

La Commedia

Filologia e interpretazione

Atti del Convegno
Milano, 20-21 maggio 2019

A cura di Maria Gabriella Riccobono

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

ISSN 2281-9290
ISBN 978-88-7916-930-1

Copyright 2020

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto
Via Cervignano 4 - 20137 Milano
Catalogo: www.lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione elettronica e pubblicazione
con qualsiasi mezzo analogico o digitale
(comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati)
e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale
sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15%
di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68,
commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per
uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da:
AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

La pubblicazione di questo volume ha ricevuto il contributo finanziario
del Dipartimento di Studi letterari, linguistici e filologici unimi (fondi P.S.R.)
e del Rettorato dello stesso Ateneo

In copertina:

particolare della carta incipitaria del *Purgatorio* ms Triv 1080
per gentile concessione della Biblioteca Trivulziana
Comune di Milano © Tutti i diritti riservati

Videoimpaginazione: Paola Mignanego
Stampa: Logo

Sommario

Premessa	7
----------	---

ATTI DEL CONVEGNO DANTESCO
SVOLTOSI ALL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
IL 20 E IL 21 MAGGIO 2019

Dante, Giotto e il «visibile parlare» <i>Marcello Ciccuto</i>	15
--	----

Alcune <i>cruces</i> del traduttore <i>Jean-Charles Vegliante</i>	29
--	----

<i>Inferno</i> V, dalla lettura alla scrittura. <i>La translatio Dantis</i> <i>Sylvain Trousselard</i>	45
---	----

Osservazioni preliminari a una ricerca sul pentimento nella <i>Commedia</i> <i>Massimo Lucarelli</i>	59
--	----

Dino, Cino, Sennuccio e gli altri. Note sulla prima diffusione della <i>Commedia</i> avanti la sua pubblicazione, con una premessa metodologica e un'appendice sulla cronologia del <i>Paradiso</i> <i>Giuseppe Indizio</i>	73
--	----

Interpretazioni del Dante politico (e di Dante e la politica) nella <i>Commedia</i> <i>Marco Berisso</i>	91
--	----

APPENDICE PRIMA

Due comunicazioni lette al Congresso dantesco internazionale
svoltosi a Ravenna dal 29 maggio al 1° giugno 2019

Daniele e Dante, Daniele in Dante <i>Andrea Quaini</i>	105
---	-----

Sui procedimenti narrativi della <i>Commedia</i> e dell' <i>Apocalisse</i> . Possibili affinità? <i>Maria Gabriella Riccobono</i>	117
---	-----

APPENDICE SECONDA
Abstracts delle relazioni
che non sono state né lette né consegnate
o che sono state lette ma non consegnate per gli Atti

Sul rapporto tra filologia e critica in Karl Witte <i>Jobannes Bartuschat</i>	131
Par. VI: la chiusa del canto e la figura di Romeo di Villanova, con attenzione ai luoghi paralleli della <i>Commedia</i> <i>Colette Collomp</i>	131
Coppie minime dantesche <i>Matteo Milani</i>	131
Un uomo nel cielo di Dio <i>Donato Pirovano</i>	131
Rileggendo i passi più famosi della <i>Commedia</i> : alcune nuove proposte per Francesca e Bonagiunta (<i>Inf. V, Purg. XXIV</i>) <i>Michelangelo Zaccarello</i>	132
Indice dei nomi	133
Gli Autori	139

Andrea Quaini

Daniele e Dante, Daniele in Dante

DOI: <http://dx.doi.org/10.7359/930-2020-quai>

Le guise con cui riprese di parti testuali del libro di Daniele sono incastonate nella *Commedia* mostrano che Dante non si limita a riutilizzare un apparato di immagini dal forte impatto visuale (celeberrima quella della statua, che diviene in Dante il Veglio di Creta). Ogni ripresa della fonte biblica presuppone infatti che il lettore abbia in mente il contesto dal quale è tratta sebbene Dante non lo riporti. Non solo: l'angelologia e le visioni di Daniele divengono oggetto di riuso da parte del sommo poeta, ma la figura stessa del profeta Daniele, testimone nell'esilio e di tempi di sofferenza, diviene un modello attraverso il quale Dante autore rilegge il senso del Dante personaggio della *Commedia*. Così non solo il testo di Daniele fornisce immagini di visioni per Dante, ma la figura stessa del profeta rischiarà i caratteri del profetismo dantesco.

1. DANIELE E DANTE

Il Veglio di Creta, i giovani nella fornace, gli arcangeli Gabriele e Michele: come molti dei libri della Bibbia, anche il libro di Daniele ha fornito materiale per storie, immagini, profezie per la *Commedia*¹. Inoltre, lo stesso Daniele diviene un personaggio citato all'interno del poema dantesco; se è vero che questo avviene, ad esempio, anche per Elia ed Eliseo, quello che caratterizza Daniele è la sua particolare condizione di *profeta dell'esilio*. Egli viene presentato cioè come profeta che resiste nella sequela di Dio anche nella persecuzione; che svela il vero a tutte le genti, anche se pagane; che consiglia il re dei re, anche se straniero; che legge visioni anticipatrici del vero, le quali vanno però interpretate. Sono, tutte queste, caratteristiche che Dante non poteva non sentire ascrivibili anche alla sua storia personale.

¹ Per tutte le citazioni bibliche si fa riferimento a *Biblia sacra Vulgata iuxta vulgatum versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, editionem quartam emendatam, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994; la traduzione in italiano da me seguita è quella della CEI, basata però sull'edizione 1969 della *Vulgata*. Vd. http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM.

In questo senso, non stupisce che immagini ed episodi tra i più famosi, come quello di Susanna e dei vecchioni², delle scritte tracciate dalla mano di Dio sul muro³, dell'uccisione del Drago⁴, o alcune profezie, quali quella delle settanta settimane prima del compimento dei tempi⁵, siano nella *Commedia* solo accennati o addirittura non presenti. Questo perché, all'interno della produzione dantesca, le citazioni di Daniele vanno lette alla luce della missione profetica di Dante-esule: le profezie perdono il loro carattere prettamente civile, di fazione, storico, e acquistano invece un senso extratemporale, indirizzato alla salvezza del genere umano nella sua dimensione magari anche politica, ma intesa come realizzazione in terra di una società che ha il suo ideale nella cittadinanza celeste.

Testo di carattere composito, oltretutto redatto in più lingue (aramaico e greco) e in momenti storici differenti (narra dell'esilio babilonese, ma l'ultima redazione è probabilmente del II secolo), il libro di Daniele è per Dante una fonte sotto diversi e molteplici punti di vista, poiché fonde al suo interno elementi della narrazione storica, di quella profetica e di quella apocalittica.

Inoltre, paradossalmente, il libro di Daniele è poco utilizzato da Dante per quel che riguarda la sua caratteristica più nota, ovvero per le immagini apocalittiche, ed invece lo è di più per quegli aspetti che normalmente vengono trascurati dall'esegesi biblica, cioè le implicazioni storiche, che tuttavia Dante stravolge e trasforma.

2. APOCALITTICA: ANGELI

Il libro di Daniele è collocato, nella Bibbia cristiana e nell'antica versione greca dei Settanta, all'interno del gruppo degli scritti profetici. All'interno di essi ed insieme ad altri libri, tra i quali soprattutto Ezechiele, esso è concordemente riconosciuto come un libro di genere apocalittico, sia perché contiene vere e proprie prefigurazioni degli ultimi tempi, sia perché è popolato di figure rivelatrici e consolatorie. Nella apocalittica ebraica, che si sviluppa in particolare nel periodo dell'esilio babilonese, è infatti forte una «visione dualistica per cui l'oggi si oppo-

² Dn 13, 1-64.

³ Dn 5.

⁴ Dn 14.

⁵ Dn 9, 24-27.

ne al futuro, il profano al sacro, il presente imperfetto al regno glorioso di Dio, i giusti ai dannati, la storia alla Gerusalemme paradisiaca»⁶. In questo senso acquisiscono perciò grande valore le figure consolatorie degli angeli, creature che svolgono la funzione di «mediatori tra il mistero di Dio e la conoscenza degli uomini, svelando il segreto delle visioni, cioè il senso ultimo della vicenda umana»⁷.

Insieme al *Secondo Libro dei Maccabei*, Daniele sarà perciò una fonte principe per la riflessione medievale sugli angeli. Quando, in *Par.* XXIX Beatrice espone un vero e proprio trattato di angelologia, in opposizione alle false credenze delle «scole» della Terra, e tratta dell'essere e della creazione e degli angeli, si richiama proprio all'autorità di Daniele per risolvere il problema del loro numero: «Questa natura sì oltre s'ingrada / in numero, che mai non fu loquela / né concetto mortal che tanto vada; / e se tu guardi quel che si revela / per Daniel, vedrai che 'n sue migliaia / determinato numero si cela» (vv. 131-136). Il richiamo è ad una visione notturna contemplata da Daniele: dopo aver osservato l'arrivo di una bestia «terribile, spaventosa e terribilmente forte», caratterizzata da dieci corna, da un corno con occhi «quasi umani», e da una bocca che pronuncia insolenze, ecco che giunge un Antico che siede su un trono di fiamme di fuoco; «mille migliaia lo servivano, e diecimila miliardi stavano innanzi a lui» (Dn 7, 7-11). Questi «Santi»⁸ sono nel testo biblico i seguaci del Signore che si sono dimostrati a lui fedeli. Nella ripresa di Beatrice, le «mille migliaia» divengono il numero finito delle schiere celesti: poiché riferito a creature, non può essere senza fine, ma non è numerabile da mente umana, e rimane celato dietro al simbolismo delle migliaia.

Di due di questi angeli nel libro di Daniele si riporta anche il nome.

Il primo a comparire è l'arcangelo Gabriele, che svela a Daniele il senso di oscure profezie, e lo sostiene nella difficoltà dell'attesa del suo compimento: «Mentre io, Daniele, consideravo la visione e cercavo di comprenderla, ecco davanti a me uno in piedi, dall'aspetto d'uomo; intesi la voce di un uomo, in mezzo all'Ulàì, che gridava e diceva: 'Gabriele, spiega a lui la visione'. Egli venne dove io ero e quando giunse io ebbi paura e caddi con la faccia a terra. Egli mi disse: 'Figlio dell'uomo, comprendi bene, questa visione riguarda il tempo della fine'. Mentre

⁶ *I libri dei profeti. Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele*, introduzioni di G. Ravasi, traduzione e note di L. Moraldi, Milano, Rizzoli, coll. BUR Classici, 2004.

⁷ Ivi, p. 970.

⁸ Dn 7, 18-27, più occorrenze.

egli parlava con me, caddi svenuto con la faccia a terra; ma egli mi toccò e mi fece alzare» (Dn 8, 15-18)⁹.

Il secondo angelo espressamente citato è Michele, il quale ha tutte le caratteristiche di un condottiero di eserciti che veglia su Israele: «Ora, in quel tempo, sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Sarà un tempo di angoscia, come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro» (Dn 12, 1)¹⁰. Come è noto, i due arcangeli, citati da Dante assieme a «l'altro che Tobia rifece sano» (*Par.* IV, 48), cioè Raffaele, ritorneranno nel Nuovo Testamento: Gabriele nell'Annunciazione e Michele alla guida delle schiere celesti nell'*Apocalisse* di Giovanni (così Dante lo ricorda in *Inf.* VII, 10-12: «Non è senza cagion l'andare al cupo: / vuolsi ne l'alto, là dove Michele / fé la vendetta del superbo strupo»).

Nella *Commedia* questi due angeli sono evocati quando Beatrice ricorda che la Chiesa permette che si raffigurino con sembianze umane solo a causa della scarsa comprensione umana. Essendo gli angeli puro spirito, le parole che li descrivono con tratti antropomorfi sono un aiuto affinché gli uomini, limitati, possano in qualche modo immaginarli. Beatrice viene accostata a Daniele non solo per la sua funzione di *magistra* di angelologia, ma anche in maniera diretta: come il profeta biblico aveva calmato Nabucodonosor spiegandogli ciò che non comprendeva, così «Fé sì Beatrice qual fé Daniello, / Nabuccodonosor levando d'ira, / che l'avea fatto ingiustamente fello; / e disse: 'Io veggio ben come ti tira / uno e altro disio, sì che tua cura / sé stessa lega sì che fuor non spira'» (*Par.* IV, 13-18).

La trattazione degli angeli non è il solo pregio del libro di Daniele; esso è un testo ricco di immagini apocalittiche, dall'«uomo vestito di lino» (Dn 10, 5) alle immagini dell'Ariete e del Capro dalle lunghe corna (Dn 8, 5-8), fino ad arrivare alle quattro bestie, alcune delle quali alate, e dalle corna che si sviluppano (Dn 7, 2-7). Eppure, questo ricco campionario di immagini non viene ripreso nella *Commedia*. Quando Dante vedrà nel Paradiso Terrestre le bestie alate della processione mistica (*Purg.* XXIX, 91-105), per cercare di farne comprendere la forma si richiamerà a Giovanni e alla sua *Apocalisse*, e per l'Antico Testamento a Ezechiele. Inoltre, proprio quando il serbatoio di immagini apocalit-

⁹ Il nome di Gabriele è citato anche in Dn 9, 21-27: «mentre dunque parlavo e pregavo, Gabriele, che io avevo visto prima in visione, volò veloce verso di me: era l'ora dell'offerta della sera».

¹⁰ Michele è citato per nome anche in Dn 10, 13: «Ma il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni: però Michele, uno dei principi supremi, mi è venuto in aiuto e io l'ho lasciato là presso il principe del re di Persia».

tiche di Daniele potrebbe essere più utile, Dante, parlando della bestia nella quale si è trasformato il carro della processione nel Paradiso Terrestre, sottolinea che una immagine simile non si è mai vista: «Trasformato così 'l dificio santo / mise fuor teste per le parti sue, / tre sovra 'l temo e una in ciascun canto. / Le prime eran cornute come bue, / ma le quattro un sol corno avean per fronte: / simile mostro visto ancor non fue» (*Purg.* XXXII, 142-147). Considerando che Daniele aveva parlato di una fiera che «aveva quattro ali di uccello sul dorso e quattro teste», e una seconda bestia «con dieci corna, con un altro piccolo corno che spunta in mezzo a queste» (*Dn* 7, 6-7), si può affermare che, limitatamente alla *Commedia*, le immagini apocalittiche di Daniele non suscitano speciale interesse in Dante.

3. PROFETICA: NABUCODONOSOR

Il libro di Daniele, dunque, non è presente nella *Commedia* principalmente come fonte di immagini, quali quelle degli angeli o delle visioni, ma fornisce materiale per una purificazione di Dante al personaggio-autore del libro profetico.

Daniele non è perciò solo una fonte per quel che accade o racconta, ma è preso a modello nella sua stessa persona. Ad esempio, quando in *Purgatorio* Dante riporta esempi della virtù della continenza, in opposizione al vizio della gola, Daniele è ricordato perché «dispregiò cibo e acquistò sapere» (*Purg.* XXII, 146-147). Il richiamo al profeta non è però solo una lode della resistenza del corpo: Daniele e i suoi compagni si rifiutarono di consumare i pasti a base di cibi non puri offerti loro durante l'esilio, mangiando solo legumi, un segno di fedeltà al Signore durante un periodo nel quale era semplice abbandonare la sua legge a favore degli agi. Per la loro perseveranza, i fanciulli e Daniele vennero ripagati: ai fanciulli fu data «scienza e perizia in ogni scrittura e saggezza. Daniele, poi, ebbe facoltà di penetrare ogni sorta di visioni e di sogni» (*Dn* 1, 17). La capacità profetica di interpretare i sogni, dunque, in Daniele è strettamente legata alla fedeltà personale verso ciò che è giusto.

In Dante, il rimando al testo di Daniele passa perciò attraverso la somiglianza delle due comuni investiture profetiche. Per comprendere più a fondo questa identificazione, possono venire in aiuto altri due testi. Il primo è quello della *Epistola XIII*¹¹: nella seconda parte della

¹¹ Per l'edizione della *Epistola XIII*, si segue D. A., *Epistole*, a cura di E. Pistelli, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960. Per le numerosissime discussioni riguardo

lettera, l'autore si difende da chi gli contesta l'impossibilità di aver ricevuto la grazia di salire ai cieli col corpo, richiamando il precedente di san Paolo; quindi controbatte una seconda possibile obiezione, quella per cui non sarebbe stata possibile una simile investitura a lui, in quanto peccatore. A questa critica risponde citando dal libro di Daniele il caso di Nabucodonosor: pur essendo un re pagano, infatti, egli venne beneficiato delle visioni divine, per quanto poi non le ricordasse: «Si vero in dispositionem elevationis tante propter peccatum loquentis oblatrarent, legant Danielem, ubi et Nabuchodonosor invenient contra peccatores aliqua vidisse divinitus, oblivionique mandasse»¹².

Il secondo testo, ancora più significativo poiché in esso Dante si identifica direttamente con Daniele, è l'*incipit* del libro terzo della *Monarchia*¹³, che si apre con una citazione diretta del testo biblico: «Conclusi ora leonum, et non nocuerunt mihi: quia coram eo iustitia inventa est in me»¹⁴. Accingendosi a trattare l'ultimo dei problemi che aveva dichiarato di voler affrontare, quello del rapporto tra Papato e Impero, Dante ha qualche timore, poiché teme che la sua soluzione possa attirargli qualche risentimento, e che la sola trattazione possa provocare il rossore di qualcuno¹⁵. Però, ribadisce Dante, questo timore non può fermarlo, perché la Verità pretende che si compia la propria opera di maestri e di uomini, senza paura di proclamare ciò che è giusto. Dante, richiamandosi proprio alle parole di Daniele poste all'inizio di questo suo terzo libro, confida nel fatto che la potenza divina sia scudo per lui, difensore del vero¹⁶. Le parole di Daniele non sono dunque un semplice rimando ad un racconto, ma vengono fatte proprie, e pronunciate in prima persona.

Il contesto da cui la citazione è tratta illumina ulteriormente il senso del richiamo dantesco. Nel testo biblico, Daniele era stato condannato alla fossa dei leoni perché aveva suscitato le invidie degli uomini di corte. Questi ultimi, non trovando alcuna irregolarità nella sua gestione dei benefici del re e nessuna colpa personale, ordiscono un inganno: fanno emanare un editto per cui chi non avesse adorato il re sarebbe

alla attribuzione dell'intera epistola a Dante si può vedere S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Brescia, La Scuola, 2008, anche se la discussione è poi proseguita.

¹² *Epistola XIII* (28) 81.

¹³ Per la *Monarchia* si è seguita l'edizione pubblicata all'interno del progetto della Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante: D. A., *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Roma, Salerno Editrice, NECOD vol. 4, 2013.

¹⁴ Ivi, III, I, 1, p. 152. È una citazione diretta di Dn 6, 23.

¹⁵ Ivi, III, I, 2, p. 152.

¹⁶ Ivi, III, I, 3, p. 152.

stato gettato tra i leoni. Appena l'editto è emanato, i satrapi denunciano Daniele, scoperto a pregare il suo dio, e ricordano al monarca che le leggi dei Persiani non sono derogabili. Il sovrano, seppur a malincuore, fa dunque gettare Daniele nella fossa dei leoni e ne sigilla l'apertura. Il profeta però riceve l'aiuto di un angelo che chiude la bocca dei leoni. Quando, il giorno dopo, il re si reca alla fossa, Daniele può dichiarare che egli è sopravvissuto perché è stato trovato giusto davanti a Dio, e reclama di essere stato giusto anche davanti al re.

Le parole di Daniele, rilette considerando le vicende personali dell'esilio di Dante e alla luce dell'argomento che questi si accinge a trattare, il potere divino e il potere degli imperatori, sono una dichiarazione di rettitudine di fronte alla verità, e possono essere pronunciate con retta coscienza anche dal poeta: sia nei confronti di Dio (o del papa) che nei confronti del suo re, l'Imperatore. Dante dunque si presenta come un *alter Daniel*, una voce profetica non dissimile da quella del suo predecessore. Nell'ingiusto esilio, provocato e sostenuto dall'invidia, egli è voce che richiama alla verità nonostante le minacce cui è sottoposto.

4. STORICA: VEGLIO

La particolare lettura dantesca di Daniele è infine particolarmente chiara nella prima e forse più studiata occorrenza all'interno della *Commedia*: la descrizione del Veglio di Creta di *Inferno* XIV. Nell'ottica di una rilettura che ponga al centro dell'attenzione non la somiglianza delle visioni, ma la investitura profetica di Dante, nuovo Daniele, si possono infatti cogliere aspetti di questo celebre passo che il solo accostamento delle immagini non permette di apprezzare.

Nel secondo capitolo del libro biblico, Nabucodonosor ha un sogno che non ricorda e che non riesce ad interpretare. Il contesto profetico, all'interno del brano, è sottolineato e reso fortemente drammatico, quasi tragico: il sogno turba il re a tal punto che, quando i suoi indovini affermano di non poter interpretare un sogno che non venga loro riportato, il sovrano si infuria e decide di mettere a morte tutti i suoi sapienti. Daniele, il profeta del popolo in esilio a Babilonia, dopo essersi consultato con i propri compagni, si reca dal re per rivelargli e interpretargli il sogno, descrivendo la statua e il senso dei diversi materiali con cui essa è fatta (Dn 2, 14-45).

Come spesso accade quando Dante cita qualche brano della Bibbia, il contesto originario, quale si poteva ragionevolmente presupporre nel

lettore ideale, ci fornisce un quadro interpretativo per il senso della citazione stessa. Anche l'Alighieri si premura anzitutto di inserire l'immagine del Veglio in un contesto fortemente profetico e simbolico: la statua non è fisicamente presente nell'*Inferno*, e non è vista da Dante personaggio. Dunque questi si trova in una situazione simile a quella di Daniele: ancorché sia qui Virgilio colui che gli descrive la statua con dovizia di particolari, Dante deve capire e interpretare qualcosa che non vede. Inoltre, quando la sua guida descrive la statua, la colloca sì in un preciso luogo del mondo, ma in un luogo dal forte significato simbolico: il Veglio si erge al centro di un'isola che si poteva considerare il centro geografico del mondo antico, e simbolicamente la culla della civiltà madre di ogni altra civiltà: quella greca. La statua si trova infatti sotto un monte del quale Virgilio ricorda il legame con Zeus infante, e rivolge le spalle all'oriente, inizio della civiltà, e le volge a occidente verso Roma, apice della civiltà.

È evidente dunque come l'Alighieri inserisca Dante personaggio nel solco del profetismo già nella costruzione stessa del rimando. Egli lo investe della stessa funzione di Daniele, prima ancora di farne la citazione. Per altro verso Dante personaggio, il quale riceverà solo nel purgatorio la prima, formale, investitura profetica, non ha la necessità di svelare l'interpretazione dell'immagine: essa appare chiara di per sé se si ha presente il contesto originario.

Daniele ricorda infatti al re che ha sognato «una statua, una statua enorme, di straordinario splendore» che «si ergeva davanti a te con terribile aspetto. Aveva la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte di creta» (Dn 2, 31-33). Mentre il re osserva questa statua, una pietra si stacca da un monte «ma non per mano di uomo» (Dn 2, 34) e colpisce i piedi della statua, che erano di ferro e di argilla, e li frantuma. In quel momento la statua crolla: il ferro, l'argilla, il bronzo, l'argento e l'oro vengono dispersi dal vento, mentre la pietra, che aveva colpito la statua, diventa una grande montagna che riempie tutta quella regione (Dn 2, 34-35).

È doveroso notare che l'immagine dantesca fa probabilmente tesoro anche di testi classici, ed in particolare delle *Metamorfosi* di Ovidio, che già avevano accostato alle diverse età della storia i metalli via via meno preziosi, parlando di «aurea aetas» per i primi tempi e di «argentea proles, auro deterior» per i tempi successivi¹⁷. C'è dunque un legame

¹⁷ Ovidio, *Metamorfosi*, I 89-115. Si è seguita l'edizione P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, Buch 1-3, Kommentar von F. Bömer. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1969.

anche tra il Veglio dantesco e il mondo classico: le età dell'uomo di cui Dante parla sono tutte le civiltà, senza distinzione. In una concordanza di mondo ebraico biblico e classico greco, accomunati dallo stesso destino, la statua si inserisce in un contesto extratemporale, ricapitolando in sé tutta la storia e tutte le culture.

Il testo di Daniele fornisce però certamente l'immagine principale, quella della statua, assente nelle *Metamorfosi*, e soprattutto fornisce il contesto interpretativo, quello della visione *profetica* da interpretare.

La spiegazione che Daniele dà del sogno è prettamente politica, almeno nel testo biblico: Nabucodonosor è il re di una civiltà felice; è la testa d'oro. Dopo il suo regno ne sorgerà un altro, inferiore, d'argento. Poi un terzo regno, «quello di bronzo, che dominerà su tutta la terra» (Dn 2, 39). Vi sarà poi un quarto regno, duro come il ferro; ma i piedi sono frammisti di ferro e creta, perché «una parte del regno sarà forte e l'altra fragile» (Dn 2, 42), ed anche se le due parti saranno unite attraverso matrimoni combinati, essi «non potranno diventare una cosa sola, come il ferro non si amalgama con l'argilla» (Dn 2, 43). Infine, Dio farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto e non sarà trasmesso ad altro popolo: esso «stritolerà e distruggerà» tutti gli altri regni, e «rimarrà per sempre» (Dn 2, 44). Daniele identifica questo ultimo regno nella pietra che si è staccata dal monte, non per mano di uomo, e che ha completamente distrutto la statua. Il re riconosce come vera la spiegazione di Daniele, e ricolma il profeta di beni.

Ovviamente, Daniele non rivela il nome dei regni che seguono quello di Nabucodonosor, dato che si tratta di avvenimenti descritti come futuri. Inoltre, anche se l'autore del libro di Daniele poteva riferirsi a specifici regni, i nomi sono omessi anche perché il valore di questa interpretazione non è anzitutto politico, ma profetico. Se la spiegazione data dal Daniele-personaggio è politica, il valore di questa interpretazione, per il Daniele-profeta reale, è extratemporale.

Non stupisce quindi che nella storia delle interpretazioni di questo passo si siano susseguite letture anche molto differenti, che attribuivano ad uno o all'altro dei popoli antichi, o anche della storia più recente, una parte nell'ordine della statua. Se il regno dei Neobabilonesi è, per bocca del profeta, il regno dell'oro, e se sul regno dei Medi c'è concordanza quanto a riconoscimento di una età dell'argento, i successivi regni sono stati variamente riconosciuti. Oggi la maggioranza degli studiosi biblici attribuisce, su basi storiche e storiografiche, i fragili piedi al regno di Alessandro Magno: sarebbe una attribuzione coerente con la data di composizione del testo biblico, e fu certamente un regno caratterizzato da matrimoni combinati tra popolazioni che non si

seppero mai bene amalgamare, come il ferro e l'argilla dell'immagine biblica.

Nei secoli, però, si è anche molto sviluppata una teoria interpretativa, sia all'interno dell'ebraismo che delle comunità cristiane, la quale vedeva nell'Impero Romano l'ultimo dei regni citati; lettura ripresa ancora alla fine del Seicento da Newton¹⁸. Ciò è avvenuto perché sin da subito è stato evidente ai lettori del testo biblico che per questa visione era necessaria una comprensione che non si limitasse al puro riferimento storico, infatti «l'immagine della statua e il tema della successione dei quattro regni sono funzionali e strettamente subordinati alla struttura antitetica del testo, che annuncia una svolta decisiva nella storia del mondo»¹⁹. In questo senso, la rilettura ebraica e cristiana successiva ha ricercato un «senso storico' di secondo tipo, riferito alla 'storia del mondo', vista come la totalità che si estende fino alla fine dei tempi»²⁰.

Questa prospettiva, che rileggeva il testo di Daniele come una rivelazione sino ai tempi contemporanei agli interpreti, è la chiave interpretativa anche per leggere l'episodio del racconto dantesco sul Veglio di Creta.

Il confronto con l'originale biblico, infatti, permette di capire che l'Alighieri immette nel poema l'idea che la profezia di Daniele *si sta compiendo*. Quella che in Daniele è una lettura della storia futura, in Dante è comprensione di quanto è avvenuto nel passato: un mitico tempo d'oro è stato seguito da uno d'argento, quindi uno di rame. Infine, si è arrivati al ferro e all'argilla di uno dei due piedi. Come già notava Boccaccio: «in quella Daniël dimostra a Nabucdonosòr significarsi il suo regno e alcune sue successioni, in questa, l'autore intende alcuni effetti seguiti in certe varietà di tempi, cominciate dal principio del mondo infino al presente tempo»²¹.

Significative divengono quindi le tre differenze rispetto al testo biblico, tre innovazioni solamente dantesche.

¹⁸ M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 24.

¹⁹ Ivi, pp. 24-25.

²⁰ Ivi, p. 25.

²¹ G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, IV, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori, 1965, commento a *Inf.* XVI, 94-120. Il commento del Boccaccio, come quelli di Benvenuto da Imola, di Giacalone e di Chiavacci Leonardi sono consultabili all'indirizzo del *Dartmouth Dante Project* (<https://dante.dartmouth.edu>).

Anzitutto sul Veglio di Creta, ovunque tranne che sulla testa, vi sono delle spaccature, dalle quali fuoriescono delle lacrime che formeranno, col loro corso, i fiumi dell'Oltretomba dantesco. Mentre la funzione *geografica* di queste lacrime è chiara, sulla loro interpretazione simbolica le ipotesi sono state varie. Giuseppe Giacalone riassume le teorie a proposito in tre gruppi: «Queste lacrime possono significare, secondo le tre diverse interpretazioni; a) i peccati commessi dagli uomini nelle varie età successive al breve tempo trascorso nel Paradiso terrestre; b) le dolorose conseguenze della degenerazione della decadenza progressiva dell'impero; c) i peccati e le pene che derivano dalle quattro ferite lasciate all'uomo dalla colpa di Adamo, ignoranza nell'intelletto, malizia nella volontà, debolezza nell'appetito irascibile, concupiscenza nell'appetito concupiscibile»²². Quali che siano le possibili correlazioni tra i fiumi e le lacrime, queste ultime sono un elemento specificatamente dantesco: la Chiavacci Leonardi nota come, rispetto alla figura biblica e alla contaminazione dell'immagine delle età dell'uomo data dalle *Metamorfosi*, in Dante la storia dell'umanità, vista dall'*Inferno*, ne risulti segnata dalla tristezza, dalla debolezza e dal peccato: «la smisuratezza e la fredda terribilità che caratterizzano la statua biblica sono trasformate in aspetto umano, di solenne mestizia, dalla prima parola dell'invenzione dantesca: 'veglia' appunto, cioè carico di anni – e di dolore, come diranno le 'lacrime', che sono il secondo elemento introdotto da Dante nell'antica figura»²³.

Il secondo elemento per cui la statua dantesca differisce da quella biblica è dato dalla composizione dei piedi. Nel testo di Daniele i piedi sono fatti di ferro e argilla, composizione che rende i piedi instabili. La spiegazione è politica: sono due regni non amalgamati, due popoli che non son riusciti a fondersi in uno. In Dante, uno dei due piedi è d'argilla, l'altro di ferro, come il resto delle gambe. La convinzione che i piedi debbano rappresentare il tempo più vicino storicamente a Dante ha portato la maggioranza dei lettori danteschi²⁴, a identificare i due piedi con l'Impero e il Papato, secondo il commento di Benvenuto da Imola. Benvenuto fornisce anche una spiegazione del fatto che il papato debba essere identificato con la terracotta: la Chiesa è inizialmente

²² D. A., *La Divina Commedia*, a cura di G. Giacalone, Roma, A. Signorelli, 1968, *Inferno* (commento a *Inf.* XIV, 112-114).

²³ D. A., *Inferno*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, coll. I Meridiani, 1991. Le parole citate a testo si leggono nella nota integrativa al canto XIV, incentrata sul v. 103.

²⁴ Tra essi Sapegno, Mattalia, Bosco e Reggio; cfr. i rispettivi commenti a *Inf.* XIV reperibili sul sito del *Dartmouth Dante Project*.

umile, come la terra, ma diviene poi ricca e forte come la terracotta in seguito alla Donazione di Costantino²⁵.

Questa lettura mette in luce quella che però pare essere la maggiore e forse meno indagata differenza tra il sogno di Nabucodonosor e la descrizione di Virgilio nell'*Inferno*. Nel brano della *Commedia*, infatti, non si fa menzione del sasso, «non staccato da mano d'uomo», che colpisce la statua e la fa crollare, perché la descrizione dantesca di *Inferno XIV* passa a trattare l'origine dei fiumi infernali. Se dunque l'immagine della statua di Daniele era previsione di avvenimenti futuri, e se Dante rilegge la storia del mondo secondo la scansione di Daniele, il tempo che egli sta vivendo è quello che sta per compiere quella profezia: quel *futuro* è ormai arrivato al compimento. Il tempo dei due piedi, d'argilla e di ferro, è il tempo di Dante, diviso nella sua lotta tra Papato e Impero. Questo però significa che una pietra, non staccata da mano d'uomo, è pronta a colpire la fragile statua: è attesa ed è imminente. Dunque, non solo Dante sente di vivere un momento di decadenza e fragilità, ma la citazione del sogno biblico ci riconsegna, una volta richiamata alla mente la fonte, anche un senso di precarietà e di inquietudine. Dante profeta vive nel momento del compimento della profezia di Daniele: la statua è fragile, e la mano «non di uomo» può, da un momento all'altro, decidere di colpirla e di farla rovinosamente franare.

²⁵ Benvenuto da Imola, *Benevenuti de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante Jacobo Philippo Lacaïta, Florentiae, G. Barbèra, 1887; le parole citate a testo si leggono nella chiosa a *Inf. XIV*, 110.