ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA

Corso di laurea in

Lettere

Adamo nel cielo delle Stelle fisse (*Paradiso*, XXVI, 82-142)

Tesi di laurea in

Letteratura e Critica Dantesca

Relatore Prof: Giuseppe Ledda

Presentata da: Beatrice Maria Rosso

Appello

primo

Anno accademico

2020-2021

Indice

1. Introduzione	1
2. Analisi	4
2.1 Il Cielo delle Stelle Fisse.....	4
2.2 Beatrice e «l'anima prima» (vv. 82-84).....	6
2.3 Lo stupore di Dante (vv. 85-96).....	9
2.4 L'«animale coverto» (vv. 97-102).....	14
2.5 Il discorso di Adamo (vv. 103-108).....	17
2.6 I dubbi di Dante (vv. 109-114).....	19
2.7 Il peccato di Adamo e il «trapassar del segno» (vv. 115-117).....	21
2.8 L'esilio (vv. 118-123).....	25
2.9 «La lingua ch'io parlai»: la mutabilità della lingua (vv.124-138).....	29
2.10 Le ore di Adamo nell'Eden (vv.129-142).....	36
3. Conclusione	38
4. Appendice	41
5. Bibliografia	43

1. Introduzione

Gli incontri e i riferimenti a personaggi biblici nella *Commedia* sono molteplici. La figura di Adamo è citata numerose volte nel viaggio del poeta: dal «mal seme di Adamo» (*Inf.* III, 115) alla sua rappresentazione nella rosa, abitazione di tutti i beati nell'Empireo (*Par.* XXXIII, 122). Questa tesi si focalizzerà tuttavia esclusivamente sull'incontro di Dante e Adamo narrato nella seconda parte del canto XXVI del *Paradiso* con l'obiettivo di fornire un'analisi complessiva e completa dell'episodio, pur senza tralasciare del tutto la segnalazione delle relazioni con la presenza di Adamo nel resto del poema.

Il metodo di lavoro prevederà un'analisi delle terzine, anche attraverso l'attivazione dei commenti e della bibliografia critica sul canto e sui temi in esso trattati. Si cercherà poi di esaminare anche le riprese dalla tradizione biblica e da autori classici e medievali, indagando il modo in cui il testo dantesco cerca il dialogo e il confronto con essi. Inoltre, l'analisi metterà in relazione le terzine di questo passaggio con il resto della *Commedia*, con lo scopo di interpretare come il personaggio di Adamo si inserisca nell'opera complessiva.

L'incontro delle due figure avviene in una posizione peculiare del Cielo Stellato e la situazione particolare di questo episodio, subito dopo il trionfo dei beati e gli esami di Pietro, Giacomo e Giovanni, ha generato un forte interesse della critica, per motivi di natura linguistica, teologica e anche per studiare la scelta dantesca di porre qui e di rappresentare in questo modo Adamo. La necessità di approfondire e ulteriormente analizzare la narrazione dell'evento deriva prima di tutto dal fatto che numerosi testi critici sul canto XXVI del *Paradiso* si focalizzano principalmente sulla prima parte del canto, dedicata alla Carità di San Giovanni. In numerosi casi, il fulcro dell'analisi verte quindi sulla descrizione della virtù teologale della Carità e sulla figura dell'apostolo, dedicando quindi una porzione ridotta di attenzione al dialogo tra Dante e Adamo, che occupa i versi 82-142 del canto. La seconda motivazione che spinge all'approfondimento del tema riguarda gli studi incentrati sulla figura del personaggio di Adamo. Numerose indagini critiche si sono concentrate sulla questione linguistica, ovvero la mutabilità della lingua in relazione a quanto scritto precedentemente dal poeta nel *De vulgari eloquentia*, mentre è stato meno studiato il significato complessivo dell'intero episodio. Si cercherà di tenere conto della totalità delle informazioni fornite da Adamo, quindi anche della riflessione sul peccato originale e sugli anni di attesa del progenitore, con l'obiettivo di capire come esse siano in relazione tra loro.

Un ulteriore elemento che spinge all'analisi di questi versi deriva dalla grande varietà di temi e argomenti trattati, nonostante il numero limitato di terzine che narrano l'incontro. L'ampiezza del

discorso tra le due figure permetterà di considerare un'ampia base bibliografica e, di conseguenza, la raccolta e analisi dei diversi punti di vista espressi sulla figura dell'Adamo dantesco.

Infine, la figura del primo uomo è tra le più celebri della storia sacra e dell'esegesi biblica, spesso centro di dibattiti e discussioni da parte dei teologi sui vari dettagli e le varie sfumature che porta la narrazione della Creazione dell'uomo nel *Genesi*. Adamo ed Eva trovano ampio spazio anche nell'immaginario collettivo cristiano, venendo ripresi frequentemente nell'arte figurativa e trovando ampio spazio nel poema dantesco. I progenitori vengono richiamati e citati lungo tutta la *Commedia* e nel Canto XXVI del *Paradiso* avviene finalmente l'incontro diretto con uno di essi. Le figure bibliche sono sfruttate dal poeta lungo tutta la *Commedia* come esempi di virtù e di difetti, ma tra queste Adamo spicca per la sua storia e per l'impatto che la sua vita ebbe sul resto dell'umanità. È interessante quindi studiare il modo in cui Dante si avvicina a questa celebre figura e come colloca questo incontro all'interno della sua opera, intervenendo nel dibattito teologico e linguistico che lo riguarda, ma allo stesso tempo creando un personaggio che si inserisce significativamente nella struttura narrativa del poema.

2. Analisi

L'incontro con Adamo si svolge in *Paradiso* XXVI, nei versi 82-142. Quando Dante incontra il progenitore si trova in una situazione molto particolare, dal momento che ha appena riacquisito la vista, grazie a Beatrice, dopo essere stato accecato dalla luce emanata da San Giovanni. Il protagonista, dopo aver affrontato l'esame sulla virtù teologale dalla carità in stato di cecità, si sta riabituando alla luce del Paradiso, quando vede una quarta anima che si trova con lui nel cielo stellato. Dalla spiegazione di Beatrice si viene a sapere che la quarta luce è l'anima di Adamo, e qui inizia l'analisi di questa tesi. Le terzine vengono analizzate secondo blocchi contenutistici e ne viene dato un significato generale, per poi soffermarsi su alcune parole o concetti chiave.

2.1 Il cielo delle stelle fisse

Dante si ritrova nella costellazione dei Gemelli nel Cielo delle Stelle Fisse, dopo aver affrontato il viaggio infernale, scalato la Montagna del Purgatorio, visitato le sette sfere celesti e salito la Scala d'oro nel cielo di Saturno. Come rito di purificazione il poeta guarda verso il basso e vede i sette cieli ormai superati e la Terra, un piccolo e lontano globo dal «vil semblante» (*Par.* XXII, 135)¹. Questo ultimo sguardo e la salita lungo la scala di Giacobbe segnano un punto di distacco dal mondo terreno, in quanto “estrema frontiera”² dell'uomo: per l'astronomia tolemaica, infatti, questo cielo era l'ultimo raggiungibile dall'occhio umano. Tra tutte le costellazioni, Dante giunge in quella dei Gemelli, suo segno zodiacale, al quale Dante attribuisce il suo ingegno³. L'influenza dei corpi celesti è ricorrente nel poema dantesco ed è accertato che l'astrologia occupasse un ruolo rilevante nella cultura medievale⁴.

La sequenza del cielo delle Stelle Fisse rappresenta la più lunga serie di canti in cui il personaggio di Dante sosta in un solo luogo (dalla fine del XXII alla metà del XXVII del *Paradiso*)⁵. I principali avvenimenti di questo cielo sono le schiere dei Beati che vanno incontro al poeta, con la breve visione di Cristo e di Maria; le trattazioni delle virtù teologali, con Pietro, Giacomo e Giovanni; l'incontro con Adamo e l'invettiva finale di San Pietro. Il Cielo Stellato è anche il primo cielo in cui si compie la differenziazione dell'universo, dal momento che il Primo Mobile e l'Empireo sono abitati da realtà spirituali (rispettivamente gli angeli e Dio) e nel Primo Mobile la realtà è ancora

¹ F. Masciandaro, *Paradiso XXIII*, in «Lectura Dantis, Special issue: Lectura Dantis Virgiliana», Vol. 3, 1996 pp. 329-351.

² A. M. Chiavacci Leonardi, *Commedia, Paradiso*, p.410, Zanichelli, 2001.

³ Cfr. Lectura Dantis Bononiensis, *Paradiso XXII*, G. Ledda, 2020 [<https://www.youtube.com/watch?v=U4tIzjDnI0w&t=643s>].

⁴ Per approfondimenti sull'astrologia Cfr. Kay, *Dante's Christian Astrology*, University of Pennsylvania press, 1994.

⁵ Cfr. Lectura Dantis Bononiensis, *Paradiso XXIII*, S. Gilson, 2020 [https://www.youtube.com/watch?v=Px8JTU_35yA].

indifferenziata⁶. In questa sequenza di canti si ha la rappresentazione del trionfo⁷ di Cristo, e, in particolare, la protagonista è la Chiesa in quanto comunità storica affidata a San Pietro⁸. Nel canto XXIII vanno incontro a Dante le schiere dei beati («ecco le schiere / del trionfo di Cristo e tutto 'l frutto / raccolto del girar di queste spere», *Par.* XXXIII, 19-21) e il poeta intravede la figura di Cristo e «la rosa in che 'l verbo divino / carne si fece» (*Par.* XXIII, 73-74), cioè la Vergine Maria.

I beati insieme a Maria e Cristo ritornano nell'Empireo, ma restano nel Cielo alcune anime: gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, protagonisti dei canti successivi. Inizia quindi la trattazione delle tre virtù teologali, che si svolge dal canto XXIV alla prima metà del XXVI. Questi canti di natura teologica celebrano, attraverso il dialogo tra Dante e gli apostoli, le virtù ottenute per grazia divina, con la persona di Dante che svolge un ruolo centrale nella definizione e spiegazione delle virtù. In particolare, Pietro interroga Dante sulla Fede, Giacomo sulla Speranza e Giovanni sulla Carità⁹. La forma con cui avvengono questi dialoghi ha una struttura simile per le tre virtù, con l'apostolo che chiede a Dante di argomentare le sue risposte. Le domande principali, con sfumature nei tre episodi, consistono in una definizione della virtù, nello spiegare da dove viene all'uomo e se il personaggio possiede questa virtù. Una particolarità del dialogo sulla Speranza è lo speciale risalto dato alla figura di Dante, con indizi biografici sul suo desiderio di tornare in Patria e di essere incoronato poeta, nonostante la consapevolezza di quanto sia improbabile che il desiderio si avveri¹⁰.

Alla fine del canto XXV si presenta San Giovanni e avviene l'accecamento di Dante. Alcune leggende dell'epoca medioevale riportavano che Giovanni fosse asceso al Paradiso ancora con il corpo, per questo motivo il personaggio-Dante lo fissa con attenzione, per il desiderio di vedere i lineamenti del Santo¹¹. Viene ribadito che gli unici nel Paradiso ad avere il corpo sono Gesù Cristo e Maria e il troppo guardare di Dante lo acceca, impedendogli di vedere persino Beatrice, proprio accanto a lui. Questa situazione crea un profondo turbamento nel poeta («Ahi quanto ne la mente mi commossi, / quando mi volsi per veder Beatrice, per non poter veder, benché io fossi / presso di lei, e nel mondo felice!» *Par.* XXV vv.136-139). In questo stato di cecità il personaggio-Dante si accinge ad affrontare il dialogo sulla Carità e, dopo aver concluso, Beatrice gli restituisce la vista, con la

⁶ A. M. Chiavacci Leonardi, *Commedia, Paradiso*, p. 410-412, Zanichelli, 2001.

⁷ Per uno studio sul significato della parola "trionfo" cfr. U. Bosco, A. J. De Vito, *Paradiso XXIII*, in «Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers», No. 83, 1965, pp.1-3.

⁸ A. M. Chiavacci Leonardi, *Commedia, Paradiso*, p.410-411, Zanichelli, 2001.

⁹ Per le problematiche e il significato dei tre dialoghi Cfr. E. L. Walter *Cantos XXIV-XXVI*, in «PMLA», 1889, No. 1 pp. 24-40.

¹⁰ A. M. Chiavacci Leonardi, *Commedia, Paradiso*, pp. 444-447, Zanichelli, 2001.

¹¹ Per una spiegazione di questa leggenda si confronti G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Carocci Editore, 2016, p. 320 "Lo Stesso Evangelista riferisce che, da una frase di Gesù a Pietro, «exivit semro iste in fratres, quia discipulus ille [= Giovanni] non moritur»; ma Gesù non aveva detto questo: «non dixit... "non moritur", sed "si sic eum volo manere donec venio, quid ad te?» (Io 21, 22-23). Dall'oscurissimo versetto era scaturita la pia tradizione che l'apostolo prediletto da Cristo fosse stato assunto in cielo, dopo la morte, con il corpo già risolto in gloria".

similitudine dell'accecamento sulla via di Damasco di San Paolo¹². A questo punto, dopo un primo momento di confusione dovuto alla luce, Dante scorge un quarto lume, che la sua guida gli dirà essere l'antica anima di Adamo.

2.2 Beatrice e «l'anima prima» (vv.82-84)

Dopo la fine della discussione sull'ultima virtù teologale, la Carità, Beatrice e i Beati intonano un canto e la vista ritorna agli occhi di Dante. Superata una prima confusione per i forti bagliori luminosi, l'occhio del protagonista si riabituava alla luce e scorge, con grande stupore (si desume prima dell'accecamento non si fosse ancora fatta avanti¹³) una quarta anima luminosa. Il personaggio di Adamo è presentato da Beatrice attraverso una perifrasi, allo stesso modo con cui erano stati presentati i tre Apostoli:

E la mia donna: «Dentro da quei rai
vagheggia il suo fattor l'anima prima
che la prima virtù creasse mai.»

(Par. XXVI vv. 82-84)

Come avviene in tutto il *Paradiso*, le anime dei beati sono avvolte da una luce che rende impossibile al personaggio l'identificazione di volti o lineamenti¹⁴ (con l'eccezione del Cielo della Luna, dove Dante riesce ad intravedere alcune fattezze dei volti dei beati; già nel Cielo successivo, quello di Mercurio, questa capacità viene meno¹⁵). Anche Adamo è quindi avvolto da una luce, in particolare egli si trova *dentro* raggi luminosi. Questo è un modulo comune nel *Paradiso* dantesco e diversi personaggi sono presentati in un modo simile: Giustiniano in *Par.* V, 107-108: «Vedeasi l'ombra piena di letizia / nel folgór chiaro che di lei uscia» e in *Par.* V, 124-126: «Io veggio ben sì come tu t'annidi / nel proprio lume, e che de li occhi il traggi, / perch'e' corusca sì come tu ridi»; le anime del Cielo di Venere in *Par.* VIII, 19-20: «vid'io in essa luce altre lucerne / muoversi in giro più e men correnti» con Carlo Martello ai vv. 52-54: «La mia letizia mi ti tien celato / che mi raggia dintorno e mi nasconde / quasi animal di sua seta fasciato», Cunizza da Romano in *Par.* IX, 22-24: «Onde la luce che m'era ancor nova, / del suo profondo, ond'ella prima cantava / seguette come a cui

¹² Per il rapporto tra Dante e San Paolo Cfr. G. Ledda, *Modelli Biblici nella Commedia: Dante e San Paolo*, in *La Bibbia di Dante Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Centro Dantesco dei frati minori conventuali, 2001; G. Ledda, *L'esilio, la speranza, la poesia: modelli biblici e strutture autobiografiche nel canto XXV del Paradiso*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Fabrizio Serra editore, 2015; J. A. Mazzeo, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, in «The Harvard Theological Review», 1957, Vol. 50, No. 4, pp. 275-306.

¹³ A. M. Chiavacci Leonardi, *Commedia, Paradiso*, Zanichelli, 2001, p.471.

¹⁴ Per le luci luminose dei beati Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, «Le bianche stole»: il tema della resurrezione nel «Paradiso», in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze, 1988, pp. 249-271; M. Ariani, «Abyssus luminis»: Dante e la veste in luce, in «Rivista di Letteratura Italiana», XI (1993), pp. 9-71.

¹⁵ Cfr. *Par.* V, 124-126 «Io veggio ben sì come tu t'annidi / nel proprio lume, e che de li occhi il traggi, / perch'e' corusca sì come tu ridi», come indicato nel commento di D. Mattalia.

di ben far giova» e Raab ai versi 112-114 dello stesso canto: «Tu vuo' saper chi è in questa lumera / che qui appresso me così scintilla / come raggio di sole in acqua mera»; gli spiriti sapienti sono definiti «ardenti soli» in *Par. X*, 76 e le anime che formano la corona sono chiamate lumi e dette «fiammeggiar» (*Par. X v.* 130); Cacciaguida in *Par. XV* 22-24: «né si partì la gemma dal suo nastro, / ma per la lista radial trascorse, / che parve foco dietro ad alabastro»; le anime che compongono l'aquila nel Cielo di Giove in *Par. XIX*, 4-6 «parea ciascuna rubinetto in cui / raggio di solo ardesse sì acceso, / che ne' miei occhi rifrangesse lui»; Benedetto in *Par. XXII*, 28-29: «e la maggiore e la più luculenta / di quelle margherite innanzi fessi», Dante chiede inoltre a Benedetto di poter vedere i suoi lineamenti nascosti dentro la luce ai versi 58-60 dello stesso canto: «Però ti priego, e tu, padre, m'accerta / s'io posso prender tanta grazia, ch'io / ti veggia con immagine scoperta»; Pietro in *Par. XXIV*, 19-21: «Di quella ch'io notai di più carezza / vid'io uscire un foco sì felice, / che nullo vi lasciò di più chiarezza»; Giovanni in *Par. XXV*, 100-102: «Poscia tra esse un lume si schiari / sì che, se 'l Cancro avesse un tal cristallo, / l'inverno avrebbe un mese d'un sol dì» e l'accecamento del protagonista per aver guardato troppo intensamente la luce dell'anima, in cerca del corpo ai versi 118-121: «Qual è colui ch'adocchia e s'argomenta / di vedere eclissar lo sole un poco, / che, per veder, non vedente diventa; / tal mi fec'io a quell'ultimo foco».

L'azione che sta compiendo l'anima di Adamo è di tipo contemplativo: egli «vagheggia» il suo creatore. Tutti i principali commenti richiamano il discorso di Marco Lombardo in *Purgatorio XVI*, 85-87, quando lo spirito racconta a Dante come Dio crea le sue anime: «Esce di mano a lui che la vagheggia / prima che sia, a guisa di fanciulla / che piangendo e ridendo pargoleggia». Quindi con la stessa passione con cui Dio contempla amorosamente la sua creazione a sua immagine e si compiace persino prima di crearla effettivamente¹⁶, con la stessa intensità Adamo vagheggia Dio. Il «vagheggiar» è un termine tipico della poesia cortese-amorosa provenzale¹⁷ e trova un'altra occorrenza in *Paradiso X*, 91-93: «Tu vuo' saper di quai piante s'infiora / questa ghirlanda che 'ntorno vagheggia / la bella donna ch'al ciel t'avvalora» dove l'oggetto della contemplazione amorosa dei beati è Beatrice.

Per quanto riguarda il termine «fattor»¹⁸ al verso 83, Dante lo utilizza più volte con il suo significato biblico, cioè quello di Dio, già presente nei testi dell'*Antico Testamento*¹⁹, quando tratta il

¹⁶ Cfr. *Ier.* 1, 5 “Priusquam te formarem in utero, novi te et, antequam exires de vulva, anctificavi te et prophetam gentibus dedi te”.

¹⁷ Cfr. G. Giacalone, *Commento*.

¹⁸ Per approfondimenti sulla parola cfr. «Enciclopedia Dantesca» alla voce “fattore”.

¹⁹ Cfr. *Deut.* 32, 15 “Incrassatus est dilectus et recalcitravit; incrassatus, impinguatus, dilatatus dereliquit Deum factorem suum et recessit a Petra salutari suo”; *Is* 51, 13 “Et oblitus es Domini factoris tui, qui tetendit caelos et fundavit terram; et formidasti iugiter tota die a facie furoris eius, qui te tribulabat, cum parabat ad perdendum. Ubi nunc est furor tribulantis?”.

rapporto delle anime con il loro Creatore e della loro origine divina. Si trova una prima occorrenza con questo specifico significato in *Inferno* XXXIV, 35 «contra 'l suo fattore alzò le ciglia» per indicare Lucifero, per il quale verrà usata una perifrasi simile in *Paradiso* IX, 128 «che pria volse le spalle al suo fattor»; poi il termine viene usato nel sopra citato episodio di Marco Lombardo in *Purgatorio* XVI, 89, in questo episodio di Adamo e infine nella preghiera di San Bernardo alla Vergine: «tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura» (Par. XXXIII, 4-6).

In questi versi vi è un richiamo alla Creazione, con il chiasmo tra «anima prima» e «prima virtù» che va a sottolineare il rapporto d'amore tra l'anima e Dio, e l'eccezionalità di questa prima creazione dell'uomo²⁰. Tutti i principali commentatori indicano un'occorrenza precedente ad «anima prima» in *Purgatorio* XXXIII, 61-63: «Per morder quella, in pena e in disio / cinquemila anni e più l'anima prima / bramò colui che 'l morso in sé punio», sempre riferita ad Adamo, nel discorso in cui Dante riceve la seconda investitura profetica da Beatrice (*Purg.* XXXII vv. 105-108 «però in pro del mondo che mal vive / al carro tieni or li occhi, e quel che vedi, / ritornato di là, fa che tu scrive»). Il personaggio-poeta deve raccontare fedelmente quello che ha visto, descrivendo anche quella pianta del Paradiso Terrestre – l'albero della conoscenza del bene e del male del *Genesi* – che, con il suo frutto, fu la causa della cacciata di Adamo ed Eva.

Ritorna alla mente una descrizione simile di un altro personaggio incontrato nel viaggio dantesco: Ulisse²¹, la cui anima viene anch'essa presentata *dentro* una fiamma:

«S'ei posson dentro da quelle faville
parlar» diss' io, «maestro, assai ten priego
e ripriego, che 'l priego vaglia mille».

(*Inf.* XXVI vv. 64-66)

La relazione tra Adamo e Ulisse è stata a lungo studiata e discussa dalla critica dantesca²² e si incontreranno numerosi altri richiami nei versi che seguono la perifrasi di Beatrice, specialmente nel discorso diretto del primo uomo. Quello che si osserva leggendo parallelamente le terzine di introduzione di Adamo e Ulisse è una forte somiglianza nella struttura della frase: «dentro da quelle faville» e da «dentro da quei rai». Oltre a una maggiore corrispondenza stilistica, sono anche particolarmente rilevanti lo stupore e il desiderio di parlare che questi incontri generano in Dante.

²⁰ Cfr. D. Pirovano, *Canto XXVI «A la riva» del «diritto» amore*, in *Lectura Dantis Romana, Cento Canti per cento anni*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Vol. III, *Paradiso*, Canti XVII-XXXIII, Roma, Salerno, 2015, pp. 747-782.

²¹ Cfr. Commento di F. Torraca.

²² Per la relazione Adamo-Ulisse Cfr. E. Lombardi *The Poetic of Trespassing*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy*, Vol.3, 2017, pp. 71-88; G. Sasso, *Ulisse e Adamo (e altre questioni)*, in «La Cultura», fascicolo 2, 2006, pp. 183-214.

Sicuramente questa somiglianza non è casuale e, letta con gli altri richiami nelle terzine successive, contribuisce alla costruzione del parallelismo tra l'eroe omerico e il primo uomo. Le presentazioni di Adamo si colloca all'interno di un motivo che attraversa tutto il *Paradiso* e in linea con quella degli altri beati, ma vi è un richiamo preciso e specifico all'eroe omerico che difficilmente può essere casuale. Ponendo poi attenzione al luogo fisico in cui si trovano i versi per Adamo e Ulisse, si nota che le due anime occupano pressoché la medesima posizione: la seconda metà dei canti Ventisei della prima e della terza Cantica²³.

Il lettore è quindi introdotto a questa ultima anima, che è anche la prima della storia. Il motivo per cui Dante abbia deciso di presentare Adamo proprio in questo punto e in questo modo è tutt'oggi dibattuto e merita di essere ulteriormente approfondito. Adamo è presentato dopo i tre apostoli, verso la fine di una sequenza dedicata alla celebrazione della Chiesa e del Trionfo di Cristo²⁴, ma egli non rappresenta il vero epilogo della scena, che sarà poi l'invettiva di San Pietro nel canto XXVII. Quello che si evince dal testo è che questo incontro è rilevante per il protagonista: Dante è colto da stupore, profonda reverenza e da un forte desiderio di interrogare la più antica delle anime di Dio.

2.3 Lo stupore di Dante (vv. 85-96)

Segue al discorso di Beatrice una similitudine che occupa due terzine, in cui viene ripreso il tono poetico narrativo²⁵ che era venuto meno nei canti teologici. È ormai iniziata la sequenza dedicata ad Adamo, e il poeta abbandona il suo ruolo di esaminando, ritornando a provare il desiderio di interrogare ed interagire con le anime:

Come la fronda che flette la cima
nel transito del vento, e poi si leva
per la propria virtù che la soblima,
fec'io in tanto in quant'ella diceva,
stupendo, e poi mi rifece sicuro
un disio di parlare ond'io ardeva.

(*Par.* XXVI, 85-90)

Mentre Beatrice gli sta indicando chi sia il quarto lume, Dante personaggio attraversa una fase di profondo stupore, quasi soggiogato dalle informazioni che sta ricevendo, e poi di ardente desiderio

²³ Cfr. E. Lombardi, 26. *The Poetics of Trespassing*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy*, ed. cit., 2017, pp. 71-88.

²⁴ A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

²⁵ Cfr. G. Giacalone, *Commento*.

di interagire con l'anima del progenitore²⁶. Allo stesso modo in cui una pianta è piegata dal vento e poi si raddrizza, così Dante è preso da una profonda commozione che lo porta a chinarsi, in segno di rispetto e venerazione²⁷, per poi rialzare il capo. Dante stesso fornisce una definizione di «stupore»²⁸ nel trattato IV del *Convivio*: «Ché lo stupore è uno stordimento d'animo per grandi e maravigliose cose vedere o udire o per alcuno modo sentire: che in quanto paiono grandi, fanno reverente a sé quelli che le sente; in quanto paiono mirabili, fanno voglioso di sapere di quelle»²⁹, ma qui il desiderio bruciante di parlare con l'anima lo risollewa velocemente.

La parola «fronda» al verso 85 è stata generalmente interpretata come sineddoche per indicare un albero, anche se alcuni commentatori, tra cui Hollander, indicano più specificatamente la cima dell'albero. Inoltre, questa similitudine riprende l'immagine dei vv. 64-66 dello stesso canto: «Le fronde onde s'infronda tutto l'orto / del'ortolano eterno, am'io cotanto / quanto da lui a lor di bene è porto»³⁰, dove Dante aveva professato il suo amore per tutte le anime – le «fronde» – del giardino di Dio.

«Flette», «transito» e «sublima» sono latinismi poetici che contribuiscono a nobilitare l'immagine³¹ ed in particolare «sublima» indica uno slancio verso l'altro. Se una profonda commozione aveva portato il personaggio a inchinarsi in segno di rispetto, ora ritorna eretto, nella posizione che rappresenta la sua vera natura³². Nella sua *Lectura*, Stierle ricorda il passo dal primo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, in cui viene descritto come l'uomo sia stato creato “sublime” per vedere il cielo e per volgere lo sguardo alle stelle:

pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.

(*Met*, I, 84-86)

²⁶ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

²⁷ Cfr. K. Stierle, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis*, a cura di G. Günter e M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 405-418.

²⁸ Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 88-90, Carocci Editore, 2016, p.327.

²⁹ Cfr. D. Alighieri, *Convivio IV XXV 5*: «Ché lo stupore è uno stordimento d'animo per grandi e maravigliose cose vedere o udire o per alcuno modo sentire: che in quanto paiono grandi, fanno reverente a sé quelli che le sente; in quanto paiono mirabili, fanno voglioso di sapere di quelle. E però li antichi regi nelle loro magioni faceano magnifici lavorii d'oro e di pietre e d'artificio, acciò che quelli che le vedessero divenissero stupidi, e però reverenti e domandatori delle condizioni onorevoli dello rege».

³⁰ Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 85-87, «per “la chioma” tutta dell'albero, riprendendo l'immagine del v. 64», ed. cit., 2016, p. 327.

³¹ Cfr. C. Steiner, *Commento*.

³² Cfr. K. Stierle, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis*, ed. cit., 2002, pp. 405-418

Tutti i principali commenti hanno riconosciuto in questa similitudine un richiamo alla *Tebaide* di Stazio:

ille autem, Alpini ueluti regina cupressus
uerticis urgentes cervicem inclinat ad Austros,
uix sese radice tenens, terraeque propinquat,
iamdudum aetherias eadem reditura sub auras.

(*Theb.* VI, 854-7)

Può essere trovato un ulteriore richiamo classico nel secondo libro dell'*Eneide*³³, quando Ilio che cade e brucia è comparata ad un orno antico che scuote le fronde, colpito da colpi di scure:

ac veluti summis antiquum in montibus ornum
cum ferro accisam crebrisque bipennibus instant
eruere agricolae certatim, illa usque minatur
et tremefacta comam concusso vertice nutat,

(*Aen.* II, 626-629)

«Disio»³⁴ è un termine ampiamente usato nella *Commedia*, e al verso 90 di questo Dante arde³⁵ per questo «disio di parlare». Vi sono tre altre principali occorrenze³⁶ in cui il verbo “ardere” viene associato a un desiderio: «vincer potero dentro a me l’ardore / ch’i’ ebbi a divenir del mondo esperto» in *Inf.* XXVI, 97-98; «Or tu sai dove e quando questi amori / furon creati e come: sì che spenti / nel tuo disio già son tre ardori» in *Par.* XXIX, 46-48; «E io ch’al fine di tutt’i disii / appropinquava, sì com’io dovea, / l’ardor del desiderio in me finii» in *Par.* XXXIII, 46-48. Tutti e tre i casi sono desideri di conoscenza: quella folle di Ulisse, quelli di verità nel canto XXIX e in questo di Adamo, e infine il desiderio culminante di Dio nel XXXIII del *Paradiso*. Un altro parallelismo importante di cui va tenuto conto si trova sempre nella sequenza di Ulisse, quando Dante, dopo aver saputo chi si «martira» nella fiamma, prega Virgilio di poter interagire con i dannati: «che non mi facci de l’attender niego / fin che la fiamma cornuta qua vegna; / vedi che del disio ver’ lei mi piego!» (*Inf.* XXVI, 67-69). Qui la somiglianza sta anche nel movimento del personaggio poeta, che si “piega” verso Ulisse allo stesso modo in cui “flette” verso Adamo³⁷. Questo desiderio, per quanto forte, non porta tuttavia con sé quella angoscia di conoscenza che si trova in altri punti che riguardano aspetti fondamentali della fede: la carica emotiva di Dante qui è molto diversa rispetto a quando, per esempio, interroga l’aquila

³³ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

³⁴ Per approfondimenti sulla parola cfr. “Enciclopedia Dantesca” alla voce “disio”.

³⁵ Per approfondimenti sulla parola cfr. “Enciclopedia Dantesca” alla voce “ardere”.

³⁶ Cfr. G. Poletto, *Commento*.

³⁷ Cfr. G. Giacalone, *Commento*.

sulla giustizia divina nel canto XIX³⁸. Per quanto il poeta sia realmente e profondamente interessato a quello che Adamo ha da dire, ormai il personaggio è quasi arrivato al completamento del suo viaggio.³⁹

Elemento ricorrente nella *Commedia* è il desiderio di interazione di Dante personaggio con le anime che incontra nel suo viaggio: si ricordano gli episodi di Paolo e Francesca, la felicità e lo stupore nel rivedere Brunetto Latini, la gioia nel rivedere gli amici in Purgatorio negli incontri con Casella e Forese. Due episodi in particolare possono essere comparati a questo incontro con Adamo per quanto concerne la reazione eccitata di Dante: l'incontro con Ulisse e l'incontro con Guido Guinizzelli, rispettivamente nei canti XXVI di *Inferno* e *Purgatorio*⁴⁰. Per quanto riguarda quest'ultimo, «il padre / mio» (*Purg.* XXVI, 98-99). Dante paragona quello che prova a quello che provarono i figli di Isifile quando videro la madre condannata a morte tra le guardie e la portarono in salvo⁴¹: «Quali ne la tristizia di Ligurgo / si fer due figli a riveder la madre, / tal mi fec'io, ma non a tanto insurgo, / quand'io odo nomar sé stesso il padre» (*Purg.* XXVI, 94-97). Anche per quanto riguarda l'incontro con l'eroe omerico la “profonda passione dell'animo”⁴² traspare dalle parole e dai movimenti:

«s'ei posson dentro da quelle faville
parlar» diss'io, «maestro, assai ten priego
e ripriego, che 'l priego vaglia mille,
che non mi facci de l'attender niego
fin che la fiamma cornuta qua vegna;
vedi che del disio ver' lei mi piego!»

(*Inf.* XXVI vv. 64-69)

Dopo l'introduzione al personaggio di Adamo, inizia il discorso di Dante, con attacco tipico nella *Commedia* «e cominciai»⁴³ (*Par.* XXVI, 91). Il discorso del protagonista si svolge lungo due terzine, mettendo ora in parole quella meraviglia e quello stupore che era stato anticipato dalla similitudine nei versi 85-90.

³⁸ Cfr. *Par.* XIX vv. 25-27 «solvete mi, spirando, il gran digiuno/ che lungamente m'ha tenuto in fame,/ non trovandogli in terra cibo alcuno» e *Par.* XIX vv. 31-33 «Sapete come attento io m'apparecchio/ ad ascoltar; sapete qual è quello/ dubbio che m'è digiun cotanto vecchio».

³⁹ Cfr. U. Bosco e G. Reggio, *Commento*.

⁴⁰ Cfr. E. Lombardi, 26. *The Poetics of Trespassing, Vertical Readings in Dante's Comedy*, ed. cit., 2017, pp. 71-88.

⁴¹ Cfr. *Theb.* V vv. 718 ss.

⁴² Cit. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commedia, Inferno*, Canto XXVI, nota 65-6.

⁴³ Un attacco simile si trova in *Inf.* II, 10; IV, 14 e 47; V, 73; VII, 2; X, 5; XV 46, XXXIII, 4; *Purg.* I, 112; IV, 43 e 123; VII, 86; XIX, 128; *Par.* III, 35; X, 52; XXIV, 127; XXVI, 7. Per approfondimenti si rimanda all'«Enciclopedia dantesca» alla voce “Cominciare”.

E cominciai: «O pomo che maturo
solo prodotto fosti, o padre antico
a cui ciascuna sposa è figlia e nuoro,
divoto quanto posso a te supplico
perché mi parli: tu vedi mia voglia,
e per udirti tosto non la dico»

(*Par.* XXVI, 91-96)

La prima terzina contiene due solenni apostrofi che mostrano il profondo rispetto e la commozione del protagonista nel rivolgersi all'anima, di cui vengono ricordate due prerogative fondamentali: l'essere stato creato già adulto e il fatto di essere il progenitore dell'umanità intera «padre antico» (v. 92). Dopo questa *captatio benevolentiae*⁴⁴ Dante supplica Adamo di parlare con lui e la commozione del protagonista è così forte da voler subito sentire parlare l'anima, senza perdere tempo nel formulare un quesito. Non è la prima volta che Dante è preso da così grande emozione o reverenza da non voler pronunciare la domanda, ma in altre occasioni era stato esortato da Beatrice a mettere in parole i suoi pensieri, come in *Par.* V, 122-123: «detto mi fu; e da Beatrice: “Dì, dì / securamente, e credi come a dii”» e in *Par.* XXI, 51: «mi disse: “solvi il tuo caldo disio”». Il motivo per cui il poeta fa pronunciare al protagonista le sue domande è da un lato contenutistico, quindi con il fine di rendere chiaro al lettore di cosa si sta parlando, dall'altro è – nella *fictio* – propedeutico per il personaggio.

I beati vedono attraverso Dio i pensieri di Dante e conoscono già i suoi desideri («Su sono specchi, voi dicete Troni / onde refulge a noi Dio giudicante; / si che questi parlar ne paion buoni» *Par.* IX, 61-63), e in diverse occasioni, durante le sue soste nei cieli, Dante ottiene spiegazioni senza aver fisicamente posto la domanda: Beatrice spesso anticipa e scioglie i pensieri di Dante, l'aquila nel cielo di Giove risponde ai profondi dubbi del poeta senza che il protagonista parli in *Par.* XIX, 70-72: «ché tu dicevi: “Un uom nasce a la riva / de l'Indo, e quivi non è chi ragioni / di Cristo né che legga né chi scriva”», allo stesso modo San Benedetto in *Par.* XXII, 34-36: «Ma perché tu, aspettando, non tarde / a l'alto fine, io ti farò risposta / pur al pensier, da che sì ti riguarde» e anche Adamo, nei versi seguenti, risponderà volentieri alla domanda non posta.

La prima apostrofe con cui Dante si rivolge ad Adamo è «pomo che maturo / solo prodotto fosti» (*Par.* XXVI 91-92). L'allusione può essere letta come un richiamo alla mela e quindi, con poco tatto verso l'anima, al suo peccato originale⁴⁵. Se si intende più generalmente «pomo» come “frutto”

⁴⁴ Cfr. Benvenuto da Imola, Commento.

⁴⁵ Si confrontino i commenti di N. Tommaseo, E. Trucchi, E. Pasquini e A. Quaglio.

questa è una metafora per indicare la creazione diretta e compiuta di qualcosa, senza, in questo caso, passare attraverso l'impollinazione del fiore. Questo tratto del personaggio di Adamo è ripreso più volte da Dante nelle sue opere: in *Par.* VII, 26 viene definito «quell'uom che non nacque» e nel *De Vulgari Eloquentiae* I, VI, 1 «quo vir sine matre, vir sine lacte, qui neque pupillarem etatem nec vidit adultam».

La seconda terzina continua l'andamento commosso con la supplica all'anima, attraverso un costrutto latino⁴⁶. Al verso 94, infatti, il verbo regge il dativo «a te supplico», con diastole⁴⁷, quindi spostamento dell'accento per ragioni metriche. Un costrutto simile si trova in *Par.* XV, 85 «Ben supplico io a te» e in *Par.* XXXIII, 25 «supplica a te, per grazia, di virtute».

È significativa la completa assenza di Eva in questi versi, ma essa va considerata come parte di Adamo e in lui compresa e sottintesa⁴⁸. D'altronde, Eva è creata dalla costola stessa del primo uomo, come viene narrato nell'*Antico Testamento*⁴⁹:

Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam ad Adam.
Dixitque Adam: "Heac nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea! Heac vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est haec".

(*Genesi* II, 22-24)

Termina quindi l'ultimo discorso del personaggio rivolto ad un'anima che ha lasciato l'Empireo per venirci incontro, un discorso ricco di commozione e stupore. Beatrice ha restituito la vista a Dante nei versi precedenti, ma in questo discorso il protagonista è ormai autonomo: non ha più necessità di cercare lo sguardo incoraggiante dell'anima beata e non ha più bisogno di esprimere a parole le sue domande.

2.4 L'«animale coverto» (vv. 97-102)

Finito il discorso di Dante, l'attenzione si sposta sull'anima di Adamo, che mostra tutta la sua felicità di parlare con il protagonista:

Talvolta un animal coverto broglia,
sì che l'affetto convien che si paia
per lo seguir che face a lui la 'nvoglia;
e similmente l'anima primaia
mi facea trasparer per la coverta
quant'ella a compiacermi venìa gaia.

⁴⁶ Tutti i principali commentatori indicano il costrutto, si veda A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

⁴⁷ Cfr. N. Fosca, *Commento*.

⁴⁸ Cfr. G. A. Scartazzini e G. Vandelli, *Commento*.

⁴⁹ Nella *Bibbia* viene talvolta citato solo Adamo, ma si intendono entrambi i progenitori: cfr. *Rom.* 5, 12 e *I Cor.* 15, 45.

Questa similitudine descrive un animale che si agita per la gioia e i suoi sentimenti sono trasmessi a chi lo sta guardando perché il panno, da cui questo animale è coperto, si muove. Similmente si sta muovendo la luce che circonda Adamo e da lui emanata, perché l'anima desidera parlare con Dante. Questa è una delle molte interpretazioni e sfumature che sono state date a queste terzine, che dai primi commenti fino ad oggi sono motivo di dibattito tra gli studiosi, e non sembra si sia arrivati a una spiegazione chiara e definitiva. Gli argomenti più discussi sono: di che animale Dante stia parlando, da cosa sia ricoperto, in che modo queste due informazioni possano essere messe in relazione con la luce emanata da Adamo.

Per «broglia» al v. 97 si intende l'agitarsi dell'animale⁵⁰. Molti commentatori, tra i quali Nicola Fosca⁵¹ e Giorgio Inglese, hanno individuato che questo verbo deriva dal francese antico «brooillier» o dall'occitanico «broilhar», con il significato di «agitarsi», «muoversi», «fiorire»⁵².

Al verso 100, Dante indica l'anima di Adamo come «amina primaia», riprendendo le parole di Beatrice «anima prima» del verso 83. «Primo» è un aggettivo che più volte nella *Commedia* viene riferito ad Adamo: troviamo «primo parente» in *Inf.* IV, 55; «anima prima» in *Purg.* XXXIII e in *Par.* XVI, 83; «primi parenti», riferendosi quindi anche ad Eva in *Par.* VII, 148; «primo padre» in *Par.* XIII, 111. Si sta sottolineando nuovamente l'unicità di questa anima tra tutte quelle incontrate nel viaggio dantesco e più, in generale, che siano mai vissute su questa Terra.

Per quanto riguarda la similitudine, non è un'eccezione che le anime vengano introdotte con dei paragoni animali: dalle «colombe» di Paolo e Francesca fino a questa ultima anima⁵³. Queste similitudini contribuiscono a creare, oltre alla poesia, una costruzione dei personaggi: spesso questi animali sono dei simboli specifici che in qualche modo caratterizzano l'anima a cui vengono accostati⁵⁴. Il lettore contemporaneo non è familiare a queste rappresentazioni, che dovevano essere

⁵⁰ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

⁵¹ Cfr. N. Fosca, *Commento*.

⁵² Cfr. *De Vulgari Eloquentia*, I, X, 2-3: «Quelibet enim partium largo testimonio se tuetur. Allegat ergo pro se lingua oīl quod propter sui faciliorem ac delectabiliorem vulgaritatem quicquid redactum sive inventum est ad vulgare prosaicum, suum est: videlicet Biblia cum Troyanorum Romanorumque gestibus compilata et Arturi regis ambages pulcherrime et quamplures alie ystorie ac doctrine. Pro se vero argumentatur alia, scilicet oc, quod vulgares eloquentes in ea primitus poetati sunt tanquam in perfectiori dulciorique loquela, ut puta Petrus de Alvernia et alii antiquiores doctores». Per il rapporto tra Dante e i trovatori cfr. P. Gresti, *Dante e i trovatori: qualche riflessione*, in *Il centro e il cerchio. Convegno dantesco* a cura di C. Cappelletti, Fabrizio Serra, Pisa-Rosa, 2009, pp. 175-190.

⁵³ Per approfondimenti sul tema degli animali nella *Commedia* cfr. G. Ledda, *Il bestiario dell'aldilà. Gli animali nella «Commedia» di Dante*, Longo, Ravenna, 2019.

⁵⁴ Cfr. G. Ledda, *Animali nel Paradiso*, in *La Poesia della Natura nella Divina Commedia* a cura di G. Ledda, Longo, Ravenna, 2009, pp. 93-135.

molto più intuitive per un lettore medievale, abituato a questo tipo di simbologia⁵⁵. Per attribuire un significato a una similitudine è però necessario capire di cosa si stia parlando, e queste terzine sono ancora oggi molto discusse. Se altrove Dante è più esplicito nello spiegare il tipo di animale e la situazione, questa similitudine risulta emblematica e, per Donadoni, “grottesca”⁵⁶. Fino a Lombardi, i commentatori precedenti avevano inteso il «coverto» come la pelle stessa dell’animale in questione, senza spingersi ad ipotizzare l’animale esatto, l’Ottimo Commento scrive: «come uno animale, ch’è coperto o di guscio o di pelle, dimostra, per lo moto suo dentro, nelle parti di fuori l’appetito del mangiare, e di simile affetto che la natura richiede»⁵⁷, Benvenuto da Imola fa un primo esempio di animale, ma resta anche lui nel generico: «pelle sua, sicut agnus, vel simile»⁵⁸. Landino è il primo a proporre l’idea che il «coverto» si riferisca ad un panno che ricopre l’animale, portando come esempio quello di un cane: «esempigrazia così per trastullo coperto, fa per la copertura conoscere la brama di accostarsi se si chiama, o di fuggire se si minaccia»⁵⁹. A supporto della sua tesi porta la presenza dell’avverbio «talvolta» al v. 97: Dante sta parlando di una situazione che avviene ogni tanto, non può quindi trattarsi della pelle stessa dell’animale. Una teoria che trova consenso è quella secondo cui l’animale sia un cavallo⁶⁰. Tra questi Pézard spiega come il “brogliare” del cavallo sia un movimento tipico in ambito militare: «En termes de manège, on dit qu’un cheval se brouille quand, trop ardent, il confond ses mouvements»⁶¹. Un’altra teoria che ha trovato sostenitori è quella che del falco⁶², mentre Porena pensa ad un «gatto nel sacco»⁶³ ed è sostenuto da Inglese, che ritiene che un animale più nobile, come il falco o il cavallo, non possa essere «perché l’eventuale *invoglia* non li copre mai per intero»⁶⁴. Diversa è la teoria della Chiavacci, che ritiene che la similitudine sia volutamente indeterminata e che Dante avrebbe specificato l’animale se lo avesse ritenuto rilevante⁶⁵. La Chiavacci, insieme ad altri commentatori, individuano un parallelismo tra questa similitudine e quella utilizzata da Carlo Martello:

«La mia letizia mi ti tien celato

⁵⁵ Per la consultazione di un bestiario medievale cfr. F. Zambon, *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana. Testi originali a fronte*, Bompiani, Milano, 2018 e cfr. *The Medieval Bestiary*, [<http://bestiary.ca/>].

⁵⁶ Cfr. E. Donadoni, *Il Canto XXVI del Paradiso*, in *Studi danteschi e manzoniani*, La nuova Italia, 1963, p. 66.

⁵⁷ Cfr. Ottimo Commento, Commento.

⁵⁸ Cfr. Benvenuto da Imola, Commento.

⁵⁹ Cfr. B. Landino, Commento.

⁶⁰ Tra i sostenitori della teoria del cavallo troviamo: Torraca, Mestica, Pézard, Sapegno, Mattalia, Chimenz, Fallani, Giacalone.

⁶¹ Cfr. A. Pézard, *Adam joyeux*, in *Mélanges de linguistique et de littératures romanes offerts à Mario Roques par ses amis, ses collègues et ses anciens élèves de France et d’Étranger*, vol. II, Didier Paris, 1953, p. 226.

⁶² Tra i sostenitori della teoria del falco troviamo: Scartazzini, Poletto, Grandgent, Sapegno.

⁶³ Cfr. M. Porena, Commento.

⁶⁴ Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 97-99, Carocci Editore, 2016, p. 328.

⁶⁵ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, Commento.

Che mi raggia dintorno e mi nasconde
Quasi animal di sua seta fasciato.»

(*Par.* VIII, 52-54)

In questo caso l'animale in questione è ritenuto da tutti i principali commentatori un baco da seta. Sul tema degli insetti si inserisce Iglesias Rondina, che sostiene che anche nel caso dell'«animal coverto» si tratti di insetto, in particolare di una larva che sta per diventare farfalla⁶⁶.

Anche la tesi di Iglesias Rondina sembra interessante, anche vista in luce di versi come quelli di *Purg.* X, 124-125: «non v'accorgete voi che noi siam vermi / nati a formar l'angelica farfalla». Dopotutto anche l'immagine del verme fasciato dalla seta nei versi di Carlo Martello può sembrare troppo bassa a un lettore moderno, mentre «il verme ha una straordinaria rilevanza simbolica nel bestiario cristiano, specie per i suoi usi in senso cristologico»⁶⁷. Rimane tuttavia particolarmente convincente la tesi della Chiavacci sull'animale non definito. Il realismo dantesco non si trattiene spesso dal descrivere accuratamente situazioni, anche basse, quindi sembra che se Dante avesse voluto dare una specifica immagine di un qualche animale, lo avrebbe fatto. Va considerato anche che il Paradiso è il regno dell'ineffabilità, Dante fatica a vedere, a sentire e a capire; non sembra quindi fuori luogo una similitudine indefinita, che trasmetta l'idea di quello che sta succedendo, ma senza che si capiscano esattamente tutti i dettagli.

Adamo è quindi la prima anima mai creata, ma è anche l'ultima incontrata da Dante nei cieli astronomici. A questa anima che ha aperto il viaggio dell'umanità e chiuso gli incontri del protagonista vengono attribuite due temici tipici del *Paradiso*: il nascondimento della luce e le similitudini animali.

2.5 Il discorso di Adamo (vv. 103-108)

Inizia quindi il discorso dell'anima antica di Adamo, che occuperà il resto del Canto senza interruzioni:

Indi spirò: «Senz'esser mi proferta
da te, la voglia tua discerno meglio
che tu qualunque cosa t'è più certa;
perch'io la veggio nel verace specchio
che fa di sé pareglio a l'altre cose,
e nulla face lui di sé pareglio.

⁶⁶ Cfr. M. C. Iglesias Rondina, *L'«animal coverto» e le luminose crisalidi del Paradiso*, in «Tenzione», n. 16, 2015, pp. 167-196.

⁶⁷ Cfr. G. Ledda, *Animali nel Paradiso*, ed. cit., p. 102.

Dopo avere espresso la sua voglia di parlare con il protagonista, Adamo prende la parola e spiega di sapere perfettamente quali siano le domande di Dante, dal momento che le vede riflesse in Dio.

Il verbo che Dante usa per l'azione del parlare è «spirò» (v. 103) e diversi commentatori⁶⁸ hanno sottolineato che è lo stesso verbo che viene utilizzato per il parlare dei tre Apostoli nel cielo delle Stelle Fisse: per Pietro in *Par.* XXIV, 82: «Così spirò di quello amore acceso»; per Giacomo in *Par.* XXV, 82: «Indi spirò: "L'amore ond'io avvampo"»; per Giovanni in *Par.* XXVI, 3: «uscì un spiro che mi fece attento». Si nota quindi una continuità tra i canti e i personaggi di questo cielo, sebbene siano state superate le questioni relative alle virtù teologali.

L'immagine di Dio come specchio era stata già presentata da Dante nel *De Vulgari Eloquentia*: «illud fulgentissimum speculum in quo cuncti representantur pulcherrimi atque avidissimi speculantur, nullo signo locutionis indiguisse videntur» (I, II, 3)⁶⁹. Dio è quindi uno specchio che riflette tutto il creato in tutti i suoi aspetti, che non può essere però a sua volta riflesso o rappresentato da nient'altro, e «fa di sé pareglio» al v. 107 significa che si fa uguale, che rappresenta ("pareglio" deriva dal francese "pareil" o dal provenzale "parelh"⁷⁰). Si trova una immagine simile in *Par.* XV, 61-63: «Tu credi 'l vero; ché i minori e ' grandi / di questa vita miran ne lo specchio / in che, prima che pensi, il pensier pandi».

Se l'interpretazione dei versi è stata piuttosto costante lungo la storia dei commenti, vi è un problema filologico importante relativo alla lezione «da te» al verso 104. Leggendo i commenti più antichi, come quello di Pietro Alighieri: «Vocando Adam ipsum auctorem per nomen proprium, ad ostendendum quod a Deo in perfecta scientia fuit ipse Adam creatus, quod omnia nomina talia sunt ei nota, ut patri omnium hominum»⁷¹, Francesco Buti: «ecco che finge l'autore che Adam lo nominasse Dante, che era lo suo nome proprio»⁷² e Benvenuto da Imola: «Aliqui tamen volunt quod autor hic inserat nomen suum proprium»⁷³, si nota come essi leggessero la parola «Dante» dove ora si legge «da te» al v. 104. I commentatori moderni hanno preferito optare per la seconda lezione, in virtù del fatto che il nome del poeta viene esclusivamente detto per necessità in *Purg.* XXX, 55, «che

⁶⁸ Si cfr. A. M. Chiavacci Leonardi; U. Bosco e G. Reggio.

⁶⁹ *De Vulgari Eloquentia* I, II, 3: «Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nichil aliud, quam nostre mentis enucleare aliis conceptum. Cum igitur angeli ad pandendas gloriosas eorum conceptiones habeant promptissimam atque ineffabilem sufficientiam intellectus, qua vel alter alteri totaliter innotescit per se, vel saltem per illud fulgentissimum speculum in quo cuncti representantur pulcherrimi atque avidissimi speculantur, nullo signo locutionis indiguisse videntur».

⁷⁰ Cfr. N. Fosca, Commento.

⁷¹ Cfr. P. Alighieri, Commento.

⁷² Cfr. F. Buti, Commento.

⁷³ Cfr. Benvenuto da Imola, Commento.

di necessità qui si registra» (Purg. XXX, 63)⁷⁴; tuttavia la lezione «Dante» è ampiamente attestata da importanti manoscritti, tra i quali il manoscritto 1080 della Biblioteca Trivulziana di Milano (1337), la copia Aldina della Biblioteca Braidense di Milano (XVI secolo), il manoscritto Ashburnham 828 della Biblioteca Laurenziana di Firenze (1334), l'Hamilton 203, nella Biblioteca di Stato di Berlino (1347) e il manoscritto 190 della Biblioteca Comunale Landi di Piacenza (1336)⁷⁵. Boccaccio stesso segue la lezione «Dante» nelle *Esposizioni*⁷⁶:

E per ciò che gli pareva eccellentissimo doni, sì per la ragione detta e sì perché con molta sua fatica, con lunghe vigilie e con istudio continuo l'acquistò, non parve a lui dovere essere contento e che questo nome da' suoi parenti gli fosse imposto casualmente, come molto ciascun di se ne pongono: per dimostrare quello essergli per disposizione celeste imposto, a due eccellentissime persone in questo suo libro si fa nominare. Delle quali la prima è Beatrice [...]. L'altra persona, alla quale si fa nominare è Adamo.

(38-41)

2.6 I dubbi di Dante (vv. 109-114)

Adamo continua il suo discorso pronunciando le domande presenti nella mente di Dante:

«Tu vuoi udir quant' è che Dio mi puose
ne l'eccelso giardino, ove costei
a così lunga scala ti dispuose,
e quanto fu diletto a li occhi miei,
e la propria cagion del gran disdegno,
e l'idioma ch'usai e che fei.»

(Par. XXVI, 109-114)

Le domande del protagonista sono dunque quattro, collegate da un polisindeto: quanto tempo è passato da quando Dio creò il primo uomo; quanto tempo Adamo ha vissuto nell'Eden; quale fu il vero motivo che provocò la rabbia di Dio e, conseguentemente, la cacciata dal Paradiso Terrestre; quale fu la lingua usata da Adamo. Tra queste quattro domande solo due hanno rilevanza dal punto di vista della dottrina: la natura del peccato originale e la questione sulla lingua⁷⁷. Di queste, quella sulla natura del peccato ha valore universale e teologico, mentre le altre si riferiscono più

⁷⁴ Cfr. G. Campi, *Commento*.

⁷⁵ Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 103-105, Carocci Editore, 2016, p. 328.

⁷⁶ Cfr. G. Ledda, *Biografia, poesia e allegoria nel «Trattatello in laude di Dante» di Giovanni Boccaccio*, in *Lettere Classensi*, Vol. 42, Longo, Ravenna, 2013.

⁷⁷ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

generalmente a temi trattati nel *Genesi* e nei suoi commenti, legati quindi a una dimensione storica del personaggio di Adamo⁷⁸.

La prima domanda è quindi incentrata sul tempo della Creazione, ma Adamo non si limita ad una descrizione dei fatti. L'anima inserisce il viaggio del personaggio nelle sue parole: Dio lo mise nell'Eden, quello stesso giardino dove Dante e Beatrice si sono incontrati (v. 110-111: «ne l'ecceleso giardino, ove costei / a così lunga scala ti dispuose»). Tutti i principali commentatori hanno evidenziato il collegamento tra «dispuose» e l'ultimo verso del *Purgatorio*: «pure e disposto a salire a le stelle» (*Purg.* XXXIII, 145). Ritorna anche il tema della scala⁷⁹, un motivo presente in tutta la *Commedia*, specialmente nel *Paradiso*⁸⁰, dove lo ritroviamo in *Par.* X, 85-86: «che ti conduce su per quella scala / u' senza risalir nessun discende»; in *Par.* XXI, 7-8: «ché la bellezza mia, che per le scale / de l'eterno palazzo più s'accende» e nello stesso canto ai vv. 29-30 con la scala di Giacobbe: «vid'io uno scaleo eretto in suso / tanto, che nol seguiva la mia luce». La seconda domanda riguarda il tempo passato da Adamo nell'Eden e la terza il motivo per cui fu cacciato, ovvero la natura del peccato commesso dai progenitori.

Nell'ultima domanda di Dante, quella sulla lingua parlata dal primo uomo, viene enfatizzato il fatto che Adamo non solo utilizzò la lingua, ma che la creò egli stesso attraverso l'*hysteron proteron* «usai / fei»⁸¹. Adamo riceve da Dio la facoltà di dare nome a tutti gli oggetti della Creazione, come detto in *Genesi* II, 19-20:

Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta pecora et universa volatilia caeli et omnes bestias agri; Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius.

Dal momento che non viene specificato nel passo biblico se la lingua fosse stata creata da Dio o da Adamo, si sono sviluppate diverse correnti di pensiero e teorie attorno a questo punto. Il nodo principale del problema è che se la lingua è stata creata da Dio è incorruttibile ed eterna, mentre se essa è stata creata dall'uomo è soggetta a mutamenti. Dante stesso riflette sulla questione nel *De Vulgari Eloquentia*, dove giunge alla conclusione che la lingua fu creata da Dio e andò incontro a modifiche solo in seguito all'episodio della Torre di Babele:

Redeunt es igitur ad propositum, dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse; dico autem 'formam', et quantum ad rerum vocabula, et quantum ad vocabulorum

⁷⁸ Cfr. U. Bosco e G. Reggio, *Commento*.

⁷⁹ Per approfondimenti sul tema della scala e su *Par.* XXI cfr. *Lectura Dantis Bononiensis, Paradiso XXI*, L. Pertile, 2020 [<https://www.youtube.com/watch?v=OGEnnMP61BU&t=3043>]

⁸⁰ Cfr. G. Fallani, *Commento*.

⁸¹ Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 112-114, ed. cit., p. 329.

constructionem, et quantum ad constructionis prolationem: qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humane dissipata fuisset, ut inferius ostendetur.

Hac forma locutionis locutus est Adam; hac forma locutionis locuti sunt omnes posterius eius usque ad hedificationem turris Babel, que turris confusionis interpretatur; hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei.

(*De Vulgari Eloquentia*, I, IV, 4-5)

L'utilizzo dell'*hysteron proteron* al verso 114 sottolinea come il pensiero del poeta sia evoluto e cambiato rispetto al trattato sul volgare, e la questione sarà approfondita nella risposta di Adamo alla domanda di Dante.

2.7 Il peccato di Adamo e il «trapassar del segno» (vv. 115-117)

Adamo prosegue il suo discorso rispondendo alle domande del protagonista, senza però seguire l'ordine in cui lui stesso le aveva pronunciate. Come diversi commentatori hanno fatto notare, sembra che le risposte siano date in ordine di importanza: prima la questione del peccato, seguita dal tempo della creazione, poi la questione della lingua e infine il tempo nell'Eden.

«Or, figliuol mio, non il gustar del legno
fu per sé la cagion di tanto essilio,
ma solamente il trapassar del segno.»

(*Par.* XXVI, 115-117)

Il progenitore chiama il protagonista «figliuol», ricordando il dato scontato della discendenza⁸², e procede a spiegare quale sia stata la vera natura del peccato, il motivo che spinse Dio a cacciare Adamo ed Eva dall'Eden: non un peccato di gola nell'aver mangiato il frutto, ma l'aver superato un limite imposto da Dio. Similmente era stato definito il peccato originale in *Purg.* XXIX, 37: «non sofferse di star sotto alcun velo».

Il dibattito su quale fosse stata la vera natura del peccato originale è molto antico⁸³. Dal momento che il peccato è collegato al mangiare di un frutto, si è dibattuto se potesse essere considerato un peccato di gola. Già Sant'Agostino nel *De Civitate Dei* aveva affermato che si era trattato di un peccato di superamento del limite e quindi di superbia: «Sed est peior damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur; sicut illi primi

⁸² Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 115-117, ed. cit., p. 330.

⁸³ Per approfondimenti sui peccati capitali cfr. C. Casagrande e S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 2000.

homines»⁸⁴. Successivamente San Tommaso d'Aquino dedica tutta la *Quaestio 163* della *Summa Theologiae*⁸⁵ alla discussione sul peccato dei progenitori, dove afferma:

Ad secundum dicendum quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit, dicitur enim Gen. III, vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu eius, et comedit. Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii; quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae.

(*Summa Theologiae*, II-II, q. 163, arg. 1, ad. 2)

Dante si inserisce in modo deciso nella corrente tomistica⁸⁶ del dibattito con questa terzina, ma la superbia dei progenitori era già stata anticipata nel *Purgatorio*, con l'apostrofe di Dante ai superbi:

«Or superbite, e via col viso altero,
figliuoli d'Eva, e non chinate il volto
sì che veggiate il vostro mal sentiero!»

(*Purg.* XII, 70-72)

Un altro punto importante analizzato da Sant'Agostino e che si è sviluppato nella cultura fino all'epoca di Dante è l'ereditarietà del peccato originale⁸⁷ e della salvezza che porta Cristo. Questo binomio Adamo-Cristo trova fondamento nella *Lettera ai Romani* di San Paolo, dove il primo uomo e il figlio di Dio vengono posti come apertura e chiusura del cerchio del peccato: a causa del primo la morte e il male entrarono nell'umanità e grazie al secondo è possibile la redenzione e la resurrezione:

Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, eo quod omnes peccaverunt. [...] Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis, qui abundantiam gratiae et donationis iustitiae accipiunt, in vita regnabunt per unum Iesum Christum. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae; sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi. Lex autem subintravit, ut abundaret delictum; ubi autem abundavit peccatum, superabundavit gratia, ut sicut regnavit peccatum in morte, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum.

(*Epistula ad Romanos*, 5, 12-21)

⁸⁴ Cfr. Sant'Agostino, *De Civitate Dei*, liber XIV, 12-14.

⁸⁵ Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 163, arg. 1-2.

⁸⁶ Diversi commenti trattano questo punto, si cfr. N. Fosca, C. S. Singleton, G. Giacalone.

⁸⁷ Per approfondimenti sul tema si cfr. A. M. Dubarle, *Il Peccato originale*, EDB, Bologna, 2013.

Già nell'Antico Testamento era stato posto il primato della superbia come principio di tutti i mali: nel *Liber Ecclesiastes* si legge: «Initium omnis peccatis est superbia», quindi la gola non sarebbe altro che un peccato generato da questo più grave⁸⁸. La struttura stessa del *Purgatorio* rispetta questa gerarchia, ponendo infatti la cornice dei superbi per prima, quindi più lontana dal Paradiso Terrestre. Vi è inoltre un peccato antecedente a quello di Adamo ed Eva, anche esso segnato dal marchio della superbia: quello di Lucifero⁸⁹. La similitudine tra queste figure è molto forte: tutti erano profondamente amati da Dio, si trovavano in un luogo perfetto, avevano tutto, eppure osarono sfidare le leggi di Dio⁹⁰.

Spesso attraverso i tre regni della *Commedia* le anime raccontano al protagonista i loro peccati e il motivo per cui si trovano collocati in un determinato luogo dell'aldilà dantesco, e qui Adamo fa lo stesso. La differenza sostanziale sta nel fatto che il peccato di Adamo non ha avuto conseguenza solo sulla sorte dell'anima nell'aldilà, ma questo «trapassar del segno» ha condannato tutta l'umanità⁹¹. Il riferimento al «tanto essilio» è un riferimento non solo ai lunghi anni di vita e di attesa nel Limbo, di cui Adamo dirà nei prossimi versi, ma più in generale ad un esilio dell'umanità dal cielo proprio a causa di quel primo peccato. La parola «essilio»⁹² ha sei occorrenze nella *Commedia*, di cui una sola è riferite all'esilio terreno di Dante da Firenze: in *Par.* XVII, 55-57: «Tu lascerai ogni cosa diletta / più caramente; e questo è quello strale / che l'arco de lo essilio pria saetta». Le altre cinque hanno tutte il significato di lontananza dalla patria, intesa come patria celeste: in *Inf.* XXIII, 125-126: «sopra colui ch'era disteso in croce / tanto vilmente ne l'eterno essilio»; in *Purg.* XXI, 17-18: «ti ponga in pace la verace corte / che me rilega ne l'eterno essilio»; in *Par.* X, 129: «e da essilio venne a questa pace»; in *Par.* XXIII, 133-135: «Quivi si vive e gode del tesoro / che s'acquistò piangendo ne lo essilio / di Babillòn, ove si lasciò l'oro»; e in questa terzina del canto XXVI.

La metonimia di «legno» per «albero/frutto» ha precedenti nella *Commedia* in *Purg.* XXIV, 115-117: «Trapassate oltre senza farvi presso: / legno è più sù che fu morso da Eva, / e questa pianta si levò da esso» e in *Purg.* XXXII, 43-45: «Beato se', grifon, che non discindi / col becco d'esto legno dolce al gusto, / poscia che mal si torce il ventre quindi»; entrambi riferiti allo stesso albero della conoscenza del bene e del male. Non è tuttavia una invenzione dantesca, dal momento che questa metonimia è presente già nel secondo libro del *Genesi*, 9: «[...] lignum etiam vitae in medio paradisi

⁸⁸ Cfr. C. S. Singleton, *Commento*.

⁸⁹ Cfr. *Is.* 14, 12-15.

⁹⁰ Cfr. Eugenio Donadoni, *Il canto XXVI del «Paradiso»*, ed. cit., pp. 51-74.

⁹¹ Cfr. R. Hollander, *Commento*.

⁹² Per approfondimenti sulla parola cfr. «Enciclopedia Dantesca» alla voce «essilio», cfr. G. Ledda, *Immagini di pellegrinaggio e di esilio nella Commedia di Dante*, in «Annali online di Ferrara», vol. 1, 2012, pp. 295-308; A. M. Chiavacci Leonardi, *Il tema biblico dell'esilio nella «Divina Commedia»*, in *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001, pp. 177-185.

lignumque scientiae boni et mali». L'uso della parola «legno» in questa particolare situazione in cui si sta discutendo il superamento di un limite è stato visto dalla maggior parte della critica come un evidente richiamo ad Ulisse⁹³. Oltre al fatto di trovarsi allo stesso punto di *Inferno* e *Paradiso*, i due episodi hanno dei fondamentali punti in comune: il «trapassar» di un limite, la punizione che segue a questa azione, la superbia e il desiderio di conoscenza. Per quanto riguarda la disubbidienza a un ordine di Dio, rispettivamente al mangiare dall'albero proibito e al superare le colonne d'Ercole, vi è per Sasso una «analogia per dissimilitudine»⁹⁴ perché vi è una sostanziale differenza tra i due: Adamo aveva ricevuto il divieto direttamente da Dio, Ulisse no. Va però tenuto presente che le colonne d'Ercole rappresentavano per il mondo antico un vero e proprio confine imposto dagli dèi e che quindi Ulisse doveva essere pienamente consapevole di star superando un limite divino. Si conclude da questo ragionamento che il vero motore del peccato non sia tanto il desiderio di conoscenza, quanto la disubbidienza a Dio. L'ambiguità in questo «trapassar del segno» è profonda, perché molto vicina all'esperienza stessa di Dante. Il protagonista sta compiendo un viaggio senza precedenti, anche egli al limite della trasgressione, e si sta ponendo come terzo dopo Ulisse e Adamo. Lui è il primo mortale ad essere stato nel paradiso terrestre, dopo Adamo, e ad esserci sopravvissuto, a differenza di Ulisse. Un'altra somiglianza tra il primo parente e l'eroe omerico, infatti, è anche proprio il luogo geografico dove avvenne la punizione: la cima della montagna su cui è posto il paradiso terrestre e il mare subito davanti ad essa. Se Adamo fa paragoni tra sé stesso e Dante in questi versi, i paragoni con Ulisse sono molto frequenti lungo tutte le cantiche⁹⁵: a titolo esemplificativo si veda *Inf.* II, 35: «temo che la venuta non sia folle» e *Par.* II, 1-3: «O voi che siete in piccioletta barca, / desiderosi d'ascoltar, seguiti / dietro al mio legno che cantando varca». La storia di Ulisse è usata da Dante come esempio di desiderio di conoscenza che ha superato i confini, rientrando nei modelli negativi spesso richiamati dal poeta. La gestione degli esempi negativi è ricorrente nella *Commedia*, soprattutto nell'ultima cantica, perché il poeta ha la consapevolezza dell'unicità del suo viaggio, che intraprende solo perché è appoggiato dal volere divino: «L'acqua ch'io prendo già mai non si corse; / Minerva spira, e conducemi Appollo, / e nove Muse mi dimostran l'Orse» (*Par.* II, 7-9). Sembra che sia fondamentale per Dante tenere bene a mente gli esempi negativi e mostrare al lettore in che modo il suo viaggio sia differente e benvenuto da Dio, per quanto possa sembrare anche esso un «folle volo» (*Inf.* XXVI, 105).

⁹³ Per il paragone Ulisse-Adamo si cfr. E. Lombardi, 26. *The Poetics of Trespassing, Vertical Readings in Dante's Comedy*, ed. cit., pp. 71-88; D. Pirovano, *Canto XXVI «A la riva» del «diritto» amore*, ed. cit., pp. 747-782; K. Stierle, *Canto XXV*, ed. cit., pp. 405-418.

⁹⁴ Sasso Gennaro Sasso, *Ulisse e Adamo (e altre questioni)*, ed. cit., pp. 183-214.

⁹⁵ Cfr. L. Pertile, *L'altro viaggio di Dante e Ulisse*, in «Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», vol. 4, 2007, pp. 25-35; I. Baldelli, *Dante e Ulisse*, in «Lettere Italiane», vol. 50, No. 3, 1998, pp. 358-373.

2.8 L'esilio (vv. 118-123)

Adamo continua il suo monologo e risponde alla prima delle domande non dette di Dante, ovvero quanto tempo fosse passato dalla creazione del primo uomo:

«Quindi onde mosse tua donna Virgilio,
quattromilia trecento e due volumi
di sol desiderai questo concilio;
e vidi lui tornare a tutt'i lumi
de la sua strada novecento trenta
fiate, mentre ch'io in terra fu'mi.»

(Par. XXVI, 118-123)

Adamo racconta che desiderò tornare a Dio nel luogo dove Beatrice andò ad esortare Virgilio perché salvasse Dante dalla selva oscura, quindi nel Limbo, per 4302 anni e che prima di questo periodo visse sulla terra per 930 anni. Dante segue la cronologia eusebiana⁹⁶, già adottata da San Girolamo nelle sue opere, secondo cui sarebbero passati 5198 anni tra la Creazione e la nascita di Cristo. Per gli anni vissuti in terra da Adamo si hanno indicazioni specifiche in *Genesi* 5, 5: «Et factum est omne tempus, quod vixit Adam, anni nongenti triginta, et mortuus est». Si calcola quindi che dalla Creazione al viaggio dantesco, ambientato nel 1300, fossero passati 6489 anni⁹⁷. Della lunga attesa di Adamo era già stato detto in *Purgatorio* XXXIII, 61-63: «Per morder quella, in pena e in disio / cinquemilia anni e più l'anima prima / bramò colui che 'l morso in sé punio».

Il fatto che Adamo non risponda alle domande del protagonista secondo l'ordine in cui esse erano state pensate dà, come si è visto, una gerarchia di importanza alle domande, ma secondo Pirovano anche una chiave di lettura al testo: la risposta alla domanda sul peccato originale viene anteposta alla vita di Adamo, mettendo quindi al centro della vicenda storia dell'uomo il sacrificio di Cristo⁹⁸. Adamo ci comunica infatti prima la natura del peccato, poi gli anni di attesa ultraterrena prima della Resurrezione, e infine gli anni di vita.

Come ai versi 110-111 di questo canto Adamo aveva inserito la storia di Dante nelle sue parole, allo stesso modo al verso 118 il primo uomo indica il Limbo con una perifrasi che si rifà ad un evento raccontato in *Inferno* II⁹⁹, in cui Virgilio racconta a Dante di come Beatrice sia scesa nell'inferno per chiedergli di aiutare «l'amico mio, e non de la ventura» (*Inf.* II, 61). L'episodio

⁹⁶ Per approfondimenti sulla cronologia eusebiana cfr. A. Penna, *Il «de consensu evangelistarum» ed i «canoni eusebiani»*, in «Biblica», vol. 36, No. 1, Peeters Publisher, 1955, pp. 1-19.

⁹⁷ Tutti i principali commenti riportano questi calcoli.

⁹⁸ Cfr. D. Pirovano, *Canto XXVI «A la riva» del «diritto» amore*, ed. cit., pp. 747-782.

⁹⁹ Per l'episodio dell'incontro di Virgilio e Beatrice cfr. *Inf.* II, 52-117.

infernale è richiamato anche attraverso la ripetizione del verbo “muovere”¹⁰⁰: «Or movi, e con la tua parola ornata» (*Inf.* II, 67). Il richiamo da parte di Adamo, per la seconda volta, alla figura di Beatrice non è scontato e merita di essere approfondito. Beatrice era scesa nel Limbo per chiedere l’aiuto di Virgilio con il fine di salvare Dante, e questo può essere visto come un atto cristologico, nel senso di una seconda discesa agli inferi. In questo stesso canto Beatrice si fa nuova Anania, ridando la vista a Dante con un ulteriore richiamo al modello paolino. Infine, per quanto l’episodio di Adamo sembri un momento a sé rispetto agli esami teologici precedenti, siamo comunque nel canto dedicato alla Carità. Ed è proprio l’amore di Beatrice il motore del viaggio, colei che rende possibile il favore divino verso Dante, quindi colei che fa in modo che vi sia una sostanziale differenza con il viaggio scellerato di Ulisse¹⁰¹.

Ci viene quindi prima raccontato del lungo periodo di attesa dopo la morte di Adamo, dove desiderò ritornare a Dio, poi gli anni della vita terrena, con il preciso calcolo del tempo passato, misurato secondo il circolare ripetersi dei fenomeni naturali, con importanza centrale data al Sole, trasmette il profondo e desolato desiderio di rivedere la luce divina¹⁰². «Volumi» (v. 119) deriva dal latino “volumen”, che significa giro; un utilizzo simile si trova nelle *Metamorfosi* di Ovidio:

Adde, quod adsidua rapitur vertigine caelum
sideraque alta trahit celerique volumine torquet

(*Met.* II, 70-81).

In un discorso di vastità temporale così grande, troviamo l’ultima occorrenza del nome di Virgilio in posizione di evidenza a fine verso, come simbolo di quel Limbo dove Adamo attese e da cui fu poi salvato da Cristo. Il padre antico fu, infatti, tra gli eletti che «uscicci» (*Inf.* IV, 50), come viene spiegato da Virgilio stesso:

Trasseci l'ombra del primo parente,
d'Abèl suo figlio e quella di Noè,
di Moïse legista e ubidente.

(*Inf.* IV, 55-57)

I lunghi anni nel primo cerchio dell’Inferno sono i più drammatici per Adamo, solo, con Eva, ad aver vissuto nel giardino di Dio e ad avere avuto una relazione diretta con il divino, ma anche gli anni sulla

¹⁰⁰ Cfr. E. Pasquini, A Quaglio, *Commento*.

¹⁰¹ Cfr. G. Ledda, *L'amore, la visione, la parola: Paradiso XXVI*, in *Lectura Dantis Scaligera*, Verona, 2016 (non pubblicato).

¹⁰² Cfr. E. Travi, *L'ardito padre antico Adamo*, in *Dante tra Firenze e il paese sincero*, Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1984, pp. 167-187.

terra sono contati in funzione del desiderio della prima anima di ritornare a Dio¹⁰³. Questa pesante e drammatica attesa è evidenziata anche dai valori fonici e dalla retorica di queste due terzine: il verso 119 è occupato interamente da un numero e viene seguito da un *enjambement*, che troviamo anche ai versi 121-121 e 122-123, continuando al verso successivo, e le dieresi del verso 123 «fiate» e «'io» rallentano ulteriormente il ritmo¹⁰⁴.

Il termine «concilio¹⁰⁵» al verso 120 è utilizzato per indicare l'insieme dei beati e il Paradiso in generale, ed è usato con questo significato anche in *Purg.* XXI, 16-18: «Poi cominciò: “Nel beato concilio / ti ponga in pace la verace corte / che me rilega ne l'eterno essilio”» e in *Par.* XXIII, 136-139: «Quivi triunfa, sotto l'alto Filio / di Dio e di Maria, di sua vittoria, / e con l'antico e col novo concilio, / colui che tien le chiavi di tal gloria». Si ritrova in *Par.* XXXII nuovamente Adamo, proprio come simbolo di quell'«antico concilio», quando san Bernardo descrive la rosa dei beati. Adamo è posto a capo del gruppo dei credenti in Cristo venturo, alla sinistra di Maria: «colui che da sinistra le s'aggiusta / è 'l padre per lo cui ardito gusto / l'umana specie tanto amaro gusta» (*Par.* XXXIII, 121-123), dall'altro lato rispetto a San Pietro, a capo dei beati credenti in Cristo venuto. Nonostante Eva non sia mai nominata da Adamo in questo canto, la troviamo nel canto XXXII, salva anche lei ai piedi della Vergine: «La piaga che Maria richiuse e unse, / quella ch'è tanto bella da' suoi piedi / è colei che l'aperse e che la punse». Entrambi i progenitori vengono quindi ricordati in relazione al peccato originale, con la ripetizione di «gusto» e «gusta» per Adamo, ricordando proprio l'azione del mangiare del frutto proibito¹⁰⁶.

Gli anni sulla terra sono descritti con l'immagine del Sole che attraversa i dodici segni zodiacali, la fascia dello zodiaco è quindi come una strada per il Sole, seguito nei suoi spostamenti per 930 anni da Adamo sulla terra¹⁰⁷. Il riferimento alle stelle potrebbe essere un richiamo all'unicità dell'uomo, il solo essere creato da Dio eretto, così che potesse guardare il cielo¹⁰⁸, come si legge nel passo già citato delle *Metamorfosi*:

pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.

(*Met*, I, 84-86)

¹⁰³ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

¹⁰⁴ Cfr. D. Pirovano, *Canto XXVI «A la riva» del «diritto» amore*, ed. cit., pp. 747-782.

¹⁰⁵ Cfr. *Enciclopedia Dantesca* alla voce «concilio».

¹⁰⁶ Cfr. U. Bosco e G. Reggio, *Commento*.

¹⁰⁷ Cfr. N. Fosca, *Commento*.

¹⁰⁸ Cfr. D. Pirovano, *Canto XXVI «A la riva» del «diritto» amore*, ed. cit., pp. 747-782.

Importante è anche tenere a mente che il dialogo sta avvenendo nel cielo delle Stelle Fisse, in particolare proprio in una delle costellazioni che compongono lo Zodiaco: i Gemelli.

La collocazione di Adamo in Paradiso non è scontata ed è stata dibattuta nel corso dei secoli. Adamo fu il primo peccatore, colui che condannò l'umanità all'esilio e colui che disobbedì direttamente a Dio. Già alla fine del II secolo d. C. vi sono autori, come Taziano, che sostengono la dannazione dei progenitori. Il problema però risiede nella trasmissibilità del peccato originale: se Adamo fosse stato condannato, tutta la sua discendenza avrebbe dovuto seguirlo nell'Inferno perché anche essa macchiata dallo stesso peccato. Adamo doveva essere quindi salvo, tuttavia non poteva salire direttamente in Paradiso dopo la morte, dal momento che solo il sacrificio di Cristo avrebbe riparato al peccato originale e permesso alle anime di essere salvate¹⁰⁹. Dante sceglie quindi di farlo attendere nel Limbo, insieme agli altri patriarchi e uomini giusti ebrei. Nel suo saggio, Sasso analizza tutte le problematiche che sorgono da questa scelta dantesca, concentrandosi sulla definizione delle anime che abitano il Limbo, data da Virgilio: «ei non peccaro» (*Inf.* IV, 34). Dal momento che Adamo è il primo peccatore, la sua collocazione nel primo cerchio¹¹⁰ può essere problematica. Se l'invenzione dantesca di collocare nel Limbo anche adulti non credenti è unica e contro la tradizione teologica corrente, l'idea di un «limbus Patrum» accanto al «limbus puerorum» era accettata. Già nel vangelo di Luca si parla di un luogo dove risiedettero le anime dei giusti ebrei prima della Redenzione:

Factum est autem ut moreretur pauper et portaretur ab angelis in sinum Abrahae; mortuus est autem et dives et sepultus est. Et in inferno elevans oculos suos, cum esset in tormentis, videbat Abraham a longe et Lazarum in sinu eius»

(*Luc.* 16, 22-13)

Nell'episodio della morte di Lazzaro, viene brevemente raccontato il suo incontro con Abramo nell'Aldilà, in un luogo in cui i due possono interagire con le anime dannate soggette alle pene, mentre loro sono in un luogo senza dolore. Già, quindi, nella prima tradizione cristiana si immaginava un luogo di attesa adiacente all'inferno, ma dove le pene non raggiungevano le anime.

Il destino di Adamo dopo la morte ha creato dibattiti tra i teologi, ma la sua posizione, prima nel Limbo e poi in Paradiso, non sembra creare contraddizioni con la struttura dell'Aldilà dantesco. Nel *Purgatorio* Dante ci mostra chiaramente quanto l'amore divino sia pronto ad accogliere le anime se queste si pentono e convertono: i salvati danteschi sono dei peccatori che nel corso della loro vita,

¹⁰⁹ Per questo paragrafo si cfr. G. Sasso, *Ulisse e Adamo (e altre questioni)*, ed. cit., pp. 183-214.

¹¹⁰ Per approfondimenti sul limbo cfr. G. Padoan, *Il Limbo dantesco*, in «Lettere Italiane», Vol. 21, No. 4, Leo S. Olschri, 1969, pp. 369-388.

chi prima e chi dopo, hanno saputo ricongiungersi con Dio. Una volta appurato che il peccato originale in sé non è sufficiente alla dannazione eterna, non riesce difficile immaginare che Adamo, nel corso dei suoi lunghi anni terrestri, si sia pentito e abbia sospirato quel Creatore che lui solo ha conosciuto. L'Adamo dantesco conta il tempo in funzione di una vita di attese, prima e dopo la morte, proprio perché consapevole di quello che ha perso¹¹¹. In conclusione, pur tenendo conto dei dibattiti teologici dal II secolo in poi, la presenza di Adamo in Paradiso e la sua permanenza nel Limbo sono coerenti con l'ideologia dantesca di Dio e della struttura dell'Aldilà, dato per certo che il primo uomo si sia pentito dei suoi peccati lungo quei novecento trenta anni di vita.

2.9 «La lingua ch'io parlai»: mutabilità della lingua (vv. 124-138)

Adamo continua il suo monologo rispondendo all'ultima domanda pensata da Dante: la natura dell'«idioma ch'usai e che fei» (*Par.* XXVI, 114), quindi una domanda di tipo filosofico-linguistico. Questa è la risposta che occupa più spazio, protraendosi per cinque terzine.

«La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l'ovra inconsumabile
fosse la gente di Nembròt attenta:
ché nullo effetto mai razionabile,
per lo piacere uman che rinovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile.
Opera naturale è ch'uom favella;
ma così o così, natura lascia
poi fare a voi secondo che v'abbella.
Pria ch'i' scendessi a l'infernale ambascia,
I s'appellava in terra il sommo bene
onde vien la letizia che mi fascia;
e El si chiamò poi: e ciò convene,
ché l'uso d'i mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene.»

(*Par.* XXVI, 124-138)

Adamo spiega che la lingua da lui parlata si estinse prima dell'episodio della Torre di Babele, dal momento che tutto quello che è creato dagli uomini è caduco e mortale: è quindi naturale e dono divino che l'uomo parli, ma il modo non è dettato da natura. Il progenitore ci informa inoltre che nel

¹¹¹ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

tempo in cui morì, Dio veniva chiamato “I”, mentre successivamente venne chiamato “El”, perché tutto ciò che è creato dall’uomo è soggetto a mutamenti.

La questione della mutabilità della lingua viene definitivamente affrontata e spiegata dal poeta in queste cinque terzine, dove l’evoluzione linguistica viene illustrata da un personaggio straordinario: l’unico uomo che vide, o meglio creò, il processo dall’inizio. Adamo, infatti, ci dice di aver creato e inventato lui stesso la lingua: «l’idioma ch’usai e che fei» (*Par.* XXVI, 114). Queste terzine sono state oggetto di numerosi studi, soprattutto in relazione a un’altra opera, il *De Vulgari Eloquentia*, dal momento che il pensiero dantesco è profondamente differente nei due testi in diversi punti. Le differenti tesi sostenute dallo stesso autore devono essere viste e analizzate tenendo però a mente il contesto storico delle opere stesse.

Nembrot è il re che, secondo la tradizione (non secondo la *Vulgata*), ideò la costruzione della Torre di Babele. Viene introdotto nel *Genesi* X, 8-10:

Porro Chus genuit Nemrod: ipse coepit esse potens in terra et erat robustus venator coram Domino. Ob hoc exivit proverbium: “Quasi Nemrod robustus venator coram Domino”. Fuit autem principium regni eius Babylon et Arach et Achad et Chalanne in terra Sennaar.

Il personaggio era anche stato incontrato da Dante in *Inf.* XXXI, dove il re biblico è rappresentato come un gigante, anche se non viene descritto come tale nel *Genesi*:

Poi disse a me: «Elli stessi s'accusa;
questi è Nembrotto per lo cui mal coto
pur un linguaggio nel mondo non s'usa».

(*Inf.* XXXI, 76-78)

Il canto XXXI dell’*Inferno* segna l’ingresso all’ultimo cerchio, che vede come guardiani proprio questi enormi esseri, che, come torri immobili, fungono da guardia al cerchio dei traditori e a Lucifero stesso. I giganti sono presenti nella tradizione biblica e sono stati ritenuti esempio di superbia dalla tradizione esegetica e dai padri della Chiesa perché frutto di relazioni che non rispettavano le leggi divine¹¹²:

Gigantes erant super terram in diebus illis et etiam postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque eis genuerunt: isti sunt potentes a saeculo viri famosi.

(*Gen.* VI, 4)

¹¹² Cfr. A. Soro, ... *fè la vendetta del superbo strupo* ("Inf." VII 12). Pluto, i Giganti e il ricordo di un peccato antichissimo, in *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, a cura di Beatrice Alfonzetti, Gabriele Baldassarri, F. Tomasi, Roma, ADI editore, 2014.

La figura del costruttore della torre di Babele si ritrova nella seconda cantica:

Vedea Nembròt a piè del gran lavoro
quasi smarrito, e riguardar le genti
che 'n Sennaar con lui superbi fuoro.

(*Purg.* XII, 34-36)

La scena è ambientata nella cornice dei superbi, la prima del Purgatorio, e in particolare è parte degli esempi scolpiti nel pavimento istoriato, dove sono rappresentati i tredici esempi di superbia, da Lucifero alla città di Troia. L'episodio della torre di Babele viene narrato in Genesi XI, 1-9¹¹³, dove però non viene nominato direttamente Nembrot come colpevole della costruzione. L'oltraggio della costruzione della torre fu quindi la causa della *confusio lingarum* e della *dispersio populorum*, con l'eccezione della stirpe di Sem, in particolare di Eber e della sua famiglia, che si rifiutarono di partecipare ai lavori e anzi derisero la costruzione. Sembra che Adamo voglia quindi sottolineare la natura superba del suo peccato anche in queste terzine di argomento linguistico.

Va tenuto però presente che c'è ambiguità nel *Genesi* stesso su quando effettivamente fosse iniziata la variazione della lingua. Nel decimo capitolo, quando viene riportata la discendenza di Noè, si legge:

Hae sunt generationes filiorum Noe, Sem, Cham et Iapheth; natique sunt eis filii post diluuium. Filii Iapheth: Gomer et Magog et Madai et Iavan et Thubal et Mosoch et Thiras. Porro filii Gomer: Aschenez et Riphath et Thogorma. Filii autem Iavan: Elisa et Tharsis, Cetthim et Rodanim. Ab his divisae sunt insulae gentium in regionibus suis, unusquisque secundum linguam suam et familias suas in nationibus suis.

(*Gen.* X, 1-5)

Sembrirebbe quindi che la differenziazione linguistica tra i discendenti di Sem, Cam e Jafet fosse avvenuta in maniera naturale, senza intervento divino¹¹⁴. Umberto Eco si chiede: «Se le lingue si

¹¹³ *Gen.* XI, 1-9: «Erat autem universa terra labii unius et sermonum eorundem. Cumque proficiscerentur de oriente, invenerunt campum in terra Sennaar et habitaverunt in eo. Dixitque alter ad proximum suum: "Venite, faciamus lateres et coquamus eos igni". Habueruntque lateres pro saxis et bitumen pro caemento. Et dixerunt: "Venite, faciamus nobis civitatem et turrim, cuius culmen pertingat ad caelum, et faciamus nobis nomen, ne dividamur super faciem universae terrae". Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim, quam aedificaverunt filii hominum, et dixit Dominus: "Ecce unus est populus et unum labium omnibus; et hoc est initium operationis eorum, nec eis erit deinceps difficile, quidquid cogitaverint facere. Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non intellegat unusquisque vocem proximi sui". Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco super faciem universae terrae, et cessaverunt aedificare civitatem. Et idcirco vocatum est nomen eius Babel, quia ibi confusum est labium universae terrae, et inde dispersit eos Dominus super faciem universae terrae».

¹¹⁴ Cfr. M. Corrado, *Dante e la questione della lingua di Adamo* (De Vulgari Eloquentia, I, 4-7: Paradiso, XXVI 124-38), Salerno Editrice, Roma, 2010.

erano già differenziate dopo Noè, perché non avrebbero potuto differenziarsi anche prima?¹¹⁵». Con la dispersione dei discendenti dei tre figli di Noè nei tre continenti, rispettivamente Africa per Cam, Asia per Sem ed Europa per Jafet, la lingua parlata da Noè sarebbe andata incontro a piccoli mutamenti che nei secoli avrebbero dato vita a lingue completamente differenti le une dalle altre.

La lingua cambia nel tempo perché niente di quello creato dagli uomini è «durabile», secondo un pensiero che già era aristotelico e che venne poi accolto dalla filosofia scolastica, dove si riconosce la storicità della lingua¹¹⁶. I commentatori si sono interrogati sul riferimento al piacere degli uomini che segue gli astri e se esso richiami una semplice indicazione temporale o se possa individuare un qualche tipo di influsso esercitato dai corpi celesti sul volere umano¹¹⁷. Anche ammettendo che vi possa essere una influenza astrale – concetto assolutamente non estraneo al pensiero dantesco e medievale – sembrerebbe che la vera protagonista del cambiamento della lingua sia la natura umana, che muta nel tempo. Caratteristica fondamentale e unica dell'uomo è proprio la capacità di parlare, ma la natura non influisce sul modo in cui l'uomo decide di dare forma alle sue parole.

Adamo continua portando esempi concreti del mutamento linguistico: prima della sua morte Dio veniva chiamato «I», mentre successivamente venne chiamato «El». Il vocabolo «El» è attestato da Isidoro di Siviglia come il «primum apud Hebraeos Dei nomen» (*Etym.* VII, i). «I» sembra essere un'invenzione dantesca, forse scelta per la sua semplicità e unità, rappresentando anche il segno grafico del numero uno nei numeri romani¹¹⁸. Troviamo un'altra occorrenza di «infernale ambascia» in *Purgatorio*¹¹⁹ dove però sta ad indicare la totalità dell'Inferno e le sue pene, mentre in questi versi indica il Limbo dove Adamo attese la Risurrezione di Cristo¹²⁰. Tutti i principali commenti indicano un richiamo oraziano¹²¹ per la similitudine dei versi 137-138:

Ut silvae foliis pronos mutantur in annos,
prima cadunt: ita verborum vetus interit aetas,
et iuvenum ritu florent modo nata vigentque»

(*Ars poetica* 60-2)

¹¹⁵ U. Eco, *Da Adamo alla «confusio linguarum»*, in *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 15-16.

¹¹⁶ Cfr. N. Fosca, *Commento*.

¹¹⁷ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

¹¹⁸ Cfr. U. Bosco e G. Reggio, *Commento*.

¹¹⁹ *Purg.* XVI, 39: «e venni qui per l'infernale ambascia».

¹²⁰ Cfr. M. Porena, *Commento*.

¹²¹ Per approfondimenti sul rapporto Dante-Orazio Cfr. C. Bologna, *"Ars poetica" e artista nella "Commedia" dantesca (e dintorni)*, in *Da Dante a Berenson. Sette secoli tra parole e immagini*, a cura di Anna Pegoretti, Chiara Balbarini, Ravenna, Longo, 2018, pp. 25-65 e A. Barbieri, *Dante, il linguaggio umano, il debito verso i classici*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», No. XIV, 2017, pp. 11-19.

Riassumendo, la facoltà di parlare è stata data da Dio all'uomo, ma la lingua in sé è un prodotto umano, pertanto soggetto a naturali mutamenti nel corso del tempo. Questa tesi è molto differente, come si è già detto, da quella sviluppata nel *De Vulgari Eloquentia* e la critica si è a lungo interrogato sul perché e come il pensiero dell'autore sia cambiato lungo gli anni.

Il *De Vulgari Eloquentia*¹²² è un trattato linguistico, composto probabilmente a Bologna tra il 1304 e il 1305. Secondo alcuni studiosi, già nel *Convivio*¹²³ Dante aveva mostrato il desiderio di intraprendere un lavoro di questo tipo:

Onde vedemo nelle cittadi d'Italia, se bene volemo aguardare, da cinquanta anni in qua molti vocaboli essere spenti e nati e variati; onde se 'l picciol tempo così transmuta, molto più transmuta lo maggiore. Sì ch'io dico che se coloro che partiro d'esta vita già sono mille anni tornassero alle loro cittadi, crederebbero la loro cittade essere occupata da gente strana, per la lingua dalla loro discordante. Di questo si parlerà altrove più compiutamente in uno libello ch'io intendo di fare, Dio concedente, di Volgare Eloquenza.

(*Conv.* I, V, 9-10)

Va tenuto presente che il *De vulgari eloquentia* è un trattato rimasto incompiuto, alla metà del capitolo quattordici del secondo libro, e che non fu mai pubblicato dall'autore stesso. La ragione che muove la stesura di questo trattato è che tutti parlano la lingua materna, ma pochi riescono ad utilizzarla correttamente e a livello alto. La lingua colta è il latino, che è una "grammatica", cioè lingua artificiale, ma pochi la conoscono e sanno utilizzare correttamente. Scopo del libro sarebbe stato quindi quello di un generale studio linguistico, che si sarebbe poi specializzato nei diversi modi in cui utilizzare il volgare a seconda del testo che si voleva produrre (il trattato in sé si ferma alla trattazione del volgare illustre per la materia alta, ma viene menzionata l'intenzione di trattare anche il volgare medio e il volgare basso). Il soggetto principale del trattato è quindi la *locutio* cioè la capacità intrinseca e unica dell'uomo di comunicare attraverso il linguaggio, con l'obiettivo anche di migliorare la capacità comunicativa dei parlanti. Altro punto importante del testo è l'affermazione che il volgare sia una lingua più nobile del latino¹²⁴, in quanto naturale (mentre Dante riteneva che il latino fosse una lingua costruita). Il volgare migliore in assoluto sarebbe quindi il primo parlato, quello di Adamo, che secondo il pensiero dantesco, in questo trattato, sarebbe rimasto invariato dopo l'episodio della torre di Babele, giungendo ad essere la lingua parlata di Cristo stesso: l'ebraico. Nei

¹²² Per le informazioni contenute in questo paragrafo cfr. Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Enrico Fenzi, in *Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, III*, Salerno Editore, Roma, 2012; e Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Mirko Tavoni, Mondadori, Milano, 2017.

¹²³ Non tutti gli studiosi sono d'accordo, su questo punto cfr. Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Mirko Tavoni, ed. cit., 2017.

¹²⁴ «Nobilior est vulgaris» *De vulgari eloquentia*, I, I, 4.

capitoli dal quarto al sesto del primo libro, Dante dà una riscrittura della Genesi, sulla scia di quello che aveva fatto Sant'Agostino nel *De Genesis ad Litteram*, cioè di dare una spiegazione razionale, senza per questo danneggiare il carattere sacrale del testo.

Dante si sofferma sul problema dell'origine della lingua, quindi del primiloquium del «vir sine matre, vir sine lacte» (*DVE*, I VI 1) nel primo libro, in special modo nel sesto capitolo:

Redeuntes igitur ad propositum, dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse; dico autem 'formam', et quantum ad rerum vocabula, et quantum ad vocabulorum constructionem, et quantum ad constructionis prolationem: qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humane dissipata fuisset, ut inferius ostendetur.

Hac forma locutionis locutus est Adam; hac forma locutionis locuti sunt omnes posterius eius usque ad hedificationem turris Babel, que turris confusionis interpretatur; hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei.

Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratie, frueretur.

Fuit ergo hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt.

(*DVE*, I VI, 4-7)

Nel primo libro, infatti, il poeta riflette sul problema della lingua di Adamo e di come essa sia mutata. La tesi di questo libro del *De Vulgari Eloquentia* è che la lingua adamitica si fosse conservata fino all'episodio della Torre di Babele e che il «sacratum ydioma» si fosse conservato tra i discendenti di Sam, quindi tra gli ebrei fino a Cristo.

Quibus autem sacratum ydioma remansit, nec aderant, nec exercitium commendabant; sed graviter detestantes, stoliditatem operantium deridebant. Sed hec minima pars quantum ad numerum fuit de semine Sem, sicut conicio, qui fuit tertius filius Noe: de qua quidem ortus est populus Israel, qui antiquissima locutione sunt usi usque ad suam dispersionem.

(*DVE*, I VII 8)

Come si è visto, questa tesi viene completamente rivista nel *Paradiso*¹²⁵. Nonostante l'uomo rimanga l'unico essere vivente dotato della facoltà di parola, questa è soggetta all'azione del tempo. Dopotutto, anche la stirpe di Sem era fatta di uomini macchiati dal peccato originale, era quindi difficile ammettere che essi parlassero la stessa lingua parlata nell'Eden prima del «trapassar del segno»: sembra improbabile che la perdita dell'innocenza non avesse avuto influenze sulla lingua adamitica.

¹²⁵ Le informazioni presenti in questo paragrafo sul *De Vulgari Eloquentia* sono riprese da G. Sasso, *La Lingua, la Bibbia, la Storia*, ed. cit., e da M. Corrado, *Dante e la questione della lingua di Adamo (De Vulgari Eloquentia, I 4-7; Paradiso, XXVI 124-39)*, ed. cit.

È come se si potessero identificare due persone diverse nella figura di Adamo, una dell'Adamo che visse nell'Eden, puro e vicino a Dio, e una quella che visse dopo la cacciata, quindi soggetta alle leggi naturali e alla caducità degli esseri mortali. Come si è visto, le informazioni bibliche riguardo la lingua di Adamo e quella di Dio stesso non sono approfondite. Non è chiaro se Dio utilizzi un diverso tipo di linguaggio, né se Adamo nomini le creature, quindi crei il linguaggio, secondo suo desiderio o perché quello era il nome che doveva dare ai vari animali¹²⁶. Per quanto riguarda invece il modo in cui comunica Dio, Dante nel *De vulgari Eloquentia* lo considera un atto linguistico fisico, ma altre teorie erano diffuse: ad esempio Sant'Agostino immagina un Dio che parla attraverso fenomeni atmosferici, mentre San Tommaso teorizza una lingua divina che comunica per illuminazione interiore, ma a prescindere dalle varie teorie, il centro dell'interesse di Dante rimane sul linguaggio umano. Punto importante e che rimane costante nel pensiero dantesco è che il linguaggio, fatto integralmente umano, non è tanto "nominazione" quanto "comunicazione" e che, seguendo il pensiero aristotelico, il segno linguistico sia «ad placitum», quindi casuale, e pertanto non vi sia nessuna relazione univoca tra significante e significato¹²⁷.

In conclusione, il pensiero dantesco cambia da una idea di immutabilità della lingua adamitica (e quindi ebraica) a una visione più naturalistica che abbraccia e riconosce la caducità delle cose mortali e dei mutamenti a cui l'uomo è sottoposto dalla natura. Il punto che rimane fisso è che solo l'uomo ha la capacità di parola, che rimane immutata, ma il segno in sé e le modalità in cui questa capacità innata si manifesta sono casuali e mutabili: «se di questa lingua era stata conservata l'unità, non è detto però che anche vi fossero stati conservati i caratteri essenziali che all'inizio ne avevano fatto, non si dimentichi, un sacro ydioma¹²⁸».

È evidente quindi che negli anni dell'esilio Dante sviluppa il suo pensiero e torna a riflettere su opere e teorie precedentemente scritte e sviluppate. Nella *Commedia* Dante riprende e rivede sotto una differente luce alcune delle sue opere, come le canzoni¹²⁹, quindi questa differente presa di posizioni non è unica. *Tavoni* attribuisce il mutare del pensiero dantesco tra le due opere al superamento di un pregiudizio teologico ancora presente nel trattato linguistico, che viene superato nel *Paradiso* dalla scoperta dell'intrinseca mutabilità del linguaggio¹³⁰. A prescindere però dai motivi che hanno portato a questi cambiamenti, va tenuto a mente che la revisione eseguita nel *Paradiso* non è collegata a una riflessione sulla veridicità del passaggio biblico di per sé, quello che Dante fa è dare

¹²⁶ Cfr. U. Eco, *Da Adamo alla "Confusio linguorum"*, ed. cit. pp. 13-30.

¹²⁷ Cfr. Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Enrico Fenzi, ed. cit., 2012

¹²⁸ Cit. G. Sasso, *La Lingua, la Bibbia, la Storia*, ed. cit., 2015, p. 64

¹²⁹ *Amore che ne la mente mi ragiona* in *Purg.* II, 112; *Donne ch'avete intelletto di amore*, in *Purg.* XXIV, 51; *Voi che intendendo il terzo ciel movete*, in *Par.* VIII, 37.

¹³⁰ Cfr. Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Mirko Tavoni, ed. cit., 2017.

una spiegazione più storica e naturale al mutamento e alla differenziazione delle lingue. Anche in queste terzine sembra fondamentale, infine, il continuo richiamo al peccato di superbia di argomento linguistico, come se Adamo volesse nuovamente sottolineare quale è punto cruciale della sua storia.

2.10 Le ore di Adamo nell'Eden (vv.129-142)

Negli ultimi quattro versi del canto XXVI sono racchiusi i momenti che Adamo passò nel paradiso terrestre, la risposta alla prima domanda del poeta:

«Nel monte che si leva più da l'onda,
fu' io, con vita pura e dionesta,
da la prim'ora a quella che seconda,
come 'l sol muta quadra, l'ora sesta.»

(Par. XXVI, 139-142)

Il primo uomo restò nel paradiso terrestre dalle sei del mattino a poco dopo mezzogiorno, quindi per un totale di poco meno di sette ore. Dante accetta, come fanno notare tutti i principali commenti, la teoria di Pietro Comestor, nell'*Historia scholastica*, XXVI, sulle ore di permanenza dei progenitori nell'Eden: «quidam tradunt eos fuisse in paradiso septem horas».

Con queste parole si chiude il Canto XXVI e termina l'incontro con Adamo. La chiusura senza congedo è quasi sbrigativa, come se il progenitore non volesse indugiare sul ricordo della breve esperienza nell'Eden¹³¹. Il personaggio sarà ancora presente sulla scena, accanto ai tre apostoli, nel canto successivo, ma senza più ricoprire un ruolo da protagonista.

Era comune credenza che Adamo avesse peccato alla stessa ora in cui Cristo fu crocifisso, nonostante il *Genesi* non specifichi esattamente quanto tempo passò prima della caduta. La versione della Vulgata riporta che Dio: «deambulantis in paradiso ad auram post meridiem» (*Gen.* III, 8), quindi un non esplicito momento successivo al mezzogiorno¹³². Kevin Brownlee aggiunge a questa riflessione che anche il tempo passato da Dante nell'Eden è stato di circa sei ore¹³³. Il protagonista, infatti, entra nell'Eden dopo essersi svegliato dopo la terza notte passata sul monte. Ha ormai scalato la montagna ed attraversato il fuoco a guardia del giardino e può ammirare le meraviglie del paradiso terrestre. Come gli spiega Virgilio:

«Vedi lo sol che 'n fronte ti riluce;

¹³¹ Cfr. N. Borsellino, *Notizie dall'Eden («Paradiso» XXVI)*, in «Lettere Italiane», Vol. 41, No. 3, Leo S. Olschki, 1989, pp. 321-333.

¹³² T. D. Hill, *Adam's noon: "Paradiso" XXVI, 139-142*, in «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», C, 1982, pp. 93-98.

¹³³ K. Brownlee, *Paradiso XXVI*, in «Dante's "Divine Comedy," Introductory Readings III: "Paradiso"» ed. Tibor Wlassics, Lectura Dantis virginiana, University of Virginia, 1995, p. 396.

vedi l'erbette, i fiori e li arbuscelli
che qui la terra sol da sé produce»

(*Purg.* XVII, 133-135)

La seconda cantica si chiude nel pomeriggio, dopo che Dante ha potuto ammirare il paradiso terrestre, la processione e ha attraversato i rituali edenici: «E più corusco e con più lenti passi / teneva il sole il cerchio di merigge» (*Purg.* XXXIII, 103-105)¹³⁴. Questa somiglianza non sembra casuale, e pare creare una stretta connessione tra il poeta e il primo uomo, come osservano diversi critici. Dante peccatore può redimersi con questo viaggio e ha lo straordinario diritto di sostare nell'Eden mentre è in vita, privilegio concesso solo ad Adamo ed Eva prima di lui. Può successivamente uscirvi, dopo aver attraversato il Lete e l'Eunoè, perdonati i suoi peccati, e può salire al Paradiso con la benedizione e il permesso divino. Se già Cristo era stato visto dall'esegesi biblica come un nuovo Adamo¹³⁵, capace di realizzare la perfezione dell'umanità intera, sembra che Dante si inserisca in qualche modo in questo complicato rapporto, anche lui come nuovo Adamo.

¹³⁴ Cfr. R. Hollander, *Commento*.

¹³⁵ Cfr. G. Ledda, *L'amore, la visione, la parola: Paradiso XXVI*, ed. cit.

3. Conclusione

Dante incontra Adamo nel Cielo delle Stelle Fisse e il loro dialogo è stato oggetto di numerose analisi e discussioni. In questa tesi sono stati analizzati i versi di questo incontro da un punto di vista contenutistico, retorico e storico, cercando di evidenziare i punti di maggior rilievo. Lo studio approfondito delle terzine fa emergere chiaramente l'importanza di questo incontro all'interno dell'opera e la rilevanza degli argomenti trattati.

In prima battuta, è proprio Dante a porre particolare attenzione all'episodio: sono “disio” e “stupore” le parole chiave delle prime sette terzine, che rimarcano quanto l'incontro sia fonte di grande commozione per il poeta. Un punto cruciale che emerge dall'analisi è l'universalità della figura di Adamo¹³⁶, che viene accostata al personaggio stesso. Egli è archetipo del peccatore, *figura christi* e Uomo, ma è allo stesso tempo una persona che ha sofferto una vita unica e irripetibile, che ha atteso e desiderato il perdono e che dal Limbo ha osservato l'intera storia degli uomini fino alla Resurrezione di Cristo. Il racconto della vita di Adamo è descritto attraverso una successione di numeri, tuttavia la narrazione non si riduce ad un freddo elenco delle fasi della sua vita, al contrario egli così sottolinea e esaspera la sua attesa di ritorno a Dio. Il calcolo preciso delle sue attese evidenzia un desiderio di ritorno a Dio e una profonda sofferenza per quell'esilio da cui fu salvato per grazia divina¹³⁷.

Un altro concetto fondamentale di questo incontro è la natura del peccato originale, che viene ripreso e rimarcato anche dopo che la domanda strettamente legata a questo argomento si è esaurita. Come si è visto, vi erano differenti opinioni intorno alla questione, soprattutto una disputa tra chi riteneva fosse stato un peccato di gola e chi riteneva fosse di superbia. Qui il poeta si schiera con decisione con la seconda teoria¹³⁸. Il peccato di superbia era considerato dalla cultura medievale come il più grave e Dante segue questa modalità di pensiero lungo tutta l'opera. I golosi all'Inferno sono puniti nel terzo cerchio, fuori dalla città di Dite e quindi un peccato di incontinenza, non di malizia o tradimento. Nel Purgatorio questo peccato è espiato nella sesta cornice, la penultima prima dell'Eden. Sembra quindi che, per quanto la gola sia un peccato capitale, essa sia trattata con più indulgenza rispetto ad altri peccati. Il discorso cambia per la superbia, che occupa la prima cornice del Purgatorio e a cui il poeta dedica particolare attenzione. Nell'Inferno non vi è una vera e propria zona dedicata a questo peccato, per la diversa struttura di questo regno (l'Inferno è diviso secondo l'etica nicomachea), però Satana stesso è descritto come colui che «contra 'l suo fattore alzò le ciglia» (*Inf.*

¹³⁶ Cfr. G. Ledda, *L'amore, la visione, la parola: Paradiso XXVI*, ed. cit.

¹³⁷ Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Commento*.

¹³⁸ Cfr. G. Inglese, *Commedia, Paradiso*, Canto XXVI, nota 115-117, ed. cit., p. 330.

XXXIV, 35), quindi come superbo. Adamo riprende nei versi successivi altri esempi di superbia, come Nembrot, a sottolineare come questo peccato sia un momento di svolta per la sua vita, e per tutta l'umanità.

L'importanza data alla risposta sulla mutazione della lingua dà la possibilità di vedere come il pensiero del poeta sia evoluto e cambiato negli anni ed è quindi segno di come tale questione stia a cuore a Dante. Queste terzine possono essere un'ulteriore giustificazione della scelta di scrivere la *Commedia* in volgare e non in latino: il concetto di lingua perfetta viene meno nel momento in cui nemmeno il linguaggio originale adamitico resiste alle mutazioni naturali nel corso del tempo¹³⁹.

Resta non chiaro il motivo per cui Dante abbia deciso di strutturare questo incontro, l'ultimo di tutta l'opera, proprio in questo cielo, dopo gli esami sulle virtù teologali e prima dell'invettiva finale di San Pietro. Adamo, infatti, scende dall'Empireo per incontrare il personaggio secondo la modalità classica del *Paradiso*, ed interagisce con lui come le anime di tutta la *Commedia*, ma l'incontro ha luogo oltre i cieli planetari. Nel Cielo Stellato si legge del Trionfo della Chiesa, poi dei tre apostoli per poi ritornare, con sorpresa, a un incontro con un'anima. Il perché di questa scelta dantesca resta tuttora, nonostante le teorie proposte, ancora non pienamente chiaro. È sicuramente interessante che l'ultimo degli incontri avvenga con il primo degli uomini, come se il poeta stesse cercando di dare una conclusione al suo viaggio con un cerchio che si chiude all'inizio della storia stessa. Dopotutto, il protagonista ha appena assistito alla visione delle schiere trionfanti dei beati e ha superato gli esami teologali, quindi è ormai sostanzialmente pronto per la *visio Dei*. Questo incontro potrebbe essere quindi visto come l'inizio del viaggio umano e la fine di quello dantesco: dopo la sosta nel Primo Mobile resta solo l'Empireo. Dante parla da pari con Adamo, non necessita più dell'intervento di Beatrice, né del suo sguardo di approvazione. Questo potrebbe anche essere segno del completo superamento del peccato di Dante stesso, che similmente ad Adamo molto ha sofferto per trovarsi dove è ora. Se si guarda invece alla figura di Adamo come archetipo, come detto precedentemente, mi sembra interessante che poco prima della visione di Dio, il protagonista abbia un incontro con l'uomo per eccellenza. Se si considerasse Adamo come rappresentante dell'umanità intera, questo ultimo incontro potrebbe essere un omaggio alla più grande creazione di Dio. Resta comunque da chiedersi come mai il canto successivo veda un ritorno sulla scena di San Pietro, con la figura di Adamo che resta nel cielo in compagnia dei tre apostoli.

In conclusione, questo incontro rappresenta la coronazione del viaggio dantesco, che avrà poi il suo vero culmine con la *visio Dei* nei canti finali del poema. Il fatto che la scena delle Stelle Fisse

¹³⁹ Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di Mirko Tavoni, ed. cit., 2017.

non si chiuda con questo episodio, ma che continui nella prima parte del canto XXVII è sicuramente problematico, ma non è l'unica volta che Dante riprende nei primi versi del canto successivo quanto avvenuto nel canto precedente. La tesi non pretende di rispondere a tutti i profondi interrogativi che ancora circondano queste terzine, ma spera di aver individuato e analizzato i punti principali, dando una visione complessiva dell'episodio.

4. Appendice

Par. XXVI, vv. 82-142

E la mia donna: “Dentro da quei rai
vagheggia il suo fattor l'anima prima
che la prima virtù creasse mai”. 84

Come la fronda che flette la cima
nel transito del vento, e poi si leva
per la propria virtù che la soblima, 87

fec'io in tanto in quant'ella diceva,
stupendo, e poi mi rifece sicuro
un disio di parlare ond'io ardeva. 90

E cominciai: “O pomo che maturo
solo prodotto fosti, o padre antico
a cui ciascuna sposa è figlia e nuro, 93

divoto quanto posso a te supplico
perché mi parli: tu vedi mia voglia,
e per udirti tosto non la dico”. 96

Talvolta un animal coverto broglia,
sì che l'affetto convien che si paia
per lo seguir che face a lui la 'nvoglia; 99

e similmente l'anima primaia
mi facea trasparer per la coverta
quant'ella a compiacermi venìa gaia. 102

Indi spirò: "Sanz'esserme proferta
da te, la voglia tua discerno meglio
che tu qualunque cosa t'è più certa; 105

perch'io la veggio nel verace specchio
che fa di sé pareglio a l'altre cose,
e nulla face lui di sé pareglio. 108

Capitolo 2.2
Beatrice e «l'anima prima»

Capitolo 2.3
Lo stupore di Dante

Capitolo 2.4
L'«animale coverto»

Capitolo 2.5
Il discorso di Adamo

Tu vuoi udir quant'è che Dio mi puose
ne l'eccelso giardino, ove costei
a così lunga scala ti dispuose, 111

e quanto fu diletto a li occhi miei,
e la propria cagion del gran disdegno,
e l'idioma ch'usai e che fei. 114

Or, figliuol mio, non il gustar del legno
fu per sé la cagion di tanto essilio,
ma solamente il trapassar del segno. 117

Quindi onde mosse tua donna Virgilio,
quattromilia trecento e due volumi
di sol desiderai questo concilio; 120

e vidi lui tornare a tutt'i lumi
de la sua strada novecento trenta
fiate, mentre ch'io in terra fu' mi. 123

La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
innanzi che a l'ovra inconsummabile
fosse la gente di Nembròt attenta: 126

ché nullo effetto mai razionabile,
per lo piacere uman che rinovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile. 129

Opera naturale è ch'uom favella;
ma così o così, natura lascia
poi fare a voi secondo che v'abbella. 132

Pria ch'i' scendessi a l'infernale ambascia,
I s'appellava in terra il sommo bene
onde vien la letizia che mi fascia; 135

e El si chiamò poi: e ciò conviene,
ché l'uso d'i mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene. 138

Nel monte che si leva più da l'onda,
fu' io, con vita pura e disonesta,
da la prim'ora a quella che seconda, 141
come 'l sol muta quadra, l'ora sesta".

Capitolo 2.6

I dubbi di Dante

Capitolo 2.7

Il peccato di Adamo e
il «trapassar del segno»

Capitolo 2.8

L'esilio

Capitolo 2.9

«La lingua ch'io parlai»:
la mutabilità della lingua

Capitolo 2.10

Le ore di Adamo nell'Eden

5. Bibliografia

Opere di Dante

La Commedia secondo l'antica vulgata, a cura di G. Petrocchi, Milano, Mondadori, 1996-1997.

Convivio, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze, Le lettere, 1995.

De Vulgari Eloquentia, a cura di Enrico Fenzi, in *Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, III*, Salerno Editore, Roma, 2012.

De Vulgari Eloquentia, a cura di Mirko Tavoni, Mondadori, Milano, 2017.

Commenti alla *Commedia*

Commedia, con il commento di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1991-1997.

Commedia, con il commento di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016

Tutti gli altri commenti della *Commedia* si intendono consultati su Dartmouth Dante Project [<https://dante.dartmouth.edu/>]. Si è fatto particolare uso dei seguenti commenti (in ordine alfabetico):

Pietro Alighieri

Benvenuto da Imola

Bosco e Reggio

Butti

Campi

Chimez

Fallani

Fosca

Giacalone

Hollander

Landino

Mattalia

Ottimo commento

Pasquini e Quaglio

Poletto

Porena

Sapegno

Scartazzini e Vandelli

Singleton

Steiner

Tommaseo

Torraca

Trucchi

Testi antichi e medievali

Agostino di Ippona, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano, 2001.

G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Milano, Mondadori, 1994.

Orazio, *Epistole, Ars Poetica*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano, 2015.

Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di N. Scivoletto, UTET, Torino, 2013.

Stazio, *Tebaide*, a cura di L. Micozzi, Mondadori, Milano, 2010.

Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, San Paolo Edizioni, 1999.

Virgilio, *Eneide*, a cura di A. La Penna e R. Scarcia, Milano, Rizzoli, 2002.

Studi Critici

M. Ariani, «*Abyssus luminis*»: *Dante e la veste in luce*, in «Rivista di Letteratura Italiana», Vol. XI, 1993, pp. 9-71.

I. Baldelli, *Dante e Ulisse*, in «Lettere Italiane», vol. 50, No. 3, 1998, pp.358-373.

A. Barbieri, *Dante, il linguaggio umano, il debito verso i classici*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», No. XIV, 2017, pp. 11-19.

C. Bologna, *"Ars poetica" e artista nella "Commedia" dantesca (e dintorni)*, in *Da Dante a Berenson. Sette secoli tra parole e immagini*, a cura di Anna Pegoretti, Chiara Balbarini, Ravenna, Longo, 2018, pp. 25-65.

N. Borsellino, *Notizie dall'Eden («Paradiso» XXVI)*, in «Lettere Italiane», Vol. 41, No. 3, Leo S. Olschkri, 1989, pp. 321-333.

U. Bosco, A. J. De Vito, *Paradiso XXIII*, in «Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers», No.83, 1965 pp. 1-3.

- K. Brownlee, *Paradiso XXVI*, in «Dante's "Divine Comedy," Introductory Readings III: *Paradiso*» ed. Tibor Wlassics, *Lectura Dantis virginiana*, University of Virginia, 1995.
- C. Casagrande e S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 2000.
- A. M. Chiavacci Leonardi, «*Le bianche stole*»: *il tema della resurrezione nel «Paradiso»*, in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze, 1988, pp. 249-271.
- A. M. Chiavacci Leonardi, *Il tema biblico dell'esilio nella «Divina Commedia»*, in *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2001, pp. 177-185.
- M. Corrado, *Dante e la questione della lingua di Adamo (De Vulgari Eloquentia, I 4-7; Paradiso, XXVI 124-39)*, Salerno editrice, Roma, 2010.
- E. Donadoni, *Il canto XXVI del «Paradiso»*, in *Studi danteschi e manzoniani*, a cura di Walter Binni, La Nuova Italia, Firenze, 1963, pp. 51-74.
- A. M. Dubarle, *Il Peccato originale*, Bologna, EDB, 2013.
- U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- P. Gresti, *Dante e i trovatori: qualche riflessione*, in *Il centro e il cerchio. Convegno dantesco a cura di C. Cappelletti*, Fabrizio Serra, Pisa-Rosa, 2009, pp. 175-190.
- T. D. Hill, *Adam's noon: "Paradiso" XXVI, 139-142*, in «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», C, 1982, pp. 93-98.
- M. C. Iglesias Rondina, *L'«animal coverto» e le luminose crisalidi del Paradiso*, in «Tenzione», n. 16, 2015, pp. 167-196.
- R. Kay, *Dante's Christian Astrology*, University of Pennsylvania press, 1994.
- G. Ledda, *Animali nel Paradiso*, in *La Poesia della Natura nella Divina Commedia* a cura di G. Ledda, Longo, Ravenna, 2009, pp. 93-135.
- G. Ledda, *Modelli Biblici nella Commedia: Dante e San Paolo*, in *La Bibbia di Dante Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, a cura di G. Ledda, Centro Dantesco dei frati minori conventuali, Ravenna, 2011, pp. 179-216.
- G. Ledda, *Immagini di pellegrinaggio e di esilio nella Commedia di Dante*, in «Annali online di Ferrara», Vol. 1, 2012, pp. 295-308.

- Cfr. G. Ledda, *Biografia, poesia e allegoria nel «Trattatello in laude di Dante» di Giovanni Boccaccio*, in *Lecture Classensi*, Vol. 42, Longo, Ravenna, 2013.
- G. Ledda, *L'esilio, la speranza, la poesia: modelli biblici e strutture autobiografiche nel canto XXV del «Paradiso»*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Fabrizio serra editore, Pisa-Roma, 2015.
- Cfr. G. Ledda, *L'amore, la visione, la parola: Paradiso XXVI*, *Lectura Dantis Scaligera*, Verona, 2016, (non pubblicato).
- G. Ledda, *Il bestiario dell'aldilà. Gli animali nella «Commedia» di Dante*, Longo, Ravenna, 2019.
- E. Lombardi, *The Poetic of Trespassing*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy*, a cura di George Corbett, Heather Webb, Cambridge, Open Book Publisher, Vol. 3, 2017, pp. 71-88.
- F. Masciandaro, *Paradiso XXIII*, in «Lectura Dantis, Special issue: Lectura Dantis Virginiana», Vol. III, University of Virginia, 1996, pp. 329-351.
- J. A. Mazzeo, *Dante and the Pauline Modes of Vision*, in «The Harvard Theological Review», 1957, Vol. 50, No. 4, pp. 275-306.
- G. Padoan, *Il Limbo dantesco*, in «Lettere Italiane», Vol. 21, No. 4, Leo S. Olschri, Firenze, 1969, pp. 369-388.
- A. Penna, *Il «de consensu evangelistarum» ed i «canoni eusebiani»*, in «Biblica», vol. 36, No. 1, Peeters Publisher, 1955, pp. 1-19
- L. Pertile, *L'altro viaggio di Dante e Ulisse*, in «Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», vol. 4, 2007, pp. 25-35
- A. Pézard, *Adam joyeux*, in *Mélanges de linguistique et de littératures romanes offerts à Mario Roques par ses amis, ses collègues et ses anciens élèves de France et d'Étranger*, Vol. II, Didier, Paris, 1953, p. 226
- D. Pirovano, *Canto XXVI «A la riva» del «diritto» amore*, in *Lectura Dantis Romana, Cento Canti per cento anni*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Vol. III, *Paradiso, Canti XVII-XXXIII*, Roma, Salerno, 2015, pp. 747-782.
- G. Sasso, *Ulisse e Adamo (e altre questioni)*, in «La Cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia», N. 44, fascicolo 2, 2006 pp. 183-214.
- G. Sasso, *La Lingua, la Bibbia, la Storia*, Viella, Roma, 2015.

A. Soro, ... *fé la vendetta del superbo strupo* ("Inf." VII 12). *Pluto, i Giganti e il ricordo di un peccato antichissimo*, in *I cantieri dell'Italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*, a cura di Beatrice Alfonzetti, Gabriele Baldassarri, F. Tomasi, Roma, ADI editore, 2014.

K. Stierle, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis, Paradiso* a cura di G. Günter e M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 405-418.

E. Travi, *L'ardito padre antico Adamo*, in Id., *Dante tra Firenze e il paese sincero*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1984, pp. 167-187.

E. L. Walter, *Cantos XXIV-XXVI*, in «PMLA», No. 1, 1889, pp. 24-40.

F. Zambon (a cura di), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana. Testi originali a fronte*, Bompiani, Milano, 2018

Enciclopedie

Enciclopedia Dantesca, diretta da U. Bosco: [https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca].

Strumenti informatici

Bibliografia Dantesca Internazionale: [<http://dantesca.ntc.it/dnt-fo-catalog/pages/material-search.jsf>].

Dante Online: [<https://www.danteonline.it/index.html>].

Dartmouth Dante Project: [<https://dante.dartmouth.edu/search.php>].

La Sacra Bibbia: [https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html].

Lectura Dantis Bononiensis:
[<https://www.youtube.com/playlist?list=PLdjo33qbFxDB253M5NTgFbZUa1g13uBHG>].