

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Culture Letterarie, Filologiche, Storiche

Ciclo XXVII

Settore Concorsuale di afferenza: 10/F1

Settore Scientifico disciplinare: L-FIL-LET/10

Le stelle di Beatrice.
Astronomia e astrologia nella *Vita Nova*

Presentata da: Elisa Maraldi

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Luisa Avellini

Relatore

Prof. Giuseppe Ledda

Esame finale anno
2015

Sommario

Introduzione

«SECONDO COMUNE OPINIONE ASTROLOGA» (VN 19, 5; XXIX, 2).
L'ASTROLOGIA AI TEMPI DELLA *VITA NOVA*. 7

Parte prima: VN 1, 2-4 [II, 1-3]

- I. NUMERI ASTROLOGICI.
NOVE CIELI PER BEATRICE 29
- II. SOTTO IL SEGNO DEI GEMELLI.
RICOLLOCARE I NATALI DI BEATRICE DALLA RILETTURA
DI UN «QUASI» (VN 1, 3; II, 2) 51
- III. VESTIRE «SANGUIGNO» (VN 1, 4; II, 3).
IL COLORE, L'ABITO, IL TEMPERAMENTO 63

Parte seconda: VN 19, 4-7 [XXIX]; 14, 5 [XXIII, 5-6]

- I. LA MISURA DANTESCA DEL TEMPO:
TEMPO ASTROLOGICO E TEMPO CRISTIANO 89
- II. CONTARE L'ORA DI MORTE.
TRE CONSUETUDINI CALENDARIALI 107
- III. «E PAREAMI VEDERE LO SOLE OSCURARE [...]»
E CHE FOSSERO GRANDISSIMI TERREMOTI» (VN 14, 5; XXXII, 5):
ECLISSI E TERREMOTI NELLA MORTE IMMAGINATA DI BEATRICE 123

Conclusione 151

Bibliografia 155

Amore alma è del mondo, Amore è mente
e 'n ciel per corso obliquo il sole ei gira,
e d'altri erranti a la celeste lira
fa le danze lassù veloci o lente.

(TORQUATO TASSO,
Rime, 444)

Introduzione

«SECONDO COMUNE OPINIONE ASTROLOGA» (VN 19, 5; XXIX, 2). L'ASTROLOGIA AI TEMPI DELLA *VITA NOVA*

Nel 1277 l'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier condanna 219 tesi ritenute incompatibili con l'ortodossia cristiana. Una serie di queste riguardano l'astrologia, in particolare il suo aspetto predittivo (in che misura l'astrologia legge negli astri un disegno prefissato):

- 38. Quod Deus non potuit fecisse primam materiam, nisi mediante corpore celesti [...]
- 61. Quod Deus possit agere contraria, hoc est, mediante corpore celesti, quod est diversum in ubi [...]
- 74. Quod intelligentia motrix celi influit in animam rationalem, sicut corpus celi influit in corpus humanum [...]
- 84. Quod intelligentia recipit a Deo esse per intelligentias medias [...]
- 93. Quod corpora celestia habent ex se eternitatem sue substantie, sed non eternitatem motus.
- 94. Quod duo sunt principia eterna, scilicet corpus celi, et anima ejus [...]
- 102. Quod anima celi est intelligentia, et orbis celestes non sunt instrumenta intelligentiarum sed organa, sicut auris et oculus sunt organa virtutis sensitive [...]
- 106. Quod omnium formarum causa effectiva inmediata est orbis [...]
- 132. Quod orbis est causa voluntate medici, ut sanet [...]
- 161. Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti.

162. Quod voluntas nostra subjacet potestati corporum celestium [...]
188. Quod si in aliquo humore virtute stellarum deveniretur at talem proportionem, eiusmodi proportio est in seminibus parentum, ex illo humore posset generari homo; et sic homo posset sufficienter generari ex putrefactione.
189. Quod cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas formas in materiam per corpora celestia tanquam per instrumenta [...]
195. Quod fatum, quod est dispositio universi, procedit ex providentia divina non immediate, sed mediante motu corporum superiorum; et quod istud fatum non imponit necessitatem inferioribus, quia habent contrarietatem, sed superioribus [...]
206. Quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortuna, dicens quod si aspexerit eum fortuna, vivet; si non aspexerit, morietur¹.

All'altezza della *Vita Nova* il sapere astronomico-astrologico antico ereditato dagli uomini di scienza medievale deve trovare accordo con i principi primi della fede cristiana. In seno al dibattito medievale tra astrologia e teologia, inaugurato dai dottori della Chiesa Alberto Magno e Tommaso d'Aquino², poi sfociato nel XIII secolo in un orientamento nuovo della speculazione teologica, sta la forza conciliante del pensiero di Ruggero Bacone, autore nel 1267 dell'*Opus Majus*, opera che rinvigorisce la

¹ Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis facultatum parisiensium ex diversis bibliothecis tabularisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denfile auxiliante Aemilio Chatelain*, Parisiis, ex typis fratrum Delalain, 4 voll., 1889-1897, vol. I, pp. 544-555.

² Per san Tommaso gli astri sono intermediari tra Dio e il mondo; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 115, a. 3, ad primum: «corpora caelestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos», e *Summa theologiae*, I, q. 116, a. 2, resp.: «divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati [...]. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos». Per il testo della *Summa theologiae* cfr. l'edizione *S. Thomae Aquinatis summa theologiae. Cum textu ex recensione Leonina*, 3 voll., a c. di P. Caramello, Torino, Marietti, 1948-1950, vol. I, rispettivamente p. 541 e p. 546.

connessione importante tra calcolo matematico, sapere astrologico e riflessione teologica³:

Et si velimus descendere ad propria studii theologiae inuenimus mathematicam omnino necessariam propter septem magnas causas. Una est notitia coelestium rerum; nihil enim est ita conueniens theologiae et ejus professoribus. Nam theologia est coelestis diuinitus; et ideo nulla scientia humana speculativa conueniet ei in tantum sicut coelestis. Et per totam scripturam, a terrenis reuocamur et ad coelestia excitamur [...] Si igitur descendamus ad coelestia secundum considerationes theologiae, patet quod theologi quaerunt in sententiis et tractatibus super sententias, an orbes coelestes sint continui vel discontinui, et de numero coelorum [...] et de figura eorum et circulis epicyclis et eccentricis, et motibus in illis, et de differentiis positionum in coelis [...] et de proprietatibus coelorum [...] atque de influencia coelorum in haec inferiora [...] Quaerunt etiam de locis mundi propter paradysum, an sit sub aequinoctiali circulo vel non; et de inferno ubi sit; et utrum coelestia habent posse super generabilia et corruptibilia, et de fato et hujusmodi quae ad iudicia astronomiae noscuntur pertinere; et alia innumerabilia multiplicantur quotidie in quaestionibus theologiae.

(*Opus Majus*, I. iv, dist. iv, cap. xvi)⁴

L'astrologia viene rivalutata. Il suo sapere – spesso frainteso, e perciò condannato – diuene partecipe del compito arduo di svelare ai teologi il funzionamento e il significato delle intricate questioni celesti, diversamente di difficile soluzione. L'aspetto

³ L'accostamento concordante tra astrologia e cristianesimo non è prerogativa medievale, ma ha invece origini remote: in Vittorino di Pettau i sette pianeti diventano depositari ciascuno di un dono dello Spirito Santo. Il riferimento a Vittorino è in RAYMOND KLIBANSKY, ERWIN PANOFSKY, FRITZ SAXL, *Saturno nelle letteratura medievale*, in ID., *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 149-183, a p. 153 (cfr. VITTORINO DI PETTAU, *Tractatus de fabrica mundi*, a c. di J. Haussleiter, Wien, 1916, vol. XLIX, cap. 7, pp. 6 ss.); al rapporto tra i sette pianeti e i doni dello Spirito nella speculazione cristiana sono dedicate, *ivi*, le pp. 153-158 (*Saturno nella teologia morale*).

⁴ Cfr. ROGER BACON, *The Opus Majus*, a c. di J. H. Bridges, Frankfurt, Minerva, 1964, vol. I, pp. 180-182.

mitologico – il contenuto profano dell’astrologia, fatto di riti, invocazioni, segni e caratteri – è in secondo piano rispetto agli spunti razionali della nuova scienza dei cieli, posti a fondamento di qualsiasi ambito di conoscenza: essa è al vertice di ogni sapere, poiché conduce alla scoperta dei segreti del cosmo, rivelati dai moti celesti e dai loro influssi. L’astrologia è *regina scientiarum*⁵ («Siderum stellarumque scientia cunctis disciplinis genere nobilior et dignitate celsior invenitur»⁶) al servizio della teologia, e il suo sapere è quasi nuovo testo sacro⁷: riconduce la causa prima di ogni problema naturale alla mente del Creatore, che comunica col mondo attraverso gli astri. La Bibbia giustifica quest’ordine di idee⁸: gli astri sono chiamati da Dio ad illuminare il cielo e a scandire il tempo umano in giorni e in anni (*Gen.* 1, 14-15: «Fiant luminaria in firmamento caeli, ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos, ut luceant in firmamento caeli et illuminent terram»); la stella dei Magi indica la via e

⁵ Nel racconto dell’ascesa di *Phronesis* al cielo per esporre a Dio il progetto di Natura di creare un uomo nuovo, Alano di Lilla affida ad Astrologia un ruolo importante: è la ruota dorata del carro di Saggia. Tra le arti liberali ella è prima per bellezza e virtù; il suo sguardo è fisso alle stelle e il viso è intento a carpire i misteri del cielo. Quando compare, ultima vergine, ha in mano una sfera: è il cosmo, di cui conosce le leggi, le posizioni, i tempi, i movimenti, le costellazioni, le influenze, le rivoluzioni, i nomi, le origini (cfr. *Anticlaudianus*, IV, 1-9. L’edizione di riferimento è ALANO DI LILLA, *Viaggio della Saggia*, a c. di C. Chiurco, Milano, Bombiani, 2004).

⁶ Cfr. DANIELE DI MORLEY, *Philosophia*, a c. di G. Maurach, in «Mittellateinisches Jahrbuch», XIV (1979), p. 228 (cit. tratta da TULLIO GREGORY, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, in ID., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992, pp. 291-328, a p. 292). Cfr. anche ALBERTO MAGNO: «universi ordinationem nulla scientia humana perfecte attingit, sicut scientia iudiciorum astrorum» (*Speculum astronomiae*, a c. di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, Pisa, Domus Galilaeana, 1977, p. 14).

⁷ L’immagine dell’astrologia come libro dell’universo è già in BERNARDO SILVESTRE, *Cosmographia*, a c. di P. Dronke, Leiden, 1978, pp. 121 e 104-105. Molti testi affini, in un quadro che studia i rapporti tra astrologia e teologia nel Medioevo, sono proposti da TULLIO GREGORY, *Astrologia e teologia nella cultura medievale*, cit. Cfr. anche FRANZ BOLL, CARL BEZOLD, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, trad. it. M. Ghelardi, Torino, Bollati Boringhieri, 2011 (in particolare il capitolo *L’astrologia in Oriente e in Occidente: dal sorgere del cristianesimo fino al presente*, pp. 44-64).

⁸ Cfr. RÉGINALD GRÉGOIRE, *Semantica del cielo e della terra nell’esegesi biblica medievale*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milano, Vita e pensiero, 1998, pp. 3-30, a p. 4: «Nella Volgata latina il singolare “cielo” o il plurale “cieli” ricorre per 818 volte nell’Antico Testamento, “cielo” si legge per 190 volte, e “cieli” per 94 volte. Complessivamente si ottengono quindi 1.102 indicazioni del cielo [...] Da questa constatazione, risulta l’importanza del concetto di “cielo” [...] Il cielo, dove splendono gli astri, corrisponde spesso ad una definizione di Dio»; e a p. 8: «il Dio biblico è un Dio celeste, che risiede nel santuario del cielo».

presagisce la nascita di Cristo (*Mt.* 2, 2: «Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum»)⁹.

In linea con questo atteggiamento conciliante è Dante, che nelle sue opere tratta le questioni astronomiche e astrologiche con rigore etico, sottoponendole ad un processo di cristianizzazione¹⁰. Se le stelle sono strumenti di Dio¹¹, intermediarie tra la volontà del Primo Motore e l'uomo, da un punto di vista cristiano l'astrologia acquista importanza, divenendo essa il canale principale attraverso il quale il mondo terreno può conformarsi alla mente del Creatore. Il libero arbitrio, caposaldo del pensiero cristiano, come prerogativa esclusiva degli esseri dotati di ragione, non perde il suo valore, ma

⁹ Cfr. anche *Ps.* 33, 6: «Verbo Domini caeli facti sunt, / et spiritu oris eius omnis virtus eorum»; *Sap.*, 7, 17-19: «Ipse [Deus] enim dedit mihi horum, quae sunt, scientiam veram, / ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum, / initium et consummationem et medietatem temporum, / vicissitudinum permutationes et commutationes temporum, / anni cursus et stellarum dispositiones»; *Col.* 1, 16-17: «in ipso [Deo] condita sunt universa in caelis et in terra, / visibilia et invisibilia, / [...] Omnia per ipsum et in ipsum creata sunt, / et ipse est ante omnia, / et omnia in ipso constant».

¹⁰ Rimando ora ad alcuni dei principali studi relativi all'astrologia di Dante: MARY ACWORTH ORR, *Dante and the Early Astronomers*, London, Gall and Inglis, 1914; ANTONIO BARZON, *L'astrologia in Dante*, Padova, Tipografia Seminario, 1922; IDEALE CAPASSO, *L'astronomia nella Divina Commedia*, Pisa, Domus Galilaeana, 1967; BRUNO NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967; PAOLO PECORARO, *Le stelle di Dante*, Roma, Bulzoni, 1967; IDEALE CAPASSO, GIORGIO TABARRONI, *Astrologia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. I, pp. 427-31; CORRADO GIZZI, *L'astronomia nel poema sacro*, 2 voll., Napoli, Loffredo, 1974; BRUNO BASILE, *Dante e il segno zodiacale dello scorpione («Purg.» IX, 5-6)*, in «Filologia e Critica», IX (1984), 1, pp. 139-145 [poi in ID., *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, Modena, Mucchi, 1996, pp. 33-42]; JAMES DAUPHINÉ, *Le cosmos de Dante*, Paris, Les Belles Lettres, 1984; ALESSANDRO GHISALBERTI, *La cosmologia nel Duecento e Dante*, in «Lecture classensi» XIII (1984), pp. 33-48; IVANO CALIARO, *Poesia, astronomia, poesia dell'astronomia di Dante*, in «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti», XL (1985), 2, pp. 1-69; ERNESTO TRAVI, *Dante e l'astrologia: dalle «Rime» al «Convivio»*, in ID., *Dal cerchio al centro. Studi danteschi*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 11-24; CORRADO BARTOLINI, *Dante e l'universo siderale*, in *Atti del convegno su Dante e l'enciclopedia delle scienze. Un omaggio dell'Alma Mater al Poeta*, a c. di E. Pasquini, Bologna, CLUEB, 1991, pp. 63-75; RICHARD KAY, *Dante's Christian astrology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994; *Dante e la scienza*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Ravenna 28-30 maggio 1993, a c. di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995; ALISON CORNISH, *Reading Dante's stars*, New Haven-London, Yale University Press, 2000; GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, *Dante e l'astronomia del suo tempo*, in «Letteratura Italiana Antica», III (2002), pp. 291-309; GIORGIO STABILE, *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007.

¹¹ Cfr. *Par.* II, 127-129: «Lo moto e la virtù d'i santi giri, / come dal fabbro l'arte del martello / da' beati motor convien che spiri».

anzi, in quest'ottica è rafforzato dagli assunti dell'astrologia: spetta all'uomo scegliere se accondiscendere o meno agli influssi provenienti dalle stelle, se realizzare o trascurare i disegni celesti¹². Nell'universo dantesco gli astri indicano al pellegrino la via per giungere al proprio destino felice, al bene per cui è stato creato: comunicandogli le sue doti personali, da mettere in pratica con atto di libera scelta¹³. Dante nella *Commedia* mostra a tal punto fede nelle influenze del cielo – nella misura in cui esse sono dono di Dio, espressione del rapporto d'amore che lega il Creatore al creato – da affidare alle stelle la riscrittura della propria autobiografia¹⁴.

¹² Cfr. *Purg.* XVI, 73-78: «Lo cielo i vostri movimenti inizia; / non dico tutti, ma posto ch'i' 'l dica, / lume v'è dato a bene e a malizia, // e libero voler; che, se fatica / ne le prime battaglie col ciel dura, / poi vince tutto, se ben si notrica» e *Par.* V, 16-24: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontade / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, // fu de la volontà la libertade; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuoro e son dotate». La dottrina del libero arbitrio viene esposta anche in *Monarchia* I.xii, 1-7; cfr. in particolare I.xii, 6: «Hoc visu, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum – sicut in Paradiso *Comedie* iam dixi – quia per ipsum hic felicitamur ut nomine, per ipsum alibi felicitamur ut dii» (l'edizione di riferimento è DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a c. di P. G. Ricci, Milano, Mondadori, 1965).

¹³ Dante è attento al principio astrologico della diversità delle indoli, per cui l'uomo è sommamente felice solo se adempie al ruolo predisposto per lui, determinato dalla provvidenza divina: «Lo ben che tutto il regno che tu scandi / volge e contenta, fa esser virtute / sua provedenza in questi corpi grandi. // E non pur le nature provedute / sono in la mente ch'è da sé perfetta, / ma esse insieme con la lor salute; // per che quantunque quest'arco saetta / disposto cade a proveduto fine, / sì come cosa in suo segno diretta / [...] esser diverse / convien di vostri effetti le radici» (*Par.* VIII, 97-123). La questione è prima biblica, cfr. *Rom.* 12, 4-8: «Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis, differentes: sive prophetiam, secundum rationem fidei; sive ministerium, in ministrando; sive qui docet, in doctrina; sive qui exhortatur, in exhortando; qui tribuit, in simplicitate; qui praeest, in sollicitudine; qui miseretur, in hilaritate».

¹⁴ Alcuni luoghi del poema sono rappresentativi in questo senso: l'incontro di Dante con Brunetto Latini, che gli annuncia il suo destino di gloria (*Inf.* XV, 55-60); l'auto-ammonizione a fare buon uso dei talenti ricevuti che Dante rivolge a se stesso poco prima dell'episodio di Ulisse (*Inf.* XXVI, 19-24); la requisitoria, nel Paradiso terrestre, in cui Beatrice rimprovera al *viator* il cattivo uso delle doti ottenute dalle stelle e dalla grazia di Dio (*Purg.* XXX, 109-117); infine, l'invocazione del pellegrino alla costellazione dei Gemelli, al cui influsso egli deve il suo genio (*Par.* XXII, 112-123). Con il motivo conduttore delle qualità personali infuse dalla stella natale, in questi passi Dante esalta il suo «ingegno» (*Inf.* XXVI, 114), nell'intento di rivendicarne per sé il ruolo di poeta divinamente ispirato. Cfr. il mio, «Ragionare di sé» («*Conv.*» I.ii, 14) nella «*Commedia*»: alcune note autobiografico-astrologiche, in «L'Alighieri», XLIII, n.s. 55 (2014), pp. 113-130.

Questo ragionamento dantesco, tanto evidente e completo nella *Commedia*, è implicito nella *Vita Nova*, dove già è necessario armonizzare il dato scientifico, astronomico e astrologico, ai precetti del cristianesimo. Le fonti astronomico-astrologiche del «libello» sono quelle accolte dalla cristianità medievale. Dante si appella direttamente al solo Tolomeo in *VN* 19, 5 [XXIX, 2]¹⁵, mentre, nello stesso luogo, discutendo su alcune usanze calendariali per definire la data di morte di Beatrice, esplica informazioni – ma non ne indica la fonte¹⁶ – tratte dal *Liber de aggregationibus scientiae stellarum et principis coelestium motuum* di Alfragano, compendio all'opera astronomica di Tolomeo, l'*Almagestum*. Ora è noto come Tolomeo recuperi e perfezioni la cosmologia aristotelica (del *De caelo* e del *De Meteoris* in particolare) e Alfragano è la mediazione araba di Tolomeo; nel Medioevo notevole è il ruolo della cultura araba nella trasmissione delle antiche teorie astronomiche al mondo occidentale¹⁷. Il pensiero aristotelico-tolemaico è in sintonia con i contenuti della fede cristiana: Aristotele e Tolomeo meritano un posto privilegiato nell'*Inferno* di Dante, tra gli «spiriti magni» (*Inf.* IV, 119) del Limbo¹⁸. Il motivo della Terra al centro del cosmo, da cui il sistema dei cieli geocentrici, si concilia perfettamente con l'immagine di un universo retto da Dio – l'antico motore immobile aristotelico¹⁹; le sfere omocentriche che ruotano

¹⁵ Dante ricorda Tolomeo anche in *Conv.* II.iii, 5; xiii, 25; xiii, 30; *Inf.* IV, 142; *Quaestio* 72.

¹⁶ Il rinvio diretto al «libro dell'Aggregazioni delle Stelle» si trova in *Conv.* II.v, 16.

¹⁷ Cfr. GIAN CARLO GARFAGNINI, *Il XIII secolo: il cosmo aristotelico*, in ID., *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, 1978, pp. 201-316.

¹⁸ Cfr. *Inf.* IV, 131-144: «vidi 'l maestro di color che sanno / seder tra filosofica famiglia. // Tutti lo miran, tutti onor li fanno / [...] e vidi [...] / Euclide geomètra e Tolomeo». Il concetto di magnanimità è ben chiarito da FIORENZO FORTI, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Roma, Carrocci, 2006; cfr. in particolare il capitolo *Il Limbo e i Megalopsicoidi della «Nicomachea»*, pp. 9-48, alle pp. 27-28: «Essere degni d'onore vuol dire mirare al massimo nelle varie virtù, al massimo cioè della sapienza, della forza, della temperanza, della giustizia e via dicendo; e l'onore è appunto il riconoscimento di tale massimo nella virtù ed è il più grande dei beni esteriori perché è il solo che si attribuisce anche alla divinità. L'esteriorità di tal bene non può turbare la serenità del magnanimo, la cui virtù consiste appunto nel sapersi degno di tale onore e perciò nella moderata gioia nel riceverlo, nel disprezzo dei piccoli onori, nell'indifferenza per gli onori mancati».

¹⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 1072b: «est quidem movens ipsum immobile ens, actu ens, hoc non contingit aliter se habere nullatenus [...] Ex necessitate igitur est ens, et necessitas bene, et sic principium [...] Ex tali igitur principio dependet caelum et natura» (per la traduzione dall'originale greco cfr. l'edizione a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2004; per l'Aristotele latino vedi TOMMASO D'AQUINO,

incessantemente in un complesso moto circolare diventano cieli incorruttibili, governati ciascuno da un'intelligenza angelica specifica, mossa dal Creatore²⁰. I principi di molteplicità e mutamento, regolatori e garanti dei cicli vitali terrestri, sono determinati da Dio mediante l'azione congiunta dei cieli, e la separazione tra la transitorietà della superficie terrestre e l'immutabilità della regione celeste è ancora funzionale ad una visione teologica del cosmo²¹. Nella polemica astrologico-teologica del Trecento è frequente l'appellarsi agli scritti aristotelici e a quelli tolemaici per rendere accette alcune teorie astrologiche²².

Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele, a c. di L. Perotto, Bologna, ESD, 2004).

²⁰ Sul ruolo importante degli angeli motori nel sistema cosmologico di Dante cfr. BRUNO NARDI, «*Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere*», in ID., *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 245-264; STEPHEN BEMROSE, *Dante's angelic intelligences. Their importance in the cosmos and in pre-christian religion*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983; PATRICK BOYDE, *Gli angeli*, in ID., *L'uomo nel cosmo*, trad. it. E. Graziosi, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 287-329; DIEGO SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, Firenze, Olschki, 2006 (interessante il capitolo *Angelologia e astrologia nella creazione del «Paradiso»*, pp. 21-58, dove l'autore definisce l'angelologia un criterio utile, accanto all'astrologia, per determinare i tipi di beati e la loro collocazione nei cieli paradisiaci: «Crediamo [...] che tra i beati e le Intelligenze angeliche di ogni cielo ci sia un rapporto di necessità: in un certo cielo appaiono determinati spiriti beati per la presenza degli angeli propri di quel cielo», p. 37); SUSANNA BARSELLA, *In the light of the angels. Angelology and cosmology in Dante's «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 2010 (in particolare il capitolo *Moving the Stars: Angels and the Order of the Cosmos*, pp. 71-124).

²¹ Secondo THOMAS SAMUEL KUHN, l'astrologia è un'«importante applicazione del concetto della maestà celeste»: è dalla contrapposizione aristotelica tra l'imperfezione del mondo sublunare e la perfezione di quello celeste che deriva l'elezione delle sfere celesti a dimora degli dei, e l'idea conseguente di un possibile intervento delle divinità sulla vita degli uomini; l'osservazione dei cieli e dei fenomeni mondani abbia sempre costituito «una prova chiara che esiste un controllo dei cieli per lo meno su alcuni avvenimenti terrestri» (cfr. *L'universo a due sfere nel pensiero aristotelico*, in ID., *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, trad. it. T. Gaino, Torino, Einaudi, 1972, pp. 100-127, a p. 119).

²² STEFANO CAROTI, in *Averroismo e astrologia*, in ID., *L'astrologia in Italia. Profezie, oroscopi e segreti celesti, dagli zodiaci romani alla tradizione islamica, dalle corti rinascimentali alle scuole moderne*, Roma, Newton Compton, 1983, pp. 167-170, alle pp. 167-168 riporta i passi aristotelici ritrovati in gran parte dei trattati di divinazione medievali: «primo fra tutti quello dai *Metereologica* (I, 2, 339 a 21-23) nel quale si afferma che il mondo sublunare dipende dal moto degli astri (“Est autem ex necessitate continuus iste superioribus latioribus, ut omnis ipsius virtus gubernetur inde”), cui si possono accostare due passi dalla *Fisica*, rispettivamente dal VII (1, 242 a 13 sgg.) e dall'VIII libro (9, 265 b 35 e sgg.), dove il principio del movimento è riportato al moto del primo mobile [...] un passo del secondo libro del *De generatione et corruptione* (II, 336 a 15 e sgg.), nel quale Aristotele sembra affermare che la perpetuità del moto dei corpi celesti garantisce l'eternità del processo di generazione e corruzione,

Sull'importanza delle fonti singole per la *Vita Nova* si discute in seguito, nei capitoli dedicati. Basti qui un discorso generale che mostri la tendenza dantesca, già del «libello», di scrivere d'astrologia subordinando i suoi contenuti a quelli della fede cristiana. Se ai tempi di Dante l'unica forma di astrologia contemplata è quella relativa alla «conoscenza degli aspetti reciproci che in ogni momento il Sole, la Luna e i pianeti vengono ad assumere con la Terra durante il loro movimento»²³ – studio che noi oggi indicheremo più propriamente con il termine astronomia – ecco che nella *Vita Nova* i riferimenti espliciti al cielo riguardano solo ed esclusivamente i suoi moti, e sono finalizzati ad un uso cronologico, servono cioè a circoscrivere più precisamente il tempo nel quale occorrono gli avvenimenti principali della storia narrata. L'altra astrologia – pure legittimata da Tolomeo – dedicata all'«analisi delle caratteristiche naturali proprie degli aspetti stessi» e allo studio delle «conseguenti modificazioni nella materia»²⁴ – essa dunque attiva la previsione di eventi futuri – andrà ridotta al minimo, a sole allusioni, per non urtare le coscienze di chi, trascurando la portata scientifica della

fondato a sua volta sulle diverse posizioni degli astri, ora vicini, ora lontani, nel loro movimento orbitale, dal mondo degli elementi. L'affermazione [...] contenuta nel II libro della *Fisica* (2, 194 b 13), dove leggiamo: «È l'uomo infatti a generare l'uomo insieme al sole».

²³ L'edizione di riferimento per la traduzione diretta dal greco del *Quadripartitum*, cui nelle note dedicate si riferisce il numero di pagina, è CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a c. di S. Feraboli, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1985. In latino è invece la traduzione di Platone di Tivoli della versione araba del *Quadripartitum* di Ali ibn Rudwan, diffusa nel Medioevo (*Quadriparti. Ptolomei. Que in hoc volumine continentur hec sunt. Liber quadripartiti Ptolomei. Centiloquium eiusdem. Centiloquium Hermetis. Eiusdem de stellis beibeniiis. Centiloquium Bethem. & de horis planetarum. Eiusdem de significatione triplicitatum ortus. Centum quinquaginta propositiones Almansoris. Zahel de interrogationibus. Eiusdem de electionibus. Messahallach de receptionibus planetarum. Eiusdem de interrogationibus. Epistola eiusdem cum duodecim capitulis. Eiusdem de revolutionibus annorum mundi*, Venise, Héritiers d'Ottaviano Scoto, 1519; consultabile online dal sito del Warburg Institute: <<http://warburg.sas.ac.uk/pdf/fah750pto.pdf>>, ultima consultazione 17 febbraio 2015). Cfr. ora *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., p. 8-11; *Quadripartitum*, prooemium: «Quarum altera quae precedit, et est fortior, est scientia solis et lunae, nec non quinquam stellarum erraticarum figuras demonstrans, quarum suorum motuum causa, et unius ad aliam, eorumquam ad terram collatione contingere manifestum est».

²⁴ *Ibidem*: «Altero vero, est scientia qua explanantur et mutationes et opera quae accidunt et complentur propter figuras circuitus earum naturales eis in rebus quas circundant».

previsione astrologica, riteneva l'arte dei pronostici una pratica occulta contro l'unica mente lecitamente profetica, quella di Dio²⁵.

Con una dicitura più moderna che medievale, si parlerà di conseguenze astrologiche (l'azione influente di particolari configurazioni celesti) desunte dai riferimenti astronomici del libro (si intenda "astronomica" la descrizione scientifica dell'avvenimento celeste), ferma restando la sinonimia medievale dei termini "astronomia" e "astrologia"²⁶ e dando assodata la consequenzialità delle situazioni astronomica e astrologica. Ad ogni fenomeno astronomico segue un aspetto del cielo che ha un significato talvolta determinante per gli eventi terrestri: l'uso frequente dell'espressione attributiva "astronomico-astrologico" serve a sottolineare l'inscindibilità dei due aspetti, particolarmente cara al pensiero scientifico medievale.

²⁵ Dante condanna all'Inferno l'arte vaticinatoria di Michele Scotto e Guido Bonatti, relegando i due astrologi tra gli indovini e i maghi (cfr. *Inf.* XX, 115-118: «Quell'altro che ne' fianchi è così poco, / Michele Scotto fu, che veramente / de le magiche frode seppe 'l gioco. // Vedi Guido Bonatti; vedi Asdente»); ma Dante è debitore verso le loro *summae* astronomico-astrologiche, giacché i due operarono a Bologna qualche decennio prima dell'avvento di Dante nella città. Su Michele Scotto cfr. LYNN THORNDIKE, *Michael Scot*, in ID., *A history of magic and experimental science*, 8 voll., New York, Columbia University Press, vol. II, pp. 307-337; CESARE VASOLI, *Michele Scotto*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, pp. 950-951; GIUSEPPE BOLOGNESE, *Fra i maghi danteschi: Michele Scotto*, in «L'Alighieri», XVII (1976), pp. 71-74; STEFANO CAROTI, *Michele Scotto*, in ID., *L'astrologia in Italia*, cit., pp. 133-140; PIERO MORPURGO, *Michele Scotto e Dante: una continuità di modelli culturali?*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo. Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Padova, Il Poligrafo, 1992, pp. 79-94; MARCELLO CICCUTO, *Michele Scotto e la «naturalis philosophia» di Dante*, in «Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», IV (2003), pp. 31-41; GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, *Michele Scotto che «delle magiche frodi seppe il gioco»*, in EAD., *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2008, pp. 47-70. Su Guido Bonatti cfr. LYNN THORNDIKE, *Guido Bonatti and Bartholomew of Parma: an astrologer and a geomancer*, in ID., *A history of magic and experimental science*, cit., vol. II, pp. 825-838; CESARE VASOLI, *Bonatti, Guido*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 81 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XI, 1960, pp. 603-608; AUGUSTO VASINA, *Bonatti, Guido* in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 668-669; STEFANO CAROTI, *Un astrologo italiano del secolo XIII: Guido Bonatti*, in ID., *L'astrologia in Italia*, cit., pp. 141-158; CESARE VASOLI, *L'astrologo forlivese Guido Bonatti*, in ID., *Otto saggi per Dante*, Firenze, Le Lettere, 1995, pp. 151-167; il volume dedicato di «Nuova civiltà delle macchine», 25 (2007).

²⁶ Sull'interscambiabilità dei termini cfr. le voci *Astrologia* e *Astronomia* di IDEALE CAPASSO, GIORGIO TABARRONI, nell'*Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, rispettivamente pp. 427-31 e 431-435, e anche ORNELLA POMPEO FARACOVI, *Guido Bonatti e il problema delle «elezioni»*, in «Nuova civiltà delle macchine», 25 (2007), pp. 11-22.

Così, nella *Vita Nova*, il momento del primo incontro tra Dante e Beatrice, cronologicamente definito da una perifrasi astronomica, sottende una particolare situazione celeste, implicante determinate conseguenze astrologiche (VN 1, 2-3; II, 1-2); allo stesso modo la data di morte della donna, descritta astronomicamente con l'ausilio di tre calendari, rievoca una configurazione astrologica significativa, costante nel «libello». L'unica nota dantesca direttamente rivolta al principio astrologico delle sfere influenti è in VN 19, 5 [XXIX, 2], quando si ricorda che nella «generazione» di Beatrice «tutti e nove li mobili cieli perfettissimamente s'avevano insieme».

L'atteggiamento reticente di Dante nei confronti dell'astrologia coinvolge la sua idea di amore, che egli sviluppa e dispiega dal «libello» alla *Commedia*²⁷. Come ha notato Valeria Bertolucci Pizzorusso, Beatrice, «nella sua vita gloriosa di beata, recupera qualità femminili terrestri», taciute nella *Vita Nova*. Lontana dall'essere «apparizione quasi muta», la donna è nel poema

cordialmente loquace, complice perfino nell'intesa con l'amico, quando fa cenno a Dante, nell'episodio di Cacciaguida (*Pd* XVI, 14-15). La sua bellezza, di cui lei stessa si mostra consapevole («de bella membra in ch'io / rinchiusa fui», *Pg* XXXI, 50-51), è ora compiutamente esaltata; infinite volte la si dice «bella» (rarissimamente nella *VN*), ridente, sorridente, mentre solo talvolta ma più spesso piangente nella *VN*, e gli occhi, lo sguardo-guida di lei, sono continuamente in primo piano, specchio per l'amato e specchio del divino; il suo nome si fissa definitivamente quando si autonoma in *Pg* XXX, 73: «Guardaci

²⁷ Tutta la casistica complessa dell'amore nell'opera di Dante è trattata da EMILIO PASQUINI, GUIDO FAVATI, *Amore*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 221-236. Si veda inoltre, sul tema, il volume di DONATO PIROVANO, *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2009, e l'ampia bibliografia ivi indicata.

ben! Ben son, ben son Beatrice», nome ripetuto poi infinite volte²⁸.

Ma Beatrice esiste anche nel «libello». La sua “concretezza” è in primo luogo di tipo stilnovistico e cristiano, ed ella si manifesta lì come “angelo”: appare, saluta di lontano, abita le visioni/immaginazioni, ascende al cielo. I riferimenti astrologici integrano questa lettura, rendendo “terrena” e “concreta” l’immagine altrimenti eterea di Beatrice: ella è nata sotto un preciso segno zodiacale e possiede un proprio carattere. In uno sfondo poetico nuovo che è quello del poema, quando la poesia si fa spirituale, Dante non teme di definire meglio la donna, resa nota con i tratti descritti: parla, anzi ragiona e spiega, si riconosce bella, sorride, ha uno sguardo eloquente. Ella è guida e rappresenta la teologia.

Stando così le cose, l’amore per Beatrice che Dante racconta nella *Vita Nova* sarebbe tutt’altro che «fervido e passionato»²⁹, mentre paradossalmente più “vivo” sarebbe quello vissuto nella *Commedia*; e in effetti l’unico contatto fisico che lega Dante a Beatrice ai tempi dei primi incontri è solo il «dolcissimo salutare» (VN 1, 13; III, 2) di lei³⁰. Questa evoluzione chiasmica – di una donna e di un amore “sfumati” in un quadro invece cittadino e quotidiano, e al contrario di una donna fisicamente definita in una scena oltremontana, che la vorrebbe invece «ombra»³¹ – riflette forse i disagi di una

²⁸ Cfr. VALERIA BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *La «Vita Nova» nella cronologia dantesca. Nuove considerazioni*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale. Atti del 9. convegno della società italiana di filologia romanza. Bologna, 5-8 ottobre 2009*, a c. di F. Benozzo et al., Roma, Aracne, 2012, pp. 1-23.

²⁹ I due aggettivi definiscono in *Conv.* l.1, 16 il «libello», così quasi personificato, con un umore opposto rispetto a quello del *Convivio*, «temperato e virile».

³⁰ Accenni a certi turbamenti corporei, come effetti di un amore che Dante vorrebbe fisico e concreto, intervallano talvolta le immaginazioni del poeta: si ricordi allora l’agitarsi degli «spiriti sensitivi» dopo la prima apparizione di Beatrice (VN 1, 6-7; II, 5-6) e il «mirabile tremore» di Dante prima della vista della «gentilissima» tra un gruppo di donne (VN 7, 4; XIV, 4). Ma si tratta di sintomi vissuti solo da Dante, somatizzazioni di un amore più pensato che agito, e quasi a senso unico.

³¹ Le anime del poema sono ombre, come ricorda Virgilio a Stazio; cfr. *Purg.* XXI, 130-136: «Già s’inchinava ad abbracciar li piedi / al mio dottor, ma el li disse: “Frate, / non far, ché tu se’ ombra e ombra vedi». // Ed ei surgendo: “Or puoi la quantitate / comprender de l’amor ch’a te mi scalda, / quand’io dismento nostra vanitate, / trattando l’ombre come cosa salda”». Cfr. PIERO BOITANI, «*Trattando l’ombra come cosa salda*». *Fisiologia, metafisica e poetica dell’ombra*, in ID., *Dante e il suo futuro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 63-74.

condanna, che sempre nel 1277 e sempre ad opera di Tempier aveva coinvolto la teorica d'amore (lo mostrano alcune tesi colpite dall'arcivescovo di Parigi: «168. Quod continentia non estessentialiter virtus. 169. Quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem»³²). Censurato il *De amore*³³, quindi la pratica del sentimento cortese come raccontato da Gualtieri nel primo libro del trattato, è consentito ora parlare d'amore solo in termini teologici e/o razionali³⁴. Non è difficile per Dante rendere Beatrice miracolo d'amore cristiano: per il poeta Dio è amore e del suo amore informa il cosmo, il quale, amato, a sua volta ama Dio; così Beatrice, «dono di Dio», è essa stessa «Amore»³⁵, «amore creato che parte da Dio e a Dio ritorna»³⁶. Le informazioni astrologiche che si ricavano dalle nozioni astronomiche della *Vita Nova* armonizzano il quadro complessivo del «libello», riconsegnando l'immagine di donna, altrimenti lontana e soffusa, quasi solo pensata, al suo contesto reale e quotidiano, ridonando cioè parvenze reali a Beatrice senza negare l'essenza cristiana della sua figura: confermandola anzi, valendo sempre l'assunto astrologico-teologico per cui ogni influenza astrale esprime la volontà di Dio. Ma se questo è il ragionamento di Dante, è però complesso, e poteva non essere ben inteso dai detrattori dell'astrologia.

³² Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., vol. I, p. 553.

³³ Cfr. ANDREA CAPPELLANO, *De amore*, a c. di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980. Sulla dottrina amorosa cortese e dantesca cfr. ENRICO MALATO, *Amor cortese e amor cristiano. Da Andrea Cappellano a Dante*, in ID., *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Roma, Salerno, 1989, pp. 126-227 [poi in *Studi su Dante. «Lecturae Dantis», chiose e altre note dantesche*, Cittadella, Bertonecello, 2005, pp. 571-657].

³⁴ Interessante il percorso che traccia ROBERTO ANTONELLI, dalla condanna del *De amore* al tema della morte nella *Vita Nova*: cfr. *La morte di Beatrice e la struttura della storia*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea, 1290-1990*, a c. di M.P. Simonelli, Firenze, Cadmo, 1994, pp. 35-56.

³⁵ A suggerirlo sono le parole stesse di Amore in VN 15, 5 [XXIV, 5]: «E chi volesse sottilmente considerare, quella Beatrice chiamerebbe Amore per molta simiglianza che à meco». La formula e il passo dantesco che la conferma sono indicati da DONATO PIROVANO, *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, cit., qui cito dall'*Introduzione*, pp. 11-31, a p.19.

³⁶ *Ibidem*. Ma cfr. anche p. 18: «Quando Dante, all'inizio del viaggio (*Inf.*, II, 133-140), dissipa i suoi dubbi e decide di affidarsi definitivamente a Virgilio è perché ha percepito nelle parole di quell'ombra mandata in suo soccorso una verità indubitabile [...]: il racconto che Beatrice sia scesa dall'Empireo in suo aiuto è per Dante vero e credibile, perché fin dalla giovinezza quella donna gli apparve come un dono di Dio, come l'incarnazione del vero amore, la *caritas*, venuta da cielo in terra a miracolo mostrare [...] In Beatrice l'amore si manifesta nella sua forma più alta e nobile – e quindi necessariamente anche umile in senso cristiano –, cioè nella sua profonda natura divina».

Si può parlare d'amore, come viverne il sentimento – spiega poi Dante nel *Convivio* – solo in giovane età, la «Gioventute» (*Conv.* IV.xxiv, 1), quando l'anima, potenzialmente nobile, è tesa al raggiungimento della vera perfezione (poi occorrono «temperanza», «fortezza», «cortesìa», «lealtà», *Conv.* IV.xxvi, 7-15):

Ancora è a questa etade, a sua perfezione, necessario d'essere amorosa; però che ad essa si conviene guardare dietro e dinanzi, sì come cosa che è nel meridionale cerchio: conveniesi amare li suoi maggiori, dalli quali ha ricevuto ed essere e nutrimento e dottrina, sì che esso non paia ingrato; conveniesi amare li suoi minori, acciò che, amando quelli, dea loro delli suoi beneficii, per li quali poi nella minore prosperitate esso sia da loro sostenuto e onorato.

(*Conv.* IV.xxvi, 10)

Questa particolare tensione amorosa, ragionata, è freno all'appetito «irascibile e concupiscibile» («hormen») che si trova «al principio della nostra generazione» (*Conv.* IV.xxii, 4). È appetito che ha origini celesti («de la divina grazia surge», *Conv.* IV.xxii, 5) ed è naturalmente direzionato all'amore: «dal principio se stesso ama [...] indistintamente; poi viene distinguendo», e «non solamente ne l'altre cose, che secondamente ama, ma eziandio distingue in sé, che ama principalmente» (*Conv.* IV.xxii, 7-8). Esiste dunque una tensione innata ad amare che come forza istintuale andrà sottoposta alla facoltà ragionativa, acquisibile con la maggioranza: e l'«uso» razionale della «cosa amata», è «massimamente diletto [...] quello è nostra felicità e nostra beatitudine, oltre la quale nullo diletto è maggiormente» (*Conv.* IV.xxii, 9).

Quando scrive la *Vita Nova* Dante ha pressappoco trent'anni, a detta del *Convivio* si trova nella seconda età, che è «colmo della [...] vita» (*Conv.* IV.xxiv, 3): essa comincia con il ventiseiesimo anno e si protrae fino al quarantacinquesimo. Dante può qui scrivere d'amore perché la maturità gli ha consegnato gli strumenti utili per intenderne

rettamente il sentimento, la ragione³⁷ (riceve inoltre «ingegno» dall'influenza del suo segno zodiacale, i Gemelli³⁸): così l'appetito naturale è convertito in virtù³⁹. Seleziona quindi dalla memoria-libro – che dichiara fuliginosa, confusa cioè, a meno di una «rubrica» (VN 1, 1; I)⁴⁰ – una serie di episodi notevoli – anniversari perlopiù, perciò astrologicamente influenzati dalla medesima conformazione celeste – in cui mostra

³⁷ Cfr. *Conv.* IV.xxiv, 2: «Della prima nullo dubita, ma ciascuno savio s'acorda ch'ella dura in fino al venticinquesimo anno; e però che infino a quel tempo l'anima nostra intende allo crescere e allo abellire del corpo, onde molte e grandi transmutazioni sono nella persona, non puote perfettamente la razionale parte discernere. Per che la Ragione vuole che dinanzi a quella etade l'uomo non possa certe cose fare senza curatore di perfetta etade».

³⁸ Sulle facoltà che Dante riceve dal suo segno astrologico si discute al capitolo II.

³⁹ RICHARD KAY spiega bene l'importanza per Dante e per la cultura medievale della maturità e dell'acquisizione in seguito ad essa della perfetta facoltà ragionativa: «Ciò che inizia quindi a venticinque anni è la via della virtù [...] Perché non vi può essere virtù morale nell'adolescenza? La risposta deriva dalla natura propria di tale virtù che Dante, seguendo Aristotele, definisce "abito elettivo consistente nel mezzo" [...] Di qui il prerequisito essenziale per l'azione virtuosa è il discernimento, che Dante variamente definisce come "abilità di conoscere l'ordine d'una cosa ad altra", oppure "apprende[re] la differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate" (*Conv.* I, xi, 3). La discrezione, dichiara Dante, "è proprio atto di ragione", e perciò è "lo più bello ramo che de la radice razionale consurga" (*Conv.* IV, viii, 1) [...] nell'età di "gioventute" quando la parte razionale dell'anima può perfettamente discernere, l'anima non ha più bisogno di fondarsi sulla discrezione di altri e può invece esercitare le virtù della temperanza e della fortezza che, rispettivamente, la rendono in grado di essere moderata e di perseverare. L'anima giovane comunque non è ancora capace di fissare i suoi propri fini [...] Solo in età di "senettute", dopo vent'anni di esperienza pratica, le virtù di prudenza e giustizia riescono a svilupparsi nell'anima nobile e la abilitano a creare da sé leggi sagge. Così il processo di assuefazione alla virtù inizia molto tempo prima di quanto uno possa, parlando in senso stretto, essere considerato virtuoso e prosegue sino all'inizio dell'età media. Un'importante svolta si presenta in questo processo graduale: il momento in cui l'individuo assume piena responsabilità delle sue azioni, e ciò è connesso con il raggiungimento della discrezione a venticinque anni», cfr. *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, in *Studi americani su Dante*, a c. di G. C. Alessio e R. Hollander, trad. it. D. Della Terza, Milano, Angeli, 1989, pp. 243-265, alle pp. 250-252.

⁴⁰ La «memoria» di Dante, come nota EMILIO PASQUINI, è selettiva «a ogni livello (dalla struttura agli eventi, dai temi agli stilemi)»: ma ciò che il poeta seleziona o ragiona non è sufficiente a definire la sua autobiografia, perché «troppe cose vi mancano», cfr. *La «Vita nova» di Dante: autobiografia come «memoria selettiva»*, in *In quella parte del libro de la mia memoria. Verità e finzioni dell'io autobiografico*, a c. di F. Bruni, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 57-67, rispettivamente a p. 57 e 67. Nel suo saggio Pasquini rimanda ai capitoli importanti dedicati a *Vita Nova* e *Convivio* di MARZIANO GUGLIEMINETTI, nel volume *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante al Cellini*, Torino, Einaudi, 1977 (*La «Vita Nuova» fra memoria e scrittura*, pp. 42-72 e *Il «Convivio» e la liceità dell'autoritratto intellettuale*, pp. 73-100). Sulla *Vita Nova* come libro «ragionevole», in cui «quasi tutto ciò che non è in versi, è ragionato» insisteva prima CHARLES SOUTHWARD SINGLETON, *Saggio sulla «Vita Nuova»*, trad. it. G. Prampolini, Bologna, il Mulino, 1968, p. 61, e vedi anche il volume di ENRICO MALATO, *Lo fedele consiglio della ragione*, cit.

l'evolversi dell'amore: dalla prima apparizione, al saluto, alla morte, l'amore di Dante per Beatrice, sotto il «fedel consiglio de la Ragione» (VN 1, 10; II, 9), progredisce in senso cristiano, tanto che la morte è assunzione al cielo. Quando Beatrice muore ancora la stessa configurazione astrale, che ha segnalato prima gli incontri amorosi, l'accompagna: i cieli con le loro influenze sono già qui strumenti che congiungono Creatore e creatura.

La cultura astrologica di Dante fa parte del “non detto” della *Vita Nova*, ma, anche se sottesa, è presente al «libello». Nel mostrare la provenienza stellare dell'influsso amoroso Dante procede per gradi. Nel *Convivio*, commentando *Voi che 'ntendendo*, attribuisce alle intelligenze angeliche di Venere la causa dell'origine in lui del nuovo amore («El ciel che segue lo vostro valore / gentili creature che voi sete, / mi tragge ne lo stato ov'io mi trovo», vv. 4-6): un amore filosofico, che dopo tanto «nutrimento di pensieri» è destinato a farsi «grande» e «perfetto» (*Conv.* II.ii, 3). Di questo amore per donna-Filosofia è dichiarata esplicitamente la natura astrologica; l'azione divina nobilita l'influenza:

[i Troni], naturati dell'amore del Santo Spirito, fanno la loro operazione, connaturale ad essi, cioè lo movimento di quello cielo, pieno d'amore; dal quale prende la forma del detto cielo uno ardore virtuoso, per lo quale le anime di qua giuso s'accendono ad amore, secondo la loro disposizione.

(*Conv.* II.v, 13)

Dunque l'amore dello Spirito di Dio, comunicato dal Creatore agli angeli di Venere⁴¹, muove la naturale disposizione ad amare dell'uomo, indirizzandola alla via della virtù⁴²; l'amore per Filosofia è virtuoso.

⁴¹ Un'altra schiera angelica è attribuita al cielo di Venere nella *Commedia*, l'ordinamento delle gerarchie è svelato da Beatrice in *Par.* XVIII, 97-129: «E quella che vedèa i pensier dubi / ne la mia mente, disse: “I cerchi primi / t'hanno mostrato Serafi e Cherubi. // Quelli altri amori che 'ntorno li vonno, / si chiaman Troni del divino aspetto / [...] / In essa gerarcia son l'altre dee: / prima Dominazioni, e poi Virtudi; / l'ordine terzo di Podestati èe. // Poscia ne' due penultimi tripudi / Principati e Arcangeli si

Dove poi il contesto lo permette, cioè nella *Commedia*, Dante svela una teoria astrologica più complessa, che chiama in causa la questione dell'arbitrio individuale⁴³: l'influsso astrologico di ogni cielo, potenzialmente buono perché generato da Dio, si concreta come tale solo nella misura in cui l'uomo sceglie liberamente di seguirlo⁴⁴. Una scelta libera che costa fatica; più facilmente perseguibile, e però mortale, è l'amore punito all'Inferno: «Amor condusse noi ad una morte» (*Inf.* v, 106), afferma Francesca⁴⁵.

Solo nella *Commedia* quindi, dove il percorso espiativo del pellegrino redime le colpe passate, dove tutto è in chiaro subordinate all'operare di Dio, è consentita una trattazione approfondita di principi astrologici, che mostra anche l'intesa negativa dell'influenza

girano; / l'ultimo è tutto d'Angelici ludi // Questi ordini di su tutti s'ammirano, / e di giù vincon sì, che verso Dio / tutti tirati son e tutti tirano».

⁴² Cfr. SERGIO GIVONE, *Virtù teologali e filosofia dell'amore in Dante*, in «Studi Danteschi», LXXIV (2009), pp. 71-78, a p. 74: «Il bene è una forza cosmica, che ha in Dio il suo principio e che si trasmette di cielo in cielo, trovando nel terzo, il cielo di Venere, e più precisamente nelle intelligenze create, siano esse angeliche o femminili, il più potente motore. Chi ragiona d'amore, ama e amando ragiona d'amore, poiché il logos che è l'oggetto (e il soggetto) del discorso è la stessa trama dell'essere, è il legame che tiene insieme tutto, è carità, è amore».

⁴³ La questione del libero arbitrio è affrontata in gran parte dalle *lecturae* relative a *Purg.* XVI, ne ricordo qui solo alcune: LUCA SCORRANO, *Cieco per «vedere» («Purgatorio» XVI)*, in ID., *Tra il «banco» e «l'alte rote»*. *Lecture e note dantesche*, Ravenna, Longo, 1996, pp. 51-64; ANNALISA CIPOLLONE, *Canto XVI*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Purgatorio»*, a c. di G. Güntert, M. Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 239-259; ENZO NOÈ GIRARDI, *Al centro del «Purgatorio»: il tema del libero arbitrio*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a c. di A. Ghisalberti, Milano, Vita & Pensiero, 2001, pp. 21-38; ENRICO MALATO, «Si come cieco va dietro a sua guida / per non smarrirsi [...]». *Lettura del canto XVI del «Purgatorio»*, in ID., *Studi su Dante*, cit., pp. 216-257; FRANCESCA FEDI, «Frate, lo mondo è cieco»... *Perché proprio Marco Lombardo?*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra e M. Mari, Milano, CUEM, 2007, pp. 39-58. Cfr. inoltre ORNELLA POMPEO FARACOVI, *Necessità e inclinazione*, in EAD., *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 169-198.

⁴⁴ Cfr. DONATO PIROVANO, *Nel cielo del «bel pianeta che d'amar conforta»: «Paradiso» VIII*, in *Dante e il vero amore*, cit., pp. 33-70, a p. 43: «Dante, giunto nel cielo di Venere, nel cielo dell'amore, si chiede come l'uomo possa orientare la propria disposizione naturale all'amore in un itinerario salvifico. È essenzialmente un problema di responsabilità individuale, di capacità di gestire il carisma celeste alla luce della parte più nobile dell'essere umano, la ragione».

⁴⁵ Cfr. ENRICO MALATO, *Dottrina e poesia nel canto di Francesca. Lettura del canto v dell'«Inferno»*, in ID., *Lo fedele consiglio della ragione*, cit., pp. 66-125, e DONATO PIROVANO, *ivi*, pp. 37-38.

astrale e la sua attuazione peccaminosa. Solo qui Dante confessa, tramite Beatrice, i suoi peccati d'amore⁴⁶:

Non pur per ovra de le rote magne,
che drizzan ciascun seme ad alcun fine
secondo che le stelle son compagne,
ma per larghezza di grazie divine,
che sì alti vapori hanno a lor piova,
che nostre viste là non van vicine,
questi fu tal ne la sua vita nova
virtualmente, ch'ogne abito destro
fatto averebbe in lui mirabil prova.

Ma tanto più maligno e più silvestro
si fa 'l terren col mal seme e non còlto,
quant'elli ha più di buon vigor terrestre.

Alcun tempo il sostenni col mio volto:
mostrando li occhi giovanetti a lui,
meco il menava in dritta parte vòlto.

Sì tosto come in su la soglia fui
di mia seconda etade e mutai vita,
questi si tolse a me, e diessi altrui.

Quando di carne a spirto era salita,
e bellezza e virtù cresciuta m'era,
fu'io a lui men cara e men gradita;
e volse i passi suoi per via non vera,
imagini di ben seguendo false,
che nulla promession rendono intera.

Né l'impetrare ispirazion mi valse,
con le quali e in sogno e altrimenti
lo rivocai: sì poco a lui ne calse!

(*Purg.* xxx, 109-135)

⁴⁶ Come nota MARZIANO GUGLIELMINETTI, «*Il suon del nome mio*», in «Lecture classensi», VIII (1979), pp. 27-36, a p. 27, «nel *Purgatorio* la struttura del racconto del viaggio sembra modellata su una traccia di racconto autobiografico: quella del peccatore che riconosce le proprie colpe davanti a Dio e le confessa».

Che in gioventù fu solo potenzialmente virtuoso, mentre non lo fu effettivamente, nella *Vita Nova* Dante non lo dice. I riferimenti astrologici impliciti ma ricorrenti, deducibili da quelli astronomici, poi generati dai costanti ritorni anniversari, servono a rafforzare il *topos* dell'amore donato, dell'influenza astrale che diffonde l'amore divino, e a rendere tangibile al contempo l'immagine della donna amata. Sono riferimenti perlopiù sottesi: se la medesima configurazione astrale gravita sui principali eventi narrati Dante conferma il principio cardine dell'astrologia, che le stelle possano influire sui destini terreni, presagendoli, principio ancora non ben accetto ai tempi della *Vita Nova*, per quanto Dante potesse informarlo cristianamente.

Parte prima

VN 1, 2-4 [II, 1-3]

Qui nel verde bosco
rimango per nove giorni,
per vedere una volta la mia
amata
che di qui deve passare.
Se mi avesse promesso un bacio
resterei volentieri nove
settimane
e se accettasse il mio amore
rimarrei anche nove anni!

(canto zingano)⁴⁷

⁴⁷ Il testo è citato da FRANZ CARL ENDRES, ANNEMARIE SCHIMMEL, *Dizionario dei numeri. Storia, simbologia, allegoria*, Como, Red, 1991, p. 169.

Capitolo primo

NUMERI ASTROLOGICI. NOVE CIELI PER BEATRICE

Data l'indiscutibile centralità del numero nel sistema d'allegoresi medievale, che esso garantisse all'opera letteraria struttura organica e razionale da un lato e apertura al variegato universo del simbolo – filosofico, teologico, scientifico, magico, astrologico – dall'altro non è assunto nuovo, ma consolidato da studi memorabili⁴⁸. Base del

⁴⁸ Opere capitali sul simbolismo numerico sono VINCENT FOSTER HOPPER, *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expressions*, New York, Columbia University Press, 1938 (vedi in particolare il capitolo dedicato a Dante: *The Beauty of Order: Dante*, pp. 136-201); ERNST HELLGARDT, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischen Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur*, München, Beck, 1973; HEINZ MEYER, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München, Fink, 1975; CAROLINE D. ECKHARDT, *Essays in the Numerical Criticism of Medieval Literature*, Lewisburg-London, Bucknell University Press, 1980; MANFRED HARDT, *Zahlen in literarischen Texten*, in «Arcadia», XV (1980), pp. 225-241; HEINZ MEYER, RUDOLF SUNTRUP, *Lexicon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München, Fink, 1987; *Medieval Numerology. A book of essays*, a c. di R. L. Surley, London-New York, Garland, 1993 (cfr. i capitoli dedicati a Dante: BETTY VANDERWIELEN, *The Significance of Numbers in the Structuring of Dante's «Commedia»*, pp. 77-92 e JOHN SECOR, *Three Dances of Three: the «Imago Trinitatis» in Dante's «Commedia»*, pp. 93-104). Considerazioni importanti sul simbolismo numerico si trovano anche negli studi medievistici di ERNST CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. II. Il pensiero mitico*, trad. it. E. Arnoud, Firenze, La Nuova Italia, 1964 (il capitolo *Lineamenti fondamentali di una morfologia del mito: spazio, tempo e numero*, pp. 121-213, in particolare le pp. 198-213 dedicate a *Il numero mitico e il sistema dei «numeri sacri»*); JACQUES LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. it. A. Menitoni, Torino, Einaudi, 1981 (il capitolo *Mentalità, sensibilità, atteggiamenti (X-XIII secolo)*, pp. 349-384, in particolare le pp. 357-358); ERNST ROBERT CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. R. Antonelli, Scandicci, La Nuova Italia, 1992 (in particolare l'*Excursus XV, Composizione numerica*, pp. 560-569); MARIE MADELEINE DAVY, *Il simbolismo medievale*, trad. it. B. Pavarotti, Roma, Edizioni mediterranee, 1988 (vedi il capitolo *La scienza dei numeri*, pp. 253-257); HENRY DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura. Parte seconda, volume secondo*, Milano, Jaca Book, 2006 (il capitolo *Una dottrina sintetica*, pp. 17-159, in particolare le pp. 17-60 dedicate al simbolismo numerico).

protagonismo numerico è l'interpretazione matematica del cosmo, l'operazione per cui le relazioni essenziali ed armoniche tra gli elementi naturali da cui l'origine di ogni ente sono espresse da formule cifrate⁴⁹. Se al numero si accompagnano i restanti simbolismi matematici – da musica, geometria, astronomia-astrologia – la procedura esegetica tesa a schiudere il significato profondo della lettera – dei testi, e per estensione dell'opera d'arte – può dirsi compiuta, e massimamente proficua.

Numerose analisi si soffermano a puntualizzare l'importanza del numero nell'opera di Dante: Guglielmo Gorni ha efficacemente sottolineato il valore delle ricorrenze numeriche nella scrittura del poeta⁵⁰, i cui testi, *Vita Nova* in primo luogo, devono gran parte dei loro significati ai numeri simbolici che li costellano, numeri «tipici»⁵¹, mutuati dall'Occidente medievale da altre tradizioni e riconducibili a strutture arcaiche di pensiero. Il numero consegna alla scrittura medievale, frequentemente composta e disarticolata, quel principio unitario per cui è possibile parlare di «composizione

⁴⁹ L'applicazione di fondamenti matematici al creato è descritta in *Conv.* II.xiii, 18; Dante ne individua le origini in Pitagora attraverso Aristotele (opinione di Cesare Vasoli è che Dante, non citando qui direttamente la *Fisica*, ne avrebbe appreso il pensiero da un commento di Alberto Magno, presumibilmente fonte dantesca diretta, cfr. DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, vol. II, tomo I, *Convivio*, a c. di C. Vasoli e D. De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, *ad loc.*): «non solamente in tutti insieme, ma ancora in ciascuno è numero, chi ben considera sottilmente; per che Pittagora, secondo che dice Aristotile nel primo della *Fisica*, poneva i principi delle cose naturali [essere] lo pari e lo dispari, considerando tutte le cose essere numero».

⁵⁰ Cfr. GUGLIELMO GORNI, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990. Altre pagine significative sul numero in Dante sono FERDINAND KOENEN, *Dantes Zahlensymbolik*, in «Deutsches Dante Jahrbuch», VIII (1924), pp. 26-46; PAOLO VINASSA DE REGNY, *Dante e Pitagora*, Milano, Albano, 1956; BRUNO NARDI, *Sull'interpretazione allegorica e sulla struttura della «Commedia» di Dante*, in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 146-157; GIAN ROBERTO SAROLLI, *Prolegomena alla «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 1971; JOHN J. GUZZARDO, *Dante: Numerological Studies*, New York, Lang, 1987; MANFRED HARDT, *I numeri nella poetica di Dante*, in «Studi Danteschi», LXI (1989), pp. 1-27. Con specifico riferimento alla *Vita Nova*: CARLO VECCE, *Beatrice e il numero amico*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea, 1290-1990. Atti del Convegno internazionale, 10-14 dicembre 1990*, cit., pp. 101-135; BORTOLO MARTINELLI, *L'ora di Beatrice. Genesi del simbolismo numerico nella «Vita Nuova»*, in «Critica Letteraria», XXIII (1995), pp. 29-67; CORRADO BOLOGNA, *Il ritorno di Beatrice. Simmetrie dantesche fra «Vita nova», «petrose» e «Commedia»*, Roma, Salerno, 1998.

⁵¹ La formula è di RICHARD MORITZ MEYER, *Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*, Berlin, Hertz, 1889, pp. 73. Il riferimento è suggerito da ERNST ROBERT CURTIUS, *Composizione numerica*, cit., p. 563.

numerica»⁵²: la *Vita Nova* è caso esemplare d'ordine compositivo, realizzato da determinate frequenze numeriche⁵³. Ernst Robert Curtius, capace in poche righe di riassumere il rapporto apparentemente complicato, ma lineare in verità, tra Dante e il

⁵² Si occupa di numero e composizione ERNST ROBERT CURTIUS, *Composizione numerica*, cit. Cfr. p. 562: «il Medio Evo possedeva un surrogato delle moderne tecniche compositive [...] che io chiamo “composizione numerica” e di cui si può trovare un punto di partenza già nell’Antichità. Furono forse i filologi alessandrini a suddividere per primi l’*Iliade* e l’*Odissea* ognuna in 24 libri, perché 24 erano le lettere dell’alfabeto greco. Ma – vedi caso – il 24 è un numero in certo qual modo “bello”, come pure il 12. Virgilio e Stazio divisero i loro poemi in 12 libri»; pp. 568-569: «la poesia latina poteva offrire al Medio Evo alcuni modelli di composizione basata su numeri e forse dovremmo prendere in considerazione anche i *Salmi* [...] Vedrei le ragioni decisive per il diffondersi di questa tecnica di composizione anzitutto nella concezione sacrale del numero e, immediatamente dopo, nella mancanza di altre indicazioni per la *dispositio*. Usando una composizione del genere, l’autore otteneva due scopi: una base formale per la costruzione, ma anche un approfondimento in senso simbolico [...] Quando compare nella letteratura medievale in volgare, si tratta di trasmissione dell’uso latino».

⁵³ La successione delle trentuno liriche del «libello», così come ordinate da Dante, dà spazio a rispondenze calcolate. CHARLES SOUTHWARD SINGLETON, fedele alla partizione convenzionale dell’opera in quarantadue capitoli (secondo la lezione di Michele Barbi: cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Vita Nova*, a c. di, Firenze, Bemporad, 1932) rileva l’«architettura esteriore» della *Vita Nova*: l’alternarsi di canzoni e componimenti minori, con *Donna pietosa* al centro, produce lo schema «10; I; 4-II-4; III; 10 (dove i numeri romani stanno a indicare le canzoni). Ma data l’eccezionale importanza che il numero nove ha in quest’opera, il primo e l’ultimo gruppo di poesie più brevi sembra molto più significativo considerarli formati da nove più uno [...]: 1, 9; 4-II-4; III; 9, 1. O, più semplicemente, e in modo forse ancor più suggestivo: 1; 9; 1; 9; 1; 9; 1, poiché così il misterioso numero nove si vede ricorrere ancor più chiaramente tre volte», cfr. *Vita Nuova*, in ID., *Saggio sulla «Vita Nuova»*, trad. it. G. Prampolini, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 109-149, alle pp. 110-111. Nell’introduzione alla sua edizione (DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a c. di, Torino, Einaudi, 1996, pp. IX-XLVIII, in particolare alle pp. XXI-XXVII), Guglielmo Gorni riprende queste suggestioni numeriche aggiungendo alcune simmetrie riconsegnate al testo dal recupero della sua suddivisione nei paragrafi originari, trentuno, uno per lirica. Considerato il paragrafo 19 centro dell’opera, Gorni nota persuasiva la presenza di due gruppi di nove unità a costituire la prima parte del libro, con dieci componimenti, i più convenzionali, nei primi nove paragrafi, e altri dieci, quelli dedicati alla lode di Beatrice, negli altri nove; segue poi un’ulteriore novena, la terza, con il restante racconto inclusa la *Donna Pietosa*, e infine i quattro paragrafi conclusivi (ma è da notare come anche la partizione Barbi dia modo di attribuire un significato notevole alla posizione di alcuni capitoli, a notarlo è Charles Singleton: importante è il ruolo centrale del capitolo XXIII, con il racconto della terza visione di Dante, l’«ultima delle visioni che predicano l’imminente morte di Beatrice» e la funzione rilevante della prosa del capitolo XXX, «numero formato da tre dieci», nell’annuncio della «terza “matera”» del libro; cfr. rispettivamente *La morte di Beatrice*, pp. 13-38, alle pp. 28-31 e *Vita Nuova*, cit., pp. 116-117, in ID., *Saggio sulla «Vita Nuova»*, cit.). Uno studio precedente a Gorni, centrato sempre sulla divisione originaria in trentuno testi lirici, mostra il «tacito lavoro del poeta con i numeri», espresso, nella *Vita Nova*, nel ricorrere del 3, dell’11, del 16, numeri su cui si regge l’intera composizione; cfr. MANFRED HARDT, *I numeri nella poetica di Dante*, cit., pp. 2-8.

numero, pone «la meravigliosa armonia delle composizioni numeriche dantesche»⁵⁴ come

la conclusione e il punto più alto di un lungo processo. Dante procede dalle enneadi della *Vita Nova* fino alla complessa struttura numerica della *Divina Commedia*: $1 + 33 + 33 + 33 = 100$ canti, che conducono il lettore attraverso tre regni, l'ultimo dei quali comprende 10 cieli. Triadi e decadi si intrecciano a formare l'unità. Il numero qui non è solo uno schema esteriore, bensì simbolo dell'*ordo* cosmico,⁵⁵

altrimenti, senza numero, caos.

A fronte della simbolicità comunemente riconosciuta al numero nella *Vita Nova*, la più diffusa attribuita al nove e riconducibile alla tradizione cristiana (in sintesi: del nove come numero cristologico; dell'uso paronomastico del termine numerico come aggettivo identificante la vita giovanile di Dante, «nova» perché fresca di gioventù, e «nova» soprattutto perché spiritualmente e poeticamente rinnovata dall'amore, come da messaggio paolino: «renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem», *Eph.* 4, 23-24)⁵⁶, vorrei qui segnalare la possibilità di una lettura diversa,

⁵⁴ Cfr. ERNST ROBERT CURTIUS, *Composizione numerica*, cit., p. 569.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ La citazione paolina è già in CARLO VECCE, *Beatrice e il numero amico*, cit., p. 103, accompagnata da un'osservazione che esplicita una precisa lettura dell'opera: «è un senso profondamente cristiano quello assunto da Dante per *novus*» (*ibidem*). Sul significato cristologico e soteriologico del numero, in molti casi ritenuto così evidente da rendere Beatrice *figura Christi*, insistono soprattutto MICHELANGELO PICONE, *Rito e narratio nella «Vita Nuova»*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, Firenze, Olschki, 1983, vol. I, pp. 141-157, che tenta una «lettura del libello *sub specie liturgiae*» (p. 144); CHARLES SOUTHWARD SINGLETON, *Saggio sulla «Vita Nuova»*, cit., in particolare nel capitolo *La morte di Beatrice*, pp. 13-38: oltre al numero, l'autore individua segni concreti – il terremoto, l'eclissi solare – pertinenti il confronto tra la morte di Cristo e quella di Beatrice, morte che «assomiglia a un'ascensione», p. 30 (cfr. anche *L'avvento di Beatrice*, in ID., *La poesia della «Divina Commedia»*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 213-228); GUGLIELMO GORNI, *Il numero di Beatrice*, in ID., *Lettera nome numero*, cit., pp. 73-86 (a p. 79 il «nove» è il «numero terreno della “gentilissima”, epifenomeno mondano di una radice trinitaria che si rivelerà solo in cielo»); CARLO VECCE, *Beatrice e il numero amico*, cit., in cui è puntuale il recupero di testi evangelici e profetico-veterotestamentari a legittimare il confronto Beatrice-Cristo o Beatrice-Maria (suggestivo il parallelismo tra il testo evangelico del racconto del compiersi della gestazione di Maria in *Lc.* 2, 16 e il passo della *Vita Nova* relativo all'episodio del saluto); BORTOLO

suggerita da Dante ma poco presa in considerazione. Essa si appoggia alle conoscenze astronomiche e astrologiche del poeta, ed illumina lo statuto astrologico del numero di Beatrice, riconoscendogli un valore che ne rafforza infine il senso cristiano. I due significati, più o meno sottesi nel corso del «libello», culminano nella digressione esplicativa sulla simbologia del numero proposta al paragrafo 19 [XXIX, 2-4]: lì solo si apprende il valore di tutta la casistica del «nove» riesumata da Dante, materia d'incontro dei due miti cari all'autore, quello pagano e quello cristiano.

Alcune premesse. L'interesse per il numero si accompagna in Dante, come l'epoca prescrive, a quello per la musica, per la forma geometrica e soprattutto a quello per gli astri. Responsabile della congrega è l'ordinamento tardoantico delle scienze, cui il Medioevo è debitore – se non si vuole risalire ai modelli della Grecia antica (Ippia di Elide, sofista, contemporaneo di Socrate, noto per aver introdotto il metodo d'insegnamento basato sulle arti liberali⁵⁷; forse la scuola pitagorica, Platone, Filone o Aristotele⁵⁸). Cassiodoro, voce autorevole in anni medievali, mutua da Marziano Cappella il sistema classificatorio secondo il quale l'aritmetica è in una con le restanti discipline del Quadrivio, le quattro vie del numero⁵⁹: nelle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* il termine «mathematica» è sinonimo di Quadrivio, perciò inclusivo delle discipline denominate aritmetica, geometria, astronomia, musica: «mathematica quae quattuor complectitur disciplinas, id est, arithmetica geometricam

MARTINELLI, *L'ora di Beatrice*, cit., che inquadra il significato del numero e, conseguentemente, l'evento della morte, all'interno di una «cornice spirituale e liturgica legata al tema dell'ascensione di Cristo e al tema dell'azione rivelatrice e confermatrice della terza persona della Trinità», p. 33; CORRADO BOLOGNA, «Tanto è quanto dire “prima verrà”»; «Era uno nove, cioè uno miracolo», in ID., *Il ritorno di Beatrice*, cit., pp. 18-23, per il quale la chiave ermeneutica del «libello» è data dall'accostarsi di numerologia e teologia (lo studioso condivide e rinvia alle posizioni di C. Singleton, G. Gorni, C. Vecce). Il numero è poi mistico nella maggior parte dei chiosatori; solo Manuela Colombo allude ad una sacralità sublimata dal «fondamento astronomico» (cfr. DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, a c. di, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 34), e L. C. Rossi parla del numero come «simbolo e segno dell'ordo cosmico» (cfr. DANTE ALIGHIERI, *Vita nova*, a c. di L. Carlo Rossi, Milano, Mondadori, 1999, p. 6).

⁵⁷ Cfr. ERNST ROBERT CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, cit., p. 46 (il capitolo *Letteratura e istruzione*, pp. 45-72).

⁵⁸ Cfr. VITTORIO RUSSO, *Arti liberali*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 403-405.

⁵⁹ Per le nozioni di “Trivio” e “Quadrivio” cfr. gli studi storici di PIO RAJNA, *Le denominazioni «Trivium» e «Quadrivium»*, in «Studi Medievali», I (1928), pp. 4-36.

musicam et [astronomicam], mathematicam [vero] Latino sermone doctrinalem possumus appellare» (*Institutiones* II, praef., 4)⁶⁰. La stessa onnicomprensività del vocabolo è in seguito in Isidoro di Siviglia: «Mathematica [...] cuius species sunt quattuor: id est Arithmetica, Musica, Geometria et Astronomia» (*Etymologiae* III, praef.)⁶¹. Il numero è l'oggetto comune alle arti matematiche⁶², e in generale il principio regolatore di tutte le sette discipline (così è sancita la dipendenza delle scienze del Trivio da quelle del Quadrivio, le prime considerate propedeutiche alle seconde)⁶³, in risposta all'opera d'interpretazione numerica del cosmo, per cui il mondo risulta descritto da precise allegorie algebriche, a definire le risposdenze matematiche tra le varie componenti della natura.

L'unione tra numero e universo naturale è massimamente stabilita dalla scienza astronomico-astrologica. In *Conv.* II.xiii – in atto è la comparazione tra il sistema delle

⁶⁰ Per l'edizione di riferimento cfr. FLAVIO MAGNO AURELIO CASSIODORO, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 92.

⁶¹ L'edizione di riferimento è ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a c. di A.V. Canale, Torino, UTET, 2004 (cit. a p. 273).

⁶² Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae* III, praef. (p. 272): «Arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se. Musica est disciplina quae de numeris loquitur, qui inveniuntur in sonis. Geometria est disciplina magnitudinis et formarum. Astronomia est disciplina quae cursus caelestium siderum atque figuras contemplatur omnes atque habitudines stellarum».

⁶³ Il «lume» dell'«Arismetica» – afferma Dante – illumina tutte le scienze, «però che li loro subbietti sono tutti sotto alcuno numero considerati, e nelle considerazioni di quelli sempre con numero si procede», cfr. *Conv.* II.xiii, 16 (debito va riconosciuto ancora ad ISIDORO DI SIVIGLIA, cfr. *Etymologiae* III i 1-2, p. 272: «Quam scriptores saecularium litterarum inter disciplinas mathematicas ideo primam esse voluerunt, quoniam ipsa ut sit nullam aliam indiget disciplinam. Musica autem et Geometria et Astronomia, quae sequuntur, ut sint atque subsistant istius egent auxilium»). A proposito di questo passo del *Convivio*, Cesare Vasoli, recuperando l'opinione di André Pezard (*Le «Convivio» de Dante. Sa lettre, son esprit*, Paris, Les belles lettres, 1940) in risposta all'interpretazione di Giovanni Busnelli e Giuseppe Vandelli (DANTE ALIGHIERI, *Il convivio*, a c. di, Firenze, Le Monnier, 1934), ritiene che qui Dante voglia sottolineare «il carattere matematico di tutte le scienze» e «il carattere numerico che assumono sempre “tutti i loro oggetti”»; aggiunge poi, rispetto al dantista francese, una nota importante sulla cultura filosofica del XII secolo, il fatto che essa «aveva teorizzato il fondamentale carattere matematico del sapere e concepito la filosofia come fondata sulle ragioni numeriche che stanno alla base dell'ordine universale», cfr. il suo commento *ad loc.* Sull'importanza dell'aritmetica nel Quadrivio insiste GIORGIO STABILE, *Musica e cosmologia: l'armonia delle sfere*, in ID, *Dante e la filosofia della natura*, cit., pp. 173-193.

arti liberali e l'ordine dei cieli⁶⁴ – predilezione dantesca va all'«Astrologia», disciplina associata al cielo di Saturno: come l'ultimo pianeta è lodato per «la tardezza del suo movimento per [li] dodici segni» e perché «sopra tutti li altri pianeti esso è alto», così la settima arte è riconosciuta «alta e nobile per la sua certezza, la quale è senza ogni difetto, sì come quella che da perfettissimo e regolatissimo principio viene»⁶⁵.

L'ordine «perfettissimo» e «regolatissimo» che presiede alla ruota armonica dei cieli, matematico e cosmico, presiede all'opera di Dante, con rotazioni celesti che ritornano a punti medesimi e anniversari scanditi da configurazioni astrologiche simili, numericamente espresso da cicli novenari, da ritorni di triadi più o meno moltiplicate. L'organizzazione numerica è sostanziale alla *Vita Nova*: qui le dichiarazioni spaziotemporali, con le quali Dante vorrebbe circoscrivere storicamente i suoi vissuti e quelli di Beatrice, si avvalgono di una simbologia precisa, che chiama a protagonista il «nove». Alcune affermazioni del poeta cioè, centrate sul «nove», permettono di datare i nodi della storia, così che in via approssimativa è possibile stilare una cronologia più o meno precisa degli accadimenti, a partire dal punto fermo della nascita di Dante, unico evento, assieme all'episodio della morte di Beatrice e a qualche anniversario conseguente, databile con sicurezza (sicuro, da fonti storiche, quanto all'anno, ma non in relazione al mese e al giorno, solo supposti⁶⁶) pur se non esplicitamente espresso nel testo, rievocato dalla dichiarazione d'apertura «nove fiata già appresso lo mio nascimento» (VN 1, 2; II, 1).

Visualizzando l'insieme delle citazioni del numero (si considera sia la forma cardinale che quella ordinale dell'aggettivo numerale, oltre ai casi di sostantivizzazione del termine numerico), così come ordinate da Dante, se ne rileva l'uso perlopiù

⁶⁴ Dante spiega il parallelismo tra i due ordini appoggiandosi a «tre similitudini»: la prima è la «evoluzione dell'uno a dell'altro intorno a uno suo immobile»; la seconda è l'«illuminare dell'uno e dell'altro»; la terza è l'«inducere perfezione nelle disposte cose», cfr. *Conv.* II.xiii, 2-5. Come informa VITTORIO RUSSO, *Arti liberali*, cit., p. 405, «quest'analogia tra le scienze e i cieli condotta da D. era già presente nella tradizione culturale medievale, nell'*Anticlaudianus*, ad esempio, di Alano di Lilla (1120 circa-1203) o nella *Composizione del mondo* (1282) di Ristoro d'Arezzo».

⁶⁵ Cfr. *Conv.* II.xiii, 28-30.

⁶⁶ Il problema della nascita di Dante è toccato nel capitolo che segue, cui rimando per qualche riferimento bibliografico sull'argomento.

cronologico: il nove stabilisce intervalli celesti, definisce orari o durate di eventi. La numerazione progressiva si riferisce ai paragrafi e ai relativi sottoparagrafi (indico anche il numero dei capitoli e sottocapitoli corrispondenti nella partizione ottocentesca diffusa dall'edizione Barbi), utile allo studio rapido della distribuzione delle occorrenze.

VN 1, 2 [II, 1]: il cielo del Sole ha compiuto nove rivoluzioni dal giorno della nascita di Dante quando il poeta incontra per la prima volta, giovanetto di appena nove anni, la fanciulla destinata a divenire «donna», “signora” incontrastata «della *sua* mente»:

Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo de la luce quasi a uno medesimo punto quanto a la sua propria girazione, quando alli miei occhi apparve prima la gloriosa donna della mia mente, la quale fu chiamata da molti Beatrice, li quali non sapeano che si chiamare.

VN 1, 3 [II, 2]: dai gradi retrogradi percorsi dal cielo delle Stelle fisse è calcolata l'età di Beatrice nel momento in cui incontra Dante per la prima volta: ella ha «quasi» nove anni⁶⁷ mentre Dante ne ha «quasi» dieci:

Ell'era in questa vita già stata tanto che, nel suo tempo, lo cielo stellato era mosso verso la parte d'oriente delle dodici parti l'una d'un grado; sì che quasi dal principio del suo anno **nono** apparve a me ed io la vidi quasi da la fine del mio **nono**.

VN 1, 12 [III, 2]: nove anni dopo il primo incontro, Beatrice appare per la seconda volta a Dante; l'episodio è ricordato come quello del “saluto”, il primo:

Poi che fuoro passati tanti dì che apunto erano compiuti li **nove** anni appresso l'apparimento soprascritto di questa gentilissima, nell'ultimo di questi di avvenne che questa mirabile donna, apparve a me vestita di colore bianchissimo, in mezzo di due gentili donne le quali erano di più lunga età; e passando per una via, volse gli occhi verso quella parte ov'io era molto

⁶⁷ Per nuove considerazioni sull'età di Beatrice cfr. il capitolo II.

pauroso e, per la sua ineffabile cortesia, la quale è oggi meritata nel grande secolo, mi salutò virtuosamente tanto, che mi parve allora vedere tutti li termini della beatitudine.

VN 1, 13 [III, 2]: l'ora dell'apparizione è esattamente la nona del giorno:

L'ora che lo suo dolcissimo salutare mi giunse, era fermamente **nona** di quel giorno. E però che quella fu la prima volta che le sue parole si mossero per venire alli miei orecchi, presi tanta dolcezza, che come inebriato mi partì dalle genti, e ricorso al solingo luogo d'una mia camera, puosimi a pensare di questa cortesissima.

VN 1, 19 [III, 8]: segue, nello stesso giorno, pensiero intensissimo di lei e segue, durante «soave sonno», alla quarta ora della notte, la prima delle ultime nove, «maravigliosa visione» (VN 1, 14; III, 3), di Beatrice tra le braccia di Amore con in bocca il cuore dell'amante:

E immantante cominciai a pensare, e trovai che l'ora nella quale m'era questa visione apparita era stata la quarta della notte, sì che appare manifestamente ch'ella fue la prima ora delle **nove** ultime ore de la notte.

VN 2, 11 [VI, 2]: dopo la decisione di velare il sentimento per Beatrice con lo stratagemma della donna-«schermo» (VN 2, 8; V, 3), nata un giorno in seguito ad un inconveniente in chiesa, e dopo alcuni anni e mesi trascorsi a comporre lodi per la donna della finzione, Dante ricorda il nome di Beatrice collocandolo al nono posto nella lista delle più belle donne di Firenze:

E presi li nomi di LX le più belle donne della cittade dove la mia donna fu posta dall'Altissimo Sire, e compuosi una pistola sotto forma di serventese, la quale io non scriverò; e non n'avrei fatto menzione, se non per dire quello che, componendola, maravigliosamente adivenne, cioè che in alcuno altro numero

non sofferse lo nome della mia donna stare se non in su lo **nove**,
tra li nomi di queste donne.

VN 5, 16 [XII, 9]: il dolore procurato dalla negazione del saluto da parte della «gentilissima» (VN 5, 6; XI, 3) si accompagna ad un secondo sogno, alla nona ora del giorno, con Amore vestito di bianco e piangente che ribadisce per sé il ruolo di «centro del cerchio» (VN 5, 11; XII, 4):

E dette queste parole si disparve, e lo mio sonno fue rotto. Onde io, ricordandomi, trovai che questa visione m'era apparita nella **nona** ora del die. E anzi che io uscisse di questaa camera, propuosi di fare una ballata, nella quale io seguitasse ciò che lo mio signore m'avea imposto; e feci poi questa ballata che comincia *Ballata, i' vo'*.

VN 14, 1 [XXIII, 1]: la morte del padre di Beatrice innesca nel poeta una serie fitta di pensieri e sentimenti dolorosi, concretatisi in un'«infermitade» lunga nove giorni:

Appresso ciò per pochi dì avvenne che in alcuna parte della mia persona mi giunse una dolorosa infermitade, onde io continuamente sofferesi per **nove** di amarissima pena; la quale mi condusse a tanta debolezza, che mi convenia stare come coloro li quali non si possono muovere.

VN 14, 2 [XXIII, 2]: sofferenza intollerabile nel nono giorno di malattia per il sopraggiungere del pensiero dell'amata:

Io dico che nel **nono** giorno, sentendome dolere quasi intollerabilmente, a me giunse un pensiero, lo quale era della mia donna.

VN 19, 3 [XXVIII, 3]: annuncio della trattazione sul nove, in particolare sul motivo per cui il numero è considerato «cotanto amico» di Beatrice e della sua ascensione:

Tuttavia però che molte volte lo numero del **nove** à preso luogo tra le parole dinanzi, onde pare che sia non senza ragione, e nella sua partita cotale numero pare che avesse molto luogo, convenesi di dire quindi alcuna cosa, acciò che pare al proposito convenirsi. Onde prima dicerò come ebbe luogo ne la sua partita, e poi n'asegnerò alcuna ragione per che questo numero fue a'lei cotanto amico.

VN 19, 4 [XXIX, 1]: indicazione parafrastica della data di morte di Beatrice, con rilevamento della triplice occorrenza del nove mediante l'ausilio di tre usanze calendariali (l'anima della donna lasciò questo mondo nella prima ora del nono giorno del mese secondo il calendario arabo, nel nono mese dell'anno seguendo il calendario siriano, nell'anno dell'era cristiana in cui, nel secolo in cui ella nacque, il numero perfetto si era moltiplicato nove volte):

Io dico che, secondo l'usanza d'Arabia, l'anima sua nobilissima si partio nella prima ora del **nono** giorno del mese. E secondo l'usanza di Siria, ella si partio nel **nono** mese dell'anno, però che 'l primo mese è ivi Thisirim primo, lo quale a noi è Ottobre. E secondo l'usanza nostra, ella si partio in quello anno della nostra indizione, cioè degli anni *Domini*, in cui lo perfetto numero **nove** volte era compiuto in quello centinaio nel quale in questo mondo ella fue posta, ed ella fue delli cristiani del terzodecimo centinaio.

VN 19, 5 [XXIX, 2]: prima ragione (astrologica) che giustifica l'accostamento del nove a Beatrice: nove i cieli rotanti perfettamente disposti e dunque benevolmente influenti sulle sorti di Beatrice:

Perché questo numero fosse in tanto amico di lei, questa potrebbe essere una ragione. Con ciò sia cosa che, secondo Tholomeo e secondo la cristiana veritade, **nove** siano li cieli che si muovono; e secondo comune oppinione astrologa, li detti cieli adoperino qua giù secondo la loro abitudine insieme; questo numero fue amico di lei per dare ad intendere che nella sua

generazione tutti e **nove** li mobili cieli perfettissimamente
s'aveano insieme.

VN 19, 6 [XXIX, 3]: seconda ragione (teologica): nove è il quadrato della «mirabile Trinitade»:

Questa è una ragione di ciò. Ma più sottilmente pensando, e secondo la infallibile veritate, questo numero fue ella medesima: per similitudine dico, e ciò intendo così. Lo numero del tre è la radice del **nove**, però che, senza numero altro alcuno, per sé medesimo fa **nove**, sì come vedemo manifestamente che tre via tre fa **nove**. Dunque, se lo tre è fattore per sé medesimo del **nove**, e lo fattore per sé medesimo delli miracoli è tre, cioè Padre e Figliuolo e Spirito Santo, li quali sono tre e uno, questa donna fue accompagnata da questo numero del **nove** a dare ad intendere ch'ella era uno **nove**, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade.

VN 28, 1 [XXXIX, 1]: nuova *imaginatio* d'ora nona, che rievoca la prima apparizione di Beatrice:

Contra questo avversario della Ragione si levò un die, quasi nell'ora della **nona**, una forte imaginazione in me, che mi parve vedere questa gloriosa Beatrice con quelle vestimenta sanguigne colle quali apparve prima agli occhi miei, e pareami giovane in simile etade in quale io prima la vidi.

La lettura complessiva dei ricorsi mostra come gli utilizzi del numero siano quasi tutti di natura cronologica; loro intento è, nella maggior parte dei casi, quello di caratterizzare più o meno simbolicamente il tempo, assoluto o relativo⁶⁸, di ogni accadimento. Esula dalle occorrenze di natura temporale l'occasione in cui il «nove», in VN 2, 11 [VI, 2], individua la collocazione del nome di Beatrice nella lista delle più belle

⁶⁸ Sulla classificazione del tempo nella *Vita Nova*, tra assoluto e relativo, si discute in seguito, al capitolo IV.

donne di Firenze: ma anche qui il significato del numero è riconducibile a quello delle altre presenze, poiché la nona posizione “beatifica” Beatrice in senso astrologico e in senso cristiano più di quanto possa suggerire la tautologia nel nome⁶⁹, come Dante stesso riesce a far intendere in seguito al paragrafo 19 [XXIX, 1-4], parlando esplicitamente delle ragioni per cui il «nove» possa essere considerato «amico» della donna. Attenzione particolare è da prestare ai luoghi in cui il numero si lega in maniera evidente a indicazioni temporali date da nozioni di astronomia e astrologia: il «nove» carico di contenuti astronomico-astrologici serve a definirle come datazioni. Situazione rappresentativa in questo senso è già l’apertura del libro, dove «quasi» nove sono le rivoluzioni del Sole trascorse dalla nascita di Dante fino al giorno del primo incontro con Beatrice: così il poeta già notifica l’importanza della scienza del cielo, e del «nove» come numero carico di valenze astrali (la posizione incipitaria segnala il rilievo del termine-numero, prima parola della *narratio* vera e propria, dopo il preambolo sul carattere memoriale della scrittura). Segue poi un secondo intervallo novenario, terminante nell’episodio del primo saluto: Dante ha prima nove anni, poi diciotto; Beatrice veste prima color «sanguigno» (VN 1, 4; II, 3), poi è «bianchissima» (VN 1, 12; III, 1)⁷⁰.

⁶⁹ L’uso tautologico e paronomastico del nome di Beatrice è discusso da GUGLIELMO GORNI, *Il nome di Beatrice*, in ID., *Lettera nome numero*, cit., pp. 19-44, con esiti diversi dall’*interpretatio nominis* diffusa, che ne individuerrebbe il significato in «colei che dà beatitudine» (cfr. CHARLES SOUTHWARD SINGLETON, *La morte di Beatrice*, cit., pp. 13-38, a p. 13, n. 1, che rimanda all’analisi di LEO SPITZER, *Zur Verwendung des Namens Beatrice* in ID., *Bemerkungen zu Dantes «Vita Nuova»*, Publications de la faculté des lettres de l’Université d’Istanbul, 1937, pp. 162-169, studi confluiti nel volume *Studi italiani*, a c. di C. Scarpati, Milano, Vita e Pensiero, 1976, di cui cfr. in particolare le pp. 95-146, *Osservazioni sulla «Vita Nuova» di Dante*). Gorni in particolare individua «l’essenza profonda del nome» della donna nella «singolare “amicizia” che lega Beatrice al “nove”, in vita non meno che nella data di morte» (p. 36), al che egli rimanda alla lettura gematrica del nome, scritto alla latina, il cui numero gematrico sarebbe il quarantaquattro, lo stesso di AMOR aggiunto del numero nove in caratteri romani: BEATR+IX. (cfr. pp. 39-41). Il numero delle occorrenze del nome della donna, che Gorni fissa a diciassette in prosa e quattro in poesia (cfr. DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a c. di, cit., p. 6) è ora corretto da DONATO PIROVANO, *Il dolce stil novo*, Roma, Salerno, 2014, p. 136, n. 91, che lo aggiorna a diciannove occorrenze per la prosa, «inclusa la variante “Bice”», e a tre per la poesia (non si considera il caso «beatrice» del sonetto *Deh, peregrini, che pensosi andate*, v. 12).

⁷⁰ Alla simbologia dei colori degli abiti di Beatrice è dedicato il capitolo III.

Le visioni in sogno, che hanno protagonista Beatrice con Amore (VN 1, 14-20; III, 3-9) o Amore che parla di Beatrice (VN 5, 10-16; XII, 3-9), sono identificate temporalmente da perifrasi includenti il «nove»: «la prima ora delle nove ultime ore della notte» (VN 1, 19; III, 8) e «nella nona ora del die» (VN 5, 16; XII, 9). Le semplici «immaginazioni» con Amore «peregrino» (VN 4, 3; IX, 3), che indica a Dante la seconda donna-schermo (VN 4, 3-6; IX, 3-6), con Amore che annuncia l'incedere di Beatrice attraverso l'avvento di Giovanna (VN 15, 2-5; XXIV, 2-5), non sono delimitate temporalmente né dal «nove» né da altro numero, ma solo da locuzioni temporali incerte; esse restano nello spazio imprecisato che intercorre tra un «nove» e l'altro: «Appresso la morte di questa donna» (VN 4,1; IX, 1) la prima, con riferimento alla morte di un'amica di Beatrice, raccontata al paragrafo 3 [VIII], e «Appresso questa vana immaginazione» (VN 15, 1; XXIV, 1) la seconda, con ricordo della lunga malattia di Dante, reazione psicofisica del poeta alla morte del padre di Beatrice, entrambe sicuramente situabili nell'arco di tempo intercorso tra l'episodio del saluto e la morte dell'amata, i due eventi più prossimi e in qualche modo, con l'ausilio del «nove», databili. Caso a sé costituisce l'immaginare del poeta scaturito dalla «dolorosa infermitade» (VN 14, 1; XXIII, 1) sorta dal pensiero triste per la morte del padre di Beatrice, quando l'«errare» della «fantasia» (VN 14, 5; XXIII, 5) capita il nono giorno di una pena «amarissima» (VN 14, 1; XXIII, 1) lunga nove lunghissimi dì: qui il simbolismo del «nove», chiamato a circoscrivere le pene di Dante procurate dal compianto, si accompagna al pensiero della morte ventura della donna («Di necessità conviene che la gentilissima Beatrice alcuna volta si moia», VN 14, 3; XXIII, 3), preannunciandola. Così «nove» e morte si avvicendano nella *Vita Nova*, quando il pensiero funebre è rivolto a Beatrice: è il caso della visione di Amore che ascende al cielo con in braccio l'amata dormiente, quasi esanime, nella prima delle nove ultime ore della notte (VN 1, 14-20; III, 3-9); dell'«immaginazione» della morte di Beatrice il nono giorno di malattia (VN 14, 2-10; XXIII, 2-10)⁷¹; del nove tre volte ricorrente nell'annuncio della data della morte fisica di

⁷¹ A proposito del paragrafo 14 [XXIII] condivido l'idea di ROBERTO ANTONELLI, che lo considera il vero luogo dedicato alla trattazione della morte di Beatrice. Se nel paragrafo 19 Dante non racconta il trapasso fisico della donna, ciò è dovuto – a margine perciò le tre ragioni che li enumera e che

Beatrice (VN 19, 4; XXIX, 1). Infine, anche l'immaginazione finale riabilita il «nove» («un die, quasi nell'ora della nona», VN 28, 1; XXXIX, 1), poiché lì la memoria interviene a rievocare la forte carica emotiva del primo incontro e a ricordare come Beatrice apparve in quell'occasione, vestita di «sanguigno» (VN 1, 4; II, 3)⁷².

L'analisi delle occorrenze svela il ruolo del «nove» nel libro, duplice, se si riducono i casi singoli a due principali funzionalità. Caso interessante si verifica quando il «nove», con l'intento di coordinare temporalmente un evento, si lega a dati astronomico-astrologici, perché il numero possiede lì doppio statuto. Le nozioni di astronomia e astrologia che si ricavano dalle locuzioni temporali accrescono in veridicità i contenuti del «libello», storicizzandoli. Se l'evento, poniamo quello dell'incontro raccontato ad apertura, avviene all'incirca dopo nove rivoluzioni solari dalla nascita di Dante, come è affermato in VN 1, 2 [II, 1] volontà dell'autore è non solo quella di precisare l'episodio tramite una cronografia definita, ma soprattutto quello di diffonderlo come realmente accaduto, avvalendosi di quella nozione astronomico-astrologica per cui a configurazione celeste particolare – incontro, in un data porzione di cielo, di pianeti e figure zodiacali secondo aspetti reciproci e specifiche case occupate – corrisponde un momento definito. Il principio che fonda l'astrologia genetliaca rileva l'importanza che la congiunzione particolare di pianeti preposta a governo dell'istante esatto di nascita di un individuo possiede nel determinarne il corso della sua vita futura, e nessun'altra

generalmente sono riconosciute causa della reticenza – al fatto che il poeta «della morte “vera”, letteraria e funzionale al libello aveva già analiticamente e approfonditamente trattato, secondo tutte le regole, nel cap. XXIII (e per la verità, in tutta l'operetta)», cfr. *La morte di Beatrice e la struttura della storia*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea, 1290-1990*, cit., pp. 35-56, a p. 52. Prima, a p. 51, Antonelli mostrava del resto come «dalla morte la *Vita Nuova*» sia «insistentemente percorsa, quasi intessuta: dalla prima “visione” [...] ai due sonetti di compianto [...] alla morte del padre [...] alla morte “fisica” di Beatrice». L'idea è poi in MARCO SANTAGATA, che osserva come persino *Donne ch'avete intelletto d'amore* presupponga il motivo della morte e dell'assunzione di Beatrice, cfr. *Il lutto del rimatore*, in ID., *Amate e amanti. Figure della lirica amorosa fra Dante e Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 63-111, in particolare vedi le pp. 94-96.

⁷² Sulle visioni e immaginazioni della *Vita Nova* cfr. IGNAZIO BALDELLI, *Visione, immaginazione e fantasia nella «Vita Nuova»*, in *I sogni nel Medioevo. Seminario internazionale. Roma, 2-4 ottobre 1983*, a c. di T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 1-10.

congiunzione è identificativa di quel preciso momento storico⁷³; il cielo non è mai uguale a se stesso, per quanto simili possano apparire i ritorni e gli incontri di pianeti in determinati periodi dell'anno. A questa esigenza di realtà si assomma la portata simbolica del «nove», essa veicolo d'allegoresi: quando il numero non è accompagnato da riferimenti astronomico-astrologici esso è simbolo, cristiano e/o astrologico; i sistemi simbolici preferenziali cui Dante rimanda non si escludono, si integrano⁷⁴.

Se si segue la comparsa del «nove» nel testo, è possibile individuare un percorso, a tappe ed ascendente – ogni «nove» è un grado dell'ascesa – che rende il lettore progressivamente conscio della simbolicità del numero, del suo vario spettro di significati. Nel passaggio dall'una all'altra occorrenza il suo aumento di significatività è graduale, fino alla narrazione della salita al cielo di Beatrice⁷⁵. La maggior parte dei «nove» circoscrive episodi “in vita” della donna e si colloca perciò in quella che grossomodo è la prima metà dell'opera: il massimo raggruppamento delle occorrenze, vera e propria apoteosi del numero, dovuta forse alla digressione esplicativa sulla sua simbologia, si verifica in VN 19, 4-6 [XXIX, 1-3], con una serie fitta di ricorsi nello spazio di pochissimi paragrafi (dell'aggettivo, tra numerale e cardinale, si contano 11 occorrenze); segue poi una citazione al paragrafo 28 [XXXIX] nella parte conclusiva del libro⁷⁶. Il paragrafo 19 [XXVIII-XXX], pausa descrittiva che rallenta il narrato, svela le ragioni del «nove»: l'autore, non potendo trattare esplicitamente della morte

⁷³ Cfr. FRANZ BOLL, CARL BEZOLD, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, cit. (in particolare il capitolo *I metodi dell'interpretazione astrologica*, pp. 84-103).

⁷⁴ Come afferma ERNST ROBERT CURTIUS, *Composizione numerica*, cit., p. 564, «il sapere scolastico profano e la *doctrina sacra* non sono separati l'uno dall'altra. Il sapere consiste in blocchi di argomenti tramandati e memorizzati. Mancano ancora la forza e l'impulso a penetrarne il senso riposto. Le simmetrie e le corrispondenze dei numeri fondamentali danno l'illusione di un apparente ordine che viene considerato sacro. Tutte le *artes* derivano da Dio, perciò sono buone, però la scienza dei numeri è superiore a tutte. Infatti l'opera della creazione, il ritmo del tempo, il calendario, le costellazioni sono fondati sui numeri. Così sostiene Agio di Corvey nei suoi *Versus computistici*».

⁷⁵ Come ha sottolineato CARLO VECCE, *Beatrice e il numero amico*, cit., p. 122, «la “scoperta” del significato del nove avviene *post eventum*, e ha perciò bisogno di chiosa».

⁷⁶ Il paragrafo 23 [XXXIV], che celebra il primo anniversario della morte di Beatrice («In quello giorno nel quale si compiea l'anno che questa donna era fatta delli cittadini di vita eterna»), non cita esplicitamente il «nove», ma lo rievoca in maniera implicita, richiamando alla mente del lettore la data dell'8 giugno 1290, astronomicamente definita da Dante con l'ausilio di tre calendari per una triplice comparsa del numero, cfr. il capitolo V.

dell'amata⁷⁷ come si converrebbe a questo punto dell'opera, si sofferma almeno a spiegare – come ad accontentare un destinatario non soddisfatto – i motivi per cui il numero sia considerato così rappresentativo della donna, argomento questo di altrettanto grande interesse con cui supplire al mancato necrologio, prosastico e poetico (il capitolo difetta di lirica encomiastica). Dante giustifica la scelta del «nove» con una doppia argomentazione. Il primo motivo dell'elezione del «nove» a numero simbolo di Beatrice è astrologico: «secondo Tolomeo e secondo la cristiana veritade nove siano li cieli che si muovono» (VN 19, 5; XXIX, 2). La seconda ragione è invece teologica, e Dante chiama in causa la «cristiana veritade» (VN 19, 5; XXIX, 2): «questa donna fue acompagnata da questo numero del nove a dare ad intendere ch'ella era uno nove, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade» (VN 19, 6; XXIX, 3).

Si è detto dell'importanza dell'astrologia e dell'astronomia nel Medioevo e dell'alta considerazione in cui Dante teneva la scienza del cielo. Già qui, nella *Vita Nova*, il poeta mette in luce questa predilezione, servendosi del «nove», numero astrologico oltre che cristiano, rappresentativo di Beatrice. La figura femminile, donna reale o meno, al centro degli interessi del poeta, è personaggio cui Dante consegna precise specifiche, che annuncia egli stesso: è un «nove», è una perfetta congregazione di cieli, è un «miracolo» (VN 19, 5-6; XXIX, 2-3)⁷⁸. Identificando Beatrice con il «nove» Dante condensa in immagine antiche nozioni astronomiche e astrologiche, cui accorpa poi il pensiero religioso (l'autorità di Tolomeo deve essere supportata dalla verità cristiana; il cosmo aristotelico-tolemaico era nel Medioevo il cosmo cristiano), in osservanza al principio che sempre informa i contenuti della sua scrittura, per cui sapere profano e dottrina cristiana, simbolismi astrologici e liturgici non si escludono, ma rientrano

⁷⁷ Non sono del tutto chiari i motivi della reticenza, su cui la critica ha dibattuto lungamente. Una soluzione interessante è data da RICHARD KAY, *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit., e MIRKO TAVONI, «Converrebbe essere me laudatore di me medesimo» («Vita nova» XXVIII 2), in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, a c. degli allievi padovani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, vol. I, pp. 253-261.

⁷⁸ Che cosa è un miracolo Dante lo dice in *Mon.* II.iv, 1: «miraculum est quod preter ordinem in rebus comuniter institutum divinitus fit».

insieme a far parte del medesimo ordine sacro. Astrologia e teologia qui cooperano a creare il mito della donna beata, benivolata dal cielo, astrologico e cristiano, cioè da Dio attraverso gli influssi stellari.

La critica dantesca ha rilevato la presenza simbolica del «nove» nella *Vita Nova*, limitandosi però a considerare i significati proposti dall'esegesi biblica e facendo perciò del numero quasi strumento professato di fede da parte del poeta⁷⁹. Ma accanto all'*ordo* teologico, sicuramente fonte del simbolismo numerologico dantesco, il «libello» si fonda anche sul registro astrologico; è Dante stesso a suggerirlo in *VN* 19, 5 [XXIX, 2]. Vorrei quindi riportare in luce il simbolismo astrologico sotteso al «nove», inconfessato dai dantisti, ma presente alla mente di Dante.

I cieli sono nove. L'informazione è prima di tutto astronomica, recupera Tolomeo e il sapere scientifico contenuto nell'*Almagestum* – per quanto l'*Almagestum* non riporti esplicita la menzione dell'operazione tolemaica d'introduzione del nono cielo, ma sì il principio, che Dante deriva dal *Liber de motibus celorum* di Alpetragio per tramite di Alberto Magno, della necessità di riduzione, per il quieto giostrarsi del cosmo, del complesso al semplice, del molteplice all'uno: scoperta la precessione degli equinozi, era fondamentale pensare ad una nona sfera regolatrice del moto diurno degli astri da Oriente ad Occidente, posta oltre la Stellata⁸⁰. A seguire, il rimando è astrologico, al *Quadripartitum*, alla nozione cardine per cui le sfere dei pianeti operano «qua giù» (*VN* 19, 5; XXIX, 2) secondo stabilite reciprocità. A questo punto si dice di Beatrice che, nel momento in cui ella nacque, tutti i cieli planetari (cioè l'intero universo astrologico – «tutti e nove li mobili cieli», *VN* 19, 5 [XXIX, 2], è formula metonimica che allude al contenente) si trovavano nella migliore delle loro congiunzioni. Il riferimento astronomico al numero dei cieli preposti alla nascita della donna e quello astrologico

⁷⁹ Solo GUGLIELMO GORNI lascia intravedere il sostrato astrologico sotteso alla dichiarazione dantesca sui significati del numero, senza però soffermarsi ad affrontarlo (cfr. *Il nome di Beatrice*, cit., p. 36); e CARLO VECCE chiama i numeri della *Vita Nova* «numeri di movimento, cioè rifrazione terrena del più vasto movimento celestiale che fin dall'inizio ha informato le nascite di Dante e Beatrice», cfr. *Beatrice e il numero amico*, cit., p. 123.

⁸⁰ Tocco qui importanti questioni astronomiche che tratto dettagliatamente in seguito. Si veda frattanto BRUNO NARDI, *Dante e Alpetragio*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 139-166, e, recente, SERGIO CRISTALDI, *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*, Acireale, Bonanno, 2013.

relativo alla loro capacità influente diventano simbolo di una condizione “perfettissima” che eleva Beatrice a creatura privilegiata, straordinariamente benvoluta dal Creatore (Dio dispone gli astri in maniera che i loro influssi siano utili all’uomo, ma l’allineamento planetario pensato per la nascita di Beatrice è oltremodo benigno, dunque irrealistico, dunque simbolico). Dante non dice infatti quale sia l’ottima congregazione di cieli supposta alla nascita della donna – il cui segno zodiacale è ricavabile in via approssimativa a partire dalle perifrasi astronomiche indicanti l’età, poste ad apertura di «libello»⁸¹ –, come altrove non precisava date e ore se non tramite l’uso simbolico del «nove». L’astrologia e il numero perdono qui la loro funzione di realtà, di indicatori cronologici delimitatori di eventi, eternandosi, con Beatrice assunta in cielo, assieme alla loro rosa di significati. Detto altrimenti, nel momento topico della morte di Beatrice e della sua ascesa al Paradiso, il numero astrologico rivela la sua essenza simbolica, ed è Dante stesso a renderla nota, enunciando in VN 19, 5-7 [XXIX, 2-4] i motivi della scelta del numero.

La scelta dantesca del «nove» poggia su specifici assunti, riassumibili nel fatto che il «nove» è numero astrologico e insieme cristiano. Così «prossimo alla perfezione», ma non «ancora la perfezione stessa»⁸² – il «dieci» è il numero perfetto⁸³ – il «nove» si presta bene ad identificare Beatrice, nel suo nobilitante percorso di fanciulla semidivina, da donna terrena a guida teologica. La tradizione cristiana medievale, e con essa Dante, associando il «nove» alle riflessioni sulla Trinità, recupera indirettamente del numero il

⁸¹ Per questa questione cfr. il capitolo II.

⁸² Cfr. FRANZ CARL ENDRES, ANNEMARIE SCHIMMEL, *Dizionario dei numeri*, cit., p. 157.

⁸³ In VN 19, 4 [XXIX, 1] il dieci è detto «lo perfetto numero»; cfr. anche *Conv.* II.xiv, 3: «con ciò sia cosa che dal diece in sù non si vada se non esso diece alterando colli altri nove e con se stesso, e la più bella alterazione che esso riceva sia la sua di se medesimo». Vedi il commento di CALCIDIO al *Timeo*, XXXV: «perfectus quidem numerus est decem» (*Plato Latinus. IV. Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a c. di R. Klibansky, London-Leiden, Brill, 1975, p. 84); oltre, naturalmente a TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* II, 2^o, 87: «denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno», e III, 31, 8. Cfr. PAOLO VINASSA DE REGNY, *Il numero nel testo*, in ID., *Dante e Pitagora*, cit., pp. 73-138, in particolare p. 130.

sostrato astrologico. Il numero delle gerarchie angeliche⁸⁴ è infatti prima il numero delle sfere celesti⁸⁵, queste astrologicamente influenti sul mondo sublunare: il «nove» è allora numero quasi perfetto non solo perché elevazione a potenza della «mirabile Trinitade» (VN 19, 6; XXIX, 3), ma anche come somma delle sfere stellate (i sette cieli planetari e il cielo delle Stelle fisse) e del Primo Mobile. Così Marziano Capella nel *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*⁸⁶ argomenta l'importanza del «nove»:

enneas quoque perfecta est, et perfectior dicitur, quoniam ex triade perfecta forma eius multiplicata perficitur [...] quadratus quoque finis est eorum, quae per collationem augentur. Nam et harmoniae ultima pars est [...] non minus novem Musis addixere. In mundo etiam novem sunt zonae, id est sphaerae at deorum septem et terrae,

(*De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, VII, 741)

e, prima, della triade, da cui si genera l'enneade:

trias vero princeps imparium numerus perfectusque censendus [...] Fata Gratiarumque germanitas et quaedam virgo, quam dicunt "caeloque Ereboque potentem", hiuc numero colligatur. Ex eo etiam perfectus, quod perfectus gignit senarium novenariumque. Cuius auspicio preces tertio ac libamina repetuntur [...] in tria se spatia temporis cursus alternat, ideoque tribus divinatio memoratur. Idem mundana perfectio est; nam monadem fabricatori deo, dyadem materiae procreanti, triadem

⁸⁴ Cfr. PIETRO D'ABANO, *Conciliator* (ed. a c. di E. Riondato e L. Olivieri, Rist. fotomeccanica dell'ed. Venetiis, apud Iuntas, 1565, Padova, Antenore, 1985), diff. XLIX: «Novem similiter numerus est perfectus, attribuitur enim intelligentiarum ordinibus, quos 9 ponunt divinatorum tractatores, ut sunt cherubin, et seraphin, et qui deinceps sunt et coelorum orbes 9 [...] in huiusmodi numero novenario potissime coacervat trinitatis perfectio». Sui rapporti tra Dante e Pietro d'Abano discute BRUNO NARDI, *Dante e Pietro d'Abano*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 40-62, e vedi *infra*.

⁸⁵ La struttura dei tre regni oltremondani descritta nella *Commedia* mostra aderenza alla dottrina tolemaica delle nove sfere celesti, cui corrispondono i nove gironi infernali e le nove cornici del Purgatorio. Cfr. GIORGIO STABILE, *Cosmologia e teologia nella «Commedia»: la caduta di Lucifero e il rovesciamento del mondo*, in ID., *Dante e la filosofia della natura*, cit., pp. 137-172.

⁸⁶ L'edizione di riferimento è MARZIANO CAPELLA, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, a c. di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2001; le citazioni sono tratte rispettivamente dalle pp. 514 e 504-506.

idealibus formis consequenter aptamus. Animam vero rationis et iracundiae cupiditatisque distribuere trigario.

(*De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, VII, 733)

La matrice astronomico-astrologica è la fonte prima da cui l'originarsi di tutto il simbolismo relativo al numero. Essa dota il «nove» di un significato nobilissimo, anticipando i contenuti teologici che la religione cristiana vi attribuisce in seguito. Ruggero Bacone mostra l'importanza astrologica del numero delineando il valore della nona casa⁸⁷:

Unde nona domus, ut dicunt, est peregrinationum atque itinerum fidei et deitatis et religionis, ac Domus culturae Dei sapientiae librorum epistolarum et legatorum narrationum ac rumorum et somniorum. Et ideo merito, ut dicunt, attribuitur Jovi, qui habet respectum ad bona alterius vitae, quia illis bonis debentur fides et religio et cultura Dei et consideratio sapientialis, et librorum et epistolarum multitudo, ut patet ex lege divina; et legatorum, ut prophetarum et apostolorum et praedicatorum copia narrantium rumores idoneos de nobilibus conditionibus illius vitae, et revelationes frequentes habentium in somnis et extasi et raptibus de hac vita.

(*Opus Majus*, I.iv, dist. iv, cap. xvi)⁸⁸

Per gli astrologi dunque, di cui Bacone sintetizza il pensiero, il significato del «nove» è strettamente legato alla fede, al peregrinare verso Dio, al rapimento mistico: così il numero stringe “amicizia” con Beatrice. Ella è figlia di Dio, figura che concreta l'idea dantesca d'amore cristiano, tramite che riconduce l'uomo al Paradiso (Beatrice è guida celeste nella *Commedia*; già “angelo” nella *Vita Nova*). Nel passaggio dalla *Vita Nova* alla *Commedia* accade a Beatrice un «miracolo» (VN 19, 6; XXIX, 6) numerico: la donna non è più accompagnata dal numero «amico» (VN 19, 3; XXVIII, 3) e manifesta

⁸⁷ Cfr. VINCENT FOSTER HOPPER, *The Beauty of Order: Dante*, cit., in particolare pp. 138-139.

⁸⁸ Cfr. ROGER BACON, *The Opus Majus*, cit., p. 255.

compiutamente la sua divinità, a cui gli astri, per volere di Dio, l'hanno preposta. Ella è divenuta creatura perfetta che ha liberamente accondisceso l'influsso benevolo dei nove cieli, in "perfettissima" congiunzione al momento della sua nascita. La sua casa è ora l'Empireo, il decimo cielo⁸⁹.

⁸⁹ Cfr. VINCENT FOSTER HOPPER, *The Beauty of Order: Dante*, cit., p. 149: «So the *Divine Comedy*, a *poema sacra*, would bring men back to Christ's great "plan" of redemption, the plan outlined in *De monarchia*. And if the sanctity of the "miracle" is attested by being rooted in 3, the completeness of the plan is foreshadowed in the 100 cantos, product of the complete number 10, self-multiplied. Simultaneously, within the structure of the *Comedy*, the ultimate effect of the miracle of Beatrice is attained, and the 9 becomes a 10».

Capitolo secondo

SOTTO IL SEGNO DEI GEMELLI. RICOLLOCARE I NATALI DI BEATRICE DALLA RILETTURA DI UN «QUASI» (VN 1, 3; II, 2)

La *Vita Nova* si apre con uno sguardo al cielo, al ruotare delle stelle e dei pianeti. Dopo il breve esordio, in cui Dante dichiara le ragioni della sua scrittura-trascrittura – l'aver trovato cioè in una parte precisa del «libro de la *sua* memoria» un capitolo («rubrica») pieno di ricordi nitidi, degni di essere raccontati sotto forma di «libello» (VN 1, 1; I) –, l'attacco narrativo è accompagnato da un'estesa indicazione temporale, dettata da precise conoscenze astronomico-astrologiche. Con due ampie perifrasi astronomiche, portatrici di risvolti astrologici significativi per il sistema di date anniversarie del libro, Dante puntualizza la cronologia del primo episodio del racconto.

La prima perifrasi è inaugurata da un numero, il «nove»:

Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo
della luce quasi a uno medesimo punto quanto a la sua propria
girazione, quando alli miei occhi apparve prima la gloriosa
donna della mia mente

(VN 1, 2; II, 1)

Dante informa qui che sono trascorsi nove anni dal giorno e dall'ora esatti della sua nascita: il tempo è maturo perché il poeta si appresti a conoscere Beatrice, per lui futura fonte di salvezza e beatitudine. Prendendo come punto di riferimento quello che nel sistema tolemaico è il movimento di rivoluzione del Sole attorno alla Terra, qui detto «girazione», Dante afferma che è «già» la nona volta dalla sua nascita che il cielo del

Sole è tornato «quasi» (VN 1, 2; II, 1) nello stesso punto: si è dunque vicini al suo nono compleanno ed è in questo momento dell'anno che egli ha occasione di vedere per la prima volta Beatrice. La data precisa dell'incontro non è mai esplicitata, ma deducibile a partire da quella della nascita del poeta, il maggio-giugno 1265⁹⁰: è ora la primavera del 1274 e il Sole transita in Gemelli. L'esito felice del primo incontro tra Dante e Beatrice risulta in questo modo garantito da una situazione celeste doppiamente propizia (come, del resto, è l'evento stesso verificatosi in quel nono anniversario ad essere doppiamente significativo per il poeta: è quasi il giorno del suo compleanno e pressappoco in quello stesso periodo Dante incontra per la prima volta la donna amata): è primavera, periodo dell'anno tradizionalmente favorevole all'innamoramento⁹¹; al momento dell'evento il Sole transita nella zona dello Zodiaco occupata dai Gemelli, il segno zodiacale di Dante, cui il poeta nella *Commedia* dichiara di appartenere⁹².

⁹⁰ Cfr. MICHELE SCHERILLO, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino, Loescher, 1896; GIORGIO PADOAN, *Introduzione a Dante*, Firenze, Sansoni, 1975; ENRICO MALATO, *Dante*, Roma, Salerno, 1999; GIORGIO PETROCCHI, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 2004; EMILIO PASQUINI, *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2006.

⁹¹ Il Paradiso, luogo d'amore per eccellenza, è descritto come una primavera eterna, mai spogliata dall'Ariete notturno, l'autunno: «L'altro ternaro, che così germoglia / in questa primavera sempiterna / che notturno Ariete non dispoglia» (*Par.* XXVIII, 115-117); in *Rime* C, 66-67 la primavera è il «dolce tempo novello» che «piove / amore in terra da tutti i cieli». Cfr. anche *Conv.* IV.ii, 7: «altrimenti è disposta la terra nel principio della primavera a ricevere in sé la informazione dell'erbe e delli fiori».

⁹² Nella *Commedia* Dante informa che il segno zodiacale sorto con il Sole al momento della sua nascita è quello dei Gemelli; il pellegrino è appena approdato in compagnia di Beatrice nella zona di cielo Stellato occupato dall'omonima costellazione quando prorompe in una lode-invocazione alle sue stelle natali, perché lo dotino dell'«ingegno» indispensabile per la prossima visione dei beati e di Dio: «O gloriose stelle, o lume pregno / di gran virtù, dal quale io riconosco / tutto, qual che si sia, il mio ingegno, // con voi nasceva e s'ascondeva vosco / quelli ch'è padre d'ogne mortal vita, / quand'io senti' di prima l'aere toscò; // e poi, quando mi fu grazia largita / d'entrar ne l'alta rota che vi gira, / la vostra regione mi fu sortita. // A voi divotamente ora sospira / l'anima mia, per acquistar virtute / al passo forte che a sé la tira» (*Par.* XXII, 110-111). Alcune letture di canto attente in particolare all'*invocatio* astrologica sono: ZYGMUNT G. BARAŃSKI, *Canto XXII*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Paradiso»*, a c. di G. Güntert, M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 339-362; HANS-FRIEDRICH BARTIG, «feltro e feltro». *Die Dioskuren Castor und Pollux in der «Divina Commedia»*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch», LXXIX-LXXX (2004-2005), pp. 73-101. In altri punti del poema Dante sottolinea poi la sua eccezionalità ricordando le virtù infusegli dalle sue stelle natali: cfr. *Inf.* XV, 55-60 e XXVI, 19-24; *Purg.* XXX, 109-117. Cfr. il mio, «Ragionare di sé» («*Conv.*» I.ii, 14) nella «*Commedia*»: alcune note autobiografico-astrologiche, cit. e la bibliografia ivi indicata. Un altro luogo del poema suggerirebbe l'appartenenza di Dante al segno dei Gemelli: è il momento in cui il poeta invoca Apollo come sua divinità protettrice, perché lo asseondi

Collocando così l'apparizione di Beatrice in un tempo ormai prossimo al suo nono compleanno, calcolato avendo come punto di riferimento la sua nascita, Dante non fa altro che riavvalorare le proprietà astrologiche del suo segno natale (le credenze astrologiche antiche e medievali attribuivano ai nati in Gemelli arguzia, propensione allo studio, industriosità, curiosità intellettuale, spiccate doti comunicative e, soprattutto, «ingegno», quello che Dante più volte si aggiudica nella *Commedia* e che invoca come compendio indispensabile alle altre sue virtù per la buona riuscita del viaggio oltremondano⁹³), segno chiamato ora a ben influenzare l'incontro con la sua donna. Il transito del Sole in Gemelli è infatti l'unico dato astrologico plausibile ricavabile da quanto Dante qui indica a proposito del tempo della visione e del primo innamoramento, deducibile dal fatto che egli colloca l'evento «quasi» nell'anniversario della sua nascita, cioè grossomodo nell'arco di tempo annuo compreso tra il 21 maggio e il 21 giugno⁹⁴ –

nell'impresa difficile del racconto paradisiaco («O buono Appollo, a l'ultimo lavoro / fammi del tuo valor sì fatto vaso, / come dimandi a dar l'amato alloro», *Par.* I, 13-15): un'antica usanza astrologica che attribuisce a ciascun mese dell'anno e a ciascun segno zodiacale una divinità, fa corrispondere ad Apollo, celeberrimo dio delle arti e della poesia, il segno dei Gemelli e il mese di giugno; se Dante si attiene a questa abitudine astrologica le straordinarie qualità intellettuali che si autoriconosce risultano doppiamente confermate in *Paradiso* dal segno astrologico dei Gemelli e dalla divinità pagana corrispondente (cfr. FRANZ CUMONT, *Lo Zodiaco*, trad. it. L. Perilli, Milano, Adelphi, 2012, in particolare le pp. 44-50 dedicate a *I calendari, i dodici mesi e i dodici dèi*). Sulle invocazioni cfr. ROBERT HOLLANDER, *The invocations of the «Commedia»*, in ID., *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980, pp. 31-38.

⁹³ Si vedano, ad esempio, le nozioni che i commentatori danteschi appuntano sui Gemelli: PIETRO ALIGHIERI, riferendosi ad Abū Ma'shar, fonte astrologica di Dante tramite Alberto Magno, riporta che il segno dei Gemelli è «aereum et diurnum, et domus Mercurii; in quo, si Mercurius est firmatus, disponit hominem ad litteraturam et scientiam»; similmente per l'OTTIMO COMMENTO il segno è «significatore [...] di scrittura e di scienza e di conoscibilità» (*Par.* XXII, 112-116); FRANCESCO DA BUTI accenna così alle proprietà tradizionalmente attribuite ai Gemelli: «e prima dobbiamo sapere che Gemini àe significazione di forte voto e d'ingegno, [...] di sterilità e temperamento nell'onestà e nella religione, [...]; e larghezza d'animo e bontà e latitudine di spese» (*Par.* XXII, 112-123). Segnalo che i commenti danteschi, salvo diversa indicazione, sono tratti dal sito del *Dartmouth Dante Project* (<http://dante.dartmouth.edu/>, ultima consultazione 3 marzo 2015), *DDP*.

⁹⁴ RICHARD KAY, riferendosi all'*Almanach Dantis Aligherii sive Profhacii Judaei Montispessulani Almanach perpetuum ad annum 1300 inchoatum, nunc primum editum ad fidem Codicis Laurentiani, Pl. XVIII sin. N. 1*, a c. di J. Boffito e C. Melzi d'Eril, Firenze, Olschki, 1908, che diversi studiosi pongono alla base di gran parte delle nozioni astronomiche utilizzate dal poeta, afferma che «il segno astrologico dei Gemelli [...] al tempo di Dante correva dal 15 maggio al 14 giugno» (cfr. *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit., a p. 246): Kay sfrutta cioè l'arretramento equinoziale calcolato dal

informazione però non esplicitata dalla perifrasi astronomica, ma ad essa riconducibile. Il «quasi» di VN 1, 2 [II, 1] può essere inteso come indicatore temporale approssimante un periodo molto vicino al nono compleanno di Dante, tale da poter credere che l'evento dell'incontro accada con il Sole in Gemelli; se qui Dante dice «quasi», altrove, nel sonetto a Cino *Io sono stato con Amore insieme*, afferma senza alcuna approssimazione che egli incontrò per la prima volta Amore al completarsi della «circolazion del sol sua nona» (v. 2)⁹⁵.

Finalizzandolo alla cronologia della materia narrativa del «libello», il riferimento al cielo del Sole accenna ad uno dei due movimenti caratteristici dei cieli planetari, quello di rivoluzione⁹⁶. Con il termine «girazione» (VN 1, 2; II, 1) Dante indica il movimento

calendario giuliano riportato nell'*Almanach* di Profacio per stabilire la data dell'equinozio di primavera del 1265 al giorno 14 marzo, e conseguentemente per anticipare (rispetto al tempo intercorso tra il 21 maggio e il 21 giugno, mese astrologico tradizionalmente associato ai Gemelli) il periodo di nascita di Dante all'arco di tempo compreso tra 15 maggio e 14 giugno. In realtà questo ragionamento cade se si considera la nozione universalmente nota per cui un individuo nato sotto il segno dei Gemelli nasce nell'arco di tempo convenzionalmente e dall'antichità associato al segno; ancora oggi l'astrologia considera dei Gemelli i nati tra il 21 maggio e il 21 giugno.

⁹⁵ Il rimando ad *Io sono stato* è già in DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a c. di G. Gorni, cit., p. 5. Il sonetto, in «controtendenza rispetto alla linea maestra dell'Alighieri» (*Poeti del Dolce stil novo*, a c. di D. Pirovano, Roma, Salerno, 2012, p. 593) sembra porre l'accento sulla prorompente dell'influsso amoroso, dinanzi al quale anche il libero arbitrio può poco o nulla. Diversamente è nella *Vita Nova*, dove l'amore è «ragionato» (VN 1, 10; II, 9).

⁹⁶ La cosmologia aristotelico-tolemaica riconosce ai pianeti due movimenti, dei quali uno annuale di rivoluzione attorno alla Terra, secondo un'orbita prefissata, e uno diurno di rotazione attorno al proprio asse: il primo è un movimento attribuito agli angeli, per cui ciascun cielo, e conseguentemente ciascun pianeta, viene mosso dall'intelligenza angelica che lo governa (cfr. *Conv.* II.iv-v); il secondo moto è comunicato agli otto cieli planetari dal Primo Mobile («Ancora si muove tutto questo cielo e rivolgesi collo epiciclo da oriente in occidente, ogni die naturale una fiata», *Conv.* II.v, 18; «lo detto cielo ordina col suo movimento la cotidiana revoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e piovonno] qua giù la virtù di tutte le loro parti», *Conv.* II.xiv, 15), assieme alla capacità d'influire sul mondo sublunare (il «mobile primo», *Par.* XXX, 108, prende a sua volta «vivere e potenza», v. 108, dal «ciel sempre quieto», *Par.* I, 122, l'Empireo, nella potenzialità del quale ha fondamento «l'esser di tutto suo contento», *Par.* II, 114: cfr. MARCELLO AURIGEMMA, *Primo Mobile*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, cit., pp. 670-671; CHRISTIAN MOEVS, *The Empyrean*, in ID., *The metaphysics of Dantes's «Comedy»*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 15-35; GIUSEPPE MAZZOTTA, *La metafisica della creazione («Paradiso» XXVII-XXIX)* e CESARE VASOLI, *Dante e l'immagine del mondo nel «Convivio»* in *L'idea e l'immagine dell'universo nell'opera di Dante. Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna 12 novembre 2005*, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2008, rispettivamente pp. 61-81 e 83-102; PAOLO FALZONE, *La progressione dall'Uno al molteplice nel pensiero di Dante*, in

compiuto dal Sole attorno alla Terra lungo la sua orbita⁹⁷; nove ritorni del Sole nel medesimo punto dell'eclittica circoscrivono l'arco di tempo novennale trascorso dalla nascita di Dante al 1275, il tempo cioè di nove rivoluzioni solari attraverso i dodici segni dello Zodiaco, ciascuna lunga un anno⁹⁸. Secondo le teorie astronomiche medievali seguite da Dante, fedeli al sistema cosmologico aristotelico-tolemaico, il Sole è considerato un pianeta, collocato nella serie dei nove cieli in quarta posizione, tra Venere e Marte. Come tutti i pianeti possiede un moto di rivoluzione, che lo porta a muoversi attorno alla Terra seguendo la sua sfera celeste; differentemente dagli altri moti planetari, soggetti alla teoria degli epicicli e dei deferenti, il suo movimento è più semplice, poiché esso è ritenuto privo di epiciclo e quindi in grado di muoversi in maniera regolare sul proprio deferente, eccentrico rispetto alla Terra⁹⁹. Gli effetti della rivoluzione rendono il Sole il più nobile dei pianeti, animatore del creato, fonte di vita sulla Terra, responsabile dell'avvicinarsi delle stagioni e conseguentemente dei fenomeni di generazione e accrescimento propri di ogni essere vivente: Dante lo

Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.). Catania, 22-24 settembre 2006, a c. di C. Martello, C. Militello e A. Vella, Louvain La Neuve, F.I.D.E.M., 2008, pp. 47-62.

⁹⁷ L'unica altra occorrenza del termine si trova in *Conv.* III.v, 8: «Questo cielo si gira intorno a questo centro continuamente, sì come noi vedemo: nella cui girazione conviene di necessitate essere due poli fermi, e uno cerchio equalmente distante da quelli, che massimamente giri».

⁹⁸ La durata del moto di rivoluzione del Sole è di un anno, calcolata come anno tropico (365 giorni, 5 ore e 48 minuti è il tempo intercorrente tra due passaggi successivi del Sole attraverso lo stesso punto di intersezione tra Zodiaco ed Equatore), o come anno civile (lungo per tre volte 365 giorni e una volta 366, computo approssimato della durata dell'anno tropico per far in modo che l'anno sia composto di un numero intero di rivoluzioni diurne): è il tempo impiegato dal Sole a percorrere sulla sfera celeste tutte le dodici suddivisioni (segni) dello Zodiaco. La «girazione» solare cui Dante qui si appella per calcolare astrologicamente il tempo del primo incontro è quindi il moto di rivoluzione del Sole e non la sua rotazione diurna, come erroneamente sostiene A. Del Monte (*La Vita Nuova*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, a c. di, Milano, Rizzoli, 1960, *ad loc.*); se «girazione» è intesa a torto come rotazione diurna dell'astro, non si può parlare a ragione del tempo trascorso dalla nascita di Dante come arco di tempo novennale. Peraltro Dante si serve più volte del moto annuale del Sole per circoscrivere lo spazio di tempo di un anno: cfr. *Inf.* VI, 68 e XXIX, 105; *Purg.* XXI, 101; *Par.* XXVI, 119-120; *Rime* CIV, 89 e CXI, 2.

⁹⁹ Per un discorso esaustivo sul Sole, sulle sue caratteristiche astronomiche e astrologiche, sulla sua simbologia all'interno dell'opera dantesca cfr. ANTONIETTA BUFANO, GIORGIO STABILE, EMMANUEL POULLE, MARCELLO AURIGEMMA, *Sole*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 296-304 e anche RICHARD KAY, *The Sun*, in *Dante's christian astrology*, cit., pp. 98-136 e GIORGIO STABILE, *Sole. Temi di simbologia in Dante*, in ID., *Dante e la filosofia della natura*, cit., pp. 329-341.

definisce «ministro maggior de la natura» (*Par.* X, 28), per esaltare la sua attività creatrice, esercitata con il concorso degli altri astri; è «padre d'ogne mortal vita» (*Par.* XXII 116), per le sue proprietà vivificanti (così in *Conv.* III.xii, 8: «lo sole tutte le cose col suo calore vivifica»); è «il gran pianeta» (*Rime* LXXXIII, v. 96) che «co li bei raggi infonde / vita e vertù qua giuso» (vv. 99-100); è, soprattutto, l'astro alla luce: luce fisica irradiata (i raggi riflessi del Sole generano i colori¹⁰⁰, poi, «rotti» dal corpo di Dante, originano l'ombra¹⁰¹), luce intellettuale (in *Conv.* I.xiii, 12 il «pane de li angeli», cioè il commento alle quattordici canzoni, è detto «luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritade per lo usato sole che a loro non luce»), luce della grazia divina («mena dritto altrui per ogne calle», *Inf.* I, 17-18); è orologio celeste, misuratore del tempo umano, che «del valor del ciel lo mondo imprenta» (*Par.* X, 29): così sono ricordate le sue proprietà astrologiche, la capacità cioè di imprimere negli esseri viventi la virtù luminosa e vivificante che gli è comunicata dal Creatore¹⁰².

Una seconda questione astronomica e astrologica riguarda l'indicazione del «libello» relativa all'età di Beatrice, alla sua nascita e, di conseguenza, al suo segno zodiacale. All'annuncio della data in cui Dante e Beatrice per la prima volta si incontrano, segue una seconda perifrasi astronomica che completa l'indicazione temporale introdotta dalla prima con il suggerimento dell'età dei due giovani:

Ella era già in questa vita già stata tanto, che nel suo tempo lo
Cielo Stellato era mosso verso la parte d'oriente delle dodici
parti l'una d'un grado, sì che quasi dal principio del suo anno
nono apparve a me, ed io la vidi quasi dalla fine del mio nono.

(VN 2, 3; IV, 1)

¹⁰⁰ Cfr. *Par.* XXVII, 28-30: «Di quel color che per lo sole avverso / nube dipinge da sera e da mane, / vid'io allora tutto il ciel cosperso».

¹⁰¹ Cfr. *Purg.* III, 16-18: «Lo sol, che dietro fiammeggiava roggio, / rotto m'era dinanzi a la figura, / ch'avèa in me dei suoi raggi l'appoggio».

¹⁰² Cfr. *Conv.* III.xiv, 3: «Onde vedemo lo sole che, discendendo lo raggio suo qua giù, reduce le cose a sua similitudine di lume, quanto esse per loro disposizione possono da la [sua] virtude lume ricevere».

Lo spostamento qui descritto del cielo delle Stelle fisse di un dodicesimo di grado verso oriente dal giorno della nascita di Beatrice rivela la conoscenza da parte di Dante del moto di precessione degli equinozi, fenomeno che determina lo slittamento (precessione) graduale e lentissimo verso occidente del punto equinoziale di primavera (punto in cui l'eclittica interseca il cerchio dell'equatore celeste) rispetto alla sfera stellata¹⁰³. Che il valore della precessione fosse valutato da Dante di un grado per secolo è in seguito reso noto nel *Convivio* (II.v, 17; xiv, 11), dove il poeta mostra di accogliere i calcoli di Tolomeo, poi seguiti da Alfragano nel suo «libro de l'Aggregazion[i] de le

¹⁰³ Dante parla del moto precessionale dell'ottavo cielo in *Conv.* II.v, 17 e xiv, 11. Va notato come il poeta escluda dai suoi riferimenti alla precessione degli equinozi le conseguenze astrologiche del fenomeno: lo slittamento dello zodiaco reale (la zona del cielo sede delle costellazioni) rispetto allo zodiaco apparente (la fascia della sfera celeste costituita dalle dodici suddivisioni zodiacali, ciascuna segnalata dal nome dell'originaria costellazione corrispondente) provoca l'inevitabile venir meno della coincidenza originaria tra segno zodiacale e omonima costellazione, quale invece sussisteva all'epoca di Ipparco. Dai tempi dell'astronomo di Nicea, il punto equinoziale γ , inizialmente corrispondente al momento dell'entrata del Sole nella costellazione dell'Ariete, ha trascorso l'intera costellazione dei Pesci portandosi dietro l'intera fascia dei segni zodiacali, perciò oggi il segno dell'Ariete copre la costellazione dei Pesci. Precisione astronomica vorrebbe che questa mancata coincidenza fosse tenuta in considerazione nel momento in cui si parla di influenze astrologiche, tuttavia si continua a dire che il Sole entra nel segno dell'Ariete il 21 marzo, mentre esso in quel momento dell'anno entra in realtà nella costellazione dei Pesci. Dante, studioso di astronomia, sicuramente conosce lo sfasamento causato dalla precessione, già considerevole ai suoi tempi, tra il momento dell'equinozio di primavera e quello dell'ingresso apparente del Sole nella costellazione dell'Ariete; ciò nonostante nelle sue opere non introduce la questione, attenendosi piuttosto allo zodiaco della tradizione, cui per convenzione gli astrologi di tutte le epoche fanno riferimento. Si vedano i passi della *Commedia* in cui Dante fa coincidere l'inizio della primavera con l'entrata del Sole nella costellazione dell'Ariete (in *Inf.* I, 37-40 la scelta del momento dell'equinozio come tempo propizio per inaugurare il viaggio oltremondano è avvantaggiata dai significati religiosi che fanno della stagione primaverile la stagione della redenzione) o quelli in cui esalta gli effetti della congiunzione della luce solare con la costellazione dell'Ariete (la perifrasi di *Purg.* XXXII, 52-57 indica la primavera, quando il Sole si trova in Ariete). Questi luoghi del poema mostrano peraltro come Dante trascurasse nel testo l'arretramento, diversamente computato dal calendario giuliano (il quale non teneva in considerazione la precessione degli equinozi), della data dell'equinozio di primavera di un grado ogni 64 anni causata dall'eccedenza dell'anno civile sull'anno tropico, fenomeno che pure mostra di conoscere in *Par.* XXVII, 142-143 (cfr. GIOVANNI ALBERTINI, *Indagine sui rapporti tra l'errore del calendario giuliano e la «centesima» dantesca*, in «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati. Contributi della Classe di Scienze Umane, di Lettere ed Arti», XX (1980), pp. 3-41). Sulla questione vedi le argomentazioni di UGO PALMIERI, *Della precessione degli equinozi in Dante e di una questione di metodo critico*, in «Studi danteschi» XXXVIII (1961), pp. 131-141, il quale recupera, confutandole, le posizioni prima di lui di Filippo Angelitti (il rimando è in particolare a FILIPPO ANGELITTI, *Sugli accenni danteschi ai segni, alle costellazioni ed al moto del cielo stellato da occidente in oriente di un grado in cento anni*, Estr. da «Rivista di Astronomia e Scienze affini», 6 (1912).

stelle» (*Conv.* II.v, 16)¹⁰⁴, compendio dell'*Almagesto* tolemaico e manuale astronomico di Dante (l'opera, tradotta in latino da Giovanni di Siviglia e Gherardo da Cremona, risulta ben diffusa nel Medioevo; Dante la cita in due luoghi del *Convivio*: II.v, 17 e xiii, 11)¹⁰⁵. Dante utilizza la conoscenza del fenomeno di precessione per calcolare l'età di Beatrice: constatando che dal momento della nascita della donna il cielo delle Stelle fisse ha subito lo spostamento di un dodicesimo di grado, giunge ad affermare che all'epoca della sua prima apparizione ella possiede otto anni e quattro mesi, si trova dunque ad un terzo del suo nono anno di età¹⁰⁶. Dante invece, di un anno più grande, sta per compiere il suo nono compleanno («quasi dalla fine del mio nono», *VN* 2, 3; *IV*, 1), ed iniziare di conseguenza il decimo anno di vita.

Il problema che vorrei segnalare è relativo al modo con cui Dante comunica qui le età dei protagonisti del libro. L'uso dell'avverbio «quasi», simmetricamente posto ad introdurre le due proposizioni temporali indicanti appunto le età, rispettivamente di Beatrice e di Dante («quasi dal principio del suo anno nono [...] quasi dalla fine del mio nono», *VN* 2, 3; *IV*, 1), collide con la precisione astronomica che si può attribuire alla

¹⁰⁴ Cfr. ALFRAGANO, *Liber de aggregationibus scientiae stellarum et principiis coelestium motuum*, XIII: «Et postquam praemissimus narrationem formae spaerarum stellarum et compositionis orbium ipsarum incipiamus referre motus qui sunt in unaquaque spaera earum et incipiamus a relatione motus spaere stellarum fixarum quoniam est motus unus inseparabilis ab omnibus stellis currentibus. Dicamus ergo quod ipsa movetur ab occidente ad orientem et movet secum spaeras stellarum 7 simul super duos polos orbis signorum in omnibus 100 annis parte una, secundum considerationem Ptolomaei; et propter illud permutantur auges stellarum 7 et genzahar earum secundum continuitatem signorum, vel successione, in omnibus 100 annis hac quantitate et fit revolutio earum in orbe signorum toto in 36000 annis» (edizione a c. di R. Campani: ALFRAGANO, *Il Libro dell'aggregazione delle stelle (Dante, «Convivio», II, VI-134). Secondo il Codice Mediceo-Laurenziano, pl. 29, cod. 9*, Lavis, La finestra, 2003 (Ripr. dell'ed.: Città di Castello, Lapi, 1910, cit. a p. 116).

¹⁰⁵ Per i riferimenti ad Alfragano in Dante cfr. PAGET TOYNBEE, *Luoghi della «Vita Nuova» e del «Convivio» derivati da Alfragano*, in ID., *Ricerche e note dantesche*, Bologna, Zanichelli, 1899, pp. 47-68; *L'astronomia di Dante. Secondo Edoardo Moore*, trad. it. E. Sanesi, G. Boffito, Firenze, Ricci, 1906; FRANCESCO MAZZONI, *Dante "misuratore di mondi"* e CESARE VASOLI, *Dante, Alberto Magno e la scienza dei peripatetici*, in *Dante e la scienza*, a c. di P. Boyde e V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, rispettivamente pp. 25-53 e 55-70. Sull'ottavo cielo e sul moto di precessione degli equinozi cfr. BRUNO NARDI, *Dante e Alpetragio*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 139-166; GIORGIO STABILE, *Bartolomeo da Parma e l'astronomia di Dante*, in ID., *Dante e la filosofia della natura*, cit., pp. 195-218.

¹⁰⁶ Cfr. il commento a c. di M. Colombo, cit., *ad loc.*: «Beatrice era dunque nel nono anno d'età: ritorna il dato numerologico confortato e insieme fissato *ab aeterno* dal calcolo astrale».

proposizione precedente, chiamante in causa il moto di precessione equinoziale («lo cielo stellato era mosso verso la parte d'oriente delle dodici parti l'una d'un grado», *VN* 2, 3; *IV*, 1); essa è unanimemente accolta come veritiera e non discutibile: del resto è l'unica delle proposizioni astronomiche del primo capitolo ad essere priva dell'avverbio, spoglia dunque della sfumatura vagamente indefinita che esso generalmente associa ai contesti che ne fanno ricorso. Ma l'informazione temporale relativa all'età di Beatrice, ricavata dalla perifrasi astronomica che descrive lo spostamento del punto equinoziale di primavera rispetto alla sfera delle Stelle fisse, secondo cui la donna all'epoca del primo incontro con Dante avrebbe compiuto otto anni e quattro mesi, non coincide con la precisazione avanzata subito dopo da Dante, con la quale il poeta afferma che Beatrice apparve lui «quasi» al compiersi del suo ottavo compleanno. Così si legge, se il primo «quasi» utilizzato è inteso come indicatore temporale posto a segnalare l'imminente compiersi di un evento, di un punto, in accordo con il senso delle altre espressioni temporali del «libello» in cui esso occorre¹⁰⁷ (si considerino ad esempio quelle contenute nel primo paragrafo (*VN* 1; I-III, 13): il «quasi» di *VN* 1, 2 [II, 1] indica «lieve scarto [...] da un'identità di posizione celeste nuovamente e perfettamente raggiunta»¹⁰⁸; il «quasi» al v. 5 del sonetto *A ciascun'alma* sottolinea il prossimo concludersi del primo terzo delle dodici ore notturne e l'appressarsi della quarta ora della notte¹⁰⁹). Diversamente interpretato, in accordo con la maggior parte dei

¹⁰⁷ Espressione analoga, con «complemento di tempo retto dalla preposizione *da*» è in *Inf.* I, 37: «Temp'era dal principio del mattino» (cfr. il commento *ad loc.* di A. M. Chiavacci Leonardi, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia. I. Inferno*, a c. di, Milano, Mondadori, 1991). Rimandano a questo luogo del poema il commento di G. Gorni, cit., *ad loc.* e quello di D. De Robertis (DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, a c. di, Milano, Ricciardi, 1980), i quali interpretano il passo facendo però coincidere il significato della proposizione temporale introdotta dal «quasi» con quello della perifrasi astronomica, da cui Beatrice, quando incontra Dante per la prima volta, ha otto anni e quattro mesi.

¹⁰⁸ Cfr. il commento a c. di G. Gorni, cit., *ad loc.*

¹⁰⁹ Uno studio condotto sul *TLIO* (*Tesoro della lingua italiana delle origini*, diretto da P.G. Beltrami, Opera del Vocabolario Italiano, leggibile online all'indirizzo: <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>>, ultima consultazione 25 febbraio 2015), che ha preso in considerazione le occorrenze dell'avverbio «quasi» come indicatore temporale in testi appartenenti ai secoli XIII e XIV, non ha proposto luoghi in cui il termine possa essere letto con il senso che in genere si attribuisce al «quasi» dantesco in questione, unanimemente interpretato con il valore di “circa”, “pressappoco” in riferimento all'ottavo anno di Beatrice da lei appena compiuto. Le ricorrenze offerte dal *TLIO* propongono l'avverbio, nel suo uso

commentatori, questo «quasi» dovrebbe significare “circa, press’a poco” in riferimento all’inizio del nono anno di Beatrice (dunque già compiuto da lei l’ottavo): solo così questa seconda indicazione relativa all’età concorda con il dato astronomico precedente, per il quale Beatrice, all’epoca dell’incontro con Dante, avrebbe otto anni e quattro mesi circa. Ma vi concorda in realtà solo parzialmente: l’espressione «quasi dal principio» (VN 1, 3; II, 2) non è infatti del tutto aderente all’informazione temporale che si ricava dalla perifrasi astronomica, essendo i quattro mesi già compiuti dei nove anni di Beatrice corrispondenti ad un terzo dell’anno, ad un arco di tempo cioè abbastanza lungo tale da non poter parlare più di «principio».

Se nata tra il 21 maggio e il 21 giugno, nello stesso periodo di Dante¹¹⁰, Beatrice sarebbe del segno astrologico dei Gemelli: il suo compleanno e quello di Dante risulterebbero suggestivamente anniversari e i loro segni zodiacali preziosamente coincidenti. L’ipotesi verrebbe confermata da Boccaccio, quando nel *Trattatello* afferma che

era quasi nel fine del suo vigesimoquarto anno la bellissima Beatrice, quando, sì come piacque a Colui che tutto puote, essa, lasciando di questo mondo l’angosce, n’andò a quella gloria che li suoi meriti l’avevano apparecchiata¹¹¹.

temporale, con la stessa sfumatura che attribuirei al primo «quasi» di Dante in VN 1, 2 [II, 1], cioè con valore approssimante un evento ancora da compiersi e prossimo al suo verificarsi. La ricerca rileva anche la quasi identità tra la perifrasi temporale usata dal Boccaccio in *Decameron*, VII.ii, 34, «quasi in un medesimo punto» e l’espressione dantesca di VN 1, 2 [II, 1], «quasi a uno medesimo punto» (cfr. GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, a c. di V. Branca, Milano, Mondadori, 1985).

¹¹⁰ PAGET TOYNBEE, nel suo dizionario dantesco (*A dictionary of proper names and notable matters in the works of Dante*, Oxford, Clarendon Press, 1898; cfr. la voce *Beatrice*, pp. 83-85) informa che Beatrice nacque probabilmente in giugno («she was born probably in June», p. 83), ma non fornisce però argomentazioni precise a sostegno di questa ipotesi, che solo lega ad un passo del poema, *Purg.* XXX, 124. Se si guarda ora a questo luogo dantesco Beatrice afferma qui che quando morì, e dunque «mutò vita» (v. 125), ella era «in su la soglia» (v. 124) della seconda età della vita, la «Gioventute» (*Conv.* IV.xxiv, 1), che comincia con l’inizio del venticinquesimo anno di età, dunque era prossima a compiere i ventiquattro anni ed iniziare il venticinquesimo: dunque così compie gli anni a giungo, vedi *infra*.

¹¹¹ Cfr. GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, in *Opere in versi. Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, prose latine, epistole*, a c. di P. G. Ricci, Milano, Ricciardi, 1965, p. 579.

L'8 giugno 1290, come racconta la *Vita Nova*, muore Beatrice¹¹². Boccaccio informa che a quella data la fanciulla era prossima a compiere i ventiquattro anni: l'arco mensile includente i suoi natali sarebbe così quello influenzato dai Gemelli, come anche qui il «quasi» sembra suggerire. Con l'informazione relativa all'età Boccaccio introduce peraltro un termine *post quem* dopo il quale collocare la nascita di Beatrice, appunto l'8 giugno. Rispetto all'8 giugno 1290, retrocedendo alla primavera di sedici anni prima, si apprende ora che al momento dell'incontro con Dante, che Boccaccio fissa al calendimaggio 1274¹¹³, Beatrice non ha ancora ultimato i suoi otto anni – come invece sembra suggerire l'indicazione astronomica dantesca in *VN* 1, 3 [II, 2] –, ma che è vicina a concluderli, per Boccaccio dunque anch'ella nata, come Dante, sotto il segno dei Gemelli. Era «forse d'otto anni»¹¹⁴, scrive Boccaccio relativamente all'età di Beatrice nel momento del suo primo incontro con Dante¹¹⁵. Un «forse» da potersi leggere come

¹¹² L'indicazione si trova in *VN* 19, 3-4 [XXVIII, 3-XXIX, 1]. Alla morte di Beatrice dedico il capitolo v.

¹¹³ Ivi, p. 577. A proposito della data precisa dell'incontro identificata da Boccaccio, sarà da notare come il primo giorno di maggio non soddisfa la ricorrenza dell'influenza del segno dei Gemelli per quella circostanza (il primo giorno di maggio non appartiene infatti all'arco di tempo tradizionalmente attribuito al segno), come invece sembra suggerire la *Vita Nova*. Diversamente da Boccaccio Dante non circoscrive l'evento ad una data precisa, lasciando perciò suggestivamente credere che anche il momento del primo incontro con Beatrice possa essere avvenuto sotto l'auspicio dei Gemelli, molto vicini cioè al giorno del suo nono compleanno.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Andranno qui ricordate le questioni relative a Boccaccio biografo: rimando all'intervento di LEONELLA COGLIEVINA, *La leggenda sui passi dell'esule*, in *Dante e le città dell'esilio. Atti del Convegno internazionale di studi: Ravenna, 11-13 settembre 1987*, a c. di G. di Pino, Ravenna, Longo, 1989, pp. 47-74, saggio che riassume a proposito i contenuti delle due posizioni tradizionali opposte: GIUSEPPE BILLANOVICH, *La leggenda dantesca del Boccaccio. Dalla lettera di Ilaro al Trattatello in laude di Dante*, in ID., *Prime ricerche dantesche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947, pp. 21-86 [poi ampliato in «Studi Danteschi» XXVIII (1949), pp. 45-164] e GIORGIO PADOAN, *Ilaro*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. III, p. 363 e ID., *Appunti sulla genesi e la pubblicazione della «Divina Commedia»*, in «Lettere Italiane», XXIX (1977), pp. 401-415 [poi col titolo *Il «quadernuccio» fiorentino (e il racconto del Boccaccio)* e *La pubblicazione casentinese della prima parte dell'«Inferno»*, in ID., *Il lungo cammino del «poema sacro»*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 25-37 e 39-56]. Ma vedi anche, recenti, EMILIO PASQUINI, *Luci e ombre nel Boccaccio biografo di Dante*, in *Boccaccio e i suoi lettori. Una lunga ricezione*, a c. di G. M. Anselmi, G. Baffetti, C. Delcorno, S. Nobili, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 455-468; GIUSEPPE LEDDA, *Biografia, poesia e allegoria nel «Trattatello in laude di Dante» di Giovanni Boccaccio*, e STEFANO CARRAI, *La «Vita Nova» nel «Trattatello in laude di Dante»*, in «Lettture classensi» XLII (2014), rispettivamente pp. 41-77 e 105-117; DONATO PIROVANO, *Boccaccio editore della «Vita nuova»*, in

il «quasi» dantesco, approssimante cioè la data precisa del compleanno di Beatrice, e tale da poter suggerire al contempo l'ambiguità del testo di Dante, dove il dato astronomico urta con quello narrativo.

Sull'età di Beatrice il testo della *Vita Nova* è equivoco. La lettura accreditata dalla critica¹¹⁶, che ritiene la proposizione sull'età introdotta dal «quasi» in accordo con la perifrasi astronomica immediatamente precedente, che indica l'età della donna servendosi del fenomeno della precessione degli equinozi, non attribuisce problemi a questo luogo dantesco. Essa non considera però il caso astrologico interessante che risulterebbe leggendo l'avverbio «quasi» col significato temporale relativo ad una situazione ancora non verificata, ma prossima a compiersi: così Beatrice, seguendo questa indicazione, sarebbe nata sotto il segno dei Gemelli, il segno zodiacale di Dante e il segno che sembra gravitare sugli episodi significativi della storia narrata nel «libello», dal primo incontro, al primo saluto, alla morte della donna; già qui, ad esordio, Dante attiverebbe una precisa simbologia astrologica, accanto a quella numerica del «nove», essa stessa, si è visto, in parte riconducibile a nozioni di astronomia e astrologia. Resta, ad ogni modo, la precisione del dato astronomico, che invece non colloca Beatrice sotto il segno dei Gemelli.

Se non è possibile prendere posizioni a riguardo è però da segnalare come una diversa lettura del «quasi» di *VN* 1, 3 [II, 2] comporti esiti astrologici differenti e come in questo caso il testo risulti di difficile lettura. Ciò che invece si può affermare con certezza è il rilievo dato da Dante alle sue conoscenze astronomico-astrologiche, qui chiamate a circoscrivere temporalmente le età di Dante e Beatrice.

Boccaccio editore e interprete di Dante. Atti del Convegno internazionale di Roma (28-30 ottobre 2013), a cura di L. Azzetta, A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, pp. 113-135.

¹¹⁶ Nuove ipotesi, che collocano la data di nascita di Beatrice al Natale del 1265 e la prima manifestazione della donna a Dante alla Settimana Santa del 1274 sono ora in GIORGIO BÀRBERI SQUAROTTI, *Sulla data di nascita di Beatrice*, in *L'intenzion de l'arte. Studi su Dante*, Milano, Angeli, 2014, pp. 31-44.

Capitolo terzo

VESTIRE «SANGUIGNO» (VN 1, 4; II, 3). IL COLORE, L'ABITO, IL TEMPERAMENTO

Quando appare, nel Paradiso terrestre, nella processione mistica che accoglie Dante al suo ingresso nell'Eden, Beatrice è vestita di rosso. Indossa un abito color «fiamma viva», rifinito di un «verde manto», e sopra, a rivestirle il capo, il velo è «candido» (*Purg.* xxx, 31-33)¹¹⁷. L'occasione che accompagna la comparsa della donna, il sacro corteo, è scandita pittoricamente dalla stessa nota tricolore caratteristica del suo vestiario: ed è un accendersi ripetuto di rossi, verdi e bianchi, come di luci intermittenti, il canto xxix del *Purgatorio* è un tripudio di colori¹¹⁸. Variopinti, in sintonia con la

¹¹⁷ Cfr. *Purg.* xxx 31-33: «sopra candido vel cinta d'uliva / donna m'apparve, sotto verde manto / vestita di color di fiamma viva».

¹¹⁸ Tra le numerose *lecturae* e studi dedicati ai canti del Paradiso terrestre ne cito qui solo alcuni: BRUNO NARDI, *Il mito dell'Eden*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 311-340; GIORGIO BARBERI SQUAROTTI, *Nel Paradiso Terrestre: l'allegoria*, in ID., *L'ombra di Argo. Studi sulla «Commedia»*, Genesi, 1986, pp. 191-213; PETER ARMOUR, *L'«Apocalisse» nel canto xxix del «Purgatorio»*, in *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia»*. Firenze, 26-27-28 settembre 1986, a c. di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 145-152 e ID., *Il mito del Paradiso Terrestre: rinnovamento della società mondiale*, in *Dante. Mito e poesia. Atti del secondo Seminario dantesco internazionale (Monte Verità, Ascona, 23-27 giugno 1997)*, a c. di M. Picone e T. Crivelli, Firenze, Cesati, 1999, pp. 341-354; GABRIELE MURESU, *Tra gli arcani dell'Eden. «Purgatorio» xxxii*, in ID., *Il richiamo dell'antica strega*, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 203-224; PETER DRONKE, *Viaggi al Paradiso terrestre*, in *Dante. Da Firenze all'aldilà. Atti del terzo Seminario dantesco internazionale*. Firenze, 9-11 giugno 2000, a c. di M. Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 93-103; MICHELANGELO PICONE, *Canto xxix*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Purgatorio»*, cit., pp. 447-462; CORRADO CALENDIA, *Increspature soggettive e litanie numerali in «Purgatorio»*, xxix, in «Rivista di Studi Danteschi», II (2002), pp. 262-278; ERMINIA ARDISSINO, *La storia dell'eterno e il rinnovamento battesimale del poeta*, in EAD., *Tempo liturgico e tempo storico nella «Commedia» di Dante*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2009, pp. 89-108; OLGA SEDAKOVA, *Canti xxvii-xxviii-xxix. Il Paradiso terrestre e il dono della poesia*, CORRADO

processione policroma, si esibiscono anzitutto gli accadimenti atmosferici¹¹⁹: un «lustro» (v. 16), che è balenare improvviso di luce (dunque il biancore, «aere luminoso», v. 23), preannuncia aria rossa, come di «foco» (v. 34), sotto i «verdi rami» (v. 35): il cielo sempre si intona alle tonalità degli eventi che scruta o al contrario la terra si colora degli aspetti dell'aria? Vale poi l'importanza del cielo nel suo farne Dante elemento di paragone privilegiato dei fenomeni, qui coloristici, terrestri: tutto lo schieramento dei sette candelabri «di sopra fiammeggiava [...] / più chiaro assai che luna per sereno / di mezza notte nel suo mezzo mese» (vv. 52-54): è chiarore rosso di fuochi di candele, vicino per intensità alla bianca aura lunare¹²⁰. La nota tricolore ricompare quindi adocchiando l'incedere trionfale del grifone sul suo carro: su un manto di varia vegetazione avanzano quattro animali «coronati ciascun di verde fronda» (v. 93); dietro a loro le membra bianche e vermiglie, a tratti dorate, del mostro sacro¹²¹. Poi il colore degli abiti: rossa come fuoco è la donna-carità, verde come smeraldo la personificazione della speranza, bianca come neve la fede¹²²; seguono i quattro abiti porpora delle virtù cardinali¹²³, la tunica bianca e la corona di rose e fiori vermigli dei

BOLOGNA, *Canti XXX-XXI. Il ritorno di Beatrice* e JOHN SCOTT, *Canti XXXII-XXXIII. Il grifone e l'Imperatore*, in *Esperimenti danteschi. «Purgatorio» 2009*, a c. di B. Quadrio, Genova-Milano, Marietti, 2010, rispettivamente pp. 273-294, 295-317 e 319-339.

¹¹⁹ Uno studio esaustivo sul paesaggio e sui fenomeni atmosferici del *Purgatorio* è ANNA PEGORETTI, *Dal «lito deserto» al giardino. La costruzione del paesaggio nel «Purgatorio» di Dante*, Bologna, Bononia University Press, 2007.

¹²⁰ Riferimento lunare è anche poco dopo, al v. 78, quando il «cinto», cioè l'alone di Luna-Delia, è rievocato per similitudine coloristica dall'apparire del fascio irideo prodotto dalle sette fiamme del candelabro mistico. Sulla luna in Dante e sulla sua simbologia nella *Commedia* scrive recentemente ANNA GABRIELLA CHISENA, *La luna nella poesia della «Commedia» fra scienza, mito e teologia. Il lato oscuro della luna infernale: «Caino e le spine» (Inf. XX, 124-129)*, in *AlmaDante. Seminario dantesco*, 28-29 maggio 2013, a c. di G. Ledda, F. Zanini, Bologna, Aspasia, 2013, pp. 155-169, in c. d. s., e EAD., *Dante e la Dea Bianca. Le divinità lunari nella «Commedia»*, in «griseldaonline. Portale di letteratura», 24 settembre 2014, visibile online all'indirizzo: <<http://www.griseldaonline.it/temi/lune/dante-commedia-divinita-lunari-chisena.html>> (ultima consultazione 5 marzo 2015).

¹²¹ Cfr. *Purg.* XXIX, 113-114: «le membra d'oro avea quant'era uccello, / e bianche l'altre, di vermiglio miste».

¹²² Cfr. *Purg.* XXIX, 121-126: «Tre donne in giro da la destra rota / venian danzando; l'una tanto rossa / ch'a pena fora dentro al foco nota; // l'altr'era come se le carni e l'ossa / fossero state di smeraldo fatte; / la terza pareva neve testè mossa».

¹²³ Cfr. *Purg.* XXIX, 130-131: «Da la sinistra quattro facean festa, / in porpore vestite».

vecchi raffiguranti le *Epistole* di Pietro, Giovanni, Giacomo e Giuda (da considerare sempre su verde prato)¹²⁴ e, finalmente, Beatrice tricolore. Figura della sapienza divina, Beatrice è incarnazione del perfetto spirito cristiano, così indossa i colori delle tre virtù teologali¹²⁵.

Nei canti del Paradiso terrestre e in tutta la *Commedia*, il rosso, il verde e il bianco, specie quando manifesti assieme, assumono significato religioso¹²⁶. Ciò in analogia con il senso generale del poema, di viaggio ultraterreno da compiere per la *visio Dei* conclusiva. A Dante privato di guida – Virgilio appena scomparso¹²⁷ –, approdato in cima al Purgatorio dopo tanto peregrinare per sofferenze, Beatrice vestita di rosso, bianco e verde, doveva ricordare che nulla e nessuno non rispettosamente dei tre principi

¹²⁴ Cfr. *Purg.* XXIX, 145-148: «E questi sette col primaio stuolo / eran abitiati, ma di gigli / dintorno al capo non facëan brolo, // anzi di rose e d'altri fior vermigli».

¹²⁵ I commentatori, antichi e moderni, concordano nell'assegnare valenze religiose ai colori di Beatrice nella *Commedia*, interpretandoli come simboli delle virtù cardinali. Si vedano qui alcune opinioni dei primi chiosatori, ad inquadrare gli usi danteschi delle note di colore all'interno del sistema simbolico medievale: JACOPO DELLA LANA: «Dice ch'ella avea sovra lo velo una ghirlanda di foglie d'ulivo, e avea uno manto verde, sotto lo quale stava ammantata, e lo suo vestimento era di colore di fiamma, cioè vermiglio. Lo quale velo hae a significare la candidezza della fede, lo manto verde lo indumento della speranza, la veste rossa la caritate infiammata»; BENVENUTO DA IMOLA: «“sopra candido velo”, quia in capite velato habebat coronam, et per velum album intellige puram fidem quae stat sub velamine; nam fides incipit ubi rationis deficit argumentum; “sotto verde manto”, per hoc intellige spem sub qua viget sacra scientia, “vestita di color di fiamma viva”; per hoc intellige caritatem quae est vivacior et ardentior, ideo reponitur interius»; FRANCESCO DA BUTI: «Finge che sia vestita di questi tre colori; bianco, verde e rosso, per dimostrare che la Teologia è ornata de le tre virtù teologiche; cioè fede, speranza e carità: imperò che per lo velo bianco s'intende la fede, come è stato ditto di sopra, la quale finge che sia in capo: imperò che 'l suo principio è fondato in su la fede, convenendosi credere quello che è scritto ne la Bibbia in tutto lo vecchio testamento, e poi si stenda giù per tutto 'l corpo, perchè tutta la Santa Scrittura è piena di fede [...] Per lo mantello verde, che cuopre tutta la persona, s'intende la speranza che sempre dè rinvigorire come la cosa verde, convenendosi avere speranza in quello che promettono li Evangelii: imperò che 'l corpo de la Teologia significa li Evangelii che promettono vita eterna, et a quella si dè avere speranza ferma. Per la gonnella s'intendono li Atti de li Apostuli, l'Epistole e l'Apocalisse, che sono tutti pieni di carità e con ardore si convegnano udire, leggere e mettere ad esecuzione» (i commenti, *ad loc.*, sono tratti dal sito del Dartmouth Dante Project, cit.).

¹²⁶ Per uno studio sul cromatismo dei canti del Paradiso terrestre rinvio a GIANNI OLIVA, *Per una grammatica dei sensi: prossemica, suoni, colori* («*Purg.*» XXXI), in ID., *Per altre dimore. Forme di rappresentazione e sensibilità medievale in Dante*, Roma, Bulzoni, 1991, pp. 76-99 e ID., *Il ritorno dell'antico amore: tecniche di rappresentazione e codici culturali nell'Eden dantesco*, in «Lecture classensi» XXVI (1998), pp. 7-17.

¹²⁷ Cfr. *Purg.* XXX, 49-51: «Ma Virgilio n'avea lasciati scemi / di sé, Virgilio dolcissimo patre, / Virgilio a cui per mia salute die' mi».

cardini della teologia avrebbe potuto soddisfare il desiderio cristiano del raggiungimento della perfetta felicità. La requisitoria di Beatrice serve a reinquadrare il viaggio di Dante, affinché fede, speranza e carità assumano nuovamente le redini della sua vita, dopo l'errore e l'errare giovanile¹²⁸.

Quando nel discorso di Beatrice, parlando delle grazie divine che avrebbe ricevuto da Dio accanto ad influenze stellari favorevoli – dunque il poeta fanciullo potenzialmente disposto a compiere cose straordinarie –, recupera testualmente il titolo del libro giovanile («vita nova», v. 115), Dante consente al lettore un salto indietro. È concessa cioè l'instaurazione di un legame tra il canto xxx del *Purgatorio*, centro ideale del poema, e la *Vita Nova*. Non solo le parole di Beatrice consentono il ricordo dei trascorsi della prima «etade», v. 125 («Alcun tempo il sostenni col mio volto: / mostrando li occhi giovanetti a lui, / meco li menava in dritta parte vòlto», vv. 121-123), ma anche la nota cromatica che ne tinge il vestiario. Il colore rosso dell'abito di Beatrice avvalorava il ricordo a questo punto del poema dei primi capitoli del «libello», quando, similmente, la donna amata appariva al poeta giovane sempre vestita di rosso: «Apparve vestita di nobilissimo colore umile e onesto sanguigno, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia» (VN 1.4; II, 3)¹²⁹. Non si tratta però dello stesso rosso: tra il rosso vivo, come di fuoco, dell'abito edenico, e la tinta scura della veste giovanile passano alcune tonalità.

“Sanguigno” è aggettivo riferito a sangue, ricorda il sangue; ma è anche termine tecnico di un lessico medievale specifico relativo a vesti e ornamenti, identificativo di

¹²⁸ Cfr. *Purg.* xxx, 109-145.

¹²⁹ L'affinità testuale tra i due luoghi è svelata anche dal ricorrere nell'uno e nell'altro racconto della medesima formula con cui si annuncia la comparsa di Beatrice: al v. 32 di *Purg.* xxx, è «donna m'apparve», espressione che recupera la reiterazione insistita del verbo dell'avvento presente ad aprirsi di «libello», dall'«aparve» di VN 1, 4 [II, 3], relativo alla prima rivelazione dell'amata, al «donna apparve» della seconda visione in VN 1, 12 [III, 1]; si aggiunge l'«apparuit» di Amore di VN 1, 6 [II, 5] e l'«apparve» detto di «maravigliosa visione» in VN 1, 14 [III, 3]. Per EDOARDO SANGUINETI (*Dante, «Purg.» xxx*, in ID., *Tre studi danteschi*, Firenze, Le Monnier, 1961, pp. 25-51) il canto, «cuore palpitante dell'intero narrato dantesco della *Commedia*» (p. 35), è nuova «messa in opera del tipico modulo dantesco della apparizione (“donna m'apparve”, anche letteralmente intendendo)», atto oggettivo per il «recupero della dimensione soggettiva» che è qui un «riportarsi della situazione [...] verso la figura del poeta», anche attraverso «il rinvio [...] alle più ovvie cadenze delle antiche prove stilnovistiche» (p. 34).

una particolare sfumatura di rosso. Il colore sanguigno ha la tonalità del sangue¹³⁰: è un rosso «temperato, volgente al nero», ha fatto giustamente notare Michele Barbi (è il «nobilissimo colore», quello delle «più alte dignità», però attenuato, come sottolineano gli aggettivi «umile e onesto»¹³¹). Che in anni medievali il sanguigno fosse tinta più scura rispetto al rosso vivo color del fuoco e che fosse tonalità diffusa a colorare diverse tipologie di indumenti è testimoniato, tra gli altri documenti¹³², dalla *Prammatica sulle*

¹³⁰ Cfr. l'OTTIMO COMMENTO a proposito di *Inf.* v, 90 (lì è la sola altra occorrenza del termine nell'opera di Dante): «questo sanguigno dinomina il sangue, cioè in colore cardinale, che noi chiamiamo sanguigno». Sul «sanguigno» infernale ha riflettuto PAOLA RIGO, *Tra «maligno» e «sanguigno». Memoria classica e biblica nella «Commedia»*, in EAD., *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 45-107.

¹³¹ Citando una regola antica di terziarie francescane (ADAMO PIEROTTI, *Regola antica per le Terziarie di Prato ed un elenco di documenti sul Terz'Ordine. VII° Centenario del Terz'Ordine Francescano*, in «Studi Francescani», VII (1921), pp. 106-118, in particolare p. 113), Barbi afferma che quelli scelti da Dante sono i due epiteti «che di solito venivano adoperati a significare le vesti più modeste e le gradazioni meno vistose dei colori», cfr. DANTE ALIGHIERI, *La Vita nuova*, a c. di, Firenze, Bemporad, 1932, p. 7. Che il «rosso temperato» (*ibidem*) sia qui il colore di Beatrice è sostenuto in seguito anche da G. Gorni, il quale così chiosa: «se il colore nobile per eccellenza è il rosso, *sanguigno*, che ne tempera il cromatismo con tinte più cupe e violette, tendenti al nero, sarebbe per ciò detto *nobilissimo*», cfr. il suo commento, cit., p. 7 (l'omissione interpuntiva della lezione Gorni concede importanza maggiore alla tinta sanguigna, riconoscendola «nobilissima», per quanto qui temperata; in Barbi il colore «nobilissimo» sarebbe invece il rosso, declinato nell'abito di Beatrice nella sua tinta più scura, perciò detto «umile» e «onesto» – gli aggettivi dunque riferiti a «nobilissimo colore», e «sanguigno» a ulteriore «specificazione del concetto», cfr. Barbi, *ibidem*). Una lettura diversa è proposta da MARIA LUISA GRAZIANO, *Sul colore rosso di Beatrice. L'epifania poetica della lingua del sì*, in «Critica letteraria», XXXVII (2009), 2, pp. 213-223, che, recuperando la teoria dei colori attribuita a Democrito riportata nel *De sensu et sensibilibus* di Teofrasto, ripresa da Aristotele, in cui si trova la rappresentazione numerica e musicale dei colori, trova che il «sanguigno è un colore nobilissimo perché semplice nelle sue proporzioni calcolabili. Tra i sinonimi dell'aggettivo semplice è rintracciabile umile. Semplice, umile, onesto, non attenuano il nobilissimo, anzi lo qualificano» (p. 217). La studiosa ha prima dimostrato la «piena coscienza della teoria dei colori» da parte di Dante e, «di conseguenza, una possibile associazione del rosso con la musica e la poesia» (p. 216) sulla base di *De Vulgari Eloquentia* I, xvi.

¹³² A definire il tono scuro, tendente al nero, del rosso sanguigno, Michele Barbi recupera la connotazione funebre del colore testimoniata dagli Statuti suntuari di Pistoia del 1333 relativi agli usi femminili: «Item providerunt etc. quod occasione alicuius defuncti nulla persona faciat seu fieri de novo faciat aliquam vestem coloris nigri, sanguinei, persi, pavonazi vel garofanati vel alicuius alterius coloris pendendis ad nigrum» (cfr. *Statuti suntuari ricordati da Giovanni Villani circa il vestiario delle donne i regali e banchetti delle nozze e circa le pompe funebri ordinati dal Comune di Pistoia negli anni 1332 e 1333*, Pisa, Ciampi, 1815, p. xxiii); e dalle leggi suntuarie fiorentine: «Item che niuna persona faccia di novo alcuna vesta nera, sanguigna, persa, gherofanata, o che tragga a anero o a bruno per xv di dinanzi a la morte d'alcuna persona» (cfr. PAOLO EMILIANI-GIUDICI, *Storia dei Comuni*, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1864, vol. III, p. 161).

vesti delle donne fiorentine, elenco notarile di vestiti ed acconciature soggetti a regolamenti sul lusso, stilato a Firenze nel periodo 1343-1345¹³³. Si è circa a mezzo secolo di distanza dagli anni di composizione della *Vita Nova*, ma le pratiche inventariali dettate dalle legislazioni fiorentine a capo della *Prammatica* servono comunque a definire procedimenti giudiziari già attivi all'epoca di Dante: è noto come a Firenze la prima legge suntuaria risalisse agli anni 1260¹³⁴. Sia dunque la *Prammatica* un utile documento per lo studio delle mode altoitaliane Due-Trecentesche. Risultati provvisori relativi alle occorrenze nel testo dei nomi dei colori dei vestiti – l'analisi coinvolge la totalità delle presenze, senza distinzione tra le stoffe lavorate e quelle a tinta unica – registrano una predominanza di rossi, col 39% delle occorrenze; seguono i gialli (talvolta con il probabile significato di oro) con il 18%, i neri con il 10,4%, i verdi con il 10%, i bianchi con l'8%, i blu con il 6%, i beiges con il 3%, i viola con il 2,3%, i bruni con l'1,65%, i dorati con lo 0,37%, i cangianti con lo 0,37%, i mischiati con lo 0,10%. Tra i rossi, 909 casi riproducono il termine «sanguignus», al terzo posto dopo le 2440 presenze di «vermilius» e le 1986 presenze di «scharlattus» (segue il «porporinus» con 325 occorrenze, il «çafflorus» con 133, il «cennamatus» con 113, il «rancius» con 105, il «grana» con 44, il «cardinalescus» con 18, il «rossellinus» con 15, il «garofanatus» con 12, il «rossetus» con 9, il «flos peschi» con 7, l'«incarnatus» con 7, il «rosatus» con 7, il «salmonatus» con 1, il «corallus» con 1)¹³⁵. Se si scorrono velocemente le poste in cui è suddiviso la *Prammatica* (ognuna è l'elenco di abiti proibiti denunciati, di possesso di una determinata proprietaria, enunciata nel testo in seguito al riferimento cronologico del relativo atto inventariale), numerate per comodità

¹³³ Il testo latino è trascritto ed ampiamente introdotto in *Draghi rossi e querce azzurre. Elenchi descrittivi di abiti di lusso (Firenze 1343-1345)*, a c. di L. Gérard-Marchant, Firenze, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2013.

¹³⁴ Per lo studio della disciplina suntuaria medievale basterà rimandare a MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino, Paravia, 1996, e EAD., *Belle vesti, dure leggi: «In hoc libro... continentur et descripte sunt omnes et singule vestes»*, Bologna, Costa, 2003 e alla bibliografia ivi indicata.

¹³⁵ L'indagine è svolta da LAURENCE GÉRARD-MARCHANT, *Aspetti della moda femminile a Firenze nella «Prammatica» del 1343*, in *Draghi rossi e querce azzurre*, cit., pp. IX-XVI, a p. XVI. L'elenco dei rossi, riportati dall'autore alla nota 53, manca di alcune gradazioni («cennamatus», «cardinalescus», «garofanatus», «corallus»), che ho integrato con l'ausilio del *Glossario*, ivi, pp. 521-562.

da 1 a 3257, e si pone attenzione al comparire dell'attributo coloristico che qui interessa, si nota come in molte occasioni la tinta sanguigna serve a definire il colore delle viti e dei grappoli d'uva dei tessuti lavorati: moltissime donne possiedono un «drappo coloris albi cum vitibus et uvis sanguignis foderatum de drappo albo vergato»¹³⁶. In un'epoca in cui è data grande importanza al colore («l'uomo del Medioevo ama i colori. Per lui essi sono ricchezza, gioia, sicurezza»¹³⁷) e al significato preciso di ogni sua singola sfumatura, specie se associata all'abito («non sono le arme a costituire il supporto cromatico maggiormente presente nella vita quotidiana. È l'abito. Contrariamente a un preconcetto diffuso, nel Medioevo tutti gli abiti sono tinti, compresi quelli delle classi più povere»¹³⁸), in un testo in cui vocaboli tecnici individuano in maniera particolareggiata stoffe, colori, fibre, ricami e decorazioni, a costituire insieme quello che può definirsi un lessico medievale della moda, il colore “sanguigno”, perché colore utilizzato a dipingere l'uva, non è dunque rosso acceso, ma spento; è tonalità tipica dei grappoli¹³⁹. Così il rosso della veste di Beatrice fanciulla, definito appunto “sanguigno”, è tinta scura, non viva, come il rosso che dipinge l'abito del *Paradiso*: tra i due capi esiste diversa tonalità e dunque diversa simbologia.

¹³⁶ L'occorrenza di questo capo è diffusa, rimando solo ad alcune delle poste della *Prammatica* in cui compare: 7, 8, 16, 22, 27, 28, 42, 46, 108, 136, 137, 175, 188.

¹³⁷ Cfr. MICHEL PASTOUREAU, *Nascita di un mondo in bianco e nero. La Chiesa e il colore dalle origini alla Riforma*, in ID., *Medioevo simbolico*, trad.it R. Riccardi, Roma, Laterza, 2015, pp. 121-155, a p. 130.

¹³⁸ Cfr. MICHAEL PASTOUREAU, *Vedere i colori del Medioevo. È possibile una storia dei colori?*, in ID., *Medioevo simbolico*, cit., pp. 101-120, a p. 116; e cfr. ivi il capitolo *Nascita di un mondo in bianco e nero. La Chiesa e il colore dalle origini alla Riforma*, cit. p. 140: «dopo il XII secolo, tra i colori ideologici e i colori effettivamente indossati lo scarto si riduce [...] la tecnica tintoria progredisce permettendo di avvicinarsi alla tinta desiderata».

¹³⁹ Cfr. ora ANTONELLA CAMPANINI, *Vesti, colori e onore: la scala del rosso*, in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età moderna*, a c. di P. Prodi, M.G. Muzzarelli, S. Simonetta, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 145-156. Nella descrizione accurata dell'uso e dei significati del colore rosso nei tessuti delle vesti degli uomini e delle donne del XIII e XIV secolo, l'autrice si sofferma in particolare a delineare il ruolo dello scarlatto, rosso per antonomasia (ma, nota, rifacendosi allo studio di ROSITA LEVI PISETZKY, *Storia del costume in Italia*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, vol. II, p. 147, che l'equivalenza scarlatto-rosso «non è ancora automatica», p. 147, nel Trecento: dunque, deduco, la presenza attiva delle altre gradazioni in epoca precedente), come colore dell'onore, identificativo soprattutto degli abiti dei dottori in legge e medicina, dei cavalieri e delle mogli di nobili mariti.

Jöel F. Vaucher-de-la-Croix, autore in seno alla *Prammatica* di un saggio di commento dedicato all'illustrazione di alcune categorie onomasiologiche (nomi di vesti e loro componenti; nomi dei tessuti e dei ricami; nomi dei colori; nomi delle decorazioni ornamentali) individuate a partire dallo studio delle denominazioni di vesti e tessuti ricavate dagli inventari dei quattro notai redattori¹⁴⁰, nell'occuparsi dei nomi dei colori, dopo aver ricordato che «il nostro testo [la *Prammatica*] è una specola privilegiata per i nomi di colore»¹⁴¹, che «le sfumature sono tante e tali per ogni tonalità primaria che per il lettore moderno è pressoché impossibile stabilire corrispondenze fra le tinte in voga nel medioevo e le gamme attuali»¹⁴², nota a proposito del termine «sanguigno», cui egli attribuisce il significato di «colore rosso sangue»¹⁴³, che «la prima attestazione francese è del 1316» e che «in Italiano è attestato, come sostantivo e aggettivo, dal 1318-1322»¹⁴⁴. Ora questo autore pare chiaramente non tenga conto di altre occorrenze, alcune letterarie, del vocabolo di colore, attive già anni prima del considerato 1318. Basti una rapida scorsa delle testimonianze registrate dal *TLIO*¹⁴⁵ per farsi l'idea di una sua diffusione antecedente, dunque della circolazione, già all'epoca della *Vita Nova*, di indumenti tinti di sanguigno, come parte della moda del tempo. Alcune di queste testimonianze si diceva sono testi di natura letteraria, e la prima occorrenza del termine utilizzato a definire un colore di tessuto è costituita proprio dalle pagine della *Vita Nova*. Segue *La storia di Merlino* di Paolino Pieri (post 1310-ante 1330), in cui si

¹⁴⁰ Cfr. JÖEL F. VAUCHER-DE-LA-CROIX, *Le parole nell'armadio: lessico della moda nella «Prammatica sulle vesti delle donne fiorentine»*, in *Draghi rossi e querce azzurre*, cit. pp. CIII-CLII.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. CLI.

¹⁴² *Ibidem*. MICHEL PASTOUREAU già individuava le difficoltà (documentarie, metodologiche, epistemologiche) inerenti lo studio storico del colore: non oggetto a sé, ma somma complessa di specifiche componenti, quali «il lessico e i nomi, la chimica dei pigmenti e le tecniche di tintura, i sistemi dell'abbigliamento e i codici che li sottendono, il posto del colore nella vita quotidiana e nella cultura materiale, i regolamenti emessi dalle autorità, le esortazioni degli uomini di chiesa, le speculazioni degli uomini di scienza, le creazioni degli artisti», cfr. *Vedere i colori del Medioevo. È possibile una storia dei colori?*, cit. p. 110.

¹⁴³ Cfr. JÖEL F. VAUCHER-DE-LA-CROIX, *Le parole nell'armadio: lessico della moda nella «Prammatica sulle vesti delle donne fiorentine»*, cit. p. CXLVI.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. CXLVII.

¹⁴⁵ Mentre per l'analisi di altri vocaboli, coloristici e non, l'autore si avvale dell'apporto del *TLIO*, sia da notare come tale contributo non venga usufruito per lo studio del termine «sanguigno», sebbene questo vi ricorra più volte come attributo di colore di vesti e stoffe.

descrive Merlino come «vestito di panno sanguigno»; segue il «sottilissimo drappo sanguigno» (dove il superlativo ricorda il «nobilissimo» di Dante) con cui nell'*Ameto* (1341-42) Boccaccio veste una delle sue ninfe (XII 13); segue il «panno sanguigno» della *Nuova Cronica* (1348) del Villani, premio ad uno dei tre palii di Firenze in dì «XII d'ottobre»; e segue Petrarca con la rima 29, *Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi*. Poi altre attestazioni di stoffe o vesti sanguigne, risalenti ad anni di poco precedenti al Dante della *Vita Nova*, compaiono in documenti di varia natura: è il caso per esempio di un *Libro di conti in volgare pistoiese della prima metà del Duecento*, del decennio 1240-50, in cui figura, tra una serie di abiti e tessuti acquistati, uno «stanforte sanguigno» (dove «stanforte», da Stanford, indica panno inglese in filato o lana pettinata) o del *Libro d'amministrazione dell'eredità di Baldovino Iacopi Riccomanni*, in cui sanguigna diventa la guarnacca di «monna Lina moglie di Simone» dopo la tintura fatta seguire alla morte di Baldovino, e il tessuto tinto e trasformato in gonnella per la stessa signora. Ciò per dire dell'esistenza, già a partire dalla prima metà del secolo XIII, della declinazione sanguigna del colore per eccellenza, il rosso, applicata alle vesti e ai tessuti e anche dell'importanza della lingua letteraria nella formazione e/o diffusione di linguaggi tecnici specifici, qui in particolare quello della moda¹⁴⁶.

Va ricordato ora come l'opera letteraria, soprattutto medievale, raffiguri la realtà solo in via congetturale. Vale a proposito quanto Michel Pastoureau afferma genericamente per il lavoro artistico:

ciò a cui è assolutamente necessario rinunciare è la ricerca, nelle immagini e nelle opere d'arte, di un qualunque significato «realistico» dei colori. L'immagine medievale non «fotografa»

¹⁴⁶ Ma si noti che l'associazione tra sangue e rosso si trova già nella tradizione classica; nel *Timeo* Platone chiama «rosso» il colore del sangue: «quel genere di fuoco, poi, che è in mezzo a questi giunge fino all'umore degli occhi e si mescola con esso, ma non è scintillante: a tale raggio del fuoco che si mescola attraverso l'umore, e che produce un colore sanguigno, diamo il nome di rosso», cfr. PLATONE, *Timeo*, a c. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994, p. 199 (*Timeo* 68 b). Se Dante non conosce direttamente il *Timeo*, il valore della sfumatura sanguigna, «non scintillante», dev'essere circolato come eredità classica nell'orizzonte culturale cui anche Dante attingeva; dunque si può ipotizzare una conoscenza indiretta della tonalità di colore da parte del poeta. Il riferimento a questo passo del *Timeo* è in MARIA LUISA GRAZIANO, *Sul colore rosso di Beatrice. L'epifania poetica della lingua del sì*, cit., pp. 221-223.

mai la realtà [...] Nessuna immagine medievale riproduce il reale con una scrupolosa esattezza cromatica [...] Ciò che è vero per le immagini lo è anche per i testi. Ogni documento scritto dà della realtà una testimonianza specifica e infedele. Non è certo perché un cronista del Medioevo ci dice che nella tale o talaltra occasione il mantello del tale o talaltro re era blu che questo mantello deve essere stato realmente blu. Questo non vuol dire neppure che tale mantello non lo fosse [...] Ogni descrizione, ogni notazione di colore è ideologica, anche quando si tratta del più anodino degli inventari o del più stereotipo dei documenti notarili. Il fatto stesso di menzionare o di non menzionare il colore di un oggetto è una scelta fortemente significativa, che riflette le condizioni economiche, politiche, sociali o simboliche del suo prodursi, le quali tutte s'inscrivono in un preciso contesto. Come è egualmente significativa la scelta della parola che, sotto la penna di uno scriba o di un notaio, viene preferita a questa o quell'altra per enunciare la natura, le qualità e la funzione del colore in questione¹⁴⁷.

Premesse fatte, si può tornare al caso di Beatrice e ragionare sul suo vestire sanguigno all'altezza della *Vita Nova*. Se, come si è dimostrato, abiti dalle tinte sanguigne facevano parte, all'epoca di Dante, dei guardaroba femminili, può non stupire il fatto che Beatrice si mostri nelle pagine iniziali del libro con veste color rosso scuro, essendo la tinta, a Firenze, nel 1274, del tutto eventuale. Stupiscono piuttosto gli attributi che definiscono quel tono particolare di rosso, «umile ed onesto» (VN 1, 4; II, 3), in un'espressione che suona quasi ossimorica (il colore della veste è appena stato definito «nobilissimo»¹⁴⁸), e stupisce l'affermazione che segue il nome del colore: «cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima età si convenia» (VN 1, 4; II, 3). Sull'età di Beatrice, «giovanissima»¹⁴⁹, si è discusso prima¹⁵⁰; basti qui ricordare che ella, quasi

¹⁴⁷ Cfr. MICHEL PASTOUREAU, *Vedere i colori del Medioevo. È possibile una storia dei colori?*, cit. p. 106.

¹⁴⁸ Qui è prescritta l'idea di nobiltà di Dante, che non è eredità e vanto ma magnanimità di spirito, non estraneo quindi il concetto all'atteggiarsi dimesso e umile di chi dispone l'animo alla guida della virtù; gli attributi dell'abito riflettono questi significati.

¹⁴⁹ Beatrice stessa è definita «angiola giovanissima» in VN 1, 9 [II, 8].

novenne, è prossima ad entrare in quella parte dell'arco vitale denominato «Adolescenza, cioè “acrescimento di vita” [...] ch'ella dura in fino al venticinquesimo anno» (*Conv.* IV.xxiv, 1-2).

La trattazione dantesca sulle età si trova nel quarto trattato del *Convivio*: si definiscono qui i limiti temporali di ciascuna porzione dell'arco e se ne esaminano le caratteristiche, quasi norme attitudinarie da seguire per il dispiegarsi dell'animo nobile. A proposito delle «quattro cose, necessarie a lo entrare ne la cittade del bene vivere», esse prerogative dell'adolescenza, dopo la «Obedienza», la «Soavitate», la «Vergogna», Dante parla di «Adornezza corporale» (*Conv.* IV.xxiv, 11), qualità importante per la «nobile natura» quanto le prime tre, morali, perché «la nostra anima conviene grande parte de le sue operazioni operare con organo corporale, e allora opera bene che 'l corpo è bene per le sue parti ordinato e disposto»: così è raggiunta «armonia mirabile», che è «sanitate» di corpo e di spirito (*Conv.* xxv, 11). Non si esplicita qui se il raggiungimento prescritto di «bellezza e snellezza» (xxv, 11) di corpo, da cui l'«ordine debito de le nostre membra» (*Conv.* xxv, 12) imponga anche consuetudini vestiarie specifiche, adatte all'età, perché si sia esteriormente apprezzabili e convenienti. Il Medioevo del resto non lo prevede. Studi medievistici attenti alla considerazione dell'infanzia (la terminologia per individuare la prima età della vita è a quest'epoca varia¹⁵¹, Dante parla in proposito di «adolescenza» ma anche di «puerizia»¹⁵²), e attenti in particolare all'abbigliamento del bambino nel Medioevo rilevano l'assenza, almeno fino al Duecento, del sentimento dell'infanzia¹⁵³. Che il

¹⁵⁰ Cfr. il capitolo II.

¹⁵¹ Cfr. PHILIPPE ARIÈS, *Le età della vita* in ID., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. it. M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 11-32, a p. 22: «la speculazione classico-medievale lasciava dietro di sé una ricca terminologia a proposito delle età [...] Fino al XVIII secolo l'adolescenza si confondeva con l'infanzia. Nel latino dei collegi si diceva indifferentemente *puer* e *adolescens*».

¹⁵² Cfr. *VN* 1, 9 [II, 8]; 5, 14; *Conv.* I.IV, 2; IV.xxiii, 10; IV.v, 11; *Purg.* XXX, 42; *Par.* XVI, 24.

¹⁵³ Studi esaustivi sull'argomento sono PHILIPPE ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, cit.; NEIL POSTMAN, *La scomparsa dell'infanzia. Ecologie delle età della vita*, Roma, Armando, 1984; *L'uomo medievale*, a c. di J. Le Goff, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 18; ANGELA GIALONGO, *Il bambino medievale. Educazione ed infanzia nel Medioevo*, Bari, Dedalo, 1990. Giallongo intravede le cause della mancanza d'interesse da parte della società medievale per il mondo infantile nell'idea paolina (1 *Cor.* 14, 20), poi agostiniana (*Confessiones* I.vi, 9-10), per cui l'infanzia, con la puerizia, rappresentava

bambino non fosse destinatario di debiti riguardi, che non fosse espressione di una categoria sociale privilegiata, come diverrà solo nel XIX secolo, è testimoniato dall'arte (i bambini dipinti sono «uomini veri e propri, senza nulla d'infantile, riprodotti semplicemente in formato ridotto»¹⁵⁴), e ancor più dal modo di vestire, per cui il fanciullo è abbigliato come gli adulti della medesima condizione¹⁵⁵. Il principio di differenziazione sessuale impone posizione peggiore alla bambina, la «grande assente della storia dell'educazione»¹⁵⁶: tendenza diffusa è quella di «negare l'infanzia o meglio la puerizia alle bambine o di ridurne la durata»¹⁵⁷.

Se non esiste un abbigliamento specifico per il fanciullo, né tantomeno per le bambine, l'abito tinto di sanguigno attribuito a Beatrice come “conveniente” alla sua età quando appare a Dante nella *Vita Nova* sarà rappresentativo di uno *status* particolare: l'affermazione per cui quel colore e quegli ornamenti («cinta e ornata», VN 1, 4; II, 3¹⁵⁸) risultino consoni all'età della giovane è altro indizio che rende evidente il «rapporto tra il vestito e ciò che il vestito rappresenta»¹⁵⁹. Cioè si verifica il caso per cui l'informazione dantesca sulla convenienza d'abito in rapporto all'età contraddice la

simbolicamente quella fase della storia biblica antecedente alla nascita di Cristo, età perciò non degna di ricevere particolari attenzioni perché incapace di comprendere le verità rivelate, cfr. il capitolo *L'antropologia cristiana e la concezione dell'infanzia fra «peccato» e «innocenza»*, pp. 41-76, in particolare le pp. 42-56.

¹⁵⁴ Cfr. PHILIPPE ARIÈS, *La scoperta dell'infanzia* in ID., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, cit., pp. 33-52, a p. 33.

¹⁵⁵ Cfr. PHILIPPE ARIÈS, *L'abbigliamento infantile* in ID., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, cit., pp. 53-66, a p. 53: «il Medioevo vestiva allo stesso modo tutte le età, curandosi solo di mantenere evidenti attraverso l'abbigliamento i vari gradi della gerarchia sociale. Niente in questo modo di vestire separava il bambino dall'adulto»; e p. 62: «alla fine del Cinquecento l'uso ha stabilito che l'infanzia, ormai riconosciuta nelle sue caratteristiche, abbia un abito proprio», anche se, «tra le donne non era ancora penetrata la separazione tra bambine e adulte» (p. 55).

¹⁵⁶ Cfr. ANGELA GIALONGO, *Tempo e tempi dell'infanzia*, in EAD., *Il bambino medievale. Educazione ed infanzia nel Medioevo*, cit., pp. 7-40, a p. 26.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Parafrasando «cinta» (VN 1, 4; II, 3) i commenti individuano qui la presenza di una cintura, come in *Par. XV*, 101-102 e 112-113 e in *Tre donne (Rime, CIV)*, 36, in sintonia con gli ornamenti cortesi sia femminili e maschili (D. De Robertis, cit., *ad loc.*; M. Ciccuto, in DANTE ALIGHIERI, *Vita nuova*, a c. di, Milano, Rizzoli, 1984, *ad loc.*). G. Gorni non decide tra la cintura tipica delle «non maritate» (nota che è anche in M. Ciccuto) e «la ghirlanda che serra i capelli», come in *Purg. XXX*, 31-32 (cfr. il suo commento, cit., *ad loc.*).

¹⁵⁹ Cfr. ancora PHILIPPE ARIÈS, *L'abbigliamento infantile*, cit., p. 57.

tendenza comportamentale sopra descritta, secondo la quale al bambino medievale non sarebbe riservato un guardaroba specifico: l'immagine "sanguigna" di Beatrice potrà avere quindi un significato simbolico, esso veicolato proprio dal suggerimento che lega quel rosso particolare alla giovinezza della donna. Il simbolismo cui qui si rimanda è astrologico, suggerito dalla nota cromatica e dall'indicazione generica relativa al periodo di vita in cui si trova Beatrice. Combinate assieme, le due informazioni rendono interpretabile il colore «sanguigno» dell'abito puerile come riferimento implicito al temperamento della donna, un temperamento sanguigno appunto.

A proposito dell'occorrenza di *Inf.* v, 90 («noi che tignemmo il mondo di sanguigno»), Paola Rigo ha mostrato come «sanguigno» sia «parola carica anche di memoria medica»¹⁶⁰: allude a quel complesso di conoscenze mediche antiche di derivazione ippocratico-galenica noto col nome di dottrina dei quattro umori o temperamenti o complessioni, condivisa da Aristotele, ben conosciuta da Dante – lo sottintendono alcuni luoghi del *Convivio*: in IV.xxi, 4 il poeta indica i fattori implicati nell'atto generativo e nella conformazione dell'organismo umano, cioè le caratteristiche del generante, le influenze celesti e le proprietà dei quattro elementi («e però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettaculo, cioè nella matrice, esso porta seco la virtù dell'anima generativa e la virtù del cielo e la virtù delli elementi legati, cioè la complessione»); in xxi.7 spiega come un principio astrologico, la migliore o peggiore disposizione planetaria influente sulla nascita, possa essere determinante nella formazione di una costituzione più o meno buona («e però che la complessione del seme puote essere migliore e men buona, e la disposizione del Cielo a questo effetto puote

¹⁶⁰ Cfr. PAOLA RIGO, *Tra «maligno» e «sanguigno». Memoria classica e biblica nella «Commedia»*, in *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 45-107, a p. 99. Secondo la studiosa l'affermazione di Francesca in *Inf.* v 90 aprirebbe ad una serie di significati e immagini astrologiche sottese al testo della *Commedia*: «l'inferno dantesco scopre allora un "centro astrologico"? e si dispone allora come un antiparadiso scandito dagli influssi planetari più nefasti? [...] Ci sono parole che sembrano nascondere dentro di sé anche virtù astrali. "Maligno" è il popolo di Firenze che si oppone ostile alla "stella", al cielo "benigno" di Dante (*Inf.* xv, 55 sgg.). Oppure, abbandonando le parole per le immagini: i sapienti beati che si dispongono intorno a Dante e Beatrice, in modo che le voci e con esse la letizia si moltiplicano riflettendosi "dal centro al cerchio, e si dal cerchio al centro" (*Par.* xvi, 1), hanno già richiamato al Rabuse il simbolo del segno zodiacale del sole», pp. 95-96.

essere buona, migliore e ottima (la quale si varia [per] le costellazioni, che continuamente si transmutano)»¹⁶¹.

Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, studiano esaustivamente la dottrina dei quattro umori, dalle origini antiche alla sua ricezione medievale¹⁶². Gli spunti originali del sistema che vede correlati elementi naturali, umori fisici, suddivisioni del tempo, età della vita, si trovano nei pitagorici, e nel principio fondante per cui la struttura complessa e apparentemente irrazionale del microcosmo e del macrocosmo possa essere chiarificata da espressioni numeriche centrate sul quattro, numero dell'armonia e della salute. Individuate dalla scuola pitagorica una serie di categorie tetradiche da cui l'interpretazione matematica dell'universo e dell'uomo, parola passa ad Empedocle, nel cui pensiero il simbolismo attribuito da Pitagora al numero quattro acquista il contenuto fisico degli elementi cosmici (aria, fuoco, terra, acqua): la loro perfetta combinazione produce un mondo ordinato e l'«uomo di più vasta intelligenza e di spirito più sottile»¹⁶³. Se con Empedocle uomo e universo risultano uniti per simile costituzione, composti cioè da un correlato di elementi primari (ma l'uomo manca qui di caratteri suoi propri, specificamente umani), quando la teoria dei quattro elementi

¹⁶¹ Altre pagine dantesche rimandano al concetto di complessione; per l'insieme delle occorrenze cfr. EMILIO PASQUINI, *Complessione*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, Roma, vol. I, pp. 127-128.

¹⁶² Cfr. RAYMOND KLIBANSKY, ERWIN PANOFSKY, FRITZ SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, cit., in particolare le pp. 7-18 dedicate alla teoria dei quattro umori. Cfr. anche gli studi dedicati allo sviluppo delle arti mediche nel Medioevo: JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, Loescher, 1980; GIUSEPPE PENSO, *La medicina medioevale*, Saronno, Ciba-Geigy edizioni, 1991 (in particolare le pp. 19-26 dedicate a *La medicina astrologica*); NANCY G. SIRAISSI, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990; RAFFAELE ALBERTO BERNABEO, *La scienza medica in Dante*, in *Atti del convegno su Dante e l'enciclopedia delle scienze. Un omaggio dell'Alma Mater al Poeta*, a cura di E. Pasquini, Bologna, CLUEB, 1991, pp. 29-39; ANNA CERBO, *Poesia e scienza del corpo nella «Divina Commedia». Dicer del sangue e de le piaghe...*, Napoli, Dante & Descartes, 2001; JACQUES LE GOFF, *Il corpo nel Medioevo*, trad. it. F. C. Villari, Roma-Bari, Laterza, 2005 (in particolare le pp. 89-104 su *Malattia e medicina*); VITTORIO BARTOLI, *L'idropisia di maestro Adamo in «Inferno» XXX. Importanza della dottrina umorale di Galeno nel medioevo*, in «Tenzione. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», VIII (2007), pp. 11-29; *La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi. Convegno internazionale Università degli studi di Salerno, 3-5 novembre 2004*, a c. di D. Jacquart e A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 10.

comincia ad accordarsi con quella delle qualità (freddo, caldo, secco, umido) – mutuata dai successori di Empedocle da Alcmeone di Crotone, medico pitagorico – per cui ogni elemento risulta definito da una caratteristica sua propria, poi da una combinazione binaria di qualità (l'aria calda e umida, il fuoco caldo e secco, la terra fredda e secca, l'acqua fredda e umida), la teoria umorale è quasi matura. Resta ad Ippocrate, o a suo genero Polibo – forse all'uno o all'altro Galeno attribuisce il trattato *Della natura dell'uomo* – il merito di aver associato in ambito medico le qualità degli elementi agli umori (sangue, bile gialla, bile nera, flegma, sono le eccedenze umorali individuate dalla tradizione medica antica come cause di malattia, mentre la loro armonica combinazione è sintomo di buona salute)¹⁶⁴, di aver tentato cioè di «combinare in un unico sistema la patologia umorale vera e propria con la speculazione cosmologica in genere»¹⁶⁵. In seguito l'immagine dell'uomo sano, tipo ideale nel quale era la giusta proporzione degli umori, cede il posto all'idea dei tipi di disposizione; la salute perfetta è irraggiungibile, se non riconosciuta nella prevalenza di un umore particolare a definire il carattere della una persona: nasce il temperamento, distinto in sanguigno, collerico, melanconico, flemmatico, a seconda dell'umore in sovrappiù.

Un passo del *De mundi constitutione*, cosmologia di un anonimo filosofo naturale dell'alto Medioevo, riassume la dottrina antica dei quattro umori, svelandone le corrispondenze¹⁶⁶:

Sunt enim quattuor humores in homine, qui imitantur diversa elementa; crescunt in diversis temporibus, regnant in diversis aetatibus. Sanguis imitatur aerem, crescit in vere, regnat in pueritia. Cholera imitatur ignem, crescit in aestate, regnat in adolescentia. Melancholia imitatur terram, crescit in autumnno, regna in maturitate. Phlegma imitatur aquam, crescit in hieme,

¹⁶⁴ Per la tavola di corrispondenze R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl (ivi, p. 14) rimandano a GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis libri novem*, Leipzig, Müller, 1874, vol. I, pp. 679 ss.

¹⁶⁵ Cfr. ivi, p. 12.

¹⁶⁶ Sull'importanza della tetrade si era espresso MARZIANO CAPELLA, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, VII, 734 (ed a c. di i. Ramelli, cit., p. 506): «quid, quod quattuor anni tempora frontesque caeli elementorumque principia esse non dubuim est, hominum etiam quattuor aetates, quattuor vitia quattuorque virtutes?».

regnat in senectute. Hi cum nec plus nec minus iusto exuberant,
viget homo¹⁶⁷.

Dante nel *Convivio* è particolarmente attento all'accostamento tra qualità elementari ed età, e dunque tra temperamenti ed età. Al capitolo xxiii del IV trattato ha appena stabilito un importante parallelismo, che paragona l'arco della vita all'arco celeste¹⁶⁸. La similitudine è garantita da un principio astrologico, tale per cui «la nostra vita [...], ed ancora d'ogni vivente qua giù, sia causata dal cielo» (*Conv.* IV.xxiii, 6). Al caso limite rappresentato dall'«ottimamente naturato» Cristo (*Conv.* IV.xxiii, 10), il cui arco vitale coincide con quello celeste per la porzione a salire, fino alla morte, fino al «punto sommo» (*Conv.* IV.xxiii, 9) rappresentato dal trentacinquesimo anno, poiché «non era convenevole la divinitade stare in cosa [in] discredere» (*Conv.* IV.xxiii, 10), segue la descrizione dell'arco della vita dei non «perfettamente naturati» (*Conv.* IV.xxiii, 9), così ripartito in età:

questo arco [...] seguendo le quattro combinazioni delle contrarie qualitadi che sono ne la nostra composizione, alle quali pare essere apropiata, dico a ciascuna, una parte della nostra etade, in quattro parti si divide, e chiamansi quattro etadi. La prima è Adolescenza, che s'appropria al caldo e all'umido; la seconda si è Gioventute, che s'appropria al caldo e al secco; la terza si è Senettute, che s'appropria al freddo e al secco; la quarta si è Senio, che s'appropria al freddo e all'umido, secondo che nel quarto de la Metaura scrive Alberto.

(*Conv.* IV.xxiii 12-13)

Sulle fonti relative alla divisione dantesca della vita in quattro età, così associate alle qualità elementari, ha discusso sufficientemente Bruno Nardi, il quale fa derivare la

¹⁶⁷ R. Klibansky, E. Panofsky, e Fritz Saxl informano che l'opera, anteriore al 1135, è stampata tra le opere di Beda, e consultabile in *Patrologia Latina*, c. di J. P. Migne, Turnholti, Brepols, 1968, vol. XC, col. 88id (*Venerabilis Bedæ anglosaxonis presbyteri opera omnia ex tribus præcipuis editionibus inter se collatis*). Cfr. RAYMOND KLIBANSKY, ERWIN PANOFSKY, FRITZ SAXL, *Saturno e la melanconia*, cit., p. 7.

¹⁶⁸ Su questo tema cfr. BRUNO NARDI, *L'arco della vita (Nota illustrativa al «Convivio»)*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 110-138.

partizione dell'arco in *pueritia, iuventus, constans aetas, senectus*¹⁶⁹ dal *De iuventute et senectute* di Alberto Magno, trattatello che recupera sul tema le informazioni contenute nel quarto libro del *De Meteoris*, testo che Dante rivela esplicitamente di seguire, interprete del pensiero di Avicenna come mutuato da Galeno¹⁷⁰. Tali precedenti concordano nell'attribuire alla prima età della vita, l'adolescenza o puerizia, le qualità elementari del caldo e dell'umido, le stesse che definiscono l'elemento aria, l'umore sanguigno e la stagione primaverile.

Un altro schema quaternario, dell'astrologo greco Antioco d'Atene, vissuto nel II secolo d. C., fa derivare tutta la serie di quadripartizioni parallele (stagioni, età, elementi, direzione dei venti, qualità, stati di aggregazione, umori, temperamenti, colori) dai quattro raggruppamenti dei segni zodiacali, stabiliti in base allo stazionamento del Sole, in un determinato periodo dell'anno, in una parte precisa dell'eclittica: in primavera entra nella dodicesima parte dell'Ariete (attraversa i segni d'Ariete, Toro, Gemelli); in estate in quella del Cancro (Cancro, Leone, Vergine); in autunno in quella della Bilancia (Bilancia, Scorpione, Sagittario); in inverno in quella del Capricorno (Capricorno, Acquario, Pesci). Le quattro stagioni, rappresentate ognuna da tre segni zodiacali consecutivi, fanno così dello Zodiaco con le sue partizioni, il criterio con cui organizzare la varietà della vita fisica sulla terra¹⁷¹. Al sistema si uniscono i pianeti,

¹⁶⁹ BRUNO NARDI rileva come la suddivisione della vita in questi termini fosse già presente in CICERONE, *De senectute*, X, 3; cfr. *ivi*, p. 124, n. 52.

¹⁷⁰ Accanto all'insegnamento di Alberto Magno, sul tema è diffusa nel Medioevo anche l'opinione di Pietro d'Abano e del suo *Conciliator*, opera anch'essa fedele alla lezione di Avicenna (però meno probabile fonte dantesca all'altezza della *Vita Nova*: secondo la voce *Pietro d'Abano* dell'*Enciclopedia Treccani* lo scritto risulta edito nel 1303; cfr. *La Piccola Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 16 voll., 1996, vol. IX, p. 157); cfr. BRUNO NARDI, *ivi*, pp. 123-125. Tra le fonti Nardi individua anche il testo del medico siriano Hunain ibn Ishāq, noto all'epoca di Dante con il nome di Iohannitus, autore dell'*Isagoge ad Tegni Galieni*, opera compendiarica delle dottrine di Ippocrate e Galeno prima di Avicenna; cfr. *ivi*, p. 125, n. 54.

¹⁷¹ La sinopsi di Antioco è pubblicata da FRANZ BOLL, CARL BEZOLD, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 78, e prima in *Catalogus codicum astrologorum Graecorum. Codices florentinos descripsit A. Olivieri. Accedunt fragmenta selecta ab F. Boll, F. Cumont*, a c. di F. Boll, F. Cumont, W. Kroll, Bruxelles, Lamertin, 1898-1953, vol. VII, 104.

anch'essi classificati in base alle loro qualità elementari, come Dante può aver appreso dal *Quadripartitum* di Tolomeo¹⁷².

Una trattazione interessante della stessa schematica astrale si trova nella descrizione dei segni zodiacali di Abū Ma'shar, altra fonte astrologica dantesca¹⁷³. La sua grande opera astrologica, l'*Introductorium in Astronomiam*, espone i principi cardini dell'astrologia riconoscendoli saldi ai fondamenti della fisica aristotelica, ed include, comparandole, dottrine astrologiche varie provenienti da diverse fonti. La prima traduzione latina della versione breve e semplificata del testo, fornita dallo stesso Abū Ma'shar per rendere più comprensibili le questioni astrologiche trattate, è di Adelardo di Bath, e prende il nome di *Ysagoge minor*; seguono le traduzioni di Giovanni di Siviglia e di Ermanno di Carinzia. La versione abbreviata condensa nell'elenco delle qualità peculiari proprie di ciascun segno astrologico, gran parte delle nozioni trattate ampiamente nel testo integrale. Si vedano ad esempio le corrispondenze astrologiche attribuite al segno dei Gemelli; sono le peculiarità astrologiche sottese alle pagine iniziali della *Vita Nova*:

Gemini domicilium Mercurii [...] Natura eius calida et humida, aëria, sanguinea; sapor eius dulcis; sexus masculinus; diurnum; biforme; vernum; extremitas autem eius solstitialis; multiforme, omnium volantium; magna pars eius in arboribus longis; figura humana; facundum; carens liberis; verborum parcum; formosum; munificum; benivolum. In hominibus habens pectus et brachia. In terris, Harran et Armeⁿiam et Derebigen et Mez^r et Varkan.

(parr. 21-26)¹⁷⁴

¹⁷² Cfr. CLAUDIO TOLOMEO, *Quadripartitum* Liv, sulle proprietà dei pianeti; *Quadripartitum* Lix, sulla natura dei segni zodiacali.

¹⁷³ Dante cita «Albumasar» in *Conv.* II.xiii, 22, parlando dell'influenza di Marte.

¹⁷⁴ Cfr. ABŪ MA'SHAR, *The abbreviation of the Introduction to astrology. Together with the medieval Latin translation of Adelard of Bath*, trans. C. Burnett, K. Yamamoto, M. Yano, Leiden, Brill, 1994, pp. 96-97. Uno degli studi più completi sull'opera di Abū Ma'shar e sulla sua influenza sull'Occidente latino è RICHARD LEMAY, *Abu Mashar and Latin Aristotelianism in the twelfth century. The recovery of Aristotles Natural philosophy through Arabic astrology*, Catholic press, Beirut, 1962.

La possibilità che Beatrice sia nata sotto il segno zodiacale dei Gemelli, proposta al capitolo precedente, verrebbe così garantita dalle qualità astrologiche riconosciute al suo segno, suggerite dal colore dell'abito come sintomo del suo temperamento (dunque Beatrice avrebbe un temperamento sanguigno per due ragioni astrologiche, come umore correlato alla prima età, in cui ella si trova, e come temperamento caratteristico dell'influenza del segno zodiacale dei Gemelli): seguendo questi dati è possibile ipotizzare la posticipazione della data di nascita della donna alla tarda primavera del 1266, data che risulta in questo modo anniversaria rispetto a quella di Dante.

Il segno astrologico dei Gemelli, cui Dante dichiara di appartenere in *Par.* XXII, 112-117, era riconosciuto garante d'ingegno («Gemini àe significazione di forte voto e d'ingegno»¹⁷⁵), è Dante stesso ad affermarlo («O gloriose stelle, o lume pregno / di gran virtù, dal quale io riconosco / tutto, qual che si sia, il mio ingegno», *Par.* XXII, 112-114). La trattatistica medievale connette l'ingegno al temperamento sanguigno¹⁷⁶, come si ricava ad esempio dal *Commentum* di Bernardo Silvestre:

Ingenium namque ex ignea natura, memoria vero oritur ex frigore.
Omnis enim velocitas ex igne habetur, unde sanguineus sed pingues
veloces videmus¹⁷⁷,

e dal *De Philosophia mundi* di Onorio Augustodunense:

¹⁷⁵ Cfr. FRANCESCO DA BUTI, *Par.* XXII, 112-123. Dello stesso vedi anche il commento a *Purg.* XXIX, 70-81, dove si descrivono i colori delle scie luminose lasciate nel cielo dalle fiammelle dei sette candelabri, paragonati ai quattro colori caratteristici dell'alone lunare: rosso, sanguigno, verde e bianco (così si sottolinea ancora la diversità tra rosso e sanguigno, due colori o tonalità diverse, perciò portatrici di diversa simbologia); nell'associare poi i sette sacramenti a questi colori e identificando le proprietà di ogni colore Buti attribuisce al matrimonio il «colore sanguigno vermilio ch'è segno dello intelletto» (il commento è tratto dal sito del *Dartmouth Dante Project*).

¹⁷⁶ Cfr. PAOLA RIGO, *La discesa agli Inferi nella «Vita Nuova»*, in EAD., *Memoria classica e memoria biblica*, cit., pp. 11-32, p. 18, n. 18.

¹⁷⁷ Cfr. BERNARDUS SILVESTRIS, *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilio nunc primum edidit Guilielmus Riedel*, a c. di W. Riedel, Gryphiswaldae, Abel, 1924, p. 48. Sulla fortuna del commento cfr. GIORGIO PADOAN, *Tradizione e fortuna del commento all'«Eneide» di Bernardo Silvestre*, in ID., *Il pio Enea e l'empio Ulisse*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 207-222 e MANLIO PASTORE STOCCHI, *Per il commento virgiliano di Bernardo Silvestre: un manoscritto e un'ipotesi*, in «Lettere Italiane», XXVII (1975), pp. 72-82.

Quamvis vero sanguinea complexio sit habilis ad doctrinam, in omni tamen aliquis perfectus potest esse, cum labore¹⁷⁸.

Va detto ora che la complessione sanguigna, originariamente non era considerata un caso di discrasia umorale, ma la costituzione sana per eccellenza, essendo il sangue la parte più nobile e fondamentale del corpo¹⁷⁹. Sangue e ingegno, assicurati dall'appartenenza al segno zodiacale dei Gemelli e, agli esordi dell'amore, anche dalla giovane età, fanno di Dante e Beatrice quasi degli «ottimamente naturati» (*Conv.* IV.xxiii, 10); la complessione rende l'uno e l'altro quasi un nuovo «Dio incarnato» (*Conv.* IV.xxi, 10). Il segno dei Gemelli sarebbe davvero il segno ideale di Beatrice, conferma astrologica della natura perfetta, quindi divina, della donna, ella veicolo d'amore cristiano.

Come si racconta in *VN* 1, 2-4 [II, 1-3], Beatrice appare per la prima volta a Dante prossima a compiere gli otto anni e ad iniziare il nono anno di vita. È al principio dell'«Adolescenza» (*Conv.* IV.xxiii, 13), la prima età per Dante, corrispondente a quella comunemente chiamata infanzia. Il suo segno zodiacale, i Gemelli, predispone ad un temperamento sanguigno, dovuto all'eccedenza dell'umore sangue; la complessione è anche quella distintiva della prima età, in cui appunto si trova Beatrice. La fanciulla indossa un abito che ricorda il colore per eccellenza, detto da Dante «nobilissimo» (*VN* 1, 4; II, 3), il rosso; ma qui la tinta è scura, sanguigna, di un rosso simile al sangue. Inoltre è primavera (sono trascorse infatti nove rivoluzioni solari dal giorno della nascita di Dante, verosimilmente attribuita al periodo del maggio-giugno 1265) e nel sistema stabilito dall'antica dottrina umorale la stagione corrisponde all'elemento aria, alle qualità del caldo e dell'umido, all'umore sangue, al temperamento sanguigno. Il termine «sanguigno» relativo al colore dell'abito di Beatrice chiude e completa la lettura

¹⁷⁸ Cfr. HONORIUS AUGUSTUDUNENSIS, *De Philosophia mundi*, IV, 39 in *Patrologia Latina* CLXXII, 100, a c. di J. P. Migne, Turnholti, Brepols, 1995 (*Honorii Augustodunensis opera omnia ex codicibus mss. et editis nunc primum in unum collecta accedunt Rainaldi Remensis ... [et al.] : opuscula, epistolae, diplomata*).

¹⁷⁹ Cfr. RAYMOND KLIBANSKY, ERWIN PANOFSKY, FRITZ SAXL, *Saturno e la melanconia*, cit., pp. 16-17.

astrologica dell'episodio del primo incontro, con cui si apre la *Vita Nova*. È un tacito rimando al temperamento della donna, consono alla sua giovane età, ed anche al suo segno astrologico. Questo riferimento sotteso alimenta la "realtà" di Beatrice – è nata sotto un segno astrologico preciso e da quel segno riceve particolari abilità –, donna altrimenti poco "tangibile" nel «libello»¹⁸⁰. L'astrologia non oscura però il messaggio cristiano che sostanzia la figura di Beatrice, se la complessione sanguigna, la più nobile e perfetta, dota la donna di altissime qualità¹⁸¹.

¹⁸⁰ Sanguigno è anche il colore del manto che copre Beatrice quando appare a Dante nella prima visione del libro, tra le braccia di Amore (VN 1, 15; III, 4). La visione avviene nove anni dopo il momento del primo incontro tra Dante e Beatrice, all'epoca della seconda apparizione della donna al poeta (occasione nella quale ella veste di colore «bianchissimo», VN 1, 12; III, 1): il «drappo sanguigno» in questo frangente rinnova il riferimento al temperamento di Beatrice, ancorando la figura della donna alla realtà terrena, mentre il colore bianco le consegna i caratteri di figura celeste (bianco è l'«emblema della purezza e della castità immacolata [...] consacrato alla Vergine; i suoi altari sono bianchi, i paramenti del sacerdote che officia sono bianchi, così come, nel giorno della festa della Vergine, il clero è vestito di bianco», cfr. FREDERIC PORTAL, *Sui colori simbolici. Nell'Antichità, nel Medioevo e nell'Età moderna*, trad. it. G. Caviglione, Milano, Luni, 2003, pp. 31-43, a p. 39. MICHELE PICONE, che in *Rito e «narratio» nella «Vita Nuova»*, cit., coglie il «pattern liturgico» del «libello», dopo aver riferito la lettura mariana dell'«opposizione rosso/bianco [...] glossando il passo ad esempio con San Bernardo: “Maria rosa fuit candida per verginitatem, rubicunda per charitatem”», nota che «si va più vicino al bersaglio allorchando si confronta il “colore bianchissimo” della “beatrice” con le “bianchissime vesti” del dio d'Amore nel sogno raccontato nel cap. XII, e si fa mente locale sul fatto che in quel punto è chiaramente questione dell'impasse incontrata dall'io nel suo processo di perfezionamento e del conseguente sforzo che egli deve fare per dimostrare la sua indissolubile “fede” per Beatrice (XII, 7 e 13). Il colore bianco, pertanto, è lì inequivocabilmente associato a una dichiarazione o professione di “fede”», p. 148. Anche per VALERIA BERTOLUCCI PIZZORUSSO, *Gli smeraldi di Beatrice*, in EAD., *Morfologie del testo medievale*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 199-207, i colori di Beatrice sono colori mariologici). Si noti, a partire dall'episodio del saluto, la distribuzione chiastica dei colori che coprono Beatrice rispetto alla situazione in cui compaiono: Dante incontra prima Beatrice nella realtà vestita di bianco; in seguito la donna ritorna in sogno, dunque lì ella è solo visione, adorna di sanguigno. Al paragrafo 28 [XXXIX] Dante descrive la «forte immaginazione» d'ora nona che lo coglie, con protagonista Beatrice: il contesto è ancora visionario e la donna appare alla mente del poeta abbigliata con le stesse «vestimenta sanguigne» (VN 28, 1; XXXIX, 1) che avevano contraddistinto la sua prima comparsa.

¹⁸¹ GIAN LUIGI BECCARIA, ELISABETTA SOLETTI, *Dalla «Vita Nuova» al Paradiso terrestre. Le due Beatrici*, in «Lecture classensi», VIII (1979), pp. 85-103, colgono la doppia funzionalità di Beatrice, per la quale il colore «sanguigno» veste un ruolo importante: «il sanguigno è ancora un elemento della realtà funzionale caratteristica della Beatrice della *Vita Nuova* che compendia due funzioni, non distinte seccamente: una, relativa alla percezione del sacro, e l'altra priva di questa carica misteriosa. Beatrice è figura umana, compare nuda e coperta leggermente di un drappo sanguigno [...]; ma nello stesso tempo è figura superumana e simbolica come la figura del Cristo, quello che nell'*Apocalisse* (XIX 13) “vestitus erat veste aspersa sanguine”» (p. 92).

Corollario. Un passaggio coloristico lega la Beatrice del «libello» alla donna-guida della *Commedia*¹⁸². Non come osserva Anna Maria Chiavacci Leonardi, nella nota introduttiva al canto XXX del *Purgatorio*, le due figure di donna indossano lo stesso rosso: «Beatrice, la giovane donna dell'antico amore, con lo stesso vestito rosso con il quale apparve per le vie di Firenze dieci anni prima, ricompare alla vista di chi tanto l'aveva amata»¹⁸³. Differenze simboliche tra l'una e l'altra tonalità di rosso esistono, ed hanno origini antiche¹⁸⁴. Due sono i tipi principali di rosso: uno è il colore del sangue «notturno, femminile, che ha un potere centripeto di attrazione» e l'altro è il colore del fuoco «diurno, maschile, centrifugo, turbinoso come un sole, che getta luce su tutte le cose con una potenza immensa e irresistibile»¹⁸⁵. Il primo rosso, dalla tonalità cupa, significa «rigenerazione dell'essere o dell'opera»; è il colore «della Scienza, della Conoscenza esoterica, negata ai non iniziati»; è rosso «matriarcale [...] che nel corso della morte iniziatica [...] assume un valore sacramentale»¹⁸⁶; talvolta è tonalità dal significato funebre. L'altro rosso, definito «nuovo»¹⁸⁷, che «appare [...] associato al bianco e all'oro e che costituisce il simbolo essenziale della forza vitale», che «incarna l'ardore e la bellezza, la forza impulsiva e generosa, l'Eros libero e trionfante» è il «colore di Dioniso, e nel Cristianesimo quello dello Spirito Santo»¹⁸⁸.

Frédéric Portal, nel suo studio dedicato al simbolismo dei colori nell'antichità, nel Medioevo e nell'età moderna, esamina il processo di “devalorizzazione divina” del

¹⁸² Sul simbolismo dei colori in Dante, con attenzione particolare ai “luoghi” di Beatrice, *Vita Nova e Paradiso*, cfr. ora SOPHIE LONGUET, *Couleurs, foudre et lumière chez Dante*, Paris, Champion, 2009.

¹⁸³ Cfr. ANNA MARIA CHIAVACCI LEONARDI, *Canto XXX*, in DANTE ALIGHIERI, «*Commedia*». II. «*Purgatorio*», a c. di, Milano, Mondadori, 1994, pp. 875-880, a p. 876.

¹⁸⁴ FREDERIC PORTAL, nel suo trattato *Sui colori simbolici. Nell'Antichità, nel Medioevo e nell'Età moderna*, trad. it. G. Caviglione, Milano, Luni, 2003, «prova che il significato dei colori simbolici è lo stesso, o per lo meno analogo, per tutti i popoli e in tutte le epoche» e «si prefigge di mostrare [...] come esista un'“unità di religione tra gli uomini” [...] unità essenziale delle tradizioni, celata sotto la diversità delle forme più o meno esteriori, le quali non sono se non rivestimenti di un'unica e identica verità. La comunanza di simboli che si trova nelle diverse tradizioni indica come esse si ricolleghino tutte alla grande Tradizione primordiale» (cfr. l'*Introduzione* a c. di G. Caviglione, pp. 7-26, alle pp. 9-10).

¹⁸⁵ Cfr. JEAN CHEVALIER, ALAIN GHEERBRANT, *Rosso*, in ID., *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*, Milano, BUR, 1986, pp. 300-303, a p. 300.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 301.

rosso, da compiersi seguendo un percorso ideale implicante la degenerazione dei simboli¹⁸⁹: da una lessico divino, rivelatore dell'esistenza di Dio a tutti gli uomini, passando attraverso una lingua sacra, materializzazione della lingua divina, si giungerebbe ad un linguaggio profano, espressione materiale dei simboli. Avvalendosi della «regola delle opposizioni», per la quale uno stesso segno può rimandare a due simbolismi opposti, uno benefico e uno malefico, e di quella «delle combinazioni», per cui le sfumature composte ricevono i loro significati dai colori che le costituiscono («il colore dominante dà alla sfumatura il suo significato generale e quello dominato la modifica»¹⁹⁰), egli nota come, il rosso di carità, dell'amore divino della lingua delle origini, nel progressivo percorso di mutazione/degenerazione del simbolo, ceda spazio al rosso scuro, colore dell'amore carnale, di passioni incontrollate, di sangue e di violenza, così è nella lingua profana. In Dante l'evoluzione simbolica del rosso reagisce a regole inverse, se si considera la trasformazione dell'abito sanguigno della *Vita Nova* nella veste rossa fiammeggiante del poema, la sostituzione cioè del simbolismo della fiamma a quello del sangue: è un processo di “valorizzazione divina”. La metamorfosi che investe il colore va estesa alla figura di Beatrice, ed è quasi nuova Trasfigurazione¹⁹¹: accompagnata dalle virtù teologiche – esse quasi compimento delle virtù astrologiche comunicategli dalle stelle natali – Beatrice appare nell'Eden non più nei suoi abiti terrestri sanguigni, ma nel rosso vivo della gloria divina. L'abilità di Dante è ancora quella di unire due universi simbolici notoriamente antitetici, e di ricondurli ad unità: astrologia e teologia si incontrano, consegnando al testo molteplici sfaccettature ermeneutiche.

¹⁸⁹ L'operazione di F. Portal, che individua le tappe del processo di progressiva decadenza verso la mutazione del significato del simbolo, è ampia, e volta a mostrare la degradazione spirituale e intellettuale subita dall'umanità nel corso del suo sviluppo. Cfr. *l'Introduzione* del trattato, a c. di G. Caviglione, cit., pp. 11-12.

¹⁹⁰ Cfr. FREDERIC PORTAL, *Sui colori simbolici*, cit., pp. 27-30.

¹⁹¹ Il paragone scritturale vale per l'aumento di luminosità del colore; tra i Vangeli cfr. in particolare *Mc.* 9, 3: «et vestimenta eius facta sunt splendentia, candida nimis, qualia fullo super terram non potest tam candida facere».

Parte seconda

VN 19, 4-7 [XXIX]; 14, 5 [XXIII, 5-6]

La biografia di un poeta è nelle sue vocali e sibilanti, nella sua metrica, nelle sue rime e nelle metafore [...] Due versioni dell'infinito: il linguaggio e l'oceano. Il padre di questi due elementi è [...] il tempo.

(JOSIF BRODSKIJ,
Il suono della marea)

Capitolo quarto

LA MISURA DANTESCA DEL TEMPO: TEMPO ASTROLOGICO E TEMPO CRISTIANO

L'immagine dell'albero rovesciato che domina le ultime pagine del *Paradiso* contiene la nozione dantesca di tempo¹⁹². Con le radici infisse nel Primo Mobile – il nono cielo motore del cosmo – e i rami protesi ai cieli inferiori – le sfere planetarie depositarie di ogni virtù –, il tempo rappresentato dall'albero capovolto è tempo astrologico¹⁹³:

¹⁹² Nei commentatori, antichi e moderni, è il riconoscimento unanime dell'origine celeste dell'albero-tempo, espressione figurata del carattere peculiare del nono cielo, sfera incorrotta misuratrice del moto (e dunque del tempo) di tutti i cieli sottoposti. Concordi le chiose anche nell'individuare dietro la metafora astrologica la definizione aristotelica di tempo, che Dante recupera in *Conv.* IV.ii, 6: «lo tempo, secondo che dice Aristotile nel quarto de la Fisica, è “numero di movimento, secondo prima e poi” e “numero di movimento celestiale”, lo quale dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione»: è un tempo astrologico, di cui causa è il moto celeste. Chiarisce bene le implicazioni astrologiche dell'immagine, così come intese da Dante, ricondotte cioè al senso cristiano sotteso al poema, LUIGI BENNASSUTI: «I: Il tempo è una pianta, e pianta di piccola dimensione, per indicare la brevità del tempo; II: La pianta è mobile, ma è fissa nell'immobile che è la terra del vaso, per indicare che il tempo è fisso nella eternità, ossia il Primo Mobile è fisso nell'Immobile Empireo; III: Le radici sono il principio che tramanda la vita a tutta la pianta, come il Primo Mobile tramanda la vita a tutti i cieli inferiori, cioè tramanda ad essi moto, tempo e influenza; IV: Ma le radici ricevono prima dalla terra quello che poi danno alla pianta; così il Primo Mobile se dispensa agli altri il tempo, il moto e l'influenze, egli le ha ricevute prima da Dio stabile ed eterno, che è quel cerchio di Luce e di Amore che serve di precinto al Primo Mobile; e così il Primo Mobile non ha ragione di vero principio, ma di *meta*, che è la parola usata prima da Dante» (cfr. il commento a *Par.* XXVII, 118-119, tratto dal sito del *Dartmouth Dante Project*, cit.); unico punto controverso è considerare l'albero cosmico di piccole dimensioni, cfr. *infra*.

¹⁹³ Questa figura d'albero come rappresentativa del tempo astrologico è stata spiegata brevemente da ELIDE CASALI in un recente volumetto dedicato all'astrologia di Barbanera e di Dante («*O gloriose stelle...*»). *L'astrologia “cristiana” da Barbanera a... Dante*, Foligno, Editoriale Campi, 2014): «la “virtù” che il motore dell'universo, il Primo Mobile, “piove” è governata dal moto dello stesso cielo che dà la misura del moto delle rimanenti sfere, come gli ingranaggi che compongono l'orologio del tempo cosmico [...] È un tempo astrologico che si dirama da una sfera all'altra [...] La pioggia degli influssi

e come il tempo tegna in cotal testo
le sue radici e ne li altri le fronde,
omai a te può esser manifesto.

Par. XXVII, 118-120

Con Dante e Beatrice si è da poco approdati al cielo Cristallino quando le parole della guida, ad illuminare la mente del pellegrino sulla peculiarità di quella sfera, suggeriscono la gigantesca figura d'albero all'ingiù¹⁹⁴. Così Dante concede al suo

astrali, misurata dal moto delle varie "rote" celesti che determinano gli influssi sul mondo elementare e le inclinazioni della natura umana, viene sublimata e divinizzata attraverso la simbologia dell'albero».

¹⁹⁴ Tra i numerosi alberi della *Commedia* (cfr. *Purg.* XXII, 130-135; XXIII, 61-69; XXIV, 103-104; XXXII, 38-42; *Par.* XVIII, 28-30) questo albero-tempo è l'unico sicuramente riconducibile all'iconografia dell'albero rovesciato, e qui Dante ne indica infatti esplicitamente l'orientamento. La figura d'albero cui viene paragonato il complesso dei cieli paradisiaci in *Par.* XVIII, 28-30 non pare infatti esteriormente capovolto, ma inverso quanto al direzionamento del principio nutritivo che lo tiene in vita: esso trae alimento non dalle radici ma dalla sua «cima», che tocca l'Empireo. MIGUEL ASIN PALACIOS intravede la fonte di quest'ultima immagine dantesca nell'albero (*tūbā*) del Paradiso musulmano, che egli scopre invertito, con le radici in cielo e i rami in basso (cfr. *Il paradiso celeste dell'Islam nella «Divina Commedia»*, in ID., *Dante e l'Islam*, vol. I: *L'escatologia islamica nella «Divina Commedia»*, Parma, Pratiche, 1994, pp. 209-224, in particolare pp. 227-231). Ma ENRICO CERULLI, in *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1949, pp. 539-543, a p. 540, ribatte a proposito affermando che il *Libro della Scala* non accenna mai alla posizione delle radici e della chioma dell'«albero della felicità», ma solo si sofferma sulla sua circonferenza. La fonte dell'albero capovolto andrà perciò cercata altrove, il *Libro della Scala* funzionando solo da probabile retroscena di altri alberi danteschi. Noto che l'Asin, pur individuando nel mito musulmano l'origine della rappresentazione dantesca del Paradiso come albero (la ritrova in Ibn 'Arabī, cfr. *ibidem*), con le radici nell'ultima sfera e i rami tesi ad occupare tutti i sette gradi del cosmo astronomico, cioè i sette cieli, manca di paragonare questa figura d'albero all'albero-tempo di *Par.* XXVII, 118-120, che invece potrebbe ben includere l'escatologia islamica tra le fonti, data l'identità d'immagine («se un'artista si proponesse di schematizzare mediante un disegno quest'albero del paradiso, inserendolo nel piano che Ibn 'Arabī tracciò delle dimore della gloria, dal momento che ciascuno dei suoi rami dovrebbe occupare uno degli innumerevoli seggi di ognuna delle sette gradinate circolari e parallele del paradiso, queste ultime risulterebbero piene di infinite foglie, e lo schema complessivo presenterebbe allo sguardo dell'osservatore la prospettiva di sette cerchi concentrici formati da file di foglie, che è poi quello che si vede nell'osservare una rosa di fronte», cfr. *ivi*, pp. 229-230); l'Asin discute solo il confronto con l'albero di *Par.* XVIII, 28-30. Sui rapporti controversi tra Dante e l'Islam cfr. ora DONATO PIROVANO, *Dall'aquila al gallo. I controversi rapporti tra Dante e la letteratura islamica*, in «L'Indice dei Libri del Mese», XXXI (marzo 2014), 3, p. 9, dove è un'ampia ricognizione bibliografica che ripercorre le tappe del dibattito. Sugli alberi danteschi cfr. LINO PERTILE, *La pianta*, in *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei cantici al Paradiso terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998, pp. 163-196.

protagonista – e al lettore – di ripercorrere di nuovo tutto lo spazio celeste attraversato (poco prima Beatrice lo aveva invitato a guardare in basso: «adima / il viso e guarda come tu se' volto», vv. 77-78 e Dante aveva osservato tutta la porzione d'arco tragittata seguendo il movimento del cielo¹⁹⁵; la stessa operazione si era compiuta simile nel cielo Stellato, con Dante intento a scorgere, oltre lo spiegamento dei cieli, la nostra «aiuola», *Par.* XXII, 151, in risposta sempre al suggerimento della guida di «rimirare in giù», v. 128: «col viso ritornai per tutte quante / le sette spere, e vidi questo globo», vv. 133-134¹⁹⁶) e di abbracciarlo in uno sguardo: staccandosi dai bulbi, ancorandosi alla corteccia del tronco, arrampicandosi su per i rami, fino a raggiungere l'ultima e più alta fronda, tesa al cielo della Luna. L'albero-tempo è ipotizzato al centro dell'universo, il suo sviluppo dalla radice alla foglia è verticale e il concetto temporale che sintetizza è insieme ciclico e lineare: il tempo cosmico, che è lento ruotare di cieli – tenuti saldi appunto dall'albero-asse del mondo – si unisce al tempo umano del nascere e perire rappresentato dalla verticalità della pianta, che è l'incunarsi delle sue “membra”, a cascata, nelle sfere dei pianeti, queste ultime mediatrici, tramite la loro capacità influente, tra cielo e terra: eternità e storia seguono lo stesso binario.

L'iconografia archetipica dell'albero, associata all'idea del tempo come moto scandito dall'andamento perpetuo degli astri, è astrologica, e la simbologia cui rimanda è ancora una volta antica e universalmente condivisa. Gilbert Durand studia attentamente le declinazioni simboliche dell'archetipo dell'albero¹⁹⁷, inscrivendole all'interno di quel processo – degenerativo per il genere umano e definito irreversibile – volto ad instaurare con il «passaggio da archetipi puramente circolari ad archetipi

¹⁹⁵ Cfr. *Par.* XXVII, 76-87.

¹⁹⁶ Cfr. *Par.* XXII, 124-154.

¹⁹⁷ Sulla simbologia dell'albero cfr. GILBERT DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, trad. it. E. Catalano, Bari, Dedalo, 1984, pp. 331-348; GÉRARD DE CHAMPEAUX, SÉBASTIEN STERCKX, *L'albero*, in IDD., *I simboli del medioevo*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 279-378; MARIE MADELEINE DAVY, *Decorazione*, in EAD., *Il simbolismo medievale*, cit., pp. 213-234 (in particolare le pp. 220-230 dedicate a *Il sole e l'albero*). Studiano il ricorrere frequente della figura dell'albero nei miti cosmogonici e cosmologici arcaici anche GIORGIO DE SANTILLANA, HERTHA VON DECHEND, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1983, in particolare pp. 277-290 dedicate a *La struttura del cosmo*.

sintetici [...] i miti così efficaci del progresso e i messianismi storici e rivoluzionari»¹⁹⁸: in questa prospettiva, la figura dell'albero-tempo possiede una valenza duplice, «di riassunto cosmico e di cosmo verticalizzato»¹⁹⁹. Durand osserva come in gran parte delle culture primitive l'albero sia omaggio alla «totalizzazione cosmica»²⁰⁰, ma come d'altra parte esprima anche, a causa della sua verticalità, la «totalità psico-fisiologica dell'individualità umana»; è un «microcosmo verticale»²⁰¹: un passo della *Baghavat-Gîtâ*, testo sacro indù, celebra l'albero umanizzato²⁰², con l'intelligenza contenuta nel tronco, i nervi posti nelle cavità interne, le impressioni nei rami, le buone e le cattive azioni nei frutti e nei fiori²⁰³. Il processo vitale della vegetazione (fioritura, foliazione, fruttificazione) proprio di ogni specie vegetale è il fenomeno ciclico per eccellenza, della vita che torna allo spuntare di ogni primavera (in molti casi l'albero è associato al

¹⁹⁸ Cfr. GILBERT DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, cit., p. 341.

¹⁹⁹ Cfr. ivi, p. 343, e anche GÉRARD DE CHAMPEAUX, SÉBASTIEN STERCKX, *L'albero*, cit., p. 308: «L'albero è insieme il mistero della verticalizzazione, della crescita prodigiosa verso il cielo, della perpetua rigenerazione; rappresenta non solo l'espansione della vita ma anche la costante vittoria sulla morte; è l'espressione perfetta del mistero della vita che costituisce la realtà sacrale del cosmo».

²⁰⁰ Cfr. ivi, p. 344: «il simbolismo dell'albero raccoglie dunque crescendo tutti i simboli della totalizzazione cosmica. Che sia l'albero della tradizione indiana, l'albero lunare dei Maya o degli Yakoute, l'albero Kiskana babilonese, lo Yaggarasil della tradizione nordica, l'albero lunare e l'albero solare della tradizione alchimistica, sempre l'albero è simbolo della totalità del cosmo nella sua genesi e nel suo divenire».

²⁰¹ Cfr. ivi, p. 345. E prima, a p. 341: «la verticalità dell'albero orienta in maniera irreversibile il divenire e l'umanizza in qualche sorta accostandolo alla stazione verticale significativa della specie umana. Insensibilmente l'immagine dell'albero ci fa passare dalla fantasticheria ciclica a quella progressista».

²⁰² Cfr. *Bhagavadgita*, a c. di A. M. Esnoul, Milano, Adelphi, 1994, canto XV, 1.

²⁰³ La tendenza a personificare gli elementi cosmici, retaggio di concezioni cosmografiche antiche, è anche medievale. Come osserva GIORGIO STABILE, *Bartolomeo da Parma e l'astronomia di Dante*, cit., p. 191, «ciò che conferisce un timbro particolare al dogmatismo di questi primi trattati di geografia astronomica, e che meno li assimila agli analoghi dell'età moderna, è la concezione realistica delle coordinate e delle figure geometriche. Tutti gli elementi della geometria della sfera – cerchi, assi, poli, meridiani, paralleli, equatore, eclittica – non sono linee convenzionali tracciate a fini di ordinamento dello spazio e di calcolo dei moti celesti, ma sono entità reali presenti nel cosmo al pari delle sfere entro cui ruotano le orbite dei pianeti. Nel caso dell'asse del mondo, ad esempio, esso non è una linea immaginaria ma, benché invisibile, è sentito e teorizzato come un'entità dotata di essenza. Bartolomeo lo definisce addirittura come “virtus invisibilis a deo procedens”, cioè un'energia divina che, “ut patet de virtute calamite”, esercita una “tensione”, una “corrente di forza” che attraversa e sorregge come cardine cosmico la sfera del mondo e congiunge tra loro i *capita spere*, i poli, anch'essi punti fissi in quanto reali».

simbolismo caratteristico delle fasi lunari); ma, d'altro canto, l'orientamento rettilineo della pianta fa di essa l'effigie del microcosmo umano. L'albero capovolto, «curiosissima raffigurazione che è essa stessa richiamo del simbolismo ciclico in seno alle aspirazioni verticalizzanti»²⁰⁴ – esempio calzante è quello descritto nelle *Upanishads*²⁰⁵, con le radici immerse nel cielo e i rami stesi sulla terra – contiene soprattutto i due rimandi: conserva l'idea originaria dell'albero come simbolo del tempo cosmico, perché ancorato agli astri, e allude al tempo individuale, per il suo sviluppo longitudinale:

e se l'albero, come il cerchio ofidio zodiacale, rimane misura del tempo, esso è misura orientata dalla verticalità, individualizzata fino a privilegiare la sola fase ascendente del ciclo. È questa implicazione nuova che assoggetta il destino dell'albero a quello dell'uomo. Come l'uomo è animale verticale, l'albero non è il vegetale verticale per eccellenza? Le più vecchie querce portano nomi propri, come gli uomini. Dunque l'archetipo temporale dell'albero, conservando gli attributi della ciclicità vegetale e della ritmologia lunare e tecnica così come le infrastrutture sessuali di quest'ultima, vede prevalere il simbolismo del progresso nel tempo grazie alle immagini teleologiche del fiore, della cima, del Figlio per eccellenza che è il fuoco²⁰⁶.

L'immagine astro-vegetale dantesca condensa questo simbolismo duplice, di un tempo che da un lato è eterno ritorno (il ciclico ruotare dei cieli di cui si compone il Paradiso) e che dall'altro è storia e rivelazione (è il tempo cristiano dell'incarnazione, di cui Dante pellegrino, «vera carne»²⁰⁷, è portavoce). Il monito di Beatrice al prestare attenzione alla visione arborea, a questo punto dell'ascesa paradisiaca, è congeniale alla memoria del *viator*, perché egli ricordi la sua natura mortale – scandita in anni, stagioni, mesi, giorni, ore –, ed è insieme utile al trapasso dell'intelligenza umana verso la realtà

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 346.

²⁰⁵ Cfr. *The Upanishads*, trad. F. M. Muller, Delhi, Motilal Banarsidass, 1965.

²⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 347.

²⁰⁷ Cfr. *Purg.* V, 33.

di ordine superiore che in primo luogo l'ha generato, dominata da tempo incorrotto. L'opera dei cieli e del nono in particolare, nel sistema dantesco mediatrice tra uomo e Dio²⁰⁸, partecipa di entrambe le nature, prima nel farsi responsabile delle scansioni cicliche che animano il percorso di vita dell'essere umano (qui è il tempo cosmico che incontra la realtà transeunte) e poi nel riconsegnare quel percorso, giunto alla resa, nelle mani dell'unico Cronocratore (la credenza cristiana della vita oltre la morte corregge l'idea platonica del ritorno dell'anima alle stelle²⁰⁹; qui è il tempo umano che torna alla patria celeste).

La scelta di collocare qui, in questo «testo» (*Par.* XXVII, 118), cioè “vaso”²¹⁰, le radici del tempo si deve alla cultura astronomico-astrologica di Dante, conscia della necessità

²⁰⁸ Nel *Paradiso* Dante chiama i cieli «organi», strumenti del volere divino che trasmettono al mondo inferiore la virtù influente ricevuta da Dio, cfr. (II, 121-123). L'immagine si trova anche in *Mon.* II.ii, 2: «est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis eterne in fluitantem materiam explicatur».

²⁰⁹ Cfr. *Plato Latinus. IV. Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, cit., pp. 33-37. Dante confuta la tesi del *Timeo* in *Par.* IV, 49-63. Cfr. alcune letture di canto: GUIDO DI PINO, «*Quel che Timeo dell'anime argomenta*», in ID., *Temi di critica dantesca*, Bari, Adriatica, 1973, pp. 171-192; GEORGES GÜNTERT, *Canto IV*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Paradiso»*, cit., pp. 69-80; MANLIO PASTORE STOCCHI, *Ragione teologica e ragione poetica nel canto IV del «Paradiso»*, in «*Rivista di Studi Danteschi*», III (2003), 1, pp. 28-47; STEFANO PRANDI, *Dilemma e allegoresi nel canto IV del «Paradiso»*, in «*Studi Danteschi*», LXXII (2007), pp. 103-140; GIUSEPPE LEDDA, *Canti III-IV-V. I segni del Paradiso*, in *Esperimenti danteschi. «Paradiso» 2010*, a c. di T. Montorfano, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 27-60.

²¹⁰ Alcuni commentatori si soffermano a puntualizzare il significato etimologico della parola «testo», dal latino “testum”, «propriamente quel vaso di terra nel quale il basilico ed i garofani si tengono» (GIOVANNI ANDREA SCARTAZZINI), o «vaso di creta, in cui si coltivano piante» (FRANCESCO TORRACA) o «vaso di terra per fiori» (MANFREDI PORENA). Ma le piccole misure del vaso cui fa pensare il senso latino del termine non devono tradire la grandiosità del disegno cosmico che Dante concreta nella figura di questo albero, non «pianta di piccola dimensione», come nota LUIGI BENNASSUTI, ma albero grandissimo, «che fa un tutto del tempo, del moto e dell'universo» (ATTILIO MOMIGLIANO). Il vaso piccolo e, di conseguenza, le radici piccole, giocano piuttosto a rappresentare l'opera tacita e invisibile del Primo Mobile, esso stesso «diafano, o vero tutto trasparente» (*Conv.* II.iii, 7) contro il ruotare manifesto degli altri cieli (cfr. MANFREDI PORENA; EMILIO PASQUINI e ANTONIO QUAGLIO: «il tempo, il quale viene misurato dal movimento degli astri (cfr. *Conv.*, IV.ii, 6), è implicitamente, tramite metafore, paragonato ad una pianta che tiene nel vaso (“testo”) del Primo Mobile, ossia nel movimento invisibile del cielo che comunica il moto agli altri, la nascosta radice, cioè l'origine del tempo, e negli otto cieli sottostanti le manifestazioni visibili (“fronde”), ossia i periodi specifici (secoli, anni, mesi, giorni, ore, minuti, secondi)»); l'uso del vocabolo suona allora «arditamente metaforico» (cfr. LUIGI BLASUCCI, *Testo*, in

di postulare, in accordo con Tolomeo, seguito da Alfragano, un cielo oltre l'ottavo a cui ricondurre l'origine del movimento e della capacità influente dei cieli sul mondo sublunare. Dopo la scoperta della precessione degli equinozi ad opera dell'astronomo greco Ipparco di Nicea, movimento astronomico relativo allo spostamento graduale verso occidente del punto equinoziale di primavera rispetto alla sfera stellata²¹¹, Tolomeo si era accorto dell'impossibilità di riconoscere al cielo delle Stelle fisse la facoltà di comunicare il moto ai cieli dei pianeti sottoposti, muovendosi quella sfera già di movimento retrogradante da ovest verso est: da qui l'introduzione del Primo Mobile²¹². In *Conv.* II.xiv, 15-17 Dante esamina i disastrosi effetti che conseguirebbero all'interruzione del moto del nono cielo:

[e] così lo detto cielo ordina col suo movimento la cotidiana revoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e piovono] qua giù la virtù di tutte le loro parti. Che se la revoluzione di questo non ordinasse ciò, poco di loro virtù qua giù verrebbe o di loro vista. Onde, pognamo che possibile fosse questo nono cielo non muovere, la terza parte del Cielo [stellato] sarebbe ancora non veduta in ciascuno luogo della terra [...] E da vero non sarebbe qua giù generazione né vita d'animale o di pianta; notte non sarebbe né die, né settimana né mese né anno, ma tutto l'universo sarebbe disordinato, e lo movimento delli altri sarebbe indarno.

Un'altra immagine, sempre dalla *Commedia*, fa discendere il concetto tempo ancora da un archetipo astrale, poi lo cristianizza (mostrandosi Dante sempre fedele alla

Enciclopedia Dantesca, cit., vol. v, p. 600). I commenti *ad loc.* sono tratti dal sito del *Dartmouth Dante Project*, cit.).

²¹¹ Per i riferimenti ad Alfragano in Dante e sul fenomeno astronomico della precessione degli equinozi rimando al capitolo II.

²¹² Cfr. *Conv.* II.iii, 5: «Tolomeo poi, accorgendosi che l'ottava sfera si movea per più movimenti, veggendo lo cerchio suo partire da lo diritto cerchio, che volge tutto da oriente in occidente, costretto dalli principii di filosofia, che di necessitate vuole uno primo mobile e semplicissimo, puose un altro cielo essere fuori dello Stellato, lo quale facesse questa revoluzione da oriente in occidente: la quale dico che si compie quasi in ventiquattro ore, [cioè in ventitrè ore] e quattordici parti *delle quindici d'un'altra*, grossamente assegnando». Riferimenti bibliografici relativi al Primo Mobile sono indicati al capitolo II.

volontà di concordare tradizione pagana e tradizione cristiana). Il canto è il XIV dell'*Inferno*, la figura d'interesse è il colosso di Creta:

Dentro dal monte sta dritto un gran veglio,
che tien volte le spalle inver' Dammiata
e Roma guarda come s'io specchio.

La sua testa è di fin oro formata,
e puro argento son le braccia e 'l petto,
poi è di rame infino alla forcata;
da indi in giù è tutto ferro eletto,
salvo che 'l destro piede è terra cotta;
e sta 'n su quel, più che 'n su l'altro, eretto.

Ciascuna parte, fuor che l'oro, è rotta
D'una fessura che lagrime goccia,
le quali, accolte, fóran quella grotta.

Lor corso in questa valle si diroccia;
fanno Acheronte, Stige e Flegetonta;
poi sen van giù per questa stretta doccia,
infin, là dove più non si dismonta,
fanno Cocito; e qual sia quello stagno
tu lo vedrai, però qui non si conta.

(*Inf.* XIV, 103-120)

Il Veglio²¹³, statua composita, allegoria dell'umanità corrotta – il piede su cui poggia, rimando al tempo presente, è di terracotta – rievoca la credenza antica nell'esistenza di una primitiva età dell'oro²¹⁴, età propizia sotto il dominio di Crono-Saturno, dio del tempo²¹⁵. Caratteristica peculiare della figura mitica che prende parte del nome dal

²¹³ Dante eredita la figura del Veglio da VIRGILIO, *Aen.* III, 104-105; VIII, 324-325; *Buc.* IV, 6; OVIDIO, *Met.* I, 89 ss.; *Dan.* 2, 31-45; GIOVENALE, *Sat.* XIII, 28-30; PLINIO, *Nat. hist.* VII, xvi; AGOSTINO, *Civ.* XV, 9. Un discorso completo sulle fonti è GIOVANNI REGGIO, *Veglio di Creta*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 901-903; si consideri inoltre la ricca bibliografia ivi indicata.

²¹⁴ Per il mito dei «Saturnia regna» e per le sue implicazioni religiose, politiche, astrologiche e filosofiche cfr. GUSTAVO COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari, Laterza, 1972. SILVIO AVALLE D'ARCO, *L'età dell'oro nella «Commedia» di Dante*, in «Lecture classensi», IV (1973), pp. 123-143, studia la diffusione e gli adattamenti del tema nella letteratura medievale.

²¹⁵ Uno studio approfondito su Saturno come figura mitica e come pianeta è RAYMOND KLIBANSKY, ERWIN PANOFKY, FRITZ SAXL, *Saturno e la melanconia*, cit.

pianeta omonimo, ereditandone gli attributi, è l'ambivalenza: dio buono, protettore delle messi e dei raccolti da una parte, garante dello stato felice di natura, divoratore dei figli dall'altra²¹⁶. Come il suo *status* equivoco, anche il tempo che Kronos è chiamato a custodire è duplice, insieme ciclico e lineare: il tempo periodico delle fasi agricole, scandito da successive e infinite rinascite, e il *tempus edax*, distruttore delle cose create, sintomo del lato oscuro del carattere del dio. Attraverso l'effigie del Veglio e il ricordo della leggendaria fortunatissima età – in seguito estinta, e sostituita da nuova stirpe argentea, poi bronzea, poi ferrea, poi fangosa, con aumento esponenziale, nel passaggio dall'una all'altra, della barbarie e dell'istinto autodistruttivo – Dante parla del tempo, che, nel sogno rigenerativo inneggiante il ritorno dell'epoca aurea, è ciclico, astrale. Risultato del dominio di questo tempo, periodicamente uguale a se stesso, è l'annullamento della storicità: per l'elogio della sacralità dello stadio presente, momento incorrotto e sempre, potenzialmente, aureo (l'età dell'oro «è pertanto recuperabile all'infinito»²¹⁷).

²¹⁶ Secondo Klibansky, Panofsky, Saxl il carattere ambivalente del pianeta-dio è rintracciabile nella mescolanza delle tradizioni, cfr. *ivi*, pp. 124-125: «nelle fonti da cui la concezione astrologica araba di Saturno ha avuto origine, le caratteristiche del primitivo dio latino delle messi, Saturno, si erano fuse con quelle di Crono (Κρόνος), figlio di Urano, che Zeus aveva detronizzato e castrato, nonché con Crono dio del tempo (Χρόνος), che a sua volta era stato identificato coi primi due anche nell'antichità; per non dire delle antiche influenze orientali [...] Se inoltre si tiene conto che tutte queste definizioni mitologiche a loro volta vennero a mescolarsi con definizioni astronomiche e scientifiche, e che la speculazione astrologica (cioè, fondamentalmente magica), ragionando per analogia, fece derivare un gran numero di ulteriori associazioni, più o meno indirette, da ogni predicato dato, la natura apparentemente caotica di testi come quello di Abū Ma 'šar o di Alcabizio risulta perfettamente intelligibile» e pp. 126-127: «nell'immagine complessiva dell'ibrido Crono-Saturno la fusione del dio greco con quello romano determinò un aumento dei tratti positivi grazie all'aggiunta degli attributi di custode dell'erario, del sovrintendente del sistema di calcolo mediante il peso e la misura e di inventore dell'arte di coniare moneta, e anche un aumento dei tratti negativi con l'aggiunta di quelli propri del fuggiasco braccato. Per contro, l'ambivalenza del Crono greco venne ad accentuarsi quando la concezione del dio mitico fu collegata, e ben presto fusa, con quella della stella che tutt'ora è chiamata Saturno». Per il collegamento tra il dio Crono e la stella Saturno Klibansky, Panofsky, Saxl rimandano al saggio importante di FRANZ CUMONT, *Les noms des planètes et l'astrologie chez les Grecs*, in «L'Antiquité classique», 4 (1935), pp. 6-43; dello stesso cfr. anche *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani*, trad. it. P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis, 1990.

²¹⁷ Cfr. GUSTAVO COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, cit., p. VIII.

Quando Dante apprende il mito dei «Saturnia regna»²¹⁸, da Virgilio²¹⁹, esso è già cristianizzato, e provvisto di valenza escatologica. L'egloga quarta (lo stesso racconto, volto a celebrare la *gens Iulia*, è similmente riproposto dall'*Eneide*²²⁰) contiene l'annuncio del ritorno dell'antica età mediante la nascita di un fanciullo divino, il figlio di Asinio Pollione, protettore del poeta, identificato poi da lettura cristiana con Gesù, redentore dell'umanità corrotta. Il «significato retrospettivo» della leggenda, relativo alla considerazione dell'età dell'oro come d'epoca destinata a decadere – dunque periodo in sé finito, simbolo della contingenza delle cose del mondo («come realtà accaduta [...] i “Saturnia regna” appartengono alla preistoria romana, in cui Dante riconosce, sulle orme di Agostino, l'operosità della divina provvidenza, intesa a preparare le vie di Gesù»; essi simboleggiano una «confusa visione del Paradiso terrestre della Sacra Scrittura da parte dei vati pagani») – non è accantonato, ma saldato piuttosto all'altro paligenetico («come realtà attesa nel futuro», l'età dell'oro è «una prefigurazione della Monarchia vaticinata dal poeta per la redenzione del genere umano» e «una profezia del trionfo del cristianesimo ancora attuale per Dante in vista dell'imminente *renovatio* religiosa, concepita in chiave gioachimita e francescana»²²¹): così il mito si correda di interpretazione duplice. Dante conserva l'impostazione ambivalente, in cui senso escatologico e senso retrospettivo convengono a corredare il mito di un doppio significato politico e di un doppio significato religioso.

Questa doppia lettura vale anche per la topica del tempo: andranno considerate ora le varie implicazioni astrologiche legate al racconto mitico di Saturno, esse senz'altro prese in considerazione da Dante, ben intese dai commentatori. L'esegesi trecentesca della *Commedia* legge la storia delle età del mondo in chiave astrologica, sovrapponendo al paradigma del succedersi delle epoche la signoria dei pianeti, ognuno posto a dominio di un periodo di tempo determinato. Jacopo della Lana, commentando i

²¹⁸ Cfr. VIRGILIO, *Egl.* IV, 4-7.

²¹⁹ Altre fonti dantesche sul mito sono OVIDIO, *Met.* I, 89 ss; in anni coevi a Dante il racconto si trova in ARRIGO DA SETTIMELLO, *Elegia* III, 185-194 e in BRUNETTO LATINI, *Tresor* I, xxxiv.

²²⁰ Cfr. VIRGILIO, *Aen.* VI, 791-5 e VIII, 324-325.

²²¹ Cfr. GUSTAVO COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, cit., p. 4.

versi relativi al veltro (*Inf.* I, 100-102), cita l'autorità di Abū Ma'shar nel descrivere il susseguirsi dei regni planetari:

Or è da sapere che secondo li savii naturali e astrologi, sicome Albumazar, libro *De conjunctionibus*, mettono che 'l mondo si regge naturalmente ad etadi in le quali singularmente regge e signoreggia uno pianeta per certo tempo, sicome in li dì della settimana; e poneno che la prima etade reggesse Saturno; in la seconda Jupiter; in la terza Mars; in la quarta Sol; in la quinta Venus; in la sesta Mercurio; in la settima Luna. E poi ricomincerà a Saturno e anderà in questo modo; e questo si dee intendere secondo corso naturale. Or perchè le scienze matematiche sono trovate pur dopo lo fatto, in esse si tiene tal modo, ch'elli dicono quando cotale costellazione fu, fu cotale cosa nel mondo; quando la detta costellazione retornerà, di ragione sarà simile cosa nel mondo. E questo si dee intendere in le cose suddite al cielo²²².

Parlare di epoche astrali è rifarsi ad un concetto di tempo ciclico, ritmato dai lenti corsi planetari. Le età che ritornano, concedendo sempre nuovi inizi, sono ripetizioni di archetipi celesti, cioè di determinate congiunzioni e configurazioni, note fin dai primordi e già sfruttate dall'uomo antico come misuratrici di tempo. Questo tempo astrologico, perdurante all'infinito e infinitamente riproponentesi, se associato alle vicende umane come calcolatore di contingenze acquista un valore storico; in altre parole è la sacralità del perpetuo moto celeste (ciò che è sacro non ha tempo, a meno della sua manifestazione²²³) che si cala nella cornice della storia, umana per esempio: tempo sacro e tempo profano (cioè mondano, caduco) si incontrano. Dante "contamina"

²²² Cfr. JACOPO DELLA LANA, *Inf.* I, 100-102 (il commento è tratto dal sito del *Dartmouth Dante Project*, cit.). Ma si vedano anche l'OTTIMO COMMENTO, GIOVANNI BOCCACCIO, FRANCESCO DA BUTI, *ad loc.* I commenti sono suggeriti dal volume di GUSTAVO COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, cit., pp. 4-15.

²²³ É come afferma MIRCEA ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1988, p. 5: «per il semplice fatto di aver davanti ierofanie, siamo in presenza di documenti storici; il sacro si manifesta sempre in una certa situazione storica; le esperienze mistiche, anche quelle più personali e più trascendenti, subiscono l'influenza del momento storico»; e p. 19: «il sacro è, nello stesso tempo, "sacro" e "contaminato"».

l'essenza atemporale del moto perpetuo degli astri quando nella *Vita Nova* utilizza la rivoluzione solare per calcolare gli anni trascorsi dal momento esatto della sua nascita (sconosciuto, a meno dell'anno e della stagione nel quale il suo verificarsi) al giorno del primo incontro con Beatrice. Le perifrasi astronomico-astrologiche di cui è puntellata la *Commedia* avrebbero poi sfruttato lo stesso criterio, avvalendosi di immagini celesti, conseguenza di precisi moti e congiunzioni, per determinare gli anni, i mesi, i giorni, le ore²²⁴ del verificarsi di eventi precisi, o per circoscrivere l'istante esatto in cui lo stazionare del pellegrino e delle sue guide in un punto definito dell'oltremondo: configurazioni o movimenti planetari per scandire cioè le tappe dell'ascesa, «punti di riferimento per l'itinerario ascetico-mistico e per un rilevamento dei tempi liturgici»²²⁵. Cielo e Terra in Dante non sono più realtà divergenti quando il ruotare imperituro degli astri è chiamato a cadenzare le vicende mondane: il legame è dettato dal principio cardine dell'astrologia, per il quale le stelle avrebbero certe facoltà di influenzare la vita terrena, manifestando – più o meno cristianamente, se si vuole, come il poeta, coniugare scienza e religione, e/o mito pagano e mito cristiano – la volontà del Creatore.

Le due immagini astrologiche di cui sopra, l'albero cronocratore e la statua di Creta – l'una vera e propria figura, l'altra rievocazione di un racconto –, significano questa fusione, tra il cosmo incorrotto e l'universo transeunte. L'albero cosmico, asse del mondo al centro del Paradiso dantesco, unisce il tempo ciclico dei cieli rotanti (tempo astrologico) al tempo umano del nascere e perire (tempo storico; tempo cristiano se la Storia è anzitutto Rivelazione): le radici infisse nel Primo Mobile denunciano l'origine celeste e la natura perfettissima del moto dei pianeti, mentre la scansione verticale è un ricordo della linea del tempo. Il mito dell'età dell'oro, riesumato dalla figura del Veglio cretese, similmente allude al tempo cosmico delle età del mondo, destinate a susseguirsi

²²⁴ Cfr. ad esempio, l'esordio astronomico di *Inf.* IX, 1-9 per descrivere lo spuntare dell'alba, o la doppia perifrasi di *Inf.* XXIV, 1-6, con il riferimento astronomico per indicare la stagione e quello meteorologico per circoscrivere l'ora del passaggio di Dante e Virgilio dalla sesta alla settima bolgia dell'ottavo cerchio. Un commento ai passi astronomici del poema si trova in GIOVANNI BUTI, RENZO BERTAGNI, *Commento astronomico della «Divina Commedia»*. *Rassegna analitica con una parte generale sistematica, una appendice critica*, Firenze, Sandron, 1966, e in CORRADO GIZZI, cit.

²²⁵ Cfr. NICOLÒ MINEO, «Paradiso» XXV, 1-3: i «molt'anni» della composizione del «poema sacro», in «L'Alighieri» XLIII, n.s. 43 (2014), pp. 5-17, a p. 9.

e a riproporsi dopo ogni decadenza e corruzione (tempo astrologico, soprattutto laddove ogni epoca è pensata dominio di un pianeta particolare) e insieme puntualizza che il tempo specifico di ogni periodo è finito, compreso tra inizio e fine (tempo storico; tempo cristiano specie se si identifica il regno venturo di Saturno con il tempo della prossima venuta di Cristo). Questa duplice visione, estratta dalla *Commedia*, è funzionale ai contenuti del poema, dove umano e divino si incontrano, dove l'ascesa del *viator* al Paradiso è bilanciata dalla discesa in terra degli intenti divini concretati in influssi stellari²²⁶.

Come opera palinodica, compimento di tutti i «prefazi»²²⁷ precedenti – i diversi generi letterari sperimentati da Dante, a partire dalle rime giovanili²²⁸ –, il poema contiene tutti i significati che Dante consegna al concetto tempo. Tempo sacro e tempo profano (tempo celeste e tempo mondano), tempo astrologico e tempo cristiano (tempo ciclico e tempo rivelato) si accompagnano vicendevolmente, consentendo ancora una volta di risolvere l'esigenza fondamentale a capo della scrittura dantesca, di salvare cioè la tradizione pagana rendendola congrua ai contenuti cristiani. L'antica religione astrale, con i pianeti-dei, al centro del pensiero classico, sopravvive in Dante – come nelle menti medievali – nei nomi dei pianeti, e nella facoltà ad essi riconosciuta di influire sul mondo, in primo luogo come segnalatori di tempo (i giorni della settimana portano nomi stellari): è l'andamento circolare delle stelle che scandisce i ritmi vitali terrestri; il tempo umano, finito, è mosso dall'orologio cosmico²²⁹. L'integrarsi dei due principi temporali è ben visibile nel poema, luogo letterario in cui realtà terrestre e realtà celeste si fondono. Il viaggio immaginario dell'uomo, che scala i cieli per farsi tutt'uno con

²²⁶ Cfr. ora FRANCO MASCIANDARO, *Tempo cosmico e tempo storico-salvifico*, in ID., *La problematica del tempo nella «Commedia»*, Ravenna, Longo, 1976, pp. 14-37, a p. 36: «La periodicità del tempo, retta dall'influsso degli astri, è così orientata secondo un movimento rettilineo avente una fine. Il mito dell'eterno ritorno è completato dalla storicità propria della concezione cristiana del tempo».

²²⁷ Cfr. *Par.* XXX, 76-78.

²²⁸ Cfr. EMILIO PASQUINI, *Dai «prefazi» ai «compimenti»*, in ID., *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 1-26.

²²⁹ Sull'origine dell'astrologia, sulla sopravvivenza di antiche pratiche astrologiche nell'Occidente cristiano cfr. FRANZ BOLL, CARL BEZOLD, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, cit. (in particolare il cap. *L'astrologia in Oriente e in Occidente: dal sorgere del cristianesimo fino al presente*, pp. 44-64).

Dio, è oggetto che nasconde l'intento dantesco di unificare astrologia e cristianesimo; l'idea di tempo che ne consegue, composita, è il primo segno di questa unione. Questo "agglomerato-tempo" riserva un posto privilegiato al tempo astrologico: come regolatore dei cicli vitali (è il tempo remoto dei primordi, sul quale si innesta il tempo cristiano; anche la Genesi attribuisce ai luminari maggiori la facoltà di organizzare il giorno in luce e tenebre²³⁰: così il tempo di Dio è il tempo celeste)²³¹, come garante del perpetuarsi dell'essenza divina sul mondo (l'idea dantesca è quella di riconoscere ai cieli la capacità di comunicare la volontà di Dio agli enti del mondo sublunare; già si è detto dell'opera dei cieli-strumenti).

Dalla *Commedia*, retrocedendo, la definizione di tempo si trova prima nel *Convivio*, dove Dante recupera la matrice filosofica del concetto, da Aristotele, basata sui principi di numero e movimento, in un contesto astrologico²³²:

Lo tempo, secondo che dice Aristotile nel quarto de la Fisica, è «numero di movimento, secondo prima e poi»; e «numero di movimento celestiale», lo quale dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione.

(*Conv.* IV.ii, 6)

Il principio astrologico della virtù informante comunicata dal moto dei cieli agli esseri del mondo sublunare, ognuno preposto ad essere depositario di un tipo particolare di

²³⁰ La tradizione cristiana, antica e medievale, riconosce ai due astri maggiori la funzione di orologi cosmici: cfr. *Gen.* 1, 16: «Fecitque Deus duo magna luminaria: luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti, et stellas»; *Ps.* 104, 19: «Fecit lunam ad tempora signanda, | sol cognovit occasum suum»; *Ps.* 136, 7-9: «Qui fecit luminaria magna, | quoniam in aeternum misericordia eius: | solem, ut praeesset diei, | quoniam in aeternum misericordia eius; | lunam et stellas, ut praeesset nocti, | quoniam in aeternum misericordia eius»; *Ier.* 31, 35: «Haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis». Cfr. ANNA GABRIELLA CHISENA, *Dante e la Dea Bianca. Le divinità lunari nella «Commedia»*, cit.

²³¹ Cfr. *Par.* X, 28-30: «Lo ministro maggior de la natura, / che del valor del ciel lo mondo impronta / e col suo lume il tempo ne misura» e in XXII, 116 il Sole è «padre d'ogne mortal vita», il pianeta cioè che meglio imprime nel mondo la virtù celeste.

²³² Per le questioni astronomiche e cosmologiche legate alla dottrina dantesca del tempo rinvio a CESARE VASOLI, *Tempo*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. V, pp. 546-551.

influsso, da cui l'origine della diversità degli enti e della loro unicità²³³, è qui espresso con il riferimento doppio alla natura e all'uomo²³⁴:

Ché altrimenti è disposta la terra nel principio de la primavera a ricevere in sé la informazione dell'erbe e delli fiori, e altrimenti lo verno; e altrimenti è disposta una stagione a ricevere lo seme che un'altra; e così la nostra mente, in quanto ella è fondata sopra la complessione del corpo, che [ha] a seguitare la circolazione del cielo, altrimenti è disposta uno tempo e altrimenti un altro.

(*Conv.* IV.ii, 7)

Ancora è ribadita l'origine celeste dell'uomo e del suo temperamento, insieme di attitudini fisiche e mentali.

Dante ha già in mente l'idea aristotelica di tempo astrologico²³⁵ quando si appresta ad ordinare temporalmente le vicende della *Vita Nova*. La perifrasi astronomica che apre il primo paragrafo (VN 1, 2; II, 1), è quasi prova pratica alla teoria esposta in seguito nel *Convivio*, poi recuperata nel poema (la rappresentazione del tempo nella *Commedia* chiarisce il senso astrologico del concetto stesso diffuso nella *Vita Nova*; in mezzo c'è la definizione consegnata al *Convivio*). Alla dichiarazione d'apertura, in cui si fa uso delle rivoluzioni solari per indicare gli anni trascorsi dal giorno della nascita di Dante al momento della prima visione di Beatrice (VN 1, 2; II, 1) segue subito l'individuazione approssimativa delle età dei due giovani all'epoca del loro primo incontro mediante il richiamo del moto precessionale del cielo Stellato (VN 1, 3; II, 2); più avanti la data di morte dell'amata è calcolata tramite l'uso di noti manuali d'astrologia, da cui il poeta apprende il funzionamento di diversi calendari (il ritorno insistito del «nove» nella data

²³³ La stessa idea si trova espressa in seguito nel discorso di Carlo Martello sulla diversità delle indoli, come disposte dal cielo, cfr. *Par.* VIII, 85-135.

²³⁴ Ciò che separa il «bruto» e le «piante» dalla natura umana rispetto alla virtù informante proveniente dalle stelle è l'anima, plasmata per i primi dall'opera influente dei cieli, nell'uomo invece generata e instillata direttamente da Dio, cfr. *Par.* VII 136-145.

²³⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 10-14, 218a ss.

di morte omaggia, la “perfettissima” congregazione di cieli preposta alla «generazione» di Beatrice, *VN* 19, 5; XXIX, 2).

Nella *Vita Nova* l’astronomia e l’astrologia sono funzionali al computo del tempo; è infatti attraverso precisi noveri celesti che Dante circo-scrive le due date assolute della storia: maggior precisione pertiene a quella della morte della donna, minuziosa nella determinazione dell’anno, del mese, dell’ora; meno definita, ma anch’essa assoluta se sorta dal “momento zero” rappresentato dalla nascita di Dante, quella del primo incontro (di conseguenza, anche l’episodio del saluto, circoscritto a nove anni dopo, è individuato da una data identificabile, seppur essa limitata all’anno, il 1283, e grossomodo al mese; il tempo della *Vita Nova* è anniversario). Questo tempo, stabilito astronomicamente, è qui chiamato a scandire il tempo umano, il tempo individuale di Dante e Beatrice; l’esigenza cui questa funzione risponde è duplice. La prima riguarda la tecnica narrativa: l’utilizzo di precisi computi astronomico-astrologici per la circoscrizione di determinati accadimenti fa sì che questi siano percepiti come veritieri, realmente accaduti in un momento preciso, astrologicamente segnalato da una sola congiunzione-configurazione planetaria: dunque l’astrologia accresce la verisimiglianza del racconto²³⁶. La seconda è di ordine poetico, e riguarda il contenuto portante dell’opera dantesca in genere, che è il *topos* dell’unione dell’umano al divino, o, in termini astrologici, del microcosmo al macrocosmo. Cardine del poema, la topica dell’indiamiento è già precorsa dal prosimetro, attraverso il motivo degli astri cronocrati, chiamati con il moto perpetuo a ritmare il tempo lineare dell’uomo: il tempo cosmico si “umanizza” e il tempo vissuto si “cosmologizza”, l’uno e l’altro aprendosi a nuove e

²³⁶ Cfr. FRANCO MASCIANDARO, *Tempo cosmico e tempo storico-salvifico*, cit., p. 30: «per Dante, il problema del tempo non è di carattere speculativo, ma pratico. Lo stesso tempo cosmico, come “numero di movimento celestiale”, è messo a servizio dell’attività pratica, poiché se l’uomo ne riconosce il valore, la presenza, e conforma le sue azioni (“operazioni”) all’ordine del continuo e diverso influsso (“informazione”) del movimento celestiale, se cioè agisce con discernimento (“discretamente”), e quindi con piena coscienza del tempo, egli agisce bene. Le sue azioni, dunque, presuppongono una libertà di scelta che si sottrae alla fissità ciclica di quello stesso influsso celestiale che “dispone le cose di qua giù diversamente a ricevere alcuna informazione”».

antitetiche prospettive²³⁷. Così proseguendo, se è tale l'operazione dantesca, di avvicinare poeticamente gli opposti universi cielo e terra, è possibile affermare come già nella *Vita Nova* il tempo astrologico voglia accordarsi al tempo cristiano: le tappe che scandiscono la storia di Dante e Beatrice sono *kairoi*, momenti significativi rivelati da Dio che personalizzano, sacralizzandola, la scansione ordinata degli avvenimenti²³⁸. Non è qui ancora esplicita l'immagine religiosa dei cieli-strumenti caratteristica della *Commedia*, ma il paragrafo 19 [XXIX, 2-4], spiegando l'origine della simbologia del «nove», unisce l'antica sapienza astrologica ai precetti della tradizione cristiana. Le due funzionalità attribuite a questo tempo astrologico convergono nella *Vita Nova*, rendendo possibile la convivenza di due concetti temporali apparentemente antitetici, di un tempo ciclico, astrale e di uno lineare, rivelato²³⁹. Il «sentimento»²⁴⁰ dantesco del tempo si origina nelle prime pagine del «libello».

²³⁷ Cfr. PAUL RICOEUR, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988, vol. III, pp. 160-166, a p. 166.

²³⁸ Cfr. OSCAR CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965; per la nozione di *kairos*, pp. 61-62. E vedi anche ARNALDO MOMIGLIANO, *Time in Ancient Historiography*, in ID., *History and the concept of time*, Middletown, Wesleyan University Press, 1966, pp. 1-23.

²³⁹ È come notava Guglielmo Gorni a proposito dell'andamento ciclico della scrittura di Dante: «c'è un Dante posseduto dall'ansia di cominciare, che attende il dono della poesia, o anzi dell'incipit di essa, «con desiderio di dire e con paura di cominciare» (*Vita Nova* 10. 11), e un Dante che concepisce questo suo agire non in maniera rettilinea, ma con moto circolare, in armonia con i cieli. L'anniversario [...] ci mette in sintonia con un suo modo di essere nel tempo e nello spazio», cfr. GUGLIELMO GORNI, *Anniversari. Dante e il tempo ciclico* in «Lecture classensi» XXVI (1997), pp. 111-123, a p. 123.

²⁴⁰ Cfr. EDOARDO SANGUINETI, *Dante, «Purg.» XXX*, in ID., *Tre studi danteschi*, cit., pp. 50-51.

Capitolo quinto

CONTARE L'ORA DI MORTE. TRE CONSUETUDINI CALENDARIALI

La data di morte di Beatrice è una data che per Dante è importante fissare. Per una serie di ragioni, due in particolare e, apparentemente, antitetiche: perché ancora il racconto della *Vita Nova* al genere autobiografia²⁴¹; perché costituisce il cardine da cui evolve gran parte della materia dantesca: Beatrice giovane che diventa donna-teologia dopo la *consolatio* filosofica da cui il *Convivio* (il pretesto che lega il libello al trattato appartiene all'anniversaristica astrologica cara a Dante – sono trascorsi poco più di tre anni dalla morte di Beatrice²⁴² – e recupera gran parte dei moduli contenutistici della

²⁴¹ Molto è stato scritto sul presunto carattere autobiografico della *Vita Nova*; gli studi concordano nel riconoscere il «disegno di esemplarità, programmaticamente idealizzante e modellizzante» sotteso al testo (cfr. S. Carrai nell'*Introduzione* a DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, a c. di, Milano, Bur, 2009, pp. 6-30, a p. 9). Un breve ed efficace sunto delle posizioni si trova nell'*Introduzione* di S. Carrai al suo commento, p. 8, da cui recupero l'importante bibliografia, che integro: ERICH AUERBACH, *La poesia giovanile di Dante*, in ID., *Studi su Dante*, trad. it. D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 23-61; MARZIANO GUGLIELMINETTI, *Dante e il recupero del «parlare di sé medesimo»*, in ID., *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, cit., in particolare le pp. 42-72 (*La «Vita Nuova» fra memoria e scrittura*); ÉTIENNE GILSON, *Dante e la filosofia nel «Convivio»*, in ID., *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 83-149; VINCENT MOLETA, *The «Vita Nuova» as a lyric narrative*, in «Forum Italicum. A Quarterly of Italian Studies», 12 (1978), pp. 369-390; MICHELANGELO PICONE, *La «Vita Nuova» fra autobiografia e tipologia*, in ID. (a c. di), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo, 1987, pp. 56-69; MARIA CORTI, «*Il libro della memoria» e i libri dello scrittore*, in EAD., *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino, 1993, pp. 27-50; SERGIO CRISTALDI, *I generi del racconto*, in ID., *La «Vita Nuova» e la restituzione del narrare*, Messina, Rubettino, 1994, pp. 55-99; CORRADO CALENTA, «*Vis memorativa» e «Libro» della memoria nella «Vita nuova»* in ID., *Appartenenze metriche ed esegesi. Dante, Cavalcanti, Guittone*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 87-96; «*In quella parte del libro de la memoria. Verità e finzioni dell'«io» autobiografico*, a c. di F. Bruni, Venezia, Marsilio, 2003.

²⁴² Cfr. *Conv.* II.ii, 1: «dico che la stella di Venere due fiato rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina secondo diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata che

*Vita Nova*²⁴³: Dante ha una visione della donna gentile con Amore; gli spiriti sensitivi, qui in particolare visivi, in subbuglio, accolgono la nuova immagine di donna; battaglia dei pensieri: la donna gentile contro Beatrice; concepimento e stesura della canzone come annuncio del nuovo *status* sentimentale – versi tra l'altro riconosciuti, così come il «nuovo pensiero» amoroso, dono di «virtù celestiale»²⁴⁴). Mentre la restante cronologia del «libello» può essere solo relativamente circoscritta, a meno di pochissimi casi, neanche perfettamente definiti (la data di nascita di Beatrice, quella dell'episodio del primo saluto, quella dell'anniversario della morte) – sono gli «appresso», i «poi che», i «poscia che» che segnalano il succedersi degli eventi nel tempo, assieme ai vari ricorsi del numero nove per l'indicazione dell'ora²⁴⁵ – la data di morte è un caso, l'unico, di temporalità assoluta.

Chiamare in causa il calendario, come strumento di computo del tempo, significa del resto confrontarsi con una formula precisa, che include nella dicitura la definizione

vive in cielo colli angeli e in terra colla mia anima»; qui il riferimento astronomico è ancora finalizzato al computo del tempo. Come ricavato dagli astronomi, che fissano il moto del pianeta Venere lungo l'epiciclo a 584 giorni, due rivoluzioni complete sono 1168 giorni, corrispondenti grossomodo a poco più di tre anni e due mesi. Cfr. C. Vasoli e D. De Robertis, nel loro commento, *ad loc.*

²⁴³ Il parallelismo tra questo luogo del *Convivio* (II.ii, 1-5) e alcuni moduli contenutistici e stilistici della *Vita Nova* è evidente. Le dinamiche descritte ricalcano da vicino la casistica delle apparizioni/visioni del «libello» (vedi l'attivarsi, anche se più cauto nel *Convivio*, degli spiriti visivi all'apparire mentale della donna gentile scortata da Amore in II.ii, 2, simile all'agitazione delle essenze vitali in seguito alla prima visione di Beatrice in *VN* 1, 6 [II, 5]; la «battaglia» dei pensieri è altra topica comune – cfr. ad esempio *VN* 7, 1 [XIV, 1]; 9, 4 [XVI, 4]; 26, 3 [XXXVII, 3]; 27, 4 [XXXVIII, 4] –, solo nel *Convivio* rivolta ad oggetto nuovo, la donna-Filosofia); e anche la tecnica espositiva è la medesima, adatta alla convivenza di prosa e versi: divisione del testo in parti con annuncio dei versi d'inizio e fine sequenza e, fraposta, brevissima anticipazione dei contenuti. Somiglianti anche le formule di presentazione delle canzoni, fedeli al meccanismo del «cominciamento», *VN* 10, 14 [XVIII, 2] («per Dante il punto critico, il motore primo dell'ispirazione: un concetto a cui il poeta non deroga in tutta la sua carriera», cfr. l'introduzione di G. Gorni in DANTE ALIGHIERI, *Vita Nova*, cit., pp. IX-XLVII, a p. XXIX): cfr. *Conv.* II.ii, 5; III.i, 12; IV.i, 9. Già PAOLA RIGO rileva alcune similitudini tra i due passi, cfr. *La discesa agli inferi nella «Vita Nuova»*, in EAD., *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, cit., pp. 11-32, alle pp. 12-13: «il racconto segue dunque nei due testi una stessa trama, non solo perché descrive un innamorarsi dell'anima, siano le parole “fittizie” o vere (*Conv.* II, xii, 10), ma perché culmina in un esito uguale, il parlare poetico appunto, che si impone con la scorialità imperiosa dello spirare profetico».

²⁴⁴ Cfr. *Conv.* II.ii, 1-5.

²⁴⁵ Per il calcolo degli attacchi temporali rimando allo studio di G. Gorni nell'introduzione alla sua edizione critica, cit., pp. XXIII-XXIV.

dell'anno, del mese, del giorno²⁴⁶. Il paragrafo 19 [XXVIII-XXX], contenitore ampio, che tenta di svelare alcuni dei più significativi misteri o «miracoli» del libro (la reticenza sulla morte di Beatrice; il numero di Beatrice; il ruolo dell'astrologia), è il centro narrativo per lo spazio dedicato all'esposizione perifrastica della data dell'8 giugno 1290, a sua volta centrale nell'economia del paragrafo, tra le tre dichiarate «ragioni» di reticenza e l'*explanatio* astrologico-teologica relativa alla simbologia del «nove». Una centralità cronologica, che esalta l'accuratezza del dato (le altre indicazioni cronologiche del «libello» sono generiche o poco definite), sulla cui importanza in un contesto perlopiù simbolico – la data è nascosta dal solito simbolismo numerico – si è espresso Paget Toynbee, rifacendosi alle considerazioni già di Edward Moore:

se la sua morte non fosse realmente avvenuta l'otto di giugno, e Dante non fosse stato impacciato da un avvenimento certo e reale, perché avrebbe dovuto scegliere una data così scomoda, e per la quale occorreva un così, recondito artificio per ottenere il significato allegorico che egli desiderava?²⁴⁷

Conta anzitutto considerare il formato in cui la data si presenta, devoluto alla cultura astronomica. Il *Liber de aggregationibus scientiae Stellarum* di Alfragano si apre con la rassegna di tipi diversi di calendario. Essendo Alfragano nota fonte dantesca su questioni astronomico-astrologiche²⁴⁸ – Dante cita il «libro de l'Aggregazion[i] de le Stelle» in *Conv.* II.v, 16, mentre discute i movimenti dei cieli, in particolare riferendosi al cielo di Venere – si può ipotizzare che il poeta abbia dedotto le sue conoscenze sui calendari proprio dall'astronomo di Farghanah.

Evidente è il fatto che Dante volesse far comparire nell'espressione della data di morte di Beatrice il numero nove, con tutta la simbologia connessa – che qui poi Dante esplicita; i principali significati del numero sono infatti esposti dal poeta entro qualche riga dall'annuncio della data. Tra i vari tipi di calendario esposti nel *Liber de*

²⁴⁶ Cfr. EDWARD MOORE, *The Measurement of Time*, in ID., *Studies in Dante. III. Miscellaneous Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 91-106.

²⁴⁷ Cfr. PAGET TOYNBEE, *Luoghi della «Vita Nuova» e del «Convivio» derivati da Alfragano*, cit., p. 56.

²⁴⁸ Riferimenti bibliografici su Alfragano sono al capitolo II.

aggregationibus (arabo, siriano, persiano, egiziano), il poeta sceglie allo scopo quelli che devono avergli consentito l'utile inserimento del nove nella formula, nota la data dell'8 giugno 1290: studiando i calendari e forse affidandosi a quelli più accessibili o diffusi, il poeta, integrando sistemi diversi, ottiene tre «nove» insieme, uno per il giorno, uno per il mese, uno per l'anno; «mirabile» è la triplice ripetizione del «nove» nell'unica dicitura, per Dante massima manifestazione del «miracolo» (VN 19, 6; XXIX, 3)²⁴⁹. Inoltre le tre «usanze» cui Dante si riferisce, le prime due dall'Oriente (Arabia e Siria), la terza, «nostra» (VN 19, 4; XXIX, 1), occidentale, mostrano efficacemente il grado d'integrazione raggiunto nella sua epoca tra la cultura astronomica araba e quella cristiana, quest'ultima debitrice della prima: è nota la produzione di carattere scientifico elaborata alla corte di Federico II, trasportata nei luoghi della Curia romana dal matematico Leonardo Fibonacci, e qui rielaborata e diffusa negli ambiti italiani antighibellini²⁵⁰; il fruttuoso confrontarsi di astronomi arabi, ebrei e cristiani presso la corte di Alfonso X di Castiglia, da cui le *Tavole Alfonsine*²⁵¹; l'opera cospicua di Gherardo da Cremona, traduttore a Toledo di un gran numero di opere astronomiche arabe, tra cui lo stesso *Liber de aggregationibus*²⁵². Lo stesso Alfragano, nell'illustrare i diversi usi calendariali, si appella frequentemente alla tradizione romana, con cui dal suo punto di vista vale il confronto.

La descrizione della consuetudine araba, che apre l'opera astronomica, è dettagliata; è quella cui Alfragano dedica spazio maggiore. Nel calendario islamico il calcolo delle

²⁴⁹ MANFRED HARDT, *I numeri nella poetica di Dante*, cit., a p. 15, mostra con altri esempi danteschi il significato medievale dell'elevamento a potenza di un numero, incremento della «sua forza simbolica».

²⁵⁰ Cfr. RAOUL MANSELLI, *La corte di Federico II e Michele Scoto*, in *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia. Roma, 18-20 aprile 1977*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1979, pp. 63-80; PIERO MORPURGO, *Michele Scoto e Dante: una continuità di modelli culturali?*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo. Biagio Pelacani Parmense*, a c. di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Padova, Il Poligrafo, 1992, pp. 79-94; ID., *Federico II e le scienze. Un convegno di storia della scienza medievale*, Firenze, Olschki, 1992 e ID., *Federico II e la scienza*, in *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti*, Roma, De Luca, 1995.

²⁵¹ Cfr. LUCA DEMONTIS, *Alfonso X e l'Italia. Rapporti politici e linguaggi del potere*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012.

²⁵² Cfr. BALDASSARRE BONCOMPAGNI, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese traduttore del secolo duodecimo e di Gherardo da Sabbionetta astronomo del secolo decimoterzo*, Roma, Tipografia delle Belle Arti, 1851.

ore del giorno comincia dal tramonto, diversamente dall'uso romano, per il quale il giorno comincia invece al sorgere del Sole:

Dies vero quibus arabes numerant menses sunt dies 7, quorum primus est dies unus scilicet primus vel dominicus cuius principium est ab occasu solis in die 7 et cuius finis est hora occasus in die una sive dominica. Et similiter sunt reliqui dies. Et arabes quidem non posuerunt initium cuiusque diei cum nocte sua ab occasu solis nisi propterea quod ipsi numerant initium mensis ab hora visionis novae lunae. Visio autem novae lunae est apud occasum solis. Apud romanos autem et alios qui non utuntur in mensibus visione novae lunae dies est ante noctem et principium cuiusque diei cum nocte sua est ab hora ortus solis usque ad horam ortus in mane secundo.

(*Liber de aggregationibus*, 1)²⁵³

Dante può far coincidere così quello che per l'Occidente è l'ottavo giorno del mese con il nono giorno del mese arabo, e poiché la morte di Beatrice avviene la prima ora di questo nono giorno si deduce che sia accaduta di sera, subito dopo il tramonto del Sole²⁵⁴.

Quanto all'indicazione del mese di morte Dante fa uso del calendario siriano, ripartito come quello romano in dodici mesi; dopo averli elencati Alfragano li pone in corrispondenza con i rispettivi mesi romani:

Syrorum vero menses sunt tisrim primus [...] tisrim postremus [...] kanun primus [...] kanun postremus [...] subat [...] adar [...] nisan [...] aiar [...] aziran [...] tamuz [...] ab [...] elul [...] Romanorum vero menses sunt convenientes in numero dierum mensibus syrorum. Et primus mensis anni apud eos est januaris et est kanun postremus cuius primus dies primus dies est dies kalendarum; februaris est subat; martius est adar; aprilis est

²⁵³ Cfr. ALFRAGANO, *Il «Libro dell'aggregazione delle stelle»*, cit., p. 57.

²⁵⁴ RICHARD KAY calcola approssimativamente l'ora di morte tra le 6.30 e le 7.30 di sera (la prima ora dopo il tramonto del Sole alla latitudine di Firenze), cfr. *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit., p. 246.

nisan; maius est aiar; iunius est aziran; iulius est tamuz;
augustus est ab; september est elul; october est tisrim primus;
november est tisrim postremus; december est kanun primus.

(*Liber de aggregationibus*, I)²⁵⁵

Così Beatrice muore nel nostro mese di giugno, che è il nono mese dell'anno per il calendario di Siria, il quale, come Dante stesso precisa, inizia nel mese chiamato «Thisrim», il nostro ottobre.

L'anno di morte, infine, è riportato secondo l'«usanza nostra» (VN 19, 4; XXIX, 1), ma espresso sempre in modo da giustificare la ricorrenza novenaria: il 1290 è l'anno del tredicesimo secolo in cui il numero perfetto, il dieci, si compie nove volte²⁵⁶.

Le tre «usanze» cui Dante si riferisce, l'araba per individuare l'ora e il giorno, la siriana per il mese, la cristiana per l'anno, altrimenti non accordabili (fatte salve le caratteristiche comuni ed intrinseche alla natura stessa del calendario²⁵⁷), si accomunano dunque per il ricorso alla simbologia del «nove». La data così indicata, con il «nove» tre volte ricorrente, serve appunto a dar prova dell'assunto di Dante, che il «nove» sia il numero identificativo di Beatrice. Segue infatti alla prova pratica la giustificazione

²⁵⁵ Cfr. ALFRAGANO, *Il «Libro dell'aggregazione delle stelle»*, cit., p. 59.

²⁵⁶ Cfr. *Conv.* II.xiv, 3.

²⁵⁷ PAUL RICOEUR, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, cit., alle pp. 163-164, recupera EMILE BENVENISTE (*Le langage et l'expérience humaine. Problèmes du langage*, Gallimard, Parigi, 1966, p. 6), per parlare degli aspetti comuni a tutti i calendari: «un evento fondatore, ritenuto l'inizio di un'era nuova [...] determina il *momento assiale* a partire dal quale tutti gli avvenimenti sono datati; è il punto zero del computo»; l'«asse di referenza», in base alla quale «è possibile percorrere il tempo secondo le *due direzioni*, dal passato verso il presente e dal presente verso il passato»; gli «“intervalli costanti tra le ricorrenze dei fenomeni cosmici”», determinati attraverso l'astronomia (il giorno è la «misura dell'intervallo tra il sorgere e il tramonto del sole»; il mese è lo spazio di tempo tra «due congiunzioni della luna e del sole»; l'anno è una «rivoluzione completa del sole»). Vedi anche KRZYSZTOF POMIAN, nella sua *Premessa a L'ordine del tempo*, trad. it. P. Arlorio, G. Bottiroli, C. De Marchi, C. Prandi, Torino, Einaudi, 1992, pp. IX-XXV, alle pp. IX-X: «l'idea o l'immagine del tempo espressa da questi calendari così diversi resta sempre la stessa, ed è quella d'un tempo circolare. I nomi dei giorni ritornano di settimana in settimana o di mese in mese; i nomi dei mesi si ripetono di anno in anno [...] Il tempo della cronometria è un tempo ciclico. Perlopiù questo tempo ciclico convive col tempo lineare della cronologia imposto dall'insufficienza dei calendari non appena si abbia a che fare con lunghi periodi».

teorica: «Perché questo numero fosse in tanto amico di lei, questa potrebbe essere una ragione» (VN 19, 5; XXIX, 2)²⁵⁸.

Sulle «ragioni» astronomico-astrologiche e teologiche del numero si è detto sopra²⁵⁹. Resta qui da sottolineare come quelle stesse valenze possano essere suggerite a Dante dai significati del calendario, ossia dalle nozioni di tempo sottese a questo sistema di calcolo cronologico. Va ricordato anzitutto, con Paul Ricoeur, che «questi strumenti di pensiero [i calendari] hanno questo di notevole: essi svolgono il ruolo di connettori tra il tempo vissuto e il tempo universale»; così attestano «la funzione *poetica* della storia, e lavorano alla soluzione delle aporie del tempo»²⁶⁰. Il tempo del calendario, insieme lineare e ciclico, è «mitico»²⁶¹: unisce mondo ed esistenza umana con il rito, con la scansione ordinata delle ricorrenze. L'intervallo che separa date e ritorni è un ciclo celeste, che, compiuto, ripropone una determinata configurazione astrologica, riavvalorando i valori astrali influenti sull'evento di partenza, e adattandoli al nuovo tempo presente.

Tempo «vissuto» e tempo «universale» sono le categorie che Dante unifica nell'idea di tempo astrologico, esso rappresentato dal calendario, «ponte»²⁶² tra terra e cielo, tra umano e divino²⁶³. La formula che scandisce la data di morte di Beatrice, definita con l'uso del calendario, è essa stessa ponte tra realtà corporale e disegni astrologici. Ricorda che Beatrice esiste e che il racconto è veritiero riattivando i significati astrologici del suo segno zodiacale, veicolo nella *Vita Nova* di calcolate corrispondenze

²⁵⁸ E cfr. prima VN 19, 3 [XXVIII, 3]: «onde prima dirò come ebbe luogo ne la sua partita e poi n'asegnerò alcuna ragione per che questo numero fue a lei cotanto amico».

²⁵⁹ Cfr. capitolo I.

²⁶⁰ Cfr. PAUL RICOEUR, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, cit., p. 159. Vedi anche p. 166: «l'esteriorità attribuita al calendario in rapporto agli accadimenti fisici e in rapporto agli avvenimenti vissuti, esprime a livello lessicale la specificità del tempo cronico e il suo ruolo di mediatore tra le due prospettive sul tempo: cosmologizza il tempo vissuto, e umanizza il tempo cosmico. È in questo modo che contribuisce a inscrivere nuovamente il tempo del racconto entro il tempo del mondo».

²⁶¹ Ivi, p. 160.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Cfr. FRANZ CUMONT, *I calendari, i dodici mesi e i dodici dèi*, cit., p. 44: «I calendari sono astrologici e religiosi a un tempo: astrologici, perché ogni istante del tempo che scorre è sottoposto alle influenze prodotte dalla rivoluzione delle stelle; religiosi, perché il ritorno di determinate date impone periodicamente la celebrazione di specifiche cerimonie di culto».

(il ritorno del segno dei Gemelli ordina la periodicità degli avvenimenti, scandendo cronologicamente la storia e consegnando ad ogni episodio un determinato simbolismo astrologico): Beatrice non è un personaggio irrealista che fa un'«esperienza irrealista del tempo» – non lo è nemmeno nella *Commedia*, dove pure il tempo, perché astronomicamente scandito, si conserva reale – , al contrario «i segni temporali» che la riguardano «esigono d'essere raccordati all'unica rete spazio-temporale costitutiva del tempo cronologico», e nel calendario si porta a compimento la «ricerca dei connettori tra tempo fenomenologico e tempo cosmologico»²⁶⁴. L'ascesa di Beatrice al cielo, in data 8 giugno, diventa evento tangibile – nella misura in cui è compreso entro parametri intelligibili (accade in un anno, mese, giorno, ora precisi e stabiliti) – e memorabile, ogniqualvolta, annualmente, si ripropone nell'anniversario.

Dante è particolarmente attento alla casistica offerta dalla topica dell'anniversario, doppiamente utile alla struttura della *Vita Nova*: suggerisce contenuti, attorno ai quali organizzare i componimenti (ad ogni anniversario una rima; poi rime d'attesa, tra un anniversario e l'altro) e scandisce e articola i tempi del racconto (gran parte dei principali episodi della *Vita Nova* sono segnalati dal ricorrere di un anniversario)²⁶⁵. Questa prospettiva ciclica (Dante è «scriptor cyclicus»²⁶⁶), che immagina la struttura della *Vita Nova* concentrica (ogni anello è un anniversario), quasi riflesso terreno del Paradiso astrologico, ritrova nel testo “due momenti zero”, ciascuno generatore di anniversari, entrambi definiti mediante nozioni astronomiche e astrologiche o per mezzo di supporti – i calendari – riconducibili alle conoscenze dantesche di astronomia e astrologia. Il primo è l'evento che inaugura la storia, l'incontro tra Dante e Beatrice; da lì segue l'episodio del saluto, racconto del nono anniversario della prima apparizione. L'altro riferimento originale è la morte di Beatrice, anch'esso dispensatore di anniversari: il paragrafo 23 [XXXIV] celebra il «giorno nel quale si compie l'anno che questa donna era fatta delli cittadini di vita eterna» (VN 23, 1; XXXIV, 1). I due momenti introducono una diversa andatura cronologica, rapida nella parte “in vita” (all'interno di

²⁶⁴ Ivi, p. 194.

²⁶⁵ Cfr. ancora GUGLIELMO GORNI, *Anniversari. Dante e il tempo ciclico*, cit.

²⁶⁶ Ivi, p. 111.

uno stesso paragrafo passano velocemente nove anni²⁶⁷), lenta *post mortem* (prima del tempo del primo anniversario c'è spazio per una canzone, un sonetto, e due stanze di canzone: il lamento funebre genera poesia²⁶⁸). Risulterebbero così due nuclei, due date centrali, portanti, nel «libello», ciascuna votata all'esaltazione di un protagonista e insieme volte alla resa autobiografica del racconto, alla restituzione della realtà personale di Dante e Beatrice (i riferimenti astronomico-astrologici servirebbero appunto a non misconoscere il dato reale dietro la finzione o, similmente, a rendere quest'ultima veritiera): la prima, circoscrivendo astronomicamente il momento dell'incontro come evento nove volte anniversario rispetto alla nascita di Dante non fa che riportare indietro alla stagione primaverile che nel 1265 dette i natali al poeta; la seconda è data esplicitamente definita dall'autore della «partita», VN 19, 3 [XXXVIII, 3], di Beatrice.

La simbologia astrologica sottesa al libro rende omaggio alla topica dell'anniversario, o, anche, l'organizzazione anniversaristica trova forza nel significato sotteso alla configurazione astrale ripetuta, quella dei Gemelli. Gli anniversari della *Vita Nova* non

²⁶⁷ Lo nota EMILIO PASQUINI, *La «Vita Nova» di Dante: autobiografia come «memoria selettiva»*, in «*In quella parte del libro de la mia memoria*». *Verità e finzioni dell'io autobiografico*, cit., pp. 57-67, a p. 58: «c'è, subito, il *flash* dell'innamoramento a nove anni, con qualche colpo d'obiettivo sugli incontri successivi [...]: il tutto contratto in un solo capitolo».

²⁶⁸ Il dolore che Dante prova per la morte dell'amata, in forma di lacrime, accomuna le liriche dei paragrafi 20-23 [XXXI-XXXIV], fino all'avvento della Donna Gentile (dai paragrafi 24-27 [XXXV-XXXVIII]) il ricordo doloroso di Beatrice permane, ma attenuato dalla nuova immagine di donna e dalla nuova presenza d'Amore; rappresentativo del nuovo *status* sentimentale è il sonetto al paragrafo 24 [XXXV], *Videro li occhi miei quanta pietate*). Mentre Dante dunque si duole per la perdita di Beatrice, la seconda stanza della canzone *Li occhi dolenti per pietà del core* (VN 20, 8-17; XXXI, 8-17) tratta un motivo astrologico, sottolineando la perfezione raggiunta dalla donna in vita («benignitate», v. 20, «umiltate», v. 21, «virtute», v. 22 le sue qualità), tale da far «maravigliar l'eterno Sire» (v. 23). Beatrice è qui massimo esempio di virtù, perché ha saputo attuare sulla Terra le influenze astrologiche preposte alla sua nascita e comunicategli da tutti i nove cieli «perfettissimamente» (VN 19, 5; XXIX, 2) disposti; perciò le spetta un posto «in alto cielo, / nel reame ove gli angeli àno pace» (vv. 15-16). Si anticipa qui implicitamente uno dei temi astrologici cardini della *Commedia*, il rapporto tra influssi astrali e libero arbitrio, chiarito ad esempio in *Purg.* XVI, 73-78: Beatrice è colei che ha scelto di attuare i piani celesti. Sulla perfezione di Beatrice si esprime anche Cino nella canzone consolatoria inviata a Dante per la morte della donna, *Avvegna ched el m'aggia più per tempo* (vv. 23-25: «Ché Dio, nostro signore, / volle di lei, come avea l'angiol detto, / fare il cielo perfetto»), dove l'«angiol» e il «cielo» sono quelli di *Donne ch'avete intelletto d'amore*, per cui cfr. rispettivamente v. 15 e v. 18 (VN 10, 18; XIX, 7); ma cfr. DOMENICO DE ROBERTIS, *Cino e le "imitazioni" dalle rime di Dante*, in «Studi danteschi», XXIX (1950), pp.103-177.

sono semplici memorie del già accaduto, del già scritto, ma nuove fucine creative: nel nono anniversario della nascita di Dante non solo si rievocano i suoi natali, ma capita l'incontro con Beatrice; nove anni dopo, non solo è il diciottesimo compleanno di Dante, non solo si rammemora il primo incontro con l'amata ma è il tempo del primo saluto. La storia progredisce per anniversari e mediante l'ausilio dell'astrologia: il segno zodiacale di Dante e Beatrice riattiva le sue virtù ad ogni primavera, cioè ad ogni suo congiungersi con il Sole (periodo dell'anno in cui l'influenza astrale attribuita ad ogni segno sarebbe maggiormente propizia) permettendo ogni volta l'avverarsi di nuovi piccoli «miracoli» (VN 19, 6; XXIX, 3). Quando all'anniversaristica astrologica Dante lega il simbolismo del «nove», l'evocatività della scrittura è massima.

Questa duplice significatività, astrologica e numerologica, si adatta bene alla prima parte dell'opera, dove è il primo ciclo di anniversari: accentuata nelle prime occasioni anniversarie, essa sfuma gradualmente, resistendo forse nelle ore none di alcuni eventi significativi (ai quali non è peraltro direttamente applicabile la rappresentatività astrologica legata al segno dei Gemelli, non essendo temporalmente circoscritti se non relativamente all'ora del verificarsi dell'accadimento); essa poi si riattiva con l'avvento della nuova data matrice, e da lì si rivolge alla seconda parte del libro, aperta convenzionalmente dalla data di morte di Beatrice. Il suggerimento di Boccaccio nel *Trattatello* con l'indicazione dell'età di Beatrice nel momento della morte presunta («era quasi nel fine del suo vigesimoquarto anno»²⁶⁹) è utile in questa direzione; se interpretato astrologicamente renderebbe possibile l'esistenza di un solo evento generante tutto il sistema anniversario²⁷⁰. Non ci sarebbe cioè più partizione tra gli anniversari in vita e gli anniversari *post mortem*, poiché tutta la cronologia del «libello» sarebbe anniversaria di una data sola, quella della nascita del poeta.

²⁶⁹ Cfr. GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, cit., p. 579.

²⁷⁰ Al capitolo II si trovano alcuni riferimenti bibliografici relativi alla questione dell'attendibilità del Boccaccio biografo di Dante.

L'ipotesi che identifica la data dell'8 giugno 1290 con quella del venticinquesimo compleanno di Dante è proposta da Richard Kay²⁷¹. Secondo lo studioso, per il quale esisterebbe identità astrologica tra il momento della morte di Beatrice e quello della nascita di Dante (entrambi in Gemelli), l'8 giugno 1290, giorno nella finzione della «partita» (VN 19, 2; xxviii, 2) di Beatrice, il poeta starebbe celebrando la sua maturità, appunto i venticinque anni. L'indizio che veicolerebbe l'idea sarebbe da ricercare nel fatto che «i dati cronologici forniti da VN xxix sono quelli che un uomo della cultura di Dante avrebbe fornito sulla sua nascita, poiché includono tutti i dettagli, sino all'ora della nascita, che un astrologo richiede per costruire un oroscopo natale»²⁷². L'argomento di Kay, secondo il quale la sovrapposizione cronologica tra morte e compleanno non è «mera coincidenza»²⁷³ ma identificazione voluta d'eventi, riesce ad unire abilmente elementi biografici (la «genuinità»²⁷⁴ della data) alle ragioni narrative del libro di Beatrice (la morte necessaria della donna-angelo: «Di necessitate conviene che la gentilissima Beatrice alcuna volta si muoia», VN 14, 3; xxiii, 3):

Dante amava Beatrice come causa della sua massima felicità e [...] la rappresentò viva sulla terra per gli anni della vita sua, sinché ritenne che la felicità potesse trovarsi in questa vita; ma quando il suo potere razionale giunse a perfezione nel venticinquesimo anno egli fu allora in grado di discernere che la sua massima beatitudine poteva raggiungersi solo nella vita eterna, e il differimento di questa felicità fu rappresentato allegoricamente con la dipartita di Beatrice²⁷⁵.

²⁷¹ Cfr. RICHARD KAY, *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit. L'ipotesi è accolta in seguito da BORTOLO MARTINELLI, *L'ora di Beatrice. Genesi del simbolismo numerico nella «Vita Nuova»*, cit., e BRUNO PORCELLI, «Vita nova» 18, 19, 20: il motivo della privazione e un passo controverso, in «Studi e Problemi di Critica Testuale», LVIII (1999), pp. 83-87.

²⁷² Cfr. RICHARD KAY, *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit., p. 247.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ Cfr. GIANFRANCO CONTINI, *Letteratura italiana delle origini*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 300.

²⁷⁵ Cfr. RICHARD KAY, *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit., p. 247.

Kay si appoggia poi al *Convivio* per confermare l'importanza che Dante attribuisce al venticinquesimo anno, momento di rinascita dell'uomo a nuova vita per l'attivarsi della ragione, con la perfetta facoltà di discernere²⁷⁶. Fine del ragionamento è mostrare come «l'avvento del potere della *discretio*» spieghi la «dipartita di Beatrice»²⁷⁷, dunque come la «dipartita di Beatrice» sia un «evento fittizio» per raccontare la nuova *conditio* del poeta maturo: da qui l'impossibilità di «sostenere che la Beatrice di Dante fosse un personaggio storico»²⁷⁸, e la convinzione perciò che «nella *Vita Nuova* noi abbiamo a che fare con l'autobiografia fittizia di un personaggio-Dante idealizzato», o che il «libello» è l'«esperienza propria dell'autore [...] riflessa nell'autobiografia stilizzata del personaggio-Dante»²⁷⁹.

La tesi di Kay sulla convergenza delle date – la morte di Beatrice è il giorno del venticinquesimo compleanno di Dante – è suggestiva, e comoda, perché traccia un resoconto unico tra realtà e finzione; effettivamente nella *Vita Nova* è impossibile distinguere cosa sia ascrivibile all'una e cosa all'altra²⁸⁰. L'affermazione di Boccaccio, che Kay non considera, incrementa l'identificazione cronologica tra morte e compleanno, rendendo forse secondario il ragionamento sul dispiegamento delle qualità morali acquisite con la maturità, che avrebbero condotto il poeta a leggere allegoricamente il motivo della «dipartita». Dire con Boccaccio che Beatrice muore quasi al compiersi del suo ventiquattresimo compleanno significa introdurre una data

²⁷⁶ Cfr. *Conv.* IV.xxiv, 2: «Della prima nullo dubita, ma ciascuno savio s'acorda ch'ella dura in fino al venticinquesimo anno; e però che infino a quel tempo l'anima nostra intende allo crescere e allo abellire del corpo, onde molte e grandi transmutazioni sono nella persona, non puote perfettamente la razionale parte discernere. Per che la Ragione vuole che dinanzi a quella etade l'uomo non possa certe cose fare senza curatore di perfetta etade».

²⁷⁷ Cfr. RICHARD KAY, *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, cit., p. 265.

²⁷⁸ Ivi, p. 264.

²⁷⁹ Ivi, p. 258.

²⁸⁰ Vedi come esordisce RICHARD KAY, ivi, p. 243: «La Beatrice di Dante – chi o che cosa fu in realtà? Fu una persona reale e storica che il poeta amò e celebrò? Oppure, all'altro estremo, puramente un simbolo allegorico personificante alcuni concetti astratti, e, in tal caso, che cosa rappresenta? Oppure la verità si pone fra questi due estremi, cosicché Beatrice può in qualche modo essere intesa come un esempio storico di una verità eterna?». Sul problema della storicità di Beatrice si è interrogato tra i tanti IGNAZIO BALDELLI, *Realtà personale e corporale di Beatrice*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea e nella memoria europea, 1290-1990*, cit., pp. 137-155.

post quem, poco dopo («quasi») la quale collocare i suoi natali: è l'8 giugno, Beatrice è nata sotto il segno dei Gemelli; il suo segno zodiacale è lo stesso di Dante ed è lo stesso preposto agli episodi dell'incontro prima e del saluto poi, essendo questi anniversari della nascita del poeta – esattamente, a meno di un «quasi».

Coincidenti o no, si può credere che la data di morte di Beatrice nasconda quella del compleanno di Dante, nato così l'8 giugno. L'idea sarebbe assecondata non dalla volontà del poeta di manifestare le virtù conquistate con la maggioranza mediante la comprensione del significato profondo di una morte, tanto più quella della donna amata, ma dalla corrispondenza astrologica con il periodo dell'anno in cui i biografi e i commentatori, sulla base di quanto Dante stesso afferma in *Paradiso*, collocano la nascita del poeta, grossomodo tra maggio e giugno, e comunque, sempre, sotto il segno dei Gemelli (anche qui la *Commedia* completerebbe le informazioni della *Vita Nova*, esaurendo il quadro astrologico di Dante).

Con questa ipotesi si spiega il motivo della reticenza dichiarata dall'autore intorno alla morte dell'amata, reticenza solo programmatica, cui Dante poi non si attiene. Ma bisogna qui distinguere il piano narrativo, dove Beatrice muore in quell'8 giugno, dalla supposta informazione autobiografica che l'autore nasconderebbe dietro la finzione (la data del suo venticinquesimo compleanno). Nel racconto Dante vuole che l'8 giugno 1290 sia la data di morte di Beatrice, lo dice lui stesso in *VN* 19, 1-4 [XXVIII, 1-XXIX, 1] («lo Signore della iustizia chiamoè questa gentilissima a gloriare sotto la 'nsegna di quella Regina benedetta Maria [...] l'anima sua nobilissima si partio nella prima ora del nono giorno del mese»). Secondo il poeta la data sarebbe l'unica informazione consentita al lettore riguardo la morte di Beatrice (Dante la prende a pretesto per svelare il simbolismo numerico legato alla donna, rivolgendosi forse a chi non si fosse accorto della ricorrenza insistita del «nove» nelle “date” di Beatrice: «che molte volte lo numero del nove à preso luogo tra le parole dinanzi, onde pare che sia non senza ragione», *VN* 19, 3; XXVIII, 3); nozione che Dante dice conveniente («convenesi di dire quindi alcuna cosa, acciò che pare al proposito convenirsi», *VN* 19, 3; XXVIII, 3) e che oppone, quasi a volersi giustificare del non detto di fronte ad un lettore non soddisfatto,

all'“inconvenienza” del racconto funebre («non è convenevole a me trattare di ciò», *VN* 19, 2; XXVIII, 2).

Ci sono tre motivi in *VN* 19, 2 [XXVIII, 2] che impediscono a Dante di trattare diffusamente della morte di Beatrice. Il poeta sostiene di non voler e non poter dire nulla su quella morte perché ciò non è previsto dal proemio del libro; perché non possiede ancora gli strumenti linguistici adatti a raccontare quell'evento (qui è una dichiarazione di indicibilità, di Dante costretto a fare i conti con lo scacco di una lingua incapace di comunicare l'altezza dell'episodio)²⁸¹; perché, infine, parlando della morte della donna, figurerebbe lodatore di se stesso:

E avegna che forse piacerebbe a presente trattare alquanto della sua partita da noi, non è lo mio intendimento di trattarne qui per tre ragioni. La prima è che ciò non è del presente proposito, se volemo guardare nel proemio che precede questo libello. La seconda si è che, posto che fosse del presente proposito, ancora non sarebbe sufficiente la mia lingua a trattare come si converrebbe di ciò. La terza si è che, posto che fosse l'uno e l'altro, non è convenevole a me trattare di ciò, per quello che trattando converrebbe essere me laudatore di me medesimo, la qual cosa è al postutto biasimevole a chi lo fa, e però lascio cotale trattato ad altro chiosatore.

Ora nel proemio non sono date indicazioni interessanti su questo caso, cioè nulla è detto su come Dante debba comportarsi di fronte al racconto della morte dell'amata; lì solo si annuncia che il poeta si atterrà alla regola di scrivere solo ciò che è conservato «nel libro della *sua* memoria» (*VN* 1, 1; 1). Si può allora supporre che Dante non ricordi l'evento: ma stando così le cose, se Dante davvero non avesse ricordato l'episodio della morte di Beatrice perché non scritto nel libro della memoria, egli non si sarebbe conseguentemente scontrato con l'incapacità di dire quell'evento, glorioso a tal punto da

²⁸¹ Studi esaustivi sull'ineffabilità in Dante sono MANUELA COLOMBO, *Dai mistici a Dante. Il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987 e GIUSEPPE LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002.

non poter essere narrato (seconda «ragione» della reticenza)²⁸². Che Dante ricordi quella morte e che possieda anche le capacità linguistiche per descriverla è evidente al paragrafo 14 [XXIII], racconto preventivo della morte sotto forma di visione²⁸³, come ha mostrato Roberto Antonelli: Dante tace la morte «fisica» di Beatrice perché «della morte “vera”, letteraria e *funzionale* al libello aveva già analiticamente e approfonditamente trattato, secondo tutte le regole, nel cap. XXIII (e per la verità, in tutta l’operetta)»²⁸⁴. Quanto al terzo motivo anch’esso è disobbedito, dunque Dante nella *Vita Nova* è lodatore di se stesso. La morte di Beatrice dev’essere stata un evento ricolmo di ogni eccezionalità, in grado di mostrare a sua volta l’eccezionalità del personaggio Dante: a tal punto che, parlandone Dante avrebbe finito con l’autoelogiarsi. In altre parole nella *Vita Nova* il poeta è personaggio privilegiato – come lo sarà per motivi affini il pellegrino nella *Commedia* – pago della grazia straordinaria ricevuta da Dio di poter contemplare l’ascensione di Beatrice in Paradiso, tale è appunto la «partita» (VN 19, 2; XXVIII, 2) della «gentilissima» nel «libello»²⁸⁵; Dante lo rivela al paragrafo 14 [XXIII], dove, visionario, assiste all’ascesa miracolosa di Beatrice. L’encomio alle virtù mirabili concessegli dall’alto permea allora soffusamente il testo, nell’implicito rimando al segno zodiacale dei Gemelli, che sempre preordina la cronologia degli

²⁸² Dietro alla comoda dichiarazione di ineffabilità c’è chi intravede il modello paolino, il pudore cioè manifestato da san Paolo nel narrare la sua salita al terzo cielo (2 Cor. 12, 1-9). S. Carrai, nel suo commento, cit., *ad loc.*, riprende la tesi di MIRKO TAVONI, «*Converrebbe essere me laudatore di me medesimo*» («*Vita nova*» XVIII 2), in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant’anni*, 2 voll., a c. degli allievi padovani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, vol. I, pp. 253-261. Più in generale, sugli echi paolini in Dante, importanti per la costruzione dell’identità del poeta, cfr. GIUSEPPE LEDDA, *Modelli biblici nella «Commedia»: Dante e san Paolo*, in ID. (a c. di), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 7 novembre 2009)*, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 179-216, e ID., *Autobiografismo profetico e costruzione dell’identità. Una lettura di «Paradiso» XVII*, in «L’Alighieri», XXXVI (2010), pp. 87-113.

²⁸³ La morte di Beatrice è «preannunciata [...] da tre profezie (i sogni dei capitoli III, XII, XXIII)», cfr., VITTORE BRANCA, *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella «Vita Nuova»*, in «Lecture classensi», II (1969), pp. 29-66.

²⁸⁴ Cfr. ROBERTO ANTONELLI, *La morte di Beatrice e la struttura della storia*, cit., p. 52.

²⁸⁵ ROBERTO ANTONELLI spiega diversamente l’inadempienza della terza ragione del silenzio di Dante sulla morte, argomentando che la lode che Dante rivolgerebbe a se stesso parlando esplicitamente della morte di Beatrice riguarderebbe l’elogio «dell’unica grande poesia “autorevole” successiva ai *poetae litterati*, ovvero di Dante stesso», cfr. *ivi*, p. 53.

avvenimenti riguardanti lui e Beatrice. In tutto il «libello» Dante è «laudatore» astrologico di sé, ossequioso nei confronti di quella configurazione astrologica che sempre ritorna, responsabile delle sue più alte virtù (l'ingegno).

Nella *Vita Nova* l'autoelogiarsi di Dante può essere ricondotto ad uno dei motivi per cui egli nel *Convivio* ritiene lecito parlare di sé, cioè l'esemplarità. Dopo aver a lungo parlato dell'inopportunità della lode rivolta a se stessi, Dante passa in rassegna le occasioni in cui lodarsi è ritenuto utile e addirittura necessario: la prima si verifica quando occorre difendersi da accuse infondate; l'altra risponde alla volontà di ammaestrare gli altri offrendo il proprio esempio di vita. Il frequente, benché indiretto, riferimento a se stesso e alle proprie straordinarie qualità, risponde nella *Vita Nova* a questo secondo intento, di lodare sé per essere utile agli altri²⁸⁶. Così, se da una parte Dante giunge parzialmente a contraddire le ragioni, soprattutto la terza, che in *VN* 19, 2 [XXVIII, 2] propone per spiegare il misterioso silenzio sulla morte di Beatrice lodando altrimenti se stesso pur non raccontando di quella morte, dall'altra tale operazione non è del tutto biasimevole, né indica superbia se la si riconduce alla proposta agostiniana esposta nel *Convivio* di scrivere di sé per il giovamento altrui. Qui Dante già inaugura quell'autobiografismo votato all'esemplarità che tanta parte avrà nella *Commedia* e che in molte occasioni verrà comunicato con il concorso di specifiche nozioni astrologiche.

²⁸⁶ Mentre MARCO SANTAGATA, nella sua *Introduzione* a DANTE ALIGHIERI, *Opere*, Milano, Mondadori, 2011, pp. XI-CCXVIII, a p. XXI, nota che l'autobiografismo dantesco differisce dal modello agostiniano votato all'imitabilità perché puntellato di «segnali» che «connotano autore e personaggio come esseri segnati da un destino eccezionale, e perciò non imitabili», ritengo invece che l'esemplarità di Dante si fondi proprio su tali «marche di eccezionalità» (così Santagata chiama gli episodi o le caratteristiche che connotano Dante come individuo privilegiato). Se Dante può vantare particolari concessioni dal cielo, per esempio la possibilità che gli è concessa di assistere alla visione mistica della salita di Beatrice in Paradiso o in seguito all'opportunità di compiere da vivo il viaggio oltremondano, ciò è dovuto alla devozione con cui ha saputo cogliere e mettere in pratica le disposizioni divine, con cui, seguendo le proprie naturali inclinazioni (comunicategli al momento della nascita da Dio con il concorso degli astri) ha voluto farsi strumento di Dio. Così l'ingegno che più volte si attribuisce è frutto innanzi tutto di umiltà, mostrata nell'accettazione del volere celeste, poi di perizia nel perseguire il suo «fine», quello che rende l'uomo compiutamente realizzato in terra (cfr. *Purg.* XXX, 109-117 e *Par.* VIII, 97-111). Ne segue che l'esemplarità di Dante si propone come imitabile proprio a partire dal motivo del privilegio: perché ogni privilegio è dono, che Dio concede a chi ha voluto farsi docile nelle sue mani.

Capitolo sesto

«E PAREAMI VEDERE LO SOLE OSCURARE [...] E CHE FOSSERO GRANDISSIMI TERREMUOTI» (VN 14, 5; xxiii, 5): ECLISSI E TERREMOTI NELLA MORTE IMMAGINATA DI BEATRICE

Il paragrafo 14 [XXIII] è il vero capitolo sulla morte di Beatrice²⁸⁷. Dante racconta di nove giorni di «dolorosa infermitade» e di un nono giorno «amarissimo» (VN 14, 1; XXIII, 1), accompagnato da un pensiero triste per Beatrice. Lo smarrimento, il farneticare, l'«immaginare» e l'«errare» della fantasia (VN 14, 4; XXIII, 4) che causano poi la visione di Beatrice morta, sono conseguenza di un altro pensiero funebre, che Dante rivolge a se stesso: il poeta, malato – ma di una malattia passeggera: la sua costituzione è «sana» (VN 14, 3; XXIII, 3) – riflette sulla vanità della vita: la «necessità» della morte di Beatrice si genera dalla paura del poeta della morte ineluttabile che prima o poi lo avrebbe colto; dunque la morte di Beatrice consegue alla morte di Dante. La primissima apparizione, successiva a questo pensiero doloroso, è infatti di donne che gli ricordano l'inevitabilità della morte («Tu pur morrai», VN 14, 4; XXIII, 4), poi di volti mostruosi,

²⁸⁷ CHARLES SOUTHWARD SINGLETON, che rileva la centralità della morte di Beatrice nel «libello», nota la posizione centrale della «terza visione», situazione «carica di significato per la struttura dell'opera nel suo complesso», cfr. *La morte di Beatrice*, cit., p. 29. Cfr. anche prima, p. 14: «nella *Vita Nuova* la morte di Beatrice occupa una posizione centrale. Ciò è vero perfino per quanto riguarda la disposizione delle poesie. Ce ne sono infatti tre più lunghe delle altre – tre canzoni – distribuite in modo da suddividere l'opera in tre parti uguali, ed è proprio la seconda canzone, quella centrale, a presentarci Beatrice morta». E rimando ancora a ROBERTO ANTONELLI, *La morte di Beatrice e la struttura della storia*, cit., p. 49: «Al centro, non solo numerico, sta l'ineluttabilità della morte di Beatrice: “Di necessitate convene che la gentilissima Beatrice alcuna volta si muoia”».

quasi d'Inferno²⁸⁸, che lo rendono conscio della nuova condizione: «Tu sé morto» (VN 14, 4; XXIII, 4). Da qui comincia il secondo, ma contiguo al precedente, «errare» della fantasia (VN 14, 5; XXIII, 5), con protagonista Beatrice morta. La prima comparsa è ancora di donne, sempre «scapigliate» (VN 14, 5; XXIII, 5), ora molto tristi, e piangenti per le vie; poi lo stupore di Dante di fronte all'eclissi solare, all'insolito colore delle stelle, alla caduta di uccelli morti, a fortissimi terremoti. Tra la meraviglia e lo spavento la rivelazione: Beatrice è morta. Lo scenario apocalittico si risolve poi con una visione di angeli attorno ad una nube «bianchissima» (VN 14, 7; XXIII, 7) e con Dante che, sul corpo morto di Beatrice, sperimenta per primo e per la prima volta la beatitudine del Paradiso (dopo vari preavvisi, cioè Beatrice è per Dante già beatitudine terrena, come da nome-*senhal*²⁸⁹: «Apparuit iam beatitudo vestra!», in VN 1, 6 [II, 5] erano le parole dello spirito animale a Dante dopo la prima apparizione di Beatrice; Dante stesso ha chiamato Beatrice «mia beatitudine» in VN 2, 6 [V, 1], poi in diverse occasioni²⁹⁰, o ha parlato della «beatitudine» VN 5, 6-7 [XI, 3-4] procuratagli dalla presenza della donna).

Per quanto Dante si sforzi di soffondere il racconto (ci sono quindici occorrenze del verbo “parere” nella prosa del paragrafo; la canzone *Donna pietosa e di novella etade* ne ospita altre tre²⁹¹) la descrizione riporta una visione nitida e dettagliata. Anche di fronte al corpo esanime di Beatrice l'autore mostra cura nei particolari, per un quadretto funebre fedele alle usanze mortuarie del tempo²⁹²: ci sono donne che coprono la salma

²⁸⁸ I «visi *diversi* e orribili» (VN 14, 4; XXIII, 4) ricordano Cerbero, «fiera crudele e *diversa*» (*Inf.* VI, 13). Il rimando è nei commenti di D. De Robertis, M. Ciccuto (DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, a c. di, Milano, Bur, 1984), G. Gorni, S. Carrai, *ad loc.* «Diverso» è nell'uso dantesco e coevo «strano», «deforme». Cfr. GIOVANNI AQUILECCHIA, *Diverso*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. II, p. 525.

²⁸⁹ Sui significati del nome di Beatrice vedi ancora GUGLIELMO GORNI, *Il nome di Beatrice*, cit.

²⁹⁰ Cfr. VN 4, 2 [IX, 2]; 5, 8 [XII, 1].

²⁹¹ ANTONIETTA BUFANO, *Parere*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. IV, pp. 297-303, studia le accezioni del verbo nell'opera di Dante: le due principali, quelle di «apparire» e di «sembrare», molto spesso si «sovrappongono o addirittura si fondono» nella *Vita Nova* e nella *Commedia*, «per il loro carattere di opere dell'«apparenza» e della «visione»» (p. 297).

²⁹² Per una rapida scorsa delle usanze funebri medievali rimando a MICHEL LAUWERS, *Morte/i*, trad. it. S. Pico, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, 2 voll., a c. di J. Le Goff e J. C. Schmitt, ed. it. a c. di G. Sergi, Torino, Einaudi, vol. II, pp. 782-800 (cfr. p. 782: «Alla “morte addomesticata” dell'alto Medioevo, attesa e accettata, vissuta serenamente, in pubblico, considerata una specie di lungo sonno, sarebbe andata a sostituirsi, in modo molto graduale e a partire dal XII e XIII secolo, una visione più drammatica del

di Beatrice con un velo candido (VN 14, 8; XXIII, 8). L'aspettativa del lettore, di trovarsi di fronte ad immagini confuse, come ci si può attendere da persona farneticante, è tradita dalla scrittura dantesca, che offre una scena chiara e distinta: così davvero questo racconto pare anticipatamente sostituire la trattazione sulla morte della donna attesa al paragrafo 19 [XXVIII-XXX], ma non riportata perché lì detta da Dante «non [...] convenevole» (VN 19, 2; XXVIII, 2). Al paragrafo 19 [XXVIII-XXX] cioè Dante si preoccupa soprattutto di non dire nulla su Beatrice morta per non cadere vittima d'autoelogio, essendo la morte-ascensione della donna amata un evento eccezionale, quasi riservato a pochi iniziati.

La narrazione della visione funebre al paragrafo 14 [XXIII] possiede tutte le caratteristiche che Dante al paragrafo 19 [XXVIII-XXX] ritiene "inconvenienti", cioè da non dire in quella sede, comunque necessarie per trattare la morte eccezionale (un'assunzione al Paradiso) di Beatrice, cui egli ha il privilegio straordinario di assistere. Anche se sotto forma di visione il racconto è perlopiù verisimile (le donne e Dante piangenti sulla salma ecc...), a meno del punto in cui è descritto l'apparire della «moltitudine d'angeli» (VN 14, 7; XXIII, 7) esultanti attorno ad una nuvola bianca, questa presumibilmente allegoria dell'anima santa di Beatrice²⁹³ – ma questo spettacolo

trapasso: da allora a morte fu concepita come un'istantanea separazione di anima e corpo, immediatamente seguita dal momento in cui ciascun defunto sarebbe stato giudicato singolarmente», e p. 786: «Molti degli aspetti tecnici della procedura di separazione erano specificamente affidati alle donne, che vegliavano i defunti, lavavano e preparavano i corpi, si abbandonavano a lamenti durante i funerali»). Uno studio esaustivo è PHILIPPE ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

²⁹³ I commenti (cfr. *ad loc.*) rievocano qui il modello biblico dell'Ascensione di Cristo, come in *Act.* 1, 9: «*elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum*» (S. Carrai) o *Lc.* 2, 13-15: «*Et subito facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum et dicentium: Gloria in altissimis Deo [...] Et factum est, ut discesserunt ab eis angeli in caelum*» (M. Ciccuto, che recupera D. De Robertis). Alcuni (M. Colombo, G. Gorni), rifacendosi al commento Barbi-Maggini, ricordano la *Vita S. B. Francisci* di Tommaso da Celano: «*Conspicitur anima eius [...] velut stella clarissima nubecula candida subvehi et in caelum conscendere*». Sulla provenienza biblica dell'immagine della «nebuletta» scrive, appoggiandosi anche ad efficaci riscontri figurativi, e con un esaustivo «campionario di occorrenze estratte dal Vecchio e dal Nuovo Testamento» (p. 209), LUCIA BATTAGLIA RICCI, *Una biblioteca "visiva"*, in EAD, (a c. di), *Leggere Dante*, Ravenna, Longo, 2003, pp. 191-215. Cfr. p. 214: ««Nuvoletta» è parola (e immagine) carica di implicazioni al contempo fantastiche e dottrinario-teologiche: evocando il significato

celeste, per quanto sovrumano, non interrompe la credibilità generale della scena, essendo solo rappresentazione fantasiosa dei pensieri e delle speranze del poeta relative al futuro oltremondano dell'amata, che ella venga agevolmente accompagnata al cielo da un coro di angeli e poi benevolmente accolta tra i beati²⁹⁴. Lo scenario naturale che incornicia l'accaduto è realistico e no: i fenomeni astronomici coinvolti sono veri, ma rari e portentosi; servono qui a sottolineare l'eccezionalità della morte di Beatrice, evento quasi soprannaturale.

L'oscurarsi del Sole cui si accenna in *VN* 14, 5 [XXIII, 5] è il fenomeno celeste dell'eclissi. Dante vi fa riferimento altrove, presentandolo come argomento astrologico e filosofico: «secondo quello che si tiene in astrologia ed in filosofia [...] nello eclipsis del sole appare sensibilmente la luna essere sotto lo sole» (*Conv.* II.iii, 6), e la meraviglia procurata dall'eclissi genera filosofia in *Quaestio* 61 («eclipsis solis duxit in cognitionem interpositionis lune, unde propter admirari cepere phylosophari»). La grande opera tolemaica, astronomica (i tredici libri dell'*Almagestum*) e astrologica (i quattro libri del *Quadripartitum*), e i quattro libri del *De Meteoris* di Aristotele, da cui Dante trae, più o meno mediatamente, le sue conoscenze relative alle eclissi e ai terremoti, costituiscono insieme un grande sistema astrologico²⁹⁵-filosofico, dove scienza celeste e ragionamento speculativo si integrano, offrendo un quadro completo degli eventi astronomici e meteorologici indagati.

escatologico dell'evento narrato [...] finisce per attivare suggestive analogie/opposizioni con quanto il contesto immediato contiene».

²⁹⁴ La visione di angeli nella visione della morte è l'elemento del racconto funebre che meglio comunica la straordinarietà dell'evento, presagendo il futuro paradisiaco di Beatrice. Il significato sovraordinario che essa concede a quella morte – morte solo corporale, e vita eterna dell'anima in Paradiso – sottolinea qui per la prima volta il privilegio di Dante, di assistere vivo ad episodi oltremondani e di partecipare virtualmente alla gloria eterna dei cieli. Ad attivarsi è qui indirettamente il modello paolino, di Paolo cioè eccezionalmente rapito al terzo cielo per saggiare la "realtà" dell'aldilà, modello che tanta parte avrà nella costruzione dell'identità di Dante e che verrà esplicitamente ripreso nei primi passi della *Commedia* (cfr. *Inf.*, II, 28-33). Nella *Vita Nova* l'altro riferimento indiretto a san Paolo è nel *topos* dell'indicibilità usato per giustificare la reticenza di Dante sulla morte di Beatrice, in *VN* 19, 2 [XXVIII, 2]. Bibliografia relativa a san Paolo e Dante è al capitolo v.

²⁹⁵ Qui astrologia è nel senso ampio del termine, per indicare la disciplina astronomica e astrologica, la quarta del quadrivio, che Dante chiama appunto «Astrologia» in *Conv.* II.xiii, 8.

Dante non chiarisce se l'eclissi del «libello» sia un fenomeno reale o miracoloso. Il fatto che Dante chiami l'oscuramento solare di VN 14, 5 [XXIII, 5] non propriamente con il termine astronomico preciso «eclipsi», come è invece nelle esili definizioni di *Convivio* e *Quaestio*²⁹⁶, ma solo con la perifrasi «pareami vedere lo sole oscurare», potrebbe far pensare per questo luogo non ad un riferimento al fenomeno reale dell'eclissi di Sole, causato dall'allinearsi raro di Sole, Luna e Terra, ma all'affievolirsi miracoloso della luce del Sole, come provocato da intervento divino. Questo annuvolarsi repentino e prodigioso permetterebbe così di creare un parallelismo significativo tra la morte immaginata di Beatrice e la morte di Cristo, descritta nei Vangeli come accompagnata appunto da un'eclissi simbolica e non naturale (nei luoghi biblici che vi fanno riferimento non si usa tra l'altro il termine tecnico del linguaggio astronomico “eclissi” ma solo una circonlocuzione: «tenebrae factae sunt»²⁹⁷). Ma Dante in *Par.* XXVII, 35 usa il termine «eclissi» in riferimento all'obumbrarsi del cielo nell'ora dell'agonia e poi della morte di Cristo: in atto è il paragone tra il «trasmutare sembianza» (un probabile arrossamento) del volto di Beatrice²⁹⁸ – risposta alla tinta rossa assunta dai beati e da tutto il cielo delle Stelle fisse in seguito alle parole di san Pietro sul sangue versato dal vicario indegno Bonifacio VIII – chiamato appunto «eclissi»²⁹⁹, e l'offuscarsi celeste nel momento del patire e partire della «suprema

²⁹⁶ Anche in *Par.* II, 80 Dante usa il termine «eclissi»: il riferimento al fenomeno astronomico qui serve a dimostrare come la causa delle macchie lunari non sia soltanto la maggiore o minore densità della materia (se le macchie dipendessero da eccessiva rarità di materia, l'eclissi di Sole non sussisterebbe, poiché i raggi solari penetrerebbero le zone vacue della Luna giungendo alla Terra), ma soprattutto una diversità qualitativa. L'argomento è utile a Beatrice per giustificare l'esistenza in cielo di diversi principi informanti, diversamente influenti sulla Terra. Sulla questione delle macchie lunari di *Par.* II, 46-105 cfr. in particolare BRUNO NARDI, *La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del «Paradiso»*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 3-39.

²⁹⁷ Cfr. *Mt.* 27, 45; *Mc.* 15, 33; *Lc.* 23, 44.

²⁹⁸ C'è qui una doppia similitudine: Beatrice, come una donna che intimidisce per il peccato commesso da un'altra, «trascolora» (*Par.* XXVII, 19) come il cielo durante la passione e la morte di Cristo. Ancora una sfumatura di rosso accompagna un nuovo stato d'animo di Beatrice: qui è il rosso del sangue versato, che sulle gote diventa rosso della vergogna.

²⁹⁹ Cfr. FRANCESCO DA BUTI: «eclissi; cioè tale difetto di luce e tale oscurazione» (commento a *Par.* XXVII, 28-39 (commento tratto dal sito del *Dartmouth Dante Project*, cit.).

possanza» (*Par.* XXVII, 36)³⁰⁰. E in *Par.* XXIX, 97-102, sempre riferendosi all'oscurarsi del Sole durante la passione e la morte di Cristo, Dante spiega che il buio diffuso sulla terra in quell'occasione non è causato da un'«eclissi» (v. 102) reale del Sole, con interposizione dell'astro lunare tra Sole e Terra, ma solo da un adombrarsi straordinario procurato forse da forze soprannaturali, determinanti la ritrazione spontanea dei raggi del Sole³⁰¹:

Un dice che la luna si ritorse
ne la passion di Cristo e s'interpuose,
per che 'l lume del sol giù non si porse;
e mente, ché la luce si nascose
da sé: però a li Spani e a l'Indi
come a' Giudei tale eclissi rispuose.

(*Par.* XXIX, 97-102)

³⁰⁰ Cfr. *Par.* XXVII, 28-36: «Di quel color che per lo sole avverso / nube dipigne da sera e da mane, / vid'io allora tutto 'l ciel cosperso. // E come donna onesta che permane / di sé sicura, e per l'altrui fallanza, / pur ascoltando, timida si fane, // così Beatrice trasmutò sembianza; / e tale eclissi credo che 'n ciel fue, / quando patì la suprema possanza».

³⁰¹ La distinzione tra fenomeno astronomico e miracolo è avvertita da JACOPO DELLA LANA: «predicanti moderni» sono coloro che «vogliono mostrare di sapere non solo le scienze che si praticano per le persone ma li corsi de' cieli e li movimenti delli pianeti, e fanno invenzioni nuove dicendo che la luna nella passione di Cristo ch'era xva si venne ad interporsi linealmente al sole di subito; per la quale interposizione lo lume del sole non venne giuso, sì che fue eclissi alli Ispani, cioè a quelli di Spagna, ed a quelli d'India e alli Giudei che stanno a questi due estremi per mezza regione, la quale posizione per lo modo ch'elli fabulando la profferano non comunica con veritade. In prima elli è impossibile che la luna in uno istanti corresse IX segni; ancora è impossibile che essendo la luna congiunta *puntaliter* collo sole che ello fosse eclissi alli Ispani e alli Indi insieme, sì come appare in capitolo *De diversitate aspectus in eclipsis solis* in li canoni Toletani; ond'è fabuloso suo dire. Vero è che 'l fue nella passione di Cristo nostro Signore oscurazione di sole di tutte altre stelle non per interposizione di luna, ma miracolosamente, e volse Dio, per avrine più gli occhi della mente a conoscere tale miracolo, farlo che fosse impossibile secondo corso naturale, il quale è circa lo eclissi quando la luna è opposta», cfr. la nota introduttiva a *Par.* XXIX. E vedi FRANCESCO DA BUTI, *Par.* XXIX, 94-108: «Vero è che lo Sole oscurò miracolosamente; e questi, per mostrarsi Astrologi, fingono che fusse eclissi naturale, benchè non potesse essere in quel tempo» (commenti tratti dal sito del *Dartmouth Dante Project*, cit.). La questione della realtà o meno dell'eclissi solare verificatasi alla morte di Cristo è affrontata da CARLO DELCORNO, *Beatrice predicante* («*Par.*» XXIX, 85-126), in «L'Alighieri», XXXV, n.s. 51 (2010), pp. 111-131.

Il vocabolo dunque ha in Dante un uso duplice, non è utilizzato cioè con riferimento esclusivo al fenomeno astronomico reale. Così l'indicazione di VN 14, 5 [XXIII] relativa all'oscuramento del cielo non permette di distinguere con assoluta certezza quale tipo di avvenimento Dante volesse qui rappresentare, se l'eclissi astronomica o un oscuramento dovuto ad una manifestazione divina. Nel primo caso sarebbe sottolineata la forza premonitrice del cielo, e ribadito quindi il principio astrologico per cui il firmamento con l'insieme dei suoi elementi e dei suoi fenomeni concorra a preordinare e presagire gli accadimenti terreni; nel secondo caso Dio oscura il cielo senza coinvolgere specifiche opposizioni astrali (ma, per il pensiero cristiano, Dio preordina anche i fenomeni astronomici reali, quindi anche un'eclissi naturale). Entrambe le eclissi sarebbero comunque qui opportune – se reale l'eclissi potrebbe significare il legame stretto tra macrocosmo e microcosmo, come cioè il cielo partecipi utilmente alle vicende umane, preannunciandole –, luogo in cui si vuole sottolineare la straordinarietà della morte di Beatrice, «morte cosmica»³⁰² cui anche il cielo prende parte significativa³⁰³.

³⁰² Cfr. GIAN LUIGI BECCARIA, ELISABETTA SOLETTI, *Dalla «Vita Nuova» al Paradiso terrestre. Le due Beatrici*, cit. a p. 87: «La morte di Beatrice è una morte cosmica. La morte di una persona umana è risentita come morte cosmica: come morte del divino in terra. Dante non è soltanto un 'cantore' artistico che componga un canto terreno, ma il costruttore-ordinatore di una materia di origine divina. Lo guida l'intento di una consacrazione del corporeo e del sensibile».

³⁰³ Se Beatrice muore, come Dante afferma in VN 19, 4 [XXIX, 1], l'8 giugno 1290, sarebbe da valutare la possibilità del verificarsi di un'eclissi reale in quell'occasione: in tal caso l'eclissi funzionerebbe da prova aggiuntiva all'ipotesi secondo cui il racconto preventivo del paragrafo 14 [XXIII] sostituirebbe, anticipandola, la narrazione della morte attesa al paragrafo 19 [XXVIII-XXX]. Sulla possibilità che Dante possa essersi riferito qui ad un'eclissi reale di Sole ha discusso ALBERTO PIMPINELLI («*e pareami vedere lo sole oscurare*»). *La morte di Beatrice nella «Vita Nuova» tra simmetrie celesti e l'eclisse del 3 Giugno 1239*: <http://www.academia.edu/7686346/_e_pareami_vedere_lo_sole_oscurare_La_morte_di_Beatrice_nella_Vita_Nuova_tra_simmetrie_celesti_e_leclisse_del_3_Giugno_1239>, ultima consultazione 5 febbraio 2015), il quale rivela analogie linguistiche tra questo passo dantesco (VN 14, 5; XXIII, 5) e una serie di testi descrittivi l'eclissi totale di Sole avvenuta in data 3 giugno 1239, visibile da Firenze. Il parallelismo è suggestivo, e servirebbe a Pimpinelli per mostrare come la rappresentazione dantesca dello scenario naturale preannunciante la morte di Beatrice sia tutt'altro che immagine apocalittica: anche l'episodio misterioso della caduta degli uccelli dal cielo, difficilmente riconducibile alla tradizione biblica, sarebbe fenomeno naturale comunemente osservabile durante un'eclissi, come riportato dall'astronomo Clavius e prima da Ristoro d'Arezzo. Pimpinelli parla poi di due strutture simmetriche nella *Vita Nuova*, una testuale, con la canzone *Donna pietosa* (la quarta strofa sintetizza l'accenno prosastico all'eclissi) al centro della terna di canzoni del «libello», e un'altra astronomica, in cui la data

Fonte dantesca sull'eclissi come fenomeno astronomico-astrologico è Tolomeo. Le informazioni contenute nell'*Almagestum* (il sesto libro è dedicato al problema delle eclissi; l'opera, impegnata a chiarire varie questioni astronomiche, descrive la volta celeste esaminandone in particolare i movimenti, studia le variazioni stagionali procurate dall'obliquità dell'asse terrestre e dall'inclinazione dell'eclittica, affronta il problema delle alterazioni relative all'orbita e all'eccentricità dei corpi celesti) sono apprese da Dante dal *Liber de aggregationibus scientiae Stellarum* di Alfragano, compendio all'opera tolemaica³⁰⁴; qui i capitoli XXVIII-XXX sono dedicati alle eclissi di Luna e di Sole, e alla durata dell'eclissi nei due casi.

Una trattazione più esaustiva con cui Dante può essersi direttamente confrontato si trova nell'opera astrologica di Tolomeo, il *Quadripartitum*³⁰⁵. Il secondo libro, che dopo

dell'8 giugno 1290 risulterebbe centrale tra due eclissi di Sole verificatesi nello stesso anno, una il 12 marzo, l'altra il 5 settembre (il ricordo di queste due eclissi, osservo, può aver suggerito a Dante il riferimento all'eclissi in morte di Beatrice – eclissi, a questo punto fittizia, se ci si affida agli studi di Pimpinelli: ma questa è solo congettura, poiché l'eclissi del 12 marzo non fu visibile dall'Europa, e quella del 5 settembre visibile solo nell'Europa del Nord). Interessante poi in questo saggio l'idea del ruolo "oscurante" della donna-schermo, «mezzo de la retta linea la qual movea da la gentilissima Beatrice» per terminare negli occhi di Dante (VN 2, 7; v, 2): una «donna gentile» lunare, ad oscurare Beatrice-Sole.

³⁰⁴ Alfragano si appella Tolomeo nel cap. XXVIII, a proposito della lunghezza del cono d'ombra proiettato dalla Terra durante l'eclissi di Luna: «Umbrae vero longitudo a facie terrae usque quo deficit est secundum probationem Ptolomaei aequalis medietati diametri terrae ducenties et sexagies octies», cfr. ALFRAGANO, *Il Libro dell'aggregazione delle stelle*, cit., p. 166.

³⁰⁵ Dante cita direttamente l'opera in *Conv.* II.xiii, 20-21, nella sua comparazione tra cieli e scienze, occupandosi delle qualità di Marte e della Musica: «E lo cielo di Marte si può comparare alla Musica per due proprietadi: [...] Marte, [secondo che dice Tolomeo nel Quadripartito], disecca e arde le cose, perché lo suo calore è simile a quello del fuoco». Sulla questione dell'integrazione, inserita da Busnelli e Vandelli in risposta al riferimento di Dante ad un «allegato libro» di Tolomeo (*Conv.* II.xiii, 25), discute CESARE VASOLI, nel suo commento al *Convivio*, cit., *ad loc.* Sull'importanza dell'opera di Tolomeo per lo sviluppo del pensiero astrologico vedi LYNN THORNDIKE, *A history of magic and experimental science. I. During the thirteen century of our era*, New York, Columbia University Press, 1923, in particolare pp. 100-116 (*Seneca and Ptolemy: Natural Divination and Astrology*), e l'introduzione di S. Feraboli a CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., pp. IX-XVIII. Quest'ultima opera è l'edizione di riferimento per la traduzione diretta dal greco del *Quadripartitum*, cui nelle note dedicate si riferisce il numero di pagina. In latino è invece la traduzione di Platone di Tivoli della versione araba del *Quadripartitum* di Ali ibn Rudwan, diffusa nel Medioevo (*Quadripartiti. Ptolomaei. Que in hoc volumine continentur hec sunt. Liber quadripartiti Ptolomei. Centiloquium eiusdem. Centiloquium Hermetis. Eiusdem de stellis bebeniis. Centiloquium Bethem. & de horis planetarum. Eiusdem de significatione triplicitatum ortus. Centum quinquaginta propositiones Almansoris. Zahel de interrogationibus. Eiusdem de electionibus. Messahallach de receptionibus planetarum. Eiusdem de interrogationibus. Epistola*

il primo proemiale costituisce la parte del testo dedicata all'«Astrologia Universale» – a quell'astrologia cioè riguardante «popoli interi e regioni o città»³⁰⁶, che contempla le circostanze vaste e le conseguenze astrologiche («guerre, carestie, pestilenze, terremoti o inondazioni, [...] i cambiamenti stagionali, le variazioni di intensità, in più o in meno, delle tempeste, della calura, dei venti, della fertilità, della siccità»³⁰⁷) di determinati fenomeni astronomici (l'«Astrologia Genetliaca»³⁰⁸, riservata alle sorti dei singoli uomini, spiegata ai libri terzo e quarto, completa il quadro pronosticante) – affronta dettagliatamente, fornendo le dovute argomentazioni scientifiche, il fenomeno astronomico dell'eclissi di Sole e di Luna: momenti notevoli che attribuiscono un significato astrologico preciso ai transiti dei corpi celesti nelle regioni dello spazio affini a quelle dominate da pianeti specifici³⁰⁹. Dopo un'indagine sulle caratteristiche generali

eiusdem cum duodecim capitulis. Eiusdem de revolutionibus annorum mundi, Venise, Héritiers d'Ottaviano Scoto, 1519; consultabile online dal sito del Warburg Institute: <<http://warburg.sas.ac.uk/pdf/fah750pto.pdf>>, ultima consultazione 17 febbraio 2015). Sulle tradizioni mediolatine del *Quadripartitum* cfr. FRANCIS JAMES CARMODY, *Arabic astronomical and astrological sciences in Latin translation. A critical bibliography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1956, pp. 18-19.

³⁰⁶ Cfr. CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, cit., II.i, 2, pp. 98-99; *Quadripartitum*, II.i: «stellarum pronosticatio in duo dividit, quae sunt maiores et potiores eius partes, quarum prima et quae est universalis, illa pars est quod in regionibus ac terris futurum sit, vocatur quam pars universalis».

³⁰⁷ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.i, 4, pp. 98-99; *Quadripartitum*, II.i: «Et quoniam ex his universalibus observationibus, quaedam generalia regionum indicat quaedam vero generalia terratum, quaedam etiam impedimenta maxima et generalia, velut praelia, mortalitates, fames, terremotus submersiones, et his similia [...] temporum mutationes, caloris ac frigoris, ac ventorum augmenta, eorumque diminutiones, intentiones etiam earum, atque remissiones, abundantiae pluviarum, ac siccitates, et his similia».

³⁰⁸ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.i, 2, pp. 98-99; *Quadripartitum*, II.i: «Secunda vero pars quae predicta minus est universalis, est illa qua quid unicuiquam futurum sit deprehendit, nominatur quam nativitatum scientia»

³⁰⁹ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.i, 5-6, pp. 98-101; *Quadripartitum*, II.i: «In qua rerum cognitione duobus proprie utimur, quarum alterum est signorum et stellarum in unoquoque climate similitudo, alterum vero sunt signa in horis, et horis, ac in similibus partibus contingentia, secundum Lunae ac Solis eclipticas coniunctiones, atque proventiones, atque secundum erraticarum stellarum de sub radiis apparitiones, earumque secundum stationes».

dei popoli alle diverse latitudini³¹⁰, dopo aver stabilito le affinità delle regioni con i trigoni e con i pianeti³¹¹ e la relazione dei territori con i segni zodiacali³¹², dal quinto capitolo al decimo l'argomento centrale del *Quadripartitum* è l'eclissi. Tolomeo spiega l'importanza delle eclissi nei pronostici relativi a situazioni generali di regioni o città: le opposizioni di Sole e Luna che generano le eclissi e i transiti dei pianeti nelle stesse zone di influenza delle eclissi causano conseguenze positive o più o meno devastanti sui luoghi interessati³¹³. Tali pronostici si dividono in quattro parti. La prima è geografica, riguarda l'individuazione dei siti colpiti dagli effetti delle eclissi («il settore dello zodiaco in cui si verifica l'eclissi e le regioni con esso collegate del trigono corrispondente; quindi [...] le città che presentano affinità col segno zodiacale che ospita l'eclissi»³¹⁴); la seconda cronologica, individua il momento e la durata dell'evento previsto («le eclissi che hanno luogo nello stesso periodo non si verificano alla stessa ora in tutte le località; [...] se l'eclissi è solare, supporremo che l'evento duri un numero di anni pari al numero delle ore equinoziali computate; se l'eclissi è lunare, altrettanti mesi»³¹⁵); la terza «determina i soggetti interessati all'evento, ricavandoli

³¹⁰ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.ii, pp. 100-105; *Quadripartitum*, II.ii: «Sunt quippe quaedam gentium proprietates, qua generaliter in lineis parallelis, et angulis terrae contingunt, propter eorum similitudines cum circulo signorum ac cum Sole».

³¹¹ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.iii, pp. 104-129; *Quadripartitum*, II.iii: «Quoniam igitur figurae triplicitatum quae formantur in circulo signorum sunt quatuor, velut ostensum est in praemissis».

³¹² *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.iv, pp. 128-133; *Quadripartitum*, II.iv: «Post hanc praedictorum observationem, qualiter futura universalialia generaliter prognosticari sciamus, ut in dicendo persequamur oportet, et perea futura, quae generalia in terris ac regionibus accidunt, praemitemus, quorum haec est narratio prima, et fortior istorum accidentium occasio, non nisi ex ecliptica solis et lunae coniunctione, ac praeventione, nec non et ex locis motuum planetarum in ipsis horis contingit».

³¹³ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.v, pp. 132-133.

³¹⁴ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.vi, pp. 134-135; *Quadripartitum*, II.v: «Primum quidem, quod narrare proposuimus, est prima species prognostica eloqui, scilicet de loco, sed qualiter ad eius cognitionem pervenire possumus, hic indicabimus. In elyipsis etenim coniunctionibus ac praeventionibus Solis et Lunae, et maxime in eo quod apertius est, locum elyipsis in circulo signorum observare debemus».

³¹⁵ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.vii, 1-2, pp. 134-137; *Quadripartitum*, II.vi: «Secundam vero speciem pronosticae, per qua significationis hora et spatii quantitas cognoscitur, hoc modo deprehendemus, quoniam una scilicet et eadem elyipsis, quae in aliquo tempore contingit, non in omnibus regionibus, in eadem hora in aequali cernitur, nec id quod elyipsatur Sole, nec etiam spatium temporis elyipsis illius in omnibus terris est aequale, horam eclipticam, quae erit in unoquoque locorum habentium partem in futuro, et angulos secundum altitudinem poli pariter ponamus, sicut

dalle caratteristiche e dalla forma dei segni zodiacali che ospitano i luoghi delle eclissi e i corpi celesti»³¹⁶; la quarta infine definisce il tipo d'evento predetto, benefico o malefico, a seconda delle «proprietà attive dei pianeti che controllano i punti chiave e dalla combinazione dei corpi celesti fra di loro e con i luoghi che li ospitano»³¹⁷.

L'esame delle qualità attive di ogni pianeta ricavato in particolare da quest'ultima sezione del pronostico rivela che Mercurio, oltre a venti disordinati, tuoni, uragani, fulmini e voragini, produce terremoti. Per Tolomeo il terremoto è quindi un fenomeno naturale determinato dall'azione influente delle eclissi, specie quando Mercurio ne controlla uno dei punti chiave (nodi o sizigie) e quando si verifica una particolare combinazione di corpi celesti, questi variamente relazionati tra loro e con i luoghi che li ospitano. Se Dante segue Tolomeo si può supporre esistere nella *Vita Nova* un legame astronomico-astrologico tra i «grandissimi terremoti» (VN 14, 5; XXIII, 5) e l'eclissi di Sole che accadono insieme in occasione della morte di Beatrice: come Tolomeo indica nel *Quadripartitum*, il terremoto è una delle possibili conseguenze catastrofiche al fenomeno astronomico dell'eclissi.

Fonte dantesca sui terremoti è poi l'opera astronomica e meteorologica di Aristotele³¹⁸. Il secondo libro del *De Meteoris* spiega l'origine del fenomeno con la

facimus in nativitatibus. Post haec observemus, quot horis aequalibus in unaquaquam terrarum tenebrae eclipsis extendentur. Quia quum harum notitiam habuerimus, sciemus quod futura Solaris eclipsis tot annis durabunt, quot eius horae aequales fuerint, Lunaribus vero totidem mensibus».

³¹⁶ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.viii, 1, pp. 138-139; *Quadripartitum*, II.vii: «Tertia vero pronosticae est, per quam in quo genere futurum accidet deprehendimus, quod ex qualitatibus et figuris, quae proprie sunt signorum, in quibus est eclipsis locus, indicatur, et signorum etiam, in quibus erratae et non erratae coesistunt stellae, quae signo eclipsis, et signo anguli praecedentis eclipsi donato disponunt».

³¹⁷ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.ix, 1, pp. 144-145; *Quadripartitum*, II.viii: «Quarta quidem species prognosticae futurorum, qualitates inquirat, id est, utrum ea bona sint, an boni contraria, aut quae species ex istorum duorum specibus contigat, investigare proponit, haec autem ex naturis stellarum aliquid habet reginarum, quae futurorum sunt occasiones, et ex commixtionibus unius eorum ad alteram, et ad loca, in quibus fuerit deprehendatur».

³¹⁸ Importante ora lo studio di PATRICK BOYDE, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*, trad. it. E. Graziosi, Bologna, il Mulino, 1984, sui riferimenti della *Commedia* all'opera fisica e meteorologica di Aristotele (cfr. in particolare il cap. *Meteorologia*, pp. 135-168). Le citazioni che seguono, relative al *De Meteoris* di Aristotele, sono tratte dal volume di P. Boyde, che segue l'edizione Bekker: *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekker, Berolini, Gruyter, 1960-1987.

teoria delle esalazioni secche, ossia le correnti di aria calda prodotte dall'azione dei raggi del Sole sulla terra in proporzioni dipendenti da determinate condizioni (calore, latitudine, stagione e ora del giorno); Aristotele chiama queste esalazioni o venti «fumus»³¹⁹. I venti sotterranei causano i terremoti; l'intensità del fenomeno si determina dall'ingenza delle esalazioni, dalla scorribilità delle vene sotterranee in cui si muovono i venti, e dal moto orizzontale o più difficilmente verticale di questi, responsabile di vari scuotimenti di pietre e di acqua³²⁰:

Sic terra, calefacta tum a caliditate solis, tum etiam ab igne, idest caliditate quasi in ea existente [...] emittit multum spiritum, idest multam exhalationem, non solum extra sed etiam intra terram. Aliquando ista exhalatio habet liberum egressum ex terra: et tunc totaliter exit, quia propter suam levitatem naturaliter movetur sursum [...] Aliquando autem totaliter includitur intra, et non potest egredi, quia pori et exitus terrae propter imbres obturantur: et tunc fit magni terraemotus [...] Exhalatio quae est in superficiae terrae repellitur intus propter pluviam; ea quae prius erat intus, in concavitatibus terrae angustatur compressa in parvo loco, et angustata quaerit locum maiorem, et pellit terram ut fluat exterius, et sic causam terraemotum.

(*In Meteor.*, II, 8, 365b-366b)

Dante si mostra fedele alla teoria aristotelica dei terremoti nella *Commedia*. Il terremoto che nell'Inferno consente il passaggio di Dante e Virgilio dall'Antinferno al Limbo, per quanto manifestazione della potenza divina, è descritto come provocato da cause naturali:

Finito questo, la buia campagna

³¹⁹ Cfr. *In Meteor.*, II, 4, 359b 27: «Sunt duae species exhalationis: una quidem humida, quae vocatur vapor; alia autem sicca, quae, quia non habet nomen commune, a quadam sui parte vocetur fumus; nam fumus proprie dicitur exhalatio sicca lignorum ignitorum. [...] Vapor eius est frigidus et humidus [...] fumus est calidus et siccus: siccus quidem propter terram, calidu autem propter ignem. Unde manifeste patet quod superior aër, qui est calidus et humidus, habet similitudinem cum utroque».

³²⁰ Cfr. PATRICK BOYDE, *Meteorologia*, in ID., *L'uomo nel cosmo*, cit., pp. 135-168, p. 145.

tremò sì forte, che de lo spavento
la mente di sudore ancor mi bagna.
La terra lagrimosa diede vento,
che balenò una luce vermiglia
la qual mi vinse ciascun sentimento;
e caddi come l'uom cui sonno piglia.

(*Inf.* III, 130-136)

Nell'oltretomba ogni accadimento, anche atmosferico, è espressione della volontà di Dio; il fatto che Dante qui venga trasportato alle coste del Limbo miracolosamente, durante il sonno, è prova che esemplifica la presenza della mano divina dietro gli avvenimenti oltremondani. Ma la meteorologia dell'aldilà si dota comunque di una spiegazione scientifica. È il «vento» (v. 133) – le esalazioni secche di Aristotele – che causa il terremoto, e una «luce vermiglia» (v. 134) – è il lampo: sempre Aristotele lo considera generato dal vento, quando il calore procurato dal suo movimento trasforma l'esalazione secca in fuoco³²¹ – lo accompagna: entrambi riportano alla descrizione aristotelica del fenomeno. Dante opera poi le opportune distinzioni tra ordine terreno e ordine soprannaturale in *Purg.* XXI, 55-60³²², dando voce a Stazio, che distingue le cause del terremoto terrestre, generato dai vapori secchi e densi sprigionati dalla terra («Trema forse più giù poco o assai; / ma per vento che 'n terra si nasconda», vv. 55-56), dal terremoto invece spirituale che segnala l'ascesa dell'anima mondata («Tremaci

³²¹ Cfr. *In Meteor.*, II, 9, 369b 5: «Eadem exhalatio sicca quae ex collisione sua causat trinitrum, extrusa et propulsata inferius [...] igitur debiliter in partibus subtilioribus et coloratur: sicut etiam apparet in corpore ignibili violenter ac fortiter moto, quod propter motum igitur. Et hoc dicimus coruscationem extrusam a nube [...] Coruscatio secundum naturam posterius generatur quam trinitrum; quia tonitruum causatur ex violenta percussione ad latera nubis, coruscatio autem est ignitio exhalationis extrusae a nube: extrusio autem et ignitio sunt posteriores percussura [...] Sed [...] visus in apprehendendo anticipat auditum».

³²² L'occasione che rende necessaria l'*explanatio* è il terremoto cui Dante assiste sulla quinta cornice, fenomeno soprannaturale che accompagna l'avvenimento spirituale della salita dell'anima purgata al Paradiso, cfr. *Purg.* XX, 124-141: «Noi eravam partiti già da esso, / e brigavam di soverchiar la strada / tanto quanto al poder n'era permesso, // quand'io senti', come cosa che cada, / tremar lo monte...». I versi seguenti paragonano l'intensità della scossa allo scuotimento cui era leggendariamente soggetta l'isola di Delo, in costante balia di onde e tempeste marine (cfr. VIRGILIO, *Aen.* III, 73 ss. e OVIDIO, *Met.* VI, 189 ss.).

quando alcuna anima monda / sentesi, sì che surga o che si mova / per salir su; e tal grido seconda», vv. 58-60), momento di letizia per tutti i purganti, per cui il canto del *Gloria*³²³.

Come accade con l'eclissi Dante riserva al terremoto, perché evento portentoso e raro, il compito di segnalare eventi miracolosi. Terremoto per antonomasia è allora quello che ha accompagnato la discesa di Cristo agli Inferi, che Dante ricorda nella *Commedia*: il pellegrino ne scorge i segni quando, per passare dal settimo cerchio all'ottavo, si cala per una «ruina» (v. 32). Virgilio qui spiega che durante la sua prima discesa nell'Inferno, la roccia non era ancora franata³²⁴:

Or vo' che sappi che l'altra fiata
ch'i' discesi qua giù nel basso inferno,
questa roccia non era ancor cascata.
Ma certo poco pria, se ben discerno,
che venisse colui che la gran preda
levò a Dite del cerchio superno,
da tutte le parti l'altra valle feda
tremò sì, ch'i' pensai che l'universo
sentisse amor, per lo qual è chi creda
più volte il mondo in caòsso converso;

³²³ Poco prima, nello stesso canto, rispondendo alla richiesta di Dante di conoscere le cause del terremoto cui aveva appena assistito (vv. 34-36: «Ma dimmi, se tu sai, perché tai crolli / diè dianzi 'l monte, e perché tutto ad una / parve gridare infino a' suoi piè molli»), Stazio espone la legge che regola il Purgatorio, luogo non toccato da alcuna perturbazione atmosferica, in cui tutti i fenomeni hanno origine divina: «Libero è qui da ogni alterazione: / di quel che 'l ciel da sé in sé riceve / esser ci puote, e non d'altro, cagione. // Per che non pioggia, non grandine, non neve, / non rugiada, non brina più su cade / che la scaletta di tre gradi breve; // nuvole spesse non paion né rade, / né coruscar, né figlia di Taumante, che di là cangia sovente contrade» (vv. 43-51); anche il vapore secco riconosciuto all'origine dei terremoti terrestri non ha possibilità di intervenire come causa di terremoto: «secco vapor non surge più avante / ch'al sommo d'i tre gradi ch'io parlai, / dov'ha 'l vicario di Pietro le piante» (vv. 52-54). Si ricorda così la differenza tra mondo celeste, incorruttibile, e mondo sublunare, animato invece da principi di mutabilità e corruzione.

³²⁴ Solo più avanti (ottavo cerchio, quinta bolgia), indicando la data esatta della discesa di Cristo nell'oltretomba, Malacoda chiarirà il significato di quel terremoto (morte di Cristo e liberazione delle anime confinate nel Limbo), individuandone anche le conseguenze disastrose: «“Più oltre andar per questo / iscoglio non si può, però che giace / tutto spezzato al fondo l'arco sesto. // [...] Ier, più oltre cinqu'ore che quest'otta, / mille dugento con sessanta sei / anni compìe che qui la via fu rotta» (*Inf.* XXI, 106-114).

e in quel punto questa vecchia roccia,
qui e altrove, tal fece riverso.

(*Inf.* XII, 34-45)

L'evento tipico della morte di Cristo, di cui si è detto sopra sull'eclissi (*Par.* XXIX, 97-102), comporta così due fenomeni astronomici significativi, astrologicamente irrelati: si è visto con Tolomeo come le eclissi generino i terremoti, per concorsi particolari di stelle nel tempo e nel luogo del loro verificarsi. Nella *Vita Nova* la morte di Beatrice è analogamente segnalata da un'eclissi di Sole e da grandi terremoti. La critica individua per l'occasione fonti bibliche, visualizzando dietro la descrizione della morte immaginata di Beatrice il modello cristologico. Effettivamente echi biblici esistono e sono da ricercare soprattutto nei Vangeli, dove la morte di Cristo è segnalata da buio su tutta la terra dall'ora sesta all'ora nona (*Mt.* 27, 45: «A sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam»; *Mc.* 15, 33: «Et, facta hora sexta, tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam»; *Lc.* 23, 44: «Et erat iam fere hora sexta, et tenebrae factae sunt in universa terra usque in horam nonam, et obscuratus est sol»), dallo squarcio del velo del tempio (*Mt.* 27, 51: «Et ecce velum templi scissum est a summo usque deorsum in duas partes»; *Mc.* 15, 38: «Et velum templi scissum est in duo a sursum usque deorsum»; *Lc.* 23, 45: «et velum templi scissum est medium»), da scuotimenti e terremoti (*Mt.* 27, 51-54: «et terra mota est, et petrae scissae sunt [...] viso terrae motu et his, quae fiebant, timuerunt valde dicentes: "Vere Dei Filius erat iste!"»)³²⁵.

Se la Scrittura parla di eclissi e terremoti non naturali, ma concessi da Dio come segno portentoso che preannuncia e accompagna la morte del Figlio, per ribadirne la divinità, è ad ogni modo possibile proporre la spiegazione astronomica dei due fenomeni, suggerita dal loro convergere. Nella *Vita Nova* con eclissi e terremoti concomitanti, si

³²⁵ In *Mt.* 28, 2 si parla di un grande terremoto anche in corrispondenza della scena della resurrezione di Cristo: «Et ecce terrae motus factus est magnus: angelus enim Domini descendit de caelo et accedens revolvit lapidem et sedebat super eum». Altri terremoti biblici si trovano in *Ps.* 68, 9: «terra mota est, etiam caeli distillaverunt / a facie Dei Sinai, a facie Dei Israel» e *Ps.* 114, 7: «A facie Domini contremisce, terra, / a facie Dei Iacob».

vuole rendere allo stesso modo la morte di Beatrice un evento prodigioso. Si può dire che Dante imiti qui il racconto biblico della morte di Cristo, facendo dunque di Beatrice *figura Christi*³²⁶, ma anche che gli accadimenti atmosferici chiamati a presagire la «partita» di Beatrice sono desunti dalle conoscenze astronomico-astrologiche del poeta, come mostra sopra l'esame delle fonti. L'usanza dantesca ormai nota, di accostare informazioni astronomiche e astrologiche a immagini o assunti appartenenti alla religione cristiana, come già vista in VN 19, 5-7 [XXIX, 2-4] nella doppia esegesi (astrologica e teologica) del numero di Beatrice, è presente anche qui: alle catastrofi naturali si somma la sacra rappresentazione di tanti angeli osannanti e ascendenti al cielo attorno ad una «nebuletta bianchissima» (VN 14, 7; XXIII, 7): l'anima di Beatrice è assunta al cielo.

Rispetto allo scenario scritturale l'immagine "apocalittica" che accompagna la morte di Beatrice prevede altre manifestazioni miracolose, sempre astronomicamente correlate ad eclissi e terremoti. Difficile è definire esattamente il fenomeno delle stelle "trascolorate", come se «piangessero». Parrebbe, seguendo Dante, un evento conseguente all'oscuramento procurato dall'eclissi: «e pareami vedere lo sole oscurare sì che le stelle si mostravano di colore ch'elle mi faceano giudicare che piangessero» (VN 14, 5; XXIII, 5). La critica rimanda ancora al modello biblico³²⁷; in *Ezech.* 32, 7-8 si legge «et nigrescere faciam stellas eius: / solem nube tegam, / et luna non dabit lumen suum / omnia luminaria caeli / maerere faciam super te / et dabo tenebras super terram tuam»: ma è questo un oscurarsi di Luna, di Sole e di stelle che mira a colpire le nefandezze del faraone, ed è punizione divina³²⁸, non manifestazione prodigiosa di un cielo che vuole accompagnare, sottolineandone la straordinarietà, una morte

³²⁶ Cfr. CHARLES SOUTHWARD SINGLETON, *La poesia della «Divina Commedia»*, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 76-85.

³²⁷ Cfr. D. De Robertis, M. Ciccuto, M. Colombo, G. Gorni, S. Carrai, *ad loc.*

³²⁸ Molta meteorologia della *Commedia* funge da contrappasso a diverse categorie di peccatori: la «bufera infernal» (*Inf.* v, 31-43) che strazia i lussuriosi, la «piova» che atterra i golosi (*Inf.* vi, 7-12), la «gelata» in cui sono conficcati i traditori (*Inf.* XXXIII, 91-102), la nebbia che acceca gli iracondi (*Purg.* xv, 142-145). Cfr. PATRICK BOYDE, *Meteorologia*, cit., p. 151: «Non si può distinguere il tempo meteorologico dai sentimenti [...] Le catastrofi naturali fin dai tempi più antichi sono state interpretate come mezzi con cui Dio punisce le trasgressioni dell'uomo».

eccezionale. Inoltre, nel lamento di Ezechiele, l'abbuiarsi delle stelle è dovuto ad un rannuvolarsi complessivo del cielo, che interessa distintamente notte (stelle e Luna) e giorno (Sole); in Dante invece il cambiamento d'aspetto delle stelle è conseguente all'eclissi di Sole. E ancora, in Ezechiele si parla di stelle «nigrae», annerite e, pare, completamente oscurate; in Dante è invece in atto un cambiamento di colore, tale per cui le stelle risultano in qualche modo visibili: «si mostravano» (VN 14, 5; XXIII, 5).

Se Dante segue la trama degli eventi astronomici conseguenti all'eclissi, come riportati dal *Quadripartitum* e dal *De Meteoris*, il cambiamento di colore che nella *Vita Nova* coinvolge le stelle durante la morte di Beatrice non è precisamente un annerimento o un semplice attenuarsi di luminosità³²⁹; tanto più se si considera il fatto che in seguito ad un'eclissi di Sole le stelle diventano ben visibili sull'orizzonte celeste (eloquente in questo senso è la quarta strofa di *Donna pietosa*: «Poi mi parve vedere a poco a poco / turbar lo sole e apparir la stella / e pianger elli ed ella, / cader li augelli volando per l'âre / e la terra tremare», vv. 49-53, dove il verbo «apparire»³³⁰, v. 50, annuncia esplicitamente la comparsa delle stelle nel cielo).

Tolomeo dà informazioni precise sul colore assunto dai luminari e dalle formazioni intorno ad essi (raggi, aloni, o simili) durante le eclissi: «neri o verdastri provocano gli effetti che abbiamo elencato per Saturno; bianchi operano come Giove, rossicci come Marte, gialli come Venere, policromi come Mercurio»³³¹. Si può pensare che il «colore»

³²⁹ Stefano Carrai, nel suo commento *ad loc.*, cit., scrive che il «colore» è qui indicativo dell'«attenuarsi della luminosità degli astri». Parlando di arrossamento, con una similitudine che paragona le stelle agli «occhi cerchiati di chi pianga», Guglielmo Gorni (*ad loc.*) è più vicino al dato astronomico, anche se non cita fonti astronomiche in proposito, ma solo immagini bibliche, che però non parlano di stelle arrossate. Il rinvio più pertinente è forse ad *Apoc.* 6, 12-13: «et luna tota facta est sicut sanguis, et stellae caeli ceciderunt», dove si può intendere che il colore sanguigno della Luna coinvolga anche gli astri contigui (ma non è detto esplicitamente).

³³⁰ Nessun dubbio sul significato evidente del verbo, la cui «accezione predominante», in Dante, «è la fondamentale: “farsi vedere”, “mostrarsi”, “offrirsi allo sguardo”; “divenire visibile”; “manifestarsi”», come in VN 1, 2 [II, 1]; 1, 12 [III, 1], ecc. Cfr. FREYA ANCESCHI, *Apparire*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. I, pp. 322-323.

³³¹ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, II.x, 1, pp. 154-155; *Quadripartitum*, II.ix: «In rebus namquam futuris universalibus colores hora eclipsis apparentes, id est, ipsorum luminarium colores, et eorumque circa ipsa videntur, ut sunt ea quae vocantur haleisi, halela, et his similia nobis observare convenit. Quum igit niger, vel quasi virides fuerint, ea quae Saturni naturae imitari diximus, signi

non definito, assunto dalle stelle di VN 14, 5 [XXIII, 5] in seguito all'eclissi di Sole, significhi un probabile arrossamento del cielo. Sembra suggerirlo l'espressione metaforica che Dante utilizza per descrivere l'aspetto degli astri: stelle arrossate, «come gli occhi cerchiati di chi pianga»³³². Che gli occhi diventino rossi, purpurei, in seguito al pianto, è spiegato in VN 28, 4 [XXXIX, 4]: «e spesso avenia che, per lo lungo continuare del pianto, dintorno a lloro si facea uno colore purpureo, lo quale suole apparire per alcuno martirio che altri riceva». Se l'eclissi genera arrossamento, spiega Tolomeo, gli effetti conseguenti sono simili a quelli attribuiti all'azione di Marte³³³. Marte «rosseggia» (*Purg.* II, 13-14: «sorpreso dal mattino, / per li grossi vapor Marte rosseggia»), Marte è «affocato» e «roggio» (*Par.* XIV, 85-87: «Ben m'accors'io ch'io era più levato, / per l'affocato riso de la stella, / che mi pareva più roggio che l'usato»), Marte «dissecca e arde»; Dante ne conosce le proprietà influenti³³⁴:

Marte, [secondo che dice Tolomeo nel Quadripartito], dissecca e arde le cose, perché lo suo calore è simile a quello del fuoco; e questo è quello per che esso pare affocato di colore, quando più e quando meno, secondo la spessezza e raritate delli vapori che 'l seguono: li quali per loro medesimi molte volte s'accendono, sì come nel primo della Metaura è diterminato.

(*Conv.* II.xiii, 21)

ficabunt. Et quum albi fuerint, ea quae sunt ex natura Iovis, significare dicuntur. Quod si ad rubedinem declinaverint, designabunt ea, quae sunt ex natura Martis. Et si aureis coloris extiterint, ea quae Veneris natura sequuntur, indicabunt. At si diversorum colorum fuerit, significabunt ea quae sunt ex natura Mercuri».

³³² Cfr. G. Gorni, *ad loc.*

³³³ *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, I.iv, 4, pp. 32-33; *Quadripartitum*, I.iv: «Martis autem stella proprie desiccatur, eius quam naturae vis comburit, eius namquam calor ignis assimilatur calori, et locum iuxta Solem obtinet, cuius sphaera ferens subest illi».

³³⁴ Talvolta Dante inserisce fenomeni meteorologici nei discorsi profetici: nelle parole di Vanni Fucci gli effetti di Marte sono metafora della battaglia che avrebbe provocato la cacciata del partito dei Bianchi da Firenze, e di conseguenza lo stesso esilio di Dante: «apri li orecchi al mio annunzio, e odi. / Pistoia in pria d'i Neri si dimagra; / poi Fiorenza rinova gente e modi. // Tragge Marte vapor di Val di Magra / ch'è di torbidi nuvoli involuto; / e con tempesta impetüosa e agra // sopra Campo Piceno fia combattuto; / ond'ei repente spezzerà la nebbia, sì ch'ogne Bianco ne sarà feruto», cfr. *Inf.* XXIV, 142-150. PATRICK BOYDE, parla di meteorologia e linguaggio profetico in *Meteorologia*, cit., pp. 158-160.

Il passo del *Convivio* è notevole, svela le fonti astrologico-astronomiche da cui Dante desume le proprietà dei pianeti, le stesse a cui è fatta risalire la teoria dantesca delle eclissi e dei terremoti: il *Quadripartitum* e il *De Meteoris*, quest'ultimo citato qui nella versione latina commentata da Alberto Magno, cui Dante fa riferimento anche in *Conv.* VI.xxiii, 13, parlando delle quattro età della vita: «la quarta si è Senio, che s'apropia al freddo e all'umido, secondo che nel quarto della Metaura scrive Alberto»³³⁵. Questi testi concordano nell'attribuire al pianeta Marte un potere infuocante, caldo a tal punto da generare sulla terra una massa di esalazioni secche, quelle che Aristotele riconosce, si è visto, all'origine dei terremoti. Queste stesse esalazioni sono dette sempre da Aristotele responsabili delle comete e delle meteore: poiché combustibili, si incendiano nell'alta atmosfera, e le fiamme conseguenti, consumando combustibile, si diffondono velocemente in cielo, dando l'impressione del passaggio fulmineo di un oggetto unico infuocato³³⁶. Secondo Aristotele, causa della combustione spontanea delle esalazioni è il moto della prima sfera celeste, che crea frizione a contatto con l'ultima parte dell'atmosfera:

Oportet intelligere [...]fumosam exhalationem esse ut [...] quandam materiam incendii; et quod ordinatur in rotunditate quae est circa terram ultimo; ita quod propter propinquitatem ad motum caelestem saepe exuratur [...] Si praedicta materia habeat magnam latitudine et longitudinem, videtur esse quaedam flamma accensa in caelo, sicut sum stipula ardet in area. Si vero non habeat multum in latitudine, sed solo in longitudine, generantur et apparent illic dali, idest "titiones", et aeges, idest "caprae", et sidera discurrentia [...] Quando exhalatio non fuerit continua sed frequens et dispersa per modicas partes et multis modis, tam secundum longitudinem quam secundum latitudinem, quam etiam secundum

³³⁵ Cfr. PAGET TOYNBEE, *Derivazione di alcuni luoghi di Dante da Alberto Magno*, in ID., *Ricerche e note dantesche*, cit., pp. 33-46; BRUNO NARDI, *L'arco della vita (Nota illustrativa al «Convivio»)*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 110-138, in particolare pp. 125-126 su *Le quattro età secondo Galeno, Avicenna, Alberto Magno, Pietro d'Abano e Dante. [La citazione delle «Meteore» d'Alberto]* (vedi anche le pp. 63-72, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e Dante*).

³³⁶ Cfr. PATRICK BOYDE, *Meteorologia*, cit., p. 146.

profunditatem, tunc fiunt sidera quae putantur volare: eo quo illa materia cito consumitur, et desinit esse ibi ubi prius accensa fuerat, sicut accidit de stупpa, si modicum de ea per longitudinem disponatur et accendatur: currit enim combustio, et videtur similis esse motui alicuius corporis ignei [...] Praedicta materia incendii, optime disposita ad hoc quod igniatur, tali modo exurit, quando fuerit mota per calefactionem a circulari motu caeli.

(*In Meteor.*, I, 4, 341b 20)³³⁷

E anche Tolomeo avvisa della possibile formazione di comete o stelle cadenti durante le eclissi, e dell'importanza dei loro effetti, simili a quelli di Marte e Mercurio:

Item convenit, ut caudatas stellas, quae hora eclipsis, vel alterius temporis apparuerunt, observemus, necnon et alia futura universalialia, ut sunt illa quae vocant haleisi, abbotat, halhaveni, et his similia, quarum naturae Martialibus et Mercurialibus naturis, quas praediximus, assimilantur, qui praelia, combustiones, et qualitates quae moveri faciunt, et accidentia quae propter eas accidunt, operantur. Loca etiam, in quibus futura continget, ex eorum locis in circulo signorum, et ex locis quae sunt in directo stellae caudatae cognoscemus. Speciem quoque significati futuri, et eius substantiam genus ex forma illius accedentis, quod tunc apparebit, deprehendemus. Ex quantitate vero temporis illius accedentis, quod tunc apparet futuri sciemus spatium. Ex earum etiam affinitate cum Sole, quot an hora futurum incipiat, indicabitur. Nam cum mane

³³⁷ Cfr. anche *In Meteor.*, I, 7, 344a 15: «quando talis exhalatio fuerit condensata, et propter motum superioris corporis inciderit in ipsam exhalationem aliquod principium igneum, ita scilicet quod ex aliqua parte incipiat excuri; sic quod ignis non sit tam multus ut cito exurat materiam, neque etiam sit ita debilis ut cito extinguatur priusquam accendatur, sed sit talis quod plus et diu possit permanere cum quantitate ignis et dispositione materiae inspissatae, cum hoc etiam quod simul de inferioribus ascendat continua exhalatio bene disposita ad hunc modum exustionis, ut scilicet diu duret, tunc fit stella cometa [...] Et est simile sicut si aliquis in magnum cumulum palearum immiserit titionem, aut aliud quodcumque ignitum principium; non enim statim discurret, quasi exurens paleam, sed videtur ignitio diu in uno loco manere [...] Si exhalatio sit undique circumposita “stellae”, idest principio vel parti ignitae, videtur quasi “coma” unde et cometes dicitur: sia autem disponatur ad longitudinem principii igniti, videtur exhalatio esse quasi barba stellae».

magis apparebunt, subito futurum eorum eveniet, quum magis in
vespere futurum eorum tarde contiget.

(*Quadripartitum*, II.ix)³³⁸

Dante riconosce il fenomeno dell'accensione di vapori all'origine delle stelle cadenti nella *Commedia*, in un paragone che di quelle stelle sottolinea il rapidissimo transito nel cielo – vi è associato il moto repentino delle anime del Purgatorio attorno al *viator*, tese a procurarsi suffragi:

Vapori accesi non vid'io sì tosto
di prima notte mai fender sereno,
né, sol calando, nuvole d'agosto,
che color non tornasser suso in meno;
e, giunti là, con li altri a noi dier volta,
come schiera che scorre senza freno.

(*Purg.* v, 37-42)

Le stelle cadenti sono chiamate «vapori accesi», in una descrizione che si mostra fedele al dato scientifico. Ma forse più interessante è un'altra immagine di stelle, ancora cadenti e di cui ancora si vuole sottolineare il velocissimo passaggio nel cielo, dall'accensione del vapore al nuovo buio:

Quale per li seren tranquilli e puri
discorre ad ora ad or sùbito foco,
movendo li occhi che stavan sicuri,
e pare stella che tramuti loco,
se non che da la parte ond'e' s'accende

³³⁸ Cfr. anche *Le previsionì astrologiche (Tetrabiblos)*, II.xiv, 10, pp. 156-157; *Quadripartitum*, II.xiii: «Caudatae namquam stellae, quae assimilantur Aladcha ventos et aeris siccitatem semper ostendunt, erit etiam illius quod ex hoc continget fortitudo secundum illarum rerum multitudinem, et ipsarum spatii longitudinem. Ac stellarum iaculatio, et earum currere, si ab uno angulorum fuerit ventorum flatus, illa ex parte futuros significabit, et si ex differentibus angulis apparuerint, inordinatos ventos annunciabit, quod si an quatuor angulis videbitur, aerem hyemalem, ex multis differentiis indicabit, ita quod inde tonitrua, coruscationes, et his similia provenire non dubitabimus».

nulla sen perde, ed esso dura poco:
tale dal corno che 'n destro si stende
a piè di quella croce corse un astro
de la costellazion che lì respolende.

(*Par.* xv, 13-18)

La similitudine, che paragona lo spostamento rapido di Cacciaguida a quello di una stella cadente³³⁹, è ancora attenta al dato astronomico: non solo è descrizione precisa del fenomeno, ma anche ne individua di nuovo l'origine, nell'accensione dei vapori («s'accende», v. 17) generati dall'influenza di Marte; e qui Dante è nel cielo di Marte.

Considerando così la stretta concomitanza di tutti questi fenomeni astronomici (eclissi, vapori, rossori), le «stelle» (*VN* 14, 5; *XXIII*, 5) apparse in cielo dopo l'eclissi di sole occorsa nel momento della morte di Beatrice, colorate di una luce insolita, possono essere variamente spiegate: il colore “di pianto” è l'alone (rossiccio?) conseguente all'eclissi di sole, determinato da particolari fluttuazioni atmosferiche³⁴⁰; il colore “di pianto” è l'alone rossiccio generato dai riflessi di Marte, presumibilmente in posizione notevole durante l'eclissi; il colore particolare delle stelle è quello caratteristico delle comete, o delle meteore o stelle cadenti, generalmente correlate all'eclissi³⁴¹.

Le tre giustificazioni non sono fenomeni necessariamente isolati, ma possono anche coesistere: nella migliore delle ipotesi, l'eclissi di Sole in morte di Beatrice può aver coinvolto nell'orbita della sua influenza l'azione congiunta di Mercurio, causa di terremoti, e di Marte, responsabile della produzione di un'aura rossa e di vapori secchi generanti comete, meteore e anch'essi terremoti.

³³⁹ OVIDIO paragona Fetonte precipitante dal cielo ad una stella cadente, cfr. *Met.* II, 321-322.

³⁴⁰ ALBERTO PIMPINELLI, «*e pareami vedere lo sole oscurare*». *La morte di Beatrice nella «Vita Nova» tra simmetrie celesti e l'eclisse del 3 Giugno 1239*, cit., cita restoro sulle fluttuazioni

³⁴¹ Anche per il fenomeno astronomico delle stelle cadenti esiste l'immagine biblica corrispondente: si parla allo stesso tempo di Sole che si oscura e di stelle che cadono in *Mt.* 24, 29 («sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum commovebuntur») e in *Apoc.* 6, 12-14 («Et vidi, cum aperuisset sigillum sextum, et terraemotus factus est magnus, et sol factus est niger tamquam saccus cilicinus, et luna tota facta est sicut sanguis, et stellae caeli ceciderunt in terram, sicut ficus mittit grossos suos, cum vento magno movetur»).

La caduta di uccelli morti, immagine da alcuni riferita alla narrazione biblica (*Ier.*, 4, 25: «omne volatile caeli recessit»)³⁴², da altri alla tradizione classica (Stazio, *Teb.* v, 392: «deprensaeque cadunt volucres»)³⁴³, è anch'esso fenomeno naturale correlato all'eclissi. Ristoro d'Arezzo, raccontando l'eclissi del 3 giugno 1239, scrive:

E stando noi e'lla città d'Arezzo [...] e'lla sesta ora del die, stando el sole vinti gradi en gemini, stando lo tempo sereno e chiaro, encomenzò l'aere ad engialire, e vedémo coprire a passo a passo e oscurare tutto lo corpo del sole e fecese notte; e vedemmo Mercurio presso al sole; e vedeanose tutte le stelle le quali erano sopra quello orizzonte; e li animali spaventaro tutti, e li ucelli e le bestie selvateche se poténo prèndare ascevolmente; e tali fuoro che présaro de li ucelli e de li animali a cascione ch'erano smarrite.

(*Composizione del mondo* I, 15)

Può quindi accadere che gli uccelli, spaventati dall'improvviso oscurarsi del cielo, comincino a volare più in basso e che dunque siano più facilmente catturabili.

In *VN* 14, 5 [XXIII, 5] ci sono dunque tanti fatti astronomici e meteorologici correttamente presentati come conseguenze di un'eclissi di Sole: l'oscurarsi del Sole, la comparsa delle stelle e/o di stelle cadenti, la caduta di uccelli e forti terremoti. La natura del «libello» non dà spazio a spiegazioni astronomiche; Dante le dissemina nella prosa scientifica del *Convivio* e nella poesia della *Commedia*. È comunque interessante l'avvicinarsi preciso di fenomeni astronomici irrelati in un contesto visionario: la scena che ospita la morte-ascensione di Beatrice è definita astronomicamente, per quanto Dante la presenti sotto forma di visione. Oltre al modello biblico andrà perciò riconosciuta qui la presenza di fonti scientifiche, astronomiche e astrologiche.

³⁴² Cfr. D. De Robertis, M. Ciccuto, M. Colombo, G. Gorni, *ad loc.* Gorni recupera anche il *Roman de la Rose*, vv. 18371-18372.

³⁴³ Cfr. S. Carrai, *ad loc.*

La funzione di questo dato astronomico e astrologico è affine a quella degli altri riferimenti della *Vita Nova*, perciò duplice. Intento di Dante è sottomettere il racconto ad un ordine naturale, che segni verosimiglianza alla storia narrata. D'altro lato l'eclissi di Sole è fenomeno raro, che qui vuole sottolineare la morte eccezionale di Beatrice, donna «mirabile» (le donne che piangono scapigliate sono «maravigliosamente triste»; «maravigliandomi», dice Dante dopo la visione dell'eclissi, VN 14, 5; XXIII, 5): se è Dio che lo genera, lo genera come fenomeno naturale, con tutte le conseguenze astronomiche, astrologiche e meteorologiche del caso. Cioè non si dà qui, nella *Vita Nova*, distinzione tra una spiegazione miracolosa, da riportare a fonti bibliche, e una spiegazione naturale, dipendente da fonti scientifiche: le due interpretazioni coesistono, nell'aspetto prodigioso tradizionalmente attribuito all'eclissi naturale di Sole. Solo nella *Commedia* sarà chiarita l'origine diversa dei fenomeni terrestri da quella degli eventi soprannaturali, che la natura non può forgiare («che natura / non scalda ferro mai né batte incude», *Par.* XXIV, 101-102), per sottolineare ancor più la miracolosità di certi accadimenti oltremondani e forse lo statuto particolare dei tre regni celesti, diverso da quello terrestre. Gran parte delle spiegazioni di questi eventi, perché rivolte ad uomo vivo (il Dante *viator*, inesperto dell'ordine celeste), utilizzeranno termini di paragone riferiti ai fenomeni mondani più o meno corrispondenti, descritti con precisione astronomica; inoltre il riferimento a fenomeni celesti conferisce magnificenza alle note dantesche del poema, così Dante rimane fedele al dato scientifico anche nell'aldilà.

Gli elementi celesti coinvolti nell'eclissi di Sole in morte di Beatrice rimandano ad un simbolismo astrologico caro a Dante, costante nel «libello». L'«accendimento» dei vapori di Marte «significa morte di regi e transmutamento di regni» (*Conv.* II.xiii, 22)³⁴⁴; e l'influenza di Marte durante l'eclissi tinge il cielo di rosso, il colore di

³⁴⁴ In questo luogo del *Convivio* è citata l'autorità di «Albumasar», anche se l'informazione relativa all'influenza di Marte è tratta da Dante dal *De Meteoris* di Alberto Magno, come può confermare il riferimento dantesco seguente a Seneca (*Conv.* II.xiii, 22: «E Seneca dice però, che nella morte di Augusto imperadore vide in alto una palla di fuoco»), in ordine dopo quello ad Abū Ma'shar anche in Alberto (*De Meteoris*, I. iv, 3: «unde Seneca dicit quod circa excessum divi Augusti vidit speciem pilae ignae»), cfr. PAGET TOYNBEE, *Derivazione di alcuni luoghi di Dante da Alberto Magno*, cit.

Beatrice, che sempre, in tonalità diverse, accompagna la comparsa della donna. Mercurio, che forse interviene in posizione significativa durante l'eclissi, come causa di terremoti, è il pianeta associato al segno zodiacale dei Gemelli³⁴⁵, segno astrologico di Dante e, presumibilmente, di Beatrice. Così l'eclissi di Sole di *VN* 14, 5 [XXIII, 5] diventa astrologicamente significativa, preannunciando "realmente" a Dante la morte della donna amata.

³⁴⁵ Cfr. *Quadripartutum*, l.xviii, 8: «A Mercurio, infine, pianeta collocato sotto gli altri e più vicino ai luminari, mai distante dal Sole più di un segno, furono assegnati gli ultimi segni, prossimi ai domicili dei luminari, Gemelli e Vergine». 68-69.

La più sublime, la più nobile tra le
Fisiche scienze ella è senza dubbio
l'Astronomia. L'uomo s'innalza per
mezzo di essa come al di sopra di se
medesimo.

(GIACOMO LEOPARDI,
Storia dell'astronomia)

Conclusione

Nella *Vita Nova* l'astrologia interviene in maniera costruttiva nel processo di formazione dell'identità poetica di Dante e Beatrice. Precise indicazioni astronomico-astrologiche apportano infatti veridicità alla storia narrata; allo stesso tempo con il motivo delle virtù ricevute in dono dalle stelle (il segno astrologico dei Gemelli infonde ai suoi nati «ingegno») Dante nobilita il suo amore per Beatrice, un amore cristiano. Applicandole così alla sua vicenda personale Dante mostra di non essere alieno dalle credenze astrologiche diffuse ai suoi giorni e anzi come attribuisse ad esse un significato profondo, religioso. L'autore sottopone la sua astrologia ad un processo di cristianizzazione: i riferimenti astronomico-astrologici del «libello» hanno valore solo se pensati sottoposti ad una superiore, divina volontà, in cui identificare la causa prima del mondo e delle cose create. Le virtù che gli sono comunicate dagli astri provengono prima di tutto da Dio ed egli, accogliendole e mettendole in pratica, si fa umile strumento divino; nel contempo, accettando il destino che è stato pensato per lui, indirizza la propria vita verso una meta di felicità.

Così molta della cultura astronomica e astrologica medievale è sottesa alla *Vita Nova*, per quanto pochi nel testo siano i riferimenti diretti a nozioni di astronomia e astrologia. Operazione dantesca è convertire il dato scientifico, qui in particolare astronomico e astrologico, alla doppia funzionalità richiesta dal «libello»: alla trama stilnovistica occorre l'oggettività di un sito spazio-temporale e la suggestività del riproporsi ciclico della medesima configurazione astrale, per celebrare la realtà di Beatrice, nata sotto un preciso cielo astrologico, mitizzandone al contempo la figura. Unire i due intenti è creare connessioni a distanza: ai due luoghi del testo in cui esplicito è il riferimento ai cieli cronocrati si congiungono casi in cui il rimando astronomico-astrologico è solo alluso.

Si è voluta qui «liberare la possibilità poetica latente nelle parole degli astronomi»³⁴⁶ della *Vita Nova*. Punti saldi sono i luoghi astronomici e astrologici evidenti, notevoli già per quanto riguarda la posizione occupata: le prime perifrasi d'apertura e la triplice notazione calendariale che in *VN* 19, 5 [XXIX, 2], momento centrale del libro, definisce la data di morte di Beatrice. Trattando questi due momenti topici la tesi è stata divisa in due parti.

La prima, dedicata alle due dichiarazioni astronomiche di *VN* 1, 2-3 [II, 1-2], è aperta da un *excursus* sul «nove», noto numero simbolico del «libello», che possiede, oltre ai noti significati cristologici, anche remote valenze astronomico-astrologiche, risposta al principio antichissimo – aristotelico, ma già pitagorico – per cui nulla nell'universo può essere pensato privo di un ordine numericamente espresso. «Nove» è il numero dei cieli in armonica disposizione – tutti «perfettissimamente [...] insieme» – nel momento della «generazione» (*VN* 19, 5; XXIX, 2) di Beatrice: allineamento planetario oltremodo benigno, spia che giustifica la ricorrenza di tanti episodi del prosimetro sotto lo stesso segno zodiacale.

Nel secondo capitolo l'analisi delle prime perifrasi astronomiche (*VN* 1, 2-3; II, 1-2) ha svelato corrispondenze astrologiche inedite. Le nove rivoluzioni solari intercorse dal periodo natale di Dante al giorno dell'incontro con Beatrice avvisano che il momento della prima visione dell'amata da parte del poeta accade sotto l'auspicio benevolo del segno astrologico dei Gemelli: si è nella primavera del 1274 e Dante sta «quasi» per terminare il nono anno di età; parallelamente Beatrice sta «quasi» per concludere l'ottavo, ed iniziare il suo nono. Ma sull'età di Beatrice Dante è contraddittorio: la perifrasi astronomica che descrive lo spostamento del punto equinoziale di primavera rispetto alla sfera delle Stelle fisse, secondo cui la donna all'epoca del suo primo manifestarsi al poeta avrebbe compiuto otto anni e quattro mesi, non coincide con la precisazione che subito segue, con la quale Dante afferma che Beatrice apparve lui prossimo il suo ottavo compleanno. Il punto è controverso, specie a fronte dell'interpretazione diffusa che, nell'intento di non urtare la perizia del dato

³⁴⁶ IVANO CALIARO, *Poesia, astronomia, poesia dell'astronomia in Dante*, in «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti», pp. 1-69, a p. 11.

astronomico, indica il nono anno di Beatrice già cominciato (ella avrebbe otto anni e quattro mesi) quando la fanciulla vede Dante per la prima volta. Senza stabilire quale lettura sia assolutamente corretta, si è voluto osservare come spiegazioni diverse comportino esiti astrologici differenti; qui il testo è ambiguo.

Altri elementi astrologici suggeriscono la possibilità che Beatrice sia nata sotto il segno dei Gemelli. Il terzo capitolo ha studiato il colore dell'abito con cui la fanciulla si presenta a Dante per la prima volta: «sanguigno» (VN 1, 4; II, 3) è un colore simbolico, carico di «memoria medica»³⁴⁷, termine-spia che, riportato alla semantica dell'antica teoria umorale presumibilmente rivelata a Dante dalle stesse sue fonti astronomico-astrologiche, identificherebbe un tipo particolare di temperamento. Il riferimento servirebbe a visualizzare Beatrice come donna terrena, dotata di un proprio carattere (predisposizioni e inclinazioni specifiche influite dagli astri), mentre nella *Commedia* la donna, guida teologica, è vestita del colore della «fiamma» come simbolo di ogni virtù.

La seconda parte della tesi è stata dedicata ai paragrafi della *Vita Nova* che trattano la morte di Beatrice (VN 19; XXVIII-XXX e VN 14; XXIII). Nel quarto capitolo ho preso a prestito due immagini astrologiche dalla *Commedia*, per mostrare come l'idea di tempo astrologico abbozzata nella *Vita Nova* torni in seguito a completare il prospetto cosmologico del poema. La figura d'albero rovesciato, con le radici infisse nel Primo Mobile e i rami protesi ai cieli inferiori (*Par.* XXVII, 118-120), orologio cosmico che ordina i moti planetari, e la statua del colosso di Creta, rimando ad età archetipiche, ciascuna sotto la signoria di determinati pianeti (*Inf.* XIV, 103-120), inneggiano ad un tempo mitico, che è insieme lineare e ciclico, cristiano e astrologico.

La stessa significativa duplicità si è vista sottesa agli usi del calendario (capitolo cinque). Ci sono tre diverse usanze (araba, siriana, cristiana) in VN 19, 4 [XXVIII, 1], recuperate da Alfragano, per circoscrivere l'ora, il giorno, il mese e l'anno di morte di Beatrice. Si è in un luogo notevole della *Vita Nova*, dove Dante coordina felicemente le due «opinioni» con cui sempre ha avvalorato lo statuto doppio di Beatrice, quella «astrologa» e quella «cristiana» (VN 19, 5; XXIX, 2). Le due dimensioni simboliche

³⁴⁷ PAOLA RIGO, *Tra «maligno» e «sanguigno». Memoria classica e biblica nella «Commedia»*, cit., p. 99.

giustificano la scelta dantesca del «nove» come numero «amico» (VN 19, 3; XXVIII, 3) della donna: l'armonia celeste dei nove cieli perfetti è il tema natale di Beatrice, configurazione che attiva l'essenza divina del numero, miracolo trinitario. L'annuncio criptico della data dell'8 giugno 1290 è espediente con cui Dante rimedia alla reticenza intorno alla morte dell'amata, finendo per contravvenire al terzo motivo del dichiarato "non detto": il poeta è «laudatore» (VN 19, 2; XXVIII, 2) astrologico di sé e di Beatrice, entrambi nati sotto lo stesso segno.

Col capitolo conclusivo è stato affrontato altrimenti l'evento della morte della donna, morte immaginata da Dante al paragrafo 14 [XXIII]. Anche in un contesto visionario il cielo partecipa attivamente al lutto: eclissi e terremoti sono eventi portentosi che riconducono sicuramente questa morte a quella di Cristo. Ma, nella concatenazione astrologica con cui sono presentati, gli episodi celesti trattati rivelano anche la conoscenza di Dante della loro esatta fenomenologia, dunque l'uso in questo luogo da parte del poeta di fonti astronomiche e astrologiche.

Con una serie di corrispondenze zodiacali Dante mostra quindi di prestar fede al dato astronomico con cui si apre la *Vita Nova* (VN 1, 2; II, 1: «Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo della luce...») e alle sue conseguenze astrologiche, accostando l'uno e le altre al contenuto poetico del testo: risultato è l'equilibrio delicato, talvolta difficile, tra l'oggettività dell'informazione fisica e la sua resa poetica. Da «scriptor cyclicus»³⁴⁸, suggestionato dai ritorni celesti dell'uguale, Dante parla di sé mediante gli astri, omaggiando quelle stelle «gloriose» (*Par.* XXII, 112) che dalla *Vita Nova* alla *Commedia* l'accompagnano, segno inconfutabile dell'amore divino.

³⁴⁸ GUGLIELMO GORNI, *Anniversari. Dante e il tempo ciclico*, in «Lecture classensi» XXVI (1997), pp. 111-123, a p. 111.

Bibliografia

LE OPERE DI DANTE SONO CITATE DALLE SEGUENTI EDIZIONI:

La Commedia secondo l'antica vulgata, 4 voll., a c. di G. Petrocchi, Firenze, Le Lettere, 1994.

Convivio, voll. 2, tomi 3, a c. di F. Brambilla Ageno, Casa Editrice Le Lettere, 1995.

Le Opere di Dante, vol. I, *De Vulgari Eloquentia*, a c. di P. Rajna, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960.

Le Opere di Dante, vol. I, *Quaestio de Aqua et Terra*, a c. di E. Pistelli, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960.

Monarchia, a c. di P. G. Ricci, Milano, Mondadori, 1965.

Rime, a c. di D. De Robertis, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005.

Vita Nova, a c. di G. Gorni, Torino, Einaudi, 1996.

EDIZIONI COMMENTATE DI DANTE CONSULTATE:

Commedia, 3 voll., a c. di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991-1994.

Il convivio, a c. di G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze, Le Monnier, 1934.

Convivio, a cura di P. Cudini, Milano, Garzanti, 1980.

Le «Convivio» de Dante. Sa lettre, son esprit, a c. di A. Pezard, Paris, Les belles lettres, 1940.

Dante's Lyric Poetry, 2 voll., a c. di K. Foster, P. Boyde, Oxford, Clarendon Press, 1967.

Opere, 2 voll., vol. I, *Rime, Vita Nova, De vulgari eloquentia*, a c. di C. Giunta, G. Gorni, M. Tavoni, Milano, Mondadori, 2011.

Opere, 2 voll., vol. II, *Convivio*, *Monarchia*, *Epistole*, *Egloge*, a c. di G. Fioravanti *et al.*, Milano, Mondadori, 2014.

Opere minori, 5 voll., vol. II, tomo I, *Convivio*, a c. di C. Vasoli e D. De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988.

Opere minori di Dante Alighieri, 2 voll., vol. I, *Vita nuova*, *De vulgari eloquentia*, *Rime*, *Ecloge*, a c. di Giorgio Barberi Squarotti *et al.*, Torino, UTET, 1983.

Le Opere minori, La Vita Nuova, a c. di D. Guerri, Firenze, Perrella, 1922.

Opere, La Vita Nuova, a c. di M. Porena, M. Pazzaglia, Zanichelli, Bologna, 1966.

Opere minori, La Vita Nuova, a c. di A. Del Monte, Milano, Rizzoli, 1960.

Questio de Aqua et Terra, in *Le Opere di Dante*, a c. di E. Pistelli, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960, vol. I.

La Vita Nuova, a c. di M. Scherillo, Milano, Hoepli, 1921.

La Vita Nuova, a c. di T. Casini, Firenze, Sansoni, 1932.

La Vita nuova, a c. di M. Barbi, Firenze, Bemporad, 1932.

Vita Nuova, a c. di L. Magugliani, Milano, Rizzoli, 1952.

La Vita nuova, a c. di N. Sapegno, Firenze, Vallecchi, 1957.

Vita Nova, a c. di A. Pézard, Paris, Gallimard, 1965.

Vita Nuova, a c. di D. De Robertis, Milano, Ricciardi, 1980.

Vita Nuova, a c. di M. Ciccuto, Milano, Bur, 1984.

Vita Nuova, a c. di M. Colombo, Milano, Feltrinelli, 1993.

La vita nuova e le rime, a c. di A. Battistini, Roma, Salerno, 1995.

Vita nova, a c. di L. Carlo Rossi, Milano, Mondadori, 1999.

Vita Nova, a c. di S. Carrai, Milano, Bur, 2009.

COMMENTI DANTESCHI TRATTI DAL SITO DEL *DARTMOUTH DANTE PROJECT* (<<http://dante.dartmouth.edu/>>):

DELLA LANA JACOPO, 1324-1328

OTTIMO COMMENTO, 1333

ALIGHIERI PIETRO, 1340-1342

BOCCACCIO GIOVANNI, 1373-1375

BENVENUTO DA IMOLA, 1375-1380

DA BUTI FRANCESCO, 1385-1395

BENNASSUTI LUIGI, 1864-1868

SCARTAZZINI GIOVANNI ANDREA, 1929

MANFREDI PORENA, 1946-1948

MOMIGLIANO ATTILIO, 1946-1951

PASQUINI EMILIO, QUAGLIO ANTONIO 1982

TESTI ANTICHI E MEDIEVALI:

Biblia, Vulgata, Hieronymiana versio, in *Biblioteca Augustana*, visibile online all'indirizzo: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html>

ABŪ MA'ŠAR, *The abbreviation of the Introduction to astrology. Together with the medieval Latin translation of Adelard of Bath*, trans. C. Burnett, K. Yamamoto, M. Yano, Leiden, Brill, 1994.

AGOSTINO AURELIO, *La città di Dio*, a c. di D. Gentili, Roma, Città nuova, 2000.

AGOSTINO AURELIO, *Confessionum. Libri XIII*, a c. di P. H. Wagnereck, Torino, Società Editrice Internazionale, 1962.

ALBERTO MAGNO, *Speculum astronomiae*, a c. di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, Pisa, Domus Galilaeana, 1977.

ALANO DI LILLA, *Viaggio della Saggezza*, a c. di C. Chiurco, Milano, Bombiani, 2004.

ALFRAGANO, *Il Libro dell'aggregazione delle stelle (Dante, «Convivio», II, VI-134). Secondo il Codice Mediceo-Laurenziano, pl. 29, cod. 9*, Lavis, La finestra, 2003 (Ripr. dell'ed.: Città di Castello, Lapi, 1910).

Almanach Dantis Aligherii sive Profhacii Judaei Montispessulani Almanach perpetuum ad annum 1300 inchoatum, nunc primum editum ad fidem Codicis Laurentiani, Pl. XVIII sin. N. 1, a c. di J. Boffito e C. Melzi d'Eril, Firenze, Olschki, 1908.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2004.

Aristotelis opera, ex recensione I. Bekker, Berolini, Gruyter, 1960-1987.

ARRIGO DA SETTIMELLO, *Elegia*, a c. di C. Fossati, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011.

BACON ROGER, *The Opus Majus*, a c. di J. H. Bridges, Frankfurt, Minerva, 1964.

BERNARDO SILVESTRE, *Cosmographia*, a c. di P. Dronke, Leiden, 1978.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii nunc primum edidit Guilielmus Riedel*, a c. di W. Riedel, Gryphiswaldae, Abel, 1924.

Bhagavadgita, a c. di A. M. Esnoul, Milano, Adelphi, 1994.

BOCCACCIO GIOVANNI, *Trattatello in laude di Dante*, in *Opere in versi. Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, prose latine, epistole*, a c. di P. G. Ricci, Milano, Ricciardi, 1965.

CAPELLA MARZIANO, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, a c. di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2001.

CAPPELLANO ANDREA, *De amore*, a c. di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980.

Catalogus codicum astrologorum Graecorum. Codices florentinos descripsit A. Olivieri. Accedunt fragmenta selecta ab F. Boll, F. Cumont, a c. di F. Boll, F. Cumont, W. Kroll, Bruxelles, Lamertin, 1898-1953.

Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis facultatum parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denfile auxiliante Aemilio Chatelain, Parisiis, ex typis fratrum Delalain, 4 voll., 1889-1897.

CASSIODORO FLAVIO MAGNO AURELIO, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1961.

DANIELE DI MORLEY, *Philosophia*, a c. di G. Maurach, in «Mittellateinisches Jahrbuch», XIV (1979).

De mundi constitutione, in *Patrologia Latina*, XC, a c. di J. P. Migne, Turnholti, Brepols, 1968.

Draghi rossi e querce azzurre. Elenchi descrittivi di abiti di lusso (Firenze 1343-1345), a c. di L. Gérard-Marchant, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013.

EMILIANI-GIUDICI PAOLO, *Storia dei Comuni*, 3 voll., Firenze, Le Monnier, 1864.

LATINI BRUNETTO, *Tresor*, a c. di G. Beltrami *et al.*, Torino, Einaudi, 2007.

GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis libri novem*, Leipzig, Müller, 1874.

GIOVENALE DECIMO GIUNIO, *Satire*, a c. di B. Santorelli, Milano, Mondadori, 2011.

HONORIUS AUGUSTUDUNENSIS, *De Philosophia mundi*, in *Patrologia Latina*, CLXXII, a c. di J. P. Migne, Turnholti, Brepols, 1995.

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a c. di A.V. Canale, Torino, UTET, 2004.

OVIDIO PUBLIO NASONE, *Metamorfosi*, a c. di N. Scivoletto, Torino, UTET, 2013.

Plato Latinus. IV. Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus, a c. di R. Klibansky, London-Leiden, Brill, 1975.

PLATONE, *Timeo*, a c. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994.

PLINIO SECONDO GAIO, *Naturalis historiae libri 37*, a c. di L. Iani, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri.

Poeti del Dolce stil novo, a c. di D. Pirovano, Roma, Salerno, 2012.

Poeti del Dolce stil nuovo, a c. di M. Marti, Firenze, Le Monnier, 1969.

Quadripartiti. Ptolomei. Que in hoc volumine continentur hec sunt. Liber quadripartiti Ptolomei. Centiloquium eiusdem. Centiloquium Hermetis. Eiusdem de stellis beibeniis. Centiloquium Bethem. & de horis planetarum. Eiusdem de significatione triplicitatum ortus. Centum quinquaginta propositiones Almansoris. Zahel de interrogationibus. Eiusdem de electionibus. Messahallah de receptionibus planetarum. Eiusdem de interrogationibus. Epistola eiusdem cum duodecim capitulis. Eiusdem de revolutionibus annorum mundi, Venise, Héritiers d'Ottaviano Scoto, 1519.

Statuti suntuari ricordati da Giovanni Villani circa il vestiario delle donne i regali e banchetti delle nozze e circa le pompe funebri ordinati dal Comune di Pistoia negli anni 1332 e 1333, Pisa, Ciampi, 1815.

STAZIO PUBLIO PAPINIO, *Tebaide*, a cura di L. Micozzi, Milano, Mondadori, 2010.

TOLOMEO CLAUDIO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a c. di S. Feraboli, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1985.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele*, a c. di L. Perotto, Bologna, ESD, 2004.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae. Cum textu ex recensione Leonina*, 3 voll., a c. di P. Caramello, Torino, Marietti, 1948-1950.

The Upanishads, trad. F. M. Muller, Delhi, Motilal Banarsidass, 1965.

VIRGILIO PUBLIO MARONE, *Bucoliche*, a c. di M. Cavalli, trad. L. Canali, Milano, Mondadori, 2004.

VIRGILIO PUBLIO MARONE, *Eneide*, a c. di E. Paratore, trad. L. Canali, Milano, Mondadori, 2000.

VITTORINO DI PETTAU, *Tractatus de fabrica mundi*, a c. di J. Haussleiter, Wien, 1916.

STUDI CRITICI:

Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dei, a c. di M. Bertozzi, Modena, Panini, 2002.

ACWORTH ORR MARY, *Dante and the Early Astronomers*, London, Gall and Inglis, 1914.

AGRIMI JOLE, CRISCIANI CHIARA, *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, Loescher, 1980.

ALBERTINI GIOVANNI, *Indagine sui rapporti tra l'errore del calendario giuliano e la «centesima» dantesca*, in «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati. Contributi della Classe di Scienze Umane, di Lettere ed Arti», XX (1980), pp. 3-41.

ANGELITTI FILIPPO, *Sugli accenni danteschi ai segni, alle costellazioni ed al moto del cielo stellato da occidente in oriente di un grado in cento anni*, Estr. da «Rivista di Astronomia e Scienze affini», VI (1912).

ANTONELLI ROBERTO, *La morte di Beatrice e la struttura della storia*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea, 1290-1990. Atti del Convegno internazionale, 10-14 dicembre 1990*, a c. di M.P. Simonelli, Firenze, Cadmo, 1994, pp. 35-56.

AQUILECCHIA GIOVANNI, *Diverso*, in *Enciclopedia Dantesca, Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. II, p. 525.

ARIÈS PHILIPPE, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. it. M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1981.

ARIÈS PHILIPPE, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

ARDISSINO ERMINIA, *Tempo liturgico e tempo storico nella «Commedia» di Dante*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2009.

ARMOUR PETER, *L'«Apocalisse» nel canto XXIX del «Purgatorio»*, in *Dante e la Bibbia. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia». Firenze, 26-27-28 settembre 1986*, a c. di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988.

ARMOUR PETER, *Il mito del Paradiso Terrestre: rinnovamento della società mondiale*, in *Dante. Mito e poesia. Atti del secondo Seminario dantesco internazionale (Monte Verità, Ascona, 23-27 giugno 1997)*, a c. di M. Picone e T. Crivelli, Firenze, Cesati, 1999, pp. 341-354.

Astro-medicine. Astrology and medicine, east and west, a c. di A. Akasoy, C. Burnett, R. Yoeli-Tlalim, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008.

L'astronomia di Dante. Secondo Edoardo Moore, trad. it. E. Sanesi, G. Boffito, Firenze, Ricci, 1906.

AUERBACH ERICH, *Studi su Dante*, trad. it. D. Della Terza, Milano, Feltrinelli, 1971.

AURIGEMMA MARCELLO, *Primo Mobile*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. IV, pp. 670-671.

AVALLE D'ARCO SILVIO, *L'età dell'oro nella «Commedia» di Dante*, in «Lecture classensi», IV (1973), pp. 123-143.

BALDELLI IGNAZIO, *Realtà personale e corporale di Beatrice*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea e nella memoria europea, 1290-1990, Atti del*

Convegno internazionale, 10-14 dicembre 1990, a c. di M.P. Simonelli, Firenze, Cadmo, 1994, pp. 137-155.

BALDELLI IGNAZIO, *Visione, immaginazione e fantasia nella «Vita Nuova»*, in *I sogni nel Medioevo. Seminario internazionale. Roma, 2-4 ottobre 1983*, a c. di T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

BARAŃSKI ZYGMUNT G., *Canto XXII*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Paradiso»*, a c. di G. Güntert, M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 339-362.

BARBERI SQUAROTTI GIORGIO, *L'ombra di Argo. Studi sulla «Commedia»*, Genesi, 1986.

BARSELLA SUSANNA, *In the light of the angels. Angelology and cosmology in Dante's «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 2010.

BARTIG HANS-FRIEDRICH, *«feltro e feltro». Die Dioskuren Castor und Pollux in der «Divina Commedia»*, in *«Deutsches Dante-Jahrbuch»*, LXXIX-LXXX (2004-2005), pp. 73-101.

BARTOLINI CORRADO, *Dante e l'universo siderale*, in *Atti del convegno su Dante e l'enciclopedia delle scienze. Un omaggio dell'Alma Mater al Poeta*, a c. di E. Pasquini, Bologna, CLUEB, 1991, pp. 63-75.

BARTOLI VITTORIO, *L'idropisia di maestro Adamo in «Inferno» XXX. Importanza della dottrina umorale di Galeno nel medioevo*, in *«Tenzione. Revista de la Asociación Complutense de Dantología»*, VIII (2007), pp. 11-29.

BARZON ANTONIO, *L'astrologia in Dante*, Padova, Tipografia Seminario, 1922.

BASILE BRUNO, *Dante e il segno zodiacale dello scorpione («Purg.» IX, 5-6)*, in *«Filologia e Critica»*, IX (1984), 1, pp. 139-145.

BASILE BRUNO, *Il tempo e la memoria. Studi di critica testuale*, Modena, Mucchi, 1996.

BATTAGLIA RICCI LUCIA, *Leggere Dante*, Ravenna, Longo, 2003.

Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea, 1290-1990, a c. di M.P. Simonelli, Firenze, Cadmo, 1994.

BECCARIA GIAN LUIGI, SOLETTI ELISABETTA, *Dalla «Vita Nuova» al Paradiso terrestre. Le due Beatrici*, in *«Lecture classensi»*, VIII (1979), pp. 85-103.

BEMROSE STEPHEN, *Dante's angelic intelligences. Their importance in the cosmos and in pre-christian religion*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.

BENVENISTE EMILE, *Le langage et l'expérience humaine. Problèmes du langage*, Gallimard, Parigi, 1966.

BERNABEO RAFFAELE ALBERTO, *La scienza medica in Dante*, in *Atti del convegno su Dante e l'enciclopedia delle scienze. Un omaggio dell'Alma Mater al Poeta*, a cura di E. Pasquini, Bologna, CLUEB, 1991, pp. 29-39.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO VALERIA, *Morfologie del testo medievale*, Bologna, Il Mulino, 1989.

BERTOLUCCI PIZZORUSSO VALERIA, *La «Vita Nova» nella cronologia dantesca. Nuove considerazioni*, in *Culture, livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale. Atti del 9. convegno della società italiana di filologia romanza. Bologna, 5-8 ottobre 2009*, a c. di F. Benozzo et al., Roma, Aracne, 2012, pp. 1-23.

BILLANOVICH GIUSEPPE, *Prime ricerche dantesche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.

BLASUCCI LUIGI, *Testo*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. v, p. 600.

BOITANI PIERO, *Dante e il suo futuro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

BOITANI PIERO, *Il grande racconto delle stelle*, Bologna, Il Mulino, 2012.

BOLL FRANZ, BEZOLD CARL, *Le stelle. Credenza e interpretazione*, trad. it. M. Ghelardi, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

BOLOGNA CORRADO, *Canti xxx-xxi. Il ritorno di Beatrice*, in *Esperimenti danteschi. «Purgatorio» 2009*, a c. di B. Quadrio, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 295-317.

BOLOGNA CORRADO, *Il ritorno di Beatrice. Simmetrie dantesche fra «Vita nova», «petrose» e «Commedia»*, Roma, Salerno, 1998.

BOLOGNESE GIUSEPPE, *Fra i maghi danteschi: Michele Scoto*, in *«L'Alighieri»*, xvii (1976), pp. 71-74.

BONCOMPAGNI BALDASSARRE, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese traduttore del secolo duodecimo e di Gherardo da Sabbionetta astronomo del secolo decimoterzo*, Roma, Tipografia delle Belle Arti, 1851.

BOYDE PATRICK, *«Lo color del core». Visione, passione e ragione in Dante*, trad. it. E. Santovetti, Napoli, Liguori, 2002.

BOYDE PATRICK, *L'uomo nel cosmo*, trad. it. E. Graziosi, Bologna, Il Mulino, 1984.

- BRANCA VITTORE, *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella «Vita Nuova»*, in «Lecture classensi», II (1969), pp. 29-66.
- BUFANO ANTONIETTA, *Parere*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. IV, pp. 297-303.
- BUFANO ANTONIETTA, STABILE GIORGIO, POULLE EMMANUEL, AURIGEMMA MARCELLO, *Sole*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. V, pp. 296-304.
- BURNETT CHARLES, *Arabic into Latin in the Middle ages. The translators and their intellectual and social context*, Farnham, Ashgate, 2009.
- BURNETT CHARLES, *The impact of Arabic science on Western civilisation in the middle ages*, Bulletin of the British Association of Orientalists, 1979-1980.
- BURNETT CHARLES, *Magic and divination in the Middle Ages. Texts and the techniques in the islamic and christian worlds*, Aldershot, Variorum, 1996.
- BUTI GIOVANNI, BERTAGNI RENZO, *Commento astronomico della «Divina Commedia». Rassegna analitica con una parte generale sistematica, una appendice critica*, Firenze, Sandron, 1966.
- CALIARO IVANO, *Poesia, astronomia, poesia dell'astronomia di Dante*, in «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti», XL (1985), 2, pp. 1-69.
- CALENDA CORRADO, *Incrispature soggettive e litanie numerali in «Purgatorio»*, XXIX, in «Rivista di Studi Danteschi», II (2002), pp. 262-278.
- CALENDA CORRADO, «*Vis memorativa*» e «*Libro*» della memoria nella «*Vita nuova*» in ID., *Appartenenze metriche ed esegesi. Dante, Cavalcanti, Guittone*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- CAPASSO IDEALE, *L'astronomia nella Divina Commedia*, Pisa, Domus Galilaeana, 1967.
- CAPASSO IDEALE, TABARRONI GIORGIO, *Astrologia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. I, pp. 427-431.
- CAROTI STEFANO, *L'astrologia in Italia. Profezie, oroscopi e segreti celesti, dagli zodiaci romani alla tradizione islamica, dalle corti rinascimentali alle scuole moderne*, Roma, Newton Compton, 1983.
- CARRAI STEFANO, *Dante elegiaco. Una chiave di lettura per la «Vita Nova»*, Firenze, Olschki, 2006.

- CARRAI STEFANO, *La «Vita Nova» nel «Trattatello in laude di Dante»*, in «Lecture classensi» XLII (2014), pp. 105-117.
- CASALI ELIDE, *Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2003.
- CASALI ELIDE, «*O gloriose stelle...*». *L'astrologia "cristiana" da Barbanera a... Dante*, Foligno, Editoriale Campi, 2014.
- CASSIRER ERNST, *Filosofia delle forme simboliche. II. Il pensiero mitico*, trad. it. E. Arnoud, Firenze, La Nuova Italia, 1964.
- CERBO ANNA, *Poesia e scienza del corpo nella «Divina Commedia». Dicer del sangue e de le piaghe...*, Napoli, Dante & Descartes, 2001.
- CERULLI ENRICO, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, 1949.
- DE CHAMPEAUX GÉRARD, STERCKX SÉBASTIEN, *I simboli del medioevo*, Milano, Jaca Book, 1981.
- CHISENA ANNA GABRIELLA, *Dante e la Dea Bianca. Le divinità lunari nella «Commedia»*, «griseldaonline. Portale di letteratura», 24 settembre 2014, visibile online all'indirizzo: <<http://www.griseldaonline.it/temi/lune/dante-commedia-divinita-lunari-chisena.html>>.
- CHISENA ANNA GABRIELLA, *La luna nella poesia della «Commedia» fra scienza, mito e teologia. Il lato oscuro della luna infernale: «Caino e le spine» (Inf. XX, 124-129)*, in *AlmaDante. Seminario dantesco, 28-29 maggio 2013*, a c. di G. Ledda, F. Zanini, Bologna, Aspasia, 2013, pp. 155-169, in c. d. s.
- CICCUTO MARCELLO, *Michele Scoto e la «naturalis philosophia» di Dante*, in «Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», IV (2003), pp. 31-41.
- Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milano, Vita e pensiero, 1998.
- CIPOLLONE ANNALISA, *Canto XVI*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Purgatorio»*, a c. di G. Güntert, M. Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 239-259.
- COGLIEVINA LEONELLA, *La leggenda sui passi dell'esule*, in *Dante e le città dell'esilio. Atti del Convegno internazionale di studi: Ravenna, 11-13 settembre 1987*, a c. di G. di Pino, Ravenna, Longo, 1989, pp. 47-74.

COLOMBO MANUELA, *Dai mistici a Dante. Il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

CONTINI GIANFRANCO, *Letteratura italiana delle origini*, Firenze, Sansoni, 1970.

CORNISH ALISON, *Reading Dante's stars*, New Haven-London, Yale University Press, 2000.

CORTI MARIA, *Percorsi dell'invenzione. Il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino, 1993.

Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.). Catania, 22-24 settembre 2006, a c. di C. Martello, C. Militello e A. Vella, Louvain La Neuve, F.I.D.E.M., 2008.

COSTA GUSTAVO, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari, Laterza, 1972.

CRISTALDI SERGIO, *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*, Acireale, Bonanno, 2013.

CRISTALDI SERGIO, *La «Vita Nuova» e la restituzione del narrare*, Messina, Rubettino, 1994.

CULLMANN OSCAR, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965.

CUMONT FRANZ, *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani*, trad. it. P. Dalla Vigna, Milano, Mimesis, 1990.

CUMONT FRANZ, *Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs*, in «L'Antiquité classique», 4 (1935), pp. 6-43.

CUMONT FRANZ, *Lo Zodiaco*, trad. it. L. Perilli, Milano, Adelphi, 2012.

CURTIUS ERNST ROBERT, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. R. Antonelli, Scandicci, La Nuova Italia, 1992.

Dante e la scienza, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Ravenna 28-30 maggio 1993, a c. di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995.

DAUPHINÉ JAMES, *Le cosmos de Dante*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

DAVY MARIE MADELEINE, *Il simbolismo medievale*, trad. it. B. Pavarotti, Roma, Edizioni mediterranee, 1988.

DELCORNO CARLO, *Beatrice predicante* («Par.» XXIX, 85-126), in «L'Alighieri», XXXV, n.s. 51 (2010), pp. 111-131.

DEMONTIS LUCA, *Alfonso X e l'Italia. Rapporti politici e linguaggi del potere*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012.

DE ROBERTIS DOMENICO, *Cino e le "imitazioni" dalle rime di Dante*, in «Studi danteschi», XXIX (1950), pp.103-177.

DI PINO GUIDO, *Temi di critica dantesca*, Bari, Adriatica, 1973.

DRONKE PETER, *Viaggi al Paradiso terrestre*, in *Dante. Da Firenze all'aldilà. Atti del terzo Seminario dantesco internazionale. Firenze, 9-11 giugno 2000*, a c. di M. Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 93-103.

DUHEM PIERRE, *Le systeme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, 10 voll., Paris, Hermann, 1954.

DURAND GILBERT, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, trad it. E. Catalano, Bari, Dedalo, 1984.

ECKHARDT CAROLINE D., *Essays in the Numerical Criticism of Medieval Literature*, Lewisburg-London, Bucknell University Press, 1980.

ELIADE MIRCEA, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.

ENDRES FRANZ CARL, SCHIMMEL ANNEMARIE, *Dizionario dei numeri. Storia, simbologia, allegoria*, Como, Red, 1991.

FALZONE PAOLO, *La progressione dall'Uno al molteplice nel pensiero di Dante*, in *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.). Catania, 22-24 settembre 2006*, a c. di C. Martello, C. Militello e A. Vella, Louvain La Neuve, F.I.D.E.M., 2008, pp. 47-62.

FEDERICI VESCOVINI GRAZIELLA, *Dante e l'astronomia del suo tempo*, in «Letteratura Italiana Antica», III (2002), pp. 291-309.

FEDERICI VESCOVINI GRAZIELLA, *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET, 2008.

FEDI FRANCESCA, «Frate, lo mondo è cieco»... *Perché proprio Marco Lombardo?*, in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra e M. Mari, Milano, CUEM, 2007, pp. 39-58.

FENZI ENRICO, *La canzone di Dante «Amor che movi tua virtù dal cielo»: una teoria anti-cavalcantiana sulla natura di amore*, in *Amor che movi tua virtù dal cielo*, a c. di

- C. L. Cortezo, Madrid, Departamento de Filología Italiana de la Universidad Complutense de Madrid - Asociación Complutense de Dantología, 2011, pp. 15-60.
- FERRUCCI FRANCO, *Dante. Lo stupore e l'ordine*, Napoli, Liguori, 2007.
- Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo. Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Padova, Il Poligrafo, 1992.
- FORTI FIORENZO, *Magnanimitade. Studi su un tema dantesco*, Roma, Carrocci, 2006.
- FRECCERO JOHN, *Dante. La poetica della conversione*, trad. it. C. Calenda, Bologna, Il Mulino, 1989.
- GARFAGNINI GIAN CARLO, *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, 1978.
- GHISALBERTI ALESSANDRO, *La cosmologia nel Duecento e Dante*, in «Lecture classensi» XIII (1984), pp. 33-48.
- GIALLONGO ANGELA, *Il bambino medievale. Educazione ed infanzia nel Medioevo*, Bari, Dedalo, 1990.
- GILSON ÉTIENNE, *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1987.
- GIRARDI ENZO NOÈ, *Al centro del «Purgatorio»: il tema del libero arbitrio*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita & Pensiero, 2001, pp. 21-38.
- GIVONE SERGIO, *Virtù teologali e filosofia dell'amore in Dante*, in «Studi Danteschi», LXXIV (2009), pp. 71-78.
- GIZZI CORRADO, *L'astronomia nel poema sacro*, 2 voll., Napoli, Loffredo, 1974.
- GORNI GUGLIELMO, *Anniversari. Dante e il tempo ciclico* in «Lecture classensi» XXVI (1997), pp. 111-123.
- GORNI GUGLIELMO, *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- GRAZIANO MARIA LUISA, *Sul colore rosso di Beatrice. L'epifania poetica della lingua del sì*, in «Critica letteraria», XXXVII (2009), 2, pp. 213-223.
- GRÉGOIRE RÉGINALD, *Semantica del cielo e della terra nell'esegesi biblica medievale*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 22-26 agosto 1995*, Milano, Vita e pensiero, 1998, pp. 3-30.

GREGORY TULLIO, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1995.

GREGORY TULLIO, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992.

GUGLIELMINETTI MARZIANO, «*Il suon del nome mio*», in «Lecture classensi», VIII (1979), pp. 27-36.

GUGLIEMINETTI MARZIANO, *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante al Cellini*, Torino, Einaudi, 1977.

GÜNTERT GEORGES, *Canto IV*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Paradiso»*, a c. di G. Güntert, M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 69-80.

GUZZARDO JOHN J., *Dante: Numerological Studies*, New York, Lang, 1987.

HARDT MANFRED, *I numeri nella poetica di Dante*, in «Studi Danteschi», LXI (1989), pp. 1-27.

HARDT MANFRED, *Zahlen in literarischen Texten*, in «Arcadia», XV (1980), pp. 225-241.

HELLGARDT ERNST, *Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur*, München, Beck, 1973.

HOLLANDER ROBERT, *Studies in Dante*, Ravenna, Longo, 1980.

HOPPER VINCENT FOSTER, *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expressions*, New York, Columbia University Press, 1938.

L'idea e l'immagine dell'universo nell'opera di Dante. Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna 12 novembre 2005, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2008.

«*In quella parte del libro de la mia memoria*». *Verità e finzioni dell'io autobiografico*, a c. di F. Bruni, Venezia, Marsilio, 2003.

KAY RICHARD, *Dante's christian astrology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.

KAY RICHARD, *Dante's enigmas. Medieval scholasticism and beyond*, Burlington, Ashgate, 2006.

KAY RICHARD, *Il giorno della nascita di Dante e la dipartita di Beatrice*, in *Studi americani su Dante*, a c. di G. C. Alessio e R. Hollander, trad. it. D. Della Terza, Milano, Angeli, 1989, pp. 243-265.

- KLIBANSKY RAYMOND, PANOFSKY ERWIN, SAXL FRITZ, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983
- KOENEN FERDINAND, *Dantes Zahlensymbolik*, in «Deutsches Dante Jahrbuch», VIII (1924), pp. 26-46.
- KUHN THOMAS SAMUEL, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, trad. it. T. Gaino, Torino, Einaudi, 1972.
- LAUWERS MICHEL, *Morte/i*, trad. it. S. Pico, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, 2 voll., a c. di J. Le Goff e J. C. Schmitt, ed. it. a c. di G. Sergi, Torino, Einaudi, vol. II, pp. 782-800.
- LEDDA GIUSEPPE, *Autobiografismo profetico e costruzione dell'identità. Una lettura di «Paradiso» XVII*, in «L'Alighieri», XXXVI (2010), pp. 87-113.
- LEDDA GIUSEPPE, *Biografia, poesia e allegoria nel «Trattatello in laude di Dante» di Giovanni Boccaccio*, in «Lecture classensi» XLII (2014), pp. 41-77.
- LEDDA GIUSEPPE, *Canti III-IV-V. I segni del Paradiso*, in *Esperimenti danteschi. «Paradiso» 2010*, a c. di T. Montorfano, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 27-60.
- LEDDA GIUSEPPE, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002.
- LEDDA GIUSEPPE, *Modelli biblici nella «Commedia»: Dante e san Paolo*, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 7 novembre 2009)*, a c. di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 179-216.
- LE GOFF JACQUES, *La civiltà dell'Occidente medievale*, trad. it. A. Menitoni, Torino, Einaudi, 1981.
- LE GOFF JACQUES, *Il corpo nel Medioevo*, trad. it. F. C. Villari, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- LEMAY RICHARD, *Abu Mashar and Latin Aristotelianism in the twelfth century. The recovery of Aristotles Natural philosophy through Arabic astrology*, Catholic press, Beirut, 1962.
- LONGUET SOPHIE, *Couleurs, foudre et lumière chez Dante*, Paris, Champion, 2009.
- LUBAC HENRY DE, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura. Parte seconda, volume secondo*, Milano, Jaca Book, 2006.
- MALATO ENRICO, *Dante*, Roma, Salerno, 1999.

- MALATO ENRICO, *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Roma, Salerno, 1989.
- MALATO ENRICO, *Studi su Dante. «Lecturae Dantis», chiose e altre note dantesche*, Cittadella, Bertinoro, 2005.
- MANSELLI RAOUL, *La corte di Federico II e Michele Scoto*, in *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia. Roma, 18-20 aprile 1977*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1979, pp. 63-80.
- MARALDI ELISA, «Ragionare di sé» («Conv.» I.ii, 14) nella «Commedia»: alcune note autobiografico-astrologiche, in «L'Alighieri», XLIII, n.s. 55 (2014), pp. 113-130.
- MARTINELLI BORTOLO, *L'ora di Beatrice. Genesi del simbolismo numerico nella «Vita Nuova»*, in «Critica Letteraria», XXIII (1995), pp. 29-67.
- MASCIANDARO FRANCO, *La problematica del tempo nella «Commedia»*, Ravenna, Longo, 1976.
- MAZZONI FRANCESCO, *Dante “misuratore di mondi”*, in *Dante e la scienza*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Ravenna 28-30 maggio 1993, a c. di P. Boyde, V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 25-53.
- MAZZOTTA GIUSEPPE, *La metafisica della creazione («Paradiso» XXVII-XXIX) in L'idea e l'immagine dell'universo nell'opera di Dante. Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna 12 novembre 2005*, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2008, pp. 61-81.
- Medieval Numerology. A book of essays*, a c. di R. L. Surley, London-New York, Garland, 1993.
- MEYER HEINZ, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München, Fink, 1975.
- MEYER HEINZ, SUNTRUP RUDOLF, *Lexicon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München, Fink, 1987.
- MEYER RICHARD MORITZ, *Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*, Berlin, Hertz, 1889.
- MINEO NICOLÒ, «Paradiso» XXV, 1-3: i «molt'anni» della composizione del «poema sacro», in «L'Alighieri» XLIII, n.s. 43 (2014), pp. 5-17.
- MOEVS CHRISTIAN, *The metaphysics of Dantes's «Comedy»*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

- MOLETA VINCENT, *The «Vita Nuova» as a lyric narrative*, in «Forum Italicum. A Quarterly of Italian Studies», 12 (1978), pp. 369-390.
- MOMIGLIANO ARNALDO, *History and the concept of time*, Middletown, Wesleyan University Press, 1966.
- EDWARD MOORE, *Gli accenni del tempo nella «Divina Commedia» e la loro relazione con la presunta data e durata della visione*, trad. it. di C. Chiarini, Roma, Salerno, 2007.
- MOORE EDWARD, *Studies in Dante*, 4 voll., Oxford, Clarendon Press, 1968-1969.
- MORPURGO PIERO, *Federico II e la scienza*, in *Federico II e l'Italia. Percorsi, luoghi, segni e strumenti*, Roma, De Luca, 1995.
- MORPURGO PIERO, *Michele Scoto e Dante: una continuità di modelli culturali?*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo. Biagio Pelacani Parmense*, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Padova, Il Poligrafo, 1992, pp. 79-94.
- MURESU GABRIELE, *Il richiamo dell'antica strega*, Roma, Bulzoni, 1997.
- MUZZARELLI MARIA GIUSEPPINA, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino, Paravia, 1996.
- MUZZARELLI MARIA GIUSEPPINA, *Belle vesti, dure leggi: «In hoc libro... continentur et descripte sunt omnes et singule vestes»*, Bologna, Costa, 2003.
- NARDI BRUNO, *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- NARDI BRUNO, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- NARDI BRUNO, *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966.
- OLIVA GIANNI, *Il ritorno dell'antico amore: tecniche di rappresentazione e codici culturali nell'Eden dantesco*, in «Lecture classensi» XXVI (1998), pp. 7-17.
- OLIVA GIANNI, *Per altre dimore. Forme di rappresentazione e sensibilità medievale in Dante*, Roma, Bulzoni, 1991.
- PADOAN GIORGIO, *Ilaro*, in *Enciclopedia Dantesca, Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. III, p. 363.
- PADOAN GIORGIO, *Introduzione a Dante*, Firenze, Sansoni, 1975.
- PADOAN GIORGIO, *Il lungo cammino del «poema sacro»*, Firenze, Olschki, 1993.
- PADOAN GIORGIO, *Il pio Enea e l'empio Ulisse*, Ravenna, Longo, 1977.

- PALACIOS MIGUEL ASÌN, *Dante e l'Islam*, 2 voll., Parma, Pratiche, 1994.
- PALMIERI UGO, *Della precessione degli equinozi in Dante e di una questione di metodo critico*, in «Studi danteschi» XXXVIII (1961), pp. 131-141.
- PASQUINI EMILIO, FAVATI GUIDO, *Amore*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. I, pp. 221-236.
- PASQUINI EMILIO, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Milano, Mondadori, 2001.
- PASQUINI EMILIO, *Luci e ombre nel Boccaccio biografo di Dante*, in *Boccaccio e i suoi lettori. Una lunga ricezione*, a c. di G. M. Anselmi, G. Baffetti, C. Delcorno, S. Nobili, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 455-468.
- PASQUINI EMILIO, *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2006.
- PASQUINI EMILIO, *La «Vita nova» di Dante: autobiografia come «memoria selettiva»*, in *«In quella parte del libro de la mia memoria». Verità e finzioni dell'io autobiografico*, a c. di F. Bruni, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 57-67.
- PASTORE STOCCHI MANLIO, *Per il commento virgiliano di Bernardo Silvestre: un manoscritto e un'ipotesi*, in «Lettere Italiane», XXVII (1975), pp. 72-82.
- PASTORE STOCCHI MANLIO, *Ragione teologica e ragione poetica nel canto IV del «Paradiso»*, in «Rivista di Studi Danteschi», III (2003), 1, pp. 28-47.
- PASTOUREAU MICHEL, *Medioevo simbolico*, trad.it R. Riccardi, Roma, Laterza, 2015.
- PAZZAGLIA MARIO, *Il «mito» di Beatrice*, Bologna, Pàtron, 1998.
- PECORARO PAOLO, *Le stelle di Dante. Saggio d'interpretazione di riferimenti astronomici e cosmografici della «Divina Commedia»*, Roma, Bulzoni, 1967.
- PEGORETTI ANNA, *Dal «lito deserto» al giardino. La costruzione del paesaggio nel «Purgatorio» di Dante*, Bologna, Bononia University Press, 2007.
- PENSO GIUSEPPE, *La medicina medioevale*, Saronno, Ciba-Geigy edizioni, 1991.
- PERTILE LINO, *La puttana e il gigante. Dal Cantico dei cantici al Paradiso terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998.
- PETROCCHI GIORGIO, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- PICONE MICHELANGELO, *Canto XXIX*, in *Lectura Dantis Turicensis. «Purgatorio»*, a c. di G. Güntert, M. Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 447-462.

PICONE MICHELANGELO, *Rito e narratio nella «Vita Nuova»*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, 5 voll., Firenze, Olschki, 1983, vol. I, pp. 141-157.

PICONE MICHELANGELO, *La «Vita Nuova» fra autobiografia e tipologia*, in ID. (a c. di), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo, 1987, pp. 56-69.

PIEROTTI ADAMO, *Regola antica per le Terziarie di Prato ed un elenco di documenti sul Terz'Ordine. VII° Centenario del Terz'Ordine Franciscano*, in «Studi Francescani», VII (1921), pp. 106-118.

PIMPINELLI ALBERTO, «*e pareami vedere lo sole oscurare*». *La morte di Beatrice nella «Vita Nuova» tra simmetrie celesti e l'eclisse del 3 Giugno 1239*, visibile online all'indirizzo:

<http://www.academia.edu/7686346/_e_pareami_vedere_lo_sole_oscurare_La_morte_di_Beatrice_nella_Vita_Nuova_tra_simmetrie_celesti_e_l_eclisse_del_3_Giugno_1239>

PIROVANO DONATO, *Boccaccio editore della «Vita nuova»*, in *Boccaccio editore e interprete di Dante. Atti del Convegno internazionale di Roma (28-30 ottobre 2013)*, a cura di L. Azzetta, A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, pp. 113-135.

PIROVANO DONATO, *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2009.

PIROVANO DONATO, *Dall'aquila al gallo. I controversi rapporti tra Dante e la letteratura islamica*, in «L'Indice dei Libri del Mese», XXXI (marzo 2014), 3, p. 9.

PIROVANO DONATO, *Il dolce stil novo*, Roma, Salerno, 2014.

POMPEO FARACOVİ ORNELLA, *Guido Bonatti e il problema delle «elezioni»*, in «Nuova civiltà delle macchine», 25 (2007), pp. 11-22.

POMPEO FARACOVİ ORNELLA, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996.

PORCELLI BRUNO, «*Vita nova*» 18, 19, 20: *il motivo della privazione e un passo controverso*, in «Studi e Problemi di Critica Testuale», LVIII (1999), pp. 83-87.

PORTAL FREDERIC, *Sui colori simbolici. Nell'Antichità, nel Medioevo e nell'Età moderna*, trad. it. G. Caviglione, Milano, Luni, 2003.

POMIAN KRZYSZTOF, *L'ordine del tempo*, trad. it. P. Arlorio, G. Bottiroli, C. De Marchi, C. Prandi, Torino, Einaudi, 1992.

POSTMAN NEIL, *La scomparsa dell'infanzia. Ecologie delle età della vita*, Roma, Armando, 1984.

- PRANDI STEFANO, *Dilemma e allegoresi nel canto IV del «Paradiso»*, in «Studi Danteschi», LXXII (2007), pp. 103-140.
- RAJNA PIO, *Le denominazioni «Trivium» e «Quadrivium»*, in «Studi Medievali», I (1928), pp. 4-36.
- REGGIO GIOVANNI, *Voglio di Creta*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. v, pp. 901-903.
- RICOEUR PAUL, *Tempo e racconto. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988, vol. III.
- RIGO PAOLA, *Memoria classica e memoria biblica in Dante*, Firenze, Olschki, 1994.
- RUSSO VITTORIO, *Arti liberali*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. I, pp. 403-405.
- SANGUINETI EDOARDO, *Tre studi danteschi*, Firenze, Le Monnier, 1961.
- SANTAGATA MARCO, *Amate e amanti. Figure della lirica amorosa fra Dante e Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- DE SANTILLANA GIORGIO, VON DECHEND HERTHA, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1983.
- SAROLLI GIAN ROBERTO, *Prolegomena alla «Divina Commedia»*, Firenze, Olschki, 1971.
- SARTESCHI SELENE, *Il percorso del poeta cristiano. Riflessioni su Dante*, Ravenna, Longo, 2006.
- SAXL FRITZ, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, a c. di S. Settis, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.
- SBACCHI DIEGO, *La presenza di Dionigi Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, Firenze, Olschki, 2006.
- SCHERILLO MICHELE, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino, Loescher, 1896.
- SCAFI ALESSANDRO, *Mapping paradise. A history of heaven on earth*, London, The British Library, 2006.
- SCORRANO LUCA, *Tra il «banco» e «l'alte rote». Letture e note dantesche*, Ravenna, Longo, 1996.

SCOTT JOHN, *Canti xxxii-xxxiii. Il grifone e l'Imperatore*, in *Esperimenti danteschi. «Purgatorio» 2009*, a c. di B. Quadrio, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 319- 339.

La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi. Convegno internazionale Università degli studi di Salerno, 3-5 novembre 2004, a c. di D. Jacquart e A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007.

SECOR JOHN, *Three Dances of Three: the «Imago Trinitatis» in Dante's «Commedia»*, in *Medieval Numerology. A book of essays*, a c. di R. L. Surley, London-New York, Garland, 1993, pp. 93-104.

SEDAKOVA OLGA, *Canti xxvii-xxviii-xxix. Il Paradiso terrestre e il dono della poesia*, in *Esperimenti danteschi. «Purgatorio» 2009*, a c. di B. Quadrio, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 273-294.

DEEN SCHILDGEN BRENDA, *Philosophers, theologians, and the islamic legacy in Dante: «Inferno» 4 versus «Paradiso» 4*, in *«Dante Studies»*, CXXV (2007), pp. 113-132.

SINGLETON CHARLES SOUTHWARD, *La poesia della «Divina Commedia»*, Bologna, Il Mulino, 1978.

SINGLETON CHARLES SOUTHWARD, *Saggio sulla «Vita Nuova»*, trad. it. G. Prampolini, Bologna, Il Mulino, 1968.

SIRAIIS NANCY G., *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990.

SPITZER LEO, *Bemerkungen zu Dantes «Vita Nuova»*, Publications de la faculté des lettres de l'Université d'Istanbul, 1937.

SPITZER LEO, *Studi italiani*, a c. di C. Scarpati, Milano, Vita e Pensiero, 1976.

STABILE GIORGIO, *Dante e la filosofia della natura*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007.

TAVONI MIRKO, *«Converrebbe essere me laudatore di me medesimo» («Vita nova» xxviii 2)*, in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, a c. degli allievi padovani, 2 voll., Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, vol. I, pp. 253-261.

TATEO FRANCESCO, *Simmetrie dantesche*, Bari, Palomar, 2001.

THORNDIKE LYNN, *A history of magic and experimental science*, 8 voll, New York, Columbia University Press.

TOYNBEE PAGET, *Ricerche e note dantesche*, Bologna, Zanichelli, 1899.

TRANFAGLIA SILVIA, *Per una poetica dell'immanenza: natura e arte nelle «petrose» dantesche*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri. Atti del convegno di Madrid, 5-7 novembre 2012*, a c. di C. Cattermole, C. de Aldama, C. Giordano, Madrid, Ediciones de la Discreta, 2014, pp. 587-602.

TRAVI ERNESTO, *Dal cerchio al centro. Studi danteschi*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.

VANDERWIELEN BETTY, *The Significance of Numbers in the Structuring of Dante's «Commedia»*, in *Medieval Numerology. A book of essays*, a c. di R. L. Surley, London-New York, Garland, 1993, pp. 77-92.

VASINA AUGUSTO, *Bonatti, Guido* in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. I, pp. 668-669.

VASOLI CESARE, *Bonatti, Guido*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 81 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, vol. XI, pp. 603-608.

VASOLI CESARE, *Dante, Alberto Magno e la scienza dei peripatetici*, in *Dante e la scienza*, a c. di P. Boyde e V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. e 55-70.

VASOLI CESARE, *Dante e l'immagine del mondo nel «Convivio»* in *L'idea e l'immagine dell'universo nell'opera di Dante. Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna 12 novembre 2005*, Ravenna, Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2008, pp. 83-102.

VASOLI CESARE, *Michele Scotto*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. III, pp. 950-951.

VASOLI CESARE, *Otto saggi per Dante*, Firenze, Le Lettere, 1995.

VASOLI CESARE, *Tempo*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978, vol. V, pp. 546-551.

VECCE CARLO, *Beatrice e il numero amico*, in *Beatrice nell'opera di Dante e nella memoria europea, 1290-1990. Atti del Convegno internazionale, 10-14 dicembre 1990*, a c. di M.P. Simonelli, Firenze, Cadmo, 1994, pp. 101-135.

VINASSA DE REGNY PAOLO, *Dante e Pitagora*, Milano, Albano, 1956.

WEINRICH HARALD, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Bologna, Il Mulino, 2004.

ENCICLOPEDIA E DIZIONARI:

Dizionario biografico degli Italiani, 81 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960.

Dizionario dell'Occidente medievale, 2 voll., a c. di J. Le Goff e J. C. Schmitt, ed. it. a c. di G. Sergi, Torino, Einaudi.

CHEVALIER JEAN, GHEERBRANT ALAIN, *Dizionario dei simboli. Miti, sogni, costumi, gesti, forme, figure, colori, numeri*, Milano, Bur, 1986.

Enciclopedia Dantesca, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-1978.

La Piccola Treccani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 16 voll., 1996.

Ringraziamenti

Ringrazio il Professor Giuseppe Ledda, che sempre ha guidato i miei studi danteschi, per la disponibilità con cui ha seguito la realizzazione della tesi.

Ringrazio il Professor Charles Burnett e il Professor Alessandro Scafì, che mi hanno accolto al Warburg Institute di Londra per un bellissimo periodo di studi.

Grazie ad Anna, Floriana, Clementina; a Silvia e Cecilia; a Valentina e Giulia.

Grazie alla famiglia, e all'altra famiglia (Casina Pontormo).

A tutti questi la tesi è dedicata.

