

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Visioni bibliche e investitura poetica

Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante
a partire dall'*Epistola a Cangrande*

Luca Azzetta

(Università degli Studi di Firenze, Italia)

Abstract The essay analyses paragraphs 77-82 of Dante's *Epistle to Cangrande della Scala*. After a discussion of the three typologies of divine vision acknowledged by medieval culture since Augustine, the essay shows how the biblical examples recalled in the *Epistle* in relation to the visionary experience of *Paradiso* correspond to them: the *raptus* of Paul (*visio intellectualis*), the vision of the Apostles on Mount Tabor (*visio corporalis*), the vision of the prophet Ezekiel (*visio imaginaria* or *spiritualis*). Finally, the essay analyses how the choice of these unusual examples establishes a deep relationship with what the poet says about his own experience in the final cantos of *Purgatorio* and in *Paradiso*.

Keywords Dante Alighieri. Epistle to Cangrande. Paradiso. Biblical visions.

Nella lunga porzione testuale che l'*Epistola a Cangrande* dedica all'*expositio litterae* dei primi versi di *Par. I* (capp. XVII-XXXI, parr. 42-87) un posto di rilievo occupa il cap. XXVIII (parr. 77-82) in cui Dante, commentando i vv. 5-6, «vidi cose che ridire | né sa né può chi di là su discende», affronta il problema del rapporto tra un'esperienza visionaria avvenuta in vita, che supera i limiti umani nell'incontro col divino, e il duplice scacco, della memoria (cap. XXVIII) e della parola (cap. XXIX), a recuperare e a comunicare quella visione, che tuttavia gli è stata concessa proprio affinché venga narrata. Si tratta di una pagina importante giacché, fuori dalla dimensione poetica del poema, costituisce l'unico documento in cui Dante parla di ciò che caratterizza il *Paradiso*, ultima cantica della *Commedia*, di cui fornisce una chiave di lettura:

[77] Et postquam dixit quod fuit in loco illo Paradisi per suam circumlocutionem, prosequitur dicens se vidisse aliqua que recitare non potest qui descendit. Et reddit causam dicens quod intellectus in tantum profundat se in ipsum desiderium suum, quod est Deus, quod memoria sequi non potest. [78] Ad que intelligenda sciendum est quod intellectus humanus in hac vita, propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam,

quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria, post reditum, deficiat propter transcendisse humanum modum. [79] Et hoc insinuat nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit: «Scio hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium celum, et vidit arcana Dei, que non licet homini loqui». Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quid extra se ageretur non recordabatur. [80] Hoc etiam insinuat nobis in Matheo, ubi tres discipuli «cecidere in faciem suam», nichil postea recitantes, quasi obliti, et in Ezechiele scribitur: «Vidi, et cecidi in faciem meam». Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro *De contemplatione*, legant Bernardum in libro *De consideratione*, legant Augustinum in libro *De quantitate anime*, et non invident. [81] Si vero in dispositionem elevationis tante propter peccatum loquentis oblatrarent, legant Danielelem, ubi et Nabuchodonosor invenit contra peccatores aliqua vidisse divinitus, oblivionique mandasse. [82] Nam «qui oriri solem suum facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos», aliquando misericorditer ad conversionem, aliquando severe ad punitionem, plus et minus, ut vult, gloriam suam quantumcunque male viventibus manifestat. (*Ep. Can. XXVIII, 77-82*)¹

La struttura argomentativa del capitolo è chiara: parafrasati i vv. 5-6 di *Par. I*, è spiegato il motivo che permette all'intelletto di sprofondare in Dio, termine del suo desiderio, cioè la connaturalità e l'affinità con la sostanza intellettuale separata, che comporta d'altra parte il cedimento della memoria, la quale, facoltà strettamente inerente al sensibile, non può partecipare con l'intelletto alla *visio Dei* (parr. 77-8). Quindi, per mostrare la verità di quanto affermato, cioè la possibilità da parte di un uomo vivente di avere una visione di Dio che trascende il processo conoscitivo proprio della natura umana, e dunque eccede le facoltà memoriali, Dante ricorre a due ordini di *auctoritates*. Il primo è costituito da tre episodi biblici di visioni divine, che nell'interpretazione proposta dall'Alighieri si concludono con lo scacco della memoria e della parola: innanzitutto il *raptus* occorso a san Paolo ed evocato dall'Apostolo in *II Cor 12,2-4* (par. 79); quindi l'episodio della trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor, a cui assistettero gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, secondo la narrazione dell'evangelista Matteo (*Mt 17,1-9*), e la visione del profeta Ezechiele, di cui è citato il versetto funzionale all'argomentazione (*Ez 2,1*). Il secondo ordine di *auctoritates*, aggiunto per convincere i malevoli, richiama l'autorità di tre trattati teologici: il *De contemplatione* di Riccardo di San

¹ Rinvio all'edizione di riferimento dell'*Ep. Can.* per tutte le questioni che il testo ha suscitato che non sono oggetto di discussione nel presente contributo (tradizione manoscritta, datazione, autenticità, ecc.); ho modificato il testo da me curato introducendo una virgola dopo «obliti» (par. 80) in luogo del punto fermo.

Vittore, il *De consideratione* di Bernardo di Chiaravalle, il *De quantitate animae* di Agostino d'Ipbona (par. 80). Chiude la serie delle testimonianze un ultimo esempio di visione biblica: quella del re Nabucodonosor, allegata in quanto documenta che anche uomini peccatori possono essere scelti da Dio per godere di visioni sovranaturali (par. 81). Dio infatti, nominato attraverso una perifrasi evangelica ricavata da *Mt* 5,45, manifesta la sua gloria secondo quanto ritiene opportuno anche a coloro che vivono nel peccato, ora per convertirli, ora per punirli (par. 82).

In accordo con i tre esempi biblici, anche le scelte lessicali che caratterizzano il brano orientano in una direzione ben precisa, inequivocabile per un uomo del Medioevo, entro la quale esse trovano il loro specifico significato. In particolare i parr. 78-9 sono tramati di tessere che nella tradizione teologica medievale descrivono le esperienze visionarie, e soprattutto il *raptus* di Paolo. Così è per il duplice ricorso al verbo *elevo* che ha quale soggetto *l'intellectus humanus* («*elevatur*», par. 78), a cui si affianca il sostantivo *elevatio*, esplicitamente riferito alla *visio* dantesca («*in dispositionem elevationis tante*», par. 81); o ancora per i termini che indicano una visione nella quale, con un movimento dal basso verso l'alto («*ascensione*», par. 79), si travalica la conoscenza raziocinativa propria dell'uomo («*humanum modum*», par. 78; «*humanam rationem*», par. 79), giungendo oltre ciò che pertiene alla natura umana («*trascendisse*», par. 78; «*transierat*», «*extra se*», par. 79), senza possibilità di ricordare («*deficiat*», par. 78; «*non recordabatur*», par. 79). Si tratta di termini che si ritrovano con frequenza nei testi teologici che indagano il fenomeno del *raptus*, normalmente messo in relazione con quanto accaduto a san Paolo. Così, per esempio, nella tredicesima *Quaestio disputata, De veritate*, Tommaso d'Aquino scrive: «*In raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem*» (q. 13, *De raptu*, a. 1, arg. 1); mentre nella *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 175, a. 1, esordisce affermando:

Definitur enim a quibusdam raptus: ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae elevatio.

Anche il verbo *insinuo*, impiegato da Dante per introdurre dapprima la citazione dell'Apostolo, quindi quelle dell'Evangelista Matteo e del profeta Ezechiele («*insinuat*», parr. 79 e 80), nel latino patristico e medievale ricorre frequentemente in contesti prossimi a quelli dell'*Epistola*. Così Agostino scrive nel *De civitate Dei*, XX, 10: «*Apostolus Petrus [...] sane, licet breviter atque transeunter, insinuavit Deum esse Christum*», o ancora nel *De Genesi ad litteram*, XII, 1, 1: «*videtur Apostolus in tertio coelo insinuare paradysum*»; e Tommaso nella *Summa Theologiae* I^a, q. 41, a. 3 ad 4, in riferimento a *Sir* 1,9: «*per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur,*

modus divinae generationis nobis insinuatur». ² In un tale contesto anche il ricorso al verbo *oblatro* («oblatrarent», par. 81), attestato parcamente in autori classici che rimasero ignoti a Dante (Ammiano Marcellino, Sidonio Apollinare, Silio Italico, Plauto, e pochi altri), acquista vigore quando si riconosca che, particolarmente diffuso nella tradizione patristica e medievale, esso è un verbo di aspra polemica, spesso impiegato in relazione al morso dei malevoli o all'atteggiamento di chi, eretico o blasfemo, si oppone inutilmente alla verità divina. Tra i molti esempi possibili, basti il rinvio ad Agostino, *In Psalmos*, LXVIII, 11, nel cui brano, oltre al verbo *oblatro*, compare il participio «invidentibus», corrispettivo dell'«invidis» e dell'«invidebunt» danteschi in *Ep. Can.* 80:

merito ergo dicit Ecclesia: «[...] Non sic affligar ab insurgentibus persecutoribus, non sic obterar ab invidentibus inimicis meis, ab oblatrantibus haereticis qui a me exierunt, quia non erant ex me; nam si fuissent ex me, mecum forsitan permansissent».

Le parole dell'*Epistola* dunque, nel ricorso ai tre esempi biblici e nelle scelte lessicali, non suggeriscono affatto un'interpretazione dell'esperienza paradisiaca dantesca quale finzione poetica o allegorica (diversamente da quanto talvolta si è detto e da quanto invece avviene nell'antica esegesi della *Commedia*), ma, allegate in quanto valide a spiegare la caratteristica specifica del *Paradiso*, invitano a riconoscere nell'ultima tappa del viaggio di Dante i caratteri che furono propri di tre grandi visioni di cui tratta la Scrittura: tutte, per il poeta e per i suoi contemporanei, storicamente vere e segnate da un intervento divino che le rese possibili. ³

Se le modalità della ricezione dei singoli passi biblici da parte di Dante sono già state oggetto di indagine, occorre invece interrogarsi sulle ra-

2 Gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi, giacché il verbo *insinuo* è termine di diffusione tutt'altro che circoscritta; si veda per es. Matthaei ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima beata*, VI, resp.: «Et hoc insinuatur optime Ioan. 14, 8: 'Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis'» (*Quaestiones disputatae de anima beata*, 302). Al contrario esso è raro nel latino di Dante: si riscontra solo in altre due circostanze, ancora nell'*Epistola a Cangrande* in relazione all'uso dei «metaforismi» da parte di Platone, che vi ricorse per sopperire la naturale inopia della lingua a comunicare contenuti eccezionali (par. 84); e in *Ep.* IX, 4, ancora associato a un contesto in cui si afferma l'insufficienza dei *verba*.

3 La distanza tra l'*Epistola a Cangrande* e l'antica esegesi è evidente se solo si considera, in via esemplificativa, come Andrea Lancia conclude il suo commento al poema: «Chiunque legge il testo e le chiose consideri che 'l nostro poeta Dante Alleghieri fiorentino poetiza in questa sua opera e così le chiose che spongono cotale poesia, sí che in quanto li exempli, li argomenti, le oppinioni, le allegorie, le sententie o li detti si conformano al tenere di santa Chiesa sta bene, altrimenti sieno riputate poetiche e come poesia scritte e interpretate e isposte» (Lancia EN, chiosa a *Par.* XXXIII, 141-5); ma la preoccupazione difensiva, volta a contenere le implicazioni eversive della poesia di Dante, emerge in tutti gli antichi commenti.

gioni che portarono il poeta a ricorrere a questi tre esempi.⁴ Essi infatti pongono il testo dell'*Epistola* su un piano ben diverso rispetto a quello che nel sec. XIII aveva caratterizzato le opere dei filosofi, intenti a indagare con un approccio naturalistico il problema complesso delle visioni e dei sogni in relazione alla profezia naturale, che era stata spiegata a partire da ragioni di carattere fisico ed era stata mantenuta ben distinta rispetto

4 Si veda almeno Botterill, *'Quae non licet homini loqui'*, 336-7; Ledda, *La guerra*, 243-51; Ledda, *Modelli biblici*, 199-202; Mocan, *L'arca*, 259-60; Azzetta in *Ep. Can.*, 401-3, con altra bibliografia. Si ricordi tuttavia che il testo paolino è citato da Dante in una forma differente da quella tràdita nella Vulgata («audivit arcana verba», II *Cor* 12,4), che lo avvicina ai versi paradisiaci («vidit arcana Dei»; «vidi cose che ridire | né sa né può chi di là su discende»): innanzitutto perché all'esperienza uditiva dell'Apostolo ne subentra una che dà risalto alle *res visae* («vidit», «vidi»), come più volte è ribadito nel corso del poema; quindi perché l'aggettivo *arcana* («arcana verba») è trasformato in sostantivo («arcana Dei»). La lezione «vidit arcana Dei» non è ignota alla tradizione teologica medievale (cf. Guglielmo di Auxerre, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto, Rolando da Cremona, ecc.); del resto già nella *Glossa ordinaria* a II *Cor* 12,2, vi è l'oscillazione tra i due verbi: «mens eius ad videnda vel audienda ineffabilia illius visionis accepta est» (PL 114, col. 568), mentre Tommaso d'Aquino, *Super II Cor*, XII,2, osserva che Paolo «dicit autem audivit pro vidit, quia illa consideratio fuit secundum interiore actum animae, in quo idem est auditus et visus». Inoltre, allegando l'esperienza di san Paolo quale primo esempio dell'incapacità della memoria di seguire l'intelletto che si è innalzato a vedere Dio e il paradiso, Dante accoglie una interpretazione assai antica e diffusa del passo paolino (attestata già in Ambrogio e in Agostino), che non corrisponde propriamente alle parole dell'Apostolo; infatti nel brano della seconda *Epistola ai Corinzi* l'indicibilità non è legata né all'incapacità dell'Apostolo, né a un limite della sua memoria, ma al divieto categorico («non licet») di rivelare i segreti arcani di Dio. L'inadeguatezza del linguaggio umano a rivelare gli *arcana Dei* è invece dichiarata da Pietro Lombardo, *In Epistolam II ad Corinthos*, che nella circostanza si avvale di una citazione del commento di Agostino al salmo 134: «Et tunc audivit arcana verba, id est percepit intimationem de secreta Dei essentia, quasi per verba, quae non licet homini loqui, id est verbis explicare. [...] Si diceremus illi, rogamus te, explica magnitudinem ipsius, nonne forte hoc responderet nobis: Non est valde magnus quem video, si a me potest explicari» (col. 83). Proprio a partire dall'interpretazione accolta e rielaborata anche da Dante, il passo paolino aveva suscitato numerose discussioni relative al problema di come potesse conservarsi nella mente umana dell'Apostolo, a fronte del *deficere* della memoria, un poco dell'esperienza fatta e di come tale impressione fosse inesprimibile a parole (cf. per es. Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De veritate*, q. 13, a. 3 ad 4; e *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 175, aa. 3-6). Anche l'interpretazione dell'episodio della Trasfigurazione si allontana da quanto scritto da Matteo, nel cui racconto è chiaro che il silenzio dei tre apostoli, non è dovuto né a uno scacco della memoria, né all'impossibilità della parola, ma a un preciso ordine di Gesù affinché non dicano nulla, fino al giorno della sua resurrezione, su quanto da loro contemplato (forse per questo il poeta ricorre all'espressione attenuata «quasi oblii»): «praecepit Iesus dicens: "Nemini dixeritis visionem donec Filius hominis a mortuis resurgat"» (Mt 17,9). È probabile che l'interpretazione dell'episodio evangelico in relazione al silenzio degli apostoli e al venire meno della memoria, non giustificata dalla Scrittura, sia stata suggerita a Dante da letture già orientate in questo senso (cf. in particolare Richard de Saint-Victor, *Benjamin Minor*, LXXXII, 326; Mocan, *L'arca*, 259-60). Quanto all'esempio del profeta Ezechiele, come nei due precedenti, il testo biblico non fa riferimento alla perdita della facoltà memoriale, e anzi la visione si accompagna al comando, da parte di Dio, di parlare agli uomini a cui il profeta è inviato.

alla profezia e alla visione rivelata.⁵ Se Dante si era già interrogato con un approccio filosofico di tipo naturalistico circa l'origine delle immagini visionarie nell'«immaginativa» (*Purg.* XVII, 13-18), ora la scelta di questi tre esempi orienta in altra direzione, che chiede di essere indagata al fine di cogliere le strategie e le implicazioni profonde che il brano porta con sé.⁶ Non si tratta evidentemente di riconoscere una 'fonte', per altro inesistente, per la pagina dantesca (la sua peculiarità emergerà infatti in tutta la sua rilevanza), quanto invece di verificare come l'Alighieri, per parlare della poesia del *Paradiso* e presentarne le caratteristiche che la rendono unica, fino agli estremi versi finali a cui è circoscritta l'impossibilità della memoria e della parola a ritenere e a dire la visione goduta nell'Empireo (*Par.* XXXIII, 140-2), ricorra a categorie proprie di un ambiente spirituale entro il quale il suo pensiero e la coscienza che egli ebbe della propria esperienza poetica e umana maturarono e trovano ancora oggi il loro significato profondo.⁷

Se la Scrittura presenta numerosi esempi di estasi e di visioni ricorrendo a una pluralità di termini dal significato fluido (*excessus mentis, mentis excedere, stupor mentis, raptus*), è con Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, 6-12, che la riflessione sul tema della visione trova la sua definizione fondamentale. In quest'opera inoltre, benché l'Apostolo Paolo in *II Cor* 12 non parli propriamente di visione (afferma infatti di aver udito parole segrete: «*audivit arcana verba*»), l'episodio autobiografico da lui evocato diviene emblematico del *raptus*, che alla visione è strettamente connesso. In particolare, nelle lunghe pagine che Agostino dedica all'argomento, sono definiti tre diversi modelli di visione:

Haec sunt tria genera visionum, de quibus et in superioribus libris aliquid diximus, sicut res postulare videbatur, non tamen earum numerum commemoravimus; et nunc breviter eis insinuat, quoniam suscepta quaestio flagitat ut de his aliquanto uberius disseramus, debemus ea certis et congruis signare nominibus, ne assidue circumloquendo moras faciamus. Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spiritale; quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur: et utique

5 Si veda per es. Ricklin, *Albert le Grand*; Davidson, *Dreaming in Class*; Palazzo, *Philosophi aliter loquuntur*; Grellard, *La réception médiévale*; Rodolfi, *Cognitio obumbrata*.

6 Per l'interpretazione di *Purg.* XVII, 13-18, si veda Nardi, *Dante e Pietro d'Abano*, 55-8, poi ripreso in Mineo, *Profetismo e apocalittica*, 80-2. Ma accanto alla riflessione teorica, che compare anche in *Conv.* II, VIII, 13, andrà ricordato che tutta la poesia di Dante, dalla *Vita nova* alla fine del poema, è percorsa in modo ricorrente e pervasivo da elementi di carattere visionario, che si intrecciano alla dichiarazione da parte del poeta di aver sperimentato fenomeni di tipo onirico, estatico, allucinatorio.

7 Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, VIII.

non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale, ab intellectu; quia mentale, a mente, ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est, ut dicamus. (*De Gen. ad litt.* XII, 7, 16)

Per illustrare le diverse tipologie di visione, Agostino ricorre a tre figure bibliche. Per la *visio corporalis* a quella del re Baldassarre, che vide una mano scrivere parole misteriose sulla parete di fronte a lui (*Dn* 5, 5-28):

Vidit rex Balthasar articulos manus scribentis in pariete continuoque per corporis sensum imago rei corporaliter factae spiritui eius impressa est atque ipso viso facto ac praeterito illa in cogitatione permansit; (*De Gen. ad litt.* XII, 11, 23)

per la *visio spiritualis* o *imaginaria* a quella di san Pietro, che, rapito in estasi («mentis excessus»), vide il cielo aperto e un oggetto, simile a una grande tovaglia su cui si trovavano ogni sorta di quadrupedi, rettili e uccelli del cielo, discendere a terra calato per i quattro capi (*Act* 10,10-13):

Vidit Petrus in alienatione mentis vas quattuor lineis alligatum submitti de caelo, plenum variis animalibus, cum audivit et vocem: «Macta et manduca» [...] Redditus autem corporis sensibus id ipsum, quod visum atque auditum memoria tenuerat, in eodem spiritu cogitando cernebat. Quae omnia non corporalia, sed corporalium imagines erant, sive cum primum in ipsa alienatione visae sunt, sive cum postea recordatae atque cogitatae; (*De Gen. ad litt.* XII, 11, 24)

per la *visio intellectualis* a quella dell'Apostolo Paolo, che dell'esperienza a lui occorsa diede notizia sommariamente solo quattordici anni dopo (*II Cor* 12,2-4):

hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellavit Apostolus, in hoc videtur claritas Dei. (*De Gen. ad litt.* XII, 28, 56)

Le pagine del vescovo di Ippona pervadono profondamente la successiva riflessione teologica. In epoca medievale vengono assunte quale riferimento imprescindibile sia nelle opere di esegesi biblica, sia nei trattati espressamente dedicati a temi distinti tra loro, eppure profondamente connessi, quali la visione, la profezia, il sogno, l'estasi, il *raptus*. Esplicito e costante è il riferimento a esse, sia per la tripartizione dei tipi di visione, sia per gli esempi biblici adottati. Tra i molti autori che si potrebbero facilmente

allegare, basti leggere quanto scrive Pietro Lombardo, commentando il «tertium caelum» in cui l'Apostolo afferma di essere stato rapito (II *Cor* 12,2):

Ad quod cum dicit se raptum, significat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in aeternum. Vel tres coeli intelliguntur tria genera visionum. Et est sensus: Scio hominem huiusmodi raptum, id est contra naturam elevatum, usque ad tertium coelum, id est ad cognitionem deitatis. Nam primum est corporalis visio, cum quaedam corporaliter videntur Dei munere quae alii videre nequeunt, ut Eliseus vidit ignotos choros quando raptus est Elias. Et Balthasar vidit manum scribentem in pariete *mane, rechel, phares*. Secundum coelum est imaginaria vel spiritualis visio, quando aliquis in extasi vel in somno videt non corpora, sed imagines rerum Dei revelatione, ut Petrus vidit discum. Tertium coelum est intellectualis visio, quando nec corpora nec imagines eorum videntur, sed incorporeis substantiis intuitus mentis mira Dei potentia figitur. Ad hunc raptus est Apostolus, ut ipsum Deum in se non in aliqua figura videret. Et haec visio duabus aliis multo excellentior est. Quod ergo non per corpus videtur nec imaginabiliter, sed proprie, hoc ea visione videtur quae omnes alias superat. Occurrunt enim tria genera visionum, unum per oculos quibus ipse litterae videntur; alterum, per spiritum hominis, quo proxima et absentia cogitantur; tertium, per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. (Pietro Lombardo, *In Epistolam II ad Corinthos*, col. 80)

Entro questo panorama è possibile riconoscere che Dante, con gli esempi addotti, intese proporre tre esempi di visioni divine appartenenti a tipologie diverse, che, in virtù di quanto elaborato dalla trattatistica teologica ed esegetica medievale, sarebbe stato impensabile confondere tra loro. Così, senza renderlo esplicito, ma in modo evidente per un lettore colto del suo tempo qual è quello che l'*expositio litterae* dell'*Epistola* richiede, Dante stabilisce un rapporto diretto tra la visione da cui nasce la poesia della terza cantica e le tipologie di visioni bibliche individuate dal pensiero filosofico e teologico medievale a partire da Agostino.

Il *raptus* paolino, infatti, era stato interpretato senza eccezioni come una *visio intellectualis*, in cui l'intelletto dell'Apostolo vide la gloria di Dio faccia a faccia senza il supporto di immagini sensibili («proprie vidit, non imaginaliter», Agostino, *De Gen. ad litt.* XII, 5, 14; «raptus est Apostolus, ut ipsum Deum in se non in aliqua figura videret», Pietro Lombardo, *In Epistolam II ad Corinthos*, col. 80), dunque oltre le facoltà sensoriali proprie dell'uomo. Il caso di Paolo, oggetto di un ampio dibattito, attestava la possibilità di una conoscenza diretta di Dio, una visione per essenza non *per speculum et per aenigma*, propria di chi è già *in patria*, non più *in via*. Così Tommaso, sciogliendo la questione «Utrum prophetae videant in

speculo aeternitatis», poteva riprendere le parole di Agostino, *De Trinitate* IV, 17, per affermare:

verbum Augustini non est referendum ad visionem prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria, vel eorum qui in statu viae vident secundum modum patriae, ut Paulus in raptu; (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De veritate* q. 12, a. 6 ad 12)

e ancora dopo aver posto esplicitamente la questione «Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam» e aver sottolineato come la Scrittura utilizzi nel medesimo senso termini differenti tra loro, quali «excessus mentis, extasis, raptus», concludeva la lunga dimostrazione ricordando la tripartizione agostiniana e affermando che esiste un *raptus* nel quale l'intelletto «videt Deum per essentiam, et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est» (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De veritate* q. 13, a. 2).⁸

Il secondo esempio dantesco, ricavato dal Vangelo di Matteo, ricorre assai raramente in testi teologici, esegetici o pastorali quale oggetto di riflessione circa la tipologia di visione di cui furono resi partecipi i tre apostoli sul monte Tabor.⁹ Le poche allegazioni rinvenibili attestano tuttavia

8 I passi che attestano questa interpretazione del *raptus* paolino sono numerosissimi; si veda, per es., Agostino, *De Gen. ad litt.* XII, 28 56: «Quapropter si hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellavit Apostolus, in hoc videtur claritas Dei, cui videndae corda mundantur, unde dictum est, Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt, non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem, quod de Moyse dictum est, os ad os; per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest: a quo peregrinamur mortali et corruptibili onere gravati, quamdiu per fidem ambulamus, non per speciem et cum hic iuste vivimus. Cur autem non credamus, quod tanto Apostolo Gentium doctori, raptu usque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum? Et cur non dicatur iste paradisi excepto illo, in quo corporaliter vixit Adam inter ligna nemorosa atque fructuosa?»; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 175, a. 3: «mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium»; David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione* III, 66, 4: «Alia visio est intellectualis, qua illuminatus mentis oculus luce veritatis pure ipsam veritatem in se contempletur [...], sicut Paulus, cum raptus in paradisi, vel in tertium caelum, vidit invisibilia et audivit verba ineffabilia, quia non corporearum rerum imagines, sed ipsius veritatis splendorem pure intuitus est».

9 L'episodio della trasfigurazione è ampiamente discusso e analizzato non in relazione alla tipologia di visione avuta dagli apostoli, ma, in prospettiva cristologica, in relazione

che l'episodio della Trasfigurazione veniva ricondotto al primo tipo, la *visio corporalis*, in cui l'oggetto della visione è percepito dal corpo che si trova in uno stato di veglia ed è presentato ai sensi del corpo (*in primis* all'organo della vista, ma tutti gli organi sensoriali possono essere coinvolti in questo tipo di visione), mentre la mente non è rapita fuori dai sensi corporali. Così infatti annotava Isidoro di Siviglia in una pagina delle *Etymologiae* dedicata al tema della profezia, in cui trova spazio la descrizione delle tre tipologie di visione:

unum [*scil. genus visionum*] secundum oculos corporis; sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Mambre, et Moyses ignem in rubo, et discipuli transfiguratum Dominum in montem inter Moysen et Helian, et cetera huiusmodi. (Isidori, *Etym.* VII, 8, 37)

La testimonianza più articolata si trova tuttavia in una pagina di papa Innocenzo III, che, all'inizio del *Sermo XIV, In sabbato quatuor temporum*, spiega perché nell'episodio della Trasfigurazione si debba riconoscere una visione corporale e non spirituale:

In transfiguratione vero Iesus non substantiam assumptae carnis amisit, sed gloriam futurae resurrectionis ostendit. Sed ante omnia potest quaeri, qualis fuerit illa visio: utrum spiritualis, an potius corporalis. [...] Videtur quod illa visio fuit corporalis, quia Sacra Scriptura manifeste distinguit inter spiritualement visionem et corporalem. Evangelium vero spiritualement visionem commemorat, tunc perhibet eam factam in somno vel in excessu, quemadmodum angelus apparuit Ioseph dicens: «Ioseph fili David, noli timere, accipe Mariam coniugem tuam». Expresse dicitur quod in somnis apparuit, cum Petrus vidit coelum apertum, et descendens vas quoddam, velut linteum magnum quatuor initiis submitti de coelo in terram. Expresse dicitur «quod cecidit super eum mentis excessus». Quando vero corporalem visionem commemorat, tunc narrat rem gestam: quemadmodum ubi dicitur, quod angelus Domini stetit iuxta pastores, et claritas Dei circumfulsit illos, et timuerunt timore magno. Et ubi dicitur, quod magi videntes stellam in Oriente, venerint Ierusalem, dicentes: «Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?». Praeterea nisi visio ista vera, procul dubio non fuisset verum signum glorificationis futurae, quoniam verum non recte signatur per falsum. Quid ergo dicemus? Utique quod haec visio exstitit corporalis; quia sicut corporales assumpsit discipulos, et adduxit ad montem illos corporaliter: transfiguratus est ante eos, et

alla gloria di Cristo e alla luminosità che sul monte Tabor si manifestò nel suo corpo: si veda Canty, *Light and Glory*; è inoltre commentato nei sermoni, in un ambito dunque proprio della teologia pastorale: si veda per es., oltre il caso di Innocenzo III (citato più avanti), il sermone per la seconda domenica di Quaresima in San Bonaventura, *Sermoni domenicali*, 203-15.

in veritate resplenduit facies eius sicut sol, et vestimenta eius facta sunt alba sicut nix. Licet ergo Petrus, et qui cum illo erant, essent somno gravati, non tamen visionem istam in somno viderunt; quia sicut idem evangelista testatur, evigilantes viderunt maiestatem eius et duos viros, qui stabant cum illo. (Innocenzo III, *Sermo XIV*, coll. 377-8)

Anche il terzo esempio allegato da Dante non si trova normalmente nei testi che si occupano del tema visionario, né sollecita riflessioni specifiche in sede esegetica (almeno nella direzione che qui importa). Tuttavia anche in questo caso è possibile verificare che la tipologia di visione narrata da Ezechiele all'inizio del suo libro era riconosciuta senza dubbio come *visio imaginaria* o *spiritualis*, nella quale il visionario, che può trovarsi in uno stato di veglia, o di sonno, o di alterazione dei normali limiti sensoriali (*excessus mentis*), si rappresenta con l'immaginazione, cioè non nel corpo ma nello spirito, oggetti assenti. Il riferimento alla visione di Ezechiele compare nel trattato di Davide di Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, un manuale scritto intorno al 1240 per i novizi francescani, in cui sono raccolti materiali eterogenei, che ebbe una fortuna e una diffusione straordinarie, forse incrementate dal fatto che l'opera circolò anche sotto il nome di Bonaventura da Bagnoregio, e che venne presto tradotta in diverse parti d'Europa.¹⁰ Trattando dei diversi tipi di visione e di rivelazione, Davide scrive:

Aliae sunt imaginariae visiones, quae vigilantibus non corporaliter, sed imaginariis ostenduntur, sive sobrio, sive in excessu mentis rapti, ut visiones Ezechielis et Danielis et aliorum Sanctorum in Novo vel Veteri Testamento. (David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione* III, 66, 3)

Il riferimento all'esperienza goduta da Ezechiele intesa come una *visio imaginaria* si ritrova anche nella *Quaestio de prophetia* di Alberto Magno, che, interrogandosi circa l'origine delle immagini nella visione immaginaria, afferma: «in visione Ezechielis de quattuor animalibus [*Ez* 1, 5], quae nihil sensibilium fuerunt» (*Quaestio de prophetia* II, 4, 2). Quindi alcuni anni dopo Tommaso annota nella *Summa contra Gentiles*:

Quod vero Isaias et Ezechiel et alii prophetae aliqua descripserunt quae imaginariae visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt

¹⁰ L'opera si conserva in oltre 500 testimoni manoscritti: ai 370 annoverati nel 1899 dall'editore del testo latino altri ne aggiungono Ahldén, *Nonnenspiegel und Mönchsvorschriften*; Bloomfield, Guyot, Howard, Kabealo, *Incipits of Latin Works*, 232 nr. 2655, 351-2 nr. 4155, 362 nr. 4283, 490 nr. 5676; ma manca un censimento completo. Su Davide di Augsburg si veda Faes de Mottoni, *Visioni e rivelazioni*.

non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae; (Tommaso d'Aquino, *Contra Gent.*, IV, 29, 5)

e ancora nella *Summa Theologiae*, indagando il fatto che Cristo in occasione del suo battesimo contemplò i cieli aperti, scrive:

sicut Hieronymus dicit, super Matth., caeli aperti sunt Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, sicut et Ezechiel in principio voluminis sui caelos apertos esse commemorat. [...] Potest etiam referri ad imaginariam visionem, per quem modum Ezechiel vidit caelos apertos [Ez 1,1], formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad significandum quod per Baptismum caeli aditus hominibus aperitur. (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III^a, q. 39, a. 5 ad 2)

Alla luce della modalità con cui la teologia e l'esegesi medievale recepiscono e interpretano gli esempi di visione biblica citati da Dante nell'*Epistola*, appare chiara la ragione che portò il poeta ad affiancare al *Paradiso* questi tre modelli biblici che da un lato, afferendo a diverse tipologie di visione divina (avute cioè non attraverso un intermediario, ma direttamente da Dio), suggeriscono che tutte queste (e solo queste, rispetto ad altre tipologie di visione non meno vere, ma certo di ordine naturale, com'è quella di cui si tratta in *Purg.* XVII, 17-18) siano implicate con la poesia della terza cantica, dall'altra costruiscono e fondano l'autorevolezza e la veridicità dell'ultima parte del viaggio dantesco con un'audacia che non si riscontra in alcuno degli antichi esegeti del poema.

In un percorso di ricerca che attende di essere sviluppato, la ricaduta esegetica di questa sollecitazione d'autore rispetto alla poesia del *Paradiso* dovrà essere accolta con estrema attenzione e grande rispetto, evitando cioè un'applicazione meccanica (o rigidamente progressiva nello sforzo di individuare il passaggio dall'uno all'altro tipo di visione), che in nessun modo l'*Epistola* autorizza. Allo stesso modo si dovrà prestare attenzione al fatto che il riferimento alla condizione visionaria di origine divina è introdotto da Dante quale esemplificazione relativa a ciò di cui si narra nel *Paradiso*, mentre nulla si dice in relazione alle due cantiche precedenti.¹¹ D'altra parte andrà tenuto in debito conto quanto Dante dice circa

11 La possibile relazione, variamente interpretata in riferimento a tutta la *Commedia* o ad alcune parti di essa, tra la poesia di Dante e le tre forme di visioni descritte da Agostino e poi comunemente riprese, è stata accennata in più circostanze, senza dare attenzione a quanto si legge nell'*Epistola a Cangrande*: Filomusi Guelfi, *Studi su Dante*, 154-6; Proto, *La concezione del Paradiso dantesco*, 83-97; Busnelli, *Il concetto e l'ordine*, I, 44-9; Bundy, *The Theory of the Imagination*, 233-4; Calcaterra, *Sant'Agostino*, 433, 436-8; Chioccioni, *L'agostinismo nella "Divina Commedia"*, 43-4; Newman, *St. Augustine's Three Visions*; Chiarrenza, *The Imageless Vision*; Placella, *'Vidi cose'*, 665-6. Tra gli antichi esegeti Giovanni da

il *modus tractandi* proprio di tutto il poema (*Ep. Can. 27*, ma cf. anche i «metaforismi» di *Ep. Can. 84*, con il commento *ad loc.*), che caratterizza una narrazione in cui le strategie retorico-discorsive proprie della poesia e le modalità espositive proprie della trattazione scientifica costituiscono (solo per noi forse paradossalmente), una funzione della verità, proprio come avviene nelle Sacre Scritture. È solo in quanto poeta, infatti, che Dante può trovare le modalità narrative adeguate a tradurre in parole la visione che per grazia gli è stata manifestata.¹²

Quanto all'*Epistola*, rilevata la peculiarità della scelta esemplificativa, resta da chiarire la ragione che portò Dante a richiamare, tra i molti esempi scritturali possibili, proprio le visioni divine relative a Paolo, agli apostoli sul monte Tabor e a Ezechiele. Si tratta infatti, nel secondo e terzo caso, di una scelta non consueta, né i tre episodi si ritrovano accostati in testi teologici o esegetici che affrontano, in sede teorica o commentando specifici libri biblici, il fenomeno della visione. Se il *raptus* di Paolo infatti costituisce l'esempio canonico di *visio intellectualis* a partire da Agostino, un ruolo secondario e anzi del tutto marginale svolgono le visioni di Ezechiele e dei tre apostoli, alle quali sono normalmente preferite altre esperienze: per la *visio corporalis* quella della mano che scrive sul muro vista dal re Baldassarre (*Dn 5,5-28*), per la *visio imaginaria* quella di Pietro narrata in *Act 10,10-11*.

L'eccentricità della scelta dantesca, svincolata da qualsiasi adesione inerziale all'ambiente culturale che pure rappresenta il retroterra necessario alla comprensione di questo capitolo dell'*Epistola*, rende più significativa l'opzione e manifesta come essa istituisca un rapporto preciso, se pur non dichiarato, con il poema. Infatti le visioni di Ezechiele e degli apostoli testimoni della Trasfigurazione compaiono, con esplicito e puntuale riferi-

Serravalle nella chiosa proemiale all'*Inferno* mostra di intendere tutto il poema come una *visio in somniis* («Adhuc notandum est, quod auctor in millesimo trecentesimo, de mense martii, in die Veneris sancta, habuit talem visionem in sompniis; et tunc erat annus Iubilei»; Giovanni da Serravalle DDP, *Inf. I, Proemium*), che nella chiosa proemiale a *Par. I* esplicita essere una *visio imaginaria*: «Notandum est, pro intelligentia istorum et aliorum dictorum ac dicendorum, quod istud iter auctoris, tam per Infernum, Purgatorium, quam etiam per Paradisum, est una intellectualis ymaginatio, seu ymaginaria contemplatio, seu una quasi exstatica visio intellectualis, sive intellectiva; et in hiis sepe contingit quod intellectus videt, aut intelligit, tot et tanta, tam alta et tam profunda, quod post transitum huiusmodi visionis et finem, memoria non potest omnium reminisci; quod in hac visione auctoris, quam habuit de materia huius libri, tam in Inferno, Purgatorio, quam hic in Paradiso, sibi asserit evenisse: sed omnia illa quorum recordatur, sunt vera materia talis libri» (Giovanni da Serravalle DDP, *Par. I, Summarium*).

12 Su questo tema fondamentale per la comprensione della *Commedia* restano imprescindibili Nardi, *Dante profeta*, e Padoan, *La mirabile visione*. Una particolare lettura dell'elemento visionario in Dante, colto in stretta relazione con elementi onirici e in prospettiva molto diversa da quella qui considerata, è in Tavoni, *La visione di Dio*; per il rapporto non conflittuale tra *fictio* e *veritas* in relazione all'antica esegesi cf. anche Celotto, *Sondaggi sulla cultura retorica*.

mento a quanto occorso al pellegrino ultraterreno, alla fine del *Purgatorio* (*Purg.* XXIX, 92-105; XXXII, 73-82); mentre il *raptus* di Paolo, evocato già in *Par.* I, 4-6, innerva tutto il *Paradiso*, fino agli ultimissimi versi, in cui ciò che Dante sperimenta coincide di fatto con quanto accadde all'Apostolo (*Par.* XXXIII, 140-2). In questo modo i tre esempi dell'*Epistola a Cangrande* non solo suggeriscono di riconoscere alla visione posta a fondamento della poesia della terza cantica la medesima natura che caratterizza quella narrata nei testi biblici in cui essi si trovano, ma anche circoscrivono la parte della *Commedia* per la quale Dante rivendica con forza che quanto da lui narrato va considerato evento reale, non fittizio, entro la categoria della visione, e per la quale la successiva narrazione risponde a un imperativo di origine divina con ricaduta di valore universale.

In particolare in *Purg.* XXIX, 92-105, mentre assiste nel Paradiso terrestre a una processione il cui significato può essere svelato solo attingendo alla Scrittura e ai testi dell'esegesi patristica, Dante vede giungere quattro animali che raffigurano i quattro Vangeli. Egli tuttavia rinuncia a una descrizione minuta, per la quale rinvia il lettore a due luoghi della Bibbia, apertamente citati, proponendo un confronto tra gli animali visti da lui e quelli visti e descritti da Ezechiele (*Ez* 1,4-14) e da Giovanni nell'*Apocalisse* (*Apc* 4,6-8). Ne risulta che il poeta «sottolinea l'incompletezza della sua descrizione per rimandare non alla fonte dell'invenzione dello scrittore, ma agli antecedenti della visione del personaggio», così da sollecitare il lettore «a riconoscere la natura del rapporto che corre tra i testi esplicitamente chiamati in causa», cioè l'«oggettiva iterabilità della visione»¹³ occorsa e narrata dapprima da Ezechiele, quindi da Giovanni e infine da Dante stesso:

vennero appresso lor quattro animali,
coronati ciascun di verde fronda.
Ognuno era pennuto di sei ali;
le penne piene d'occhi; e li occhi d'Argo,
se fosser vivi, sarebber cotali.
A descriver lor forme più non spargo
rime, lettor; ch'altra spesa mi strigne,
tanto ch'a questa non posso esser largo;
ma leggi Ezechiël, che li dipigne
come li vide da la fredda parte
venir con vento e con nube e con igne;
e quali i troverai ne le sue carte,
tali eran quivi, salvo ch'a le penne
Giovanni è meco e da lui si diparte.
(*Purg.* XXIX, 92-105)

13 Battaglia Ricci, *Scrittura sacra*, 298.

Ancora durante la processione allegorica Dante sente cantare un inno dai personaggi che ne fanno parte, ma, sopraffatto dalla sua soavità, viene colto da un torpore che dichiara di non essere in grado di spiegare nemmeno attraverso un esempio. Per questo il poeta afferma di passare oltre nella narrazione, riprendendo dal momento del suo risveglio descritto attraverso una lunga similitudine il cui comparante è costituito dai tre apostoli sul monte Tabor, il comparato è Dante stesso: come gli apostoli, condotti alla visione del corpo di Cristo trasfigurato e sopraffatti nelle loro capacità sensoriali, riacquistarono la parola grazie a Cristo che si rivolse a loro dicendo: «surgite et nolite timere» (*Mt* 17,7), così Dante, sopraffatto dagli eventi a cui assiste nel Paradiso terrestre, si rialza alle parole di Matelda, «Surgi: che fai?» (*Purg.* XXXII, 70-82). Andrà osservato, a stringere ulteriormente il rapporto tra l'episodio purgatorio e l'*Epistola a Cangrande*, che le parole di Gesù su cui si modellano quelle di Matelda (v. 72) si ritrovano solo nel vangelo di Matteo, cioè lo stesso vangelo che Dante richiama esplicitamente nell'*Epistola*, benché l'episodio della trasfigurazione sia narrato da tutti i sinottici (cf. *Mc* 9,1-8; *Lc* 9,28-36):

Però trascorro a quando mi svegliai,
 e dico ch' un splendor mi squarciò 'l velo
 del sonno e un chiamar: «Surgi: che fai?».
 Quali a veder de' fioretti del melo
 che del suo pome li angeli fa ghiotti
 e perpetüe nozze fa nel cielo,
 Pietro e Giovanni e Iacopo condotti
 e vinti, ritornaro a la parola
 da la qual furon maggior sonni rotti,
 e videro scemata loro scuola
 così di Moisè come d'Elia,
 e al maestro suo cangiata stola;
 tal torna' io [...]
 (*Purg.* XXXII, 70-82)

Per il *raptus* di Paolo occorre focalizzare l'attenzione non tanto sull'evocazione dell'esperienza paolina su cui si apre la terza cantica (*Par.* I, 4-6), né sui molti luoghi in cui l'archetipo dell'Apostolo agisce sulla poesia del *Paradiso* (per es. *Par.* I, 14, 73-5; II, 37-42; XV, 25-30; XXVII, 64-6), bensì sull'unico luogo in cui il poeta sperimenta una *visio intellectualis* che, come avvenne a Paolo (secondo l'interpretazione di II *Cor* 12,2-4 diffusa nella tradizione teologica e accolta da Dante), gli consente di godere della visione del mistero dell'Incarnazione come chi si trova già *in patria*, non più *in via*, provando insieme sia la violenza che caratterizza il *raptus*, sia l'in-

dicibilità dei contenuti, su cui dunque inevitabilmente il poema si chiude:¹⁴

se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.
A l'alta fantasia qui mancò possa.
(Par. XXXIII, 140-2)

Quanto alla violenza subita, resa esplicita dal ricorso al verbo 'percuotere' («percossa», v. 140), per coglierne la pregnanza, che indica una sopraffazione certo desiderata e preparata da Dante («veder volea», Par. XXXIII, 137),¹⁵ ma in quel preciso momento subita in virtù dell'azione di un principio esterno (Dio), giova leggere le parole con cui nella prima metà del sec. XIII il domenicano Rolando da Cremona commentava il *raptus* paolino nella sua *Summa*:¹⁶

Ad hoc dicimus quod Paulus fuit raptus. Et dicitur *raptus* non quod fuerit contra voluntatem Pauli, sed dicitur *raptus* quoniam non per virtutem Pauli factum est hoc, sed per virtutem Spiritus Sancti qui traxit eum usque ad tertium celum [...]. Quando autem [Paulus] se preparabat per contemplationem, erat voluntarium quod faciebat; quando autem elevatus fuit, erat per violentiam. Et illa violentia proprie dicitur *raptus*. Et tunc non cooperabatur Paulus; et ideo convenit ibi ratio violentie quoniam non conferebat tunc aliquid ad illud; et tunc in illo actu non

14 Più che al *raptus* di II Cor 12,2-4, la terzina di *Inf.* II, 28-30: «Andovvi poi lo Vas d'elezione, | per recarne conforto a quella fede | ch'è principio a la via di salvazione», allude probabilmente al percorso di Paolo attraverso i regni inferiori narrato nella *Visio Pauli*; così intendono in modo esplicito molti tra i più antichi esegeti del poema, nelle glosse *ad loc.*: «*Vas d'elezione*, cioè a san Paolo, il qual poi per cotal modo figurativamente per l'inferno si mise» (Jacopo Alighieri DDP, *Inf.* II, 28-30); «Dicit etiam auctor: Paulus apostolus, qui fuit vas ellectionis, ivit ad inferos» (Graziolo Bambaglioli DDP, *Inf.* II, 28-36); «*Andovi poi lo Vas d'elezione*, id est beatus Paulus Apostolus. Legitur enim in quodam libro, licet apocripho, quod Beatus Paulus fuit ductus per angelum ad Infernum» (Guido da Pisa EN, *Inf.* II, 28); «Dice ancora l'autore: Paolo appostolo, il quale fue vaso d'electione, andòe allo 'nferno» (Lancia EN, *Inf.* II, 28-36); cf. anche l'Anonimo Lombardo, le Chiose Palatine, ecc.; tra i commentatori più recenti si veda Inglese, *ad Inf.* II, 28.

15 Tutto l'ultimo canto è pervaso dalle asserzioni con cui il poeta dichiara il suo desiderio e lo sforzo di vedere, cf. almeno Par. XXXIII, 82-3 e 97-9: «Oh abbondante grazia ond'io presunsi | ficcar lo viso per la luce eterna», «Così la mente mia, tutta sospesa, | mirava fissa, immobile e attenta, | e sempre di mirar faceasi accesa».

16 La riflessione sulla violenza del *raptus* ha il suo fondamento filosofico nella definizione aristotelica dell'*Etica a Nicomaco* III, 1 1110b 15: «violentum est cuius principium est extra, nihil conferente inde passo». Per la «chiara collocazione del tema della violenza all'interno del *raptus* come suo elemento caratterizzante e imprescindibile» si veda Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus; Per una storia; Discussioni medievali*. Per la tradizione della *Summa*, oggi conservata in cinque manoscritti parziali o frammentari, si veda Cremascoli, *La Summa*.

erat Spiritus subiectus ei. (*Summae Magistri Rolandi Cremonensis*, CCCXXXVII, 4-5)¹⁷

È però soprattutto a Tommaso che si deve la sistematizzazione della riflessione sulla violenza nel *raptus*. Dopo averne parlato nelle *Quaestiones disputatae*, *De veritate*, q. 13 (*De raptu*), l'Aquinate ritorna sull'argomento nella *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, 175 e poi ancora nel commento alla seconda Epistola ai Corinzi, indicando che,

quando si tratta di rapimenti a realtà divine, la violenza consiste nel fare astrazione dai sensi e pertanto che il suo campo d'azione è in ambito conoscitivo. (Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus*, 353)

La violenza inoltre «trae la sua ragion d'essere e di sussistenza nell'ordinamento naturale dell'uomo a Dio»;¹⁸ essa infatti conduce a vedere Dio secondo modalità che non sono proprie di un uomo ancora *in via* (tale è la condizione del rapito), ma che caratterizzano invece chi è già *in patria*. La violenza dunque non è costituita né dalla rapidità, né dall'imprevedibilità del *raptus*, ma dall'

innaturalità del suo processo conoscitivo dovuto alla sospensione delle funzioni proprie della sensibilità che connotano la conoscenza umana. La causa di questa sospensione non risiede nel rapito, che passivo la subisce senza contrastarla (ecco anche perché il *raptus* è violenza), ma, per quanto attiene al *raptus* alle realtà divine, è dovuta alla virtù divina, che [...] può operare un tipo di conoscenza contraria a quella naturale dell'uomo in condizioni normali. (Faes de Mottoni, *Per una storia*, 430)

Se questa è la modalità con cui la teologia medievale recepisce e interpreta il *raptus* di Paolo evocato in II *Cor* 12,2-4, è difficile ipotizzare che a tutto ciò non pensasse il poeta, sia richiamandone l'esempio nell'*Epistola a Cangrande*, sia concludendo il *Paradiso* su un'esperienza intellettuale indicibile, il *raptus* della *visio intellectualis*, che Dante, come l'Apostolo, scrive di aver sperimentato in virtù dell'intervento coercitivo di Dio.¹⁹

17 Cf. Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus*, 350-1.

18 Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus*, 353.

19 Quanto al contenuto degli *arcana Dei*, la tradizione teologica medievale ipotizzava possibilità differenti. Per Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona si tratta innanzitutto dei segretissimi di Dio: l'unità dell'essenza divina, la trinità delle persone, in che modo il Figlio sia generato dal Padre e come lo Spirito Santo spiri e proceda da entrambi, ma Guglielmo non esclude che ve ne siano altri, mentre Rolando avanza l'ipotesi che si possa trattare anche degli angeli. Roberto Grossatesta invece, oltre ad accogliere questa interpretazione, ne avanza un'altra «più filosofico-cosmologica con un forte connotato platonico-agostiniano»:

Alla luce di quanto emerso, sembra dunque più chiaro perché Dante ricorra proprio a questi tre esempi di visione biblica, citandoli in un capitolo decisivo dell'*Epistola a Cangrande*, nel quale, trattando della visione del suo viaggio paradisiaco e della possibilità che essa sia raccontata in forme poetiche, si stringe il nesso fondamentale dell'unità e dell'identità tra il pellegrino e il poeta. I tre esempi biblici da un lato suggeriscono che la visione dantesca che presiede alla successiva narrazione andrà interpretata in relazione alle tre tipologie di visione che caratterizzano la Scrittura, dall'altra circoscrivono una precisa sezione del poema, dagli ultimi canti del *Purgatorio* (dedicati al Paradiso terrestre) al termine del *Paradiso*. Si tratta di una porzione del testo che si contraddistingue per la nuova consapevolezza che Dante mostra di avere del proprio ruolo di poeta; infatti, subito dopo la similitudine già ricordata, con cui egli si paragona ai tre Apostoli che assistettero alla Trasfigurazione di Cristo, al termine della processione allegorica nel Paradiso terrestre egli riceve da parte di Beatrice la prima investitura poetica. La donna infatti esorta il pellegrino a guardare con attenzione ciò che gli è mostrato, così da rendere noto attraverso la scrittura, una volta tornato sulla terra, il contenuto della visione:

«Però, in pro del mondo che mal vive,
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrivi».
(*Purg.* XXXII, 103-5)

Si tratta di un passaggio chiave nella *Commedia*, giacché se inizialmente il viaggio era stato concesso a Dante per la sua salvezza personale (*Inf.* I, 91-3, 112-36, XVI, 61-3, ecc.), come ancora aveva ricordato Beatrice in *Purg.* XXX, 136-8, ora la donna afferma che la visione di cui il poeta per grazia ha potuto godere gli è stata mostrata affinché assolva al compito di narrarla a beneficio di tutti i viventi. Questo nuovo ruolo di cui Dante è ora investito trova pieno riscontro in ciò che l'*Epistola a Cangrande* dice circa il fine del poema:

finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de statu miserie
et perducere ad statum felicitatis. (*Ep. Can.* 39)

gli *arcana* potrebbero essere infatti le eterne ragioni delle cose nella mente divina visibili in sé nella loro purezza («eterne raciones rerum in mente divina nude in se conspecte»; si veda Faes de Mottoni, *Et audivit*, 94-5). A questa duplice e più ampia possibilità sembra avvicinarsi la triplice visione dantesca, che dapprima coglie nella mente divina l'unità del creato, che appare frammentata e dispersa nell'universo (*Par.* XXXIII, 85-90), quindi vede il mistero della Trinità delle persone nell'unità dell'essenza divina (vv. 115-26), infine fissa gli occhi per vedere il mistero dell'Incarnazione, cioè il mistero della divinità e dell'umanità della seconda persona trinitaria (vv. 127-41).

Esso verrà ribadito più volte dalle anime sante del *Paradiso*: ancora da Beatrice (*Purg.* XXXIII, 52-7), quindi da Cacciaguida (*Par.* XVII, 127-42), Pier Damiani (*Par.* XXI, 97-9), san Giacomo (*Par.* XXV, 40-5), san Pietro (*Par.* XXVII, 64-6), fino a diventare oggetto dell'ultima supplica di Bernardo, che insieme a Beatrice e a tutti i santi prega Maria perché, dopo aver contemplato Dio, i sensi e la vita stessa del poeta siano preservati dagli effetti dirompenti della visione (*Par.* XXXIII, 34-9): condizione necessaria perché, una volta tornato sulla terra, Dante possa portare a termine la scrittura della *Commedia*.

Che una simile interpretazione della propria opera e del proprio ruolo di poeta dovesse suscitare i latrati dei malevoli era evidentemente inevitabile e Dante mostra non solo di esserne pienamente consapevole, ma anche di averne già fatto prova dolorosa. Per questo, dopo aver rinviato all'autorità di tre trattati teologici di Riccardo di San Vittore, Bernardo e Agostino (*Ep. Can.* 80), indicazione che lascia intendere che i malevoli sono chierici e dotti che a quei testi potevano avere accesso, allega un ultimo esempio biblico, ricavato dal libro di Daniele (*Ep. Can.* 81; *Dn* 2,1-13). L'episodio narra come il re Nabucodonosor ebbe una visione, interpretata quale *visio imaginaria* avvenuta *in somno*, che proveniva da Dio e che il re dimenticò: «vidi somnium et mente confusus ignoro quid viderim» (*Dn* 2,3). Questa visione, afferma Dante, fu concessa al re nonostante la sua condizione di peccatore. Si tratta di un esempio importante perché stabilisce un significativo rapporto analogico con quanto vissuto dal poeta: anch'egli uomo segnato dal peccato, smarrito nella «selva oscura» (cf. *Inf.* I, 1-6), fu tuttavia «nel ciel che più de la sua luce prende» (*Par.* I, 4), cioè l'Empireo, godendo della visione divina. Dunque, come avvenne per Nabucodonosor, la condizione di grazia miracolosa che Dante riconosce essergli occorsa non è inficiata dal suo stato di peccatore, né d'altra parte deriva dalla sua virtù o dai suoi meriti.²⁰ Essa piuttosto rivela la singolarità di un'esperienza sovrumana vissuta *Dei gratia* che, una volta compiuta, pone il problema della sua memorabilità e della sua rappresentabilità in parole umane, dando vita a un «poema sacro | al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Par.* XXV, 1-2), in cui cioè *inventio* poetica e messaggio visionario-profetico si intrecciano inestricabilmente. Anche in questo caso le parole audaci di Dante hanno il loro fondamento, e dunque la loro validazione, in un ambiente spirituale ben riconoscibile dai suoi lettori. Infatti nella trattatistica teologica sulla visione (spesso sviluppata in relazione al genere della profezia) era nozione diffusa che essa potesse

20 L'identificazione di Dante con Nabucodonosor ricorre, con riferimento al medesimo passo biblico, nella similitudine di *Par.* IV, 13-15, nel quale Dante collega il proprio turbamento a quello che scosse il re iracondo; si tratta dell'unico luogo di tutta l'opera di Dante in cui, insieme a questo dell'*Epistola*, si trovi il nome del re babilonese; si veda, Azzetta *ad Ep. Can.* 81, con la bibliografia lì indicata.

essere ricevuta, in virtù di un privilegio speciale concesso da Dio, anche da chi, ancora vivo, non fosse in stato di grazia:

Istae omnes visiones [scil. di Giacobbe (*Gen* 23,13), del Faraone (*Gen* 40,8 ss.) e di Nabucodonosor (*Dn* 2,1 ss.)] conveniunt simul in hoc, quod non solum bonis, sed et malis saepe ostenduntur. (David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione* III, 66, 3)

L'*Epistola* dunque legittima l'autenticità di una così grande elevazione («elevationis tante», *Ep. Can.* 81) attraverso l'analogia con la Scrittura e in accordo con i testi della tradizione teologica. Nel contempo, riferendosi esplicitamente al «peccatum loquentis» (*Ep. Can.* 81) come a un possibile ostacolo a ritenere autentica l'esperienza visionaria narrata, ribadisce l'identità assoluta tra il pellegrino e il poeta: è l'Alighieri infatti 'colui che parla', l'autore del poema (l'«agens», *Ep. Can.* 38), a cui solo può essere riferita l'espressione «peccatum loquentis».²¹

In questo modo nell'*Epistola a Cangrande* Dante accredita sé stesso come *viator* a cui sia stata rivelata l'essenza divina. Questa visione, di cui il *Paradiso* si propone quale narrazione in forma poetica, goduta fino al rapimento finale, costituisce una condizione particolare, un dono transeunte, che non implica affatto lo stato di beatitudine, ma piuttosto porta il poeta a essere testimone della beatitudine e a conoscere molte cose che hanno grande utilità e diletto, da lui chieste alle anime sante che, loro sì ormai *in patria*, vedono tutta la verità. È con queste parole infatti, riassuntive dell'esperienza umana e poetica della terza cantica, corroborate da una citazione evangelica e da un carme di Boezio interpretato in prospettiva cristiana, che si chiude l'*Epistola a Cangrande* (parr. 89-90):

ubique proceditur ascendendo de celo in celum, et recitatur de animabus beatis inventis in quolibet orbe. Et quia illa vera beatitudo in sentiendo veritatis principio consistit – ut patet per Iohannem ibi: «Hec est vita eterna, ut cognoscant te Deum verum», et cetera; et per Boetium in tertio *De consolatione* ibi: «Te cernere finis» –, inde est quod, ad ostendendum gloriam beatitudinis in illis animabus, ab eis tanquam videntibus omnem veritatem multa queruntur, que magnam habent utilitatem et delectationem. Et quia, invento principio seu primo, videlicet Deo, nichil est quod ulterius queratur, cum sit Alfa et O, idest principium et finis, ut visio Iohannis designat, in ipso Deo terminatur tractatus, qui est benedictus in secula seculorum.

21 Lo stesso termine «loquentem» è impiegato in riferimento all'apostolo Paolo in *Ep. Can.* 79.

Anche questi paragrafi finali tuttavia sembrano corrispondere all'archetipo paolino, filtrato dalla tradizione teologica ed esegetica attraverso la quale Dante e i suoi contemporanei leggevano la Scrittura.²² Le condizioni in cui l'Apostolo si era trovato durante il *raptus* a partire dalle pagine di Agostino erano state oggetto di ampia riflessione e così erano state sistematizzate da Tommaso:

substantia beatitudinis sanctorum in visione divinae essentiae consistit [...]. Unde ex hoc ipso quod divinam essentiam vidit [*scil.* Paulus], potuit esse illius beatitudinis idoneus testis. Nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur, quae in beatis erunt; sed ut ex his quae experiebatur etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis. (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De ver., q. 13, a. 3 ad 8*)

Paulus non fuit raptus ad videndum Deum ut esset beatus simpliciter, sed ut esset testis beatitudinis sanctorum, et divinorum mysteriorum, quae ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione verbi propter quae cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, praecipue post resurrectionem. (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De ver., q. 13, a. 5 ad 6*)

L'interpretazione d'autore che l'*Epistola a Cangrande* propone circa l'esperienza che soggiace all'ultima cantica della *Commedia* e alla poesia che la racconta, alla luce del confronto con le visioni bibliche e con le modalità con cui esse furono recepite dalla cultura propria del tempo di Dante, sollecita così nuove domande e rinnovati percorsi di ricerca, atti a illustrare le caratteristiche profonde di quello che il suo autore, «con altra voce omai, con altro vello» rispetto a quando aveva principiato l'*Inferno*, volle definire «poema sacro» (*Par. XXV, 1*).

²² L'analogia tra quanto affermato da Dante circa la propria visione e quella di Paolo è resa esplicita nella chiosa dell'Anonimo Teologo a *Par. I, 7-9*: «Reddit rationem quare nullus potest nec scit illa dicere. [...] Propter quod dicendum quod loquitur sicut theologus. Nam theologi tenent quod beatus Paulus, quando fuit raptus, vidit divinam maiestatem non permanentem, sed solum in quodam fluxu; et ideo postea non valuit ea dicere, quia non potuit ea mandare memorie. Enim sicut beatus Paulus multa alia que vidit postea dixit, sic dicit iste quod veraciter dicit illa que potuit memorie commendare», per cui rinvio in questo stesso volume al contributo di Diego Parisi; tuttavia a dar conto di come il frate domenicano estensore del commento privilegi, a differenza dell'*Epistola a Cangrande*, un'interpretazione moraleggiante del poema e sia preoccupato di ricondurre la poesia dantesca alla categoria rassicurante della finzione poetica si veda la chiosa a *Par. I, 4-6*: «Nel ciel che più de la sua luce prende, etc. [...] Postea dixit quod fuit ibi. Loquitur sicut poeta, de quibus dicit beatus Augustinus quod licitum fuit eis fingere, ut per tales circumlocutiones cicius possent homines a vitiis retrahere et ad virtutes perfectius inclinare» (*Anonymous Latin Commentary, 222*).

Bibliografia

Fonti

- Agostino. *La Genesi, II: La Genesi alla lettera, Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Traduzioni, note e indici di Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1989. Nuova Biblioteca Agostiniana IX(2).
- Alberto Magno. *Quaestio de prophetia, Visione, immaginazione e dono profetico*. A cura di Anna Rodolfi. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009.
- Aurelii Augustini. *De civitate Dei libri XXII*, 2 voll. Ex. rec. Bernard Dombart quartum recognovit Alfons Kalb. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1928-1929.
- Bloomfield, Morton W.; Guyot, Bertrand-Georges; Howard, Donald R.; Kabealo, Thyra B. *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.: Including a Section of Works on the "Pater Noster"*. Cambridge (MA): The Mediaeval Academy of America, 1979.
- Bonaventura. *Sermoni domenicali*. A cura di Jacques Guy Bougerol. Trad. di Eliodoro Mariani. Roma: Città Nuova, 1992.
- David ab Augusta OFM. *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Castigati et denuo editi a pp. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex typographia eiusdem collegii, 1899.
- Glossa ordinaria*. PL 113: coll. 67-1316; 114: 9-752.
- Innocenzo III. *Sermo XIV, In sabbato quatuor temporum*. PL 217, coll. 375-82.
- Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum sive originum libri XX*, 2 voll. Ed. by Wallace Martin Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Matthaei ab Aquasparta OFM. *Quaestiones disputatae De anima separata, De anima beata, De ieiunio et De legibus*. Ad fidem codicum nunc primum editae cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi, Florentiae, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1959, 179-362.
- Pietro Lombardo. *In Epistolam II ad Corinthos*. PL 192, coll. 10-94.
- Richard de Saint-Victor. *Les douze patriarches ou Benjamin minor*. Texte critique et traduction par J. Châtillon et M. Duchet-Suchaux. Paris: Éditions du Cerf, 1997.
- Summae Magistri Rolandi Cremonensis O.P. liber tercius*. Editio princeps [...] curante Aloysio Cortesi. Bergamo: Edizioni «Monumenta Bergomensia», 1962.

Studi

- Ahldén, Tage. *Nonnenspiegel und Mönchsvorschriften. Mittelniederdeutsche Lebensregeln der Danziger Birgittinerkonvente. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelniederdeutschen Sprache und Kultur auf Grund der Handschrift C 802 Uppsala*. Goteborg: Elanders Boktrycken Aktiebolag, 1952.
- Battaglia Ricci, Lucia. «Scrittura sacra e 'Sacrato Poema'». Barblan, Giovanni (a cura di), *Dante e la Bibbia = Atti del Convegno internazionale promosso da "Biblia"* (Firenze, 26-27-28 settembre 1986). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 295-321.
- Botterill, Steven. «'Quae non licet homini loqui': The Ineffability of Mystical Experience in Paradiso I and the Epistle to Cangrande». *The Modern Language Review*, 83(2), April, 1988, 332-41.
- Bundy, Murray Wright. *The Theory of the Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. Urbana: The University of Illinois, 1927.
- Busnelli, Giovanni. *Il concetto e l'ordine del "Paradiso" dantesco. Indagini e studii, preceduti da una lettera di Francesco Flamini*, 2 voll. Città di Castello: S. Lapi, 1911-1912.
- Calcaterra, Carlo. «Sant'Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca», in *Sant'Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, suppl. speciale, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 23, 1931, 422-99.
- Canty, Aaron. *Light and Glory of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2011.
- Celotto, Vittorio. «Sondaggi sulla cultura retorica dei primi commentatori della *Commedia*». *Rivista di studi danteschi*, 16, 2016, 324-44.
- Chiarenza, Marguerite Mills. «The Imageless Vision and Dante's *Paradiso*». *Dante Studies*, 40, 1972, 77-92.
- Chioccioni, Pietro TOR. *L'agostinismo nella "Divina Commedia"*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1952.
- Cremascoli, Giuseppe. «La *Summa* di Rolando da Cremona. Il testo del prologo». *Studi Medievali*, 16, 1975, 825-76.
- Davidson, Lola Sharon. «Dreaming in Class: Aristotle's *De sompno* in the Schools». Feros Ruys, Juanita; Ward, John O.; Heyworth, Melanie (eds), *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom*. Brepols: Turnhout, 2013, 199-222.
- Faes de Mottoni, Barbara. «Discussioni medievali sulla violenza nel *raptus*: Alessandro di Hales, Rolando di Cremona, Tommaso d'Aquino». Vermigli, Francesco (a cura di), *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi = Atti dell'VIII seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Ezio Franceschini* (Genova, 6 febbraio 2006). Firenze: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2007, 31-52.

- Faes de Mottoni, Barbara. «'Et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui'. Arcani, segreti e misteri nella teologia all'inizio del '200: Roberto Grossatesta, Guglielmo d'Auxerre, Rolando di Cremona». Faes de Mottoni, Barbara, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 83-100.
- Faes de Mottoni, Barbara. «La violenza nel *raptus* secondo Rolando di Cremona e Tommaso d'Aquino». Musco, Alessandro; Compagno, Carla; D'Agostino, Salvatore (a cura di), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo - Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge - Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages = XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale* (Palermo, 17-22 settembre 2007), vol. 2, pt. 1. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012, 349-56.
- Faes de Mottoni, Barbara. «Per una storia della dottrina del *raptus* in Tommaso d'Aquino». *Bruniana & Campanelliana*, 12, 2006, 411-30.
- Faes de Mottoni, Barbara. «Visioni e rivelazioni nel *De exterioris et interioris hominis compositione* di Davide di Augsburg». Meirinhos, José Francisco (éd.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, 255-67.
- Filomusi Guelfi, Lorenzo. *Studi su Dante*. Città di Castello: S. Lapi, 1908.
- Grellard, Christophe. «La réception médiévale du *De somno et vigilia*. Approche anthropologique et épistémologique du rêve, d'Albert le Grand à Jean Buridan». Grellard, Christophe; Morel, Pierre-Marie (éds), *Les "Parva naturalia" d'Aristote. Fortune antique et médiévale*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010, 221-37.
- Ledda, Giuseppe. *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella "Commedia" di Dante*. Ravenna: Longo, 2002.
- Ledda, Giuseppe. «Modelli biblici nella *Commedia*: Dante e san Paolo». Ledda, Giuseppe (a cura di), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante = Atti del Convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 7 novembre 2009). Ravenna: Centro dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, 179-216.
- Mineo, Nicolò. *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla "Vita Nuova" alla "Divina Commedia"*. Catania: Università di Catania, 1968.
- Mocan, Mira. *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella "Commedia" di Dante*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012.
- Nardi, Bruno. «Dante e Pietro d'Abano». *Nuovo Giornale Dantesco*, 4, 1920, 1-15. Poi in: Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967, 40-62.
- Nardi, Bruno. «Dante profeta». Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. A cura di Paolo Mazzatinti. Introduzione di Tullio Gregory. Roma: Laterza, 1985, 265-325.

- Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967.
- Newman, Francis X. «St. Augustine's Three Visions and the Structure of the *Commedia*». *Modern Language Notes*, 82, 1967, 56-78.
- Padoan, Giorgio. «La 'mirabile visione' di Dante e l'Epistola a Cangrande». Padoan, Giorgio, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*. Ravenna: Longo, 1977, 30-63.
- Palazzo, Alessandro. «'Philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti'. Alberto il Grande e la profezia naturale». Bettetini, Maria; Paparella, Francesco (a cura di), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo = Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.)* (Milano, 25-27 settembre 2008). Con la collaborazione di Roberto Furlan. Louvain-La Neuve: Fédération internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2009, 179-201.
- Placella, Annarita. «'Vidi cose che ridire | né sa né può chi di là su discende'. Dante poeta-teologo e il modello paolino di visione e profezia». *Critica letteraria*, 117, 2017, 641-66.
- Proto, Enrico. «La concezione del Paradiso dantesco». *Il Giornale dantesco*, 18, 1910, 64-97.
- Ricklin, Thomas. «Albert le Grand, commentateur: l'exemple du *De somno et vigilia* III, 1». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45, 1998, 31-55.
- Rodolfi, Anna. *'Cognitio obumbrata'. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galuzzo, 2016.
- Tavoni, Mirko. «La visione di Dio nell'ultimo canto del *Paradiso*». Letta, Cesare (a cura di), *Dire l'indicibile. Esperienza religiosa e poesia dalla Bibbia al Novecento*. Pisa: Edizioni ETS, 2009, 65-112.

