al sepolcro di Gesù, in cui è da cercare il significato esoterico di tutto il discorso precedente, del quale abbiamo riportato la lettera.

Prima ancora vogliamo un momento trattenerci sulla presentazione che nel De Consolatione viene fatta della Filosofia da parte di Boezio. Quel Boezio così caro a Dante, che lo porrà in Paradiso:

" l'anima santa, che 'l mondo fallace fa manifesto a chi di lei ben ode " (88).

Nella figurazione di Boezio, infatti, le due vie, della vita attiva e della vita contemplativa, appaiono poste in un contesto che le mostra come momenti d'insegnamento iniziatico impartito da una Sapienza tradizionale. Essa gli appare come una donna di aspetto venerando, tanto carica d'anni da non potersi credere in nessun modo appartenente al tempo nostro. La sua statura ora si manteneva nei limiti della normale statura degli uomini, ora invece sembrava toccare il cielo con la sommità del capo: e quando levava la testa ancor più in alto, penetrava nel cielo stesso, rendendo vano lo sguardo di chi tentava seguirla con gli occhi. La bellezza delle sue vesti era offuscata dal velo che ricopre le cose antiche e trascurate. " Harum in extreme mo margine pi Graecum, in supremo vero teta legebatur int extum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus ". (Nel lembo inferiore delle vesti si leggeva, intessuta, una pi greca, in quello superiore, invece, una teta e tra le due lettere si vedevano dei fregi a guisa di scala, che raffiguravano dei gradini, per mezzo dei quali si saliva dalla lettera più in basso a quella più in alto). In modo abbastanza trasparente viene descritto il cammino ascensivo che tocca compiere agli amici della Sapienza e la successione dell'attività pratica e dell'attività teoretica, indicate dalle due iniziali greche. È la seconda che conduce al fine più alto - al quale la prima è preparazione -, quello che sta oltre i limiti della normale statura degli uomini (a communem hominum mensuram).

Che a questo fine più alto, e come, si debba mirare, Dante lo illustra mediante l'episodio evangelico delle tre donne che vanno al sepolcro di Gesù e non ve lo trovano. Ma compare loro " uno giovane vestito di bianco", il quale dice il Salvatore e non essere lì e ingiunge loro di riferire ai discepoli che Egli precederà in Galilea. Estremamente interessante è la spiegazione che Dante dà dell'episodio nel suo significato allegorico, spiegazione che, tuttavia, è a sua volta da spiegare allegoricamente. Non è il primo caso di doppia allegoria, in cui ci imbattiamo. Anzitutto, Dante procede alla seguente identificazione: le tre donne sono le tre sette filosofiche degli Epicurei, Stoici e Peripatetici; il sepolcro è il " mondo presente che è recettacolo di corruttibili cose "; il Salvatore è la beatitudine; il giovane vestito di bianco è angelo di Dio, disceso dal cielo. Segue poi la seguente interpretazione, che conviene riportare: " Questo angelo è questa nostra nobilitate che da Dio viene, come detto è, che ne la nostra ragione parla, e dice a ciascuna di queste sette, cioè a qualunque va cercando beatitudine ne la vita attiva, che non è qui; ma vada, e dicalo a li discepoli e a Pietro, cioè a coloro che 'l vanno cercando, e a coloro che sono sviati, sì come Pietro che l'avea negato, che in Galilea li precederà: cioè che la beatitudine precederà noi in Galilea, cioè ne la sp

eculazione. Galilea è tanto a dire quanto bianchezza. Bianchezza è uno colore pieno di luce corporale più che nullo altro; e così la contemplazione è più piena di luce spirituale che altra cosa che qua giù sia. E dice: "Elli precederà"; e non dice: "Elli sarà con voi": a dare a intendere che ne la nostra contemplazione Dio sempre precede, né mai lui giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma. E dice: "Quivi lo vedrete, sì come disse": cioè quivi avrete de la sua dolcezza, cioè de la felicità, sì come a voi è promesso qui; cioè, sì come stabilito è che voi avere possiate ". Questa spiegazione cela a sua volta un significato più riposto, del che Dante stesso aveva messo sull'avviso, quando del testo evangelico aveva detto: " se bene quello volemo guardare ". Questo significato verte sui temi decisivi della redenzione e della resurrezione, che ricevono un'interpretazione consona alla concezione degli gnostici, piuttosto che a quella ortodossa. Cercheremo di mostrarlo con l'aiuto delle conoscenze che ci forniscono gli studiosi del fenomeno gnostico. Tanto la salvezza che la resurrezione vengono intese in senso spirituale: la salvezza come ottenuta attraverso la conoscenza, la resurrezione come realizzata fin d'ora e non dopo la morte fisica. " Uno dei temi gnostici più anticamente attestati ", scrive Simone Pétrement, " è l'idea che la resurrezione promessa ai giusti non è una cosa futura, ma una cosa che ha luogo nella vita presente e che essa ha già avuto luogo per gli uomini che hanno la fede (o la " conoscenza "). Essa implica ciò che i teologi chiamano l'escatologia realizzata.

Questa escatologia realizzata può essere considerata come uno dei tratti caratteristici della rappresentazione gnostica del mondo e della salvezza " (89). Invero, fin dal principio del cristianesimo, a partire dalle stesse fonti neotestamentarie, troviamo testimoniata una duplice concezione escatologica: sia una concezione "storica", più aderente alla lettera, che appare provenire dal giudaismo, sia una concezione " metafisica ", che intende la lettera come simbolo, la quale appare più vicina alla mentalità greca. Anche se le due concezioni possono trovare modo di conciliarsi, la prima dà più importanza a ciò che accade nel tempo e ai fatti esteriori; la seconda ripone l'essenziale in quegli eventi spirituali che realizzano verticalmente il passaggio ad uno stato superiore. Negli stessi Sinottici, nei quali più frequente è un'escatologia del futuro, non mancano passaggi in cui si trova insegnata un'escatologia realizzata.

Al quesito ironico dei Sadducei sulla sorte futura dei morti che saranno resuscitati, Gesù risponde in maniera che suppone Abramo, Isacco e Giacobbe come già resuscitati, e conclude con il detto esemplare che Dio non è un Dio di morti, ma di vivi (Marco, XII, 26-27; Matteo, XXII, 31-33; Luca, XX, 37-39).

Nel senso spirituale, morte è lo stato di oscurità di coloro che sono nel mondo privi della " conoscenza ", l'anima dei quali è come racchiusa in un sepolcro. La resurrezione è la rigenerazione spirituale, grazie all'illuminazione, che sostituisce all'" uomo vecchio " l'" uomo nuovo " e trasfigura l'anima in uno stato superiore, che la morte fisica non può intaccare. Perciò nel Vangelo di Filippo, 90, è scritto: " Chi dice prima si muore e poi si risorge, erra. Se non si risuscita prima, mentre si è ancora in vita, morendo, non si risuscita più ".

L'interpretazione allegorica, che penetra al di là di ciò che è l'evidenza sensibile, sembra intessuta di fantasie inconsistenti e sottigliezze alle menti che Dante chiama " grosse ", che credono di toccare la vera realtà, ma non fanno che sfiorare e la superficie. Purtroppo, quando " i misteri " vengono divulgati, la tendenza è sempre quella della caduta al livello più basso; e quando, per di più, s'istituisce un'autorità intollerante, viene ostruita la via al recupero del significato vitale. Ecco una testimonianza della concezione gnostica della resurrezione, attraverso un brano polemico di un difensore del dogma letterale che accusa i suoi avversari di " imbroglio con la scusa delle allegorie e degli enigmi ". Essi, " la resurrezione dei morti, che è stata così manifestamente annunciata, la distorcono in un significato allegorico, dichiarando che anche la morte stessa debba essere intesa in senso spirituale. Non si tratterebbe, in realtà, di questa morte che cade sotto i nostri sensi, cioè la separazione della carne dall'anima, ma dell'ignoranza di Dio: l'uomo, morto a Dio per causa di essa, è stato disteso nell'errore non diversamente che nel sepolcro. Bisognerebbe, quindi, rivendicare quel tipo di resurrezione secondo la quale uno, una volta che sia penetrato nella verità, rianimato e rivivificato per Dio, allontanata la morte dell'ignoranza di Dio, prorompe fuo

ri del vecchio uomo, come da un sepolcro... Ma anche la maggior parte di essi, sostenendo che la resurrezione ha inizio dalla dipartita dell'anima, interpretano "uscire dal sepolcro" come "uscire da questo mondo", dal momento che questo mondo è l'abitazione dei morti, cioè di coloro che ignorano Dio; o magari come "uscire da questo corpo", poiché anche il corpo, a mo' di sepolcro, tiene racchiusa l'anima in quella morte che è la vita di questo mondo" (90).

È verosimile che anche Dante sarebbe stato da Tertulliano accusato di "imbroglio con la scusa delle allegorie e degli enigmi". Poiché è attraverso allegorie ed enigmi che Dante cerca il significato esoterico del fatto che le tre donne "andarono per trovare lo Salvatore al monumento e non lo trovarono". Non lo trovano perché lo credono morto, perché non hanno compreso il senso più profondo di ciò che è vivere e di ciò che è morire, perché non hanno capito in che senso Egli è Salvatore. È detto nel Vangelo di Filippo, 21: "Quelli che dicono: 'Il Signore prima è morto e poi è risorto', errano. Egli prima è risorto e poi è morto. Se prima uno non si procura la resurrezione, non morirà. Come Dio vive, quegli sarebbe già morto". Chi non lo ha riconosciuto come Vivente di quella vita che non conosce morte, come potrà assimilarsi a lui? Costui giudica ancora con il criterio dell'"uomo vecchio", che scambia per vita l'essere nel "mondo presente che è recettacolo di corruttibili cose", che crede di vivere ed è morto. Come è possibile vincere questa morte nel mondo? Morendo al mondo e rinascendo alla propria identità luminosa, che il Salvatore ha risvegliato. Chi lo ha riconosciuto si è riconosciuto e non teme più la morte di ciò che in lui è corruttibile.

Dio è un Dio dei viventi e non dei morti; perciò l'angelo che appare alle tre donne dice loro: "Voi domandate lo Salvatore, e io vi dico che non è qui". Chi è questo angelo? Dante ci dice che "questo angelo è questa nostra nobiltade che da Dio viene, come detto è, che nella nostra ragione parla". Esso è l'obiettivazione dell'io di luce, che riconoscendosi nella sua natura si sa assicurato del suo destino. È tale consapevolezza che pone l'anima sulla via della beatitudine, quella via che il Salvatore ci ha aperto attraverso la "conoscenza" la rivelazione della vera vita: "la beatitudine precederà noi in Galilea, cioè nella speculazione". Che cosa simboleggia la Galilea? Nei Sinottici Gesù dice ai suoi che, resuscitato, li precederà in Galilea. In un testo di scuola valentiniana si legge: "E dice: 'Vi precederò, il terzo giorno, in Galilea': infatti egli precede tutte le cose; e alludeva al fatto che avrebbe sollevato l'anima occultamente salvata e l'avrebbe reintegrata nel luogo ove ora la precede" (91). La Galilea è il simbolo della Ogdoad (ottavo cielo) e della Ebdomade (settimo cielo), che sono le sedi nelle quali il Salvatore precede rispettivamente gli pneumatici (dotati di seme spirituale) e gli psichici (privi di seme spirituale), in attesa della consumazione finale. L'Ogdoad è anche il "Giorno del Signore", quello della sua resurrezione (92). La distinzione tra la sorte degli pneumatici, che sono salvati per la conoscenza, e quella degli psichici, che sono salvati per la fede e le opere, ci sembra dare il significato esoterico della distinzione fra i due gradi che Dante cela sotto le espressioni di vita contemplativa e vita attiva. "La nostra beatitudine (questa felicità di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi perfetta quasi nella perfezione delle intellettuali". Che Dante dica: "Galilea è tanto dire quanto bianchezza", ci sembra una metafora per designare quella sede che nella letteratura gnostica viene chiamata: Luogo della Luce, Regno della Luce, Terra della Luce, e simili. E aggiunge: "Bianchezza è un colore di luce corporale più che nullo altro; e così la contemplazione è più piena di luce spirituale che altra cosa che qua giù sia" (93). A questa sede l'angelo indirizza coloro che vanno cercando il Salvatore, cioè la beatitudine. E l'angelo è "nostra nobiltade", della quale già fu detto, nel capitolo precedente, che "è seme di felicità", elargito dal "benigno seminatore". Ci fu anche detto che "il primo è lo più nobile rampollo che germogli di questo seme, per essere fruttifero, si è l'appetito dell'animo, lo quale in greco è chiamato hormen". Dobbiamo, perciò, pensare che "coloro che lo vanno cercando" sono coloro che sono mossi da questo "appetito". Il quale è riconoscibile nel loggion 50 del Vangelo di Tommaso, dove si legge: "Gesù ha detto: ...Se vi domandano: qual è il segno del vostro Padre in voi? rispondete: è un movimento e un riposo".

Spiega il Puech: " Certi argomenti hanno invitato a riconoscere nel " movimento " la mozione, del tutto interiore, che spinge lo spirituale verso Dio, la tendenza, l'impulso quasi istintivo, l'orme, che lo porta a credere a quegli, ad andare verso di Lui, lo slancio teso in direzione del Padre, orientato da Lui, destinato ad avere in Lui il suo termine ed a compiersi nel " riposo " " (94). È da notare, però, che l'allegoria dantesca vuole che il messaggio dell'angelo sia diretto anche " a coloro che sono sviati, sì come Pietro che l'avea negato ". È un inciso che non può essere casuale. Vi scorgiamo uno di quegli spiragli attraverso cui Dante fa trasparire il suo vero sentire. Il nominare proprio Pietro tra coloro che sono " sviati " è una maniera, per così dire, trasversale per disconoscere l'autorità di quella istituzione che a lui si richiama. È anche noto, del resto, che il cristianesimo esoterico ha sempre preferito richiamarsi a Giovanni. Pietro non è solo colui che rinnega tre volte Gesù, ma anche colui al quale Gesù rivolge il più crudo dei rimproveri: " Vattene via da me, Satana, perché non ragioni secondo Dio, ma secondo gli uomini " (95).

XXIII

Si procede d'ora innanzi ad esporre " li segni per li quali conoscere si puote il nobile uomo ", cioè colui nel quale il " seme divino " ha attecchito germogliando in tutte le sue facoltà e portandole alla loro perfezione, fino al punto che " con quella parte de la nostra anima che mai non muore a l'altissimo e gloriosissimo seminatore al cielo ritorna ". L'esposizione avverrà secondo le quattro età in cui si suddivide l'arco della vita: " per l'adolescenza, per la gioventude, per la senettute e per lo senio " (96). Quale sia il " colmo ", cioè il punto più alto di questo arco, non è facile da stabilire, poiché la diversità della complessione fa diverso il corso naturale della vita degli uomini. Ma è da credere che per la maggior parte esso si collochi tra il trentesimo e il quarantesimo anno e " ne li perfettamente naturati " nel trentacinquesimo anno. " E muovemi questa ragione: che ottimamente naturato fue lo nostro salvatore Cristo ".

XXIV

Si passa alla descrizione particolareggiata delle quattro età, nelle quali crediamo si debbano vedere, sotto il velo allegorico, quattro fasi di un cammino iniziatico. Anzitutto è da tener presente che queste età vanno riferite, come è stato avvertito nel capitolo precedente, al "nobile uomo", nel quale viene germogliando il " seme divino ", e non semplicemente alla vita umana in generale. Abbastanza esplicitamente il testo allude ad una " via " da percorrere dall'" anima nobilitata ", una via contrassegnata da una disciplina, che prevede modi e compiti diversi in tempi diversi, in vista di una realizzazione finale (7-8). Non solo, ma Dante ci dice anche di averla percorsa egli stesso questa via e ci dà ora la ragione - cui in principio dell'opera aveva solo alluso - del rapporto che lega la Vita Nuova al Convivio. Si metta a confronto il passo al quale ora ci siamo riferiti con il seguente, tratto dal Cap. I del Trattato primo: " E se ne la presente opera, la quale è Convivio nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che ne la Vita Nuova, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella fervida e passionata, questa temperata e virile esser conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; perché certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade che sono sconci e biasimevoli ad altra, sì come di sotto, nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione mostrata. E io in quella dinanzi, a l'entrata de la mia gioventute parlai, e in questa di poi, quella già trapassata ". Alla chiusa di quel capitolo aveva detto: " La mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace ". Tale liberalità, che egli mostra col somministrare la " vanda " del Convivio (I, I, 11-12) è infatti appropriata a chi abbia maturato il tempo della " Gioventute ", cioè " etate che puote giovare ", ovvero a chi si sia g

ia inoltrato nella " via ", poiché " nullo può dare se non quello ch'elli ha ". Nella " Adolescenza ", tempo in cui " molte e grandi trasformazioni sono nella persona ", ancora " non puote perfettamente la razionale parte discernere ". Perciò in questo grado iniziale si ha bisogno di " curatore di perfetta etade ". Ciò vuol dire che il neofito ha da essere sotto la guida di un maestro sperimentato, che lo guidi. Quando comincia l'" Adolescenza "? Ancora una volta il chiarimento che in proposito ci dà il Convivio vale a gettare luce sulla Vita Nuova, e proprio sul principio di essa, là dove dice che " la gloriosa donna de la mia mente... quasi dal principio del suo anno nono apparve a me " (I, II, 2). E qui, nel Convivio, si dice - giocando sul duplice significato di " vita ", in senso biologico e in senso spirituale - : " Ma però che l'adolescenza non comincia dal principio della vita, pigliandola per lo modo che detto è [cioè " accrescimento di vita "], ma presso a otto anni dopo quello ". Ciò confermerebbe che nella Vita Nuova si ha a che fare con ben altro che con amori infantili, e che hanno ragione coloro i quali nel numero degli anni assegnati da Dante hanno visto un significato simbolico.

Il che, del resto, viene, nel testo che stiamo esaminando, subito confermato dagli ottantuno anni che avrebbe vissuto Platone e che Cristo stesso avrebbe potuto vivere; dove il simbolismo è evidente. Si faccia ancora attenzione alla dichiarazione a proposito della " Adolescenza ": " dico che questa prima etade è porta e via per la quale s'entra ne la nostra buona vita ". Chi ha orecchie da intendere, intenda. La " buona vita " è poco dopo chiamata anche " la cittade del bene vivere ". Questa altra denominazione ci sembra ancor più chiaramente fare intendere come l'" Adolescenza " sia il primo grado di una società, di una setta se si vuole, distinta dalla società profana di coloro che sono rimasti " ne la selva erronea di questa vita ". Ancora un'anticipazione della terzina con cui si apre la Commedia

Tre i requisiti necessari ad entrare nella " cittade del bene vivere ": " obbedienza ", " soavitate ", " adornezza corporale ". Anzitutto l'obbedienza. Nel senso letterale si parla del rapporto tra figlio e padre naturale, o tutore che sia; allegoricamente è da intendere il rapporto tra iniziando e istruttore o guida. " Lo buono cammino " non saprebbe essere tenuto " senza insegnamento " da parte di coloro che già lo hanno percorso. Ma v'è obbedienza e obbedienza. In questa ultima parte del capitolo traspare, attraverso il velo allegorico, la polemica contro l'obbedienza che è pretesa dai rappresentanti della Chiesa corrotta: " potrà essere detto quelli obbediente che crederà li malvagi comandamenti, come quelli che crederà li buoni? ". I comandamenti da obbedire sono quelli del " re " e non del servo. E i comandamenti regali sono, è da pensarsi, quelli che provengono dalla Sapienza, che è " regina di tutto ". (Trattato secondo, Cap. XII, 9). La conferma ne è la sentenza, che subito segue, di Salomone, il quale in più luoghi (per esempio: III, XV, 16; IV, V, 2) è identificato con la Sapienza, la quale ha potere di distogliere " da l'altrui reo consiglio e ammaestramento ".

L'allegoria continua: così come appena nato alla vita del corpo il figlio si attacca al petto della madre a suggerere il nutrimento, così all'inizio della vita spirituale (" come alcuno lume d'animo in esso appare ") il neofito deve volgersi all'ammaestramento della sua guida. La quale gli fornirà anche modello di vita, facendo corrispondere la condotta alle parole. E, aggiungiamo, non lo scandalizzerà come fanno quelle false guide che forniscono " di sé essemplone l'opera, che sia al contrario alle parole de la correzione ". A chi ha adempiuto convenientemente il tirocinio è promesso che a suo tempo " sarà glorioso ". La gloria rappresenta il conseguimento che attende chi avrà compiuto vittoriosamente il cammino dell'iniziazione; compimento per il quale il neofito non è ancora maturo: " e dice "sarà ", a dare ad intendere che egli parla a lo adolescente, che non puote essere, ne la presente etade ". La chiusa del capitolo ci sembra che alluda ad una regola di investiture successive e ad una gerarchia di gradi, cui l'adepto deve sottostare.

XXV

Seguono gli altri requisiti. La " soavità ", con la quale ci sembra doversi intendere la disponibilità verso i confratelli a guadagnarsene l'animo. La " vergogna ",

della quale già si disse genericamente, quale segno di nobile natura, ma della quale si fa qui analisi particolareggiata, distinguendo in essa: " stupore " " pudore " e " verecundia ". Nello " stupore " ci sembra di vedere la capacità di sentire ammirazione e rispetto per le " grandi e meravigliose cose ", che verranno presentate, così che ne venga suscitato il desiderio di approfondirne la conoscenza. Nel " pudore " possiamo vedere la riservatezza che deve trattenere dal comunicare ciò che non deve giungere a orecchie indiscrete: " lo pudico e nobile uomo non parla sì, che ad una donna non fossero oneste le sue parole ". Nella " verecundia " si può vedere il sentimento di contrizione per aver condiviso l'errore della vecchia dottrina, sentimento che salvaguarda dal ricadere in esso. Infine l'" adornezza ", che sembra riferirsi alla cura per l'integrità della propria persona fisica, dato che " la nostra anima conviene grande parte delle sue operazioni operare con organo corporale ".

XXVI

Nella " Gioventute " si acquista quella perfezione, che ha riguardo non solo a se stessi, ma anche agli altri, come si vedrà trattando del grado della " Senettute ": " però che prima conviene essere perfetto, e poi la sua perfezione comunicare agli altri ".

I requisiti di questa età sono anzitutto la temperanza e la fermezza, che rispettivamente hanno il compito di esercitare freno e sprone sull'appetito proprio alla nobile anima.

Di come si debbano intendere questi due requisiti - così come gli altri che seguono: amore, cortesia, lealtà - , ci viene fatto capire mediante i richiami a Virgilio. Quel Virgilio che è qui chiamato " lo maggiore nostro poeta " e nella Commedia è esaltato in più occasioni, ma specialmente con la terzina del canto introduttivo del poema:

a Tu se' lo mio maestro e 'l mio autore, tu se' solo colui da cu'io tolsi lo bello stilo che m'ha fatto onore" (97).

È solo per i pregi letterari della sua opera che Virgilio viene esaltato? O non piuttosto per i contenuti di dottrina sapienziale trasmessi mediante l'artificio poetico? È anche il maestro dell'allegoria che Dante onora ed al quale s'ispira. Si rileggano le parole con cui Dante al principio del Trattato secondo, del Convivio distingue il senso letterale dal senso allegorico.

La prima cosa da notare è che Dante, ora, mentre illustra le virtù proprie alla Gioventù, trova modo di dirci che le tre età della vita delle quali sta trattando sono da intendere allegoricamente. Lo fa in modo indiretto, riferendosi a quella " parte de lo Eneida dove questa etade si figura ". La temperanza è illustrata con l'episodio in cui Enea si stacca da Didone " per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa ", la quale è la vita iniziatica imboccata da colui che ha volto risolutamente le spalle alle attrattive del mondo (98). La fermezza è illustrata con un altro momento dell'Eneide: " quando esso Enea sostenette solo con Sibilla a intrare ne lo Inferno a cercare de l'anima di suo padre Anchise contra tanti pericoli " ; dove è significata la durezza della prova iniziatica, tale da scoraggiare l'animo dei più. Pari scorporamento Dante confesserà nella Commedia all'inizio del suo cammino, tanto che fu " per ritornar più volte volto " (Inferno, I, 36). " Per che apparere che, ne la nostra gioventute, essere a nostra perfezione ne convegnia temperati e forti ". Non è ancora tutto. La metafora del freno e dello sprone compare già in Virgilio e il richiamo all'Eneide serve a farci comprendere il testo del Convivio. Qui si dice che il nobile appetito " a la ragione obedire conviene, la quale guida quello con freno e con sproni, come buono cavaliere ". Nell'Eneide (VI, vv 145-147) chi adopera freno e sprone sulla Sibilla è Apollo. Nel testo dantesco, questi è trasmutato nella " ragione ", alla quale, pertanto, è da dare tutt'altro significato che quello adoperato dall'usuale discorso filosofico (99).

Secondo requisito della Gioventù: " d'essere amorosa ". Se gioventù dovesse intendersi in senso letterale, dovremmo aspettarci che ci si parlasse dell'amore per l'a

ltro sesso. Niente di tutto questo, ch  l'amore di questa et  si vuole rivolto, da una parte, a " li suoi maggiori, da li quali ha ricevuto ed essere e nutrimento e dottrina ", e, dall'altra, a " li suoi minori ", in modo che " dea loro de li suoi benefici ". Tutto diventa chiaro se per giovent  s'intende lo stadio centrale del processo iniziatico (" s  come cosa che   nel meridionale cerchio ") e per " maggiori " e " minori " s'intendono gli appartenenti ai gradi superiori e inferiori

Terzo requisito: la " cortesia ". Su che cosa intenda per " cortesia " Dante si era gi  spiegato: " Cortesia e onestade   tutt'uno: e per  che ne le corti anticamente le vertudi e li belli costumi s'usavano, s  come oggi s'usa lo contrario, si tols e quello vocabolo da le corti, e fu tanto a dire cortesia quanto uso di corte. Lo qual vocabolo se oggi si togliesse da le corti, massimamente d'Italia, non sar ebbe altro a dire che turpezza " (II, X, 8). Dunque, cortesia vale quanto uso di corte. Su questo punto ci riportiamo all'interpretazione di Luigi Valli, che ha individuato in " corte " una maniera mascherata, una parola di gergo, per indicare il luogo di riunione degli affiliati alla setta dei Fedeli d'Amore (100). Riteniamo che il Valli abbia colto nel segno, o quantomeno vi sia andato molto vicino. Altri indizi ce lo confermano. Anzitutto, il nesso che ripetutamente si trova posto da Dante fra " cortesia ", " onestade " e " gentilezza ", da un lato, e " Amore ", dall'altro. " Cortesia e onestade   tutt'uno ",   detto in questo capitolo del Convivio; e nei sonetti della Vita Nuova:

"Amore e cor gentil sono una cosa" (XX)

"Ne li occhi porta la mia donna Amore per che si fa gentil ci  ch'ella mira " (XXI)

"Tanto gentile e tanto onesta pare la donna mia quand'ella altrui saluta" (XXVI)

Potremmo continuare e ritrovare ancora lo stesso nesso nella Commedia; per esempio:

" le donne e i cavalier, li affanni e li agi che ne invogliava amore e cortesia, l  dove i cuor son fatti s  malvagi " (101).

Ma tanto ci basti a farci capaci che fatto " cortese "   l'animo di chi   passato attraverso il momento della palingenesi, che   morte dell'" uomo vecchio " e nascita dell'" uomo nuovo ". Momento culminante del cammino iniziatico e che perci    compiuto in quella " et  ", che segna il " colmo del nostro arco ", e qui   chiamato Giovent .

Adesso possiamo comprendere quel passo, che altrimenti rimarrebbe oscuro, e che dice: " Per  che lievemente merita perdono l'adolescenza, se di cortesia manchi, per minoranza d'etade, e per  che, nel contrario, non la puote avere la senettute, per la gravezza sua e per la severitade che a lei si richiede; e cos  lo senio maggiormente ". Adesso possiamo comprendere il significato vero dell'episodio delle esequie di Miseno, al quale Dante ricorre per illustrare la " cortesia ". Episodio nel quale Ettore " s'accinse e prese la scure ad aiutare tagliare le legne per lo fuoco che dovea ardere lo corpo morto, come era di loro costume ". Il fuoco   il simbolo della purificazione e il mezzo destinato a bruciare le scorie del " vecchio uomo ", al quale si deve morire per rinascere misticamente.   la prova del fuoco   quella alla quale Dante stesso si sottopose, come   narrato nella Commedia :

"...Pi  non si va, se pria non morde,
anime sante, il foco... " (102).

A ulteriore chiarificazione del significato che Dante intende prestare all'episodio dell'Eneide, valga il seguente testo della scuola valentiniana: " Questo elemento carnale il Salvatore ha chiamato avversario (Mt. 5, 25) e Paolo legge che

combatte contro la legge del mio intelletto (Rom. 7, 23). E il Salvatore esorta a legarlo e a spogliarlo come dei beni dell'uomo forte (Mt. 12, 29), di colui che combatte con l'anima celeste. Ed esorta a liberarci di lui per la strada, per evitare di cadere in prigione e sotto la punizione (Mt. 5, 25). Similmente ci esorta a trattarlo benevolmente (Mt. 5, 25), non certo nutrendolo e rinforzandolo con la potenza dei peccati, ma già qui mettendolo a morte e mostrandolo indebolito con l'astensione dalla malvagità, affinché in questa separazione nascostamente sia disperso e dissolto, e non riceva di per sé qualche sussistenza, sì da avere la forza di persistere nel passaggio attraverso il fuoco " (103). Va ricordato, a lode dell'acuta sensibilità del Pascoli, l'aver colto il senso esoterico del seppellimento di Miseno, quale condizione posta ad Enea per intraprendere il viaggio agli inferi, dove Enea è figura di Dante e il mistero cristiano è congiunto ai misteri antichi: " Perché, chi è colui che Dante deve seppellire? Il proprio corpo, se stesso " (104).

Il quinto requisito: " essere leale ". Dove per " lealitate " sembra doversi intendere l'attenersi alla tradizione sapienziale, quale stabilita ab antiquo, e quale fu osservata anche in quel poema iniziatico che è l'Eneide: " Sì come era di loro lunga usanza, che era loro legge ". Anche questo requisito è destinato ad essere superato nei gradi più avanzati, poiché " lo vecchio " ha raggiunto quella maturazione per cui egli stesso si è immedesimato con la " legge ", è divenuto egli stesso tradizione vivente: " In quanto lo suo diritto giudizio e la legge è tutto uno quasi e, quasi senza legge alcuna, dee giustamente se guidare ". Dicendo queste cose Dante non si attiene ad un'astratta esposizione, ma si sente che parla per esperienza personale. Egli è consapevole di avere realizzato in sé le condizioni proprie alla " senettute ". Lo dice apertamente nella lettera a Cangrande, traendo spunto dal tema dell'amicizia: " A noi, cui è dato conoscere ciò che di ottimo possediamo, non conviene seguire le orme del gregge, ché anzi siamo tenuti a correggerne gli errori. Infatti, vivendo con l'intelletto e con la ragione, ed essendo dotati di una divina libertà, gli uomini non sono costretti da nessuna consuetudine; né c'è da farsi meraviglia, poiché non sono essi a essere diretti dalle leggi, ma sono le leggi piuttosto a essere dirette da essi " (105).

XXVII

La terza età è la " senettute ", alla quale Dante ha già avuto occasione di fare qualche accenno. I suoi requisiti sono quattro: prudenza, giustizia, larghezza, affabilità.

Prima, però, di passare in rassegna i quattro requisiti, Dante ci dà una presentazione di questo stadio di realizzazione, che chiama " senettute ", in cui il velo allegorico si fa trasparente. Anzitutto ci viene ricordato che " a ciascuna parte de la nostra etade è data stagione a certe cose " e viene riassunto in una breve formula il senso dei primi tre stadi dell'iniziazione: l'" adolescenza " è quello della preparazione, la " gioventute " quello del perfezionamento, la " senettute " quello della maturazione, nel quale la " pianta " della " buona e diritta natura " (Cap. XXIV, 8) produce il frutto; nel quale, cioè, la compiuta rigenerazione di sé abilita a favorire la rigenerazione altrui. Poiché, rammentiamolo, " prima conviene essere perfetto, e poi la sua perfezione comunicare ad altri " (XXVI, 4). Ancora una volta la copertura del vero senso avviene ricorrendo all'autorità di Aristotele, la cui ben nota sentenza, " l'uomo è animale civile ", subisce qui un'evidente forzatura. Con quale libertà - stavamo per dire: disinvoltura - Dante opera i suoi accostamenti, lo si può vedere subito dopo, dal richiamo a Catone - figura di ben altra pregnanza sul piano esoterico, come si vedrà in appresso qui nel Convivio (Cap. XXVIII, 15) e poi nella Commedia. - , il quale " a tutto lo mondo nato esser credea ", prospettiva universalistica, che è difficile assimilare alla visuale aristotelica, l'orizzonte della quale è ristretto alla polis.

Ora troviamo il seguente passo, che merita più ampio commento: " Dunque appresso la propria perfezione, la quale s'acquista ne la gioventute, conviene venire quella che alluma non pur sé ma li altri; e conviensi aprire l'uomo quasi com'una rosa che più chiusa stare non puote, e l'odore che dentro generato è spandere ". Colui, dunque, che ha raggiunto lo stato di " perfetto ", cioè la piena illuminazione, ha

il compito di propagare la luce intorno a sé. " Quasi come una rosa ". La comparsa di questo simbolo, così carico di significato esoterico dai tempi più antichi, è uno di quegli indizi che ci dichiarano che Dante vuole intenzionalmente inserirsi nella continuità di una tradizione di Sapienza attraverso i tempi. È sintomatico il fatto che i primi dottori della Chiesa siano stati diffidenti nei confronti di questo simbolo, essendo consapevoli del ruolo che esso aveva nei riti pagani; anche se poi - mediante la solita tecnica dell'assorbimento - finì con l'essere applicato alle nuove realtà (106). Tralasciando i significati che esso riveste nella poesia mistica persiana (107), la rosa, nella sua portata simbolica, compare continuamente anche nella poesia occidentale del Duecento. Tacendo di tutto il resto, basterebbe ricordare quelle due opere centrali che sono il *Roman de la Rose* e il *Fiore*, attribuito allo stesso Dante. Rimandiamo sull'argomento a quanto ne ha scritto il Valli (3). Non possiamo, però, trattenerci dal ricordare - circa l'influenza che i mistici persiani possono avere avuto sulla cerchia cui Dante stesso apparteneva - il contributo che (a giudizio del Valli) può venire dallo studio di Giulio Salvadori su Guido Cavalcanti. In particolare l'esame del libro di Ibn Bajja (109): *Il regime del solitario*. " In questo libro si espone come l'uomo con lo sviluppo successivo delle sue facoltà, non senza però un aiuto che scende dall'alto, può arrivare a identificarsi con l'intelletto attivo; si dice che i solitari, che questo vogliono ottenere, possono restare nel mondo come stranieri vivendo col pensiero nella repubblica ideale di cui sono cittadini giungendo per mezzo della riflessione e della giustizia alla " percezione delle cose spirituali fino agli spirituali universali ". " Doveri del solitario è d'appartarsi dagli uomini inferiori e unirsi ai conoscenti... da quelli deve appartarsi perché non sono della sua stessa specie: e senza farsi loro giudice adorare il Creatore in segreto, perfezionandosi nella scienza e nella religione, si da diventare luce per gli altri " (110). Traiamo, a maggior chiarimento, un'altra citazione, a proposito del libro di Ibn Bajja, da Henry Corbin, il quale fa notare come un termine quale " il solitario ", ovvero " lo straniero ", " l'alieno " (gharib) sia " parola che proviene dall'antica gnosi ": " L'idea guida dell'opera può essere definita come un itinerarium che conduce l'uomo-spirito a congiungersi con l'Intelligenza agente. L'autore comincia col chiarire il significato delle due parole che compongono il titolo: *Regime del solitario*. Per regime (tadbir) intende "una serie di azioni pianificate in un determinato modo, in vista di un determinato fine ". Ora " il concorso regolato delle azioni, che richiede riflessione, non può trovarsi che nell'uomo solo. Il regime del solitario deve essere l'immagine del regime politico dello Stato perfetto, dello Stato modello ". .. Esso non può risultare che da una previa riforma dei costumi, che è ben più di una riforma " sociale": essa prende le cose veramente dall'inizio e tende a realizzare in primo luogo in ogni individuo la pienezza dell'esistenza umana, quella del solitario, poiché, per riprendere un gioco di parole un po' facile, soltanto i solitari nel senso di Ibn Bajja possono essere uomini solidali " (111). Dopo che il simbolo della rosa venne accolto dagli scrittori mistici cristiani, fu ripetutamente adoperato come emblema di quanto vi è di più prezioso, ma specialmente a significare il sangue dei perseguitati e dei martiri per la fede: " *Flos rosae, qui mira est fragrantia, rutilat et redolet ex cruore martyrum* " (112). Ma fu anche sempre più associato alla Vergine e a Cristo. In Pietro di Mora - come scrive C. Joret nel libro sopra ricordato, ed al quale ci rifacciamo anche in seguito - troviamo una sorta di teoria del simbolismo della regina dei fiori: " *Qualis est rosa? Prima rosa est chorus martyrum; secunda, Virgo Virginum; tertia, mediator Dei et hominum* ". Il significato simbolico viene ancora meglio specificato: la prima è rossa, la seconda è bianca, la terza è rossa e bianca; la prima rosa nasce dalle spine della persecuzione, la seconda rosa è nata dalla perversità dei Giudei, donde il detto: come la spina produsse la rosa, così la Giudea ha generato Maria; la terza è nata dal virgulto uscito dalla radice di Iesse, come è scritto in Isaia: " *Un virgulto uscirà dalla radice di Iesse e un fiore spunterà dalla sua radice* ". La profezia di Isaia si trova di frequente ripresa nella letteratura mistica medievale, con l'assimilazione del virgulto a Maria e del fiore al Figlio di Dio. Così, per esempio, presso Fulberto di Chartres: " *Stips Iesse virgam producit virgaque florem / Et super hunc florem requiescit spiritus almus, / Virgo, Dei ge*

nitrix, virga est, flos, filium ejus " (113).

Ora, notiamo che la stessa profezia di Isaia è testualmente evocata da Dante nel Convivio, al Cap. V, 5-6, in un contesto, a prima vista singolare, nel quale si fa coincidere il tempo " che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia ". E si dichiara come voluto dalla provvidenza " lo nascimento della santa cittade che fu contemporaneo a la radice della progenie di Maria ". Inoltre, se in genere nulla di quanto compare nella scrittura di Dante è casuale, in tale occasione dobbiamo pensare che questo contesto rivesta un'importanza particolare. Ce ne dà conferma la solennità dell'esordio, nel quale Dante dichiara di poter " parlare con la bocca di Salomone, che in persona della Sapienza dice nei suoi Proverbi: Udite: però che di grandi cose io debbo parlare "; la violenza dell'invettiva

contro coloro che si rifiutano di riconoscere i disegni della provvidenza: " Mal adetti siate voi, e la vostra presunzione, e chi a voi crede! "; l'insistenza con la quale le virtù dei cittadini della " santa cittade " vengono attribuite a " celestiale infusione ". La critica cosiddetta positiva, per non dover confessare un Dante delirante, ripiega sull'esaltazione retorica; e, quanto ai critici cattolici, per non dover confessare un Dante eterodosso, smorzano i toni e vengono a distinguere tra grazia soprannaturale e aiuti ordinari.

Noi, da parte nostra, avanziamo un'interpretazione, che riteniamo di poter consolidare con quanto diremo anche più avanti. A noi sembra che Dante voglia dire che non solo la storia di Israele fu storia sacra, ma lo fu anche quella di Roma, in quanto erede di una più antica tradizione di Sapienza (" Enea venne di Troia in Italia ") e che in essa si mantennero vivi quei centri iniziatici, che riuscirono a propiziare quella " celeste infusione ", che consentì le gesta compiute " non con uomini cittadini, ma con divini ". Per cui, " certo e manifesto essere che, ri-membrandola vita di costoro e degli altri divini cittadini, non senza alcuna luce della divina bontade, aggiunta sopra la loro buona natura, essere tante mirabili operazioni state ". Ciò che realizzò " quello popolo santo nel quale l'alto sangue troiano era mischiato, cioè Roma " - vale a dire l'ordinamento imperiale, grazie al quale " pace universale era per tutto, che mai, più, non fu né fia, la nave dell'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correva " (V, 8) - , doveva, nei disegni divini, essere preparazione ad accogliere la manifestazione teofanica apportata da Cristo, nella collaborazione del temporale e dello spirituale. Purtroppo, accadde che non fosse accolta la prescrizione della Sapienza: " Congiungasi la filosofica autorità con la imperiale, a bene e perfettamente reggere " (VI, 18). Coloro cui era demandato di mantenere aperto il canale tra il divino e l'umano, vennero meno alla loro missione, sedotti dalla cupidigia e dall'ambizione del temporale; i ruoli vennero confusi e da ciò provenne il disordine che tuttora affligge i popoli, i quali errano senza guida: " Oh miseri, che al presente reggete! e oh miserrimi che retti siete! che nulla filosofica autorità si congiunge con i vostri reggimenti né per proprio studio né per consiglio " (VI, 19) (114).

Bene spiega il Nardi: " Il Papa ha usurpato il potere imperiale, congiungendo la spada col pastorale, e l'Impero, colla donazione di Costantino, ha fatto tralig-nare la Chiesa di Cristo. La confusione dei due poteri è stata la causa della lotta ingaggiata da oltre due secoli fra l'Impero e il Papato, " però che, giunti, l'uno l'altro non teme ". È la conseguenza dolorosa di questo violento stato di cose, si è che nessuno v'è più nel mondo che ponga mano alle leggi e metta un freno alla cupidigia: non l'Impero, la cui autorità è negata dalla gente di Chiesa che contro di esso ha schierato le forze dei guelfi; non la Chiesa, i cui pastori puttane-ggiano coi re della terra,

per che la gente, che sua guida vele, pur a quel ben fedire ond'ella è ghiotta, di quel si pasce, e più oltre non chiede.

L'arricchimento della Chiesa a spese dell'Impero ha rovinato l'una e l'altra istituzione; si che, nel concetto di Dante, la corruzione della Chiesa e l'indebolimento dell'Impero sono due aspetti di uno stesso fatto " (115).

Poniamo termine a questa digressione, che era necessaria per comprendere il gran

dioso progetto di restaurazione politico-religiosa di Dante, e riprendiamo il filo del Cap. XXVII. Ma prima ancora ci sia consentito d'insistere sul fatto che nella mente di Dante è la riforma di religione che primeggia. Ci richiamiamo, ancora una volta, all'interpretazione foscoliana. Siamo convinti, infatti, che avesse visto giusto il Foscolo, quando diceva che alla religione " egli s'era costituito riformatore ". E proseguiva: " E non come quelli che poi si divisero dalla Chiesa del Vaticano; ma sì per la missione profetica alla quale di proprio diritto, e senza timore di sacrilegio, si consacrò con rito sacerdotale nell'altissimo dei Cieli. Il POEMA SACRO fu dettato per quella missione; la quale se fu veduta non so; ma non fu rivelata da veruno mai degli interpreti. Nondimeno, a chiunque consideri nell'autore il poeta anziché il legislatore di religione, Dante e quel secolo, temo, si rimarranno mal conosciuti" (116). E ancora: "Forse in altro secolo, forse anche nel suo, sotto accidenti alquanto diversi... Dante avrebbe fondato nuova scuola di religione in Europa " (117); " il sommo, se non l'unico fine del poema era di riformare tutta la disciplina, e parte anche dei riti e dei dogmi della Chiesa Papale" (118). Così pure crediamo che abbia colto nel segno il Foscolo nel dare le ragioni del velo di silenzio che fu steso sulle vere intenzioni del poeta: " Ma la Sacra Congregazione dissimulandole addormentò la curiosità popolare su quelle allusioni; e i veggenti non le rivelavano in modo sì aperto che provocassero la proibizione del libro" (119).

Piuttosto può recare meraviglia che, anche dopo che furono spuntati gli artigli inquisitoriali, e fino ad oggi, la critica della cultura dominante abbia così vistosamente ignorato quelle allusioni. Sicché insistere sull'eterodossia religiosa di Dante è rimasto appannaggio della cultura marginale, da quell'altra considerata con altera sufficienza, quando non sbeffeggiata. Ma in realtà la ragione c'è ed è evidente. La ragione è che la cultura dominante laica - lasciamo stare i cattolici dominati dal panico alla prospettiva di un Dante rivelato antiromano - ha perduto ogni interesse ed ogni sensibilità al discorso di religione, se non sia come oggetto d'indagine storiografica, sociologica o filologica.

Altro merito del Foscolo - che anche qui meritava più perspicui continuatori - è di avere colto l'intenzione di Dante fautore di un progetto di religione aperta all'integrazione delle verità cristiane con quelle di cui erano portatrici le religioni e le filosofie del mondo cosiddetto pagano. Non è puro esercizio retorico, abbellimento estrinseco, quel congiungere mitologie pagane e dati scritturali, che in Dante è ricorrente. Emblematico è l'appellativo di Sommo Giove dato a Dio (120).

Significativi i famosi versi: " Ritornerò poeta, e su la fonte / del mio battesimo prenderò il cappello ", che, scrive il Foscolo, " congiungono il rito pagano dell'alloro al battesimo ". Felicissima l'intuizione foscoliana, allorché egli dice: " Pur quando avrò da toccare le allegorie, uscirà, spero, di dubbio che nella mente di Dante la favola era santificata per un sistema occulto insieme, e perpetuo e concatenato al pari delle cantiche, dei canti, e delle rime della Commedia" (121)

A proposito del " sistema occulto ", osserviamo, da parte nostra, che è visibile in Dante un'interpretazione della realtà come dramma cosmico derivante dalla lotta tra la Luce e le Tenebre, il Bene e il Male, Dio e l'Avversario, la Bontà e la Cupidigia - entro il quale rientra e trova il suo vero senso la vicenda umana; in interpretazione che presenta un parallelismo con la concezione manichea.

Nella concezione manichea quella lotta si svolge secondo momenti successivi, in ognuno dei quali vediamo il Male muovere all'attacco del Bene e questo, ogni volta, rispondere con una iniziativa atta a riparare al danno procurato dall'Avversario. Secondo lo schema del Kephalaion, 18: " Sulle cinque guerre che i figli della luce hanno condotto contro i figli delle tenebre ", si susseguono: la prima guerra, quella dell'Uomo Primordiale (= l'anima); la seconda guerra, quella dello Spirito Vivente (= il demiurgo); la terza guerra, quella del Terzo Inviato; la quarta guerra, quella del Gesù Glorioso (= il Cristo-Nous); infine la quinta e definitiva guerra dei tempi escatologici.

Anche Dante si rappresenta un grandioso dramma cosmico, cadenzato secondo successivi episodi, in cui Dio interviene a porre riparo ai guasti dell'Avversario. Non sapremmo riassumere questo quadro meglio di come lo ha fatto Bruno Nardi, del quale, perciò, vogliamo riportare la seguente pagina: " L'eterno amore aveva creat

o gli spiriti angelici capaci di conoscerlo e di partecipare della vita divina, e per farli simili a sé aveva concesso loro il pericoloso dono della libertà, sì che fossero arbitri del loro destino. Una parte di essi, istigata da Lucifero, s'era ribellata al suo creatore, abusando del dono divino. Ma Dio impedì che il male prevalesse: creò il mondo sensibile, nel cui centro tenebroso imprigionò per l'eternità i ribelli; e per riparare alla rovina degli angeli, creò gli uomini, ai quali concesse lo stesso dono divino del libero arbitrio onde meritarsi, colla sottomissione e al suo volere, di occupare i seggi abbandonati dagli spiriti ribelli nel mondo della luce. Lucifero non si diede per vinto, e inducendo l'uomo a trasgredire il comandamento di Dio, tentò di mandare a vuoto il disegno divino. Se non che neppure questa volta Dio tollerò che lo spirito delle tenebre cantasse vittoria: a redimere il genere umano decaduto per colpa d'Adamo, decise l'incarnazione del suo figlio unigenito nella persona del Cristo; e per apparecchiare l'umanità a ricevere il Redentore, ordinò che il cielo e la terra si trovassero " in ottima disposizione ": il cielo, per le sue migliori congiunzioni astrali; la terra, per la signoria del "principe del roman popolo", che assicurava al mondo pace universale e giustizia. Per mezzo dell'impero di Roma fondato sulla ragione, e della chiesa depositaria della rivelazione di Cristo, l'umanità redenta avrebbe potuto tendere al suo duplice fine, naturale e sovrannaturale, sicura di raggiungere l'uno e l'altro. Ma l'antico avversario non depose le armi, e, con nuova astuzia tornato all'assalto, sciupò di nuovo l'opera di Dio. La donazione di Costantino a papa Silvestro, sebbene fatta con pia intenzione, ebbe per risultato d'infirmare l'autorità imperiale necessaria per volere divino al benessere dell'umanità e al raggiungimento del fine naturale in questa vita; e di svegliare nei pastori della Chiesa la cupidigia di beni mondani e di dominazione politica. Divenuta una potenza terrena, la Chiesa ha deviato dal fine per il quale fu istituita, ha tradito la sua missione spirituale, tentando di assoggettarsi, anche nelle cose temporali, l'impero, a screditare la potenza del quale essa ha favorito e continua a favorire tutte le ribellioni e tutte le discordie fra gli stati e i partiti. Ormai in terra " non è chi governi ", e dei due soli, preordinati da Dio a illuminare il cammino che conduce al duplice fine dell'uomo, " l'un l'altro ha spento". E allora il sangue di Cristo fu dunque versato invano? Dio avrebbe dunque abbandonato l'umanità al suo destino, e il grande dramma cosmico dovrebbe concludersi colla vittoria dello spirito del male? " (122).

Sull'onda portante di questo parallelismo si è indotti, quasi irresistibilmente, ad accostare la figura di Dante stesso a quella di Mani. Poiché, come il grande illuminato babilonese, anche Dante si sente investito di una missione divina, quale inviato della Luce, che vuole ancora una volta prendere un'iniziativa a contrastare l'opera devastatrice delle Tenebre. Tale è anche la persuasione cui è giunta l'egregia dantista Margarete Lochbrunner: " Dante visse profondamente la dottrina di Mani e l'ha fusa con la verace dottrina della Chiesa conformemente alle parole di Mani che tutti gli apostoli venuti sulla terra nel corso dei tempi erano inviati dell'unica Potenza divina, benché diversi quanto ai tempi e alle nazioni cui erano mandati. In virtù della salvezza e conoscenza impartitegli per grazia, Dante si sentiva un eletto della Luce e questo è dimostrato dal mandato confidatogli dalla più alta autorità. Sapeva di essere chiamato a essere un araldo e un consigliere per il suo tempo, a ridestare e soccorrere (123). Era compito dei seguaci di Mani "edificare paradisi", isole di pace, colore e luce nel mondo sconvolto dalle passioni; cellule e germi derivati dallo Spirito di Bene, di Verità e di Purezza, destinati a diffondersi fra gli uomini. Cinque volte gli fu conferito il mandato. In genere accade tre volte. Ma anche qui Dante osserva la sacralità della pentade secondo le concezioni iraniche. Anzitutto Beatrice gli mostra il dovere che gli incombe nella vita successiva (124). La conferma avviene in Marte da parte della Croce di Cristo (125). L'avo suo Cacciaguida gli rammenta il dovere e lo esorta a non temere i correlativi pericoli (126) e Giacomo lo esorta ad aver fiducia nella sua missione (127). Ma è soprattutto San Pietro che precisa il contenuto del messaggio che egli dovrebbe divulgare al suo ritorno sulla terra in nome dell'Apostolo (128). Allorché Pietro corona Dante apostolo con la corona di luce (129), lo smarrito del primo dell'Inferno, che si è purificato attraverso il Purgatorio fino alla cima, fino a diventare Veltro, possessore di religione, grazie a ques

ta seconda incoronazione diventa DUX, portatore di religione, Denauwar, che con la sua opera getta al mondo un richiamo " (130).

Il Nardi - al quale va tutto il nostro rispetto non solo per la vastissima dottrina, ma anche, e soprattutto, per l'intemerata onestà intellettuale, oltre che di vita - ha avvertito la vicinanza di Dante ad opinioni ereticali (1). Tuttavia egli si arresta all'influenza esercitata sul poeta dagli ambienti gioachimiti francescani. A questa influenza, per esempio, attribuisce l'idea della corruzione della Chiesa come dovuta alla donazione di Costantino e l'applicazione dell'immagine apocalittica della " grande meretrice ". Ma, invero, ciò si trova ancor prima presso i Catari. Perché escludere una loro influenza su Dante? Con tutto il rispetto che gli è dovuto, dobbiamo dire che, nonostante il merito di avere imposto all'attenzione della critica il tema del profetismo dantesco, anche il Nardi si è mostrato timido nel procedere avanti sulla via aperta dalla prospettiva del Discorso del Foscolo - da lui peraltro conosciuto tardivamente - , che era molto più audace e innovatrice. Sicché, onestamente, ci sembra eccessivo il riconoscimento tributogli ultimamente (132).

Torniamo, finalmente, al simbolo della rosa, e rileggiamo ancora dal Convivio quella che giudichiamo frase chiave di tutta l'opera: " E conviensi aprire l'uomo quasi com'una rosa che più chiusa stare non puote, e l'odore che dentro generato è spandere ". Si paragoni, anzitutto, questa frase con il seguente passo tratto dalle omelie di San Bernardo: " Come durante una notte fredda la rosa rimane chiusa e si dischiude al mattino ai primi raggi del sole, così quel fiore delizioso che è Gesù Cristo è sembrato richiudersi come per il freddo della notte, dopo il peccato del primo uomo, e, allorché è venuta la pienezza dei tempi, si è aperto subito al sole dell'amore" (133). Dante conosceva bene e amava il grande mistico, di cui farà la sua suprema guida nel Paradiso. In chiave mistica egli stesso interpreta la figura del Salvatore, sollevandosi al di sopra della lettera, che agli occhi dei semplici si limita al piano storico. Fra i due testi vi è un'evidente corrispondenza nel ricorso all'immagine della rosa, ed entrambi raffigurano un compimento. Ma nel testo di Dante la rosa che si schiude è l'uomo, mentre nel testo di San Bernardo è Gesù Cristo. Può sembrare che vi sia tra di essi contraddizione. Tuttavia, la letteratura mistica ci mostra come essa sia solo apparente. Scegliamo, fra i tanti nomi cui potremmo richiamarci, uno dei maggiori scrittori mistici cristiani: Meister Eckhart, nel Sermone sulla parabola delle mine (Luca, XIX, 12 ss).

Ricordata la distinzione tra uomo esteriore o uomo vecchio e uomo interiore o uomo nuovo, l'autore identifica in quest'ultimo il " nobile " del quale la parabola dice che andò in un lontano paese, si conquistò un reame e tornò indietro. " L'uomo interiore è Adamo: l'uomo nell'anima. Esso è la buona pianta, la quale senza interruzione porta buoni frutti, il campo arato, e in lui Iddio ha messo la sua immagine e simiglianza, in lui sparge il buon seme, radice di ogni sapienza, di ogni arte, di ogni virtù, di ogni bene, seme di natura divina, il quale è: il Figlio di Dio, la parola di Dio... Della nobiltà dell'uomo interiore o spirituale e della bassezza dell'esteriore o carnale parlano pure i maestri pagani, Tullio e Seneca: nessuna anima ragionevole è senza Dio: il germe divino è in noi! Se questo avesse un buono e intelligente consigliere e un solerte tutore, si avvantaggerebbe ancor più e bramerebbe di andare su, a Dio di cui è il germe, e il frutto diverrebbe pure di vana natura. Seme del pero si sviluppa in una pianta da pero, e seme di noce in una pianta da noci, e seme di Dio in Dio! " (134). Della crescita dell'uomo interiore o nuovo, vengono poi descritti i vari gradi, dal primo, " quando l'uomo vive secondo l'esempio della buona e santa gente: egli ancora cammina incerto e si nutre di latte ", all'ultimo, al quale giunge " l'uomo formato e trasformato nell'eternità di Dio, al sommo della perfezione, dimentico di tutto il passeggero di vere temporale, nobilitato e fuso nella simiglianza di Dio. È divenuto un figlio di Dio ". Dice ancora: " Di tale interiore o nobile uomo, nel quale il seme divino è infuso e incorporato, e come tal seme, tale immagine della natura e dell'essenza divina, e come il Figlio di Dio appaia nell'uomo e questi ne divenga consapevole, e come talvolta rimanga celato, di tutto questo tratta il grande maestro Origene e ne ha foggiate una similitudine: il Figlio di Dio, l'immagine di Dio è nel fondo dell'anima come una viva fonte" (135). Seguono ancora altre similitudini, nelle quali risuona l'eco della tradizione platonica. Le omettiamo, per brevità.

Tranne una che consuona perfettamente con la chiusa della canzone Amor che ne la mente mi ragiona, inserita da Dante nel Convivio:

" Tu sai che 'l ciel sempr'è lucente e chiaro, e quanto in sé non si turba già mai; ma li nostri occhi per cagioni assai chiaman la stella talor tenebrosa ".

Ed Eckart: " Anche si presta un'altra similitudine: il sole splende ininterrottamente, però tosto che una nube od una nebbia si frappone fra noi ed il sole, non ne scorgiamo più i raggi. E parimenti, allorché l'occhio è malato e intimamente affetto, non distingue raggio ".

Dante ed Eckart, due autori entrambi sospetti all'autorità ecclesiastica, ma troppo grandi perché non se ne tentasse il recupero. Riteniamo che anche Dante celi sotto la lettera dell'ortodossia una concezione cristologica, che va letta in chiave e mistica. Fra le proposizioni che Eckart ebbe condannate come eretiche si legge: " Tutto quel che la Scrittura dice del Cristo, vale anche per ogni individuo buono e divino. Tutto ciò che è proprio della natura divina, è proprio anche del l'uomo giusto e divino: un tale uomo opera tutto che Dio opera creando in lui il cielo e la terra, generando il verbo eterno, sì che senza un tale individuo Iddio non avrebbe saputo che fare " (136). Commenta il Buonaiuti: " Traendo spunto dalla commemorazione natalizia, Eckart disegna il dramma mirabile della generazione del Verbo eterno nello spirito. L'incarnazione del Cristo sembra smarrirsi nella sua riflessione mistica il realismo soteriologico di cui è impregnata la cristologia del pensiero patristico, per svaporare in una pura rappresentazione simbolica dell'eterna generazione del verbo nell'anima contemplante " (137).

Il simbolo della rosa ricompare nella Commedia in più luoghi. L'esame di qualcuno di essi ci darà conferma di due cose: a) della sostanziale continuità che corre dalla Vita Nuova, al Convivio, alla Commedia; b) della fondamentale giustezza delle intuizioni di Luigi Valli, anche se non ci sentiamo di condividere sempre in tutto e per tutto le sue interpretazioni.

L'immagine del dischiudersi della rosa ai raggi del sole, la troviamo nel Canto XXII del Paradiso, là dove San Benedetto si rivolge a Dante e questi gli replica:

" Questi altri fuochi tutti contemplanti uomini furo, accesi di quel caldo che fa nascere i fiori e' frutti santi

...

E io a lui: L'affetto che dimostri meco parlando, e la buona sembianza ch'io veggo e noto in tutti gli ardor vostri, così m'ha dilatata mia fidanzanza, come 'l sol fa la rosa, quando aperta tanto divien quant'ella ha li possanza" (138).

L'interpretazione di questi versi già di per sé ci apre ad intendere il significato della " rosa ", specialmente se teniamo presenti, insieme, anche i versi con cui si conclude la successiva risposta del santo alla domanda di Dante. Alla cristianità ormai corrotta, proprio là dove dovrebbe la fiamma mistica ardere più viva, e tanto corrotta che a porre rimedio occorrerebbe un miracolo, vengono contrapposti i " contemplanti " di un tempo, " accesi di quel caldo / che fa nascere i fiori e i frutti santi ", i quali " dentro ai chiostri / fermar li piedi, e tenner lo cuor saldo ". Ebbene, in questa, che, letteralmente, potrebbe essere soltanto una nostalgica rievocazione di tempi andati, Dante traspone l'immagine della setta dei Fedeli d'Amore. Poiché in essi, separatamente dal mondo corrotto, è mantenuta viva quella fiamma, da cui verrà la restaurazione della vera religione: " come 'l sol fa la rosa, quando aperta / tanto divien quant'ella ha di possanza ". L'impresa di religione va rifondata in nuovi centri vitali, capaci di assicurare che il " seme divino " non si disperda, come quando cadde su terreno non " apparecchiato ". Poiché:

" La carne de' mortali è tanto blanda, che giù non basta buon cominciamento dal nascer della quercia al far la ghianda " (139).

Che cosa, dunque, rappresenta la " rosa "? Come nel simbolismo di Pietro di Mora, essa si presta a molteplici significati, peraltro in connessione tra di loro:

" Prima rosa est chorus martyrum; secunda Virgo virginum; tertia mediator Dei et hominum ". Crediamo che essa rappresenti principalmente l'Ecclesia spiritualis, la comunità degli eletti, che il sacrificio ha purificato, e nei quali, come in un ventre verginale, la divinità è discesa, ed ora, trasumanati, sono reintegrati nella gloria della Beatitudine.

Al termine del suo cammino, Dante si sente rivolgere questo invito da Beatrice che lo ha guidato fino al limite dell'ultima esperienza:

" Perché la faccia mia sì t'innamora, che tu non ti rivolgi al bel giardino che sotto i raggi di Cristo s'infiora? Quivi è la rosa, in che il verbo divino carne si fece; quivi son li gigli al cui odor si prese il buon cammino " (140).

Il simbolo del " fiore ", ovvero la rosa, lo troviamo anche nella celeberrima orazione di San Bernardo a Maria, con la quale si apre il Canto XXXIII del Paradiso, e il cui primo verso ha messo a prova i commentatori:

" Vergine madre, figlia del tuo figlio ".

Vero è che tale espressione paradossale ha dei riscontri nella tradizione cristiana (141), ma non risulta che finora sia stata rilevata la vicinanza che essa presenta anche con la rappresentazione dello Spirito Santo sotto la figura della Madre nelle dottrine gnostiche. Va ricordato, anzitutto, che la Trinità gnostica è composta di: Padre, Madre, Figlio. Dove la Madre, che gli gnostici antichi chiamano anche Ennoia (Pensiero, Mente), corrisponde allo Spirito Santo. Lo hanno supposto i primi eresiologi e si trova confermato dagli scritti trovati a Nag Hammadi (142). La rappresentazione dello Spirito come femminile si spiega per il fatto che la parola " ruach ", spirito, in ebraico è femminile. Il nome di Ennoia, forse, per la stessa ragione, fu preferito a Pneuma. In altri casi si ricorse a Saggezza (Sophia). In certe sette gnostiche in rapporto con il valentinismo la Madre viene chiamata col nome di Barbelo, che sembrerebbe significare Figlio del Signore o Figlio dello Sposo (143). Nel Cap. I, 30 di Ireneo si trovano esposti dei miti teologici, propri della setta dei barbelognostici, espressi in forma complicata e paradossale, da cui risulterebbe una dottrina nella quale Cristo è il Figlio del Padre e dello Spirito. E in cui lo Spirito Santo, che è Ennoia (Barbelo) è chiamato Figlio di Dio. Ma è soprattutto lo scritto di Nag Hammadi intitolato Il Torrente, che è tutto fatto di paradossi concernenti lo Spirito. In esso parla un'entità femminile, che si definisce mediante una serie di affermazioni opposte e contraddittorie. Per esempio: " Sono la sposa e la vergine / Sono la madre e la vergine / ...è lo sposo che mi ha generato / Sono la madre di mio padre ". Secondo il Quispel, è la Saggezza. In effetti, ella dice: " Sono la Saggezza (Sophia) dei Greci, e la Conoscenza (Gnosis) dei Barbari ". Ma si può dire anche che è lo Spirito, che, come si è detto, per gli gnostici è il più sovente una figura femminile. A giudizio di Simone Pétrement le sorprendenti dichiarazioni, delle quali abbiamo riportato qualche esempio, non si spiegherebbero se non grazie all'idea della consustanzialità delle Persone divine, un'idea che i Valentiniani sono stati, forse, i primi a formulare espressamente. " Sono la sposa e la vergine " si spiega per il fatto che la Madre suprema, la Barbelo dei Sethiani, è lo " Spirito verginale " e nello stesso tempo è associata a Dio come una sposa. " Sono la madre di mio padre ", perché generando il Figlio, che è Dio e consustanziale al Padre, la Madre diviene madre di Dio (144). Vogliamo ricordare ancora che nella dottrina manichea le prime entità del Paese della Luce sono: 1°) il Padre della Grandezza; 2°) la Madre dei Viventi o della Vita, emanata dal supremo e assimilata al Grande Spirito, il Primo Spirito Santo; 3°) l'Uomo Primordiale evocato dalla Madre, il quale è una personificazione di Dio stesso. La Madre della Vita è il principio di tutte le emanazioni, che sono inviate in questo mondo (Keph. 82). Nozione questa che non manca di suggestione per la comprensione della figura di Maria in Dante: " Donna è gentil nel ciel, che si compiangegge... " (145), la prima delle " tre donne benedette ", che si curano della sorte di Dante, e la quale invia Lucia, la quale, a sua volta, invia Beatrice. Abbiamo proposto più sopra l'assimilazione del simbolo della rosa in Dante alla co

munità d'Amore degli eletti, come luogo in Cui Si rinnova la generazione di Cristo o del Verbo di Dio, in quanto fecondata dall'alto. Tale comunità può bene, in questo senso, essere chiamata madre, ancorché vergine, alludendo alla purezza dei suoi membri. Essi sono coloro che hanno accolto, come terreno propizio, il seme divino e lo hanno fatto fruttificare nella vera religione d'Amore, realizzando in sé la salvezza e propiziandola agli altri col loro esempio e il loro insegnamento. Si rileggano ora le due terzine che seguono e si vedrà come s'illuminino di nuovo significati:

" Tu se' colei che l'umana natura nobilitasti sì, che 'l suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura. Nel ventre tuo si raccese l'amore, per lo cui caldo nell'eterna pace così è germinato questo fiore " (146).

Il " fiore ", che " così è germinato " è il " bel giardino / che sotto i raggi di Cristo s'infiora ", esso è " la rosa, in che in verbo divino / carne Si fece " (147). Alla comunità degli eletti può perciò anche essere applicata la predizione di Isaia, che i Padri applicavano a Maria, " la baldezza e l'onore de l'umana generazione ", " l'albergo dove il celestiale rege intrare dovea (che) convenia essere mondissimo e purissimo " (Convivio, IV, V, 5). Nello stesso Canto XXXIII Dante dichiara, per bocca di San Bernardo, di appartenere a quella comunità mistica, di avere percorso i gradi della sua iniziazione e di esserne stato, grazie ad essa (" coi prieghi tuoi "), sciolto da " ogni nube... di sua mortalità ", per il conseguimento della liberazione suprema:

" Or questi, che dall'infima lacuna dell'universo infin qui ha vedute le vite spiritali ad una ad una, supplica a te, per grazia, di virtute tanto, che possa con gli occhi levarsi più alto verso l'ultima salute " (148).

Ora, va detto che l'interpretazione che abbiamo fin qui svolta concorda in maniera sorprendente con le notizie sull'eresia dei Bogomili, provenienti dal polemist bizantino Eutimio Zigabene. Nella loro comunità si percorreva un processo iniziatico di prove e d'istruzione, accompagnato da cerimonie rituali. Colui che riceveva la consacrazione definitiva lo si considerava theotokos (genitore di Dio), in quanto attraverso di lui veniva concepito e generato il Verbo di Dio (149). Ebbene, è proprio con quell'epiteto che la Chiesa greca designava la Vergine Maria. Come scrive il Runciman: " Le pretese degli Eletti desolavano lo Zigabene. Essi dichiaravano di meritare tutti il titolo di Madre di Dio, perché in ciascuno di loro abitava lo Spirito Santo, e che di conseguenza tutti essi davano nascita al Verbo " (150). Ampie e dettagliate notizie sulle dottrine e sull'iniziazione presso i Bogomili possono leggersi nel libro di D. Angelov, Il bogomilismo, nel quale, tra l'altro, si dice: "Il maggior risultato conseguito dall'iniziazione a "perfetto" era, secondo la dottrina dei bogomili, il fatto che mediante l'imposizione delle mani sulla sua testa, sul neofita scendeva la grazia dello Spirito Santo, il che portava, secondo le loro prediche, ad un totale cambiamento interiore e ad alla rinascita di tutto il suo essere. Tutti i peccati precedenti del neo "perfetto" venivano cancellati, come bruciati dal fuoco, ed egli diventava resistente al male. Per mezzo di lui parlava ormai lo Spirito Santo, cioè la parola di Cristo, e questo gli dava la possibilità di insegnare agli uomini, di spargere in mezzo a loro la vera fede" (151). Del tutto simili concezioni troviamo presso i Catari: " Questo battesimo [il Consolamentum] fa discendere nell'anima lo Spirito Santo; secondo i dualisti assoluti ciò vuol dire che esso la unisce di nuovo con quello spirito celeste, preposto alla sua custodia, dal quale aveva dovuto separarsi al momento della caduta, e che oramai sarà il suo consolatore fino al momento della morte del corpo; secondo i dualisti mitigati, ciò significa che esso fa in effetti discendere nell'anima la terza persona della Trinità... Poiché con questo battesimo essi [i Perfetti] facevano discendere lo Spirito Santo nell'anima, e così essi generavano, per così dire, di nuovo il Verbo di Dio, i Bogomili li veneravano come Padri di Dio (theotokoi) " (152). Secondo i Catari la Vergine è la Chiesa catara, che genera come figli di Dio tutti quelli che essa riceve nel suo seno: " Mariam... negant fuisse mulierem carnalem; sed sectam suam et ordinem suum licun

t esse Mariam Virginem, veram poenitentiam, castam, et virginem quae generat filios Dei, quando recipiuntur ad eandem sectam et ordinem ". (Eymericus, 274) (153).

A chi dovesse obiettare che, in mancanza di dati documentali precisi, gli accostamenti da noi suggeriti - in questa come in altre occasioni più sopra - restano delle semplici divagazioni senza fondamento, vorremmo osservare che in una materia come questa ha il suo valore anche un'ermeneutica condotta sul piano fenomenologico. Quando proponiamo di vedere nell'opera di Dante elementi di una concezione gnosticizzante, siamo ben consapevoli che è difficile, per non dire impossibile, provare suoi rapporti di dipendenza da questa o da quella forma storica di gnosticismo. E tanto più quando abbiamo a che fare, come nel caso di Dante, con autori che espressamente dichiarano di voler celare la loro " sentenza " sotto il velo allegorico. È noto come ancora sia aperto il dibattito, che ha visto confrontarsi studiosi eminenti (154) sulla eventuale filiazione tra bogomilismo e paulicianesimo, tra bogomilismo e catarismo, tra catarismo e manicheismo, tra manicheismo e antico gnosticismo. Per esempio, il Puech, che ritiene indubbia l'influenza del bogomilismo sul catarismo, avanza le sue riserve sulla filiazione di quest'ultimo dal manicheismo, e, più ancora, dall'antico gnosticismo, come, invece, inclina a pensare Hans Soderberg. Eppure riconosce che il catarismo è apparentabile, in un certo senso, ad una " gnosi " (155). Ora noi, per l'appunto, nella nostra indagine abbiamo mirato a mettere in evidenza, per quanto ci è riuscito di fare, quanto in Dante fosse apparentabile ad una " gnosi ", e non a tentare di stabilire derivazioni storicamente documentabili. Obiettivamente la nebulosa gnostica si presenta ai ricercatori come un universo complesso e in movimento, dai contorni non ben definiti, riluttante ad organizzarsi in sistemi chiusi, continuamente sollecitata e arricchita dall'apporto di creatività individuali, ed i cui cammini sono difficili a seguirsi in tutti i suoi meandri. Essa testimonia la sua presenza in un'area vastissima, che va dalla regione mesopotamica alla Spagna islamica. Inoltre, per quanto riguarda l'Occidente cristianizzato, essa ha conosciuto un intreccio di rapporti scambievoli con gli elementi della fede cristiana, in un continuo dinamismo di adattamenti. Così, per esempio, i Catari, nell'opinione di Lucie Varga, che mette in questione la loro filiazione dai Manichei, sono " le dernier rejeton de la dernière pousse d'un gnosticisme évangélisé " (156). In effetti, il tema di ricerca che secondo noi si prospetta e che potrebbe - una volta che fosse approfondito abbastanza - rinnovare l'esegesi dell'opera di Dante, è quello dei prolungamenti della Gnosi antica nel Medio Evo latino. Quello che ci sembra altamente auspicabile sarebbe un lavoro di indagine analogo a quello intrapreso da Henry Corbin per mettere in luce i rapporti intercorrenti tra la Gnosi antica e la Gnosi sciita, e in particolare ismaelita. I risultati di un tale lavoro potrebbero portare a scoprire come possa essere giunta fino a Dante, attraverso il tramite di circoli gnostici perpetuatisi nell'Occidente latino, l'influenza della Gnosi antica. Non solo. Potrebbe anche dare consistenza all'ipotesi di contatti tra gnostici occidentali e gnostici ismaeliti. Ipotesi questa, che, pur in assenza, ancora, di prove documentali, il Corbin ritiene verosimile. In fatti egli così si esprime in proposito: " I dati di fatto non ci permettono di istituire un confronto fra quelli che avrebbero potuto essere, nel Medio Evo, i rapporti fra Gnostici d'Occidente e Gnostici ismaeliti. Ci manca ancora molto, oggi stesso, a che ci sia accessibile la quantità di testi che occorrerebbe analizzare e per conoscere la gnosi ismaelita nel dettaglio della sua struttura e della sua evoluzione. Si può concepire tuttavia che nei numerosi piccoli circoli gnostici dell'Occidente latino, un tempo particolarmente studiati da P. Alphanéry, e più o meno imparentati ai Catari, si trovassero realizzate certe condizioni che avrebbero potuto permettere il dialogo " (157). Per il momento non possiamo che auspicare, anche per quanto riguarda il legame intercorrente tra la Gnosi antica e quella dei circoli dell'Occidente latino, fino a quei Fedeli d'Amore che Dante dovette frequentare, che " si giunga forse anche a dimostrare un giorno la filiazione da una Gnosi all'altra " (158).

Anche, dunque, per il tema che ci interessa, Dante e la Gnosi, non ci si può, per il momento, che limitare a rilevare indizi, tracce, affinità nei simboli e nelle strutture. Troviamo, inoltre, nel saggio del Corbin certe considerazioni, che vog

liamo riportare, perché meritano di essere tenute presenti ai fini che ci proponiamo. Anzitutto, sul carattere proprio alla Gnosi in genere: " Resta il fatto che ci troviamo certamente in presenza di una Gnosi, cioè di un insegnamento che non mira ad un mero sapere, di un modo di conoscenza che non è un semplice atto di conoscere. Non è un insegnamento di massa, è un insegnamento iniziatico trasmesso a ciascun adepto nominativamente scelto; è una conoscenza esoterica, una conoscenza di Verità, che produce in quanto tale una nuova nascita, una metamorfosi, la salvezza dell'anima " (159). Queste caratteristiche concordano con i significati riposti, che abbiamo cercato di mettere allo scoperto lungo tutto il corso della nostra lettura del Convivio. Secondo la nostra tesi, anche Dante assume i dati letterali della religione positiva per ricondurli al piano della Verità spirituale. Per cui riteniamo di poter adottare anche per l'esegesi dantesca sui dati della Rivelazione cristiana il giudizio che il Corbin dà dell'esegesi ismaelitica sul Corano: " Attraverso questa esegesi, l'Ismaelismo opera sui dati della Rivelazione coranica, allo stesso modo che la Gnosi antica sui dati cristiani; opera una trasmutazione di tutti questi dati, avvenimenti e persone, in simboli. Così facendo, opera una trasmutazione dell'anima, la sua resurrezione, e riveste perciò il carattere fondamentale che lo apparenta alle altre forme della Gnosi " (160).

Come non essere d'accordo, poi, quando Corbin dice: " Ci s'imbatte di tempo in tempo in certe affermazioni perentorie, che provengono da parti assai diverse, come questa: il cristianesimo e la Gnosi sono delle grandezze eterogenee e inconciliabili. È da temere che prese di posizione di questo genere impediscano per sempre di " comprendere " e di valorizzare " (161)?

Riprendiamo il filo della lettura del Convivio e veniamo ai requisiti della " senettute ". Essi sono: prudenza, giustizia, larghezza e affabilità. Cercheremo d'intendere ognuna di queste quattro virtù tenendo conto di volta in volta anche dell'interpretazione che Dante dà del personaggio di Eaco nella favola narrata da Ovidio nell'VIII delle Metamorfosi e che condude il capitolo, personaggio nel quale, a detta di Dante stesso, le quattro virtù si riassumono. Tali virtù sono quelle che si addicono a chi ha realizzato lo stato di " perfetto ", come già ci è stato detto, e specie nel Cap. XXVI, 4: " Però che prima conviene essere perfetto, e poi la sua perfezione comunicare ad altri, conviensi questa secondaria perfezione avere... ne la senettute " (162). Ora, è

lecito pensare che queste parole: " perfezione ", " perfetto ", non tornino a caso. I cosiddetti Perfetti costituivano il centro tanto della Chiesa catara, quanto di quella bogomila, e non può non colpire la corrispondenza tra la loro natura e le loro funzioni con le virtù della "senettute", descritte nel Convivio. La prima delle virtù è " essere prudente, cioè savio ", quella sagacia, accompagnata da sincera bontà che non ricorre a lusinghe ed inganni, con la quale si sa condurre " a buono fine " non solo se stessi, ma anche gli altri, ai quali si rivolge il saggio " consiglio ", la parola della salute, prima ancora che ne abbiano fatto richiesta. Insomma, il compito del " sene " è l'apostolato. Ebbene, sappiamo che fra gli epiteti di cui i " perfetti " bogomili si fregiavano vi erano quelli di " apostoli ", " uomini assennati ": " Affermavano che solo essi formavano la vera chiesa cristiana (ecclesia), a differenza di quella ufficiale, e, secondo loro, falsa del clero ortodosso. Guidati da questa convinzione, chiamavano " cristiani " solo se stessi, mentre per i seguaci della Chiesa ufficiale adoperavano epiteti ingiuriosi. Li chiamavano, tra l'altro, " folli ", per indicare che erano caduti in grave inganno e avevano deviato dalla vera fede... La (loro) missione fondamentale era quella di girare paesi e città e... reclutare proseliti alla (loro) fede " (163). Sui Catari, J. Guiraud, nel libro citato, Ci Informa che: " L'ascetismo dei Perfetti doveva conciliarsi con un altro obbligo della loro esistenza, l'apostolato. Essi si presentavano come i continuatori diretti degli Apostoli, avendo conservato il mandato che quelli avevano ricevuto, mentre la Chiesa cattolica lo aveva tradito; e questo mandato consisteva nel salvare gli uomini rivelando loro il conflitto dello spirito e della materia e il mezzo grazie al quale l'anima degli uomini poteva ritornare ad essere lo spirito puro che all'origine dei tempi era stato nel cielo. Era dunque con l'insegnamento ed una costante predicazione che il Perfetto, dopo essersi impegnato lui stesso nella via della salute e della verità, vi conduceva gli altri ". Ad un analogo contenuto di insegnam

ento ci sembra alludere quella frase con cui Dante spiega in che cosa consista la "prudenza", in termini apparentemente innocui e pieni solo di banale buon senso: "E a ciò essere si richiede buona memoria delle vedute cose, buona conoscenza delle presenti e buona provvidenza delle future". un topos proprio della Gnosi che la conoscenza liberatrice è quella che ci apprend e ciò che eravamo originariamente, ciò che siamo divenuti quaggiù, ciò che saremo. La formula classica è quella che

si legge negli Estratti di Teodoto (78, 2) (164). In una forma più sintetica compare in uno dei documenti della biblioteca di Nag Hammadi, Il libro di Tommaso l'Atleta: "conosciti e sappi chi tu sei, come eri, come sarai" (165). Nel manichismo lo schema ternario si trova dilatato a dimensioni cosmiche nella dottrina dei tre tempi: quello della separazione iniziale della Luce e delle Tenebre, quello della mescolanza attuale, quello della separazione finale e definitiva.

Se poi la "rosa" è la vera Chiesa, l'Ecclesia spiritualis, sono i perfetti che ne costituiscono veramente l'anima e il veicolo attraverso il quale il vero Dio, il Dio d'Amore, attua la sua opera di redenzione

"Il perfetto rappresenta Dio sulla terra, è l'unica vera luce di bene, che si possa mai incontrare tra gli uomini" (166), "Abbiamo visto in effetti che il Consolamentum consisteva essenzialmente nella trasmissione dello Spirito Santo che entrando nel Credente, ne faceva un Perfetto, un Cataro. Divenuto, da essere carnale, sottomesso, come ogni carne, al demonio, un essere spirituale, il Perfetto era veramente il tempio dello Spirito e si comprende che, riconoscendo in lui la presenza dello Spirito di Dio, i semplici Credenti si chinassero davanti a lui come fanno i cattolici davanti al tabernacolo in cui risiede la divinità" (167). La missione del Perfetto è quella che Dante attribuisce al "sene": "Né questo cotale prudente non attende chi li domandi "Consigliami", ma provvegendo per lui, senza richiesta colui consiglia; sì come la rosa, che non pur a quelli che va a lei per lo suo odore rende quello, ma eziandio a qualunque appresso a lei va".

Ed è anche quella attribuita a Maria, che nella nostra ipotesi simboleggia la vera Chiesa:

"La tua benignità non pur soccorre a chi dimanda, ma molte fiato liberamente al dimandar precorre" (168).

La missione del perfetto è puramente disinteressata, il suo servizio è di quelli che non richiedono compenso, e si contrappone, perciò, alla prassi del clero della Chiesa corrotta, che ne trae benefici temporali, che impone decime e fa mercimonio delle cose sacre. Anche i Catari si scagliavano contro la cupidigia e l'avarizia dei chierici e proclamavano che la Chiesa aveva istituito i suoi sacramenti e imposto le sue pratiche per sfruttare il popolo: "Il battesimo e l'estrema unzione non sono stati concepiti, essi dicevano, che per far vendere l'acqua benedetta e l'olio santo; la confessione, per porre il commercio delle assoluzioni e delle indulgenze; la messa, per ottenere dai fedeli ricche offerte; i funerali religiosi per far vendere a caro prezzo la terra della sepoltura" (169). Il perfetto dà gratuitamente, così come sa di avere gratuitamente ricevuto dall'Amore divino, del quale è come specchio: "La sua parola è, quindi, parola di Dio, che s'esprime per la sua bocca; la sua vita è specchio e modello per tutti e realizza e simboleggia la vita di Dio... Sfogliando i documenti inquisitoriali, s'affollano le notizie di credenti che si recano a sentire la loro parola, che sono fieri della loro santità, contrapponendola alla vita disordinata, se non immorale, dei chierici cattolici e dal confronto ricavando incoraggiamento e sostegno alla propria fede" (170).

Scriva Dante nel Convivio: "Potrebbe qui dire alcuno medico o legista: "Dunque porterò io lo mio consiglio e darollo eziandio che non mi sia chiesto, e della mia arte non averò frutto?". Rispondo, sì come dice nostro Signore: "A grado riceveste, a grado e date". Dico dunque, messer lo legista, che quelli consigli che non hanno rispetto a la tua arte e che procedono solo da quel buono senso che Dio ti diede (che è prudenza, della quale si parla), tu non li dei vendere a li figli di Colui che te l'ha dato: quelli che hanno rispetto a l'arte, la quale hai comperata, vendere puoi; ma non sì che non si convegano alcuna volta decimare e dare a

Dio, cioè a quelli miseri a cui solo lo grado divino è rimasto ". E nella Commedia:

" Le mura che solieno esser badia fatte sono spelonche, e le cocolle sacca son piene di farina ria.

Ma grave usura tanto non si tolle contra 'l piacer di Dio, quanto quel frutto che fa il cuor dé monaci sì folle.

ché quantunque la Chiesa guarda, tutto è della gente che per Dio dimanda; non di parenti, né d'altro più brutto " (171).

La corruzione della Chiesa ha ucciso la vita spirituale di quasi tutta la cristianità; con lo stesso effetto che una pestilenza avrebbe avuto sulla vita fisica. Ma, come il " senno " di Eaco ottenne dalla divinità la trasformazione delle formiche in uomini per ripopolare la sua terra, così il " senno " dei perfetti potrà ottenere la nuova generazione di un popolo veramente cristiano. Tale il senso nascosto della " prudenza " di Eaco nella favola di Ovidio, interpretata da Dante:

" Mostra che Eaco vecchio fosse prudente, quando, avendo per pestilenza di corrompimento d'aere quasi tutto lo popolo perduto, esso saviamente ricorse a Dio e a lui domandò lo ristoro de la morta gente; e per lo suo senno, che a pazienza lo tenne e a Dio tornare lo fece, lo suo popolo ristorato li fu maggiore che prima ". Chi è " la morta gente "? Domandiamolo all'inquisitore, il quale ci fa sapere che: " Per malam mortem dant intelligere heretici mori in fide Ecclesie Romane " (172).

La seconda virtù è la giustizia. Con essa forse Dante allude al buon governo e all'organizzazione della Chiesa, adombrata nel " reggimento delle cittadi ", ma che attualmente manca a causa del disordine, che fa eleggere a guida gli indegni, sì che essa non può essere " un lume e una legge agli altri ".

La terza virtù è la " larghezza ", che discende dalle prime due. Trattarne dà l'occasione a Dante di scagliare una sdegnata invettiva contro l'avidità e la mancanza di scrupoli degli ecclesiastici, che spogliano i più deboli per circondarsi di lusso e di apparati: " Portate le mirabili vestimenta, edificate li mirabili edifici, e credetevi larghezza fare! ". Qui il velo si fa davvero sottile e l'allusione è scoperta: " E che è questo altro a fare che levare lo drappo di su l'altare e coprire lo ladro la sua mensa? Non altrimenti si dee ridere, tiranni, de le vostre meszioni, che del ladro che menasse a la sua casa li convitati, e la tovaglia furata di su l'altare, con li segni ecclesiastici ancora, ponesse in su la mensa e non credesse che altri se n'accorgesse ". Abbiamo qui l'anticipazione dei sarcasmi ancora più crudi e degli sdegni ancora più furiosi della Commedia:

" Venne Cefàs, e venne il gran vasello dello Spirito Santo, magri e scalzi, prendendo cibo da qualunque ostello: or voglion quinci e quindi chi i' rinalzi li moderni pastori, e chi li meni, tanto son gravi!, e chi di retro li alzi; cuopron le' manti loro i palafreni, sì che duo bestie van sott'una pelle: oh pazienza che tanto sostieni! " (173).

" In vesta di pastor lupi rapaci si veggion li quassù per tutti i paschi: o difesa di Dio, perché pur giaci! " (174).

Gli apostoli dei primi tempi furono " larghi " come Eaco, che non riponeva la sua fiducia nelle cose esteriori e perciò poteva bene sperare del futuro. " A buono intenditore " non fa bisogno di dire di più (19).

Infine, l'" affabilità ", che trova orecchie che sanno prestare ascolto a chi parla con l'autorità della " lunga esperienza della vita ", come Eaco, il quale rifà " la storia de la pestilenza del suo popolo diligentemente, e lo ristoramento di quello ".

XXVIII

L'età del " senio " sta a rappresentare il fine ultimo del cammino iniziatico, cioè il ritorno dell'anima, dopo la peregrinazione nel mondo, alla sua patria celeste

: " Ella ritorna a Dio, sì come a quello porto onde ella si partio quando venne ad intrare nel mare di questa vita... Rendesi dunque a Dio la nobile anima in questa etade, e attende lo fine di questa vita con molto desiderio e uscire le pare da l'albergo e ritornare a la propria mansione ". Questo conseguimento e assicurato a coloro che si volsero dalla " vita attiva " alla " vita contemplativa ", percorrendo i gradi del cammino iniziatico, che consentì la loro rigenerazione, al quale ora possono guardare con animo benedicente, poiché li ha condotti alla salvezza. La nobile anima " fa come lo buono mercatante, che, quando viene presso al suo porto, essamina lo suo procaccio e dice: " Se io non fosse per cotal cammino passato, questo tesoro non avre'io, e non avrei di ch'io godesse ne la mia cittade, a la quale io m'appresso"; e però benedice la via che ha fatta ". Coloro che non hanno seguito questa via hanno camminato invano nella vita e, irretiti dal mondo, hanno fallito lo scopo e corrono alla loro perdizione: " O miseri e vili che con le vele alte correte a questo porto, e là ove dovereste riposare, per lo impeto del vento rompete, e perdetevi voi medesimi là dove tanto camminato avete! ". "Sanza tristizia è la morte ch'è nella vecchiezza ": la citazione testuale è aristotelica, ma il significato da trarne è platonico. Qui Dante usa dell'anfibologia. Sembra che dica della vita naturale e invece parla della vita spirituale. Qui il " vecchio " non è semplicemente quello che ha solo accumulato tanti anni, comunque impiegati, ma colui che è giunto al compimento spirituale. Ché, altrimenti, non ci potrebbero essere vecchi " miseri e vili ", e nobili solo per merito anagrafico. Di che cosa realmente si parli, lo chiarisce l'allegoria finale di Marzia e Catone, " per la quale Marzia s'intende la nobile anima ", e Catone sta a significare Dio. Il ritorno di Marzia a Catone è il ricongiungimento dell'anima nobile a Dio, cui fin da principio appartenne, dopo la parentesi mondana, rappresentata dall'unione con Ortensio. Nei " due mariti " Dante adombra, come può, una concezione dualistica per cui l'anima è forzata ad un coniugio dal quale aspira a liberarsi onde " partire d'esta vita sposa di Dio ". Poiché " torna a Dio, colui che non ha mestiere de le membra corporali ". Infausto è il destino dell'anima che non muore " moglie di Catone ", ma rimane unita ad Ortensio: " Oh sventurati e male nati, che innanzi volete partirvi d'esta vita sotto lo titolo d'Ortensio che di Catone! ". Chi ha orecchie per intendere, intenda. Domandiamoci ora, per concludere, perché nessun uomo " più degno fu di significare Iddio, che Catone ". La risposta la troviamo nella Commedia. All'anima, cui non venne mai meno la nostalgia del suo primo sposo:

"..Marzia tua, che 'n vista ancor ti priega,
o santo petto, che per tua la tegni" (175)

non venne neanche mai meno la sollecitudine dell'Amore divino, il quale non cessa mai di rispondere all'appello:

"'Marzia piacque tanto agli occhi miei,
mentre ch'i' fui di là', diss'egli allora,
che quante grazie volle da me, féi" (176).

La vicenda di Marzia e Catone, così come viene proposta da Dante, presenta un'impressionante analogia con il trattato gnostico, probabilmente di ambiente valentiniano, intitolato L'Esegesi dell'Anima (177).

Esso è incentrato sul tema del matrimonio spirituale, che anche a Dante, come abbiamo potuto vedere, non era estraneo nel suo significato soteriologico, e che qui, nel Convivio, egli adatta all'argomento delle età della vita.

"I saggi che ci precedettero diedero all'anima un nome femminile", così esordisce il trattato. Finché fu presso il Padre, ella, vergine, fu congiunta ad un primo consorte. Ma poi, scesa nel corpo e venuta a questa vita, fu profanata da altri mariti. " Essi l'ingannano a lungo, comportandosi come i consorti fedeli e autentici, facendole credere di rispettarla assai. Alla fin fine però l'abbandonano e se ne vanno. Ella diviene vedova, povera e derelitta ". Pentita, ella invoca il Padre, che l'ascolta e decide di usarle misericordia, facendo sì che possa riunirsi a

l suo primo marito in nuove nozze, che non sono come quelle carnali. Questo marito è lo spirito (pneuma): " Ella ha ricevuto la sostanza divina del Padre, così che è divenuta nuova, in modo che la si accolga ancora là dove si trovava all'inizio. È questa la liberazione dei prigionieri. Questa è l'ascensione al cielo ".

In questo stesso trattato, per illustrare la conversione dell'anima, la nostalgia del primo marito e il ritorno, si ricorre all'Odissea e alle figure di Ulisse e di Calipso, dalle cui lusinghe si distoglie. "Nessuno è degno della salvezza, amando tuttora il luogo dell'errore. Sta scritto perciò presso il poeta: " Odisseo si edeva sull'isola in pianto. Era afflitto. Il volto stornava dalle parole di Calipso e dai suoi inganni, la sua città volendo vedere e fumo che da essa usciva e oltre a fumo aiuto dal cielo per ricondurlo alla sua città... ".

Si può notare che analoga situazione è quella che si trova illustrata nel Convivio - nel precedente Cap. XXVI, a proposito della virtù della temperanza - , solo che Dante preferisce ricorrere all'Eneide e alle figure di Enea e Didone. "E così infernato mostra Virgilio, lo maggiore nostro poeta, che fosse Enea, ne la parte de lo Eneida dove questa etade (la gioventude) si figura; la quale parte comprende lo quarto, lo quinto e lo sesto libro de lo Eneida. E quanto raffrenare fu quello, quando, avendo ricevuto da Dio tanto di piacere quanto di sotto nel settimo trattato si dicerà, e usando con essa tanto di dilettazone, elli si partio, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel quarto de l'Eneida scritto è!".

XXIX

Per intendere nella sua vera intenzione questo capitolo, bisognerà ricordarsi che nella polemica contro chi pretende nobiltà per il solo fatto di avere avuto nobili ascendenti, Dante, in realtà, copertamente ha di mira le pretese della Chiesa corrotta, che si vuole attribuire immeritadamente la santità che fu di Cristo e degli Apostoli. La nostra interpretazione viene a confermare quanto scriveva il Foscolo: " (I teologi sostengono) che la tristizia de' sacerdoti non può contaminare la santità impartita alla Chiesa dal suo Fondatore. A Dante pareva altrimenti; né vedeva alloramai santità fuorché nel suo Fondatore; né credeva che il Sacerdozio e la Chiesa fossero cose divisibili mai; né diverse: e a correggerle, bisognava mutarle " (178).

Vera " nobiltà " non può essere negli uomini senza quei segni, che si sono detti, per i quali essa si manifesta, così come non può essere " lo sole senza luce e lo fuoco senza caldo ". Chi quei segni non manifesta, chi non realizza in sé la nuova vita che apporta lo Spirito, vanamente invoca l'antichità dell'istituzione cui appartiene e la successione apostolica: " vedete quanti sono coloro che sono ingannati ! ". Non per nulla Dante si avvale del testo delle Satire di Giovenale per lanciare i suoi strali contro i degeneri discendenti della Chiesa primitiva. Costoro si limitano a mostrare " le grandi e mirabili opere ", ma poi si dedicano " a misere e vili operazioni "; " Questo non è altro che chiamare lo nano gigante ". Ma, poi, lasciando il poeta satirico, amaramente constata che sono essi, quelli che fanno tutto il contrario di ciò che Cristo ha insegnato, i suoi peggiori nemici e la causa del discredito della sua religione. Infatti, qualcuno non può fare a meno di pensare: " Non può essere che de li maggiori di costui sia tanto quanto si dice, poi che della loro semenza si fatta pianta si vede ". È un pensiero che - mancata quella profonda rigenerazione che Dante sognava - ne ha fatta di strada, fino ad alimentare buona parte dell'anticristianesimo contemporaneo. Lo ritroviamo in Nietzsche, quando dice: " Bisognerebbe che essi mi cantassero dei canti migliori, perché io imparassi a credere al loro Salvatore! Bisognerebbe che i suoi discepoli avessero più aria di gente salvata! ". Ma anche la denuncia dantesca sa sforzare a dovere: " E de' si lo buono uomo chiudere li occhi per non vedere quello vituperio vituperante de la bontade, che in sola la memoria è rimasta ".

Il valore di un tutto, come è quello rappresentato dall'istituzione ecclesiastica, risulta dal valore degli individui che lo compongono, " onde si dice una bianca massa, perché li grani onde è la massa sono bianchi ". Ora, la Chiesa corrotta è come una massa di grani,

una volta bianca nella quale, chicco dopo chicco, si è venuta sostituendo meliga rossa, per cui il suo colore si è cambiato.

XXX

Rivelatore è il congedo della canzone, alla quale si dice: " la tua impresa è grande ". Essa è dedicata ai pochi, che la possono intendere (" e quando tu sarai in parte dove sia la donna nostra, dille lo tuo mestiere ") e non ai profani. " Ove è da notare che, sì come dice nostro Signore, non si deono le margarite gittare innanzi a li porci, però che a loro non è prode, e a le margarite è danno ". Sarà proprio casuale che ritorni qui quel detto evangelico, di cui gli eretici si erano appropriati? (179).

Note al trattato quarto:

(1) H.C. Puech, Sur le manicheisme, Flammarion, Parigi 1979, pagg. 295-297. L'ultima frase ricorda Kant: "Tu devi, dunque tu puoi".

(2) Cfr. H.C. Puech, Sur le manicheisme cit., pag. 142.

(3) Contre la doctrine de Mani, Cerf, Parigi, 1985, pagg. 143-144.

(4) Timeo, 30a (trad. Giarratano).

(5) Timeo, 69 b-c.

(6) Per l'esposizione completa di questo mito si rimanda a H.C. Puech, Le Manichéisme, Parigi 1949. Il lettore italiano può leggerne una perspicua sintesi in F. Bolgiani, Il dualismo in storia delle religioni, Giappichelli, Torino, 1974 pagg. 119-126.

(7) Agostino, Contra Fortunatum, 33: "ut contrariae naturae modum imponeret".

(8) Contra Fortunatum, 14: "Facta consonant, sed quia inconvenientia sibi sunt haec per hoc ergo constat non esse unam substantiam licet ex unius iussione eadem ad compositionem mundi huius et faciem convenérint".

(Tutte le cose si accordano, ma poiché quelle di cui tu parli [le anime e la materia] sono opposte, è per ciò stesso evidente che non v'è una sola sostanza, quantunque è per il comando di uno solo che le cose sono pervenute a comporre questo mondo e la sua figura).

(9) Lo ricorda opportunamente il de Rougemont, che rinvia anche al " canso " catararo di Peire Cardenal, Vera vergena Maria, dove Maria è la vera vergine "nata in Siria " ed ha le caratteristiche della Sophia aeterna (L'amore e l'Occidente, BUR, Milano, 1982, pag. 414).

(10) O forse, no. C'è un passo (3-4), che sembra, invece, esigere acume. Quello in cui si ragiona intorno alla derivazione del vocabolo " autore ", in quanto potrebbe discendere da un arcaico verbo auieo, che significa " legare parole ". Se ne trae la " figura A, E, I, O, U, la quale è figura di legame ". Ora trovo in un recentissimo libro queste parole riportate a conclusione delle strofe di un Chant de Bouvier, che si vorrebbe contengano un simbolismo che risale al catarismo. L'autore del libro sostiene che tali vocali simboleggiavano, per gli gnostici, le voci creatrici del mondo sensibile. Informa anche che il poeta montseguriano André Maynard vede nelle prime quattro i piani sovrapposti di una piramide incantatoria, destinata a indirizzare la quinta al mondo siderale (Jean Blum Les Cathares, Léopard d'Or, Parigi, 1985, pagg. 131-133). Si può aggiungere che sono stati visti significati esoterici anche nel famoso Sonnet les Voyelles di Rimbaud, che term

ina con i versi: " O suprême Clairon plein des strideurs étranges / silences traversés des Mondes et des Anges: / O l'Omega, rayon violet de Ses Yeux! ". Nella biografia di Rimbaud di Enid Starkie si legge: " La poesia risale al periodo in cui stava studiando la magia e ricavava molte delle sue immagini dalla dottrina alchimistica. I colori qui nominati sono quelli che appaiono nell'esatta progressione alchemica, durante il processo di formazione dell'oro filosofale l'elisir di lunga vita... In alchimia la comparsa finale dell'oro è spesso presa a simbolo del raggiungimento della visione di Dio " (E. Starkie, Rimbaud, Rizzoli, 1981, pagg. 145-147).

(11) Lettera, VII, 326b; Repubblica, V; 473d.

(12) Forse Dante aveva in mente consiglieri dello stampo di quel predicatore Remigio Giordani, divenuto famoso a Firenze nell'ultimo trentennio del Duecento, il quale "a volte si vantava che i Domenicani fossero superiori ai regnanti, perché questi stavano ad ascoltare le preghiere dei frati, dalla cui parola venivano guidate le loro anime" (R. Davidsohn, Firenze ai tempi di Dante, Bemporad, Firenze, 1929, pag. 118).

(13) Kephalaia, II.

(14) Framm. Pelliot, JA, gennaio-febbraio, 1913.

(15) Per il manicheo Fortunato, l'operazione di Dio consiste in questo: "Naturae contrarsae modum imponere" (Augustinus, Contra Fortunatum, 34).

(16) "La prima bontade che è Dio". In tutto il corso del Convivio ritorna questo appellativo di " bontà ", usato di preferenza per designare la divinità. Notiamo che quella frase di Dante sembra derivare dal Liber de causis, nel quale si legge: " Bonitas pura quae est causa prima". Ora, il Liber de causis, che Dante cita a più riprese, veniva utilizzato anche dagli eretici, i quali se ne servivano, piegandolo a sostegno della loro tesi dualistica. Così l'autore del trattato cataro Liber de duobus principiis mette con intenzione, fin dall'inizio, l'accento sulla espressione rivelatrice che designa il vero Dio secondo l'attributo della bontà: " pura bonitas appellatur " (Cfr. Livre des deux principes, Cerf, 1973; Introduzione di C. Thouzellier, pagg. 48-49).

(17) Augustinus, Contra Fortunatum, 21.

(18) Trad. L. Moraldi in I Vangeli gnostici, Adelphi, Milano, 1984.

(19) Cfr H.C. Puech, En quete de la Gnose, II, Gallimard, Parigi, 1978, pagg. 132-133.

(20) Pensieri, 793 (Brunschvigg).

(21) Pensieri, 332.

(22) Tertulliano, Sulla prescrizione contro gli eretici, 7, 5-6, in Opere scelte Utet, Torino, 1974, pagg. 126-127.

(23) Moneta di Cremona, Adversus Catharos et Valdenses, Roma, 1743, pag. 23. (Ch e vi siano due principi vogliono giustificarlo con questa sentenza di Aristotele: " i principi dei contrari sono contrari"; dunque, essendo contrari bene e male, i loro principi saranno contrari).

(24) Augustinus, contra Faustum, XX, 3 (Fausto disse: i Pagani affermano che le cose buone e le cattive, quelle materiali e quelle divine hanno un unico principio. Da essi perciò dissento fortemente, io che di tutte le cose buone dichiaro che è principio Dio, mentre delle contrarie la Materia: così infatti il nostro teologo

chiama il principio e la natura del male).

(25) A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le liber de Duobus Principiis*, Istituto storico domenicano, Roma, 1939, pag. 115. (Per cui agli occhi dei saggi è chiaro che mediante questi segni universali, cioè: omnia, universa, cuncta, e gli altri segni che si trovano nelle divine Scritture non sono compresi insieme gli esseri buoni e i cattivi, i puri e gli impuri, i transitori e i permanenti; soprattutto per il fatto che essi sono del tutto opposti e contrari, e che non possono provenire da una sola causa).

(26) Il testo continua con una reticenza significativa; e molto probabilmente non a caso Dante chiama a sostegno i versi di un poeta provenzale: " e di ciò non voglio recare innanzi alcuna testimonianza, ma ciascuno volga gli occhi per la sua vicinanza, e vedrà quello che io mi taccio per non abominare alcuno. Così fosse piaciuto a Dio che quello che addomandò lo Provenzale fosse stato, che chi non è redatto e la bontade perdesse lo retaggio de l'avere! ". Molteplici sono le testimonianze e sull'accusa di avidità mossa dagli eretici alla chiesa di Roma. Ci limitiamo a citarne una, tratta dal registre d'Inquisition di J. Fournier, nella quale viene stigmatizzato lo sfruttamento delle indulgenze da parte degli ecclesiastici a scopo di lucro: " Guarda un po': un chierico va a trovare il Papa - che è proprio un papa perché palpa (quia papa palpat) - ; gli dà 10 o 20 libbre, e ottiene da lui una gran carta con sigillo, in virtù della quale chiunque gli darà un denaro o un obolo avrà 140 giorni d'indulgenza. Con questa carta se ne va in giro e imbrogliava e inganna la gente... In nome di Dio, datemi un obolo e io vi darò mille perdoni " (Cfr. J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, Privat, Toulouse, 1986, I, pagg. 228-229).

(27) *Istorie fiorentine*, III, 13.

(28) *Il Principe*, XV.

(29) Dobbiamo dire che un'altra interpretazione, più sottile è possibile. Ce la suggerisce il richiamo che viene fatto al passo del Vangelo di Luca, XVI, 9. Questo passo sappiamo che era citato e interpretato dagli eretici, fin dal tempo dei Manichei. (Una conferma se ne ha in Agostino, *Senno* 50, 8). Questi ultimi lo volgevano ad illustrare il rapporto intercorrente tra gli Uditori e gli Eletti. I primi, ai quali era concesso di lavorare e di guadagnare, non potevano non commettere, con la loro attività, dei peccati; ma ciò era permesso loro onde potere fornire aiuto materiale agli Eletti. Questi, a loro volta, erano di aiuto agli altri sul piano spirituale. " È per questo ", si legge nel documento manicheo, conosciuto come il manoscritto di Tebessa, " che egli (il Cristo) ordina ai ricchi, che sono chiamati discepoli di second'ordine, di farsi di essi degli amici ". Così commenta Alfarić: " L'allusione è trasparente. Si tratta evidentemente di un passo di Luca, dove Gesù dice ai suoi uditori, dopo avere esposto loro la parabola dell'economista infedele: - Fatevi degli amici con le ricchezze ingiuste, affinché quando vi mancheranno, essi vi ricevano nelle loro dimore eterne - . Questa raccomandazione è applicata qui ai Catecumeni manichei, che non possono lavorare ed arricchirsi senza commettere numerosi peccati, ma che con queste ricchezze male acquistate debbono aiutare gli Eletti e ottenere così di camminare sulle loro tracce " (P. Alfarić, *Un manuscrit manichéen*, in *Revue d'histoire et littérature religieuse*, 1920, pagg. 66-67). Ora, sappiamo che analoga a quella tra Uditori ed Eletti presso i Manichei era la distinzione che i Catari facevano tra Credenti e Perfetti. I quali ultimi, detti anche boni homines, erano la luce destinata a illuminare il mondo. Diventa così possibile leggere una coperta allusione ai diversi compiti di Credenti e Perfetti nel testo dantesco: " E dico che più volte a li malvagi che a li buoni pervengono a punto di procacci; ché li non liciti a li buoni mai non pervegnono, però che li rifiutano. E quale buono uomo mai per forza o per fraude procaccerà? Impossibile sarebbe ciò, ché solo per la elezione de la illicita impresa più buono non sarebbe. E li liciti rade volte pervegnono a li buoni, perché, con ciò sia cosa che molta sollicitudine quivi si richiegga, e la sollicitudine del buono sia diritt

a a maggiori cose, rade volte sufficientemente quivi lo buono è sollicito. Per che è manifesto in ciascuno modo quelle ricchezze iniquamente avvenire, e però Nostro Signore inique le chiamò, quando disse: - Fatevi amici de la pecunia de la iniquitate - , invitando e confortando li uomini a liberalitate di benefici, che sono generatori d'amici. E quanto fa bello cambio chi di queste imperfettissime cose dà per avere e acquistare cose perfette, sì come li cuori de' valenti uomini! ". (V. anche più avanti a pag. 158).

(30) Fra questi "il buono conte di Tolosa". È sicuro che si tratti di Raimondo V? Non potrebbe essere suo figlio Raimondo VI, simpatizzante per i Catari? (Vedi J. Guiraud, *L'Inquisition médiévale*, Tallandier, Parigi, 1978, pagg. 40-41).

(31) Si veda lo studio di P.H. Poiriet, *L'hymne de la Perle des Actes de Thomas Louvain-La-Neuve*, 1981.

(32) "Forse in nessun altro testo l'esperienza gnostica fondamentale è espressa in termini così commoventi e così semplici " (H. Jonas, *Lo gnosticismo*, SEI Milano, 1973, cap. IV).

(33) Temi che sono presenti anche nel neoplatonismo, una conferma ancora dell'affinità che accomuna, nel profondo della ispirazione, neoplatonismo e gnosticismo. Per Plotino le anime che si sono allontanate dal loro Principio sono paragonabili a dei figli che, strappati ai loro padri e allevati lontano da loro, finiscono per dimenticare chi sono essi stessi e i loro padri (Enn. V, I, 1). Per Porfirio noi siamo paragonabili a degli uomini che, emigrati in un paese straniero, hanno assunto passioni e costumi che non sono quelli della loro propria razza. (De abstinentia, I, 30).

(34) Trad. dal volume collettivo degli *Etudes Carmélitaines* dedicato a Satan Desclée de Brouwer, Parigi, 1948.

(35) *Pensieri*, 149.

(36) *Romani*, XIV, 3.

(37) Estratti da Teodoto, 50, 1 (da *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari, 1970; trad. M. Simonetti).

(38) S. Pétrement, *Le Dieu séparé*, Cerf, Parigi, 1984, pag. 151.

(39) Non diverso lo spirito della risposta data da quel Cataro inquisito: " Item non credit, uf dixit, quod aliquis homo ordinatus in sacerdotem per aliquem episcopum in sancta ecclesia, plus habeat virtutum quam unus alius homo non ordinatus; sed major virtus dicitur esse in uno homine quam in alio propter hoc scilicet quod habeat meliorem animam " (J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, I, Picard, Parigi, 1935, pag. 158).

(40) Questa immagine rientra in un tema ricorrente in Plotino. " L'anima non discende tutta intera nel corpo; essa non è completamente alienata nell'ensomatosi. Qualche cosa della stessa rimane in alto, nell'Anima universale, tra gli Intelligibili. È ciò che permetterà la " conversione " e la salvezza. È ciò che permette la conoscenza. Grazie a questa punta dell'anima che rimane lassù e che non discende, l'anima può rammemorarsi della sua condizione passata, ricordare e conoscere la sua essenza divina, e ritornare là donde viene, essendosi conosciuta essa stessa " (trad. da C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris, 1961, pag. 335). È uno degli aspetti gnostici del pensiero di Plotino. " Il contrasto fra la concezione gnostica della scintilla spirituale rimasta nell'uomo caduto e la concezione plotiniana della parte dell'anima rimasta " in alto " è solo una questione di parole " (A. Magris *Invito al pensiero di Plotino*, Mursia, 1986, pag. 172).

(41) Notevole la concordanza tra il discorso rivolto da Amore nella Vita Nuova (XII) e il canto finale del Libro delle Teofanie di Ibn Arabi, che così esordisce: "Ascolta, mio diletto! Io sono la realtà del mondo, il centro e la circonferenza" (Cfr. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* cit., pag. 137).

(42) Cfr. A.J Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, Aubier-Montaigne,

(43) È stato pubblicato da P. Alfaric sotto il titolo *Un manuscrit manichéen* nella *Revue d'histoire et littérature religieuse*, 1920, pagg. 62-68. Lo si trova citato anche in H.C. Puech, *Le Manichéisme*, cit., pag. 194.

(44) Al di là dello spirito generale, vi sono addirittura delle corrispondenze quasi testuali. Oltre che nelle frasi riportate sopra in latino, si può avvertire una risonanza del testo manicheo - quando dice del tesoro celeste proprio agli Eletti, "in quo beati sunt appellati et felices" (pag. 67) - nelle parole di Dante ante al riguardo della vita contemplativa, la quale "ne mena ad ottima felicità e beatitudine".

(45) L. Valli, *Il linguaggio segreto* cit., pag. 197.

(46) Senza ricorrere all'ipotesi del gergo, il sentimento della vergogna ("la paura del disonore ricevere per la colpa") può essere inteso come indice di nobiltà nel senso che è proprio di coloro nei quali, per natura la parte superiore dell'anima, l'intelletto (nous), raffrena le tendenze sregolate della parte inferiore. Allora saremmo vicini alla spiegazione che ne dà Plutarco nel *De genio Socratis*: "Infatti, quando il demone tira verso di sé il laccio che, come una briglia, è gettato sulla parte irrazionale dell'anima, produce ciò che noi chiamiamo pentimento degli errori; e contro i piaceri illeciti e sregolati fa nascere la vergogna, che è un dolore e una sferzata dell'anima tenuta a freno da colui che la domina e la comanda" (*Il demone di Socrate, I ritardi della punizione divina*, Adelphi, Milano, 1982, pag. 107).

(47) H. Corbin *En Islam iranien*, II. *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse* Gallimard, Parigi, 1971, pag. 274.

(48) Cfr. E.R. Curtius, *La littérature européenne*, Cit., pag. 44: "Il jette une voile sur ses sources, comme sur sa formation et ses années de jeunesse".

(49) Cfr. P. Alfaric, *Les Ecritures manichéennes*, II, Nourry, Parigi, 1918, pagg. 194-195.

(50) H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, *Présence Sideron*, France, 1971, pag. 78 (trad. it. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, pag. 78).

(51) B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Ed. Dante Alighieri, Firenze, 1930, pag. 303.

(52) Cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno*, cit., pagg. 138-139.

(53) Giovanni Pico della Mirandola, *dignità dell'uomo*, Le Monnier, Firenze, 2a ed., s.d., pagg. 10-13 (trad. B. Cicognani).

(54) *Ibidem*

(55) *Paradiso*, V, vv 97-99.

(56) *Inferno*, XXVII, vv 103-104.

(57) Purgatorio, XXVI, vv 97-99

(58) L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., pag. 207.

(59) Paradiso, IV, vv 58-60.

(60) " L'uomo si unisce con l'uomo, il cavallo con il cavallo, l'asino con l'asino, le specie si uniscono con le specie loro affini. Nello stesso modo lo spirito si unisce con lo spirito, il Logos si unisce al Logos e la luce con la luce. Se tu sei uomo, l'uomo ti amerà; se tu divieni spirito, lo spirito si unirà con te. Se tu divieni Logos, il Logos si unirà con te. Se tu divieni luce, la luce si unirà con te. Se tu divieni quelli che sono in alto, quelli in alto troveranno la loro requie in te. Ma se tu divieni cavallo, asino, bue, cane, pecora o altro animale di quelli fuori o sotto, non ti potrà amare né l'uomo né lo spirito né il Logos né la luce né chi è in alto né chi è dentro. Essi non potranno riposarsi su te e tu non hai parte con loro " (Vangelo di Filippo, 113, in *Gli Apocriti del Nuovo Testamento*, Marietti, 1975, pag. 239).

(61) *Luce e Gnosi*, Augustinianum, Roma, 1980, pagg. 18-22.

(62) *Sur le manichéisme*, cit., pagg. 78-79.

(63) Così il manicheo Fortunato: " in contraria natura esse animam diximus (Augustinus, *Contra Fortunatum*, 33). Il passo del *De Senectute* citato da Dante nel testo latino suona così: "est animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatisque contrarium", poi conclude: " Nec me solum ratio ac disputatio impulit ut ita crederem sed nobilitas etiam summorum philosophorum et auctoritas" (XXI, 77). Macrobio, nel suo commento al *Sogno di Scipione*, afferma: " Animarum originem manare de coelo inter recte philosophantes indebitae constat esse sententiae: et animae, dum corpore utitur, haec est perfecta sapientia ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat" (In *Somn.*, I, 9, 1) (Che l'origine delle anime è nel cielo è di una verità indubitabile tra i filosofi che ragionano rettamente, e l'anima servendosi del corpo fa prova di una saggezza perfetta, se riconosce donde trae la sua nascita, da quale fonte proviene).

Dante si mostra in linea con la tesi propria del platonismo pagano circa l'origine celeste dell'anima, che è tesi che la Chiesa respinse, condannando i tentativi fatti da alcuni pensatori cristiani - fra i quali Origene è il più importante - di integrare la teoria della preesistenza delle anime. Con Agostino la questione è chi usa. L'anima è creata nel tempo ex nihilo: " Non est igitur pars dei" (Ep. 166, 2, 3). Imponendo così la credenza che l'infinito può essere a senso unico dato che l'anima, nata nel tempo, è però destinata a vivere eternamente - credenza che ai pensatori pagani doveva apparire come propria ai filosofi che non ragionano rettamente (Cfr. J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle* ", Leida, 1977, pagg. 528-531). A giudizio del Flamant " con il *Sogno di Scipione* abbiamo la prima e brillante manifestazione letteraria di una credenza che sarà condivisa da Stoici, Medio-Platonici, Gnostici, Ermetici, NeoPlatonici " (pag. 532).

(64) *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cit., III, 1953, pag. 33.

(65) *La révélation*, cit., IV, 1954.

(66) G. Pico della Mirandola, *Dignità dell'uomo*, cit., pagg. 30-35.

(67) Per Basilide - secondo la notizia di Ireneo - la fede autentica e liberatrice è quella professata non nel Cristo corporeo che è stato crocifisso, ma nel Cristo divino (il Nous) inviato a liberare dal mondo materiale la parte divina che è nell'uomo. " Se pertanto qualcuno professa fede nel crocifisso, questi è ancor

a servo e sotto il potere di quelli che hanno creato i corpi: invece chi lo avrà rinnegato, è libero dal potere di quelli e conosce la disposizione del Padre ingenerato " (Testi gnostici cristiani, Laterza, 1970, pag. 100). Si tratta, ancora una volta, della coerente applicazione del principio che solo il simile conosce il simile. Nello stesso senso, crediamo, deve essere inteso il rinnegamento del crocifisso presso i Catari e i Templari.

Secondo Elaine Pagels l'insistenza da parte della Grande Chiesa sul Cristo fisico e sulla resurrezione corporea e la condanna delle altre concezioni come eretiche, non si spiega soltanto con ragioni religiose, ma anche "politiche": " Ma in termini di ordinamento sociale l'insegnamento ortodosso sulla resurrezione aveva, come abbiamo visto, conseguenze differenti. Legittimava una gerarchia di persone tramite la cui autorità doveva passare l'accostamento a Dio di tutti gli altri.

L'insegnamento gnostico, secondo Ireneo e Tertulliano, era potenzialmente sovversivo di quest'ordine: affermava di offrire a ogni iniziato accesso diretto a Dio, di cui gli stessi preti e vescovi potevano essere ignari " (I Vangeli gnostici, Mondadori, 1981, pagg. 70-71).

(68) H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, cit., pag. 143 (trad. it. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988, pag. 149).

(69) D. Roché, *Etudes manichéennes et cathares*, Parigi-Tolosa, s.d., pagg. 211-212.

(70) *De consolazione*, III (trad. O. Dallerà).

(71) *L'ésoterisme*, PUF, Parigi 1965, pag. 10.

(72) *L'ésoterisme*, cit., pag. 22.

(73) J. Hebert, Prefazione a Shri Aurobindo, *Métaphysique et psychologie*, A. Michel, Parigi, 1976.

(74) Anche il *Liber de duobus principiis* cita al cap. 44 (*Quod deus non sit potens in malis, sed est alia potentia mala*), insieme ad altre citazioni bibliche, quella parabola nel testo di Luca, in questi termini: " Et Christus in evangelio Luce ait: 'Semen est verbum dei, qui autem secus viam, hii sunt qui audiunt; deinde venit diabolus et tollit verbum de corde eorum ne credentes salvi fiant... Unde apud sapientes hoc impossibile penitus iudicatur, scilicet quod iste potens et eius potentia sive potestas simpliciter et directo sint a domino deo vero, qui cotidie contra deum et creaturam illius nequissime operatur; quem dominus deus noster fortiter nititur impugnare. Quod non faceret verus deus si omnino ab ipso esset in omnibus dispositionibus suis, ut aiunt fere nostri adversam universi ". (E nel Vangelo di Luca Cristo dice: " La semenza è la parola di Dio; ora, coloro che sono ai bordi del cammino sono quelli che intendono; poi viene il diavolo, che leva dal loro cuore la parola, affinché non credendo non siano salvati "... Ecco perché agli occhi dei savi è giudicato del tutto impossibile che questo potente e la sua potenza o potestà provengano, nel senso assoluto e diretto della parola, dal Signore vero Dio, (questo potente) che, ogni giorno, agisce con tanta nequizia contro Dio e la sua creatura, e che il Signore nostro Dio si sforza energicamente di respingere. Ciò che non farebbe il vero Dio, se fosse veramente dipendente da lui stesso in tutte le sue disposizioni, come dicono quasi tutti i nostri avversari),

(75) Trad. ital.: *Storia e religione*, Rizzoli, Milano 1984.

(76) *Storia e religione* cit., pag. 120.

(77) *Ibidem*, pag. 139.

(78) *Ibidem*, pag. 144.

(79) *Ibidem*, pag. 324.

(80) *Paradiso*, I, vv 127-135. In questo come in altri luoghi, così della *Commedia* come del *Convivio* e della *Monarchia*, Dante ricorre ad immagini e metafore che abbastanza chiaramente esprimono osserva il Boyde, "ciò che si è chiamato "mancanza di fiducia" od "ostilità" riguardo alla materia". "Un linguaggio metaforico di questo tipo può facilmente diventare il tramite di quel dualismo persistente nel pensiero umano che oppone la materia alla forma o la materia allo spirito, come la luce si oppone al buio o il bene al male". (P. Boyde, *L'uomo nel cosmo*, Il Mulino, Bologna, 1984, pag. 368 ss).

(81) *Purgatorio*, XXXIII, vv 143-145.

(82) *Paradiso*, I, vv 139-141.

(83) G. Pascoli, *Scritti danteschi*, Mondadori, Milano 1971, pag. 1333.

(84) Cfr. J. Bonnet, *Les symboles traditionnels de la Sagesse*, Ed. Horvarth, pag. 163 ss.

(85) " (Per i Valentiniani) le anime buone sono quelle che hanno capacità recettive a rispetto alla semente; quelle cattive, al contrario, non possono in alcun modo ricevere questa semente " (Ireneo, *Contro le eresie*, I, 7, 5).

(86) A. Dondaine, *L'origine de l'hérésie médiévale*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, Anno VI. N. 1, gennaio-aprile 1952, pagg. 75-76.

(87) "Unde hec est ratio quare possumus servire deo, scilicet perficiendo eius opera vel etiam quando ipse deus adimpleverit per nos illud quod intendit et desiderat esse " (Questa è dunque la maniera secondo cui possiamo servire Dio: quando noi compiamo le sue opere o piuttosto quando Dio stesso compie attraverso di noi l'oggetto della sua volontà e del suo desiderio): *Liber de duobus principiis*, 13.

(88) *Paradiso*, X, 124-126.

(89) *Le Dieu séparé* Cit., pagg 229-230.

(90) Tertulliano, *Sulla resurrezione dei morti*, 19, in *Opere scelte*, Utet, Torino 1974, pagg. 808-809. I concetti che Tertulliano rimprovera agli eretici sono familiari ai seguaci della tradizione platonica. Vedi, per esempio, Macrobio: "Nam ut constat animal, necesse est ut in corpore anima vinciat: ideo corpus demas" hoc est vinculum nuncupatur, et "soma" quasi quoddam "sema" id est anima separatum " (In *Somn.*, I, 11, 3); già Cicerone: "Immo vero, inquit, hi vivunt qui e corporum vindis tamquam e carcere evolaverunt. Vestra vero quae dicitur vita, mors est " (*Somnium Scipionis*, 3, 14).

(91) Cfr. *Estratti da Teodoto*, cit., 61, 5.

(92) *Ibidem*.

(93) Secondo l'apocrifo Vangelo di Filippo, il Cristo è venuto per eliminare molteplicità dei colori e unire tutti sotto il bianco, e perciò è paragonato a un tintore e miracoloso: "Il Signore entrò nella tintoria di Levi, prese settantadue colori, li gettò nel calderone e li ritrasse tutti bianchi e disse: "Il Figlio dell'uomo è giunto invero come un tintore " (63, 25-28). I settantadue colori sono quelli del mondo, il bianco è quello della luce celeste. Come commenta Luigi Moraldi: "Tra esseni, terapeuti, manichei mandei, cristiani e altri gruppi religiosi il bianco è il colore che simboleggia l'abito celeste, la luce celeste (ad esempio la veste di Gesù trasfigurato e l'abito dell'angelo) " (*I Vangeli gnostici Adelphi*, Mil

ano, 1984, pag. 163).

(94) H.C. Puech, *En quete de la Gnose*, II, Gallimard, Parigi, pag. 174.

(95) Marco, VIII, 33.

(96) Il paragone delle quattro età della vita umana con le quattro stagioni (" E queste parti si fanno simigliantemente ne l'anno, in primavera, in estate, in autunno e in inverno ") risale alla dottrina di Pitagora: " Infatti, è cosa fra le più caratteristiche, e spesso ripetuta nelle fonti antiche, questa: che i Pitagorici paragonavano la vita dell'uomo al giro dell'annata, e dichiaravano le quattro età essere corrispondenti alle quattro stagioni dell'anno " (A. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, cit., pag. 92).

(97) *Inferno*, I, vv 85-87.

(98) "Virgilio a cui per mia salute dié mi " (*Purgatorio* XXX, 51). Dietro i nitidi e armoniosi versi virgiliani vi è l'ispirazione di una dottrina spirituale la quale è fondamentalmente il pitagorismo, come hanno dimostrato gli studi di Jérôme Carcopino.

(99) Anche nello zoroastrismo, in cui si ritrova la stessa metafora, la ragione, che è paragonata al cavaliere che ora sprona e ora frena, ha un significato più profondo (la Buona Mente). Cfr. R.C. Zaehner, *Zoroastro e la fantasia religiosa*, *Il Saggiatore*, Milano, 1962, pag. 324 ss.

(100) *Il linguaggio segreto*, cit., pag. 186.

(101) *Purgatorio*, XIV, vv 109-111. (102) *Purgatorio*, XXVII, vv 10-11.

(103) Estratti da Teodoto, cit., 51, 1-2.

(104) G. Pascoli, *Scritti danteschi*, cit., pag. 1257.

(105) Trad. M. Felisatti.

(106) Cfr. C. Joret, *La Rose dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Parigi, 1892, pag. 231 ss.

(107) Per esempio, nelle versioni della Canzone della Rosa e dell'Usignolo, che peraltro ha significati vicini all'Inno della Perla, di cui sopra si è detto.

(108) L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., cap. V: " Il gergo mistico amatorio nella poesia prima e fuori del " dolce stil novo " ". Nell'Appendice, il Valli, tra l'altro, è sostenitore dell'attribuzione del Fiore a Dante. Ora tale discussa attribuzione viene confermata da un filologo della statura di Gianfranco Contini, che ne ha curato l'edizione del 1984 presso Mondadori.

(109) *L'Avempace degli Scolastici* nato a Saragozza alla fine dell'XI secolo.

(110) L. Valli, *Il linguaggio segreto*, cit., pag. 115.

(111) H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, I, Adelphi, Milano, 1973 pag. 234

(112) S. Gregorio, *Homil.*, VI, lib. I.

(113) *Hymni et carmina ecclesiastica*, ed. Migne, XI, pag. 356.

(114) Abbiamo sottolineato il termine di "filosofica", per rammentare in che sen

so vada intesa la Filosofia Anche il Nardi avverte: " Il Convivio s'impertina tutto sul simbolo della Donna Gentile, la quale rappresenta la Filosofia, non in quanto essa si distingue scolasticamente dalla Teologia, ma in quanto s'identifica colla ragione divina e colla stessa Sapienza o Verbo con cui Dio fece il mondo, ordinò e acconciò il processo dell'umanità " (Saggi di filosofia dantesca, 1930, pag. 295).

(115) B. Nardi, Saggi di filosofia dantesca, 1930, pag. 325-326.

(116) Discorso sul testo della Divina Commedia, XL.

(117) Ibidem, XLVI.

(118) Discorso cit., LVI.

(119) Discorso cit., CLXXXV

(120) Purgatorio, VI, v 118. (121) Discorso cit., XLVIII.

(122) B. Nardi, Dante e la cultura medievale, Laterza, Bari, 1985, pagg. 27

(123) Convivio I, 13 ad finem.

(124) Purgatorio, XXXII vv 103-105: " però, in pro del mondo che mal vive, / al carico tieni or gli occhi; e quel che vedi, / ritornato di là, fa' che tu scrivi ".

(125) Paradiso, XIV, vv 124-126: " Ben m'accors'io ch'elli era d'alte lode, / però che a me venia " Risurgi " e " Vinci ", / come a colui che non intende e ode ".

(126) Paradiso, XVII, vv 127-132: " Ma nondimen, rimossa ogni menzogna, / tutta tua vision fa' manifesta, / e lascia pur grattar dov'è la rogna. / Ché se la voce tua a sarà molesta / nel primo gusto, vital nutrimento / lascerà poi, quando sarà digesta ".

(127) Paradiso, XXV, vv 40-47: " Poi che per grazia vuol che tu t'affronti / lo nostro imperatore, anzi la morte / nell'aula più segreta co' suoi conti, / si che, veduto il ver di questa corte, / la Spene, che laggiù bene inamora, / in te ed in altrui di ciò conforte, / di' quel ch'ell'è, e come se ne 'nfiora / la mente tua, e di' onde a te venne ".

(128) Paradiso, XXVII, vv 64-66: " E tu, figliuol, che per lo mortal pondo / ancor giù tornerai, apri la bocca, / e non asconder quel ch'io non ascondo ".

(129) Paradiso, XXIV, vv 148-154: " Come 'l signor, ch'ascolta quel che i' piace, / da indi abbraccia il servo, gratulando / per la novella, tosto ch'ei si tace, / così, benedicendomi cantando, tre volte cinse me, sì com'io tacqui / l'apostolico lume al cui comando / io avea detto; sì nel dir gli piacqui ".

(130) Paralleli fra Dante e Mani, in Conoscenza religiosa, n. 2, 1973, La Nuova Italia, pagg. 256-257.

(131) " In questa certezza di riforma l'anima di Dante si raccolse tutta. Riforma: questa parola, usata di solito a proposito di movimenti religiosi ora apertamente eretici, ora sui margini dell'eresia, sempre fortemente sospetti, è stata pronunciata più volte a indicare un atteggiamento favorevole, da parte del nostro poeta, a quelle sette riformatrici medievali che hanno percorso il protestantesimo. È naturalmente contro questa tendenza a far di Dante un eretico o simpatizzante di moti ereticali, s'è levata una reazione che potremmo dire gesuitica, la quale non solo ha rivendicato l'ortodossia cattolica del poeta, ma ha preteso di riconoscere in lui perfino un fautore del dominio temporale della chiesa, dell'infal-

ilità papale e un fedele seguace delle dottrine tomistiche. A me pare che il vero pensiero di Dante vada cercato oltre queste preoccupazioni settarie o apologetiche " (Dante e la cultura medievale, cit., pag. 272).

(132) Nella Introduzione all'edizione Laterza del 1985 del citato libro del Nardi, Tullio Gregory scrive: " L'amnità dell'interpretazione foscoliana è tale che Nardi non esita a riconoscervi tutto il proprio pensiero, giunto a recuperare per ne autonome un messaggio dimenticato dalla critica " (pag. XXXII)

(133) *Homelie in Evangelia*, lib. II, cap. 38.

(134) *Prediche e trattati*, Zanichelli, Bologna, 1927, pagg. 276-277 (trad. Buona iuti).

(135) *Prediche e trattati cit.*, pag 278. Le sottolineature sono nostre.

(136) *Prediche e trattati cit*, pag. VI

(137) *Prediche e trattati cit*, pag XXI

(138) *Paradiso*, XXII, vv 4657.

(139) *Paradiso*, XXII, vv 85-87.

(140) *Paradiso*, XXIII vv 70-75. La rosa e i gigli. Scrive San Cipriano:

Florius ejus (ecclesiae) nec lilia nec rosae desunt... Accipiant coronas vel de opere candidas, vel de passione purpureas. In caelestibus castris et pax et acies habent flores suos, quibus miles Christi ob gloriam coronetur " (Ep. ad martyres et confessores). Di quegli spiriti che sono passati attraverso le prove del cammino nel mondo si compone la rosa dei beati nel Paradiso: " In forma dunque di candida rosa si serva la milizia santa/ che nel suo sangue cristo fece sposa" (*Paradiso*, XXXI, vv. 1- 3). In essa si raccoglie quanto di noi lassù fatto ha rito rno" (*Paradiso*, XXX, 114).

(141) Il padre della madre volle farsi suo figlio. Romano il Melode, inni (a cura di G. Cammelli), *Testi cristiani*, s.d.

(142) Cfr. S. Pétrement, *Le Dieu séparé cit.*, pag. 113 e note.

(143) *Le Dieu séparé cit.*, pag. 136 ss.

(144) *Le Dieu séparé cit.*, pag. 607 ss.

(145) *Inferno*, II, v 94.

(146) *Paradiso*, XXXIII, vv 49

(147) *Paradiso*, XXIII vv 71-7i

(148) *Paradiso*, XXXIII, vv 22-27

(149) Cfr. H.C. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles*, Parigi,

(151) *Il bogomilismo*, Bulzoni, Roma 1979, pag. 309.

(152) C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, II, Parigi-Ginevra, 1949, pag. 90-91.

(153) Cfr. J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, I, Parigi, 1935,

(154) Fra cui Puech, Dondaine, Morghen, Manselli, Soderberg, eccetera.

(155) Cfr. H.C. Puech, Catharisme médiéval et bogomilisme, in Oriente e Occidente nel Medio Evo, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957

(156) Les Cathares sont-ils des Néomanichéens ou des Neognostiques, in Revue de l'Histoire des Religions, CXX, Parigi, 1939, pag. 183. La stessa studiosa conclude il suo saggio con una considerazione che può essere di qualche valore anche per quanto riguarda il problema della presenza in Dante di aspetti " gnostici ": " Per noi il catarismo si ricollega ad una gnosi dualista non codificata libera nel suo sviluppo, esposta ad essere invasa sempre più dagli elementi cristiani. Questa evoluzione della gnosi verso una cristianizzazione continua ancora in seno al catarismo: il dualismo stesso ne è intaccato, a favore di un monismo creatore. Rainero Sacconi, Burci, ci riferiscono che tentativi del genere si manifestavano nella setta, portando a delle scissioni fra gli adepti ".

(157) De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne, in Convegno di Scienze morali, storiche e filologiche, 27 maggio-1 giugno 1956, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957, pag. 105.

(158) De la Gnose cit., pag. 106. " Vivevano da tempo nel seno del cattolicesimo, antiche più del cattolicesimo stesso, sette manichee e gnostiche, fiorite dapprima in Oriente, la gran patria delle religioni e delle dottrine filosofico-religiose e di lì passate ben presto in Occidente, nell'Africa settentrionale, nel sud d'Italia, a Venezia, a Roma, a Ravenna, dovunque era un fondo di coltura greca e relazioni commerciali o politiche con l'Oriente. Le loro dottrine gnostiche e manichee subiscono col tempo infiltrazioni diverse, gnosticismo e manicheismo, dapprima distinti, finiscono poi con l'avvicinarsi e fondersi in gran parte " (G. Volpe, Movimenti religiosi e sette ereticali, Sansoni, Firenze, 1977 / 5°, pagg. 17-18).

(159) De la gnose cit., pag. 107

(160) De la Gnose cit., pag 107

(161) De la Gnose cit., pag 108

(162) "La missione del ministro è di condurre i credenti alla salvezza, preparando li a ricevere lo Spirito Santo; ora, per poter comunicare lo Spirito Santo agli altri, occorre possederlo in se stessi, e non lo si possiede che in quanto si è senza peccato"

(C. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois cit., II, pag. 140)

(163) D. Angelov, Il bogomilismo cit., pagg. 130-131.

(164) Cfr. Testi gnostici cristiani cit., pag. 256

(165) R. Manselli, L'eresia del male, Morano, Napoli, 1980, pag. 267

(166) Cfr. H.-C. Puech, En quete de la Gnose Cit., II, pagg. 236-237

(167) J. Gulraud, Histoire de l'Inquisition cit., pag. 183

(168) Paradiso, XXXVIII, 16-18.

(169) J. Guiraud, Histoire de l'Inquisition, cit., pag. 170.

(170) R. Manselli, *L'eresia del male*, cit., pag. 267.

(171) *Paradiso*, XXII, vv. 76-84.

(172) J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, cit., pag. 183.

(173) *Paradiso*, XXI, vv 127-135.

(174) *Paradiso*, XXVII, vv 55-57.

(175) *Purgatorio*, I, vv 79-80.

(176) *Purgatorio*, I, vv 85-87

(177) *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1, Marietti 1975, pag 249 ss. Vedi anche il commento di J.E. Ménard in *Les Textes de Nag Hammadi*, Brill, Leida, 1975, pag. 64 ss.

(178) U. Foscolo, *Discorso*, cit., CLXXXVI.

(179) A detta del citato Eutimio Zigabene, proprio da quel detto si facevano guidare i predicatori bogomili: " Cosa santa, egli dice, essi chiamano la loro fede incontaminata e per le le regole misteriose e preziose della loro eresia. Mentre i cani e maiali, oh! quale insolente audacia! chiamano la gente come noi, come fossimo degli idolatri " (D. Angelov, *Il bogomilismo*, cit., pag. 300; v. anche S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, cit., pag. 74).