

Abstract

At the entrance of the Purgatory, Dante and Virgilio are welcomed by a sapphire-blue sky, which redeems their souls after the visions of the Inferno. The sapphire is defined as being 'dolce' and 'oriental'. In this paper, the reference to this gem is investigated in two different and complementary directions: on the one hand, the stone is analysed in the context of the philosophical mineralogical tradition, especially within Albertus Magnus' *De mineralibus* and its sources, such as the *Liber de natura rerum* by Thomas of Cantimpré. On the other hand, the reference is related to *Ex.* 24, 10, where the sapphire is the object of the elderlies' vision. This biblical episode is read through the interpretative key of the allegorical exegesis, as this was presented in the Latin translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed*. The aim is to emphasise not only affinities with Jewish mysticism, as previously pointed-out by secondary literature, but also with the Jewish exegetical tradition, and especially the allegorical and philosophical interpretation of the Bible.

I.

Nel passaggio verso il Purgatorio, il primo carattere che immediatamente contraddistingue il nuovo regno è il suo colore, ovvero quello dello zaffiro orientale che accoglie i viaggiatori, una volta abbandonato l'Inferno. Pietra preziosa assai nota ai tempi di Dante, lo zaffiro era celebre per il colore blu nobile e intenso, come anche per la sua trasparenza. Al «dolce» colore blu del cielo è associato il «sereno aspetto» (I, 14) e il «diletto» (I, 16) per la vista, in opposizione all'«aura morta» (I, 17) dell'Inferno e agli occhi «contristati» (I, 18) che questo aveva suscitato; lo zaffiro accompagna, quindi, il percorso dell'anima di Dante lungo un cammino più lieto, verso il regno dove le anime possono mondarsi.¹

Se, la prima volta, lo zaffiro scorta il passaggio tra l'Inferno e l'ingresso al Purgatorio, a descrizione del cielo che accoglie Dante e Virgilio all'inizio della seconda cantica, la medesima pietra preziosa compare una seconda volta con una figura etimologica nel Paradiso (XXIII, 101-102), come il luogo dove viene presentata la Madonna:² «onde si coronava il bel zaffiro / del quale il ciel più chiaro s'inzaffira». Lo zaffiro si conferma perciò essere la gemma che descrive il cielo.

* Ringrazio Loris Sturlese, Alessandro Palazzo e Mario Loconsole per le indicazioni che mi hanno fornito nella stesura di questo lavoro; ringrazio Carlo Ossola per aver attirato la mia attenzione su questo tema.

¹ Sul riferimento allo zaffiro in questa terzina, si vedano gli studi di CARON ANN CIOFFI, "Dolce color d'oriental zaffiro": *A Gloss on Purgatorio 1.13*, «Modern Philology», LXXXII, 1985, pp. 355-364; BRUNO BASILE, *Lo zaffiro d'oriente: da Dante a Buti*, «Rivista di Studi Danteschi», V, 2005, pp. 155-160.

² ERIK SCHOONHOVEN, *Fra Dio e l'imperatore: Il simbolismo delle pietre preziose nella Divina Commedia*, «Dante: Rivista Internazionale di studi su Dante Alighieri», III, 2006, pp. 69-93, p. 88, n. 2 nota come nelle rappresentazioni iconografiche Maria sia spesso vestita di un azzurro che somiglia allo zaffiro; infatti, la base della vernice di quell'azzurro era il lapislazzuli, ovvero la pietra che nell'antichità veniva identificata con lo zaffiro.

I commentatori hanno rilevato il carattere esotico del riferimento allo zaffiro, in particolare per la presenza dell'aggettivo «oriental».³ L'attributo orientale definisce la finezza della gemma, poiché le pietre più preziose erano comunemente considerate quelle orientali.⁴ Inoltre, il nesso con la letteratura lapidaria è stato spesso ricordato, nello specifico per quelle virtù che venivano riconosciute alla gemma e che in qualche modo evocano l'esperienza dantesca all'ingresso del regno della speranza.⁵ La tradizione mineralogica, infatti, a cominciare dalla *Historia naturalis* di Plinio, trova la sua evoluzione nei numerosi lapidari medievali, nei quali sono descritte le capacità magiche e curative di ciascuna gemma.⁶ Così, per le pietre preziose menzionate nella *Commedia* sono state proposte una serie di fonti individuate tra i cataloghi mineralogici medievali che potevano essere noti a Dante, dalle *Etymologiae* di Isidoro allo *Speculum naturale* di Vincent de Beauvais.⁷ Tuttavia, la critica è concorde nel riconoscere in Alberto Magno, con il suo *De mineralibus*, l'origine principale delle informazioni riguardo le caratteristiche e le virtù dei minerali.⁸ L'interpretazione dal mero punto di vista

³ Si veda FRANCESCO DA BUTI, *Commento sopra "La Divina Commedia" di Dante Alighieri*, Pisa, Fratelli Nistri 1860, t. 2, p. 12: «Sono due specie di zaffiri: l'una si chiama l'orientale, perché si trova in Media, ch'è nell'oriente, e questa è migliore che l'altra e non traluce; l'altra si chiama per diversi nomi com'è di diversi luoghi».

⁴ Per il nesso tra l'origine esotica e la meraviglia, cfr. DEEN SCHILDGEN, *Wonders on the Border*, p. 135.

⁵ Già infatti il Buti scriveva (DA BUTI, *Commento*, p. 12): «Questa è una pietra preziosa di colore biadetto, ovvero celeste et azzurro, molto dilettevole a vedere, et è de grande virtù, come dice lo Lapidario», ovvero probabilmente il lapidario medievale maggiormente diffuso, il *De lapidibus* di Marbodo di Rennes. Cfr. MARBOD OF RENNES, *De lapidibus*. Considered as a Medical Treatise with Text, Commentary, and C. W. King's Translation, together with Text and Translation of Marbode's Minor Works on Stones, ed. John M. Riddle, (Sudhoffs Archiv: Beihefte, 20), Wiesbaden, Steiner 1977.

⁶ Sulle pietre nella *Historia naturalis*, si veda JOHN F. HEALY, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford, Oxford University Press 1999. Sulla tradizione mineralogica medievale, cfr. GERDA FRIESS, *Edelsteine im Mittelalter. Wandel und Kontinuität in ihrer Bedeutung durch zwölf Jahrhunderte*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag 1980; DANIELA GOLDIN FOLENA, *Pietre preziose e gemme nella letteratura mediolatina*, in *Cristalli e gemme. Realtà, fisica e immaginario simbolico, tecniche e arte*, a cura di Bruno Zanettin, Venezia, Istituto Veneto di Scienza Lettere ed Arti 2003, pp. 599-622; ISABELLE DRAELANTS, *La science encyclopédique des pierres au XIIIe siècle, l'apogée d'une veine minéralogique*, in *Aux origines de la géologie de l'Antiquité au Moyen âge*, éd. Claude Thomasset, Joëlle Ducos, Jean-Pier Chambon, Honoré Champion, Paris 2010, pp. 91-140. Più nello specifico, per le proprietà mediche delle pietre, si veda JOHN M. RIDDLE, *Lithotherapy in the Middle Ages: Lapidaries Considered as Medical Texts*, «Pharmacy in History», XII, 1970, pp. 39-50.

⁷ Per una presentazione generale delle pietre nell'opera di Dante, cfr. HERBERT DOUGLAS AUSTIN, *Dante and the Mineral Kingdom*, «Romance Philology», IV, 1950-1951, pp. 79-153. Sulle gemme nella *Commedia* e per una discussione delle fonti, si vedano VINCENZO CIOFFARI, *A Dante Note: Heliotropium*, «The Romanic Review», I, 1937, pp. 59-62; VINCENZO CIOFFARI, *A Dante Note: Smeraldo*, «Speculum», XIX, 1943, pp. 360-363; E. CRIVELLI, *Le pietre nobili nelle opere di Dante*, «Giornale dantesco», XLIII, 1943, pp. 49-66; A. LEVAVASSEUR, *Les pierres précieuses dans la Divine Comédie*, «Revue des Études Italiennes», IV, 1957, pp. 31-100; ANGELO LIPINSKY, *La simbologia delle gemme nella Divina Commedia e le sue fonti letterarie*, in *Atti del I Congresso Nazionale di Studi Danteschi, Caserta, 1961*, Firenze, Olschki 1962, pp. 127-158; VINCENZO CIOFFARI, *Dante's Use of Lapidaries: A Source Study*, «Dante Studies», CIX, 1991, pp. 149-162; BRENDA DEEN SCHILDGEN, *Wonders on the Border: Precious Stones in the Comedy*, «Dante Studies», CXIII, 1995, pp. 131-150; BASILE, *Lo zaffiro d'oriente*; SCHOONHOVEN, *Fra Dio e l'imperatore*; questi osserva come, vista la presenza di numerosi orafi e artigiani a Firenze, certamente Dante conosceva le pietre preziose che compaiono nella *Commedia* per averle viste personalmente. Tra le fonti che la letteratura ha proposto vi sono le lessicografie e enciclopedie quali l'*Elementarium doctrinae rudimentum* di Papias, il *De rerum proprietatibus* di Bartolomeo Anglico, il *Liber derivationum* di Ugucione da Pisa e il *Catholicon* di Giovanni Balbi da Genova. Inoltre, è stata evocata la poesia *Intelligenza* e il *De secretis mulierum. Item de virtutibus herbarum, item lapidum et animalum et item de mirabilis mundi* di Michele Scoto. È doveroso precisare come per molte di queste fonti si tratti di attribuzioni ipotetiche, ma motivate con argomenti che rendono l'identificazione probabile.

⁸ In particolare, CIOFFARI, *Dante's Use of Lapidaries*, p. 149. Si veda inoltre ELSA FILOSA, *Alberto Magno, Dante e le pietre preziose: una nota su ambra ed alabastro*, «Dante Studies», CXXII, 2004, pp. 173-180. Sul debito di Dante nei confronti di Alberto, si veda PAGET TOYNBEE, *Some Unacknowledged Obligations of Dante to Albertus Magnus*, «Romania», XXIV, 1895, pp. 399-412; GIANFRANCO FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di Alessandro Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero 2001, pp. 93-102.

dei lapidari risulta però insoddisfacente per Erik Schoonhoven, che ricorda la tradizione dei commenti biblici nei quali le pietre preziose sono intese come simboli cristiani, e suggerisce pertanto l'attribuzione di un significato teologico.⁹ Caron Ann Cioffi rileva, invece, come Purgatorio I, 13 si richiami al brano tratto da *Es.* 24, 10, dove compare per l'appunto il termine zaffiro, e propone quindi una lettura dal punto di vista dell'esegesi biblica.¹⁰

Prendendo le mosse da questa ultima interpretazione, si intende indagare qui ulteriormente il passo di Purgatorio I, 13 dal punto di vista esegetico, e nello specifico nell'ottica dell'esegesi allegorica, così come questa era stata elaborata nella tradizione ebraica. L'importante studio di Sandra Debenedetti Stow ha preso in considerazione la questione del rapporto tra Dante e le fonti ebraiche, ponendo l'accento principalmente sugli aspetti mistici.¹¹ Tuttavia, la riflessione esegetica rimane un tema centrale dibattuto nei medesimi ambienti culturali indicati nel lavoro di Debenedetti Stow, tra i quali spicca la corte di Federico II.¹² Testimonianze di discussioni relative all'interpretazione metaforica del testo biblico tra intellettuali ebrei e cristiani alla corte imperiale mostrano che un'importante fonte per la diffusione dell'esegesi allegorica ebraica nel Medioevo latino è da identificarsi con la *Guida dei Perplexi*.¹³ La lettura maimonidea del testo biblico circolava già alla corte per mezzo degli studiosi ebrei che la frequentavano, a prescindere dalla diffusione della traduzione latina completa, che certamente raggiunse il meridione italiano nella seconda metà del XIII secolo.¹⁴ Naturalmente, nell'impossibilità di dimostrare una conoscenza diretta del *Dux neutrorum* da parte di Dante, ci si limiterà qui a evidenziare alcune affinità, che possono contribuire a un ulteriore chiarimento dei numerosi significati sovrapposti e impliciti nel riferimento allo zaffiro.

L'interpretazione metaforica non esclude tuttavia il richiamo a quella letteratura mineralogica che a giusto titolo è stata evocata a commento di Purgatorio I, 13. Infatti, proprio le nozioni relative alle virtù della pietra preziosa consentono una migliore comprensione dell'esegesi allegorica di *Es.* 24, 10. La questione dell'origine del «dolce color d'oriental zaffiro» è perciò affrontata in questa sede suggerendo due interpretazioni che procedono su piani paralleli: da un lato, nell'ottica della tradizione della letteratura

⁹ SCHOONHOVEN, *Fra Dio e l'imperatore*, pp. 70-72.

¹⁰ CIOFFI, "Dolce color d'oriental zaffiro", pp. 356-358. Nella Bibbia, lo zaffiro è menzionato anche in *Ez.* 10, 1; 28, 13; *Iob* 28, 6; 16; *Tob.* 13, 21; *Cant.* 5, 14.

¹¹ SANDRA DEBENEDETTI STOW, *Dante e la mistica ebraica*, Firenze, Giuntina 2004. Sui rapporti tra Dante e il mondo ebraico si veda inoltre GIORGIO BATTISTONI, *Dante, Verona e la cultura ebraica*, Firenze, Giuntina 2004.

¹² DEBENEDETTI STOW, *Dante e la mistica*, pp. 34-38.

¹³ Per una presentazione generale, si vedano MORITZ STEINSCHNEIDER, *Kaiser Friedrich II. über Maimonides*, «Hebräische Bibliographie», VII, 1864, pp. 62-66; GIUSEPPE SERMONETA, *Federico II e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, in *Federico II e l'arte del Duecento italiano*. Atti della III settimana di studi di storia dell'arte medievale dell'Università di Roma, Galatina, Congedo 1980, pp. 186-197; GIUSEPPE SERMONETA, *Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medievale*, in *Italia Judaica*. Atti del I Convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981, Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali 1983; COLETTE SIRAT, *La filosofia ebraica alla corte di Federico II*, in *Federico II e le scienze*, a cura di Pierre Toubert, Agostino Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio 1994, pp. 185-197. In particolare, si vedano le testimonianze di Jacob Anatoli, Mosè da Salerno e Kalonimos ben Kalonimos in COLETTE SIRAT, *Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Age*, éd. Geneviève Contamine, Paris, Éditions du CNRS 1989, pp. 169-191. La circolazione nel meridione d'Italia è testimoniata anche dal *Glossario* di Mosè da Salerno, cfr. GIUSEPPE SERMONETA, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1969.

¹⁴ Si veda lo studio di CATERINA RIGO, *Per un'identificazione del 'sapiente cristiano' Nicola da Giovanni, collaboratore di rabbi Mosheh ben Selomoh da Salerno*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», LXIX, 1999, pp. 61-146.

mineralogica, con particolare riferimento al *De mineralibus* di Alberto e alle sue possibili fonti, dall'altro nel solco dell'esegesi allegorica. Nella rincorsa allo svelamento della rete di intertestualità che la *Divina Commedia* sottende, letture complementari consentono di restituire la fecondità dei riferimenti mai univoci del poeta.

II.

Come è stato ampiamente dimostrato, il *De mineralibus* di Alberto Magno è la fonte principale per le conoscenze riguardo le pietre e i minerali per Dante.¹⁵ Questo testo aveva, per la prima volta, raccolto e rielaborato le nozioni, da un lato, della tradizione filosofico-mineralogica, riguardo cioè le cause, la genesi e la composizione di ciascuna pietra, dall'altro quelle relative alle proprietà straordinarie – soprattutto di carattere medico e magico – operando così una fusione con il sapere pratico e descrittivo trasmesso dalla mineralogia enciclopedica e medico-astrologica.¹⁶ Tale procedimento è adottato anche nel caso dello zaffiro, per il quale sono menzionate la composizione e le proprietà fisiche, quali il colore e la trasparenza, insieme alle proprietà curative, in particolare per la capacità purificante, e infine quelle di carattere magico, come la virtù conciliativa.

Alberto riporta la notizia dell'origine orientale della gemma, in particolare dall'India, e afferma che ogni altro tipo è meno nobile rispetto a questo.¹⁷ La varietà orientale, che non è completamente trasparente, sorpassa in qualità lo zaffiro celeste e rappresenta la migliore specie rispetto al colore dello zaffiro meno nobile, che è invece blu trasparente.¹⁸ Il colore è paragonato a quello del cielo sereno, e la sua sostanza è come una nube trasparente.¹⁹ Per quel che riguarda le sue proprietà mediche, tra queste rientrano la capacità di curare lesioni cutanee, di purificare la vista, lenire i dolori del viso e della bocca.²⁰ Invece, per quanto concerne le

¹⁵ Cfr. CIOFFARI, *Dante's Use of Lapidaries*, in particolare p. 149; p. 159. Cioffari nota come tutte le pietre menzionate da Dante si trovino nel *De mineralibus*, mentre la medesima corrispondenza non si riscontra nel caso di altri lapidari, quali ad esempio il *De lapidibus* di Marbodo. Si veda inoltre l'analisi delle pietre ambra e alabastro proposta da FILOSA, *Alberto Magno, Dante e le pietre preziose*.

¹⁶ Sull'opera mineralogica di Alberto, si vedano ALBERTUS MAGNUS, *Albertus Magnus Book of Minerals*, transl. Dorothy Wyckoff, Oxford, Clarendon Press 1967; JOHN M. RIDDLE, JAMES A. MULHOLLAND, *Albert on stones and minerals*, in *Albertus Magnus and the sciences*, ed. James A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, pp. 203-234; PEARL KIBRE, *Albertus Magnus on alchemy*, in *Albertus Magnus and the sciences*, pp. 187-202; UDO REINHOLD JECK, *Virtus lapidum. Zur philosophischen Begründung der magischen Wirksamkeit und der physikalischen Beschaffenheit Kostbarer Mineralien in der Naturphilosophie Alberts des Grossen*, «Early Science and Medicine», V, 2000, pp. 33-46; MARIO LOCONSOLE, *A theory on the formation of minerals. Albert the Great and the Constitution of Scientific Mineralogy*, «Quaestio», XX, 2020, pp. 369-388.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, ed. Borgnet, Parisiis 1890, l. II, t. 2, c. 17, p. 44b: «Saphirus lapis est valde notus, et secundum plurimum ejus venit ab Oriente ex India. Invenitur etiam in hypodromo apud Thodanum provinciae regionem et civitatem, sed non est adeo pretiosus ut per omnia sit similis Orientali».

¹⁸ Cfr. CRIVELLI, *Le pietre nobili nelle opere di Dante*, pp. 52-54. La notizia della superiorità della varietà orientale rispetto alle altre è riportata anche nel *De lapidibus* di Marbodo, cfr. MARBOD OF RENNES, *De lapidibus*, p. 42, e nel *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico, cfr. BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De rerum proprietatibus*, l. 16, c. 87, Frankfurt 1964, p. 759.

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 17, p. 44b: «Est autem in colore perspicuus flavus sicut coelum serenatum, sed vincit in eo flavus color, et ideo est melior qui est non satis perlucidus. Optimus autem, qui nubes habet obscuras ad rubedinem declinantes. Invenitur etiam bonus, qui albidus habet nubeculas. Substantia sua sit sicut fusca nubes aliquantulum transparentis». Tradizionalmente, nella descrizione degli zaffiri erano menzionate anche delle venature dorate che si riteneva fossero costituite da polvere d'oro.

²⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 17, p. 44b: «Hujus autem virtutem ergo vidi, quod anthraces duos fugavit [...] dolorem curare frontis et linguae. Vidi ego unum in oculum intrare, et sordes ex oculis purgare, sed ante vult

altre virtù fisiche, vi è la capacità di rendere gli uomini casti, raffreddando gli ardori interni.²¹ Nell'ambito delle proprietà non fisiche, lo zaffiro ha facoltà conciliatorie, porta alla pace, alla devozione nei confronti di Dio e rafforza l'anima.²²

La trattazione di Alberto si contraddistingue dai lapidari medievali, e in particolare dal lapidario per eccellenza, ovvero il *De lapidibus* di Marbodo, il quale oltre al potere di rafforzare in maniera generale il corpo e conservare le membra intatte, attribuisce allo zaffiro anche la facoltà di allontanare la paura, favorire il coraggio e sciogliere i legami.²³ Le proprietà salvifiche dello zaffiro includono anche le capacità di rendere Dio ricettivo alle preghiere e di liberare dalla prigione.²⁴

Precedentemente, nell'ambito dell'analisi degli accidenti delle pietre, il colore dello zaffiro era stato associato a quello del giacinto, e la loro distinzione era stata motivata sulla base dello splendore e della trasparenza. Infatti, poiché ogni pietra è il risultato della composizione dei due elementi, terra e acqua, il colore è determinato dall'elemento terrestre sottile arso dal fuoco e dalla trasparenza; se infatti la pietra è di una sostanza trasparente e chiara e se l'elemento terrestre è puro, allora il colore risulterà quello dello zaffiro.²⁵ Se, invece, vi è un'associazione dell'elemento terrestre gassoso e arso dal fuoco con un elemento trasparente acqueo spesso, allora la gemma assumerà il colore del giacinto. Tale colore è più scuro rispetto a quello dello zaffiro nobile.²⁶ Come si vedrà, l'associazione di zaffiro e giacinto è abbastanza rilevante anche per la questione dell'interpretazione metaforica di *Es.* 24, 10. Alberto riporta l'esistenza di due specie di giacinto, il giacinto acquatico e quello zaffirino. Il giacinto acquatico è di un colore giallo splendente, meno nobile dello zaffirino, mentre il giacinto zaffirino è molto lucido e di qualità più nobile; come lo zaffiro, anche il giacinto zaffirino ha una provenienza esotica.²⁷ Per quel che riguarda le sue proprietà curative, la pietra ha capacità astringenti,

poni in aquam frigidam, et post similiter. Quod autem dicunt, quod amittit virtutem et colorem postquam semel fugavit anthracem, est falsum, quia vidi unum qui successive interjecto spatio fere annorum quatuor, fugavit anthraces duos». Sulla traduzione del termine «anthrax», si veda la spiegazione di AUSTIN, *Dante and the Mineral Kingdom*, p. 121, che lo interpreta come il carbonchio, inteso sia come minerale sia come patologia. In questa sede, si è preferito adottare una traduzione più generica, nell'impossibilità di trovare piena corrispondenza con la moderna nomenclatura medica.

²¹ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 17, p. 44b: «Aiunt etiam hunc lapidem hominem castum reddere, et interiorem ardorem refrigerare, sudorem stringere». Il carattere di castità è evocato anche da Bartolomeo Anglico, cfr. BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De rerum proprietatibus*, l. 16, c. 87, p. 760.

²² ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 17, p. 44b: «Dicunt etiam quod corpus invegetat, et paces conciliat, pium et devotum ad Deum efficit, et animam firmat in bonis». Le medesime proprietà pacificatorie si ritrovano anche in Marbodo (MARBOD OF RENNES, *De lapidibus*, p. 42) e Bartolomeo (BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De rerum proprietatibus*, l. 16, c. 87, p. 760).

²³ Cfr. MARBOD OF RENNES, *De lapidibus*, p. 42: «Hic lapis, ut perhibent, educit carcere vinctos, obstructasque fores, et vincula tacta resolvit».

²⁴ *Ibid.*

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. I, t. 2, c. 2, p. 15b: «Si enim lapis sit perspicuae substantiae et valde clarae, et immixtum habeat subtile terrestre valde combustum, tunc erit color saphiri clarissimi, et habebit differentias colorum, secundum quod illud perspicuum cum illo terrestri subtili combusto fuerit clarius et obscurius».

²⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. I, t. 2, c. 2, p. 15b: «Si autem cum tali combusto vaporoso terrestri sit perspicuum aqueum aliquantum spissum, tunc resultat color hyacinthi, qui satis minus clarus est quam color saphiri nobilis».

²⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 8, p. 38b: «Hyacinthorum duo sunt genera: aquaticus videlicet et saphirinus. Aquaticus est flavus albescens, ac si pervium aquae de subflato perspicuo erumpat et superare contendat, et hic est vilior, et invenitur in isto genera aquescentis rubeus, in quo etiam superat pervietas aquae. Saphirinus etiam est flavus valde perlucidus, quasi nihil habens aqueitatis, et hic est melior».

in quanto è fredda, e inoltre favorisce il sonno. Invece, il giacinto zaffirino serve da antidoto contro il veleno.²⁸ In merito alle virtù apotropaiche, è uso portare tali gemme come amuleto in viaggio per garantirsi buona accoglienza; inoltre, queste giovano alla ricchezza e favoriscono la bontà dell'ingegno.²⁹

III.

La fedele corrispondenza, spesso letterale, tra il *De mineralibus* di Alberto e il *De natura rerum* di Tommaso di Cantimpré, già ampiamente rilevata dalla critica, si conferma anche per quel che riguarda l'esame dello zaffiro e delle sue proprietà.³⁰ Rimane tuttavia irrisolta la questione del reciproco rapporto tra questi due testi, ovvero se il primo dipenda dal secondo oppure se entrambi derivino da una comune fonte, a maggior ragione poiché il nome di Tommaso non appare nel *De mineralibus*, nonostante la tendenza di Alberto a menzionare le proprie fonti.³¹ Una soluzione proposta dalla critica è che Alberto possedesse una copia anonima dell'enciclopedia di Tommaso, dal momento che la sezione sui minerali fu estratta come opera indipendente dal titolo *De lapidibus pretiosis* e numerosi manoscritti non trasmettono il nome dell'autore.³²

Anche nel *De lapidibus pretiosis*, all'origine orientale dello zaffiro è attribuito un valore particolare, in opposizione alle gemme che provengono da altre zone geografiche. Tommaso di Cantimpré riporta la medesima notizia riguardo l'origine indiana della variante più nobile della pietra, aggiungendo che questa si caratterizza per una minore trasparenza.³³ Gli zaffiri orientali sono quindi i migliori, splendono di un colore blu e hanno delle ombre di colore più scuro sulla superficie.³⁴ In opposizione alla tipologia nobile, la più

²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 8, pp. 38b-39a: «De expertis autem est, quod est frigidus sicut viridis, et confortat corpora sicut omne frigidum quod constringit virtutes corporum. Et expertum est, quod somnum provocat propter suam frigidam complexionem [...] Saphirinus autem hoc specialiter habere dicitur, quod est virtus ejus contra toxicum».

²⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 8, p. 38b: «In ligaturis autem physicis est usus ejus, quod collo suspensus vel digito gestatus, tutum reddit peregrinum et gratum hospitibus, et est contra pestiferas regiones. Aiunt etiam quod confert ad divitias, et naturale ingenium bonum confert et laetitiam».

³⁰ Sulla questione delle fonti del *De mineralibus*, cfr. RIDDLE, MULHOLLAND, *Albert on stones and minerals*, pp. 230-234. Sulla relazione tra Alberto e Tommaso di Cantimpré, si vedano JEAN H. BORMANS, *Thomas de Cantimpré indiqué comme une des sources où Albert le Grand et surtout Maerlant ont puisé les matériaux de leurs écrits sur l'histoire naturelle*, «Bulletin de l'Académie Royale de sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique», XIX, 1852, pp. 132-159; HERMANN STADLER, *Albertus Magnus, Thomas von Cantimpré und Vinzenz von Beauvais*, «Natur und Kultur», IV, 1906, pp. 86-90; PAULINE AIKEN, *The Animal History of Albertus Magnus and Thomas of Cantimpré*, «Speculum», XXII, 1947, pp. 205-225; JOHN B. FRIEDMAN, *Albert the Great's Topoi of Direct Observation and his Debt to Thomas of Cantimpré*, in *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, ed. Peter Binkley, Leiden, Brill 1997, pp. 379-392; MATTIA CIPRIANI, «In dorso colorem habet inter viridem et ceruleum...». *Liber rerum e osservazione zoologica diretta nell'enciclopedia di Tommaso di Cantimpré*, «Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society», XXIX, 2017, pp. 16-98.

³¹ Cfr. RIDDLE, MULHOLLAND, *Albert on stones and minerals*, pp. 231-232; ALBERTUS MAGNUS, *Book of Minerals*, pp. XXXIV; 269-270.

³² Si veda RIDDLE, MULHOLLAND, *Albert on stones and minerals*, pp. 231-231, in particolare la n. 122 che riporta un elenco di manoscritti del *Liber de natura rerum* senza l'indicazione dell'autore. Si vedano anche i mss. menzionati in LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1958, pp. 396-398.

³³ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, ed. Helmut Boese, Berlin/New York, de Gruyter 1973, p. 367: «Saphirus lapis est pretiosissimus, qui ponitur in numero duodecim lapidum. Hic cerulei coloris est et ille magis pretiosus, qui ex India veniens nunquam translucet». Si segnala inoltre il lavoro di dottorato di MATTIA CIPRIANI, *La Place de Thomas de Cantimpré dans l'encyclopédisme médiéval : les sources du Liber de natura rerum*, Parigi/Firenze 2014.

³⁴ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, pp. 367-368: «Illi vero, qui ibidem inveniuntur et habent colorem saphiri orientalis, optimi sunt et virtuosi; sed pauci ex eis tales sunt. Orientales vero saphiri optimi sunt et maxime hii,

comune varietà di zaffiri ha un valore inferiore, ed è quella che si trova in una non identificabile regione denominata da Tommaso «Υποιο».³⁵ Certamente, vi è un legame tra questa indicazione topografica e quella fornita da Alberto, ovvero: «in hypodromo apud Thodanum provinciae regionem».³⁶ Presumibilmente, si tratta di una corruzione a partire da una comune fonte, poiché neanche «Thodanum» è identificabile con certezza.³⁷

Per quel che concerne le virtù, la gemma ha le capacità di conservare l'integrità del corpo, di raffreddare gli ardori e ha qualità astringenti.³⁸ Come riportato anche da Alberto, ha la facoltà di depurare la vista e di allontanare il dolore dal viso, nonché di curare le ulcere. Il *De lapidibus pretiosis* aggiunge anche la cura della patologia denominata 'Noli-me-tangere'.³⁹ A differenza dell'informazione fornita da Alberto, secondo cui la pietra perderebbe le proprie proprietà curative dopo aver guarito una lesione – notizia smentita sulla base della riportata 'esperienza personale' dell'autore, che avrebbe visto usare la medesima pietra due volte consecutive –, nel caso del *De lapidibus pretiosis* la pietra, invece, dopo essere stata adoperata con successo per la guarigione di questo genere di ulcere, perderebbe il colore.⁴⁰ Quanto alle virtù magiche, le sono riconosciute le capacità di agire contro gli imbrogli, l'invidia e i timori, e più in generale il potere di favorire uno stato di pace.⁴¹ Infine, come anche in Alberto, lo zaffiro protegge la castità.⁴²

È evidente una corrispondenza tra il *De lapidibus pretiosis* e il *De mineralibus* – testimoniata anche dalla comune corruzione toponomastica – seppur con qualche variazione, dipendente probabilmente dall'uso

qui vehementer splendent colore ceruleo et quasi nubeculas habent in superficie coloris densioris. Sunt et quidam saphiri orientales, qui rubith lapidem ammixtum habent; et hii inter ceteros cariores sunt virtuteque potentes».

³⁵ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, p. 367: «In Υποιο lapides saphiri sunt, qui parvi pretii et virtutis sunt, maxima pars ex eis». MATTIA CIPRIANI, *Un aspect de l'encyclopédisme de Thomas de Cantimpré : la section De lapidibus pretiosis du Liber de natura rerum*, «Médiévales», LXXII, 2017, pp. 155-174, p. 163, n. 44 ipotizza che si tratti di una corruzione per «Apulia», che compare invece nel passaggio corrispondente dedicato allo zaffiro nell'enciclopedia mineralogica *De lapidibus* di Damigeron-Evax: «Idem nascitur et in Apulie regione apud Lucaniam», cfr. DAMIGERON-EVAX, *De lapidibus*, in *Les Lapidaires grecs*, éd. Robert Halleux, Jacques Schamp, Paris, Les Belles Lettres 1985, pp. 261-262.

³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, l. II, t. 2, c. 17, p. 44b.

³⁷ I critici hanno avanzato l'ipotesi che possa trattarsi della città di Puy de Notre Dame oppure Puy en Velay; cfr. l'interpretazione di Dorothy Wyckoff in ALBERTUS MAGNUS, *Book of Minerals*, p. 115 secondo cui «Thodanum» sarebbe una corruzione per «Podium», da qui l'identificazione con Puy de Notre Dame, una località dell'Alvernia. Secondo questa congettura, il termine «provinciae» andrebbe inteso come il nome della regione, ovvero la Provenza, nei confini della quale all'epoca rientrava l'attuale Alvernia (cfr. ANNIBALE MOTTANA, 'Le miracolose virtù delle pietre preziose per salute del vivere umano' di Scipione Vasolo: *Un trattatello rinascimentale sulle gemme come mezzi per mantenersi in salute senza ricorrere a medicine*, «Rendiconti Lincei. Scienze fisiche e naturali», XVI, 2005, pp. 19-73, p. 39). Si segnala anche la lettura «Rhodanum» proposta da Michel Angel, cfr. SAINT ALBERT LE GRAND, *Le monde minéral: Les pierres, De mineralibus (livres I et II)*, prés., trad., comm. Michel Angel, Paris, Les Editions du Cerf 1995, p. *.

³⁸ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, pp. 367: «Conservat corpus et membra integra vegetatione, ardorem interiorem refrigerat, sudorem stringit».

³⁹ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, p. 367: «Tollit et ex oculis et ex fronte dolores, medetur et lingue, ulcera etiam sedat. Fugat etiam morbum illum horribilem, qui vulgariter dicitur 'Noli-me-tangere'». Sull'interpretazione di questa malattia, cfr. LUKE DEMAÏTRE, *Medieval Notions of Cancer: Malignancy and Metaphor*, «Bulletin of the History of Medicine», LXXII, 1998, pp. 609-637, pp. 616; 628-629; 636.

⁴⁰ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, p. 367: «Sed colore post fugationem dicitur vitiari». Per la citazione di Alberto, si veda *supra*, n. 20.

⁴¹ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, p. 367: «Dicitur etiam optimus contra fraudes et contra invidiam et contra terrores. Ad pacem vero gratiosus est».

⁴² THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, p. 367: «Oportet, ut ille qui portat eum summo studio castitatem servet».

di più fonti, in un caso come nell'altro.⁴³ Se Tommaso di Cantimpré si concentra maggiormente sugli effetti fisico-medici, come le capacità terapeutiche e astringenti, in Alberto è presente invece una dimensione spirituale, con il richiamo alla devozione nei confronti di Dio e al rafforzamento dell'anima, che risulta del tutto assente nel *De lapidibus pretiosis*. Inoltre, l'esplicito riferimento al nesso tra lo zaffiro e il cielo si inserisce in questo contesto che attribuisce una prospettiva immateriale alla trattazione mineralogica, la cui funzione risiede anche nel rapportare la pietra al divino. Invece, la virtù di favorire il coraggio e allontanare la paura, riconosciuta allo zaffiro da Tommaso di Cantimpré, è ripresa dal lapidario di Marbodo, ma è taciuta nel *De mineralibus*;⁴⁴ in questo modo, si evince la modalità dinamica con la quale entrambi gli autori si sono rapportati alle proprie comuni fonti, selezionando e dando rilievo ad alcuni caratteri rispetto ad altri.

IV.

Tornando ora all'aspetto esegetico della questione, è interessante guardare al passo biblico di *Es. 24, 9-10*, il cui commento costituisce una delle più notevoli riflessioni sull'interpretazione filosofica del testo biblico presenti nella *Guida dei PerpleSSI*. I versetti descrivono la visione che i settanta anziani del popolo di Israele, insieme ad Aron, Nadab e Abiu, ebbero sul Monte Sinai, e sono inizialmente analizzati in *Guida I, 5*.⁴⁵ Nel testo biblico si dice infatti che gli anziani videro: «Come un pavimento di lastre di zaffiro, limpido come il cielo», e la traduzione latina di tale versetto nel *Dux neutrorum* è caratterizzata da una variazione nella trasposizione del termine ebraico *sapir*, zaffiro, che è reso con i tre termini differenti *saphirus*, *crystallum* e *hyacinthus*. L'interpretazione della visione è ripartita in più capitoli dell'opera, a cominciare appunto da *Guida I, 5*, dove però la questione dell'oggetto della visione, cioè la natura di questo pavimento di zaffiro, viene rimandata ad un altro capitolo: «Sed complementum illius verbi, quod dictum est: 'Et sub pedibus eius sicut opus saphiri', adhuc explanabitur in capitulis huius libri».⁴⁶

L'esposizione continua in *Guida I, 28*, dove la trasparenza dello zaffiro acquisisce una rilevanza tale da portare il traduttore a favorire il termine *crystallum*: «Quod autem dictum est: 'Sub pedibus suis sicut opus crystalli'»⁴⁷. Difatti, nel prosieguito appare evidente come la caratteristica fondamentale della pietra sia la sua bianchezza, che ne provoca anche la trasparenza: «Sed lapis crystalli seu candor eius hoc habet, ut pervius et translucens non propter colorem ipsius, quia nullum habet; nam pervium et translucens, si colorem proprium haberet, non reciperet alios, sed occultaret».⁴⁸ In questo modo, il cristallo trasparente può assumere di volta in

⁴³ Sulle fonti della sezione mineralogica del *Liber de natura rerum*, si veda CIPRIANI, *Un aspect de l'encyclopédisme de Thomas de Cantimpré*.

⁴⁴ Oltre al *De lapidibus* di Marbodo, le altre fonti per la sezione dedicata allo zaffiro sono state identificate da CIPRIANI, *Un aspect de l'encyclopédisme de Thomas de Cantimpré*, p. 173, con le *Etymologiae* di Isidoro e il *De lapidibus* di Damigeron-Evax.

⁴⁵ Per il testo italiano della *Guida*, si rimanda a MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei perpleSSI*, trad. Mauro Zonta, Torino, Utet 2003. Per l'analisi di questo verso nell'opera maimonidea, cfr. MICHELLE LEVINE, *Maimonides' Philosophical Exegesis of the Nobles' Vision (Exodus 24): A Guide for the Pursuit of Knowledge*, «The Torah u-Madda Journal», XI, 2002-2003, pp. 61-106; DIANA DI SEGNI, *Mosè Maimonide e l'errore dei nobili (Es. 24)*, in *La nobiltà nel pensiero medievale*, a cura di A. Palazzo, A. Colli, F. Bonini, Fribourg, Academic Press Fribourg 2016, pp. 35-53.

⁴⁶ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum vel dubiorum*, ed. Diana Di Segni, Leuven-Paris-Bristol, Peeters 2019, I, 5, p. 37.

⁴⁷ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I, 27, p. 74.

⁴⁸ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I, 27, p. 75.

volta colori differenti, e per questa proprietà si configura quindi come una metafora per la materia prima; così come il cristallo accoglie i vari colori, allo stesso modo la materia prima informe assume in successione diverse forme: «Nunc autem recipit omnes, quia est sine colore, et unum post alium, et ideo simile est istud materie prime, que in se et ex se nullam habet formam, sed recipit omnes unam post aliam».⁴⁹ Lo «zaffiro» di *Es.* 24, 10, oggetto della visione dei settanta anziani, non sarebbe quindi altro se non la materia prima informe, ovvero il sostrato dei quattro elementi: «Seniores apprehenderunt materiam primam, et assimilata est Creatori, quia est principium creaturarum generabilium et corruptibilium, et fecit de nichilo».⁵⁰ Il nesso tra zaffiro e trasparenza, e di conseguenza l'ambiguità tra zaffiro e cristallo, emerge, a dire il vero, già nel testo originario, poiché la seconda occorrenza del termine, nella spiegazione successiva alla citazione biblica, dove la parola appare naturalmente in ebraico *sapir*, è in realtà resa con il termine arabo *billūr*, ovvero cristallo.⁵¹

Il candore della pietra consente un'ulteriore identificazione dello zaffiro con la neve che, secondo una fonte citata dalla *Guida*, i *Pirqué de Rabbi Eliezer*, si troverebbe al di sotto del trono divino e costituirebbe la materia con cui Dio ha creato la terra: «Da dove fu creata la terra? Dalla neve al di sotto del trono della sua gloria. Ne prese e la gettò, come è detto: 'Disse alla neve: sii terra'».⁵² Maimonide adotta tale metafora per distinguere tra materia celeste e materia sublunare; la materia inferiore è infatti quella che si trova al di sotto del trono divino, ovvero la neve menzionata nel *midrash*. Così, l'oggetto della visione dei settanta anziani, questa volta tradotto con il termine *hyacinthus*, viene a coincidere con la materia sublunare: «Hoc autem est, quod docuit me exponere illud, quod dicitur in lege: 'Sub pedibus eius quasi opus splendoris hyacinti', quia seniores apprehenderunt in visione prophetie veritatem materie prime».⁵³ Difatti, al fine di negare ogni possibile interpretazione in senso antropomorfo, il riferimento ai «pedibus» è letto come una metafora per il trono divino, e di conseguenza la materia di colore bianco che si trova al di sotto di esso è identificata con la materia terrestre.

Infine, lo «zaffiro» di *Es.* 24, 10, tradotto ancora una volta come *hyacinthus* in *Dux neutrorum* III, 5, è associato al crisolito della visione di Ezechiele (*Ez.* 1, 16), giacché le ruote del carro nella visione celeste sono legate precisamente a tale colore (*Ez.* 10, 9): «Quod autem dixit de eis: 'Sicut tharsis', exposuit hoc in

⁴⁹ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I, 27, p. 75.

⁵⁰ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, I, 27, p. 75.

⁵¹ Tale modifica del termine biblico «zaffiro» che appare nella citazione è motivata da Salomon Munk sulla base di una probabile identificazione dello zaffiro in maniera generica con una pietra trasparente, cfr. MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. Salomon Munk, vol. I, Maisonneuve & Larose, Paris 1970, I, 28, p. 97, n. 2: «L'auteur ne prend pas ici le mot sappir dans le sens de saphir proprement dit, mais il y voit en général une matière transparente. Immédiatement après il substitue le mot arabe billūr, cristal». Si veda inoltre la nota di Shlomo Pines, cfr. MOSES MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, vol. I, Chicago, University of Chicago Press 1963, I, 28, p. 61, n. 19: «The use of this Arabic word may mean that Maimonides considered that the Hebrew word *sappir* meant 'crystal'». È possibile che l'ambiguità di tale passo abbia portato poi alla sovrapposizione di significato tra zaffiro e trasparenza nei testi ebraici successivi, cfr. la nota di Salomon Munk (*Guide*, I, 28 p. 97, n. 2): «Les traducteurs hébreux du Moyen Age emploient souvent le mot 'sappiri' pour rendre le mot arabe 'mušaf', qui correspond, dans les versions arabes, au mot grec 'διαφανεις', transparent».

⁵² MOSÈ MAÏMONIDE, *La Guida dei perplessi*, II, 26, p. 410. Secondo le fonti ebraiche, proprio l'interpretazione di questo passo fu discussa alla presenza di Federico II da Jacob Anatoli e Michele Scoto, cfr. SIRAT, *Les traducteurs juifs à la cour des rois*.

⁵³ MOSES MAIMONIDES, *Dux neutrorum*, II, 27.

secunda narratione, et dixit de rotis: 'Visio rotarum quasi visio lapidis tharsis'.⁵⁴ Poiché nella traduzione aramaica della Bibbia, le gemme menzionate in entrambi questi passi (*Es.* 24, 10 e *Ez.* 10, 9) erano state tradotte come 'pietra preziosa' («sicut opus lapidis boni»), ne consegue che le due espressioni si equivalgono: «Nec est differentia inter hoc, quod dicit: 'Sicut color lapidis tharsis', et inter illud, quod dicit: 'Sicut opus lapidis hyacinti'»⁵⁵. Si osserva perciò una corrispondenza, sulla base del colore, tra il giacinto e il crisolito.

Dal punto di vista lessicale, il termine ebraico *safir* si presenta in tre traduzioni differenti, ovvero come zaffiro, cristallo e giacinto, e per l'associazione appena discussa risulta equivalente al crisolito. La bianchezza e la trasparenza sembrano essere i caratteri decisivi a guida del processo esegetico, che è volto a leggere il testo biblico con la lente della filosofia. Questi caratteri infatti consentono l'identificazione dello zaffiro di *Es.* 24, 10 con la materia prima, ricettacolo delle forme, e con la materia sublunare, in contrapposizione alla materia celeste. Non è inusuale che il traduttore latino adotti di volta in volta un termine differente per rendere il medesimo verso biblico, tuttavia l'equivalenza tra le due pietre apre la questione circa l'origine di questa associazione tra giacinto e zaffiro. Tramite tale variazione nella traduzione latina, infatti, l'interpretazione del passo acquisisce sfumature semantiche lievemente diverse rispetto a quelle intese nell'originale, arricchendosi così di significati per la cui comprensione può essere utile il ricorso alla letteratura mineralogica.

V.

Come si è visto, tra le virtù attribuite allo zaffiro vi sono quelle di purificare la vista, lenire il dolore del viso, liberare dal carcere e preservare la castità. Tali attributi sembrano perciò preconizzare i temi della seconda cantica, introdotta proprio dal passaggio sotto al cielo del colore dello zaffiro. La pietra preziosa monda la vista, permettendo quindi una visione rischiarata, allo stesso modo il Purgatorio restituisce la capacità di vedere, guarendo l'offuscamento del «cieco mondo».⁵⁶ Così come lo zaffiro ha il potere curativo di alleviare i dolori, ugualmente il paesaggio del Purgatorio ritempra l'anima di Dante, dopo le angosciose visioni infernali. Lo zaffiro simboleggia inoltre lo scioglimento dei vincoli e l'affrancamento dalla prigione del peccato nel percorso verso la libertà della grazia e della speranza.⁵⁷ Infine, lo zaffiro è la gemma che per eccellenza rappresenta il cielo, il luogo della gloria divina verso il quale mirano i fedeli, e pertanto evoca l'avvicinamento e l'armonia con Dio, conferendo un senso di pace, rinascita spirituale e speranza per la salvezza.⁵⁸

⁵⁴ RABI MOSSEI AEGYPTIJ *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, ed. Augustinus Iustinianus, Parisiis 1520, III, 5, fol. LXXIIIr.

⁵⁵ RABI MOSSEI AEGYPTIJ *Dux seu Director dubitantium*, III, 5, fol. LXXIIIr.

⁵⁶ Per la relazione tra purificazione ottica e catarsi spirituale, si veda in particolare CIOFFI, "Dolce color d'oriental zaffiro", p. 360.

⁵⁷ CIOFFI, "Dolce color d'oriental zaffiro", p. 356, rimarca come il passaggio al Purgatorio ricordi l'esodo biblico: così come l'*Esodo* narra la liberazione del popolo d'Israele dalla schiavitù d'Egitto, allo stesso modo il passaggio dall'Inferno al Purgatorio descrive il medesimo senso di libertà. Tale analogia si fonda sulla base della glossa a «In exitu Israel de Aegypto» nell'*Epistola a Can Grande della Scala*, in cui l'uscita dall'Egitto rappresenta una figura allegorica della redenzione cristiana, come il movimento dell'anima dal peccato alla grazia, con il passaggio da una condizione di schiavitù alla liberazione.

⁵⁸ Tra gli autori che si soffermano sull'immagine del cielo richiamata nella simbologia dello zaffiro, vi sono Beda il Venerabile, secondo cui il blu zaffiro rappresenta la gloria di Dio, verso la quale sono orientati tutti i cristiani, nonché il trono divino, cfr. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypsis*, l. 3, c. 21, PL 93, 198. Un'idea simile si ritrova in Rabano

L'assimilazione simbolica con il cielo si collega alle rappresentazioni della Gerusalemme celeste, infatti lo zaffiro è paragonato al trono celeste e tramite questa gemma è possibile arrivare alla contemplazione della Gerusalemme celeste.⁵⁹

Interpretato come materia prima, lo zaffiro rappresenta uno schermo che impedisce ai settanta anziani del popolo d'Israele la visione diretta del divino, i quali percepirono il pavimento dove poggia il trono divino, al contrario di Mosè, che invece ebbe un'esperienza diretta, faccia a faccia, con Dio. Si nota perciò un parallelo tra la condizione di Dante ai piedi del Monte Purgatorio e quella degli anziani, poiché in nessuno dei due casi vi è un accesso diretto a Dio, ma ci si limita alla visione della parte inferiore del cielo, ulteriormente schermata, tra l'altro, dalla presenza del trono, un elemento che allontana ancor di più l'esperienza del divino. I settanta anziani, come Dante, non erano pronti a vedere direttamente la divinità, e per questo motivo Nadab e Abiu furono puniti e perirono, come è spiegato in *Guida* I, 5. In secondo luogo, la materia prima informe, con la quale è stata creata la terra, cioè il mondo sublunare, è considerata in contrapposizione alla materia celeste. Così, il cielo sereno del Purgatorio è uno schermo che separa l'osservatore dalla vista del cielo della gloria, poiché Dante non è preparato per l'incontro con Dio. Inoltre, l'identificazione dello zaffiro con il crisolito che forma le ruote del carro celeste descritto nella visione di Ezechiele avvalorava l'assimilazione tra lo zaffiro e il cielo, non solo per via del suo colore. Anche in Paradiso XXIII, 100-102, lo zaffiro appare nella descrizione di Maria sullo sfondo azzurro, e ritorna l'idea di come lo zaffiro sia un impedimento per la visione diretta del divino.⁶⁰

In conclusione, la fecondità di significati custoditi nel riferimento allo zaffiro emerge tanto dalla sua interpretazione dal punto di vista della tradizione mineralogica, in particolare quella dei lapidari medievali, quanto nell'ottica della simbologia teologica, che vedeva nelle pietre preziose allegorie sacre. Infine, in questa sede si è scelto di affrontare il tema secondo la prospettiva dell'esegesi allegorica, per enfatizzare così le affinità non tanto con la mistica ebraica, quanto piuttosto con la tradizione dell'interpretazione biblica, considerando quindi in particolare l'apporto dell'Antico Testamento al pensiero di Dante. La tradizione ebraica si rivela perciò rilevante non solo come fonte per la mistica, ma anche come fondamento per l'esegesi allegorica.

Mauro, il quale evidenzia il significato allegorico dello zaffiro per la vita celeste, cfr. RABANUS MAURUS, *Commentarium in Exodum*, l. 3, c. 6, PL 108, 136. Si veda anche il *De Bestiis et aliis rebus*, l. 3, c. 58, PL 177, 116. Inoltre, DEEN SCHILDGEN, *Wonders on the Border*, p. 140 ricorda come tradizionalmente il paradiso terrestre sia stato localizzato a oriente, pertanto l'aggettivo orientale avrebbe anche un richiamo in quel senso.

⁵⁹ Per Marbodo, ad esempio, lo zaffiro indica il cielo in opposizione alla vita terrena; cfr. MARBOD OF RENNES, *De lapidibus*, pp. 119; 124-125.

⁶⁰ Cfr. CRIVELLI, *Le pietre nobili nelle opere di Dante*, pp. 52-54, sul rapporto tra lo zaffiro e la Vergine.