

Mira Veronica Mocan\*

«...*lascia dietro a sé mar sì crudele*».  
*Una fonte per il motivo dell'esilio e dell'attraversamento  
nella Commedia di Dante*

1. *Il salmo In Exitu Israel de Aegypto nella Commedia*

Nel 1960, in un celebre saggio, Charles Singleton riconosceva nel tessuto scritturale del salmo 113 (114)<sup>1</sup>, *In Exitu Israel de Aegypto*, la matrice figurale e allegorica della *Commedia*, un «master pattern», una «controlling image» (Singleton, 1960: 5-6) che agisce su vari livelli di lettura del testo (Picone, 2001: 34). In quanto grande allegoria della liberazione dell'anima dal peccato, secondo l'esegesi medievale (Stoppelli, 2014), la parabola della liberazione dalla schiavitù d'Egitto costituisce, a livello macrotestuale, un riferimento esemplare per la narrazione di un 'pellegrinaggio' dall'esilio della «selva selvaggia» della perdizione (e della vita terrena in generale) verso la patria celeste, ovvero per il percorso tracciato dal poema nel suo complesso. Più nello specifico, il richiamo all'Esodo rappresenta in epitome il percorso descritto nella cantica del *Purgatorio*: ovvero il faticoso cammino di purificazione e liberazione dal peccato, verso la 'terra promessa' del Paradiso terrestre, alla conquista della salvezza eterna (su questo aspetto della seconda cantica cfr. Ciabattoni, 2022).

In questa precisa funzione va interpretata la presenza del motivo nel II canto purgatoriale, dove ricorre la citazione letterale del primo versetto del salmo. Dopo aver attraversato, con la guida del nocchiero Catone e dell'angelo, il mare che circonda la montagna del *Purgatorio*, prima di mettere piede sulla spiaggia dell'Antipurgatorio, gli spiriti che

---

\* Università degli Studi Roma Tre.

<sup>1</sup> Nella Vulgata il salmo *In exitu Israel de Aegypto* è il n. 113 (comprende i salmi 113 e 114 secondo la numerazione ebraica): esso corrisponde ai salmi 113A e 113B secondo l'edizione CEI. Dante conobbe naturalmente il testo secondo la numerazione della Vulgata, e a questa si fa qui riferimento.

stanno per accedere al «secondo regno» sono chiamati a intonare «ad una voce» l'inno della liberazione dalla schiavitù d'Egitto:

*'In exitu Israël de Aegypto'*  
cantavan tutti insieme ad una voce  
con quanto di quel salmo è poscia scripto.  
Poi fece il segno lor di santa croce;  
ond'ei si gittar tutti in su la piaggia:  
ed el sen gè, come venne, veloce. (*Purg.* II, 46-48)<sup>2</sup>

L'evocazione testuale del salmo, che dà l'avvio all'ascesa purgatoriale (Ardissino, 1990), consente all'autore di realizzare e nel contempo di rendere esplicita la polisemia programmatica del testo, impostata secondo i quattro livelli dell'esegesi biblica, per cui: «an event such as Exodus can signify both our Redemption through Christ and the conversion of the soul» (Singleton, 1960: 7). I parallelismi toccano vari elementi essenziali per la costruzione narrativa della seconda cantica, rappresentando quasi una sintesi del suo snodarsi attraverso le tappe della liberazione, del superamento degli ostacoli, alla finale riconquista della terra promessa: «come il popolo d'Israele fu liberato, grazie all'intervento divino, dalla schiavitù subita in Egitto, e fu condotto attraverso il deserto alla Terra promessa, così le anime sono state liberate dalla schiavitù del peccato e saranno condotte, attraverso il Purgatorio, alla Gerusalemme celeste. [...] Alle tentazioni subite dal popolo nel deserto corrispondono le 'tentazioni' che costellano il cammino purgatoriale, in particolare durante il soggiorno nell'Antipurgatorio. Se ne avrà un esempio alla fine dello stesso canto II: le anime sono attratte dalla dolcezza del canto (profano) di Casella, e perdono di vista la loro meta» (Gurioli, 2017: 3)<sup>3</sup>.

Il motivo biblico percorre quindi tutta la narrazione, tanto del poema nel suo insieme quanto della seconda cantica: «Exodus informs practically every aspect of the poem» (Mazzotta, 1979: 122; cfr. anche

---

<sup>2</sup> Il testo della *Commedia* è citato dall'edizione di Giorgio Petrocchi (1965).

<sup>3</sup> Nella sintetica formulazione di Fedrigotti: «Il Dante viatore, allegoria dell'uomo in cammino verso la meta celeste, è immagine del popolo d'Israele; l'Inferno rimanda ad un grande Egitto da cui il poeta è chiamato ad uscire. Il Purgatorio diventa il deserto attraversato dal popolo ebraico nei quarantanni di peregrinazione successivi al passaggio del Mar Rosso (si ricordi l'ambientazione marina che apre la seconda Cantica) e, insieme, salita ideale ad un grande Monte Nebo, dalla cima del quale contemplare la Terra promessa, il Paradiso. L'Empireo [...] diventa immagine celeste della Gerusalemme terrestre» (Fedrigotti, 2010: 105).

Fedrigotti, 2010; Tucker, 1960; Rigo, 1994). Il richiamo è presente allusivamente fin dalla prima scena del prologo infernale, l'altro luogo di soglia, di passaggio verso un regno dell'aldilà rappresentato dalla «selva oscura» (*Inf.*, I 2), poiché la «piaggia diserta» (*Inf.*, I 29) del peccato è la versione disperata del «lito deserto» (*Purg.*, I 130) che introduce nel Purgatorio vero e proprio (Pegoretti, 2007: 52-54). Allo stesso modo, è possibile istituire un parallelismo fra il *Miserere*, il salmo 50 evocato nel primo canto dell'*Inferno*, e il salmo 113, considerando che il secondo proietta su un piano universale la supplica per la salvezza dell'anima espresso nel primo (Vettori, 2019): è possibile insomma considerare il *Miserere* come il «testo che meglio declina in prospettiva individuale il percorso di redenzione collettivo descritto dall'*In exitu*» (Maldina, 2018: 19). In altre parole, questo ipotesto biblico condensa in un'unica allegoria dinamica alcune delle immagini fondative del tessuto figurale e ideologico della *Commedia*, come l'esilio e il pellegrinaggio. Queste possiedono delle formidabili implicazioni autobiografiche, atte nel contempo a configurare un'intensissima proiezione verso la dimensione universale ed escatologica, sulla base del mitologema paolino (Corinzi, 5,6). Il tema dell'Esodo diventa così, nella struttura narrativa e allegorica della *Commedia*, la «matrice narrativa dell'intera *Commedia*», come sottolineavano già i commentatori antichi, a partire da Pietro Alighieri: una «metastoria» (Picone, 2001: 34) implicita nello snodarsi del viaggio dantesco attraverso i tre mondi dell'aldilà, la cui evocazione esplicita nel poema rende evidente la natura esemplare del cammino di salvezza.

L'evocatività del mito scritturale dipende anche dalle potenti immagini topiche su cui si costruisce la narrazione del passaggio del popolo eletto dalla schiavitù alla liberazione: esso consiste nell'attraversamento del *mare* e del *deserto*. Sono motivi entrambi cruciali anche per la narrazione dantesca fin dall'appena citato primo canto infernale (vv. 22-27), costantemente variati e modulati per esprimere le tappe dell'ascesa del *viator* dall'*Inferno* al Paradiso. La citazione del salmo che presenta questa stessa condensazione di immagini, straordinariamente incisive per la loro centralità nell'immaginario collettivo, vere e proprie metafore assolute della condizione umana, consente a Dante autore di strutturare, intorno all'evocazione dell'Esodo, la straordinaria sovrapposizione, unica nella letteratura europea, fra la propria vicenda biografica di esule dalla 'patria' fiorentina e il destino universale del genere umano, 'esule' dal Paradiso terrestre e peregrino nella vita terrena, in eterno cammino alla ricerca di quella celeste. La citazione del *In exitu Israel de Aegypto*

rende dunque perspicua, all'inizio del viaggio attraverso il «secondo regno» (*Purg.*, II 4), la coincidenza fra dimensione individuale e universale dell'itinerario dantesco, ricordando a noi lettori che il suo viaggio è anche quello della 'nostra vita': ovvero la coincidenza fra l'io parlante, dell'autore e personaggio Dante, e il 'noi' partecipe del cammino, emblematicamente rappresentata nel passaggio dal singolare al plurale del pronome di prima persona nei primi due versi del poema: «nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai...».

In particolare, il motivo della navigazione era già stato strettamente associato da Dante alla propria condizione di *exul immeritus* fin dalle pagine del *Convivio* (Picone, 2007), dove, in un celebre passo, vi ricorre per descrivere la dolorosa esperienza di perdita di orientamento e di controllo sulla direzione del proprio destino: «Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade» (I, iii, 5; Fioravanti & Santagata, 2014: 118). Si può seguire lungo il poema lo sviluppo di questo nucleo tematico, dall'«acqua perigliosa» (*Inf.*, I 24) superata prima della discesa nell'Inferno, attraverso le «miglior acque» (*Purg.*, I 1) solcate all'inizio del *Purgatorio*, fino all'imbarcazione mentale-testuale che, gloriosa come la nave Argo guidata dalla mente di Orfeo, «cantando varca» (*Par.*, II 3) la distesa azzurra dei cieli per riaffiorare come «ombra» mirabile allo sguardo di un antico, attonito, dio dei mari terreni, nell'ultimo canto del *Paradiso* (Bologna, 2015). Ripercorrere il formarsi e l'articolarsi di questa sfera semantica dell'immaginario dantesco, di spiccata natura mitografica-allegorica, significa anche misurare le tappe progressive con cui la vicenda dell'individuo Dante si dischiude, sempre di più, e si illumina, verso un orizzonte che abbraccia l'umanità intera, arrivando a far coincidere la storia unica ma esemplare del *viator* con la storia di quell'*Everyman* che Ezra Pound identificò come il protagonista ideale del poema (Pound, 1910).

È con grande coerenza di sistema, quindi, che il richiamo specifico all'Esodo segna nel poema i momenti cruciali attraverso i quali la vicenda umana, personale, dell'individuo Dante si svela progressivamente nella sua portata universale. Dopo l'evocazione del deserto di *Inferno* I e la citazione del salmo 113 nel II canto del *Purgatorio*, dove è in primo piano la dimensione corale, rimane cruciale in tal senso il secondo richiamo esplicito all'Esodo presente nel poema: in associazione alla autocelebrazione dantesca come altissimo «poeta», autore del «poema sacro», in *Paradiso* XXV. Qui il viaggio di Dante personaggio è chiaramente rappresentato come analogo alla liberazione dalla schiavitù

d'Egitto, attraverso le parole di Beatrice quando lo introduce a San Giacomo:

La Chiesa militante alcun figliuolo  
non ha con più speranza, com'è scritto  
nel Sol che raggia tutto nostro stuolo:  
*però li è conceduto che d'Egitto  
vegna in Ierusalemme per vedere,  
anzi che 'l militar li sia prescritto.* (Par., XXV 52-57)

Tale identificazione fra l'attraversamento, da parte di Dante, dei tre mondi fino all'Empireo e la dinamica dell'Esodo è ribadita, a conferma della centralità dello schema mitopoetico, verso la fine del poema: nel canto XXXI del *Paradiso* Dante riassume la funzione salvifica di Beatrice quale sostenitrice del suo viaggio ultramondano e guida nel Paradiso proprio ricordando la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, «Tu m'hai di servo tratto a libertate»:

O donna in cui la mia speranza vige,  
e che soffristi per la mia salute  
in inferno lasciar le tue vestige,  
di tante cose quant' i' ho vedute,  
dal tuo podere e da la tua bontate  
riconosco la grazia e la virtute.  
*Tu m'hai di servo tratto a libertate*  
per tutte quelle vie, per tutt' i modi  
che di ciò fare avei la potestate. (Par., XXXI 79-87)

Al pari di ogni luogo testuale dantesco, dunque, i riferimenti al salmo *In exitu Israel de Aegypto* acquistano il loro pieno spessore di significato se considerati nel complesso del poema: come per ogni segno linguistico, il loro valore semantico si rivela nella rete di relazioni istituita dalle singole occorrenze nel contesto più ampio, e nella modulazione delle variazioni lungo il poema. La presenza del salmo 113 all'uscita dal regno della morte, in *Purg.* II, opera così l'identificazione, su tutti i piani, della lettera con il suo significato allegorico, della *factio* con l'*historia* e del destino individuale di Dante con tutta l'umanità, cruciale per l'intero poema e ribadita nell'affermazione di Virgilio rivolta agli spiriti che stanno per accedere al Purgatorio: «noi siam peregrin come voi siete» (*Purg.*, II 63).

## 2. Il tema dell'esilio nelle opere minori di Dante

La prospettiva può essere ampliata, su questa linea, dalla *Commedia* anche verso le altre opere dantesche. Due ulteriori citazioni esplicite del salmo *In exitu Israel de Aegypto* ricorrono infatti in altri due luoghi centrali per la concezione dantesca della testualità allegorica e per l'esegesi delle proprie opere poetiche e della *Commedia*. Il primo è la nota riflessione dantesca sull'allegoria e sulla natura del linguaggio poetico nel secondo trattato del *Convivio*, in cui Dante discute i modi diversi in cui poeti e teologi intendono e applicano i quattro sensi alle scritture:

E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale [...]. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale ancora [sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l'eternal gloria sì, come vedere si può *in quello canto del Profeta che dice che, ne l'uscita del popolo d'Israel d'Egitto, Giudea è fatta santa e libera. Chè avvegna essere vera secondo la lettera sia manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che ne l'uscita de l'anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate.* (*Convivio*, II i 2-7; Fioravanti & Santagata, 2014: 215-216)

Qui il salmo 113 è chiamato a illustrare il senso anagogico del testo biblico: fin da questa altezza della produzione dantesca esso è riconosciuto in quanto allegoria dell'«uscita de l'anima dal peccato» e della conquista della libertà eterna, secondo una lettura dall'evidente coerenza rispetto al richiamo nel II canto del *Purgatorio*. Nella stessa ottica si inquadra anche la terza e ultima citazione, dopo quella del *Purgatorio*, da parte di Dante del grande tema esodico: mi riferisco all'*Epistola a Cangrande*, dove il salmo è nuovamente indicato quale esempio della polisemia del testo e del meccanismo dell'allegoresi: significativamente però in questo caso è messo in relazione proprio al «poema sacro» e alla sua dimensione allegorica. La citazione assume una valenza tanto più pregnante, quanto l'*Epistola* indica quale fine del poema quello di «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis», ovvero di liberare l'umanità dalla miseria del peccato attraverso un itinerario (*perducere*) che porta alla

felicità. Il significato allegorico riconosciuto al salmo 113 si sovrappone quindi all'orizzonte di lettura della *Commedia* stessa:

qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in hiis versibus: «In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius». Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto, tempore Moysis; si ad allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis *conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie*; si ad anagogicum, significatur *exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem*. (Azzetta, 2017: 204-208)

Si tratta di passi danteschi su cui a ragione la critica si è molto soffermata: una discussione analitica delle loro implicazioni non trova spazio in questo intervento. Si tratta ora di sottolineare la lunga e coerente permanenza del mitologema dell'Esodo nella produzione (e nel pensiero) dantesco, a partire almeno dal *Convivio* (ma non manca chi ne ha trovato traccia anche nella *Vita nuova*), attraverso i passi di *Purgatorio* II, *Paradiso* XXV e *Paradiso* XXXI, fino all'autoesegesi formulata nell'*Epistola a Cangrande*; e di mettere in evidenza come la lettura del salmo si situi al centro di una costellazione di significati e di motivi legati all'esilio e al viaggio di salvezza, evocando la schiavitù (nel peccato), la liberazione, l'attraversamento, il mare, il deserto: tutti motivi topici che trovano una rielaborazione anche nella *Commedia*.

### 3. *Il trattato De exterminatione mali di Riccardo di San Vittore e la Commedia*

#### 3.1 *Motivi di natura strutturale e interdiscorsiva*

Le fonti individuate dalla critica in relazione al significato allegorico del salmo 113 e all'interpretazione complessiva dell'Esodo come grande immagine del peregrinare terreno sono naturalmente molto numerose, data l'importanza del tema per il mondo cristiano: a partire dalle occorrenze bibliche del Nuovo Testamento e dalle riflessioni di Agostino sulla *regio dissimilitudinis* e sull'esilio come elemento

costitutivo della condizione umana. Mi sembra tuttavia degno di nota, fra le tante voci che consentono di approfondire il valore allegorico e anagogico dell'Esodo nel tessuto della *Commedia*, anche un testo esegetico dedicato specificamente alla lettura del salmo 113, il *De exterminatione mali et promotione boni* di Riccardo di San Vittore (il testo si legge in *PL* 196, 1073C-1088A<sup>4</sup>). Si tratta di un'ampia esegesi allegorica dei versetti in cui è celebrata la liberazione dalla schiavitù d'Egitto e i successivi 'attraversamenti' grazie ai quali essa si compie; e per quanto mi consta è il solo testo dedicato specificamente e unicamente al commento di questi versetti del salmo, interpretato in modo molto originale come una sorta di epopea dell'anima alla ricerca della salvezza e della felicità.

Nella critica dantesca sono presenti alcuni accenni al trattato, come nel classico *I mistici di Dante* di Moore (Moore, 1896: 318)<sup>5</sup> e soprattutto nel volume di John Freccero dedicato al tema della conversione e dell'esodo in Dante (Freccero, 1986: 36-37). Tali riferimenti sono tuttavia di natura episodica e chiamano in causa perlopiù dei brevi *excerpta*, senza ulteriore approfondimento; non mi consta invece la presenza di una valutazione critica del testo nel suo insieme in relazione al poema dantesco e alla struttura complessiva della narrazione. Proprio questo secondo aspetto è, invece, a mio avviso, degno di nota, dal momento che il trattato riccardiano esplora in maniera sistematica le implicazioni, sui quattro livelli dell'esegesi, del salmo 113, costruendo intorno a esso una vera e propria allegoria amplificata, nella quale tutti i singoli dettagli e motivi, anche figurativi (il mare, il deserto...) di cui si compone la storia acquistano una originale polisemia in rapporto al tema della trasformazione dell'anima attraverso la liberazione progressiva dal peccato. La lettura esegetica del salmo proposta da Riccardo è infatti caratterizzata, come è tipico per l'allegoresi vittorina (Poirel & Sicard, 2005; Sicard, 2006; Palmén, 2014), da una forte attenzione alla dimensione psicologica: oltre alla prospettiva anagogica e escatologica, è insistita l'enfasi sull'interpretazione dell'esodo come percorso interiore, quale drammatizzazione di un'evoluzione degli affetti e delle emozioni nella liberazione dal peccato, e di riconquista dell'arbitrio «libero, dritto e sano», capace di operare delle corrette scelte morali. L'Esodo diventa così la figura di un processo di trasformazione che prende l'avvio con la conoscenza di sé e il penti-

---

<sup>4</sup> Una traduzione italiana di brani scelti dal trattato in Racca (1999).

<sup>5</sup> Moore propone di ricondurre al *De exterminatione*, III 18, la figurazione dantesca di *Par.*, XXXIII 100-105.

mento per i propri peccati e culmina con il possesso delle virtù morali e della contemplazione. Il livello morale dell'allegoria non rimane dunque mai confinato a una pura teoria prescrittiva, ma si configura nei termini dinamici di un'avventurosa *quête* interiore: «Transeamus ex Aegypto corpore, transeamus et corde», esorta Riccardo in uno dei paragrafi iniziali del trattato, insistendo sulla doppia valenza, esteriore e interiore del pellegrinaggio verso la terra promessa.

In tal senso, il *De exterminatione mali* unisce – aspetto di particolare interesse in ottica dantesca – la dimensione universale, escatologica, e quella individuale, psicologica; i due aspetti si rispecchiano l'uno nell'altro senza soluzione di continuità. La metafora del pellegrinaggio di liberazione si applica tanto al cammino collettivo del popolo della Chiesa, quanto (e in certa misura soprattutto) al percorso individuale, di autoconoscenza in accezione agostiniana (Dahlberg, 1988: 64; Uebel, 2002), e anzi questa seconda valenza è particolarmente accentuata nell'esegesi di Riccardo. Tale convergenza e sovrapposizione fra destino della persona e dell'umanità tutta è particolarmente consonante con la visione dantesca e con la straordinaria coincidenza fra il cammino dell'«io»-personaggio e quello della «nostra vita», quale si definisce sempre meglio nella *Commedia* e quale è espresso con chiarezza nel celebre passo già citato dell'*Epistola a Cangrande*: qui si riconosce un duplice livello di significato del salmo 113 (rispecchiato anche nel poema) sia come «*conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie*», sia come «*exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem*». Va sottolineato poi che il trattato accentua in maniera del tutto eccezionale l'importanza del *contemptus sui* (Stock, 1994), del riconoscimento dei propri errori e del pentimento come via maestra verso la salvezza, rappresentando il cammino di liberazione dal peccato, anche collettivo, come necessariamente ancorato in un atto individuale di autoconsapevolezza. Si tratta di un ulteriore elemento di affinità rispetto in particolare alla cantica del *Purgatorio* e al percorso ivi narrato, che prevede anche un momento di rimemorazione e riflessione sui propri peccati passati, successivamente 'lavati' via dalla memoria grazie alle acque del fiume Lète, nelle quali gli spiriti si immergono prima di accedere al Paradiso terrestre (cfr. *Purg.* XXXI).

Un ulteriore elemento, di grande importanza, per il parallelismo rispetto alla struttura del poema dantesco è legato all'articolazione complessiva del 'viaggio' di salvezza secondo l'interpretazione di Riccardo: in modo del tutto inedito, per quanto mi consta, rispetto al canone esegetico del salmo 113 nel Medioevo, nel *De exterminatione*

*mali* l'approdo finale del cammino è costituito dalla contemplazione divina, che consente un'esperienza diretta della *visio Dei* nell'*excessus mentis*. Tutto l'ultimo capitolo del trattato è infatti dedicato al *transitus in Deum* e alla successiva *quies*:

Quis, quaeso, digne dicere, quis explicare sufficiat quid perfectionis in excessus sui glorificatione spiritus acquirat, quamvis peregrinationis suae protelationem usque in diem tertium non extendat, etiamsi silentii moram usque ad dimidiam horam non producat, licet eat et redeat in similitudinem fulguris coruscantis? [...] Redit ergo tandem, et revertitur ad se spiritus ille qui longe excesserat supra se, et quod passibile et corruptibile posuerat, quasi impassibile et incorruptibile ad prioris status comparisonem resumit, et in novitatem vitae resurgit. Quid tibi videtur ad illatam iniuriam hilarescere, ad obiectam contumeliam non erubescere, de tribulatione gaudere?» (*De exterminatione*, III 18)

Questo aspetto permette di comprendere anche la terza cantica nello schema delle convergenze fra i testi, in particolare gli ultimi canti del *Paradiso*, nei quali è narrato l'aprossimarsi alla *visio Dei*.

### 3.2 *Convergenze puntuali*

Accanto a questi motivi di ordine strutturale e di natura in senso lato interdiscorsiva, che sostengono l'interesse del trattato in chiave dantesca, si può aggiungere una nutrita serie di convergenze puntuali che autorizzano a ipotizzare anche un contatto di natura intertestuale più stringente, o perlomeno il permanere di una memoria di lettura non solo generica, ma ancorata a dettagli peculiari dell'esegesi riccardiana: mi soffermerò soltanto su alcuni esempi significativi. Anzitutto, nel *De exterminatione mali* il percorso soteriologico si articola in due tappe distinte (un «duplex transitus»), collegate figuramente all'attraversamento del Mar Rosso prima, del deserto poi, che indicano rispettivamente la liberazione dal peccato (l'uscita dall'agostiniana *regio dissimilitudinis*) e la conquista della patria celeste (l'ingresso nella terra promessa). Queste tappe sono figuramente molto vicine allo schema dantesco del passaggio per l'Inferno prima, e dell'ascensione sul monte del Purgatorio poi: «*Primum miraculum fit in exitu Israel de Aegypto, secundum autem fit in exitu Israel de deserto. Quis mihi tandem ali-*

quando det perfecte *deserere regionem dissimilitudinis*: quis mihi dare possit *introire in terram promissionis*, ut aequae videre possim *fugam maris*, et conversionem Jordanis? [...] Est *duplex transitus* [...]. Qui transit *de malo ad bonum*, bene quidem transit; et qui transit *de bono ad optimum*, bonum et ipse transitum facit» (*De exterminatione*, I 2).

L'insistenza sulla dimensione interiore del pellegrinaggio e dell'uscita dall'esilio, configurata quale viaggio dell'anima del singolo individuo nella sua conquista della purezza attraverso la purgazione del peccato è inoltre imperniata, come già detto, sulla dettagliata allegoresi dei motivi del *mare* e del *deserto*: la loro valenza è massimamente funzionalizzata nel testo quali *figurae* dell'attraversamento e del passaggio ascensionale. In particolare l'elemento dell'*acqua* è al centro di una lussureggiante amplificazione di tutte le potenzialità espressive del *topos*. Mi soffermo soltanto su alcuni dei luoghi più intensamente metaforici e allegorici, che autorizzano a ipotizzare una profonda, originale rimediazione dantesca:

Quid est tibi, mare, quod fugisti? [...] Primum ergo transitum facit contemptus mundi, secundum transitum efficit contemptus sui. Ad primum transitum *mare fugatur*. [...] *Fuga maris exterminatio amaritudinis*. [...] Hujusmodi mare alii habent ante se, alii autem post se. [...] Mare ante nos, timor futurorum periculorum est. Mare juxta nos, labor incumbentium certaminum est. Mare post nos, dolor perpetratorum malorum. Sed felices illi quos jam virtutum exercitia, laborum certamina, non tam fatigant quam delectant, qui licet solum plangunt, quod tot anteactae vitae tempora, vel in iniquitate consumpserunt, vel in vanitate perdiderunt. *Qui hujusmodi est, mare post tergum se habere ostendit*, sicut ille, qui dixit: *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae*. Quis autem dubitet hujusmodi hominibus *mare post tergum relictum esse*, ad tutissimum firmamentum [...]? (*De exterminatione*, I 8)

In particolare, intendo sottolineare la prossimità dei versi incipitari del *Purgatorio*, in cui Dante annuncia di voler «correre miglior acque» con la «navicella» che «*lascia dietro a sé mar sì crudele*» (*Purg.*, I 1-3), una volta uscito dall'abisso infernale (la stessa «acqua perigliosa» [*Inf.*, I 24] è superata dalle anime dei purganti che approdano sulla riva, ai piedi della montagna del *Purgatorio*). Notevole l'affinità con la descrizione, da parte di Riccardo, del superamento della prima fase di peccato, con l'insistenza sul motivo del «lasciare dietro di sé» un mare definito

come «amaro»: «mare post tergum se habere [...]; mare post tergum relictum esse». Allo stesso modo, è notevole la convergenza con l'idea, centrale in Dante come nel trattato di Riccardo, del progressivo superamento-attraaversamento delle acque di un mare che fu «crudele» (ed ora è lasciato «dietro a sé»), poi diviene «migliore», fino ad essere, in conclusione, «il gran mare dell'essere» (*Par.*, I 113). Sembra affiorare, inoltre, soprattutto quando nel testo di Riccardo si fa riferimento all'«amaritudo», all'amarrezza come caratteristica del mare da attraversare, anche una consonanza con la rappresentazione del «pelago [...] che non lasciò giammai persona viva», verso il quale Dante si volge «retro a rimirar» dopo averlo superato, nel primo canto dell'*Inferno* (*Inf.*, I 23-27): essendo questo mare l'equivalente metaforico della «selva selvaggia» e «amara che poco è più morte» (*Inf.*, I 7).

Guardando infine anche al di là della *Commedia*, mette conto segnalare la grande insistenza di Riccardo, nel trattato, sul tema della felicità, più volte evocata come esito dell'attraversamento di mare e deserto nell'esodo: «*felix* qui dominatur a mari usque ad mare, ut nulli subiaceat culpae, nulli succumbat poenae, in tantum, ut non dominetur omnis ei iniquitas, nec eum opprimat ulla adversitas. *Felix* ante cujus conspectum mare fugit malitia recedit» (*De exterminatione*, I 3); «O vere *felix* multumque *beatus*, cui datum est cordis perturbationes et tristitiae tempestates compescere, et magnas illas et mirabiles elationes maris ad tranquillitatem componere!» (*De exterminatione*, I 19); «*Felix* cui visibilium scientia fit scala ad invisibilia cognoscenda» (*De exterminatione*, II 22) (per citare solo alcune delle occorrenze del campo semantico della felicità). Tale peculiare articolazione del tema dell'Esodo è, nuovamente, vicina alla prospettiva impostata da Dante nell'*Epistola a Cangrade*, dove il percorso di salvezza si lega proprio alla ricerca della felicità, e in questa è indicato anche il fine ultimo del poema: «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad *statum felicitatis*».

#### 4. Riccardo di San Vittore autore di Dante

Per meglio contestualizzare l'ipotesi di una memoria intertestuale del trattato *De exterminatione mali* nella costruzione della *Commedia* è opportuno ricordare che Riccardo di San Vittore è un autore ben

noto a Dante, esplicitamente citato sia fra gli spiriti sapienti del Cielo del Sole (*Par.*, X 132-133), sia nell'*Epistola a Cangrande*, in quanto *auctoritas*, accanto a Agostino e Bernardo di Chiaravalle, per sostenere la veridicità della visione celeste narrata nel *Paradiso*. Da tempo le sue opere più note (come il *Benjamin maior* e il *Benjamin minor*, o il *De quatuor gradibus violentae caritatis*) sono oggetto di indagini che talvolta vi riconducono alcune fra le più importanti innovazioni poetiche dantesche, in particolare per ciò che concerne la dinamica del «trasumanar», dell'*excessus mentis* in cui culmina l'esperienza paradisiaca, tanto che può essere messo in rilievo un «accord entre les thèses riccardiennes d'une extase comme connaissance transcendente et transformante et la description de l'expérience extatique que fait Dante, une "connaissance" extraordinaire et sublimée» (Grosfillier, 2013a: 520; Grosfillier, 2013b). Ma numerose sono anche le ricognizioni di singoli prelievi testuali, in particolare nella *Vita nuova* e nella *Commedia*, che testimoniano un accesso e una lettura diretta e meditata di molti luoghi delle opere riccardiane. Io stessa ho dedicato qualche anno fa un'indagine sistematica alla figura di Riccardo di San Vittore nella *Commedia* (Mocan, 2012; cfr. D'Onofrio, 2022 e Mocan, 2022 per la bibliografia) trovandomi davanti a un numero sorprendentemente alto di convergenze testuali molto precise, spesso concentrate come a far sistema all'interno di gruppi di canti collegati anche sul piano tematico: ad esempio i canti XXVI-XXVII del *Purgatorio*, oppure X-XII e XXI-XXIII del *Paradiso*. Va inoltre specificato che il richiamo di solito si sviluppa soprattutto sul piano figurale, delle immagini, dei simboli e delle metafore, talvolta persino degli accorgimenti stilistici impiegati da Riccardo per veicolare le verità di ordine spirituale: come sembrerebbe essere anche il caso degli esempi portati sopra. In altre parole, Riccardo è stato per Dante anche un maestro di stile, che ha offerto un vasto repertorio di immagini metaforiche e poetiche atte a dar corpo testuale, nella poesia, all'esperienza di una verità di fede (dei *metaphorismi*: cfr. Ariani, 2009): fra queste andrebbero annoverati il topos dell'esodo e i relativi motivi dell'attraversamento del mare e del deserto.

Il trattato riccardiano dedicato all'esegesi del salmo 113 deve dunque essere aggiunto alle opere di Riccardo di San Vittore che hanno agito nel pensiero dantesco, in particolare sulla figurazione e sulla rielaborazione poetica di grandi topoi del pensiero cristiano, quali quello dell'Esodo, o del mare e del deserto, rappresentandoli come correlativi di una condizione interiore, affettiva e psicologica protesa alla liberazione dal peccato e alla conquista della felicità spirituale. Entro questo ambito

topico pur dall'amplessima diffusione, la riflessione di Riccardo di San Vittore sembra infatti introdurre degli elementi peculiari sensibili per la produzione dantesca, soprattutto tenendo conto dell'originalità della lettura proposta nel panorama esegetico coevo. Esso può pertanto aver costituito un modello interpretativo per la rifunzionalizzazione narrativa dello schema esodico nel poema. Il testo, infatti, pur rimanendo al di fuori del 'canone' dei trattati riccardiani più noti, ha una discreta diffusione soprattutto fra XII e XIV secolo: anche in ambito italiano dove è ben rappresentato soprattutto nelle biblioteche degli ordini francescani (Zacchetti, i. c. s.). Esso è inoltre spesso inserito nelle grandi raccolte antologiche delle opere di Riccardo, accanto al diffusissimo *Benjamin maior*. Anche sul piano della compatibilità storico-documentaria l'esegesi offerta nel trattato *De exterminatione mali et promotione boni* può aver costituito un elemento non trascurabile nella costruzione dello straordinario edificio allegorico della *Commedia*, dove le citazioni dal testo biblico – fra le quali quella del salmo *In exitu Israel* è centrale – contribuiscono a rendere il poema, oltre che una  *fictio*  e un'allegoria, anche una vera e propria  *historia*  (Fedrigotti, 2010: 109) del genere umano nel percorso verso una terra promessa.

### *Riferimenti bibliografici*

- ARDISSINO, E. (1990). I canti liturgici nel *Purgatorio* dantesco. *Dante Studies*, 108, 39-65.
- ARIANI, M. (2009). I «metaphorismi» di Dante. In M. ARIANI (cur.), *La metafora in Dante*. Firenze: Leo S. Olschki, 1-57.
- AZZETTA, L. (cur.). (2017). Dante Alighieri, *Epistola XIII*. Roma: Salerno editrice.
- BOLOGNA, C. (2015). «La navicella del mio ingegno»: Dante, nuovo Orfeo nel «casser de la mente». In A. MAZZUCCHI (cur.), «*Per beneficio e concordia di studio*». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*. Cittadella (PD): Bertinello Artigrafiche, 161-189.
- CIABATTONI, F. (2022). Esodo e speranza nel *Purgatorio*. *Modern Language Notes*, 137 (1), 44-60.
- D'ONOFRIO, G. (2022). «...che a considerar fu più che viro». Latte, miele e antropologia esemplaristica tra i Vittorini e la *Commedia*. In C. BOLOGNA & C. ZACCHETTI (curr.), *La Scuola di San Vittore e la letteratura medievale*. Pisa: Edizioni della Normale.

- DAHLBERG, CH. (1988). *The Literature of Unlikeness*. Hannover/London: University Press of New England.
- FEDRIGOTTI, P. (2010). «Dirò de l'altre cose ch'i' v'ho scorte». Una riflessione sul rapporto tra il prologo della *Divina Commedia*, la metafora esodica e la poetica dei salmi. *Divus Thomas*, 113 (3), 94-110.
- FIORAVANTI, G., & SANTAGATA, M. (curr.). (2014). Dante Alighieri, *Opere, II: Convivio. Monarchia. Epistole. Egloge*. Milano: Mondadori.
- FRECCERO, J., (1986). *Dante: The Poetics of Conversion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GROSFILLIER, J. (2013a). Quelques considérations sur l'influence du *De contemplatione* de Richard de Saint-Victor. *Sacris erudiri*, 52, 235-274.
- GROSFILLIER, J. (2013b). *L'oeuvre de Richard de Saint-Victor*. Turnhout: Brepols.
- GURIOLI, E. (2017). Liturgia ed esilio nella «Commedia». In B. ALFONZETTI, T. CANCRO, V. DI IASIO & E. PIETROBON (curr.), *L'Italianistica oggi: ricerca e didattica*, Atti del XIX Congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Roma, 9-12 settembre 2015). Roma: Adi editore.
- MALDINA, N. (2018). Dante lettore del *Salterio*. Riflessioni sull'interpretazione dantesca del libro dei *Salmi*. *L'Alighieri*, 51, 9-36.
- MAZZOTTA, G. (1979). *Dante, Poet of the Desert. History and Allegory in the Divine Comedy*. Princeton: Princeton University Press.
- MOCAN, M. (2012). *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella Commedia di Dante*. Firenze: Leo S. Olschki.
- MOCAN, M. (2022). Dante e i Vittorini. In C. BOLOGNA & C. ZACCHETTI (curr.), *La Scuola di San Vittore e la letteratura medievale*. Pisa: Edizioni della Normale, 373-403.
- MOORE, E. (1896). *Studies in Dante. First Series: Scripture and Classical Authors in Dante*. Oxford: The Clarendon Press.
- PALMÉN, R. (2014). *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*. Leiden: Brill.
- PEGORETTI, A. (2007). *Dal «lito deserto» al giardino: la costruzione del paesaggio nel Purgatorio di Dante*. Bologna: Bologna University Press.
- PETROCCHI, G. (cur.). (1965). Dante Alighieri. *La Commedia secondo l'antica vulgata* (4. voll.). Milano: Mondadori.
- PICONE, M. (2001). Canto II. In G. GÜNTERT & M. PICONE (curr.), *Lectura Dantis Turicensis – Purgatorio*. Firenze: Cesati, 29-41.

- PICONE, M. (2007). Esilio e peregrinatio: dalla *Vita nova* alla canzone montanina. *Italianistica*, 36 (3), 11-24.
- PL = MIGNE, J.-P. (cur.). (1841-1864). *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (221 voll.). Paris: Migne.
- POIREL, D., & SICARD, P. (2005). Figure vittorine: Riccardo, Acardo e Tommaso. In I. BIFFI & C. MARABELLI (curr.), *Figure del pensiero medievale, vol. II: La fioritura della dialettica. X-XII secolo*. Milano: Jaca Book / Roma: Città Nuova, 459-537.
- POUND, E. (1910). *The Spirit of Romance*. London: J.M. Dent & Sons.
- RACCA, D. (1999). Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male (De exterminatione mali et promotione boni)*. Torino: Il leone verde.
- RIGO, P. (1994). *Memoria classica e memoria biblica in Dante*. Firenze: Leo S. Olschki.
- SICARD, P. (2006). *Théologies victorines. Études d'histoire doctrinale médiévale et contemporaine*. Langres-Saints Geosmes: Parole et Silence.
- SINGLETON, CH.S. (1960). In Exitu Israel de Aegypto. *Annual Reports of the Dante Society*, 78, 1-24.
- STOCK, B. (1994). The Self and Literary Experience in Late Antiquity and the Middle Ages. *New Literary History*, 25 (4), 839-852.
- STOPPELLI, P. (2014). Canto II. Il canto di Casella: seduzione estetica e valori etici. In E. MALATO & A. MAZZUCCHI (curr.). *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni, II. Purgatorio I. Canti I-XVII*. Roma: Salerno editrice, 48-64.
- TUCKER, D. (1960). In exitu Israel de Aegypto: the *Divine Comedy* in the Light of the Easter Liturgy. *The American Benedictine Review*, 19, 43-61.
- UEBEL, M. (2002). Medieval Desert Utopia. *Exemplaria*, 14, 1-46.
- VETTORI, A. (2019). *Dante's Prayerful Pilgrimage: Typologies of Prayer in the Comedy*. Leiden: Brill.
- ZACCHETTI, C. (i. c. s.). *La Scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)*. Pisa: Edizioni della Normale.