

EUSEBIUS CONRADUS, canonicus regularis Lateranensis v. *Conradus, Eusebius.*

EUTROPIUS v. *Scriptores Historiae Augustae.*

EVEN BOCHEN v. *Kalonymus Rabbi.*

898. EXPOSITIO MISSAE.

S. u. n. (Romae, manifeste, per Johannem Besicken, circa a. 1494). - Bibliographis videtur haec editio hucusque ignota (16. c. VII. 84).

899. EXPOSITIO MYSTERIORUM MISSAE et verus modus rite celebrandi. Accedit Carmen de Vita S. Onufrii.

Lipsiae (Lyptzk), per Conradum Kacheloven, 1494. - HC.* 6804; Proc. 2868; BMC. III. 627. (16. C. V. 73).

900. EXPOSITIONE del Credo in Dio (auctore Sim. de Cassia ut putatur: sic apud Hain).

Venetia, per Peregrino Pasqual da Bologna, 1489, 25 septembris. - H. 6812; Reich., I. 162. (16. D. II. 48).

901. EYB (DE), ALBERTUS. Margarita poetica.

Romae, per Uldaricum Gallum alias Han Alamanum ex Ingolstadt, 1475, 20 decembris. - HC.* 6819; BMC. IV. 25. (16. E. V. 2).

902. EYB (DE), ALBERTUS. Margarita poetica.

S. I. (Romae), s. t. (per Stephanum Plannk), 1480, 15 iulii. - Plura folia in principio et in fine desiderantur. - H.* 6822; BMC. VII. 1129. (16. E. V. 21).

903. EYB (DE), ALBERTUS. Margarita poetica.

S. I. (Venetiis), s. t. (per Andream de Paltascichis?), 1487, Kal. Febr. (prima februarii). - Tabula in fine deest. - HC.* 6823; BMC. V. 586. (16. h. II. 43)

(Continua)

ALBANUS SORBELLI

APPUNTI E VARIETÀ

Le questioni inedite "De glorificatione Beatæ Mariæ Virginis", di Bartolomeo da Bologna O. F. M. e le concezioni del Paradiso Dantesco

Il cod. 8 Plut. XVII E sin. della Biblioteca Laurenziana di Firenze contiene due questioni di Fr. Bartolomeo da Bologna O. F. M. (1) intorno alla glorificazione della Vergine: a quale grado di gloria sia ascesa nel cielo empireo e se abbia portato nella sua assunzione nuovo gaudium ai beati (2).

L'argomento delle questioni appare assai singolare nella letteratura mariana del Medioevo; non le abbiamo lette senza che la mente ricorresse alla descrizione del cielo empireo, al trionfo di Maria lasciatici dall'Alighieri nella « Divina Commedia ». Anche il P. E. Longpré O. F. M., che per primo si è interessato di Bartolomeo, ha visto tale analogia, invitando anzi qualche studioso ad illustrare le questioni alla luce dell'immortale poema (3). È lecito istituire uno studio comparativo fra i due scritti, trattandosi di autori viventi quasi nello stesso tempo; ci consta infatti che Bartolomeo viveva ancora nel 1294. Anche il centro di cultura per ambedue è lo stesso: Bartolomeo, dopo la permanenza a Parigi come reggente della Scuola Franciscana, è indubbiamente a Bologna dall'a. 1282 (7 Ottobre) all'a. 1294 (16 Luglio), come ci risulta da alcuni atti testamentari (4). Nello stesso tempo era

(1) Cfr. E. LONGRÉ O. F. M., *Bartolomeo di Bologna, un maestro francescano del sec. XIII*, in Studi Francescani, IX (1923), p. 365-84; I. SQUADRANI O. F. M., *Tractatus de Luce Fr. Bartholomaei de Bon.*, in Antonianum VII (1932), p. 201-38, 337-76, 465-94; A. DENEFFE S. I., *Gualleri Cancell. et Bartholomaei de Bononia O. F. M., Quaestiones ineditae de Assumptione B. M. V.*, in Opusc. et Textus, ser. Schol. IX, Monasterii 1930.

(2) « Quæritur tertio loco utrum gloriosa Virgo in sua assumptione debuierit ascendere super omnes choros Angelorum et super omnem puram creaturam » (ff. 119ra-124ra), « Quæritur quarto utrum per assumptionem Dominae nostrae accreverit aliquod festum vel aliquod speciale gaudium civibus supernae patriae » (ff. 124ra-127ra). Il codice Laurenziano ci dà come anonime le questioni; non ci è stato difficile dimostrarne l'autenticità da testimoni impliciti ed espliciti, ciò che ci riserviamo di esporre in altro studio di prossima pubblicazione. Siamo grati al Ch. Prof. Carlo Balic O. F. M., che tanto gentilmente ci ha favorite le riproduzioni fotografiche delle questioni.

(3) Loc. cit., p. 380.

(4) B. GIORDANI O. F. M., *Acta Franc. e Tabularis Bononiensibus deprompta*, (Analecta Franc. IX), Quaracchi 1927, pp. 96, 104, 107, 120, test. 254, 272, 280, 308.

uditore nel celeberrimo studio bolognese l'Alighieri, come ci è dimostrato con validi argomenti da Corrado Ricci ⁽¹⁾. Possiamo anche pensare che il Poeta abbia conosciuto Bartolomeo, forse allora Rettore della Scuola Franciscana, tenuto in grande stima e chiamato nei predetti atti testamentari: *Magister, S. Theologiae Professor, Doctor in Theologia, S. Scripturae Professor*. Ci sembra assai naturale che l'Alighieri abbia conosciuto il Teologo, dimostrandosi nelle sue opere ottimo conoscitore della vita bolognese. Per questo non ci è parso inopportuno istituire questo breve studio comparativo ⁽²⁾.

La teoria dei Cieli

È in intimo rapporto con la questione della glorificazione della Vergine: se vuol investigare dove Essa sia salita, è necessario che il Teologo si prospetti la visione dei cieli: « nisi enim distinguatur haec vel alia super-coelestium locorum differentia, non potest determinari quaestio ista, in qua scilicet quaeritur ad quem locum Domina nostra sit assumpta » ⁽³⁾, come pure il Poeta per salire al regno dei Beati deve salire attraverso i cieli. Nonostante la grande divergenza presso i Padri e gli stessi Scolastici, di cui è teste il Dottor Serafico ⁽⁴⁾, nell'enumerazione dei cieli, nella loro specifica determinazione, troviamo concordi i due nostri nella tripartizione del cielo in sidereo, cristallino ed empireo. Lo spazio, che sovrasta la terra, non viene considerato come cielo, ma come uno degli elementi, fuoco, aria, acqua, terra, costituenti le cose sensibili. Questi elementi, legati alla legge di gravità, per cui i più leggeri spaziano nell'alto ed i più gravi aderiscono al centro della loro gravitazione ⁽⁵⁾, forniscono immagini al Poeta, simi-

⁽¹⁾ *Lectura Dantis*: Gli ultimi anni di Dante con Appendice su Dante allo studio di Bologna. Firenze, p. 46 sgg.

⁽²⁾ L. OLSCHKI ha visto un'intima relazione fra gli scritti dell'Alighieri ed un'altra opera di Bartolomeo, il *Tractatus De Luce* per quanto riguarda la metafisica della luce: « Ivi è compendiata con intelligenza tutta la metafisica della luce che troviamo in forma espositiva nel *Convivio di Dante* (Lib. II e III) e in forma poetica e mistica nel suo *Paradiso* », *Sacra doctrina e Theologia mystica* in *Il Giornale Dantesco*, n. s. VI (1933), p. 17.

⁽³⁾ *I Quest.* I, f. 120ra.

⁽⁴⁾ *Il Sent.*, d. 2, q. 2, dub. 2 (ed. *Ad Claras Aquas*, II, 85-6); Cfr. P. DUHEM, *Le Système du Monde*, Paris 1915, III, pp. 321-498.

⁽⁵⁾ « Videmus quod quia ignis minus habet de eo cuius est ascensum prohibere, id est de gravedine, quam habet aer et aer minus quam aqua, ascendit in altum magis a loco terrae ignis quam aer et aer quam aqua », *ibid.*, f. 119ra. Cfr. *La Divina Commedia*, *Purgat.*, XVIII, 28-30.

litudini al Teologo per illustrare verità di ordine morale: nell'ascesi dello spirito, nella partecipazione della gloria divina più alto ascende l'anima libera da qualunque impedimento, priva di ciò che attira verso il basso, come il peccato ⁽¹⁾. La sublimità della gloria di Maria ha in questa analogia la sua spiegazione ⁽²⁾.

Se frammentaria, perchè accidentale, la descrizione dei cieli inferiori, diffusa e minuziosa è quella del cielo empireo. La fantasia di Bartolomeo si sbizzarisce nelle descrizioni: forse assieme ad un lavoro di calcoli geometrici, in cui il Nostro si mostra assai versato, tali descrizioni possono rappresentare il risultato di tante favolose narrazioni, viaggi, visioni d'oltre tomba, con cui il Medio Evo nella sua fede ha cercato di vedere la celeste Gerusalemme. Senza pretendere di voler escluderne altri possibili ⁽³⁾, Bartolomeo ci tratteggia 18 modi, che concordano con i principii della geometria di Euclide e della prospettiva di Alhazen, richiedendo che da ogni punto dell'empireo il beato abbia visione dell'umanità trionfante di Cristo. Secondo la disposizione longitudinale degli eletti sarebbero possibili quattro modi ⁽⁴⁾, cinque secondo la longitudine e la latitudine ⁽⁵⁾, nove secondo la longitudine, la latitudine e l'altezza ⁽⁶⁾.

Alla descrizione dei singoli Bartolomeo premette di non volerne affermare alcuno categoricamente ⁽⁷⁾, ma alla fine si mostra favorevole al terzo modo, nella triplice misura di longitudine, latitudine ed altezza, come più conforme al concetto tradizionale ed ammesso da coloro che gli furono maestri ⁽⁸⁾. Ma quale dei nove ultimi modi è maggiormente tradizionale,

⁽¹⁾ *Ibid.*, ff. 119ra - 119rb - 119vb; *Parad.*, I, 130-41.

⁽²⁾ « Domina nostra et alii Sancti fuerunt quaedam habentia ferri sursum et illud, quod habet impedire istum ascensum est inordinatus amor delectationum temporalium. Sed nostra post Filium suum super omnes Sanctos fuit ab hoc impedimento elongata, ergo etiam super omnes Sanctos in coelo debet esse exaltata », *Ibid.*, ff. 119va - 122vb.

⁽³⁾ *Ibid.*, f. 119vb.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, f. 120ra.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, f. 120ra - 120va. Secondo questo modo i Beati si potrebbero immaginare in cerchi e semicircoli concentrici attorno a Cristo.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, ff. 120va - 121rb.

⁽⁷⁾ « De quibus (modis) occurrunt ad praesens 18 modi, quorum tamen nullum assero », *Ibid.*, f. 119vb.

⁽⁸⁾ « Quia hunc modum appropinquationis, scil. nunc proximo dictum, invenio in prioribus magistris meis theologis, qui de hac materia sunt locuti, licet non invenierim unum et illum brevissime locutum et unum solum tradidisse modum et etiam illum dubium et per nullius artis principia roboratum invenierim, inquam magis acceptasse eum modum appropinquationis Sanctorum ad Christum, qui est secundum quemdam gradatum ascensum, et etiam hic idem modus auctoritatibus Sanctorum magis videatur esse consonus, ideo » etc., *Ibid.*, f. 122rb - 122va. Noi pensiamo che il Nostro alluda qui a

da muovere la volontà del teologo all'assenso? Ve ne sono alcuni da escludersi a priori, che Bartolomeo ha descritto o come suddivisioni dei modi principali o come semplici supposizioni (1).

Sembra che con maggior diligenza si soffermi nella descrizione del modo sedicesimo, che passerà nella fantasia popolare ed artistica come uno dei modi più ordinari per figurarsi il Paradiso: nella parte convessa del cielo cristallino vien descritta (dietro i maestri per le proporzioni Teodosio, Cebet ed Euclide) una grande emisfera, la cui base riposi sul cielo cristallino e il centro s'innalzi verso l'empireo. L'umanità di Cristo, elevandosi al centro della emisfera, può essere contemplata da tutti i comprensori, che si trovano nella medesima (2).

Una intelligenza più esatta di questo modo sarebbe possibile se ci fosse conservato il disegno grafico, che Bartolomeo fa seguire ad ogni descrizione nel suo autografo irreperibile, e che il ms. Laurenziano omette (3).

La descrizione, che noi abbiamo appena delineata, è colorita dall'Alighieri con i suggestivi colori della poesia. Ciò, che con apparato scientifico ci descrive Bartolomeo, Dante ce lo riproduce esattamente, e non senza colpirci, perchè le fonti precedenti al Teologo e al Poeta, almeno quelle investigate, non ci hanno lasciato descrizioni, che abbiano qualche analogia con il modo sedicesimo.

Dopo essere uscito dal cielo cristallino, « Noi semo usciti fore del maggior corpo », il poeta ascende all'empireo,

« Ciel ch' è pura luce:
luce intellettual piena d'amore,
amor di vero ben, pien di letizia,
letizia, che trascende ogni dolzore » (4)

La visione ancor lontana si prospetta all'occhio del celeste pellegrino

S. Bonaventura, che scrive nel II Sent., d. 2, d. 2: « Non debet quis imaginari, quod ibi sint Beati sicut in solaris, nec tamen intelligendum quod unus sit directe super caput alterius, sed sicut, si esset *mons rotundus* et aliquis esset in culmine et aliqui circumcirca, sic potest aliquis imaginari, qui melius nescit, dispositionem Beatorum in coelo empyreo et Christi », ed. Ad Claras Aquas, II, p. 85. Questo modo corrisponde all'undecimo di Bartolomeo.

(1) Ibid., ff. 120va-121rb.

(2) Ibid., f. 121ra-rb.

(3) « Si quis autem non capit virtutem et necessitatem demonstrationum harum quantum ad intellectum, sufficit ei intueri figuras, hoc exemplariter demonstrantes quantum ad sensum », Ibid., f. 120rb. A questi disegni rimanda l'autore in ogni descrizione.

(4) Parad., XXX, 39-42.

come un grande circolo disteso « in circolar figura » (1), che gradatamente appare nella sua forma reale di una emisfera sul convesso del cielo cristallino, di un meraviglioso anfiteatro, nel cui centro si eleva trionfante l'umanità di Cristo, così che

« il bel giardino
sotto i raggi di Cristo s'infiora » (2).

Disposizione degli eletti nella gloria

Mentre sono proceduti concordi i nostri autori nella descrizione dei cieli, sono discordi nell'assegnare la disposizione degli eletti nell'empireo o *rosa celeste*. La differenza fondamentale riguarda gli angeli. Il Poeta, pur contraddicendo ai suoi maestri teologi, determina tutto esattamente, mentre Bartolomeo, che segue le teorie comunemente ammesse, parte scioglie la questione, parte la trascura, non riguardandogli direttamente.

La sentenza di S. Gregorio costituisce il principio fondamentale di tutta la speculazione del Dottore Bolognese (3). Il santo Pontefice afferma l'assunzione di alcuni Santi, i più degni, a ciascuno dei cori angelici, perchè siano ricostituite le sedi, lasciate dagli angeli ribelli (4). Con questa teoria il nostro Teologo non distingue nella sua questione gli uomini dagli angeli, ma associa gli uomini nella visione e fruizione di Dio ad ogni coro angelico.

Al contrario il Poeta distingue. Gli angeli secondo la concezione del Paradiso Dantesco circondano la Divinità e per ragione dell'ufficio, cui vengono deputati, sono separati dagli uomini eletti. Sono ministri di Dio: a ciascuno dei cori angelici è affidato un cielo, al cielo più nobile presiede il coro più nobile, al cielo cristallino l'eccelso coro dei Serafini:

« ... costui che tutto quanto rape
l'altro universo seco, corrisponde
al cerchio che più ama e che più sape » (5).

Oltre questo ufficio d'influenza, gli angeli sono assunti anche ad un altro ufficio. Colorendo l'immagine di S. Bernardo, l'Alighieri ce li dipinge come api, che passando di fior in fiore della *Candida rosa* raccolgono il

(1) Parad., XXX, 103.

(2) Ibid., XXIII, 71-2.

(3) Quest. I, ff. 119vb, 120rb.

(4) Lib. III in I Reg., ML, LXXIX, 213-4.

(5) Parad., XXVIII, 70-2.

canto e la lode da presentarsi a Dio ed al tempo stesso comunicando la gioia (1). È questa la ragione della divergenza.

Come dunque vengono disposti i Beati? Bartolomeo nel concavo della semisfera del cielo empireo descrive nove circoli, disposti gradatamente uno sopra l'altro: nel grado supremo godono della visione di Dio gli Angeli ed i Santi del primo ordine, nel secondo quelli del secondo ordine, così sino all'ultimo grado ed ultimo coro (2).

La stessa disposizione è seguita dalla Commedia: come nella rosa sono le foglie disposte gradatamente e nell'anfiteatro i gradi, così nella *rosa celeste*, nell'*anfiteatro*, ove regnano gli eletti, vi sono i gradi circolari (3). La questione non è così evidente, quando si deve determinare il numero di questi gradi circolari. Bartolomeo, lo abbiamo già detto, ne descrive nove, come nove sono i cori angelici; quanti ne descriva l'Alighieri non ci consta con certezza. I commentatori si sono studiati di raggiungere una determinazione, ma le conclusioni sono state assai diverse. Una critica assai recente afferma solamente sette gradi, chè fino a sette li enumera il Poeta, così A. Chiarelli (4) e G. Federzoni (5). Altri, come G. Barone (6), ammettono dieci sezioni. A noi sembra tuttavia più ragionevole ammettere nella *candida rosa* nove gradi, come nove sono i cori angelici in tre ordini costituiti. Non mancano argomenti, che persuadono questa interpretazione. S. Bernardo al Poeta, che domanda ove risieda Beatrice, risponde:

« E se riguardi su nel terzo giro
dal sommo grado, tu la rivedrai
nel trono che i suoi meriti le sortiro » (7).

Non pochi codici di grandissima autorità, ce lo dice G. Poletto (8), favorevole a questa sentenza, in luogo « dal sommo grado » hanno « del sommo grado », così che da questa espressione possiamo dedurre che, come i cori angelici, gli ordini dei Beati siano distinti in gerarchie.

(1) Ibid., XXXI, 7-12.

(2) « Hac ergo semisphaera sic imaginata, intelligamus in eius concavo novem circulos descriptos, gradatim super se invicem dispositos, et in supremo gradu esse Angelos et Sanctos primi ordinis, in secundo illos secundi ordinis et sic usque ad infimum ». Quest. I, f. 121rb.

(3) Cfr. Parad., XXX, 115-7; XXXII, 13-5, 36 ecc.

(4) Lectura Dantis: Il Canto XXXI del Paradiso, Firenze (1904), p. 7.

(5) Studi e dipinti Danteschi, Bologna 1902, p. 273 sgg.

(6) Sul numero dei gradi del Paradiso e sull'ordinamento dei Beati, Roma 1906.

(7) Parad., XXXI, 67-9.

(8) La Divina Commedia... con Commento, Roma 1905, III, p. 657.

Ma è necessario che vi sia tale distinzione locale, almeno per il gaudio accidentale dei Beati? Non vi ha alcun dubbio per Bartolomeo, che misura la dignità dalla maggiore o minore vicinanza di questi a Cristo e dalla conseguente visione: coloro, che più sono vicini, meglio vedono e la più chiara visione più gaudio apporta (1). Ciò che afferma del corpo glorificato lo stesso Poeta per bocca dell'Arcangelo Gabriele:

« La sua chiarezza seguita l'ardore,
l'ardor la visione... » (2).

Oltre gli argomenti di ragione, vi è una insinuazione nella S. Scrittura; le parole di Gesù: « Nella casa del mio Padre vi sono molte mansioni » (Giov. 14, 2) persuadono la distinzione locale: le mansioni non sono se non le diverse dignità, cui sono assunti gli eletti (3).

Ne conviene perfettamente anche l'Alighieri: benchè nel Paradiso tutti i Beati godano dello stesso bene, pure vi sono diversi gradi di gloria:

« ogni dove
in cielo è Paradiso, etsi la grazia
del sommo ben d'un modo non vi piove » (4).

Già salendo per gli astri è dagli stessi spiriti angelici istruito sopra l'ordine e la disposizione degli eletti; è Piccarda, che dice della sua vita, della sua sorte, del suo premio:

« Posta qui con questi altri beati,
beata sono in la spera più tarda » (5).

Come nell'arte dei suoni le voci diverse formano l'armonia, così nell'empireo vi è armonia per la diversa disposizione degli eletti:

« Diverse voci fanno dolci note,
così diversi scanni in nostra vita,
rendon dolce armonia fra queste ruote » (6).

(1) « Videtur, inquam, probabiliter haberi, quod Sanctis in coelo empyreo non tantum debeat secundum diversitatem meritorum diversitas praemiorum quantum ad animam, sed etiam diversitas locorum magis vel minus sublimatorum », Quest. I, ff. 121vb - 122ra; cfr. f. 119vb.

(2) Parad., XIV, 40-1.

(3) Quest. I, ff. 119vb - 121va - 122ra.

(4) Parad., III, 88-90.

(5) Ibid., III, 50-2.

(6) Ibid., VI, 124-6.

Ci è lecito, concludendo, domandare al Teologo Bolognese quale luogo si debba ascrivere a quegli eletti, che non sono assunti ai cori angelici. Come estranea all'assunto, la Questione non risponde a questo quesito, ma possiamo pensare che Bartolomeo, come altri Scolastici, ammetta un decimo luogo, comune a tutti gli eletti.

Sede di Maria Vergine nell'empireo

La soluzione di questa questione costituisce il fine principale di Bartolomeo e vi perviene attraverso ciò che è stato esposto fin'ora intorno alle teorie dei cieli, alla disposizione degli eletti nella gloria. È principio fondamentale e indiscusso del nostro Dottore, che in qualunque modo si concepisca il cielo empireo, la Vergine si trovi vicina a Cristo più di tutti gli altri Santi. Secondo i primi nove modi, in cui si ha riguardo solo alla longitudine e latitudine, occuperebbe il seggio più vicino a Cristo (1), mentre secondo gli altri modi, in cui si considera anche l'altezza, il seggio più alto, dopo quello di Cristo (2). Nella concezione di Bartolomeo è considerata la Vergine fuori degli ordini degli uomini e degli angeli, immediatamente dopo Cristo, o semplicemente nel supremo coro dei Serafini, ma in un seggio più sublime? A chi legge la Questione non risulta subito chiaro il pensiero dell'autore, i termini usati indicano solo la superiorità della Vergine, senza che chiariscano la questione in proposito. Crediamo di interpretare il suo pensiero considerando la Vergine non fuori delle gerarchie, ma compesa nel supremo coro dei Serafini. Non per questo la tesi fondamentale della superiorità della Vergine su tutti gli spiriti puri ne sarebbe compromessa.

La dottrina stessa del nostro Dottore sembra prevenire la difficoltà, quando afferma la convenienza per ogni Beato di un *luogo proprio, dovuto a lui solo*. Come i meriti dei Beati di uno stesso coro sono diversi,

(1) « Si supponamus quod ista appropinquatio ad Christum sit secundum aliquam illarum imaginationum supradictarum..., quasi imaginemur secundum aliquem praedictorum modorum, Christum hominem cum omnibus Sanctis esse super unam permaximam planitiem, aliis tamen plus aliis vero minus sibi ipsi scil. Christo homini appropinquantibus; tunc Domina nostra erit cum omnibus Sanctis simul super praedictam planitiem situata, tamen in hoc privilegiata, quod erit in loco Filio suo propinquissimo », Quest I, f. 122rb.

(2) « Si vero supponatur quod haec appropinquatio ad Christum hominem fiat... secundum ipsorum Sanctorum quamdam gradatam exaltationem, ita quod alii sint altius aliis elevati et tandem humanitas Christi si elevata in loco sublimissimo, si hoc inquam ponatur, tunc Domina nostra est exaltata ad eum locum, qui post locum humanitatis Christi, Filii sui, est altissimus caeterorum », ibid.

così diversi per sublimità dovranno essere i seggi (1). Proposto questo principio, è possibile l'esaltazione di Maria sopra gli angeli e gli eletti, pure rimanendo nel supremo coro dei Serafini (2).

La divergenza precedentemente esposta intorno al luogo di gloria degli angeli e degli uomini secondo la concezione del Paradiso Dantesco, ne determina una seconda riguardo alla Vergine: se gli uomini non sono assunti ai cori degli angeli, neppure Essa vi è assunta; se gli angeli sono più vicini degli uomini a Cristo, Maria, che risiede fra questi, è inferiore a quelli per la dignità del luogo.

Appare la Vergine allo sguardo estatico del Poeta, dopo che Bernardo lo ha invitato a fissare le pupille nella sfera più alta; irradia una luce vivissima e mille angeli la circondano,

« . . . con le penne sparte
vidi più di mille angeli festanti
ciascun distinto e di fulgore e d'arte » (3).

Vi è però nella D. C. un testo, che sembra conciliare l'Alighieri con la dottrina del nostro teologo:

« Dei serafin colui che più s'india,
Moisè, Samuel e quel Giovanni,
qual prender vuoi, io dico, non Maria,
Non hanno in altro cielo i loro scanni » (4).

Benvenuto, Landino e Vellutello (5) nell'antichità, N. Tommaseo (6) più recentemente si sono ingannati dando falsa interpretazione a questo testo, collocando cioè il trono di Maria in luogo diverso, certamente più

(1) Ibid., f. 121vb.

(2) E' esplicito il Poeta nella affermazione della Assunzione corporea:

« . . . le due stole nel beato chiostro
son le due luci sole che saliro,
e questo apporterai nel mondo vostro ».

Parad., XXV, 127-9.

Cfr. a proposito G. POLETTO, *L'Assunta e Dante*, in *Scuola Cattolica*, Novembre 1902, p. 405 sgg.; P. CHARLES, *Dante et la Sainte Vierge*, in *Memorie et rapports du Congrès Marial de Bruxelles*, 1921, II, p. 467-74; P. NADIANI, *L'Assunta in Dante*, in *L'Avvenire d'Italia*, 14 agosto 1937; A. VIAN, *Maria « la candida Rosa »*, in *L'Osservatore Romano*, 1° giugno 1938.

(3) Parad., XXXI, 130-2.

(4) Ibid., IV, 28-31.

(5) Dante con l'esposizione di Christ. Landino et Vellutello, Venezia 1564, p. 258.

(6) La D. C. con commento, III, p. 59.

eminente, da quello degli uomini e degli angeli, perchè dice il Tommaseo: « nel consenso all'incarnazione meritò più che tutte le creature, tanto angeli, quanto uomini in tutti gli atti e pensieri loro ».

Che la frase « non Maria » non debba intendersi nel senso di esclusione dal coro dei Serafini, come hanno interpretato i predetti commentatori, lo deduciamo dalla stessa Commedia nel canto XXXI del Paradiso, ove espressamente ci è descritto il trionfo della Vergine. Non possiamo ammettere che il Poeta sia incorso in così evidente contraddizione, mentre un criterio di sana ermeneutica esige che i testi dubbi si spieghino con i più chiari. Ritorna il principio di Bartolomeo: benchè nel coro comune degli eletti, Maria tutti li supera per lo splendore; la differenza di pena in uno stesso grado, quale appare nei primi due regni d'oltre tomba ⁽¹⁾, è evidente anche nel terzo regno, « quasi ogni cielo ha il suo *volgo* di lumi, e le sue gemme di nobilissimo splendore » ⁽²⁾.

Anche la divergenza, già posta in risalto, riguardo agli angeli, non è sostanziale, ma solo apparente. Se gli angeli nel piano generale del Paradiso Dantesco si elevano sopra gli uomini, a Maria sono considerati inferiori nella dignità e nella gloria; uno dei più sfolgoranti, l'arcangelo Gabriele, dinanzi a Maria, *maggior fuoco*, splende come *facella* ⁽³⁾, a Lei come regina s'innalzano i loro canti, cui rispondono tutti i beati:

« e tutti gli altri lumi
facean sonar lo nome di Maria » ⁽⁴⁾.

Ragione della preminenza della Vergine

La sua eminenza sopra gli angeli e gli uomini risulta evidente, se si considerano i motivi, da cui il Teologo ed il Poeta ripetono, concordi, il maggior o minor grado di gloria. Sarebbe errato misurare il grado di grazia ed il conseguente grado di gloria dall'eccellenza della natura: gli angeli, come puri spiriti, dovrebbero considerarsi *necessariamente* elevati nella gloria sopra tutti gli uomini. Ciò che può essere legge ordinaria dell'economia divina, è facilmente derogabile per qualche speciale condizione; come in una statua di materia meno nobile, può essere più fedele l'immagine che non nell'oro, così nell'uomo più visibilmente dell'angelo vi può essere irra-

⁽¹⁾ Cfr. Infer. XII, 121-6, Purgat., X, 136-7.

⁽²⁾ FEDERZONI, o. c., p. 281.

⁽³⁾ Parad., XXIII, 90-4.

⁽⁴⁾ Ibid., XXIII, 110-11.

diata per la grazia l'immagine di Dio. Quindi anche maggior può essere il grado di gloria. Secondo principio di gloria dopo la grazia è il merito ⁽¹⁾.

Identici principi propone la teologia dell'Alighieri, che il Tommaseo così compendia: « Venendo a quello, in che la beatitudine propriamente consiste, dice il Poeta, che la si fonda nell'atto del vedere e non in quello dell'amare, che segue poi, e misura del vedere dell'intelletto si è il merito, e il merito devesi in prima dalla grazia e poi dalla buona volontà dell'uomo » ⁽²⁾. Beatrice progressivamente istruisce il Poeta. Parlando della chiarezza dei corpi glorificati, la ripete dalla grazia:

« *La sua chiarezza seguita l'ardore,
l'ardore la visione, e quella è tanta,
quant'ha di grazia sovra suo valore* » ⁽³⁾.

La grazia non è sufficiente, è necessaria la cooperazione della libera volontà dell'uomo, è necessario che alla grazia si unisca il merito:

« *E del vedere è misura mercede,
che grazia partorisce e buona voglia* » ⁽⁴⁾.

Il principio è generale: si estende anche agli angeli, che non si possono concepire nella visione beatifica se non per la grazia e per il merito ⁽⁵⁾. Da questo principio si conclude alla somma glorificazione di Maria; con bella similitudine il Poeta dice della eccelsa gloria nella patria per la grazia: stella rifulse in terra di speciale splendore, ora in cielo splende più di tutti i lumi:

« viva stella,
che lassù vince, come quaggiù vinse » ⁽⁶⁾.

Il Teologo e il Poeta procedono a maggior specificazione, da cui più chiaramente emerge la necessità di figurarci la Vergine esaltata sopra tutti i cori degli eletti. Per la grazia nella natura umana splende l'immagine di Dio: tanto maggior è il grado di grazia, più viva è l'immagine divina. Vi è una gradazione nella scala degli esseri:

⁽¹⁾ Quest. I, f. 123va.

⁽²⁾ O. c., III, p. 438.

⁽³⁾ Parad., XIV, 40-2.

⁽⁴⁾ Ibid., XXVIII, 112-3.

⁽⁵⁾ Ibid., XXIX, 61-2.

⁽⁶⁾ Ibid., XXIII, 93-4.

« *La gloria di colui che tutto move,
per l'universo penetra, e risplende
in una parte più, e meno altrove* » (1).

Mentre in alcuni esseri non vi è se non il vestigio, nella creatura ragionevole è scolpita l'immagine:

« *... l'ardor santo ch' ogni cosa raggia,
nella più somigliante è più vivace* » (2).

In essa la Divinità si compiace:

« *Più l'è conforme, e però più le piace* » (3).

In Maria l'immagine è perfetta; Bernardo invita il Poeta a fissarla:

« *Riguarda omai nella faccia ch' a Cristo
più si somiglia; chè la sua chiarezza
sola ti può disporre a veder Cristo* » (4).

Da questa viva somiglianza Bartolomeo conclude ad una maggior altezza, anche locale, nella gloria; compendiamone l'argomentazione: come Cristo-Uomo è alla sommità dell'empireo, perchè possiede nel massimo grado ciò, che è disposizione alla glorificazione, così la Vergine « cum... minus Filio suo, plus ceteris sanctis participaverit de illius formalis complementi nobilitate, patet quod... in coelo empyreo debuit ascendere super omnem sanctum angelum et hominem purum, ita tamen quod sistet infra Filium suum » (5).

Anche per il merito si discende a maggior specificazione: fulcro della santità, motivo principale di glorificazione è l'umiltà; Gesù lo ha proclamato: « chi si umilia sarà esaltato » (Luc. IV, 11). Dalla sentenza divina il Teologo sa trarre la conclusione: più di tutti i santi Maria si è umiliata, più di tutti deve essere esaltata in cielo (6), ed il Poeta, che ha dichiarato

(1) Parad. I, 1-3; XXXI, 22-3.

(2) Ibid., VII, 74-5.

(3) Ibid., VII, 73.

(4) Ibid., XXXII, 85-7, 91-3.

(5) Quest. I, f. 122vb.

(6) « Sed Domina nostra post Filium suum omnibus Sanctis hic se humiliavit, ergo in coelo plus omnibus Sanctis post Christum exaltari debuit », ibid., f. 119vb.

l'umiltà principio di salute (1), di glorificazione per l'angelo (2), e per l'uomo (3), conferma la proporzione pregando la Vergine:

« *Umile e alta più che creatura* » (4).

Gaudio in cielo per l'Assunzione di Maria

Nuovo gaudio vi fu per i beati nell'assunzione, e il gaudio persevera per la sua presenza. Bartolomeo dimostra l'assunto in una diffusa questione, mentre l'Alighieri si limita ad applicare a Maria ciò che ha esposto di già: della comunicazione del gaudio di ciascun beato in tutti gli eletti. La tesi ha il suo fondamento nella dottrina paolina del corpo mistico di Cristo, « *Gloriatur unum membrum, congaudent alia membra* » (I Cor. XII, 26). Come nel corpo umano il piacere o il dolore di un membro, si comunica a tutti i membri congiunti, così nel corpo mistico di Cristo per un vincolo di perfettissima carità il gaudio di uno è partecipato da tutti (5).

Evidentemente la sua comunicazione è in proporzione all'eccellenza e al gaudio del Beato, che lo deve comunicare; il nostro Teologo, sempre sperimentale nelle sue dimostrazioni, illustra la verità con esempi efficaci: tanto abbonda d'acqua il ruscello, quanto più ricca è la fonte, che lo alimenta, come nel corpo umano maggiore è l'influenza del cuore, principio di vita e di benessere, che non quella di un membro ordinario (6). Ne segue da questo principio che, come supremo fu il gaudio in cielo per l'ascensione di Gesù, capo del corpo mistico e causa di salute per tutti gli eletti, così sommo nell'ordine delle creature il gaudio per l'assunzione di Maria, membro nobilissimo del corpo mistico e, come madre del Cristo, causa della nostra salute (7).

(1) Parad., VII, 118-20; XXIX, 55-7.

(2) Ibid., XXIX, 58-60.

(3) Ibid., XI, 109-11.

(4) Ibid., XXXIII, 2.

(5) Quest. II, f. 125va.

(6) « Considera quod adhuc humani corporis membra quanto nobiliores habent virtutes et officia, tanto maiora et nobiliora sibi invicem communicant bona. Et ideo sicut cor est nobilissimum quolibet alio membro, sic nobilior influenza ed alia membra diffunditur ab eo ». Quest. II, f. 125vb.

(7) « Ergo iuxta praemissam considerationem propriae bonitatis et glorificationis excellentiam, quam ipsa die a tota Trinitate recepit in summa plenitudine, communicavit et refudit in ceteros Sanctos, qui tunc erant in triumphanti Ecclesia, et erant ipsius Dominae commembra dilectissima » etc., ibid., ff. 125vb - 126rb.

Al principio del Teologo Bolognese ed alla sua applicazione corrisponde la dottrina dell'Alighieri. Fra i mortali quanto maggiore è il numero di coloro che partecipano ad uno stesso bene, tanto minore ne è la partecipazione:

« *Perchè s'appuntano i vostri disiri
dove per compagnia parte si scema,
invidia move il mantaco a' sospiri* » (1),

in cielo al contrario tanto maggiore è il numero, tanto più ne gode ciascuno in particolare:

« *Chè per quanti si dice più li « nostro »
tanto possiede più di ben ciascuno,
e più di caritate arde in quel chiostro* » (2).

Al Poeta, che non riesce ancora ad innalzarsi alla contemplazione delle cose celesti, l'angelo dell'amor fraterna illustra la verità con un'analogia:

« *Quello infinito ed ineffabil bene
che lassù è, così corre ad amore,
come a lucido corpo raggio viene.*

*E quanta gente più lassù s'intende,
più v'è da bene amare e più vi s'ama,
e come specchio l'uno all'altro rende* » (3).

Salito al cielo la verità gli si fa manifesta, chè i beati gli appaiono *fiammeggiarsi luce con luce, abbellirsi con mutui rai* (4).

Sommo deve essere in cielo il gaudio, che comunica la presenza di Maria. La D. C. ritorna spesso a descriverne con i colori della poesia l'influenza su tutti gli eletti: essa è

« *..... il bel zaffiro,
del quale il ciel più chiaro s'inzaffira* » (5),

« più dia » è per la sua presenza « la spera suprema » (6), e il Dottor Melifluo s'abbellisce di Maria, « come del sole stella mattutina » (7).

(1) Purgat., XV, 49-51.

(2) Ibid., XV, 55-7.

(3) Ibid., XV, 67-9, 73-5.

(4) Parad., XII, 23-4; XXII, 24.

(5) Ibid., XXIII, 101-2.

(6) Ibid., XXIII, 107-8.

(7) Ibid., XXXII, 108.

I Santi quanto più Le sono vicini, tanto sono più felici: il padre Abramo e l'apostolo Pietro

« *..... seggono lassù più felici,
per esser propinquissimi ad Augusta* » (1).

Come diversamente comunicato, anche diversamente partecipato è uno stesso gaudio in cielo, perchè diverse sono le ragioni di goderne. Per la partecipazione della gloria di Maria Bartolomeo distingue un gaudio *generale, speciale, singolare*. Gaudio generale fu in cielo per tutti i comprensori, perchè e angeli e santi videro in Maria un principio restaurativo della loro rovina, gaudio speciale fu agli uomini, chè per la dignità e l'esaltazione di Maria la natura umana veniva sublimata come era stata sublimata per l'incarnazione del Verbo, e l'esaltazione del Cristo; gaudio singolare fu proprio alle Vergini, che videro in Maria il singolarissimo privilegio della *virginità* eccellentemente feconda nella concezione del Figlio, e di una fecondità eccellentemente virginea (2).

Da questa ultima dottrina del Dottore Bolognese, l'ultima concordanza dell'Alighieri, Vi è gran gaudio in cielo per la presenza di Maria: gioiscono gli angeli, perchè in Maria « *albergo del nostro disiro* » (3) è il principio di salute e per essa vi fu il compimento dei colli eterni; gioiscono specialmente gli uomini, la cui natura fu onorata per Maria:

« *Tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che il suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura* » (4).

In Lei il principio iniziale della santità e della gloria:

« *Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo nell'eterna pace
così è germinato questo fiore* » (5).

(1) Parad. XXXII, 118-9; cfr. vv. 97-9.

(2) « Primo enim in quantum fulgebat in conspectum totius coelestis collegii quaedam ratio principii restaurativi tam ruinae angelorum quam hominum... secundo vero in quantum fulgebat in ea natura humana, post eam exaltationem quam habet in Filio suo summe glorificata et honorata... tertio vero in quantum in ipsa Domina supersplendebat illud singularissimum et ipsis spiritibus reverendissimum privilegium virginitalis » etc., Quest. II, 126b, 126va.

(3) Parad. XXIII, 105.

(4) Ibid., XXXIII, 4-6.

(5) Ibid., XXXIII, 7-9; cfr. Purgat., X, 34-6; Parad., XXXIII, 10-1.

Gioiscono finalmente le vergini: Piccarda, *vergine sorella*, canta l'*Ave Maria*: la prima lode che il Poeta ode in cielo ⁽¹⁾. « Si noti chi canti, osserva un commentatore, una che *giovanetta* fuggì dal mondo, che fu *vergine sorella*, che in qualche parte mancò al voto (essendo stata sottratta al monastero) pur malgrado suo, e che ora gioiosa, ricordando il suo voto amato per lode e per preghiera si volge al *fior dei vergini* » ⁽²⁾.

Conclusioni

Chi ci ha seguito nella esposizione comparata della dottrina di Bartolomeo da Bologna e dell'Alighieri ci può domandare del motivo del nostro studio, ciò che deliberatamente rimettiamo alla fine, affinché il lettore pure con cognizione di causa possa fare suo il giudizio. Abbiamo visto non poche concordanze, specialmente intorno alla descrizione dei cieli, del cielo empirico, dei gradi di gloria ecc. È possibile stabilire da questi elementi qualche relazione di influsso e di dipendenza? Noi non ci eravamo proposti di stabilirla, chè non ci sarebbe forse stato possibile dimostrare l'assunto, mancando criteri esterni, certi ed espliciti. Spesso però ci si è affacciata l'ipotesi che il Poeta, conosciuto Bartolomeo a Bologna, ne abbia conosciuto anche il pensiero e gli scritti, e che realmente nelle Questioni si possa trovare una fonte sin'ora sconosciuta della Divina Commedia. L'ipotesi raggiunge maggior consistenza se si considera che nessun Teologo, da cui il Poeta potesse dipendere, abbia lasciato una descrizione del cielo empirico (a questa specialmente ci riferiamo) e come Dante ne dia una identica a quella di Bartolomeo.

Comunque con queste Questioni del Dottore Bolognese si è un po' più lumeggiato l'ambiente teologico, in cui nacque il poema maggiore della nostra letteratura; a quelle utilmente ricorreranno i commentatori per comprendere meglio il Poema, per scioglierne difficoltà ancora esistenti.

E ci riteniamo soddisfatti, se in questa esposizione teologica, illustrata con i colori di una divina poesia, siamo riusciti:

« come a buon cantor buon citarista
fa seguir lo guizzo della corda,
in che più di piacer lo canto acquista » ⁽³⁾.

CELESTINO PIANA O. F. M.

⁽¹⁾ Parad., III, 121-2.

⁽²⁾ POLETTI, o. c., III, p. 76.

⁽³⁾ Parad., XX, 142-4.

Per madonna Garisenda

Solo ora, nel vol. XXXII, anno 1937, dell'« Archiginnasio » cortesemente inviati qua dal suo Direttore, ho letto una lettera a lui indirizzata da Guido Mazzoni che accoglie, senza alcuna riserva, la interpretazione generale da me data al sonetto di Dante per la Garisenda.

Un così autorevole consenso non poteva non farmi piacere. Ma dopo la prima pagina ho veduto ch'egli crede di far cosa utile col richiamare l'attenzione sul v. 6 del sonetto per dare, come cosa nuova, al vocabolo *maggiore* il senso di « più celebre » che è quello appunto da me proposto. M'è nato naturalmente il dubbio, confermato poi dal seguito della lettera, ch'egli ignori e non abbia veduto il mio studio su l'argomento, e già m'incolpavo di aver commesso una mancanza verso il mio maestro, di essermi dimenticato d'inviarne copia, quando ho trovato una sua cartolina del 9 gennaio 1921, nella quale con la consueta affettuosità mi scriveva: « Mio caro e bravo e buon Lovarini, grazie dell'augurio che Ella mi ha mandato con l'ingegnosa interpretazione del sonetto per la Garisenda: ci ripenserò, ma intanto mi par convincente » ecc.

Ci ha ripensato, come si vede, e alla prima vaga impressione che quella interpretazione fosse convincente è succeduta una ferma convinzione ch'essa è la vera, — per cui la lode di ingegnosità di allora forse potrebbe venire un pochino riformata. Ora egli scrive: « Per me il sonetto... è chiarissimo se si accetti come un grazioso scherzo rivolto a una gentildonna bolognese di gran bellezza o di grandi qualità sociali. Nulla ho da dire, intorno a ciò, dopo il tanto che n'è stato detto da valenti maestri e colleghi ».

Prima di me nessuno in vero aveva pensato a uno scherzo più o meno grazioso di Dante; non v'è cenno di ciò in Carducci che primo intuì trattarsi di una donna: « una bella donna che a lui stava tanto a cuore », dice, che « sembra pure gli piacesse ». Lo Zingarelli, cui era parsa possibile « un'intenzione satirica » verso una donna paragonata per la smisurata statura, non alla torre Garisenda, ma all'altra vicina, l'Asinella, nell'ultima edizione del suo Dante (1931) lasciò anche questa ideaccia e non prese partito per nessuno.

Dopo la mia pubblicazione molti mi approvarono, ma le approvazioni non sono quelle che fanno fare un passo avanti a una tesi, bensì i nuovi elementi o le nuove ragioni. E, per quel ch'io so, questo non è accaduto. Dopo ch'io l'ebbi ragionata e formulata essa rimase tale e quale, senza rincalzo di dati o argomenti, e puranche senza ritocchi e modificazioni.

E allora, se le cose stanno come dico, che altro ha voluto intendere il