

Questo documento è la versione post-print del contributo di Sandra Carapezza, «*Grazia divina e precedente merto*». *L'epistola di Giacomo come fonte della speranza*, apparso su «L'Alighieri. Rassegna dantesca», n.s. 50, luglio-dicembre 2017, anno LVIII, alle pp. 93-105. Il documento integra i risultati del processo di referaggio e della revisione finale dell'autore; il testo, pertanto, è in tutto conforme a quello della versione digitale definitiva dell'editore.

Si indicano in grassetto tra parentesi quadre i numeri di pagina della pubblicazione nella rivista, anche nelle note.

Sandra Carapezza

«Grazia divina e precedente merto». L'epistola di Giacomo come fonte della speranza.

#### Abstract

**[93]** Nel xxxv canto del *Paradiso* (v. 77) Dante cita esplicitamente l'epistola di Giacomo come propria fonte per la speranza. Già gli antichi commentatori identificano la menzione con *Iac.* 1,12. Tuttavia la speranza non è tema portante della lettera apostolica, benché riferimenti ad essa possano esservi ravvisati. La tradizione esegetica conduce Dante alla triplice identificazione delle virtù teologali nei tre apostoli prediletti dal maestro, e rende così obbligata la scelta del campione della speranza. Ma (giusta la confusione tra i due apostoli omonimi), Giacomo agli occhi di Dante è anche autore di uno scritto, come egli stesso ricorda con esplicita citazione. Una lettura puntuale dell'epistola a lui attribuita, e dei principali commenti con cui essa giungeva al lettore medievale, può pertanto apportare utili spunti a migliore intelligenza del personaggio di Giacomo nel poema e della seconda interrogazione, in una sezione del *Paradiso* che, lungi dall'essere aridamente dottrina, armonizza suggestioni rappresentative ed echi scritturali.

In *Par.* xxxv, 7 Dante explicitly quotes St. James's epistle as his own source for hope. The old commentaries already identify that mention with *Iac.* 1.12. Hope, however, is not the main theme of the apostolic letter, although references to it may be perceived. The exegetical tradition leads Dante to the triple identification of the theological virtues with the three apostles preferred by the Master, and thus necessitates the choice of James as representative of hope. But, due to the confusion between the two homonymous apostles, in Dante's eyes St. James is also the author of a writing, as the poet himself recalls with an explicit quotation. A close reading of the epistle, and of the main commentaries with which it came to the medieval reader, can therefore provide useful insights for a better comprehension of St. James as a character in the *Comedy* and of his question for Dante on the subject of hope, in a section of *Paradise* that, far from being aridly doctrinal, harmonizes vivid portrayals and echoes of Scriptures.

**[93]** Nell'ottavo cielo Dante assume il ruolo del baccelliere sottoposto al triplice esame, che si dipana tra il xxiv e il xxvi canto. La scelta degli esaminatori deriva da una lontana tradizione esegetica, sullo

spunto dell'individuazione dei tre apostoli prediletti secondo i vangeli<sup>1</sup>.

Chiavacci Leonardi<sup>2</sup> cita Ugo di San Caro<sup>3</sup> come il più fortunato mediatore [94] del testo biblico all'epoca di Dante, il quale identifica nei tre le tre virtù teologali. Volendo assicurare i fondamenti dell'ortodossia cattolica senza alcuna ambiguità in una vera e propria lezione, Dante si troverebbe dunque vincolato nella scelta dei maestri.

A proposito dell'opportunità della digressione catechistica Jacopo della Lana, a chiosa dell'interrogazione sulla fede in *Par.* XXIV, considera: «si è da sapere che quello che mosse l'autore a volere trattare de' punti della fede cristiana così in singolarità, si fue la invidia di molti morditori, che sono al mondo, li quali non intendendo lo stile nel modo del parlare poetico, veggendo alcuna parte di questa Commedia gli apponeano che era detto d'eresia, e per consequens l'autore d'essa essere patarino». L'invidia, la meretrice delle corti, che tante volte nel poema Dante ha esecrato con un'enfasi troppo sentita per non tradire un personale coinvolgimento, sarebbe all'origine di uno dei momenti più intellettuali e spirituali dell'opera.

In verità, la dissertazione dottrinale è innestata in un tessuto fortemente intriso di istanze cogenti per il protagonista e, di conseguenza, dotate di un valore esemplare per ogni uomo. A consentire la sintesi tra momento didattico e passione personale dell'autore soccorre la cornice entro cui si sviluppano le tre professioni di virtù. Essa, innanzi tutto, ottempera alla funzione narrativa di giustificare la presenza a questo punto del viaggio, ma soprattutto contribuisce alla rappresentazione e consente l'emergere di temi densi di significato per Dante. Le due grandi passioni che immediatamente si colgono come costanti e quasi ossessive in lui: l'amore spirituale per Beatrice e la giustizia, si stagliano con forza anche in questa sezione, il cui ordito dottrinario, del resto, non doveva risultare straniante alle orecchie del lettore medievale. Proprio a questo punto, anzi, si compiono due eventi di potente impatto rappresentativo, tra i più coinvolgenti a livello sensoriale nella “trasumanata” atmosfera del paradiso: la momentanea cecità di Dante, che consente il recupero emozionale e poetico del tema della visione dell'amata Beatrice, qui davvero salvatrice perché come Anania avrà il potere di ridare la vista al suo fedele; e il triplice abbraccio di Pietro, sanzione della piena riuscita dell'esame<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>[93] La definizione delle tre virtù teologali deriva da *1 Cor.* 13,13: «nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec».

<sup>2</sup>A.M. CHIAVACCI LEONARDI, nota a *Par.* XXV, 32-33.

<sup>3</sup>Postille a *Mc.* 9,2. HUGO DE SANCTO CHARO, *Tomus sextus in Evangelia secundum Matthaemum*, [94] *Lucam, Marcum et Joannem*, Venetiis, Pezzana, 1832, c. 104r, i, p. 214: «Tres loquuntur Moyses, Elias, Jesus, idest, lex, prophetia, Evangelium. Et tres audiunt, Petrus, Iacobus et Joannes, idest, fides, spes, charitas». Paolo definisce i tre apostoli «colonne» (*Gal.* 2,9), ripreso da molti commentatori (Beda e lo stesso Ugo di San Caro, per esempio).

<sup>4</sup>Fra i contributi recenti sul canto XXV cfr. E. ARDISSINO, *La poesia della speranza e la speranza della poesia*, in EAD., *L'umana Commedia di Dante*, Ravenna, Longo, 2016, pp. 91-108; L. COGLIEVINA, *Il canto XXV del Paradiso*, in EAD., *Dante. Letture critiche e filologiche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 105-131; G. FRASSO, *Paradiso XXIV-XXVI (appunti sulla santità apostolica)*, in *Peccato, penitenza e santità nella Commedia*, a c. di M. Ballarini, G. Frasso, F. Spera, Roma-Milano, Bulzoni-Biblioteca Ambrosiana, 2016, pp. 47-62; E. FUMAGALLI, *Canto XXV*, in *Lectura Dantis Turicensis*, III, *Paradiso*, a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 391-404; G. LEDDA, *L'esilio, la speranza, la poesia: modelli biblici e strutture autobiografiche nel canto XXV del Paradiso*, in «Studi e problemi di critica testuale», 90 (2015), pp. 257-277; P. LIA, *La confessione di fede, speranza e carità*, in ID., *Poetica dell'amore e conversione*, Firenze, Olschki, 2015, pp. 279-303; E. PASQUINI, *Il canto della speranza («Pd XXV»)*, in

[95] Il canto XXV si apre proprio con la riflessione dell'*auctor* sull'amaro contrasto tra la lieta accoglienza riservatagli al colmo del paradiso e l'ostilità pertinace dei concittadini. La bravura del baccelliere, premiata dall'abbraccio accademico di Pietro, si traduce nel merito del poeta che riesce a innestare un impeccabile catechismo entro un'opera di *factio* con la consapevolezza della novità e dell'eccezionalità della propria operazione letteraria. Auspica, allora, che il valore straordinario della sua opera possa valergli il rimpatrio e finanche l'agognata corona di poeta. Proprio a questo punto si muove verso Dante e Beatrice una nuova anima, quella di Giacomo, che forse il lettore medievale già presagisce come destinato a interrogare il pellegrino sulla speranza, in ragione della identificazione con questa virtù.

Pietro e Giovanni, oltre ad essere figure importanti del racconto evangelico, sono anche autori di testi canonici; a Giovanni, oltre al quarto vangelo e all'Apocalisse, si attribuiscono anche tre epistole. Giacomo Maggiore invece sembrerebbe escluso dal ruolo di *scriba* della Parola, ma ciò non vale al giudizio di Dante che confonde il riconosciuto autore dell'epistola cattolica, Giacomo Minore, con il Maggiore, figlio di Zebedeo, fratello di Giovanni e poi oggetto dei pellegrinaggi in terra galiziana<sup>5</sup>. In tal modo i tre discepoli prediletti si configurano anche come tre *auctores* propalatori dell'insegnamento cristiano anche con la forza dei loro scritti. Nel metterli in scena come personaggi del poema, Dante dispone anche delle loro opere e nel caso di Giacomo e di Giovanni vi fa riferimento esplicitamente (*Par.* XXV, 77 e *Par.* XXVI, 44). In *Par.* XXV, 76-78 si legge «Tu mi stillasti, con lo stillar suo, / ne la pistola poi; sì ch'io son pieno, / e in altrui vostra pioggia repluo».

La menzione dell'epistola di Giacomo come fonte della speranza è stata ricondotta dai vari commentatori ad alcuni passi del testo, ma effettivamente Dante non chiarisce quali affermazioni dell'apostolo lo abbiano specificamente indirizzato alla virtù in oggetto. Può pertanto giovare una lettura del testo apostolico nella prospettiva di ravvisarvi le allusioni alla speranza, ma anche altri spunti particolarmente consentanei al pensiero dantesco.

La lettera è indirizzata alle dodici tribù. La prima virtù che l'apostolo esalta è la pazienza, subito

---

*Confini dell'Umanesimo letterario, Studi in onore di Francesco Tateo*, a c. di M. De Nichilo, G. Distaso e A. Iurilli, Roma, Roma nel Rinascimento, 2003, III, pp. 1039-1047; S. PRANDI, *Canto XXV. Ritorno poeta*, in *Lectura [95] Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III, *Paradiso*, 2, *Canti XVIII-XXXIII*, a c. di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2015, pp. 723-746; F. SALSANO, *Canto XXV*, in ID., *Lecturae Dantis*, Ravenna, Longo, 2003, pp. 222-230. Fra i principali studi sul canto cfr. G. ANGIOLILLO, *Dal XXIII al XXVII canto. Nel cielo stellato: San Pietro, San Giacomo, San Giovanni*, in EAD., *La nuova frontiera della tanatologia*, 3, *Paradiso*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 231-251; L. BATTAGLIA RICCI, *Paradiso XXXV*, 86-96, in «Giornale storico della letteratura italiana», 89, 149 (1972), pp. 333-338; E. ESPOSITO, *Il canto XXV del Paradiso*, in «L'osservatore politico-letterario», 6 (1980) pp. 67-82; G. GETTO, *Il canto XXV del Paradiso*, in ID., *Aspetti della poesia di Dante*, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 83-102; G. MAZZOTTA, *Theology and exile (Paradiso XXIV, XXV, XXVI)*, in *Dante*, ed. by J. Tambling, London, Longman, 1999, pp. 137-159; A. STÄUBLE, *Paradiso XXV, 38 e i salmi dei pellegrinaggi*, in ID., *Le sirene eterne*, Ravenna, Longo, 1996, pp. 9-27; A. TARTARO, *Il canto XXV del Paradiso*, in *Paradiso. Letture degli anni 1979-81. Casa di Dante in Roma*, a c. di S. Zennaro, Roma, Bonacci, 1989, pp. 667-683; A. VALLONE, *Paradiso XXV*, in ID., *Strutture e modulazioni*, Firenze, Olschki, 1990, pp. 193-207.

<sup>5</sup>Tuttavia lo stesso Ugo di San Caro, che fra gli altri identifica le tre virtù nei tre apostoli prediletti, assegna la lettera a Giacomo Minore.

seguita dalla sapienza, a proposito della quale si è identificato [96] il primo riferimento alla lettera di Giacomo nel XXV del *Paradiso*. Nei versi 29 e 30 Beatrice si rivolge così al santo: «Inclita vita per cui la larghezza / de la nostra basilica si scrisse». Il rimando alla generosità di Dio può leggersi appunto in *Iac.* 1,5: «si quis autem vestrum indiget sapientiam postulet a Deo qui dat omnibus affluenter et non inproperat et dabitur ei». La questione è però più complessa perché la lezione «larghezza» in Dante (v. 29) è solo in alcuni codici. Altri riportano invece «allegrezza», come anche alcuni commentatori antichi<sup>6</sup>. Petrocchi propende per la prima soluzione anche in ragione dell'assenza di riferimenti alla letizia della chiesa nell'epistola giacobeo<sup>7</sup>.

Citando la «larghezza» del *Paradiso* Dante potrebbe dunque aver pensato a uno specifico passo del testo di Giacomo. Ma cercando ulteriori tangenze tra le opere, la questione si complica. A proposito delle virtù teologali, infatti nella lettera si incontra quasi subito la fede, additata come requisito per godere della larghezza divina.

L'apostolo dà indicazioni ai fedeli: «sit autem omnis homo velox ad audiendum tardus autem ad loquendum et tardus ad iram» (*Iac.* 1,19); invita ad accogliere con docilità la parola e a metterla in pratica. Ciò che dapprima definisce parola è poi chiamato legge della libertà (1,25), con un'espressione carica di importanti significati nel linguaggio dantesco.

Il secondo paragrafo si sposta su un piano più evidentemente civile, poiché invita ad accogliere con il medesimo animo poveri e ricchi e ad agire sempre con equità, ancora in nome della già menzionata legge di libertà. Si ritornerà sul concetto di legge nel quarto paragrafo, dove si sancisce che solo Dio è legislatore, mentre l'uomo deve umilmente attenersi al suo ruolo di osservatore della legge.

Il passo più celebre del testo di Giacomo riguarda le opere, come requisito per la salvezza. Dalle sue parole trarranno argomento i cattolici per opporsi ai luterani. L'apostolo afferma con mirabile chiarezza la necessità di fede e opere congiunte, sottolineando più di quanto faccia Paolo il valore delle azioni. A dimostrare la giustificazione per le opere sono evocati gli *exempla* di Abramo e di Raab.

Un posto di rilievo è assegnato nella lettera alla sapienza, evocata fin dall'inizio e poi al centro del terzo paragrafo. Si raccomanda di non farsi maestri e di non mancare nel parlare, poiché la parola può governare tutta la persona, come accade nei cavalli che sono presi per il morso o nelle navi che sono manovrate attraverso un piccolo timone: così la lingua è organo piccolo ma potente, che non deve essere indirizzato verso il male. La sapienza, a cui Giacomo assegna tanto valore, non è estranea alle

---

<sup>6</sup>96] Buti, per esempio, dà conto di entrambe le lezioni.

<sup>7</sup>G. PETROCCHI, *Introduzione*, Firenze, Le Lettere, 1994, pp. 244-245. «Allegrezza» (o la variante scempia) è in Ash, Ga, La, Lo, Parm, Po, Pr e Vat. Anche Lanza e Sanguineti leggono «larghezza». A sostegno della propria lettura, Petrocchi rileva inoltre che Dante cita questo passo di Giacomo in *Mon.* I.i,6 e che anche in *Conv.* IV.xx,6 ricorre il riferimento alla larghezza di Dio desunto da Giacomo. Lo studioso ne ricava una particolare consuetudine del poeta con l'epistola giacobeo. Sulla scorta di questa osservazione di Petrocchi, aumentano le perplessità intorno alla menzione di questo testo (che lo studioso vuole ben noto a Dante) come fonte di una virtù che vi è solo lontanamente allusa.

opere, altro nucleo cardine della sua predicazione: il saggio mostra la buona condotta con opere ispirate a saggia mitezza; la sapienza che [97] viene da Dio è pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia (3,17). Al contrario, guerre e liti nella comunità derivano da passione, brama e invidia, infine dall'amore per il mondo, che sostituisce l'amore per Dio.

L'ultimo paragrafo è indirizzato ai ricchi, che hanno accumulato un tesoro effimero defraudando i lavoratori: per loro si avvicina la sciagura, mentre i fratelli giusti sono esortati alla pazienza, altra virtù su cui l'apostolo insiste fin dall'inizio; i profeti sono additati a modello di pazienza, oltre a Giobbe<sup>8</sup>.

L'epistola si chiude sull'efficacia della preghiera ispirata dalla fede, con l'esempio di Elia, esaudito per la forza delle proprie richieste. Altrettanto merito è riservato a chi riconduce il peccatore sulla retta via: questo è l'ultimo precetto che Giacomo consegna ai cristiani.

L'andamento omiletico della lettera consente rapidi cambiamenti di argomento, nel quadro generale delle esortazioni alla comunità dei cristiani. La componente narrativa si esplica nei racconti di singoli episodi, piuttosto che a livello di macrostruttura. Per rendere più incisivo l'ammonimento Giacomo ricorre preferenzialmente a metafore tratte dall'universo condiviso dai destinatari e talvolta alla narrazione dei casi esemplari. Il ricorso a termini di paragone è praticamente costante; per ciascuna virtù prescritta o per ciascun vizio riprovato l'apostolo adotta un'immagine chiarificatrice. Si comincia con l'onda del mare mossa dal vento e con il fiore seccato dal sole per figurare rispettivamente l'esitazione di chi non ha fede e la letizia effimera del ricco. Fra le immagini più rilevanti si possono citare quella dell'uomo che osserva il proprio volto nello specchio e subito dimentica com'era (1,23-24); quella consueta del frutto della sapienza (3,18) e, nel medesimo dominio agricolo, quella del contadino che aspetta pazientemente che le piogge facciano maturare i frutti che egli ha seminato (5,7); l'immagine orrida dell'imputridimento delle ricchezze terrene coronata dallo spaventoso fuoco che scaturisce dalla ruggine dell'oro e dell'argento per divorare le carni del ricco (5,2-3); l'*adynaton* del fico che produca olive e della vite che produca fichi (3,12).

Talvolta la necessità di rinforzare l'insegnamento legittima l'inserimento narrativo, come in 2,2-4, dove si intuisce il paradigma testuale della parabola, su modello evangelico. Vi si narra del ricco – distinguibile (sia detto *en passant*) per il suo anello d'oro: un oggetto caro alla tradizione narrativa breve già medievale – che riceve festosa accoglienza, mentre il povero è fatto accomodare ai piedi dello sgabello, secondo l'umano costume del favoritismo interessato che trascina con sé l'emarginazione del debole.

L'apparente disorganicità strutturale del testo, cioè il suo procedere per aggregazione di

<sup>8</sup>97] Ma il recupero del personaggio di Giobbe in quanto tipologia etica è eccezionale in Giacomo, rispetto ai testi neotestamentari, secondo G. MARCONI, *La lettera di Giacomo*, in ID., *Omellerie e catechesi cristiane nel I secolo*, Bologna, Dehoniane, 1994, pp. 69-109, a p. 100.

ammonimenti, lo rende vicino idealmente ma anche testualmente ai *Proverbi* veterotestamentari<sup>9</sup>. Dante poteva leggere nell'epistola di Giacomo, dun[98] -que, sia le lucide ed eloquenti metafore di cui si è dato un campione (affini per ambito semantico e per icasticità rappresentativa ad alcuni inserti retorici che costellano il suo poema<sup>10</sup>), sia moniti diretti alle virtù più degne. Il testo di Giacomo è dunque anche un essenziale paradigma letterario, modello dello stile parenetico a cui la *Commedia* tende. La speranza, però, fra di le virtù particolarmente sollecitate da Giacomo, non riveste un ruolo peculiare.

I lettori del poema si trovano dunque di fronte a una questione non semplice: perché Dante menziona espressamente l'epistola di Giacomo come fonte a corroborare la sua speranza, se il tema risulta toccato soltanto tangenzialmente in quel testo?

Se infatti l'interpretazione figurale consegnata dalla patristica è sufficiente a spiegare la presenza dell'apostolo come *magister* di speranza, tale scelta non comporta di necessità la menzione esplicita, in bocca a Dante personaggio, dell'epistola giacobeo, al v. 77.

Già gli antichi commentatori avvertivano l'esigenza di chiosare il passo, con l'esplicitazione dei luoghi dell'epistola a cui Dante potesse alludere e proponevano la risposta anche oggi più accettata: nell'epistola è comunque possibile individuare alcuni riferimenti alla seconda virtù teologale, ai quali Dante alluderebbe. È indubbio che vari passi della lettera facciano menzione della ricompensa futura per i buoni cristiani. Il contesto parenetico rende quasi necessari richiami di questo genere, a sprone delle comunità da corroborare nella retta fede. I lettori antichi e moderni hanno segnalato *Iac.* 1,12; 2,5; 4,10; 5,7-8<sup>11</sup>.

Inoltre, citando l'epistola come fonte della speranza Dante connette anche testualmente l'interrogazione sulla speranza al discorso che ha ordito nel canto precedente a proposito della fede, consolidando la simmetria tra gli episodi, seppure con una certa dose di *variatio* (come retorica raccomanda). Interrogato da Pietro sulla fonte della fede in lui, Dante risponde:

---

<sup>9</sup>Si veda a titolo esemplificativo *Iac.* 4,17: «scienti igitur bonum facere et non facienti peccatum est illi», monito che non ha uno stretto rapporto con il testo precedente e che ha piuttosto il tenore di un “ricordo”. Secondo gli esegeti (cfr. F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, Brescia, Paideia, 1970, p. 43) comunque non si può supporre una diretta derivazione dal libro dei *Proverbi*, bisogna invece [98] considerare che l'autore si ispira alla religiosità giudaica sperimentata direttamente nelle sue forme più pratiche. L'apparente disorganicità dell'epistola è in realtà chiarita dagli studiosi, che ravvisano nell'opera un procedere per enunciazione e riprese di temi. Già i padri procedono nell'esegesi del testo con il criterio della *divisio*, individuando un ordine espositivo rigoroso (si vedano le letture di Beda e Ugo di San Caro per esempio). Cfr. anche MARCONI, *La lettera di Giacomo* cit.

<sup>10</sup>Valga ad esempio la metafora della fiamma che nasce piccola e poi cresce in *Iac.* 3,5: «ita et lingua modicum quidm membrum est et magna exultat ecce quantus ignis quam magnam silvam incendit», come in *Par.* 1, 34: «Poca favilla gran fiamma seconda». Ma la perniciosità della parola, effigiata nell'organo della lingua, non può non richiamare anche la rappresentazione dei fraudolenti dell'*Inferno*, dove si concreta la metafora della lingua di fuoco.

<sup>11</sup>*Iac.* 1,12: «beatus vir qui suffert temptationem quia cum probatus fuerit accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se». *Iac.* 2,5: «audite fratres mei dilectissimi nonne Deus eleget pauperes in hoc mundo divites in fide et heredes regni quod repromisit Deus diligentibus se». *Iac.* 4,10: «humiliamini in conspectu Domini et exaltabit vos» (citazione di *Eccli.* 3,20: «quanto magnus es humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam», ripresa anche in *Mt.* 23,12; *Phil.* 2,8-9; *1 Petr.* 5,6). *Iac.* 5,7-8: «patientes igitur estote fratres usque ad adventum Domini ecce agricola expectat pretiosum fructum terrae patienter ferens donec accipiat temporivum et serotinum patientes estote et vos confirmate corda vestra quoniam adventus Domini adpropinquavit».

«La larga ploia  
de lo Spirito Santo, ch'è diffusa  
[99] in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia,  
è silogismo che la m'ha conchiusa  
acutamente sì, che 'nverso d'ella  
ogne dimostrazion mi pare ottusa»

*Par:* XXIV, 91-96.

Due aspetti collegano evidentemente l'esame della seconda virtù al precedente: in entrambi i casi Dante sottolinea la perfetta consonanza delle scritture, tra antico e nuovo testamento. Le due «cuoia» di *Par.* XXIV, 93 sono opportunamente declinate in *Par.* XXV nella teodia di Davide e nell'epistola di Giacomo. Sia fede sia speranza appaiono in tal modo come ugualmente derivate dalla piena integrazione di vecchio e nuovo testamento. Il canto della speranza non solo riprende il precedente, ma ne fornisce un completamento, passando dall'indicazione generale all'esemplificazione concreta dei due testi. In effetti, già nel canto XXIV (vv. 135-138) Dante elenca i libri biblici da cui ricava le verità della fede, affermando che il suo credo deriva anche dalla «verità che quinci piove / per Moïse, per profeti e per salmi, / per l'Evangelio e per voi che scriveste / poi che l'ardente Spirto vi fé almi». Nel XXV canto la verità sulla speranza è ricondotta ai due termini che chiudono ciascuna delle due sezioni del breve elenco: i salmi (la «teodia» di Davide) e la lettera giacobeica come campione degli scritti apostolici, post pentecostali.

Il secondo aspetto che collega il canto XXV al precedente si può vedere anche in questi ultimi versi citati: si tratta della metafora della pioggia, segnalata, a migliore evidenza, dalla ripresa lessicale della forma in consonante liquida «la larga ploia» e «vostra pioggia repluo»<sup>12</sup>.

Lo spirito santo come pioggia si riversa sulle scritture e poi Dante, a sua volta, fa piovere intorno a lui la certezza della virtù, come se fosse una superficie colpita dall'acqua e quindi resa fonte d'acqua per ciò che vi è sotto. Si legge, insomma, se non esattamente un'equiparazione tra le scritture e la dichiarazione del fedele Dante, almeno la promozione di lui a propalatore della virtù. L'opera che ospita una catechesi tanto rigorosa da meritare l'avallo dei tre apostoli prediletti è promossa a una sorta di missione evangelica, per rinvigorire nei cristiani l'ortodossia teologica, oltre che la retta morale.

L'epistola di Giacomo dunque non è del tutto estranea al tema della speranza e la sua menzione consente di far risalire la virtù alla doppia fonte, vetero e neotestamentaria, integrando il richiamo al salmo di Davide, e in tal modo di mostrare la continuità della sequenza dei canti XXIV-XXVI. Il lettore intende che l'autore qui gli sta fornendo un utile catechismo, per il tramite del personaggio del

---

<sup>12</sup>[99] La metafora della pioggia è interpretata da Gian Luca Pierotti come riferimento al mito di Giasone, alla cui luce lo studioso legge tutto il canto. Cfr. G.L. PIEROTTI, *La "legenda sancti Jacobi" nei canti del cielo stellato*, in «Rivista di Letteratura Italiana», XXVIII/3 (2010), pp. 9-20.

baccelliere. L'opera ne risulta elevata al rango di testo portatore di verità, salvifico, in netto contrasto con la lettura di diletto (che ha il suo più evidente campione nella Francesca infernale).

Ma rimane l'impressione che la scelta della lettera giacobeo non sia del tutto perspicua. Sapienza, misericordia, giudizio, fede, legge, opere: questi i temi cardine dell'epistola. Non a caso, scorrendo i titoli della secolare tradizione esegetica non [100] si ritrova mai affrontato l'argomento della speranza a proposito di questo scritto apostolico.

L'autorità di Pietro sulla fede è sancita da Beatrice in *Par.* XXIV, 39 con il richiamo all'episodio evangelico in cui si narra di Cristo che cammina sulle acque<sup>13</sup>. Piuttosto che come autore Pietro figura qui come personaggio del vangelo. Giacomo e Giovanni sono invece ricordati anche per i loro scritti. Del secondo infatti si cita l'«alto preconio» (XXVI, 44), probabilmente il quarto vangelo<sup>14</sup>. Giacomo è per il Dante della *Commedia* sia personaggio del vangelo sia autore della lettera. È anche il santo per cui si visita Galizia: solo questo si dice di lui, senza nessun altro riferimento alla ricca agiografia, ben esemplificata da Iacopo da Varazze. Vari e caratteristici erano i miracoli attribuiti al santo, ma Dante significativamente non li accoglie: come del resto capita con la più celebre biografia di Francesco. Dall'ambito non scritturale si ricava soltanto l'idea del pellegrinaggio, che Dante non poteva certo tralasciare, data l'importanza del cammino santo nel medioevo. L'agiografia di Giacomo, come quella di Francesco e degli altri grandi personaggi del *Paradiso*, era ben nota ai lettori medievali; Dante non intende ripetere il racconto conosciuto, ma scegliere i dati che meglio concorrono a veicolare la sua idea, lasciando gli altri sottointesi. Agli occhi dell'autore della *Commedia*, conta più che Giacomo sia stato il divulgatore delle verità divine con il suo scritto apostolico che non il taumaturgo, non fosse che per la garanzia della più longeva memoria dello scritto rispetto ai miracoli e per i benefici universali e sovrastorici invece che particolari da esso arrecati.

L'epistola di Giacomo è nota soprattutto per l'argomento della giustificazione attraverso fede e opere, che ha indotto un certo numero di studiosi a ipotizzare una precisa volontà di contrapposizione alla teoria di Paolo oppure di una specifica corrente di seguaci dell'apostolo di Tarso. Secoli dopo, il testo di Giacomo servirà a confutare la dottrina riformista. Non è necessario supporre che Dante abbia inteso menzionare lo scritto giacobeo in funzione antipaolina. Anzi, nel canto che precede questo (XXIV, 61) Paolo è detto «verace stilo», con un aggettivo che non ammette dubbi, giacché nella terza cantica è sempre connesso al divino; nel canto XXVI Dio sarà detto «verace autore»<sup>15</sup>.

Fatta salva la veracità di Paolo, rimane comunque evidente in Giacomo la valorizzazione delle opere. Si è parlato di «cristianesimo dell'impegno fattivo»<sup>16</sup>, e, nonostante le molteplici questioni

---

<sup>13</sup>[100] *Par.* XXIV, 37-39: «tenta costui di punti lievi e gravi, / come ti piace, intorno de la fede, / per la qual tu su per lo mare andavi».

<sup>14</sup>Cfr. Il commento di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *ad loc.*

<sup>15</sup>Cfr. G. LEDDA, *Modelli biblici nella Commedia: Dante e san Paolo*, in ID., *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 179-216.

<sup>16</sup>MUSSNER, *La lettera di Giacomo* cit., p. 42.



interpretative della lettera inducano gli esegeti a proposte di lettura divergenti, ineludibile appare comunque l'inclinazione dell'autore verso una religiosità attiva. Paradigmatico in tal senso il monito contro chi si limita ad osservare, in luogo di intervenire, in 1,22: «estote autem factores verbi et non auditores tantum fallentes vosmet ipsos». Appare evidente che l'insi[101] stenza sull'azione che Dante leggeva nella lettera di Giacomo dovesse risultargli particolarmente congeniale<sup>17</sup>.

Le prime parole che il protagonista rivolge al santo contengono già la conferma della doppia scaturigine della salvezza, *iuxta* l'ortodossia cattolica: «“Spene,” diss' io, “è uno attender certo / de la gloria futura, il qual produce / grazia divina e precedente merito”»<sup>18</sup>.

Notoriamente, la definizione della speranza deriva dai testi canonici: le *Sentenze* di Pietro Lombardo, riprese da Tommaso<sup>19</sup>. Dante qui si limita a tradurre in volgare il latino del Maestro delle sentenze: «Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis praecedentibus», con la variazione retorica del chiasmo del v. 69. Anche in Pietro Lombardo la definizione segna esattamente l'inizio della trattazione sulla seconda virtù, come per Dante essa si colloca al principio del discorso rivolto al santo. Apparentemente dunque non si vedrebbe qui alcuna originale interpolazione dell'autore, limitandosi egli al ruolo dichiarato di allievo diligente. Ma non si può non osservare quanto la lezione che il discepolo restituisce al maestro su questo soggetto sia consentanea al pensiero dantesco a più riprese rivelato nel poema.

La speranza si fonda sulla grazia e sulle opere: questo il concetto portante dell'epistola di Giacomo e questa l'idea ispiratrice dell'azione del cristiano sulla terra, secondo Dante<sup>20</sup>. Il sistema della *Commedia*, pur riconoscendo il valore [102] della contemplazione (come è inevitabile), si regge

---

<sup>17</sup>[101] In questa direzione è la lettura del passo dantesco proposta da Silvio Pasquazi (S. PASQUAZI, *Dal cielo della Luna al cielo di Mercurio*, e ID., *L'epistola di... San Giacomo il Maggiore*, in ID., *All'eterno dal tempo*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 293-320 e 394-395). Lo studioso è tra i pochi a negare che Dante alluda a momenti specifici del testo giacobeo, sostenendo che non in uno o in un altro dei versetti dell'epistola Dante potesse trovare ispirazione per la propria concezione di speranza, bensì nel significato complessivo dell'opera, nella religiosità attiva di Giacomo: «le opere sono precisamente il prodotto visibile della Speranza, quando, appunto sia una Speranza operante, qual è quella che Dante professa e insegna» (p. 395). Dante non avrebbe dunque più speranza di altri, ma una speranza a spettro più ampio, perché comprensiva di quegli apporti storici che in Paradiso si fanno eterni. Al termine del viaggio egli ha compreso che ogni cosa degna di essere apprezzata in terra non è da rinnegarsi, ma può essere riconquistata in una prospettiva teleologica, rinnovata in un pieno splendore. Dante, nella lettura dello studioso, compirebbe una sorta di assunzione del terreno al Paradiso; gli apporti che in terra appartengono alla storia qui sono fatti eterni. In questo poggia la sua speranza.

<sup>18</sup>*Par.* XXV, 67-69.

<sup>19</sup>PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* III, xxvi 1 «Est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis praecedentibus» (PL 192, col. 811), con il commento di Tommaso (*Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 1), che, tra le altre osservazioni sulla speranza afferma anche: «Videtur quod spes non possit esse nisi formata caritate. Spes enim praesupponit merita, ut patet ex definitione ipsius». (ivi art. 3, qc. 1); «Habitus ergo spei quae est virtus, ex meritis non procedit: sed objectum, idest ipsa res sperata, pro meritis redditur; et ideo etiam actus spei in suum objectum tendit ex praesuppositione meritorum; et secundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione sui actus (ivi art. 2, qc. 2); «Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quae quidem est ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quae omnes virtutes in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, et etiam ex inclinatione ipsius habitus (ivi art. 4, co.).

<sup>20</sup>Nell'epistola a Cangrande si legge infatti: «finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis» (*Ep.* XIII 15). Conta cioè l'azione sulla terra, nel mondo dei vivi.

essenzialmente sulla vita attiva. Il «precedente merito» è anche l'azione ispirata dalla carità (secondo Pietro Lombardo) e pertanto finalizzata al bene.

Ormai quasi al termine del percorso, prossimo al ricongiungimento con Dio, Dante ha acquisito il vero significato del «ben fare», intorno al quale riflette fin dall'inizio del suo viaggio, in un processo di progressiva maturazione<sup>21</sup>. Fra i primi incontri c'è quello con Ciaccio, occasione per sviluppare il discorso politico. Al concittadino Dante domanda dove siano i fiorentini che «a ben far puoser li 'ngegni»<sup>22</sup>. Già in questa domanda è espresso il valore che egli assegna all'azione: il personaggio è desideroso di avere notizie di quanti si sono distinti per la loro virtù civile. Tuttavia, è drammaticamente evidente anche l'insufficienza del merito civile per pervenire alla salvezza. Nel terzo cerchio Dante ha già additato alcuni emblematici casi di mancato conseguimento della gloria divina. Dapprima la celeberrima sorte riservata alla categoria degli ignavi a cui l'autore attesta tutto il proprio disprezzo, con un verso che, paradossalmente, è tra i più ricordati del poema, benché sancisca la *damnatio memoriae* di questi vili. Doloroso è invece il riconoscimento del limite della facoltà intellettuale e morale, disgiunta dalla fede, con il caso dei grandi pagani antichi, confinati al limbo. Il secondo cerchio ha rivelato, tra l'altro, l'insufficienza dell'amore cortese e stilnovistico. Ora, con la risposta di Ciaccio si sancisce che neppure i meriti civili da soli possono, ovviamente, valere la salvezza, per quanto essi debbano a buon diritto essere perseguiti dai buoni cristiani.

Che il ben fare civile sia in sé positivo è confermato in più luoghi dell'opera: proprio a causa del suo ben fare Dante perde il sostegno degli ingrati concittadini, nella profezia di Brunetto<sup>23</sup>. Nella terza cantica, la prova forse più evidente risiede nello spazio riservato all'avo Cacciaguida, che non a caso è uno spirito combattente per la fede. La sua stessa condizione lo include negli uomini che hanno scelto l'azione per giovare alla cristianità. Il passaggio dal cielo che li ospita al successivo è segnato da una similitudine che ancora pone l'accento sul dovere di bene operare: *Par.* XVIII, 58-63:

E come, per sentir più diletanza  
bene operando, l'uom di giorno in giorno  
s'accorge che la sua virtute avanza,  
sì m'accors'io che 'l mio girare intorno  
col cielo insieme avea cresciuto l'arco,  
veggendo quel miracol più addorno  
(*Par.* XVIII, 58-63)

Proprio nel dialogo con Cacciaguida Dante palesa il suo timore di perdere fama se fosse «timido amico» della verità (*Par.* XVII, 118). Il verso si regge su due termini rilevanti anche nel discorso

---

<sup>21</sup>**102]**Cfr. M.T. GIRARDI, «Ben far» e salvezza. *Qualche riflessione*, in *Peccato, penitenza e santità nella Commedia* cit., pp. 99-109.

<sup>22</sup>*Inf.* VI, 81.

<sup>23</sup>*Inf.* XV, 61-66: «Ma quello ingrato popolo maligno / che discese da Fiesole ab antico, / e tiene ancor del monte e del macigno, / ti si farà, per tuo ben far, nimico: / ed è ragion, che tra li lazzi sorbi / si disconvien fruttar al dolce fico».

intorno alla speranza: «vero» e «amico». [103] Dante sta ragionando sul suo ruolo di autore dichiarando, nella declinazione fintamente interrogativa del dubbio da sottoporre all'avo, la sua chiara intenzione di proporsi come divulgatore della verità, anche a costo di infastidire i contemporanei. La parola del poeta, esattamente come quella degli apostoli, non teme di riuscire ostile, deve scuotere il lettore, perché essa è testimone di verità. Dante dichiara di non potere essere «timido amico» del vero: la sua penna deve al contrario essere vera, «verace» come è definita quella di Paolo<sup>24</sup>.

Anche «amico» è termine notevole in relazione al XXV canto, dove ricorre al v. 90, a indicare le anime destinate alla salvezza o già salve: «l'anime che Dio s'ha fatte amiche». L'espressione “amico di Dio” (*amicus Dei*) è nell'epistola di Giacomo (2,23), come appellativo assegnato ad Abramo ad attestare che in lui fede e opere concorrono a condurlo alla santità. L'espressione in sé, del resto, non è inusuale né in contesto scritturale né in contesto patristico: Tommaso d'Aquino per esempio parla di amici di Cristo. Più interessante è però segnalare che Dante si è posto come amico (non timido) della verità (alla stregua del «verace stilo» di Paolo) e ora nel canto XXV si definisce invece «nimico» (v. 6) dei lupi fiorentini, in un contesto in cui come nel XVIII riflette sul significato e sul valore della propria poesia. In situazioni simili, connotate dal carattere esplicitamente metaletterario, ricorrono i due antonimi sempre riferiti allo scrittore: «amico» non timido del vero corrisponde a «nimico» dei concittadini ingrati. Ma amico del vero, per lo scrittore che ha compiuto il cammino fino al Paradiso, significa amico di Dio, che lo ha eletto al viaggio e gli ha rivelato la verità.

Il richiamo all'idea di amicizia in questo punto del Paradiso (con il termine «nimico» al v. 6 e l'espressione «anime che Dio s'ha fatto amiche» al v. 90) trascina con sé il pensiero al più celebre degli amici. Guido Cavalcanti è figura *in absentia* che attraversa tutto il poema. Marcello Ciccuto<sup>25</sup> ha illuminato i nessi tra l'incontro con Giacomo e il poeta fiorentino, sulla base del sonetto di Muscia da Siena *Ecci venuto Guido in Compastello*: al falso pellegrinaggio di Cavalcanti a Santiago (per mercatura, non per fede) corrisponde il raggiungimento da parte di Dante del santo per cui si visita Galizia. Nel sonetto san Giacomo si sdegna contro Guido, per il suo rifiuto di cogliere le possibilità salvifiche dell'itinerario spirituale. Al contrario, Dante arriva davanti a Giacomo e professa la speranza davanti a lui. Dante proclama la definizione, l'obiettivo e la fonte della speranza davanti all'apostolo, citando le anime amiche di Dio. Tra quelle anime, si intende, sarà un giorno anche l'autore, mentre l'amico suo di un tempo potrebbe essere escluso<sup>26</sup>.

Il verso 90 può richiamare per antitesi le parole di Francesca, che supplicherebbe [104] per Dante

---

<sup>24</sup>[103] Sul concetto di letteratura 'agonistica', moralmente impegnata, si veda F. SPERA, *La poesia forte del poema dantesco*, Firenze, Cesati, 2010.

<sup>25</sup>M. CICCUTO, *Il disdegno di San Giacomo. Per una diversa assenza di Cavalcanti dalla Commedia*, in «Letteratura Italiana Antica. Rivista annuale di testi e studi», 3 (2002), pp. 311-318. Cfr. anche M. VEGLIA, «*Lucerna ardens*». *Appunti su Cavalcanti, Virgilio e il problema del «disdegno»*, in «Italianistica», XXVI/1 (1997), pp. 9-21.

<sup>26</sup>Ciccuto osserva anche che la similitudine dei colombi adottata nel canto per figurare l'amicizia tra le anime sante potrebbe leggersi come rovesciamento *in bono* dell'incontro/scontro tra Dante e Guido: all'amicizia compiuta del Paradiso si contrappone un'amicizia mancata, in ragione dell'incapacità di Guido di elevarsi oltre il terreno.

se il re dell'universo fosse suo amico (*Inf.* V, 91: «se fosse amico il re de l'universo»), in ipotesi per assurdo. Francesca è dannata per un amore che non ha conosciuto la ragione, ma è anche la figura di una poesia da cui Dante ha preso le distanze, in nome della superiore concezione della letteratura espressa nel poema. Insomma, dall'esperienza condivisa con il migliore dei suoi amici, quella di una poesia che assolutizzava amore, Dante si è elevato a una nuova poetica, in cui le prove precedenti possono essere riprese e avvalorate di un significato nuovo. A questo livello Cavalcanti non attinge: come a Francesca, Dio non gli è amico, perché egli non ha saputo superare un'idea di vita – e di letteratura – ferma al piano sensibile. L'epistola di Giacomo su questo punto è estremamente chiara: «nescitis quia amicitia huius mundi inimica est Dei quicumque ergo voluerit amicus esse saeculi huius inimicus Dei constituitur» (4,4), con parole che riconducono al monito paolino contro la sapienza della carne (*Rom.* 8,7).

Infine, è opportuno ritornare sul concetto del viaggio, connesso con la presenza di Giacomo. Posta l'identificazione operata da Dante con l'apostolo Maggiore, la sua figura veicola alla mente del lettore medievale l'idea del pellegrinaggio. Quest'assunto è anche alla base dell'interpretazione che vuole qui un'allusione a Cavalcanti, come detto. Un viaggio per fede, con inoltre il corollario delle difficoltà lungo il cammino, è anche quello di Dante, che non a caso lo conduce di fronte all'apostolo, come il pellegrino lungo la francigena arriva a Compostela. Giacomo è dunque il santo del pellegrinaggio per eccellenza. Lo afferma Dante stesso dove chiosa: «E però è da sapere che in tre modi si chiamano propriamente le genti che vanno al servizio de l'Altissimo: chiamansi palmieri in quanto vanno oltremare, là onde molte volte recano la palma; chiamansi peregrini in quanto vanno a la casa di Galizia, però che la sepultura di sa' Iacopo fue più lontana de la sua patria che d'alcuno altro apostolo; chiamansi romei in quanto vanno a Roma, là ove questi cu' io chiamo peregrini andavano»<sup>27</sup>.

Non occorre segnalare la pregnanza dell'idea del pellegrinaggio in un'opera come la *Commedia*, imperniata sull'archetipo del viaggio a Dio. Basti ricordare i termini in cui tutto il percorso è mirabilmente sintetizzato in *Par.* XXXI, 37-39: «io, che al divino da l'umano, / a l'eterno dal tempo era venuto / e di Fiorenza in popol giusto e sano». L'esplicitazione a inizio verso del pronome personale enfatizza l'eccezionalità del pellegrinaggio dantesco, di cui qui si ricorda per l'ultima volta il punto di partenza: la città natale. La meta è l'acquisizione della cittadinanza entro la città divina, che Beatrice ricorda proprio mentre introduce Dante all'esame delle tre virtù: «questo regno ha fatto civi / per la verace fede»<sup>28</sup>. Davanti ai tre apostoli prediletti, Dante compie il suo pellegrinaggio e la figura di Giacomo è la più potente rappresentazione del viaggio «al divino da l'umano». L'idea del viaggio è inoltre strettamente connessa con l'idea di speranza: la spiegazione deriva da Isidoro che

---

<sup>27</sup>104] *VN* 29.7.

<sup>28</sup>*Par.* XXIV, 43-44. Cfr. G. BARUCCI, *Dal borgo alla città: Firenze e l'anti-Firenze*, in *Stella forte. Studi danteschi*, a c. di F. Spera, Napoli, D'Auria, 2010, pp. 11-31.

nelle *Etimologie* fa discendere la parola speranza da «pes»: «Spes vocata quod sit pes progrediendi, quasi “est pes”. Unde et e contrario desperatio. Deest enim ibi pes, nullaque progrediendi facultas est; quia dum quisque [105] peccatum amat, futuram gloriam non sperat»<sup>29</sup>. La speranza è quindi avanzamento, progressione: il santo del pellegrinaggio ben si presta a figurarla.

Il nome Giacomo del resto è interpretato come «supplantazione» a partire dal significato del nome di Giacobbe: «Jacob subplantator interpretatur, sive quod in ortu plantam nascentis fratris adprehenderit, sive quod postea fratrem arte deceperit. Unde et Esau dixit: “Iuste vocatum est nomen eius Iacob, subplantavit enim me ecce secundo”»<sup>30</sup>. Le parole che Isidoro adotta per Giacobbe sono applicate a Giacomo: così è per esempio nella *Legenda Aurea*<sup>31</sup>, in Ugo di San Caro: «Iustitiam enim docet Iacobus, quia ad fidem, et opera fidei hortatur, per quam quisque iustum efficitur; et hoc bene convenit Iacobo, qui interpretatur supplantator. Prima autem supplantatio vitiorum fit per fidem»<sup>32</sup> e in Beda<sup>33</sup>. Quest'interpretazione onomastica doveva essere comune nel medioevo. Se ne ricorda Buti, commentando *Par.* XXV, 33: «Ecco che Iesu ai detti tre discepoli fece *più chiarezza* di sé, che agli altri: imperò che alli altri non manifestò la sua divinità come a costoro; e Piero s'interpreta fermezza di fede; Iacopo, supplantazione che n'è cagione di speranza; e Giovanni, pieno di grazia; e tanto ciascuno di questi tre eccede li altri in queste virtù, quanto ebbono maggiore notizia di Cristo, che gli altri che non viddono quella transfigurazione»<sup>34</sup>.

Seguendo la via etimologica il nome dell'apostolo si collega alla speranza in forza del comune riferimento all'organo precipuo del movimento, il piede. La *Commedia* in quanto racconto di un cammino verso Dio è essa stessa “segno”, figura della speranza, di piede di un pellegrino che avanza. Proprio sul dettaglio del suo piede Dante si sofferma all'inizio del cammino, quando nel primo canto dell'*Inferno* consegna ai lettori fin da subito un verso su cui essi saranno destinati a dibattere per secoli: «ripresi via per la spiaggia diserta / sì che 'l piè fermo sempre era 'l più basso» (*Inf.* I, 29-30).

<sup>29</sup>105] ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae sive origines*, a c. di A. Valastro Canale, Torino, Utet, 2004, pp. 629-631, VIII, ii, 5 (PL 82, col. 348A).

<sup>30</sup>Ivi, p. 595, VII, vii, 5 (PL 82, col. 326 D e A).

<sup>31</sup>IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, a c. di A. e L. Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 2007, pp. 358-367, LXIII, *San Giacomo apostolo*.

<sup>32</sup>HUGO DE SANCTO CHARO, *Tomus septimus. In postillam super septem Epistolas Canonica*, Venetiis, Pezzana, 1832, c. 310r, p.7.

<sup>33</sup>BEDA VENERABILIS, *In Mathaei evangelium expositio*, II, X: «merito Alphaei filius scribitur Jacob, id est, docti, cujus vita tantae erat austeritatis, ut verus sit supplantator carnalis desiderii» (PL 92, col. 51D).

<sup>34</sup>Giordano da Pisa illumina eloquentemente il nesso tra l'etimo *supplantator* e il piede: «soppiantatore si è propriamente colui, che va con le piante per terra», in tal modo rimane netto, non si contamina dei piaceri terreni, toccando il suolo solo con le piante, in antitesi alla figura del serpente, incarnazione del male (*Prediche del beato fra Giordano da Rivalto, dell'Ordine dei predicatori recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta pubblicate*, Firenze, Magheri, 1831, pred. 25, vol. 1, p. 198).