

**Visione apocalittica e profetismo di Dante
dalla *Vita nuova* alle *Epistole*¹**

[Dante's Apocalyptic Vision and Prophecy
from the *Vita Nuova* to the *Epistles*]

SINTESI. Il presente saggio intende analizzare il rapporto tra visione, profezia e apocalittica nell'opera di Dante, seguendone lo sviluppo dalla *Vita nuova* alle *Epistole*. Dopo aver ricostruito i modelli classici e cristiani della conoscenza profetica, mette in luce come Dante assuma e rielabori queste tradizioni. Sotto questa lente, la *Vita nuova* è letta come percorso iniziatico che prepara la missione profetica del Poeta attraverso visioni e simbolismi che anticipano la *Commedia*, mentre nei trattati (*Convivio*, *Monarchia*) e nelle *Epistole* emergono gradualmente le basi di un profetismo "imperiale" volto alla riforma della *societas christiana* e al riequilibrio tra autorità spirituale e potere temporale. Il quadro complessivo mostra come, in Dante, profetismo e apocalittica non siano filoni separati, ma aspetti intrecciati di una visione salvifica universale.

Parole chiave: Dante, Opere minori, Visione, Profetismo, Apocalittica

ABSTRACT. This essay aims to analyze the relationship between vision, prophecy, and apocalypticism in Dante's work, tracing its development from the *Vita Nuova* to the *Epistole*. After reconstructing classical and Christian models of prophetic knowledge, it highlights how Dante adopts and reworks these traditions. From this perspective, the *Vita Nuova* is interpreted as an initiatory journey that prepares the Poet's prophetic mission through visions and symbolism that anticipate the *Divine Comedy*. Meanwhile, in the treatises (*Convivio*, *Monarchia*) and the *Epistles*, the foundations of an "imperial" prophetism gradually emerge, aimed at reforming the Christian society and restoring balance between spiritual authority and temporal power. The overall picture shows how, in Dante, prophecy and apocalypticism are not separate strands, but intertwined aspects of a universal vision of salvation.

Keywords: Dante, Minor Works, Vision, Prophecy, Apocalyptic

¹ Per le opere di Dante, farò riferimento alle seguenti edizioni: *Vita nuova*, Pirovano-Grimaldi 2015; *Convivio*, Brambilla Ageno 1995; *Epistole*, Baglio-Azzetta-Petoletti-Rinaldi 2016; *Monarchia*, Chiesa-Tabarroni 2016; *Divina Commedia*, Chiavacci Leonardi 1991. Per i principali commenti danteschi, inoltre, ricorrerò al «Dante Dartmouth Project» (<https://dante.dartmouth.edu>).

Introduzione

Si direbbe che la questione del profetismo di Dante sia stata esaminata con ogni minuzia dalla critica, specie per quanto attiene alla *Commedia*, cui sono stati dedicati studi assai pregevoli. Nondimeno, ancora oggi non mancano punti inesplorati e nodi problematici che riguardano non solo il Poema sacro ma tutte le opere che lo precedono e, in diversa misura, lo preparano. Può essere perciò utile tornare sulla questione e, senza pretese di esaurirla, tentare da un lato di chiarire il concetto di “profetismo” nel suo senso più preciso, e dall’altro di interpellare sotto questa luce l’opera dantesca nella sua circolarità dinamica.

La domanda fondamentale sul profetismo dantesco va posta nei seguenti termini: *credette egli realmente di essere un profeta investito da Dio e incaricato di una missione salvifica per il mondo?* Scopo del presente studio è tentare di fornire alcuni contributi alla questione.

Questione, del resto, antica quanto gli stessi studi danteschi: e se un lettore della prima ora come Giovanni Boccaccio la liquidò sbrigativamente («Cosa certa è che Dante non avea spirito profetico, per lo quale egli potesse prevedere e scrivere»²), altri tra i più antichi commentatori – pensiamo a Guido de Pisa e Graziolo de’ Bambaglioli – avvalorarono l’immagine del vate ispirato³.

Per quanto riguarda l’epoca moderna è possibile – con una semplificazione che aiuta a inquadrare meglio il problema – tracciare tre linee esegetiche principali. /

La prima avvalora l’idea che Dante si considerasse effettivamente un *poeta-profeta*; ne deriva una lettura della *Commedia* come *opera integralmente informata di volontà profetica*⁴. In un certo senso, l’ideale capostipite di tale

² Così si esprimeva l’autore del *Decameron* nelle *Esposizioni sopra la Comedia di Dante* (ed. Padoan 1965: 450).

³ Su Graziolo e Guido si veda Mazzoni 2014: 17-62 e 105-204. In precedenza, Ciotti (1962) aveva denunciato uno scadimento delle conoscenze in campo di profezia e visione da parte dei commentatori trecenteschi, esponenti di una cultura ormai sempre più distante da quella in cui si era formato Dante.

⁴ Questa, anzitutto, la posizioni di Foscolo nel suo *Discorso sul testo della Commedia di Dante* (ed. Bezzola 1956). Per una bibliografia completa e aggiornata sul Foscolo dantista, si veda Invernizzi 2014. Sulla scia dell’autore dei *Sepolcri*, la prima linea individuata trae linfa da contributi moderni e contemporanea quali quelli di Buonaiuti 1936, Cian 1945, Nardi 1942: 265-326, Mineo 1968, Padoan 1977: 30-63, Morghen 1983: 139-157, Palma di Cesnola 1995 e Wilson 2008.

linea è da rintracciare in Ugo Foscolo il quale, com'è noto, respingeva decisamente ogni riduzione della *Commedia* a pura *fictio* letteraria e ne proponeva una lettura ideologicamente orientata in senso ghibellino (in cui riecheggiavano peraltro tutte le aspirazioni politiche del poeta dei *Sepolcri*, con una forte connessione tra letteratura e realtà storico-biografica), con una concezione polisemica e allusiva della poesia. Tuttavia, è chiaro che tale posizione utilizza il concetto di “profeta” nel senso più ampio e non in quello specifico, quasi tecnico, che emerge dalle Scritture e dall'esegesi medievale⁵. /

Un'altra linea si concentra su Dante in quanto visionario e si sofferma sulla qualità e i contenuti della sua visione. Tuttavia, anche questo filtro appare troppo limitato per definire e contenere l'ampia gamma di fenomeni descritti da Dante⁶. /

Una terza, infine, ricerca presenze apprezzabili dell'*Apocalisse* giovannea – ma anche di altri testi apocalittici – tra le fonti della *Commedia* allo scopo di ricondurre il Poema sacro allo schema di una visione *stricto sensu* apocalittica. Entro tale linea, un filone di notevole vivacità ha ipotizzato dei contatti – ora più ora meno stretti – tra l'opera di Dante e quella di Gioacchino da Fiore, offrendo risultati spesso interessanti, ma rischiando di forzare l'apocalittica dantesca nel quadro di quel che (talvolta piuttosto genericamente) si definisce gioachimismo⁷.

Occorre notare, tuttavia, che *visionismo*, *profetismo* e *apocalittica* costituiscono, in Dante, realtà indissolubilmente intrecciate che solo nella reciproca interdipendenza possono offrire un quadro completo del pensiero del Poeta. Ritengo particolarmente convincente, sotto questo profilo, la proposta avanzata da Mineo di una lettura della *Commedia* quale racconto di una visione largita all'autore non solo al fine della sua personale salvazione, ma anche per la salvezza del mondo; nel che consiste appunto la funzione del profeta e di un certo tipo di visionario⁸.

⁵D'altra parte, un lettore interessato agli aspetti specificamente spirituali dell'opera di Dante come Nardi (1942: 325) ha concluso: «Dante fu vero profeta, non perché i suoi disegni di riforma politica ed ecclesiastica si siano attuati [...], ma perché, come tutti i grandi profeti, seppe levare lo sguardo oltre gli avvenimenti che si svolgevano sotto i suoi occhi, e additare un ideale eterno di giustizia come criterio per misurare la statura morale degli uomini e il valore delle loro azioni».

⁶A tale linea possono ricondursi gli studi di Guardini 1951 e Mazzeo 1958: 85-110.

⁷Centrali, entro questa linea di studi, le opere di Dempf 1933 e Barbi 1938 e 1941: 299-303. Per una puntuale disamina della questione su Dante e il gioachimismo, cfr. Cristaldi 2000 e 2011. Sulle convergenze e le differenze tra l'ideale imperiale dantesco e l'“anarchismo” evangelico dei gioachimiti, cfr. Pizzimento 2023.

⁸Cfr. Mineo 1968: 1.

Da queste considerazioni preliminari, questo studio procederà anzitutto con una definizione dei fenomeni legati a profezia e visione tra mondo classico e cristiano, per poi entrare nel vivo della questione della profezia in Dante dalla *Vita nuova* alle *Epistole*.

1. *Profezia e visione fra tradizione classica e ebraico-cristiana*

L'antichità classica restituisce una teoria della visione che distingue una conoscenza *ispirata* di origine soprannaturale e una *induttiva* di origine puramente naturale⁹. Il *Fedro* platonico (244 A-D) esalta la *μαντική τέχνη* negli esempi della profetessa di Delfi, delle sacerdotesse di Dodona e della Sibilla, ispirate dagli *déi* durante il delirio estatico¹⁰. La conoscenza derivante dalla *μανία* è considerata la più nobile e veritiera in quanto trascende le facoltà dell'intelletto; al di sotto di essa stanno le numerose tecniche di *οιονοϊστική*, i cui limiti sono necessariamente i medesimi della ragione umana¹¹.

Insieme alla divinazione oracolare ed estatica, del resto, sono ampiamente attestati già nella letteratura dell'età arcaica i sogni profetici: si pensi alle visioni oniriche di Agamennone, Achille, Penelope o Nausicaa riportate nell'*Iliade* e nell'*Odissea*¹², o alla distinzione tra i sogni veritieri che passano attraverso la porta di corno e i sogni ingannatori che passano per la porta d'avorio proposta da Omero (*Od.* XIX, 562-567) e poi ripresa da Virgilio (*En.* VI, 893-896). L'esperienza della visione onirica, del resto, ha in Grecia un ruolo importante nella formazione della nozione di *ψυχή* ovvero *δαίμων* quale principio unitario che sostanzia la persona: durante il sonno, quando il corpo giace come morto, l'anima si desta per entrare in contatto con la sapienza divina – idea ancora presente in Dante, secondo cui «presso al mattin del ver si sogna» (*Inf.* XXVI, 7) –. In sogno, inoltre, l'anima può raggiungere forme divine di follia (intesa come una forma di possessione da parte del dio e non come una patologia) secondo quanto si legge nel *Timeo* (71 E):

E c'è una prova sufficiente che un dio diede la divinazione a quella parte dell'uomo che è priva di ragione. Infatti, nessuno raggiunge una divinazione ispirata e veritiera quando si trovi in stato di ragione, ma quando

⁹ Una schematica ma esaustiva presentazione delle due forme divinatorie presso le civiltà greca, etrusca e latina è offerta da Bloch 1984.

¹⁰ Cfr. Chantraine 1977: s.v. «*μαίνομαι*».

¹¹ Cfr. *Timeo* 71 A-C; 72 B; *Repubblica* IX, 571 A-572B; *Fedone* 60 E; *Critone* 44 A-B.

¹² Cfr. *Iliade* II, 20 ss.; XXIII, 62 ss.; *Odissea* VI, 20 ss., IX, 795 ss.

durante il sonno la facoltà della coscienza rimane legata, o quando, per qualche malattia o per qualche furore divino, esce fuori di sé¹³.

Le teorie antiche e tardoantiche offrono suggestioni determinanti alle epoche successive. Artemidoro di Daldis traccia una precisa tassonomia dei fenomeni onirici: dalla visione durante il sonno (ἐνύπνιον) e dall'apparizione onirica (φάντασμα), che non forniscono alcun apporto semantico, al sogno vero e proprio (ὄνειρος), fino al sogno oracolare (χρηματισμός) e alla visione diretta (ὄραμα). Uno schema simile appare nel commento di Macrobio al ciceroniano *Somnium Scipionis*. Da quest'opera, assai influente per la tradizione successiva, si evince una distinzione fra tre fattispecie di sogni (valida non solo per il testo ciceroniano in oggetto ma, più in generale, per tutta la rappresentazione antica della fenomenologia onirico-visionaria). Anzitutto, vi è il *sogno simbolico*, che deve essere interpretato alla stregua di un indovinello; vi è poi la *visione* che prefigura eventi futuri; infine, il *sogno oracolare* (simile al χρηματισμός artemidoriano) in cui avviene una rivelazione immediata e priva di veli simbolici. Macrobio distingue, inoltre, cinque tipi di sogno: l'*insomnium* e il *visum*, che non contengono elementi divinatori, e il *somnium*, l'*oraculum* e la *visio*, che costituiscono, rispettivamente, un'indicazione in forma simbolica e ambigua, una rivelazione di eventi futuri da parte di una figura autorevole (un genitore, un sacerdote o un dio) e un'esatta e precisa rappresentazione di ciò che avverrà. Il *somnium*, a sua volta, è distinto in *proprium* (in cui il sognatore vede in azione se stesso), *alienum* (in cui il sognatore vede in azione un altro), *commune* (in cui il sognatore vede in azione se stesso e un altro), *publicum* (in cui il sognatore vede eventi di portata ampia) e *generale* (in cui il sognatore vede eventi di portata cosmica).

La concezione medievale della profezia trova, d'altro canto, un ineludibile fondamento nella dottrina di san Paolo, secondo cui Dio concede «prout vult» (1Cor 12,11) dei carismi particolari agli uomini; tra costoro, i profeti godono di dignità inferiore solo agli apostoli (12,28) e parlano offrendo agli uomini «aedificationem et exhortationem et consolationes» (14,1-4). È, a ben vedere, una chiara variazione rispetto all'Antico Testamento, nel quale i profeti sono presentati anzitutto come veggenti («prophetae ante dicebantur videntes», 1Re 9,9)¹⁴. Il Cristianesimo, è evidente, proietta la visione in una concezione più

¹³ Cfr. Guidorizzi 2013: 65-84. Per riferimenti specifici sul rapporto tra sogno e divinazione in Grecia, cfr. Guidorizzi 1988 e Dodds 2003.

¹⁴ Così, Tommaso d'Aquino, nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 12 a. 1 co.) afferma che «prophetia visio dicitur, et propheta videns» (cito le opere dell'Aquiniano dal «Corpus Thomisticum» [<https://www.corpusthomicum.org/>]).

ampia, quale condizione necessaria ma non sufficiente a connotare la profezia. Poiché, infatti, essa afferisce alla sola dimensione della percezione (*acceptio*), necessita anzitutto di esser supportata dall'intendimento (*iudicium*) di quanto visto; intendimento che, nel caso della profezia vera e propria, necessita di essere illuminato da Dio allo scopo di giudicare in modo veritiero gli oggetti della visione¹⁵. Deve, infine, seguire l'annuncio (*denuntiatio*), che costituisce il vero e definitivo discrimine tra una generica visione – non importa di quale tipo – e la profezia propriamente detta¹⁶.

A differenziare ulteriormente il profetismo vetero e neotestamentario sono il *ruolo* assolto dal profeta e l'*oggetto* della stessa profezia. Il primo, infatti, avvalora nel profeta il compito dell'educazione morale, religiosa e politica del popolo di Dio¹⁷. Lo contraddistinguono una serie di *costanti oggettive*:

¹⁵ Nella *Summa Theologiae* (II^a-II^{ae}, q. 173 a. 2 co.), l'Aquinate afferma: «Horum autem duorum [cioè l'*acceptio* e il *iudicium*] primum principalius est in prophetia, quia *iudicium est completivum cognitionis*. Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per *similitudines imaginarias*, ut Pharaoni et Nabuchodonosor; aut etiam per *similitudines corporales*, sicut Baltassar, non est talis censendus propheta, *nisi illuminetur eius mens ad iudicandum*; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde a quibusdam vocatur casus prophetiae, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta si solummodo intellectus eius illuminetur ad diiudicandum etiam ea quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis».

¹⁶ Cfr. Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, XVIII, I (ed. PP. Collegii S. Bonaventurae 1960): «In prophetia duo sunt: visio et denuntiatio sequens visionem». Sebbene la visione costituisca il momento fondamentale del fatto profetico – tant'è che *visio* può essere usato come sinonimo di *prophetia* – essa è assai più frequente e di portata più generale della profezia. Nell'*Expositio super Isaiam ad litteram* (I, 1), Tommaso d'Aquino stabilisce che «prophetia potest habere duplicem interpretationem, secundum quod potest venire a phanos, quod est apparitio, vel a for faris. Secundum primam derivationem dicitur propheta habens apparitionem de his quae procul sunt; et secundum hoc *prophetia differt a visione in modo*; quia apparitio dicit relationem visibilis ad videntem, sed visio e contrario. Iterum se habent ex additione: quia *visio est de quibuscumque, sed prophetia de his quae procul sunt*. Dicuntur autem aliqua esse procul a cognitione nostra dupliciter: simpliciter, et secundum quid. Simpliciter procul sunt futura contingentia ad utrumlibet, quorum non potest accipi determinata cognitio neque in se neque in suis causis; et de his prophetia proprie est. Secundum quid procul sunt quorum cognitio diffugit cognoscentem, sicut quaedam praeterita et quaedam praesentia: et de his non est prophetia simpliciter, sed quo ad nescientes. Sed secundum secundam derivationem dicitur propheta quasi procul fans. Et sic *prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetiae*». Nella prima accezione, dunque, la profezia – in quanto apparizione di cose lontane (*procul*) dalle umane possibilità di conoscenza – differirebbe dalla *visio* solo nel modo; nella seconda, invece, la profezia aggiungerebbe alla semplice visione l'atto esteriore della *denuntiatio* necessaria allo scopo di *edificazione, esortazione e consolazione* che è lo specifico compito del profeta stesso

¹⁷ Mineo 1968: 70. Nella *Città di Dio*, XVIII, 41 (ed. Alici 2001), Agostino afferma che presso gli Israeliti i profeti «erant philosophi, hoc est amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi

- il racconto di visioni (per lo più datate con precisione) in cui la dimensione dell'udito prevale su quella della vista;
- l'uso di simboli (esseri animati e inanimati, numeri o azioni);
- l'annuncio di eventi futuri sostanzialmente consistenti nell'avvento del Messia e nel ristabilimento del Regno di Dio;
- la connessione tra religione e morale, cui conseguono le esortazioni, le minacce o le condanne al popolo di Israele;
- il carattere interiore e antiformalistico della religiosità;
- la visione della storia come scontro tra forze avverse ma con una salda attenzione rivolta al tempo presente;
- la letteralità del linguaggio e la concretezza dei riferimenti ai dati storici del presente;
- la scarsa attenzione al problema dell'aldilà.

A questo schema si aggiungono, inoltre, delle *costanti soggettive* che riguardano la figura del profeta:

- egli viene chiamato da Dio e non raramente mostra un'iniziale ritrosia;
- è "pieno di Dio", entusiasta, non più padrone di se stesso;
- riceve l'ordine di riferire (e talvolta tacere) quanto gli è stato rivelato;
- ama la propria nazione ma ne è odiato a cagione del suo annuncio, e non raramente va incontro a persecuzioni;
- sa che il suo messaggio è indirizzato soprattutto alla posterità.

Questi elementi valgono a tratteggiare il quadro di un profetismo essenzialmente messianico che, beninteso, non può filtrare senza variazioni nel Cristianesimo, per il quale l'attesa del Messia è già pienamente e senza residui realizzata. Certo, di Cristo si attende la seconda venuta, ma il suo tempo «nemo scit [...] nisi Pater solus» (*Mt* 24,36) ed è di fatto escluso da ogni conoscenza profetica. Cionondimeno, la rivelazione profetica non si chiude con Cristo: la Scrittura insegna che «cum prophetia defecerit, dissipabitur populus» (*Pr* 29,18), mentre Padri e Dottori concordano che in ogni tempo sorgono uomini dotati di spirito profetico per guidare la condotta degli uomini¹⁸. Cambia, semmai, il compito del profeta: non più o non soltanto preannunciatore eventi futuri, egli ora è incaricato di comunicare verità di fede che la conoscenza naturale dell'uomo non potrebbe *per se* raggiungere.

theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis adque pietatis. Quicumque secundum illos sapuit et uixit, non secundum homines, sed secundum Deum, qui per eos locutus est, sapuit et uixit».

¹⁸ Cfr. *Sum. Theol.* II^a-II^{ae}, q. 174 a. 6 ad 3: «Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem».

Beninteso: l'aspetto più specificamente divinatorio non viene del tutto meno col Cristianesimo; tuttavia, esso è ricondotto a un più ampio quadro di cose occulte che la profezia è chiamata a disvelare. Ancora per Agostino, infatti, il profeta si caratterizza soprattutto per la facoltà di prevedere eventi di là da venire; e non per caso la definizione di Cassiodoro, «prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta, aut per dicta quorumdam immobili veritate pronuntiat»¹⁹, è destinata a far scuola almeno fino a Ugo di San Vittore, Pietro Lombardo e, tramite questi, Tommaso d'Aquino²⁰. Tuttavia, già Gregorio Magno chiarisce che «prophetia dicitur, non quia praedicat ventura, sed quia prodit occulta»²¹. L'*eventus rerum* va, perciò, inteso nei termini più ampi: esso può riguardare non solo il futuro ma anche il passato e il presente in quanto talvolta conoscibili solo per via soprannaturale²². Perciò Riccardo di San Vittore afferma che i profeti «mysteriorum profunda revelant»²³; mentre Tommaso offre un'ampia e precisa disamina:

Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad discre-

¹⁹ Cassiodorus Vivariensis, *Expositio in Psalterium, Praef.*, I (ed. Migne 1844-1855, vol. 70). La formula è ripresa letteralmente da Rabanus Maurus, *Commentaria in Paralipomena*, I, xv (*Ibi*, vol. 109), dal Monachus Ratibonensis Incertus, *Benedictio Dei*, I (*Ibi*, vol. 129) e da Gerhohus Reicherspergensis, *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia, Prooem.* (*Ibi*, vol. 193).

²⁰ Cfr. Hugo de S. Victore, *Annotatiunculae elucidatoriae in Joelem Prophetam* (ed. Migne 1844-1855, vol. 175): «Prophetia est inspiratio divina, occultorum eventus immobili veritate pronuntians»; Petrus Lombardus, *Commentaria in Psalmos, Praef.* (*Ibi*, vol. 191): «Est igitur prophetia inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians». Cfr. *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 171 a. 3 arg. 1 e a. 6 s. c.

²¹ Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, I, I, 1 (ed. Migne 1844-1855, vol. 76).

²² Tale è, d'altro canto, il sapere che l'arcaicità greca attribuiva ai profeti e agli aedi (figure, per molti versi, assimilabili): essi pronunciavano parole efficaci perché conoscevano ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà. Ad esempio, nell'*Iliade* (I, 69-70), Calcante è «il migliore fra i vati / che conosceva il presente e il futuro e il passato (οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, / ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα)», mentre Esiodo, nella *Teogonia* (32), afferma che le Muse gli hanno ispirato il canto «perché dess[e] gloria agli eventi futuri e a quelli passati» (ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα). Poesia e divinazione stanno sullo stesso piano: il poeta e il profeta sono entrambi «maestri di verità». Cfr. Detienne 1967.

²³ Cfr. Richardus S. Victoris, *Annotationes mysticae in Psalmos*, CIV (ed. Migne 1844-1855, vol. 196).

tionem spirituum; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam²⁴.

Si profila, perciò, l'immagine di un profeta-interprete nel quale – similmente a quanto avviene, ad esempio, nell'Islam – risultano accentuate le dimensioni della penetrazione e dell'esposizione dei misteri divini²⁵.

D'altro canto, il carattere radicale della profezia non consente di omologare ogni tipo di conoscenza non-naturale come profetica. Allucinazioni e visioni in sogno, premonizioni e interpretazioni di eventi eccezionali possono ben verificarsi anche in assenza dell'intervento divino e avere cause naturali o, addirittura, demoniache. Di fronte a tali ambiguità, le autentiche rivelazioni profetiche recano sempre la garanzia della loro origine divina, che mette il destinatario nelle condizioni di esprimere un giudizio circa il carattere della propria visione²⁶.

Il pensiero medievale dedica grandi sforzi all'analisi e alla definizione dei *modi della conoscenza profetica*. È utile tornare, a tal proposito, alla teoria dei *tria genera visionum* risalente ad Agostino, atta a distinguere tra la *visio corporalis*, che mostra ai sensi corporei realtà formate secondo natura, la *visio spiritualis* o *imaginaria*, che mostra alla mente razionale realtà materiali assenti, figure di cose, similitudini, e la *visio intellectualis*, che è una pura e immediata intuizione delle verità divine e delle sostanze intellegibili nella loro essenza²⁷.

Proprio qui sorge una difficoltà: a onta dell'importanza che la *visio intellectualis* ricopre nella teoria agostiniana, tale modalità risulta singolarmente povera di attestazioni nelle Scritture ove, da un lato, le rivelazioni avvengono quasi sempre per mezzo di immagini sensibili, e, dall'altro, il profeta è generalmente colui il quale, sotto lo speciale influsso divino, vede cose e coglie nessi che agli altri sono preclusi²⁸. Perciò il dettato del *doctor Gratiae* diventa

²⁴ *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 171 pr.

²⁵ Cfr. Rodolfi 2005: 84.

²⁶ *Ibi*: 90.

²⁷ Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram*, XII, vii, 16 (ed. Migne 1844-1855, vol. 34). Cfr. Hugo de S. Victore, *Adnotatiunculae elucidatoriae in Joelem Prophetam*: «Tria quoque sunt genera visionum. Prima est materialis, secunda spiritualis, tertia intellectualis. Prima est cum materia et forma; secunda sine materia, sed cum forma; tertia sine materia et sine forma. Prima concipit elementata, secunda imaginata, tertia ab omni circumscriptione est aliena, utcumque Deum concipiens, virtutes quoque et vitia». Cfr. anche Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolas Pauli*, II, *In epistolam II ad Corinthios*, XII (*Ibi*, vol. 192): «Haec sunt tria genera visionum: Primum appellatur corporale, quia corporeis sensibus exhibetur; secundum spirituale, quia quidquid corpus non est, et tamen substantia est, iam recte spiritus dicitur; tertium vero, intellectuale ab intellectu».

²⁸ Rodolfi 2005: 89. Secondo l'Aquinate, benché la profezia *per intellectualem visionem* sia

si materia tradizionale²⁹, ma trasformandosi progressivamente in una teoria che opera distinzioni non tanto in base all'oggetto delle visioni, quanto in relazione alle facoltà dell'anima coinvolte nelle visioni stesse³⁰. Gli insegnamenti più ampi in materia vengono certamente da Riccardo di San Vittore, il quale offre una sorta di lettura *sub specie contemplationis* della profezia. Analizzando i gradi della contemplazione, infatti, egli afferma che i più alti – il quinto («supra rationem non tamen praeter rationem») e il sesto («supra rationem, et [...] praeter, seu etiam contra rationem») – sono attingibili solo in virtù di un'ispirazione divina e si realizzano rispettivamente in uno stato di *sublevatio mentis* e di *alienatio mentis*: la profezia vera e propria si dà precisamente nello stato di *sublevatio*, cioè quando l'intelligenza, illuminata dall'alto, giunge alla conoscenza di verità occulte senza però uscire del tutto dall'ambito degli oggetti consueti dell'esperienza³¹. La psicologia mistica di Riccardo di San Vittore, pertanto, conferma la soprannaturalità del conoscere profetico e lo pone, entro la scala della contemplazione, immediatamente prima dell'*alienatio mentis*, ovvero della visione beatifica ottenuta in vita, di per sé incomunicabile.

Non per questo risulta escluso dalla riflessione riccardiana il caso-limite del *raptus*, che trova il principale precedente nel racconto del rapimento di san Paolo al terzo cielo. A riguardo, la definizione scolastica prevede un'astrazione dei sensi del veggente e un'elevazione dell'anima «ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae»³². Proprio il racconto paolino fa ritenere a Tommaso che il *raptus* sia pienamente assimilabile alla profezia: esso, infatti, permette di contemplare intellettualmente l'essenza divina con una partecipazione del *lumen gloriae* quale influsso transitorio sull'anima, esattamente come avviene col lume profetico («per modum

la più nobile, con maggiore proprietà si dicono profeti quanti vedono *per imaginariam visionem*, purché la verità rivelata sia la stessa in tutti e due i casi. Addirittura, una *visio intellectualis* ricevuta non per conoscere verità soprannaturali, ma per giudicare secondo la certezza della verità divina cose conoscibili con la ragione umana, sarà inferiore a una *visio imaginaria* che conduce a verità soprannaturali. Cfr. *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 174 a. 2 ad 3.

²⁹ Cfr. Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, XVIII. Cfr. anche Bonaventura (ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, *Breviloquium*, V, vi, 6 (ed. PP. Collegii S. Bonaventurae 1882-1902, vol. 5); Albertus Magnus, *Postilla super Isaiam*, I (ed. Kübel 1952, vol. 19); Thomas Aquinas, *Expositio super Isaiam* (I, 1).

³⁰ Rodolfi 2005: 85. L'autrice prosegue: «Il tema dell'immaginazione, che in tale tradizione è dominante, rispecchia la doppia valenza, filosofica e politica, che la profezia assume nella riflessione arabo-ebraica: il profeta che possiede la perfezione dell'intelletto e dell'immaginazione non si presenta infatti in tale contesto di pensiero come un puro contemplativo, ma anche come un legislatore incaricato di guidare la società umana» (85 s.).

³¹ Richardus S. Victoris, *Beniamin maior*, I, vi (ed. Migne 1844-1855, vol. 196).

³² *Sum. Theol.* II^a-II^{ae}, q. 175 a.1 arg. 1.

cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae»³³). Ne consegue una differenza sostanziale tra *raptus* ed estasi: quest'ultima deriva da una tensione soggettiva che determina un «excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur»; nell'altro, invece, si aggiunge qualcosa, un elemento di violenza che il Cielo fa all'uomo, innalzandolo a sé come di peso («supra hoc addit violentiam quandam»³⁴). È impossibile, del resto, che «homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus»³⁵. La mente non potrà adoperare i suoi normali procedimenti per percepire la visione e trattenerla; persino il ricordo delle cose vedute è impossibile, in quanto la memoria consiste di nozioni apprese attraverso i sensi («ad partem sensitivam pertinet»³⁶).

Certo: rispetto a tale teorizzazione il caso di san Paolo risulta in ogni caso esorbitante, poiché l'apostolo «audivit arcana verba, quae non licet homini loqui» (2Cor 12,4) e ne trattenne il ricordo. Ma ciò, si spiega, avvenne esclusivamente in virtù della missione di cui era investito: il suo fine era «recarne conforto a quella fede / ch'è principio a la via di salvazione» (*Inf.* II, 29-30)³⁷.

2. Dante e la profezia

Numerosi passi danteschi suggeriscono che il Poeta abbia intercettato l'articolato dibattito sulla visione e la profezia. Ma quali sono i modelli del suo profetismo? Quale rapporto egli stabilisce con essi? Per quanto riguarda il mondo cristiano, gli sono certamente ben noti i testi profetici veterotestamentari e l'*Apocalisse* giovannea, e in qualche misura anche alcuni testi apocrifi filtrati nella letteratura medievale di visioni. Per quanto attiene al mondo classico, invece, la conoscenza di Dante abbraccia pochi, se non pochissimi, viaggiatori dell'oltretomba: certamente Enea, Teseo, Ercole e Orfeo, ma poco altro³⁸. Senz'altro,

³³ *Ibi*, II^a-II^{ae}, q. 175 a. 3 ad 2. Cfr. II^a-II^{ae}, q. 173 a. 2 arg. 1.

³⁴ *Ibi*, II^a-II^{ae}, q. 175 a. 2 ad 1.

³⁵ *Ibi*, II^a-II^{ae}, q. 175 a. 4 co.

³⁶ *Quaest. disp. de verit.* q. 13 a. 3 ad 4.

³⁷ *Ibi*, q. 13 a. 5 ad 6, del resto, conferma il fine non individuale né mistico per il quale san Paolo aveva ricevuto la grazia della visione: egli «non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter; sed ut testis esset beatitudinis beatorum, et divinorum, et divinorum mysteriorum, quae ei revelata sunt».

³⁸ Su Teseo cfr. *Inf.* IX, 54; *Aen.* VI, 122, 393; *Metam.* XV, 531-532; *Theb.* VIII, 53 ss. Su Ercole cfr. *Inf.* IX, 98-99; *Aen.* VI, 123, 392; *Metam.* VII, 409 ss. Su Orfeo cfr. *Inf.* IV, 140; *Aen.* VI, 119-120; *Metam.* X, 11 ss. Va notato che Teseo ed Ercole erano sovente allegorizzati come tipi analogici di Cristo.

ignora il più nobile esempio classico di *ascensus*, il mito platonico di Er, ma conosce il *Somnium Scipionis* di Cicerone e la lunga trafila dei suoi commenti (tra tutti, quello di Macrobio). Le fonti classiche di Dante si riducono così a pochi testi: l'*Eneide*, il *Somnium Scipionis*, brevi passaggi delle *Metamorfosi* di Ovidio e della *Tebaide* di Stazio in cui si accenna all'oltretomba. Rispetto alle Scritture, nondimeno, queste pagine hanno la vantaggiosa prerogativa di offrire un panorama *usque ad sidera et usque ad infera* completo e vividamente rappresentato³⁹. Sapienza biblica ed eredità classica, in ogni modo, sono due tradizioni complementari nella *Commedia* e si fondono organicamente.

In generale, Dante pare assai convinto che vi sia per l'uomo una concreta possibilità di ricevere visioni in stato di veglia o di sonno, che esse possano essere tanto veritiere quanto menzognere e che possano essere trattenute o meno dalla memoria⁴⁰. Né gli sfugge il problema della natura corporea o incorporea della causa o del "rivelante" della visione stessa (*Conv.* II, viii, 13):

Ancora: vedemo continua esperienza della nostra immortalità nelle divinazioni de' nostri sogni, le quali essere non potrebbero se in noi alcuna parte immortale non fosse; con ciò sia cosa che immortale convenga essere lo rivelante, [o corporeo] o incorporeo che sia, se bene si pensa sottilmente – e dico [o] corporeo o incorporeo, per le diverse opinioni che io trovo di ciò –, e quello ch'è mosso o vero informato da informatore immediato debbia proporzione avere allo informatore, e dallo mortale allo immortale nulla sia proporzione.

Sembra che il *Convivio* rimarchi, per un verso, il carattere naturale delle visioni in stato di sogno – ma si tratta, beninteso, di un vedere che potrebbe comunque avere quale causa prima la volontà di Dio – e, per altro verso, esalti il valore *soprannaturale* delle visioni intellettuali. Ma occorre precisare che il trattato guarda ai fenomeni estatici più dal punto di vista (e con gli strumenti ermeneutici) della spiritualità contemplativa che con quelli del profetismo vero e proprio: non a caso tali esperienze sono investite di un forte elemento di volontarietà e sono mostrate come frutto di uno sforzo di visione mosso primamente dalla creatura⁴¹. Così si legge (*Conv.* II, vii, 6; III, iii, 13; iv, 2; iv, 9):

[...] perché io era certo, e sono, per sua graziosa rivelazione, che ella era in cielo. Onde io pensando spesse volte come possibile m'era, me n'andava quasi rapito.

³⁹ Cfr. Mineo 1968: 167.

⁴⁰ Cfr. *Inf.* XXVI, 7; XXXIII, 26-39; *Purg.* IX, 13-18; XV, 115-117; XVII, 13-18; XXVII, 92-93; XXX, 133-135; *Par.* XXIII, 43-51; XXXIII, 58-63.

⁴¹ Cfr. Mineo 1968: 82.

[...]

Ché a me conviene lasciare per povertà d'intelletto molto di quello che è vero di lei, e che quasi nella mia mente raggia, la quale come corpo diafano riceve quello.

[...]

Li miei pensieri, di costei ragionando, molte fiato voleano cose concludere di lei che io non le potea intendere, e smarrivami, sì che quasi pareo di fuori alienato.

[...]

[...] nostro intelletto, per difetto della virtù dalla quale trae quello ch'el vede, che è virtù organica, cioè la fantasia, non puote a certe cose salire (però che la fantasia nol puote aiutare, ché non ha lo di che).

Dunque, per Dante è possibile che, attraverso un atto di considerazione, il pensiero giunga alla contemplazione del regno celeste. L'oggetto di tale contemplazione raggia nella mente e, a cagione della sua oltranza, la lascia come smarrita e alienata: perciò l'intelletto – privo dell'appoggio della *fantasia*, che vien meno perché questo tipo di visione ne trascende le possibilità – non riesce a intendere quanto contemplato⁴². Ciò trova conferma almeno parziale nel primo canto del *Paradiso* (vv. 7-12):

perché appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto,
che dietro la memoria non può ire.
Veramente quant'io del regno santo
ne la mia mente potei far tesoro
sarà ora materia del mio canto⁴³.

⁴² Occorre notare, con Mineo (1968: 83), il valore tecnico dei termini utilizzati da Dante: «*rapi- to* (da rapimento = *raptus*), *intelletto* (= *intellectus*), *mente* (*mens* = *anima* razionale), *raggiare* (= *redundantia luminis*), *intendere* (= *intelligere*), *di fuori alienato* (da *alienatio mentis*), *fantasia* (= *imaginatio*), *considerazione* (= *consideratio*). I termini *pensiero*, *pensare*, *ragionare* sono con tutta probabilità, nell'uso dantesco, anche sinonimi di *considerazione*. La *consideratio* è oggetto delle riflessioni di Bernardo di Chiaravalle, che pone in particolare risalto l'intenzione e la volontà del contemplante. Si veda, ad esempio, *De consideratione*, II, ii, 5 (ed. Migne 1844-1855, vol. 180): «*Consideratio autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum*». Più avanti (V, ii, 4), Bernardo distingue tre forme di considerazione, *dispensativa*, *estimativa* e *speculativa*. Quest'ultima «*est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum*». Si può forse ritenere che Dante utilizzi il termine “considerare” con l'intento di significare questo terzo grado, peraltro coincidente con la visione di san Paolo. Cfr. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 7 (ed. Leonardi 2012): «*in hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis dum [...] videt hominem factum ad imaginem Dei*».

⁴³ Concordo con Mineo (1968: 85) sul fatto che, in questo passo, “mente” non è sinonimo di “memoria” ma corrisponde a quella parte razionale dell'anima che è il luogo in cui avviene la *consideratio*.

Nel *Paradiso*, tuttavia, Dante sembra giungere all'idea che l'intelletto può comprendere la visione ma non ricordarla. L'apparente discrepanza si può forse ricondurre a un precisarsi delle cognizioni di Dante – e, più precisamente, di una sua maggior conoscenza delle teorie tomistiche – intorno alla visione e alla profezia⁴⁴? Utili indicazioni giungono dall'*Epistola XIII*: qui, l'autore⁴⁵ commenta i già menzionati versi del primo canto del *Paradiso* in questi termini (XXVIII, 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. 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. 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».

Sono dunque chiamate in causa le Scritture e le *auctoritates* della tradizione mistica: Agostino, Bernardo, Riccardo di San Vittore:

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.

Particolarmente curiosa, poi, appare la menzione di Nabucodonosor:

Si vero in dispositionem elevationis tante propter peccatum loquentis oblatrarent, legant Daniele, ubi et Nabuchodonosor invenient contra peccatores aliqua vidisse divinitus, oblivionique mandasse. 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 manifestat⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. Mineo 1968: 82.

⁴⁵ Sulla paternità del testo, cfr. Azzetta 2016.

⁴⁶ Cfr. Richardus S. Victoris, *Beniamin maior*, IV, xxiii; Bernardus Claraevallensis, *De consideratione*, V, ii, 3 e iii, 5; Augustinus Hipponiensis, *De quantitate anime* XXXIII, 76 (ed. Migne 1844-1855, vol. 32). Cfr. Padoan 1977: 44 ss.; Botterill 1988: 337 ss.; Mocan 2012: 27 ss.

Certo: a esser rigorosi occorrerebbe notare che il sovrano babilonese è detto ricevere un tipo di visione ben diverso da quanto descritto nel primo canto del *Paradiso*: la sua, infatti, si configurerebbe come una *visio spiritualis* o *imaginaria* che avviene nel sonno e non è accompagnata dalla comprensione di quanto visto. Se si vuol ritenere che qui Dante cada in errore, occorre altresì ammettere che egli è probabilmente autorizzato da Riccardo di San Vittore, il quale cita proprio l'episodio di Nabucodonosor quale esempio dell'oblio che segue la *mentis alienatio*. Pare però che l'autore dell'*Epistola XIII* si richiami al maestro vittorino, ma declini l'etimo scritturale e la relativa esegesi per stabilire un rapporto significativo tra il protagonista della *Commedia* e Nabucodonosor: così come questi ricevette la visione nonostante la sua condizione di peccatore, così anche Dante *agens* – uomo segnato dal peccato – è ammesso alla visione divina. E, del resto, proprio la ripresa dell'episodio di Nabucodonosor occorre all'autore dell'*Epistola XIII* per trattare del problema della memorabilità dell'esperienza visionaria e della sua rappresentabilità in parole umane⁴⁷.

È, però, nella *Commedia* che si ritrovano più compiutamente gli elementi fondamentali del profetismo: il vaticinio, la promessa, l'esortazione e la minaccia, così come l'attenzione rivolta al presente da correggere e al futuro prossimo in cui ripristinare un passato ideale allo scopo di rifondare un'armonia terrena. Visione utopistica? Di certo, Dante è mosso da un ideale di giustizia che guarda a un auspicabile riequilibrio tra autorità spirituale e potere temporale e a un ritorno dell'intera *societas christiana* a una decorosa austerità. Dall'opera dantesca emergono alcuni tratti specifici che il Poeta attribuisce al profeta:

- ammaestra il popolo e comunica le verità di Dio agli uomini (*Conv.* II, v, 1; *Mon.* III, xvi, 8; *Ep.* VI, 6; VIII, 1; *Par.* XXIV, 135-136);
- denuncia i mali del suo tempo (*Ep.* VIII, 2-3);
- preannuncia gli eventi futuri (*Par.* XII, 58-60);
- si fa carico dell'odio della propria patria (*Conv.* I, iv, 9-12)⁴⁸.

Quanto ai modi della profezia, poi, varrà considerare come risulti assai preciso e lucido il pensiero di Dante sulla *visio imaginaria* (*Purg.* XVII, 13-18):

O imaginativa che ne rube
talvolta sì di fuor, ch'om non s'accorge

⁴⁷ Cfr. Ariani 2010: 166-168 e Battaglia Ricci 2011.

⁴⁸ Esiste anche una categoria “spuria” di profeti, gli indovini; questi tuttavia paiono possedere ed esercitare un'inversione parodistica delle capacità dei profeti, e pertanto ricevono la ferma e dura condanna da parte di Dante, che li pone tra i frodatori dell'*Inferno* (XX). Cfr. Mineo 1968: 79.

perché dintorno suonin mille tube,
 chi move te, se 'l senso non ti porge?
 Moveti lume che nel ciel s'informa,
 per sé o per voler che giù lo scorge.

Una definizione, questa, che par rispecchiare quelle del *De intellectu et intelligibili* di Alberto Magno⁴⁹; con straordinaria sinteticità, il Poeta delinea la totale astrazione dai sensi dell'«alta fantasia» (v. 15, così anche in *Par.* XXXIII, 142) e il relativo distoglimento da tutte le impressioni esterne; inoltre l'illuminazione che essa riceve da Dio.

È tuttavia da notare che Dante trae elementi decisivi anche da un filone contiguo ma distinto da quello profetico: l'apocalittica. In quanto genere letterario, quest'ultima raccoglie non solo gli scritti classici e i testi canonici ma anche gli apocrifi e numerosi racconti medievali di viaggi nell'oltretomba o di visioni dell'aldilà, dalla celebre *Visio Pauli* al *Libro delle tre scritture* di Bonvesin de la Riva, passando per la *Visio Tnugdali*. Ora, l'apocalittica aggiunge alcuni tratti fondamentali al filone del profetismo, tra cui:

- la rivelazione proveniente da Dio o da inviati celesti;
- il viaggio oltremondano (si tratti di *visio imaginaria* o *raptus* estatico) come occasione della rivelazione;
- il valore iniziatico e salvifico del viaggio stesso per il destinatario della rivelazione;
- l'ordine impartito al destinatario di riferire quanto ha visto (o talvolta di tacere);
- la tematica escatologica, con una forte preoccupazione per l'aldilà;
- la concezione della storia come scontro tra forze avverse in cui il trionfo è assicurato al bene, con la conseguente apertura verso un futuro – ora prossimo, ora remoto, ma pur sempre intrastorico – intuito come ripristino di un felice stato primigenio;
- l'annuncio di un Messia che ha per lo più tratti regali e guerrieri;
- l'uso di un linguaggio drammatico e visionario, che ricorre spesso a simbolismi e cela i riferimenti a precisi fatti e personaggi storici dietro enigmi⁵⁰.

Tutti questi elementi ritornano con chiarezza nella *Commedia* e si sovrappongono ai caratteri oggettivi e soggettivi del profetismo. Ciò determina, nel Poema sacro, una fusione di profetismo e apocalittica in cui il primo appare

⁴⁹ Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, II, i, 9 e 11 (ed. Borgnet 1890-1899, vol. IX).

⁵⁰ Cfr. Mineo 1968: 97 ss.

inserito nello schema strutturale e tematico della seconda. Alla verifica della *Commedia* sarà dedicato uno studio successivo. Ora sarà invece necessario un approfondimento preparatorio sui temi della visione nella *Vita nuova* e sui passaggi profetici del *Convivio*, della *Monarchia* e delle *Epistole*.

3. *Visione e iniziazione nella Vita nuova*

Se il tema profetico-apocalittico trova la massima espressione nella *Commedia*, le sue scaturigini vanno ricercate nella prima produzione di Dante. Esso, infatti, sembra anticipato e preparato già dalla *Vita nuova*, ove secondo Marigo possono ritrovarsi – meglio e più che in ogni altra opera del Poeta – quel fervore religioso e quell'afflato mistico che furono senz'altro tratti tipici di tanta poesia duecentesca e che spesso valicavano la letteratura stessa per approdare alla pura spiritualità⁵¹.

Prima di affrontare le complesse questioni che il libello pone è necessario tornare sulla formazione culturale e intellettuale di Dante, tracciare un pur sommario ritratto dell'artista da giovane. Ricche e puntuali pagine di critica trattano dell'apprendistato retorico con Brunetto Latini e dei contatti con l'ambiente universitario bolognese⁵². Ritengo utile, qui, soffermarmi sulla frequentazione delle «scuole delli religiosi» – gli *studia* fiorentini di Santa Maria Novella, Santo Spirito e Santa Croce – e delle «disputazioni delli filosofanti» nel «picciolo tempo, forse di trenta mesi» (*Conv.* II, xii, 7) che costituì l'apprendistato filosofico di Dante dopo la morte di Beatrice⁵³. Svolta senz'altro fondamentale, ma da intendere nei soli termini di una presenza di Dante in qualità di uditore alle lezioni di teologia e alle *quaestiones de quolibet* normalmente accessibili ai laici⁵⁴. È probabile, inoltre, che egli abbia consultato la ricca biblioteca di Santa Croce, che proprio in quegli anni si approntava a nuovi principi di classificazione tematica secondo i piani di studio prescritti ai

⁵¹ Marigo 1914: 4. Cfr. Petrocchi 1969: 44-53.

⁵² Cfr. Santagata 2012, capp. I e II.

⁵³ Gli *studia* di Firenze erano secondi per importanza solo ai grandi *studia principalia* di Parigi, Oxford e Cambridge. Cfr. Gilson 2000, in particolare il cap. VII. La differenza di indirizzi delle università fiorentine rappresenta al meglio quella molteplicità dei paradigmi teologici e filosofici medievali che Vignaux (1987: 64) definì efficacemente una *diversité rebelle*: lo *studium* domenicano di Santa Maria Novella era un importante centro delle tendenze aristotelico-tomiste; quello agostiniano di Santo Spirito coltivava la tradizionale teologia monastica; quello francescano di Santa Croce offriva lezioni pubbliche di teologia e insegnamenti di filosofia e diritto riservati ai religiosi. Cfr. Manselli 1973 e Maierù 1978: 312 ss.

⁵⁴ Cfr. D'Alatri 1978, Davis 1988: 135-66, Grendler 1989, Gehl 1993, Robiglio 2015.

membri dell'ordine francescano e che, soprattutto, era aperta anche ai laici⁵⁵.

Va però ribadito che il XIII secolo, benché segnato dall'espansione della produzione scritta e dell'alfabetizzazione tra i laici⁵⁶, vedeva circolare un numero ancora relativamente limitato di libri, l'accesso ai quali restava privilegio in gran parte riservato agli "intellettuali di professione" di cui Dante non faceva *stricto sensu* parte. La trasmissione di idee e saperi dal mondo intellettuale a quello laico avveniva per lo più tramite una dimensione essenzialmente non scritta, performativa: *oralità e apprendimento mnemonico* – spesso mediati dalla liturgia o dalla predicazione degli ecclesiastici – erano i grandi pilastri della didattica medievale. Giustamente Barański ha più volte ribadito «l'aspetto topico e frammentario della parola nel Medioevo»⁵⁷, di cui occorre necessariamente tener conto nel valutare la formazione del poeta; il quale, pur sviluppando certamente «un profilo intellettuale del tutto inusitato per un fiorentino»⁵⁸, dovette mettere insieme un'educazione formale abbastanza limitata⁵⁹.

Particolarmente interessante è il *milieu* francescano di Santa Croce, luogo di passaggio di personalità fondamentali del movimento spirituale quali Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, grandi e originali interpreti delle dottrine di Gioacchino da Fiore⁶⁰. Al tempo in cui Dante frequentava gli *studia* fiorentini, questi autori non avevano ancora composto le loro opere principali – la *Lectura super Apocalypsim* (1297-98) e l'*Arbor vitae crucifixa* (1305) –; ma ciò non costituisce realmente un problema. Nell'ambiente santacrociano il Poeta dovette respirare un'atmosfera carica di fermenti spirituali e apocalittici, e acquisire una conoscenza non superficiale della dottrina di Gioacchino attraverso la fondamentale mediazione degli spirituali⁶¹. Senza dubbio è comune a Dante – specie nella maturità – e ai seguaci dell'Evangelo eterno l'idea che la Chiesa, viepiù corrosa dalla degenerazione conseguente alla *donatio Constantini*⁶², si sia trasformata nella bestia dell'*Apocalisse*; comuni anche l'odio

⁵⁵ Cfr. Brunetti, Gentili 2000 e Davis 1963.

⁵⁶ Occorre, naturalmente, distinguere fra diversi tipi di alfabetizzazione: quella dei lettori professionisti, cioè dei letterati e degli studiosi; quella dei lettori colti, che ha fini di svago e intrattenimento; quella pragmatica di chi doveva utilizzare scrittura e lettura per le transazioni commerciali. Cfr. Parkes 1973 e 1991.

⁵⁷ Barański 2000: 13.

⁵⁸ Santagata 2012: 75. Cfr. Gilson 1965: 202.

⁵⁹ Barański 2000: 18.

⁶⁰ Cfr. Manselli 1955, 1965, 1976, Potestà 1977, 1980 Davis 1982; Barone 1992, Boureau, Piron 1999.

⁶¹ Cristaldi 2000: 63. Cfr. Petrocchi 1969: 27.

⁶² Cfr. *Mon.* II, xii, 8; III, x, 3-17; *Inf.* XIX, 106-117; *Purg.* XXXII, 124-160; *Par.* XX, 55-60. Cfr. Park 2012.

per Bonifacio VIII⁶³ e la certezza del prossimo avvento di un inviato celeste che compirà la vendetta di Dio e ricondurrà la Chiesa alla povertà originaria. Senonché Dante – quale discepolo di Virgilio e Aristotele – non potrà mai far del tutto propri né l’idea degli spirituali di una vita terrena come mera attesa della fine imminente, né il loro scarso interesse per la dimensione politica – per non parlare dell’“anarchismo” evangelico dei gioachimiti –. È possibile ritenere che, negli anni fiorentini, egli abbia colto le suggestioni del *milieu* spirituale e gioachimita e le abbia conservate, foss’anche solo per destinarle ad altre riflessioni, a futuri confronti. Al tempo della *Vita nuova*, infatti, il Poeta coltiva un’escatologia che è ancora quella del mistico, mentre quella del profeta resta ancora da esplorare pienamente. Al gioachimismo, per il momento, non ha nulla da chiedere⁶⁴. Del resto, egli non recepisce solo la lezione di Gioacchino, di Olivi o di Ubertino. Intercetta, invece, diversi filoni della spiritualità duecentesca: i racconti di visioni, la teologia mistica e la psicologia dei vittorini, il fondamentale schema triadico dell’ascesa dell’anima a Dio della tradizione dionisiana – *purgatio* (κάθαρσις), *illuminatio* (ἔλλαμψις) e *unio* (τελείωσις)⁶⁵ – e la ricapitolazione offertane da Bonaventura nell’*Itinerarium mentis in Deum*. Tutto questo ritorna nella *Vita nuova*? Senz’altro no, qualora si pretendesse dal libello un “quadro forte” di corrispondenze con una precisa teoria filosofica o teologica; probabilmente sì, invece, se si ammette che esso rielabori liberamente e in modo originale le sue fonti e abbia per fine non tanto una teoresi più o meno assimilabile alle dottrine dei grandi contemplativi del tempo, quanto piuttosto l’illustrazione di un *itinerarium mentis in Deum per Beatricem*, di un vero e proprio percorso iniziatico scandito da visioni e incentrato sul riconoscimento e la penetrazione della natura miracolosa della Gentilissima. In ciò sta, essenzialmente, l’originalità del Dante della *Vita nuova*: egli, come ben scrive Marigo, «non è imitatore dei mistici ma è egli stesso mistico e quindi originale»⁶⁶.

Semmai, può risultare utile in termini comparatistici esplorare il denso sottobosco delle opere teologiche in volgare che si svilupparono all’esterno dei contesti della teologia universitaria e di quella monastica a partire dal XIII secolo. A tale ambito è stata conferita la designazione complessiva di *vernacular*

⁶³ Manselli 1997: pp. 469-90.

⁶⁴ Cristaldi 2000: 70.

⁶⁵ Si veda *Gerarchia celeste* III, 3 (ed. Scazzoso, Bellini 2009). Non è qui il caso di soffermarci sull’enorme fortuna della tripartizione dionisiana nel Medioevo; basti considerare che essa costituisce lo schema esplicito del trattato *De triplici via* di san Bonaventura ed è considerata materia tradizionale almeno fino a san Tommaso.

⁶⁶ Marigo 1914: 39.

theology: utilizzata per la prima volta dallo storico della letteratura medievale Anthony I. Doyle in riferimento ad alcuni testi devozionali in *Middle English* destinati ai fedeli laici⁶⁷, essa è stata ripresa dal teologo e storico delle religioni Bernard McGinn per indicare complessivamente una “terza via” della teologia medievale, in parte autonoma da quella scolastica e da quella monastica e capace di creare modelli teologici originali, complessi e ambiziosi⁶⁸. La *vernacular theology* è il veicolo principale della “nuova mistica” che fiorisce in Europa a partire dal XIII secolo, sulla cui produzione letteraria si possono individuare alcuni caratteri generali. Anzitutto, sviluppandosi al di fuori delle università e dei monasteri, essa elegge a suoi protagonisti i laici che vivono nel mondo secolare e, in particolare, negli ambienti urbani; pertanto, comunica con le molteplici istanze religiose, culturali e artistiche della società del XIII secolo, dall’esegesi spirituale racchiusa nei sermoni degli ordini mendicanti ai volgarizzamenti di opere in latino, dalla letteratura devozionale alla poesia cortese. Ne consegue che al latino, poco noto ai laici ma anche avvertito come ormai insufficiente per le nuove necessità espressive, si sostituisce progressivamente l’insieme dei volgari, che offrono un notevole apporto di innovazione e creatività. Così, si riscontra un deciso mutamento nelle forme del linguaggio mistico⁶⁹, che esplose in una varietà di generi assai difficili da classificare perché meno codificati di quelli della teologia istituzionale o della letteratura colta: agiografie e autoagiografie, visioni, diari spirituali, lettere, trascrizioni di prediche e trattati. Particolare centralità è assunta dalla poesia, che spesso trae dai moduli erotici della lirica cortese immagini e metafore dell’amore divino: questa produzione, poco propensa alle questioni puramente dottrinali, predilige la presentazione di *exempla* e l’ammaestramento dell’anima in cammino verso

⁶⁷ Doyle 1953.

⁶⁸ Cfr. McGinn 1994, 1996, 2008. Posizioni simili si riscontrano in Watson 1995.

⁶⁹ A determinare l’adozione del volgare nella *vernacular theology* sono motivazioni simili – sebbene assai meno meditate da un punto di vista teorico – a quelle che porteranno Dante a difendere la dignità del volgare. La *Vita Nuova*, infatti, teorizza un rapporto di dialettica e parallelismo fra latino e volgare – e, conseguentemente, fra poesia latina e poesia romanza – in cui la mutazione dello strumento linguistico dipende essenzialmente *a)* dall’argomento amoroso adottato dalla nuova lirica e *b)* dalla modifica della fruizione che ne consegue e che, già secondo Contini (1970, p. 324), sarebbe da interpretare «come allargamento del pubblico nel secolo XII oltre lo stretto ambiente clericale». Allo stesso modo, l’adozione del volgare nelle opere della *vernacular theology* fa sì che il pubblico della nuova teologia sia allo stesso tempo più ampio e più ristretto: più ampio perché essa si rivolge a chiunque, maschio o femmina, di ceto umile o elevato, che sappia leggere nel volgare utilizzato; più ristretto perché, non facendo uso del latino, essa rimaneva virtualmente confinata alle proprie barriere linguistiche. Non a caso i maggiori testi teologici vernacolari vennero tradotti in latino per ricevere una dimensione più universale e stabile nella cultura superiore. Cfr. McGinn 2008: 33 ss.

Dio, ponendo spesso in risalto i limiti della ragione, la passività dell'uomo di fronte all'oltranza talvolta violenta della Grazia, il valore della semplicità, dell'umiltà e della penitenza. Tutto questo si traduce in un'attenzione all'esperienza personale, alla soggettività e al valore delle passioni umane nel cammino spirituale, tanto che si potrebbe parlare di una vera e propria *Erlebnismystik*⁷⁰. Un altro elemento particolarmente rilevante della *vernacular theology* è la centralità attribuita al ruolo della donna. Molte *mulieres sanctae* sono oggetto di biografie o agiografie scritte dai loro confessori o consiglieri religiosi (si pensi, ad esempio, alla *Vita Beatae Mariae Oigniacensis* di Jacques de Vitry o alla *Vita Christinae Stumbelensis* di Pietro di Dacia), da cui spesso traspare un forte sentimento amoroso sublimato o dissimulato nell'amicizia spirituale⁷¹; altre (come Hadewijch di Anversa, Mectilde di Magdeburgo e Margherita Porete) stendono di propria mano autobiografie, diari spirituali, lettere o trattati⁷².

⁷⁰ L'*Erlebnismystik* assume importanza tale da influenzare, ad esempio, anche la teologia "alta" di Bonaventura, contraddistinta proprio da un deciso carattere esperienziale che si rende evidente nell'opera del *Doctor seraphicus* che, secondo McGinn (2008: 150), «non è altro che la descrizione di ciò che ha avuto luogo nell'anima di Francesco, assunto a modello per tutti i mistici». Cfr. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol., 2: «[...] contigit ut nutu diuino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Aluernaenae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de uisione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi». Molti autori francescani si pongono sulla scia bonauenturiana e compongono opere di "mistica esperienziale" che, non a caso, vengono scritte in latino e sortiscono ampia diffusione in versioni volgarizzate. È il caso, ad esempio, del *De septem itineribus aeternitatis (Di siben strassen zu got)* di Rodolfo di Biberach (1270-1330), dell'anonimo *Arbor amoris (Der Minnebaum)* o dello *Stimulus amoris* di Giacomo da Milano, che conobbe una larghissima diffusione in inglese medio, alto-tedesco medio, basso-tedesco medio, olandese, francese, italiano, spagnolo, polacco, svedese e danese.

⁷¹ Cfr. Coakley 1991: 232.

⁷² Tra i teologi si discuteva se la donna potesse assumere il ruolo di maestra, e da più parti si riteneva che ciò fosse possibile, se non ex officio, quantomeno ex beneficio (cioè per dono della Grazia). Cfr. ad esempio Henricus a Gandavo, *Summa quaestionum ordinarium*, a. XI q. 11 c. 3, vol. I, p. 78 A (ed. Buytaert 1953): «Loquendo autem de docere ex beneficio et charitatis fervore, bene licet mulierem docere, sicut et quemlibet alium si sanam doctrinam habeat; et hoc privatim et in silentio, et non in publico et in facie ecclesiae. Dicendum ad hoc: quod ista quaestio et sequentes differunt a praecedenti. Illa enim quaesivit de potentia absoluta facti, cuius est posse docere, an solius Dei, an quodammodo hominis et angeli. Ista vero quaestiones quaerunt de potentia iuris et auctoritatis, an scilicet status quarundam personarum permittat quod officium doctoris habeant. Respondendum igitur ad istas quaestiones quantum ad potentiam docendi non de facto, sed de iuris permissione. Planum est enim quod de facto quaelibet homines scientes sive vir sive mulier, sive senex sive iuuenis, sive religiosus sive secularis, sive clericus sive laicus potest docere qui novit. Dicendum igitur ad istam propositam quaestionem et consimiliter ad alias quod docere potest aliquis vel ex officio vel ex beneficio».

Come la *Vita nuova*, ad esempio, *Das fliessende Lichte der Gottheit*⁷³ di Mectilde di Magdeburgo si presenta nella forma del prosimetro e unisce materia autobiografica e topiche tradizionali della mistica. Come nel libello dantesco, inoltre, l'opera presenta un visionismo a metà tra le categorie agostiniane della *visio spiritualis* e della *visio intellectualis*⁷⁴, un simbolismo erotico e sponsale e una mistica del saluto (*gruos*) che, proprio come quello di Beatrice, è inteso quale epifania che rovescia i *cliché* cortesi in un'ottica di pura elevazione spirituale⁷⁵. Fondamentale è anche il ricorso a una forma di allegoria mista, da Mectilde stessa definita *allegorische Allegorese*, che riprende immagini bibliche e le applica alla vita della mistica⁷⁶ secondo modalità per certi versi assimilabili a quelle con cui le immagini del *Cantico*, di *Geremia* o dei Vangeli sono assunte nella *Vita nuova* allo scopo di contrassegnare il cammino di Dante. D'altro canto, il *Miroeur des simples ames anienties* di Margherita Porete⁷⁷ condivide almeno in parte le fonti della *Vita nuova* ovvero «il dialogo biblico del *Cantico dei cantici*, il dialogo filosofico accessibile in Occidente grazie a Cicerone e Boezio, e il dialogo interiore che compariva nei romanzi cortesi in francese antico»⁷⁸. Anche in quest'opera è costante il ricorso al linguaggio cortese e alle ipostasi allegoriche.

È interessante confrontare queste opere con la poesia «mistica, ma soggettiva in sommo grado»⁷⁹ della *Vita nuova*. Come le biografie delle *mulieres sanctae*, l'operetta pone al proprio centro una donna per presentarne l'esemplarità e parteciparla al mondo, delineando al contempo il personalissimo itinerario spirituale che Dante ha compiuto attraverso di lei. È, insomma, «una “leggenda di Santa Beatrice” e un “vangelo di Beatrice”, ma anche un *Bildungsroman*, che segue e definisce la formazione del protagonista»⁸⁰. In questo itinerario

⁷³ Ed. Neumann 1990-1993.

⁷⁴ Cfr. Tobin 1995.

⁷⁵ Cfr. Mechtild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, I, 2, 5 e 14; II, 3; IV, 2; V, 18; VI, 1 e 39. Cfr. Seaton 1984.

⁷⁶ È il caso, ad esempio, del già citato dialogo di Mechtild von Magdeburg: il paragrafo III, 3 è basato su *Ct* 8,14 e 2, 4. Cfr. Kemper 1978: 92 ss.

⁷⁷ Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames* (ed. Verdeyen 1986).

⁷⁸ McGinn 2008: 394.

⁷⁹ Auerbach 2005: 26.

⁸⁰ Barberi-Squarotti 1972: 46. Di opinione diversa De Robertis (1974: 76), secondo cui le ambizioni del libello non appaiono «riducibili a quella di una semplice, candida (o calcolata) applicazione di modelli agiografici». Cristaldi (1994: 171) parla di una «mobilitazione dell'epopea dei miracoli in funzione del romanzo ascetico, previa registrazione di quest'ultimo sulle isolate e tuttavia celebri autobiografie esemplari del medioevo». Ma par chiaro che il centro di gravità del libello sia trasferito dal *testimoniato* al *testimone*, dall'*evangelium* di Beatrice all'*itinerarium* di Dante, che proprio dal suo *status* testimoniale riceve esemplarità, nonché convalida e importanza.

spirituale ed esistenziale ad un tempo, l'amore terreno non viene mai ripudiato in nome dell'amor sacro; Beatrice è amata come donna anche quando l'*eros* si affina in *charitas*. Inoltre, come molte opere ascrivibili alla *vernacular theology*, la *Vita nuova* non intende esporre una specifica dottrina – il “quadro forte” cui mi riferivo sopra – ma si presenta come una sintesi sempre originale e libera rispetto alle suggestioni offerte dalle sue numerose fonti, che costituiscono un orizzonte di riferimento vitale ma mai vincolante.

Alla luce di quanto detto finora, è possibile rivolgersi alla *Vita nuova* e alla descrizione del primo incontro tra Beatrice e Dante (II, 1-2):

Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo de la luce quasi a uno medesimo punto quanto a la sua propria girazione, quando a li miei occhi apparve prima la gloriosa donna de la mia mente, la qual fu chiamata da molti Beatrice, i quali non sapeano che si chiamare. Ell'era in questa vita già stata tanto, che nel suo tempo lo cielo stellato era mosso verso la parte d'oriente de le dodici parti l'una d'un grado; sì che quasi dal principio del suo anno nono apparve a me, ed io la vidi quasi da la fine del mio nono.

In questo densissimo passo si manifestano già, benché indirettamente, il numero fatale (il nove) e l'emblematico nome di Beatrice (“colei che dà beatitudine”). Il primo è introdotto da una complessa perifrasi astronomica⁸¹, il secondo par sorgere spontaneamente in chi ammira la fanciulla e contempla gli effetti che ella suscita attorno a sé. La Gentilissima, insomma, irrompe coi requisiti fondamentali di un'epifania del Sacro⁸², come conferma l'uso studiattissimo di termini marcati quali «apparire» e «apparimento», evidenti calchi del latino biblico che fanno riferimento alla visione di Dio o di un'entità

⁸¹ Un ottimo suggerimento viene da Vecce (1994: 165): Dante calcola la propria età al tempo del primo incontro con Beatrice sui movimenti della sfera del Sole (il «cielo de la luce»), che non a caso nell'allegoria del *Convivio* (II, xiii, 15) corrisponde alla scienza del numero, dell'intelligenza numerica del creato, la matematica («arismetica»). Aggiungiamo che l'età di Beatrice è calcolata, invece, sul movimento del Cielo delle Stelle fisse (il «cielo stellato»), che nel *Convivio* (II, xiii, 8) corrisponde sia a «la scienza naturale, che Fisica si chiama» sia a «la prima scienza, che si chiama Metafisica». Dante descrive due movimenti: uno quotidiano («ne lo quale ogni die si rivolve, e fa nova circolazione di punto a punto», *Conv.* II, xiii, 10) che rappresenta le cose corruttibili e, di conseguenza, la Fisica che le ha per oggetto, e un altro lentissimo («quasi insensibile, che fa da occidente in oriente per uno grado in cento anni», II, xiii, 11) che con la sua apparente stabilità rappresenta le cose incorruttibili e, dunque, la Metafisica. È precisamente su questo secondo movimento del cielo delle stelle fisse che Dante regola il tempo di Beatrice, suggerendo quindi un nesso analogico tra lei e le cose immutabili e, per conseguenza, anche con la scienza dei principi primi.

⁸² Su questo aspetto del simbolismo della fanciulla rimando al fondamentale contributo di Gilis 2006.

sovranaturale⁸³. Beninteso: si tratta di un'epifania ancora non pienamente comprensibile per lo stesso protagonista, che solo dopo la morte Beatrice comprenderà appieno come la donna sia «uno nove, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade» (*Vn* XXIX, 3). Ma qui ha inizio per Dante un vero e proprio percorso di iniziazione profetica che, di visione in visione, lo porterà fino al *raptus* estatico di tipo paolino. Le pagine in cui il Poeta registra la propria reazione all'incontro con Beatrice introducono la vocazione visionaria del libello attraverso l'esaltazione dei sensi visivi⁸⁴ e svolgono la funzione di fondamento teorico della sua psicologia mistica⁸⁵. Vi si legge (*Vn* II, 4-6):

In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente, che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: «Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi». In quello punto lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando specialmente a li spiriti del viso, si disse queste parole: «Apparuit iam beatitudo vestra». In quello punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo disse queste parole: «Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!».

Già all'inizio del secolo scorso, Marigo ha proficuamente collegato questo passo dal solenne andamento litanico al *De spiritu et anima*, un breve trattato – di incerta paternità, ma attribuito, tra gli altri, a Ugo di San Vittore – che descrive l'articolazione delle potenze dell'anima⁸⁶. Di fronte alle reazioni di pianto e tremore della *vis naturalis* (lo «spirito naturale») e della *vis vitalis* (lo «spirito de la vita»), la *vis animalis* (lo «spirito animale»), la parte più alta dell'anima, riconosce la propria beatitudine in Beatrice, non per caso definita «la gloriosa donna de la [...] mente» (*Vn* II, 1): mente nella quale convergono le facoltà dell'immaginazione, della ragione e della memoria⁸⁷. Certo:

⁸³ Il termine è eminentemente tecnico: Beatrice “appare” (*Vn* II, 1, 2, 3, 5; III, 1; XI, 1; XXXIX, 1) esattamente come Cristo nei Vangeli (*Mr* XVI, 9; *Lc* XXIV, 34; *Ac* IX, 17; *Tt* III, 4). Allo stesso modo si manifestano l'ipostasi di Amore e le visioni nella *Vita nuova* (III, 2; IX, 3; XXIV, 10 e III, 3, 8, 9; XII, 9; XXIII; XLII, 1).

⁸⁴ Cfr. Figurelli 1948: 675.

⁸⁵ Marigo 1914: 80.

⁸⁶ Augustinus (Incertus), *De spiritu et anima*, II, xx (ed. Migne 1844-1855, vol. 40).

⁸⁷ Certo: si potrebbe spiegare il linguaggio di Dante ricorrendo, ad esempio, alla teoria degli spiriti cordiali già presente in Guido Cavalcanti o alla dottrina di Alberto Magno sugli

la ripresa del trattato pseudo-vittorino non impone a Dante alcuna aderenza pedissequa. È vero che la preminenza che egli accorda agli spiriti visivi è tipica dei contemplativi, per i quali la vista costituisce il mezzo attraverso cui un'immagine esterna è introdotta nella mente e vi risveglia una prima idea di Dio⁸⁸; ed è anche vero che Beatrice costituisce una figura silenziosa che il protagonista della *Vita nuova* contemplerà *sempre e solo* con la vista; ma occorre tener presente anche che la Gentilissima, nel libello, è e rimane una donna ed è e rimane amata in quanto tale dal protagonista.

Una complessa rete di analogie, rimandi e allusioni scritturali rivela l'elezione del protagonista, dapprima oscuramente presagita e vieppiù palesata a misura che Beatrice opera con la sua silenziosa maieutica, favorendo in Dante un progresso che è tanto *spirituale* (dall'*eros* alla *charitas*) quanto *poetico* (dalla lirica cortese coi suoi stilemi ormai esausti al nuovo «stilo de la [...] loda», *Vn* XXVI, 4). La nuova poetica risponde a un nuovo modo d'essere del protagonista: è il contrassegno tangibile della *novitas* e, al contempo, il mezzo della sua comunicazione.

Il percorso di Dante è scandito, come si è detto, da una serie di otto visioni:

1. la «maravigliosa visione» di Amore come «signore di pauroso aspetto» è narrata in prosa (III, 3-7) e in versi (*A ciascun'alma*, 10-12);
2. l'apparizione di Amore come «peregrino» è narrata in prosa (IX, 3-7) e in versi (*Cavalcando l'altr'ier*, 9-12);
3. la visione di Amore come «giovane vestito di bianchissime vestimenta» è narrata solo in prosa (XII, 3-9);
4. il vaneggiamento di Dante nella «dolorosa infermitade» e il presagio della morte di Beatrice sono narrati in prosa (XXIII, 4-13) e in versi (*Donna pietosa*, 17-28);
5. l'apparizione di Beatrice e Giovanna-Primavera è narrata in prosa (XXIV, 2-5) e in versi (*Io mi senti'vegliar*, 7-9);
6. la visione di Beatrice in «vestimenta sanguigne», che dissipa l'amore per la Donna Pietosa, è narrata in prosa (XXXIX, 1);
7. la visione di Beatrice in Paradiso è narrata in versi (*Oltre la spera*, XLI, 10-13);
8. la «mirabile visione» finale, infine, non è descritta (XLII, 1).

spiriti preposti al nutrimento. Ma queste spiegazioni non offrirebbero che riferimenti generici, mentre nel *De anima* si ritrova ben più che una sommaria rassomiglianza col passo della *Vita nuova*.

⁸⁸ È anche vero che tale preminenza della vista trova fondamento anche nell'indicazione aristotelica del vedere come momento necessario del nascere dell'amore. Cfr. Mugnai 1976.

Ricapitolando: sette visioni vengono descritte, quattro (1, 2, 4 e 5) in prosa e in versi, due (2, 6) solo in prosa e una (7) solo in versi; quella finale (8) non riceve, invece, alcuna descrizione. Questa sapiente architettura fa sì che, sommando le visioni riportate in prosa e nei versi, si arrivi a dodici, numero di chiarissimo valore simbolico⁸⁹.

La natura profetica delle visioni e la loro origine divina sono confermate rispettivamente dal fatto che il loro oggetto non potrebbe essere noto al protagonista con i mezzi naturali della ragione e dal fatto che esse si rivelano funzionali al suo percorso religioso e spirituale. Esse, inoltre, possono essere catalogate in base alle teorie analizzate sopra. Nessun dubbio che le prime sei si confacciano alla *visio imaginaria*: Dante si premura, peraltro, di annotare che le visioni 1 e 3 avvengono nel sonno, le visioni 2, 5 e 6 in stato di veglia e la 4 nel delirio della malattia. Le ultime due, invece, sembrano presentate come esempi di *visio in raptu*. Per la 7 parrebbe lasciarlo intendere il sonetto *Oltre la spera*, in cui il pensiero («sospiro», v. 2) di Dante viene sollevato da un'«intelligenza nova» (v. 3) mossa dall'amore per Beatrice fino all'Empireo e vi contempla la donna nella gloria dei beati; tanto si profonda nella contemplazione paradisiaca che i sensi razionali non riescono a comprendere né a trattenere altro che un vago ricordo⁹⁰. Per quanto riguarda la visione 8, infine, si tratta certamente di un evento di grazia che avviene al di là delle determinazioni cronologiche – non più, dunque, nel χρόνος, ma nel καιρός –. Sull'oltranza della visione cala il silenzio di Dante; non assoluto bensì relativo e subordinato alla capacità del Poeta di scriverne più degnamente in futuro (*Vn XLII*):

[...] apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta, infino a tanto che io potessi più degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, sì com'ella sa veracemente; sì che, se piacere sarà di colui a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri alquanti anni, io spero di dire di lei quello che mai non fue detto d'alcuna.

Questi elementi suggeriscono che la «mirabile visione» appartiene allo stesso genere della precedente, ma si pone su un più alto livello poiché deter-

⁸⁹ Per una visione generale del simbolismo legato ai numeri cfr. Brach 1999.

⁹⁰ Cfr. *Vn XLI*, 6: «[il pensiero] la vede tale, cioè in tale qualitate, che io non lo posso intendere, cioè a dire che lo mio pensiero sale ne la qualitate di costei in grado che lo mio intelletto no lo puote comprendere; con ciò sia cosa che lo nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime sì come l'occhio debole a lo sole». Riconosce nel sonetto *Oltre la spera* (*Vn XLI*, 10-13) la rappresentazione di un rapimento già Marigo (1914: 19 ss. e 67 ss).

mina nel protagonista la volontà e l'impegno di una *denuntiatio* avvenire⁹¹.

La vocazione visionaria della *Vita nuova*, dunque, appare contrassegnata da un'evoluzione: dalla «maravigliosa visione» che avviene senza illuminazione di giudizio⁹² alla «mirabile visione» che si realizza nella forma del *raptus* di tipo paolino e obbliga Dante in senso specificamente profetico. Il libello articola, inoltre, una sottile filigrana di allusioni scritturali fortemente contrassegnate. Valgano solo alcuni esempi:

- il turbamento scatenato nel protagonista dal primo incontro con Beatrice riecheggia il folgoramento di san Paolo sulla via di Damasco (*At* 9,3-9) con un chiaro senso metanoietico e investitoriale;
- le parole pronunciate tra timore e tremore dallo «spirito de la vita» («Ecce deus fortior me») richiamano un contesto profetico e un'indicazione messianica («ecce Deus vester, ecce Dominus Deus in fortitudine veniet», *Is* 40,9-10);
- la «maravigliosa visione» è costruita su una serie di puntuali coincidenze con la prima visione di Ezechiele (1, 4; 26-28; 2,1; 4)⁹³.

A un tipo più specificamente apocalittico di profetismo appartengono:

- l'apparizione di Amore «vestito di bianchissime vestimenta», che richiama l'angelo dal «vestmentum [...] candidum sicut nix» (*Mt* 28,3) che sta presso sepolcro di Cristo, il giovane «coopertum stola candida» (*Mc* 16,5), gli angeli «vestiti lino mundo et candido» e il Figlio dell'Uomo «vestitum potere» dell'*Apocalisse* (15,6; 1,13);
- la visione durante «dolorosa infermitade», densa di rimandi scritturali che suggeriscono analogie tra Beatrice e Cristo e preparano la futura investitura di Dante a «profeta» della *santa* Beatrice⁹⁴;
- la quinta visione, che assimila Giovanna-Primavera a san Giovanni Battista («lo quale precedette la verace luce», *Vn* XXIV, 4) e collega Beatrice implicitamente a Cristo e esplicitamente ad Amore («E chi volesse sottilmente considerare, quella Beatrice chiamerebbe Amore, per molta simiglianza che ha meco», 5).

⁹¹ Mineo 1968: 107 ss.

⁹² Proprio in quanto priva di illuminazione di giudizio, la «maravigliosa visione» richiede un'interpretazione esterna: perciò Dante si rivolge ai «famosi trovatori», ai «fedeli d'Amore» (*Vn* III, 9), ma questi non riusciranno a offrirgli un «verace giudizio» (III, 15).

⁹³ Ma l'«Ego Dominus tuus» di *Vn* III, 3 richiama assai suggestivamente l'«Ego sum Dominus Deus tuus» dell'*Esodo* (20,2), inaugurando un'analogia tra Dante e Mosè, per tradizione il maggiore dei profeti quanto a conoscenza intellettuale e valore della missione.

⁹⁴ Cfr. Mineo 1968: 127 ss.

Ma è senz'altro la morte di Beatrice a costituire il momento determinante in rapporto alla funzione profetica del protagonista della *Vita nuova*. L'evento luttuoso, d'altro canto, attiva virtualmente il conferimento della missione profetica. Nell'annunciarlo, Dante fa nuovamente ricorso al simbolismo numerico: non riferisce direttamente la perdita della donna, ma la indica con una serie di ricorrenze calendaristiche utili a ricondurre ancor più saldamente l'amata al paradigma novenario (*Vn XXIX, 1*):

Io dico che, secondo l'usanza d'Arabia, l'anima sua nobilissima si partio ne la prima ora del nono giorno del mese. E secondo l'usanza di Siria, ella si partio nel nono mese de l'anno, però che 'l primo mese è ivi Tisirin primo, lo quale è a noi Ottobre. E secondo l'usanza nostra, ella si partio in quello anno de la nostra indizione, cioè de li anni Domini, in cui lo perfetto numero era compiuto nove volte in quello centinaio nel quale in questo mondo ella fue posta, ed ella fue de li cristiani del terzodecimo centinaio.

I tre calendari (arabo, siriano e romano) sono peraltro assunti per manifestare la portata universale della morte di Beatrice in quanto rappresentano le famiglie liturgiche cristiane: quella alessandrina di rito copto (ovvero la Liturgia di san Marco), quella antiochena di rito siriano (la Liturgia di san Giacomo fratello di Dio) e quella romana. L'annuncio della morte assolve, dunque, a un'aurorale mediazione profetica, è segno di un profetismo *implicito* che troverà ulteriore applicazione nel "culto di Beatrice" promosso dal protagonista nei capitoli finali. Tappe ulteriori dell'*iter* profetico di Dante sono:

- il capitolo XXVIII, che annuncia la morte della donna riprendendo fin dall'inopinato *incipit* le *Lamentationes* («Quomodo sedet sola civitas», 1,1);
- la lettera con cui Dante racconta di aver comunicato il luttuoso evento «a li principi de la terra» (*Vn XXX, 1*), aperta ancora dalle parole del testo geremiano;
- l'episodio in cui egli informa i pellegrini diretti a Roma con un sonetto, *Deh peregrini che pensosi andate* (*Vn XL, 9-10*), che è un ulteriore richiamo al profeta veterotestamentario («O vos omnes qui transitis per viam», 12,18).

Questo percorso di "iniziazione profetica" si articola entro uno schema essenzialmente triadico, perfettamente sovrapposto ai principali nuclei tematici del «libello» magistralmente delineati da Singleton:

- il primo (capitoli I-XIX) esamina *gli effetti dell'amore sul Poeta* e rappresenta una maniera poetica ancora legata ai *cliché* cortesi;
- il secondo (capitoli XX-XXIX) è incentrato sulla *lode di Beatrice* e sull'approdo allo «stilo de la loda»;

- il terzo (capitoli XXX-XLII) riferisce quanto avviene *dopo la morte di Beatrice* fino alla visione finale⁹⁵.

Questo schema trova più di un'affinità con quello del bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura, che a sua volta riprende la grande tradizione neoplatonica e vittorina⁹⁶: per il *doctor seraphicus* la vita umana è essenzialmente un viaggio dell'anima verso Dio scandito da una serie di illuminazioni prodotte dalla luce divina:

- la prima fa sì che l'anima guardi fuori di sé e ravvisi l'impronta di Dio nel Creato e nelle creature («oportet nos transire per uestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est *deduci in via Dei*»)⁹⁷;
- la seconda fa sì che l'anima guardi dentro se stessa e si riconosca come immagine di Dio («oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeuiterna, spiritualis et intra nos, et hoc est *ingredi in ueritate Dei*»)⁹⁸;
- la terza permette all'anima di contemplare Dio non più *extra* o *intra* ma oltre se stessa («oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est *laetari in Dei notitia et reuerentia maiestatis*»)⁹⁹.

Applicato alla *Vita nuova*, tale schema generale offre più di un punto di contatto. L'illuminazione *extra nos* può essere accostata al primo nucleo del libello, poiché per Dante l'ascesa prende le mosse dall'ammirazione di Beatrice¹⁰⁰; l'illuminazione *intra nos* al secondo nucleo, col fondamentale approdo spirituale e poetico della «loda» corrispondente a un'interiorizzazione dell'amore¹⁰¹; l'il-

⁹⁵ Cfr. Singleton 1968: 114 ss.

⁹⁶ Su Bonaventura si vedano Quinn 1973, Vanni Rovighi 1974, Gilson 1994, Cullen 2006 e Hammond, Hellmann, Goff 2013. Sul neoplatonismo medievale si vedano Von Ivánka 1964, Faes de Mottoni 1979 e Beierwaltes 1998. Per una visione generale del platonismo nel suo dispiegarsi storico si veda Reale 2010.

⁹⁷ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, I, ii, 3. Cf. II, xi, 1: «colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum».

⁹⁸ *Ibi*, I, ii, 4.

⁹⁹ *Ibi*, I, ii, 5.

¹⁰⁰ Questo grado dell'*Itinerarium* di Bonaventura è, dunque, incentrato sui sensi esteriori; non per caso, all'inizio della *Vita nuova* Dante rappresenta lo «spirito animale» che parla di Beatrice agli spiriti visivi dicendo loro: «Apparuit iam beatitudo vestra» (*Vn* II, 5). Il primo riconoscimento della natura spirituale della donna passa proprio attraverso i sensi e si manifesta come un'intuizione precoce, vaga, un presentimento cui non per caso si prestano le parole di Omero: «Ella non pare figliuola d'uom mortale, ma di dio» (II, 8), parole che stanno ancora, inevitabilmente, entro i limiti del paragone e dell'impressione soggettiva.

¹⁰¹ Il sentimento di Dante, vagliato al fuoco della sua stessa potenza e della sofferta nega-

luminazione *supra nos*, infine, può essere accostata all'ultimo nucleo, contrassegnato dal cordoglio e dalla commemorazione per l'amata scomparsa, dalla grave crisi scatenata dall'infatuazione per la Donna Pietosa – sentimento «avversario de la ragione», «malvagio desiderio» e «vana tentazione» (*Vn*, XXXIX, 1, 2 e 6)¹⁰² – e dalla «forte imaginazione» (1) di Beatrice che rinnova l'anima del protagonista affinché la contemplazione riprenda e risulti anzi più concreta e profonda.

Come nella *Commedia*, anche nella *Vita nuova* il protagonista sperimenta un'estasi; in entrambi i casi, però, essa non è immediata ma passa attraverso una gradazione che determina effetti sensibili. È vero, però, che tra il libello e il Poema sacro cambia il grado della cooperazione del protagonista nell'itinerario verso Dio. Molto più che nell'opera giovanile, nel Poema sacro il protagonista dovrà collaborare attivamente con il disegno divino che ha predisposto per lui l'«altro viaggio» (*Inf.* I, 91).

Se ne potrebbe concludere, pertanto, che la *Vita nuova* non è un'opera profetica nella struttura generale – dal momento che questa è autobiografica e biografica o agiografica –, ma è essenzialmente consacrata alla rappresentazione dell'iniziazione e della nascita di un profeta¹⁰³.

4. Profetismo “imperiale” tra Convivio, Monarchia ed Epistole

L'aspirazione a una profonda riforma della *societas christiana* traspare, prima ancora che nella *Commedia*, nei due grandi trattati di Dante: il *Convivio* e la *Monarchia*. Tale aspirazione ha portato più di un lettore a vedere nel Poeta

zione del saluto da parte della donna, fa sì ch'egli impari via via a riporre la propria beatitudine «in quello che non [...] puote venire meno» (*Vn* XVIII, 4).

¹⁰² Questo termine è probabilmente da intendersi nel triplice senso di “vanità”, “esperienza vana” e di “vaneggiamento”: quanto di più lontano dall'amore retto dal «fedele consiglio de la ragione» (*Vn* II, 9) per Beatrice. Nell'episodio non è in causa tanto la Donna Pietosa come figura esterna, quanto la sua immagine che assale l'anima di Dante, un tempo mobilitata (e nobilitata) dall'amore per Beatrice. Il nuovo innamoramento è presentato una sorta di “scalata” della Pietosa lungo le facoltà dell'anima: nel sonetto *L'amaro lagrimar che voi faceste*, il cuore rimprovera gli occhi per la loro infedeltà a Beatrice (XXXVIII, 6-8, vv. 12-14); nel capitolo successivo, però, il cuore stesso vacilla e infine cede, lasciando la sola ragione a estremo baluardo di fedeltà alla memoria (XXVIII, 1-3). Resta, a tenere la rocca, solo la mente – dominio riconosciuto di Beatrice – che si oppone al nuovo, fiorente sentimento: ed è in questa chiave che bisogna interpretare lo scontro tra il cuore e l'anima nel sonetto *Gentil pensiero che parla di vui* e nella relativa prosa di commento (XXXVIII, 5-6). È, dunque, uno svolgimento uguale e opposto a quello del capitolo II.

¹⁰³ Mineo 1968: 130.

un simpatizzante di moti prossimi, se non addirittura pienamente ascrivibili, all'eresia. Una tendenza certo sproporzionata cui se ne è spesso contrapposta un'altra, almeno altrettanto esagerata, a guardare Dante come un indefesso continuatore delle dottrine tomistiche, un acceso fautore *ante litteram* dell'infallibilità papale e uno strenuo difensore del dominio temporale della Chiesa. Ma come già segnalavano – per citare due studiosi pur assai distanti tra loro – René Guénon e Bruno Nardi, il pensiero di Dante andrebbe cercato al di là di mere preoccupazioni settarie o apologetiche¹⁰⁴.

Appare chiaro, anzitutto, che la riforma della *societas christiana* non era predicata solo dai movimenti eretici – ad esempio i catari o i dolciniani –: l'aveva agognata Gioacchino da Fiore e l'attendeva, ormai prossima, il Francescanesimo spirituale. Se si guarda al *Convivio* e alla *Monarchia* alla luce del profetismo, si noterà come l'idea di una stretta osservanza aristotelica o tomistica da parte di Dante vada quantomeno ridimensionata di fronte alla palese avversione del Poeta per le ricchezze e alla sua esaltazione della povertà – che né Aristotele né Tommaso sostennero mai –. Occorre invocare altre fonti, da individuare probabilmente nello stoicismo latino con le sue numerose propaggini tardoantiche e altomedievali: Cicerone, Lucano, Seneca, dunque Boezio e la trafia del cosiddetto agostinismo politico¹⁰⁵, ma anche quanto, di questa tradizione, fu intercettato dal Francescanesimo, coniugato da Bonaventura con l'ideale di *paupertas* e rielaborato – per il tramite del *doctor seraphicus* – da Pietro di Giovanni Olivi.

Occorre puntualizzare che quando Dante pensa a una riforma della *societas christiana* non è mai mosso da interessi meramente politici: egli non immagina un riassetto sociale o amministrativo bensì il rinnovamento di un ordine sacro, stabilito *ab origine* dalla Provvidenza per far sì che gli uomini gravati dal peccato potessero pervenire prima alla felicità terrena («beatitud[o] [...] huius vite»), quindi alla beatitudine celeste («beatitud[o] vite eterne», *Mon.* III, xvi, 7). A questo duplice fine erano stati ordinati da Dio l'autorità spirituale e il potere temporale, il Papato e l'Impero, i «due soli» (*Purg.* XVI, 107) donati all'uomo quali «remedia contra infirmitatem peccati» (*Mon.* III, iv, 14). Scrive Dante (*Mon.* III, xvi, 10):

Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret.

¹⁰⁴ Cfr. Guénon 2001, e Nardi 1942: 272. Sul dantismo di Guénon, si vedano Pizzimento 2018 e 2020.

¹⁰⁵ Cfr. Cristaldi 2000: 128.

Quanto sostengo richiede una breve digressione che riguarda l'interpretazione del pensiero di Dante da parte di due autorevoli – sebbene assai distanti tra loro – pensatori come Julius Evola e René Guénon, qui utili da assumere per la radicale opposizione delle loro idee. Il primo, assai propenso a leggere in Dante un fautore del “mito imperiale”, nega al suo guelfismo una realtà teorica e storica persistente poiché, a suo dire:

un Impero, *che sia davvero un Impero*, è impossibile che possa tollerare in sé o sopra di sé una Chiesa come una organizzazione distinta. [...] Un impero è tale solamente quando lo permei una immanente spiritualità; ma in tal caso è evidente che l'Impero non può riconoscere una qualsiasi organizzazione che si arroghi la prerogativa delle cose dello spirito¹⁰⁶.

Evola ritiene, pertanto, che Dante e i Fedeli d'Amore, oltre a costituire una catena iniziatica, fossero una vera e propria organizzazione che sosteneva la causa dell'Impero e avversava la Chiesa¹⁰⁷. È ben vero, tuttavia, che il Poeta si professa «pius in Christum, pius in ecclesiam» (*Mon.* III, iii, 18) e che anche quando si scaglia contro la corruzione del Papato non vien meno nella «reverenza de le somme chiavi» (*Inf.* XIX, 101). L'invettiva di Dante, insomma, non riguarda la Chiesa in quanto istituzione; quanto ai pontefici, egli si preoccupa sempre di distinguere tra la fallibilità della persona e l'infallibilità dell'ufficio che essa ricopre, e, se pure condanna gli uomini, non per questo osteggia l'autorità di cui sono investiti¹⁰⁸.

Ora, la questione dei rapporti tra l'autorità spirituale e il potere temporale si fonda, in ultima analisi, su quella relativa ai rapporti tra conoscenza e azione che ne costituiscono i rispettivi domini. Come spiega Guénon, la prima «si fonda interamente sulla conoscenza, poiché la sua funzione essenziale [...] è la conservazione e l'insegnamento della dottrina», l'altro «nelle sue diverse forme, militare, giudiziaria e amministrativa, è completamente impegnato nell'azione»¹⁰⁹. Beninteso: l'Impero è, come giustamente afferma Evola,

¹⁰⁶ Evola 2004: 68 ss. La funzione dell'Impero nell'economia della Redenzione è messa particolarmente in rilievo da Valli 1922.

¹⁰⁷ Evola 1972: 163.

¹⁰⁸ Si pensi alla figura esemplare di Bonifacio VIII, alla cui politica di ingerenza su Firenze Dante si oppose strenuamente. La brama di potere del pontefice, il suo traffico delle cose sacre, lo porranno senza meno fra i simoniaci (*Inf.* XIX 52-57), mentre la sua guerra con la famiglia dei Colonna per la supremazia nella curia romana gli varrà l'epiteto di «principe d'i novi Farisei» (XXVII, 85). Dante rileva e condanna quasi ogni aspetto della politica sleale e spregiudicata di Bonifacio: l'aver tenuto una condotta falsamente imparziale nel dissidio tra bianchi

permeato di spiritualità. Nell'espletare la sua azione, infatti, esso assolve a quel che Guénon definisce il «mandato celeste»¹¹⁰. Tuttavia ciò ha una radice proprio nel rapporto tra le due istituzioni, «in virtù di una delegazione da parte dell'autorità spirituale a cui questo potere appartiene “eminentemente”»¹¹¹. Così Guénon riassume l'origine e la gerarchia delle due funzioni:

Quando il sacerdozio non compori in modo abituale l'esercizio effettivo della regalità, occorre che i rappresentanti rispettivi del sacerdozio e della regalità traggano il loro potere da una fonte comune, la quale è «al di là delle caste»; la differenza gerarchica che esiste tra essi consiste nel fatto che il sacerdozio riceve il proprio potere direttamente da questa fonte, con la quale è, per sua natura, in contatto immediato, mentre la regalità, in virtù del carattere più esteriore e più propriamente terrestre della sua funzione, non può ricevere il proprio se non attraverso il tramite del sacerdozio. [...] Perciò, se si vuole risalire all'origine prima dei due poteri sacerdotale e regale, bisogna cercarla nel “mondo celeste”¹¹².

Quanto Guénon sostiene mi sembra consonare con le parole di Dante. Con la differenza che, secondo il Poeta, le istituzioni rappresentanti l'autorità spirituale e il potere temporale, il Papato e l'Impero, discendono entrambe *direttamente da Dio*, benché ciascuna «cum suis differentialibus» (*Mon.* III, xii, 10). Inoltre, l'autorità della Chiesa non può essere *causa* del potere imperiale, e un argomento, tra gli altri, risulta particolarmente stringente: le Scritture prescrivono all'autorità spirituale una distanza dai beni mondani del tutto incompatibile con una pretesa dipendenza da essa del potere temporale, che invece di quei beni deve disporre (*Mon.* III, xiii, 5):

Quinymo invenio sacerdotes primos ab illa de precepto remotos, ut patet per ea que Deus ad Moysen; et sacerdotes novissimos, per ea que

e neri (VI, 67-69), l'aver sollecitato e accolto il consiglio fraudolento di Guido de Montefeltro per abbattere i Colonna (XXVII 70 ss.), l'aver simulato un'alleanza con Filippo il Bello (*Purg.* XXXII, 148-152). Il Poeta non esita, d'altro canto, ad attribuirgli la causa del suo esilio (*Par.* XVII 49-50). Insomma: Bonifacio è a tutti gli effetti un papa indegno, perfino un usurpatore (XXVII, 22-27). Ma la sua usurpazione non si riferisce al modo giuridico con cui la *cathedra Petri* è stata occupata, quanto all'indegnità con cui è tenuta. Tant'è che, malgrado tutto, egli resta il legittimo vicario di Cristo agli occhi di Dante; il quale, dal canto suo, non potrà che condannare lo schiaffo di Anagni (*Purg.* XX, 85-90), nel quale vedrà anzi rinnovarsi, con le offese inflitte al papa, quelle fatte a Cristo.

¹⁰⁹ Guénon 1972: 48.

¹¹⁰ *Ibi*: p. 52.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibi*: 63 ss.

Cristus ad discipulos: quam quidem ab eis esse remotam possibile non est, si regiminis temporalis auctoritas a sacerdotio demanaret, cum saltem in auctorizando sollicitudo provisionis instaret, et deinde cautela continua ne auctorizatus a tramite rectitudinis deviaret.

Tutto questo, riportato ai termini posti da Guénon, equivale a dire che l'autorità spirituale *non può né deve* scendere dal dominio della conoscenza a quello dell'azione, né distogliersi dall'immobilità perfetta della pura contemplazione per implicarsi in ciò che è mobile ed esteriore. Ciò non significa che tra «i due soli» non si dia una gerarchia, e Dante lo specifica chiaramente (*Mon.* III, xvi, 18):

Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator.

L'autorità spirituale, perciò, infonde sul potere temporale un'influenza necessaria affinché esso eserciti regolarmente le sue funzioni. Ora, tale influenza è, per Dante, un'azione di grazia che il Papato esercita sull'Impero; e – come gli ben sa dalla teologia – la grazia non fonda una natura ma la presuppone e la porta a perfezione («Gratia [praesupponit] naturam», «non tollat naturam, sed perficiat»¹¹³).

Da quanto detto consegue la necessità che la riforma riguardi tanto il Papato quanto l'Impero. Il loro equilibrio, come si è detto, è stato incrinato dalla *donatio Constantini*¹¹⁴, cui sono seguiti l'indebito sconfinamento della Chiesa nel dominio temporale e la sua corruzione nonché la debolezza di un Impero reso incapace di curarsi dell'intera *societas christiana* e sempre più disinteressato a farlo. Occorre perciò, anzitutto, un ritorno della Chiesa alla povertà originaria. Con questo argomento, Dante si avvicina senz'altro alla

¹¹³ *Sum. Theol.*, I^a q. 2 a. 2 ad 1; I^a q. 1 a. 8 ad 2.

¹¹⁴ Sull'irregolarità della donazione Dante si dilunga nella *Monarchia*; non a caso ricorre, tra gli altri argomenti, a un vero e proprio cavallo di battaglia dei fautori del pauperismo ecclesiastico: «Sed ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum, ut habemus per Matheum sic: “Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via” etc. Nam etsi per Lucam habemus relaxationem precepti quantum ad quedam, ad possessionem tamen auri et argenti licentiam Ecclesiam post prohibitionem illam invenire non potui. Qua re, si Ecclesia recipere non poterat, dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se, actio tamen illa non erat possibilis propter patientis indispositionem. Patet igitur quod nec Ecclesia recipere per modum possessionis, nec ille conferre per modum alienationis poterat» (*Mon.* III, x, 14-15). Cfr. *Mt* 10,9 e *Lc* 22,36.

posizione dei francescani: non tanto, però, a quella di Bonaventura – per il quale la spoliazione è un fatto riservato al solo Ordine minoritico, mentre il pontefice deve mantenere le sue prerogative temporali, assurgendo anzi a detentore supremo di ogni potere –, quanto a quella di Pietro di Giovanni Olivi, assertore di una Chiesa interamente povera e priva di alcun deterrente giuridico¹¹⁵.

D'altro canto, il *Convivio* lamenta la disastrosa eclissi dell'Impero, la cui inerzia ha ridotto la «misera Italia» «senza mezzo alcuno alla sua gubernazione» (*Conv.* IV, ix, 10). Cadrebbe certamente nel vuoto la voce di Dante – così desideroso di impartire un magistero morale – se si limitasse a giudicare il proprio tempo, a voler agire su di esso. Il Poeta sceglie invece di innalzarla di grado, attuandone una vera e propria *riconversione in profetismo*¹¹⁶. Non si tratta semplicemente di appuntare le speranze su questo o quell'imperatore, né di compilare un astratto *speculum principis* che rimarrebbe lettera morta: occorre, invece, auspicare una rinascita del principio imperiale stesso. Tutto questo passa necessariamente da una rappresentazione provvidenziale dell'Impero Romano, rispetto al quale l'istituzione del tempo di Dante è in diretta continuità. Basti una citazione brevissima (*Conv.* IV, iv, 11):

Onde non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione. Ed in ciò s'acorda Virgilio nel primo dello Eneida, quando dice, in persona di Dio parlando: «A costoro – cioè alli Romani – né termine di cose né di tempo pongo; a loro hoe dato imperio senza fine».

La chiara citazione dal poeta dell'*Eneide*¹¹⁷ – considerato un precursore del Cristianesimo, tanto da esprimersi «in persona di Dio» – conferisce una garanzia a quelli che sono, a tutti gli effetti, i primi passi compiutamente profetici di Dante. Il *Convivio*, perciò, pone il tema della *monarchia universalis* entro il processo della Redenzione. Il Poeta, ponendosi sulla scia di Virgilio, si presenta ora come *scriba* di uno scriba ispirato¹¹⁸.

Assai interessanti sono, d'altro canto, i riferimenti profetici contenuti nelle *Epistole* politiche (V, VI e VII) di Dante – rispettivamente indirizzate ai signori d'Italia, ai fiorentini e all'imperatore Enrico VII – e in quella *Ai Cardinali*

¹¹⁵ Cfr. Cristaldi 2000: 189.

¹¹⁶ Cfr. Cristaldi 2011: 198.

¹¹⁷ Cfr. *Aen.* I, 278-279: «His ego nec metas rerum nec tempora pono, / imperium sine fine dedi».

¹¹⁸ Cfr. Cristaldi 2000: 201.

italiani (XI)¹¹⁹. Se, come dicevo, la *Vita nuova* culminava in un profetismo implicito, adesso le istanze della *denuntiatio* profetica si fanno piene e compiute. L'epistolografia dantesca, pur informata dalla coscienza letteraria del tempo sotto il profilo contenutistico, strutturale, retorico e stilistico, guarda altresì alla tradizione biblica delle lettere profetiche e apocalittiche – anzitutto quella di Geremia (29,1-32) e quelle alle Sette Chiese dell'*Apocalisse* (2,1-3,22) – ma anche, ad esempio, all'epistolario di Bernardo di Chiaravalle. In particolare, le *Epistole* politiche presentano fondamentali analogie strutturali coi passi profetici delle Scritture, che servono a organizzare un discorso ora di minaccia e riprovazione, ora di attesa e speranza; e rivelano un Dante che assolve all'aspetto più schiettamente politico della funzione profetica – beninteso: “politico” nel senso sopra indicato –, presentandosi quale guida morale della collettività e dei signori¹²⁰. Le *Epistole* politiche, perciò, portano avanti e declinano in un senso specifico le medesime istanze che hanno già contrassegnato la lettera indirizzata «a li principi de la terra» della *Vita nuova*.

Senza pretese di esaustività, intendo delineare alcune sporgenze particolarmente rilevanti in senso profetico all'interno delle *Epistole* dantesche. Già quella *Ai signori d'Italia* apre con una duplice citazione nella quale confluiscono tradizione biblica ed eredità classica (*Ep.* V, 1 [2]):

«Ecce nunc tempus acceptabile», quo signa surgunt consolationis et pacis. Nam dies nova splendescit ab ortu auroram demonstrans.

Vi si riconoscono, da un lato, la predicazione di san Paolo («Ecce nunc tempus acceptabile», *2Cor* 6,2; ma il motivo è già nelle parole «In tempore beneplaciti exaudivi te» di *Is* 49,8)¹²¹ e, dall'altro, la lezione di Virgilio («iam nova progenies caelo dimittitur ab alto», *Ecloga* IV, 7). Il Messia biblico confluisce nel *Puer* virgiliano e con quest'ultimo si proietta sulla figura di Enrico VII, la cui *Romfahrt* è invocata da Dante come avvio di una provvidenziale *renovatio* della *societas christiana*. L'imperatore, del resto, è anche investito del ruolo di nuovo Mosè: Dio, infatti (*Ep.* V, 1 [4]),

¹¹⁹ Cfr. Di Giannatale 1978, Russo 1987: 59-73, Di Patre 1990, Rigo 1994: 33-44, Di Scipio 1995: 143-184, Pertile 1997, Marini 2001, Brillì 2017.

¹²⁰ Mineo 1968: 145. Cfr. Renucci 1965: 405 ss. e 1967: 324 ss.

¹²¹ Brillì (2017: 447) ricorda come sia tipico delle *Epistole* «il riferimento non a un ipotesto scritturale singolo bensì a un sistema di ipotesti e, come ovvio, non ci si riferisce tanto a reticolati testuali generati dalle libere associazioni della memoria individuale bensì a sistemi già codificati, nella stessa *Vulgata* o ad opera della tradizione esegetica ovvero liturgica medievale».

Moysen alium suscitavit qui de gravaminibus Egiptiorum populum suum eripiet, ad terram lacte ac melle manantem perducens.

Un passo, quest'ultimo, tutto strutturato sull'*Esodo* (3,7-8):

Vidi afflictionem populi mei in Aegypto et clamorem eius audivi propter duritiam eorum qui praesunt operibus et sciens dolorem eius descendi ut liberarem eum de manibus Aegyptiorum et educerem de terra illa in terram bonam et spatiosam in terram quae fluit lacte et melle.

La lettera *Ai fiorentini*, dal canto suo, colpisce anzitutto per la predizione di gravi sciagure per la città di cui Dante si fa latore (*Ep.* VI, 4 [17]):

Et si presaga mens mea non fallitur, sic signis veridicis sicut inexpugnabilis agumentis instructa prenuntians, urbem diutino merore confectam in manus alienorum tradi finaliter, plurima vestri parte seu nece seu captivitate disperdita, perpessuri exilium pauci cum fletu cernetis¹²².

Questa predizione è interessante perché costituisce solo *lato sensu* una profezia, in quanto si fonda sulla conoscenza naturale data dall'osservazione e interpretazione di segni e, soprattutto, potrebbe *non avverarsi*, dal momento che la «presaga mens» del Poeta potrebbe anche fallire. Ci sembra che, da un lato, Dante voglia conformarsi al modello profetico veterotestamentario – in cui, come abbiamo detto, la realizzazione delle promesse o delle minacce di Dio è subordinata alla condotta del suo popolo – e, dall'altro, rimanga prudente di fronte all'aspetto più specificamente divinatorio del profetismo.

Decisamente profetica è, invece, l'analogia tra Cristo ed Enrico, insinuata con l'adattamento a quest'ultimo del discorso messianico di Isaia («Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit», 43,4). L'imperatore è così elevato a *figura Christi* che assume su di sé i dolori altrui per il bene del mondo (*Ep.* VI, 6 [25]):

hic divus et triumphator Henricus non sua privata sed publica mundi commoda sitiens ardua queque pro nobis aggressus est sua sponte penas nostras participans, tamquam ad ipsum, post Christum, digitum prophetie propheta direxerit Esayas, cum, spiritu Dei revelante, predixit: «Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit».

Proprio nell'*Epistola* a Enrico VII l'analogia profetica si fa più scoperta.

¹²² Ancora una volta si intravede un richiamo a Davide, in quanto l'espressione «praesaga mens» si trova in Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, LXVIII, II, 7 (ed. Migne 1844-1855, vol. 36). Cfr. Brillì 2017: 450.

Anzitutto, le lungaggini e gli indugi dell'imperatore portano Dante a porgli una dolorosa questione (*Ep.* VII, 2 [7]):

Verum quia sol noster, sive desiderii fervor hoc submoneat sive facies veritatis, aut morari iam creditur aut retrocedere supputatur, quasi Iosue denuo vel Amos filius imperaret, incertitudine dubitare compellimur et in vocem Precursoris irrumpere sic: «Tu es qui venturus es, an alium expectamus?».

È lampante il rimando all'interrogativo che il Battista fece porre dai suoi a Gesù (Mt 11,3), che proietta sull'imperatore – pur lontano e riluttante al suo dovere in Italia – un'attesa chiaramente messianica. L'analogia prosegue con una rappresentazione di Enrico VII come novello Enea (suo figlio Giovanni, infatti, «nobis est alter Ascanius», 5 [18]) e soprattutto come figura di re Davide (8 [29]):

proles altera Isai, sume tibi fiduciam de oculis Domini Dei Sabaoth coram quo agis, et Goliath hunc in funda sapientie tue atque in lapide virium tuarum prosterne; quoniam in eius occasu nox et umbra timoris castra Philistinorum operiet: fugient Philistei et liberabitur Israel.

Il re d'Israele è assunto qui, oltre che come sovrano vittorioso contro le forze del male (Golia, figura dell'Anticristo), anche e soprattutto come il τύπος più autorevole di Cristo. Inoltre, la *contaminatio* tra Enea e Davide fa sì che l'imperatore si faccia anche istitutore di una nuova *pax romana* (come, del resto, era stato già detto nell'*Ep.* V, 2 [5]-3 [10]). Pienamente cristologica è, invece, la successiva analogia (*Ep.* VII, 2 [10]):

Tunc exultavit in te spiritus meus, cum tacitus dixi mecum: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi».

Parole, queste, che riecheggiano *Lc* 1,47 («et exultavit spiritus meus in Deo salutaris meo») e *Gv* 1,29 («Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi»; il plurale «peccata» usato da Dante si direbbe di derivazione liturgica). Dante come il Battista, Enrico VII come Cristo: ci troviamo all'interno di paradigma messianico che presenta l'imperatore della casa di Lussemburgo come un inviato di Dio investito di un compito sacro e di una funzione provvidenziale. Si tratta, però, di messianismo in senso lato, poiché non preannuncia un messo venturo, ma si limita a rivelare (dal punto di vista di Dante) la natura di uno che è già venuto e opera.

Dunque, le *Epistole* V, VI e VII inneggiano alla *Romfahrt* e gratificano l'imperatore di titoli messianici attinti alla dottrina medievale del monarca universale *Christi typum gerens*. A ben pensare, si tratta di una procedura assai

più esposta rispetto a quella che vedremo in atto nella *Commedia*. Nel Poema sacro, infatti, Dante prenderà ogni precauzione per far sì che il suo profetismo non graviti attorno a una personalità storica particolare e attuale, e anzi orienterà i suoi slanci verso un futuro non definito e un liberatore – sia il Veltro, sia il Cinquecento diece e cinque – dai tratti mai identificabili. Eviterà, insomma, la tentazione tipica di tanto messianismo del tempo, e cioè che l'escatologia precipiti nell'ideologia¹²³. Ciò nelle *Epistole* avviene, certamente, ma solo in parte: come si è detto, infatti, il necessario intervento dell'imperatore nelle cose italiane ha a che vedere meno con il compimento di un piano politico che con il ristabilimento di un assetto del mondo voluto dalla Provvidenza. La radice del profetismo di Dante resta a ogni modo religiosa; e non fa problema la sua sensibilità per l'*humana civilitas*, la rivendicazione della monarchia universale¹²⁴. Non solo: ma la proiezione di caratteri messianici su Enrico VII favorisce, d'altro canto, l'assunzione da parte di Dante di tratti specificamente profetici.

Di questi ultimi fa ampio uso l'*Epistola* indirizzata ai cardinali italiani, che si richiama direttamente alla lettera indirizzata «a li principi de la terra» della *Vita nuova* e al suo *incipit* profetico; stabilendo, così, un rapporto di somiglianza tra Dante e Geremia, tra Gerusalemme e Roma («cum Ieremia [...] viduam et desertam [Romam] lugere compellimur», *Ep.* XI, 2[3]). Il Poeta, professatosi «nulla pastorali auctoritate abutens», dichiara altresì (4 [5]):

Non ergo divitiarum, sed «gratia Dei sum id quod sum» et «zelus domus eius comedit in me».

La citazione diretta di *1Cor* 15,10 e *Sal* LXVIII,10 ricollega il Poeta a san Paolo e a Davide, considerato il massimo tra quanti ricevettero la profezia intellettuale¹²⁵; e concorre a insinuare un'implicita dichiarazione di professione profetica da parte di Dante.

¹²³ Cfr. Cristaldi 2011: 308. Nondimeno, l'autore considera più avanti: «Il privilegio che il poema assegna ad Arrigo, collocandolo nell'Empireo, e marcando così una forte differenza rispetto ai due Staufer, indizia l'esigenza non negoziabile di un messo di Dio effettivamente capace di contemplare, insieme alla città terrena, anche quella superna, esigenza evidentemente già attiva, magari in assenza di sfondi arrighiani, nel Veltro nutrito di sapienza, amore e virtù».

¹²⁴ Cristaldi 2000: 39.

¹²⁵ Cfr. *Conv* II, i, 6; III, iv, 8; *Mon.* II, 1; III, 3. Cfr. Bonaventura, *I Sent.*, dist. II d. ix, (ed. PP. Collegii S. Bonaventurae 1882-1902, vol. I): «Spiritus prophetiae, in maiori abundantia datus, prophetam Domini facit excellentiorem. Potest ergo dupliciter dari in maiori abundantia: aut qui ad *plura*, aut qui ad *altiora*. Eliae datus est ad *plura*, quia ad futurorum previsionem et miraculorum operationem; sed David ad *altiora*, quia, sicut patet ex eius prophetia, *plura vidit et clarius*, quia prophetia intellectuali».

Un ultimo importante tassello profetico delle *Epistole* consiste nell'insistenza di Dante nel presentarsi – esattamente come i profeti antichi – come «sola vox, sola pia» (*Ep.* XI, 6 [13]), come esule odiato dal suo popolo ma ispirato dalla Provvidenza e autorizzato a parlare a nome proprio e degli altri («ego qui scribo tam pro me quam pro aliis», *Ep.* VII, 2 [9]) per impetrare il soccorso dell'imperatore-redentore. Certo: malgrado Dante si presenti nelle vesti del profeta, manca ancora la dichiarazione di conferimento di missione, per la quale occorrerà attendere la *Commedia*¹²⁶; ma si profila già l'idea di una scrittura offerta «in pro del mondo che mal vive» (*Purg.* XXXII, 103).

Conclusioni

L'aderenza delle *Epistole* a temi e strutture profetiche allo scopo di sostenere un messianismo imperiale costituisce un importante passo in avanti rispetto a quanto era stato tracciato dalla *Vita nuova*. Occorre sottolineare un particolare di non poco conto: se nell'operetta giovanile a essere investito di un carattere *quasi*-profetico era Dante *in quanto personaggio*, nelle *Epistole* il Poeta conferisce tale carattere *a sé stesso in quanto persona storica e concreta* che si rivolge ai potenti per esortarli, minacciarli o condannarli. Nondimeno le *Epistole*, conferendo una funzione *quasi*-profetica all'*auctor*, costituiscono lo snodo fondamentale tra la *Vita nuova* e la *Commedia*, ove una funzione pienamente profetica sarà parimenti esercitata tanto dall'*auctor* quanto dall'*agens*.

¹²⁶ Mineo 1968: 160.

Bibliografia citata

Opere di Dante

- Baglio, M. - Azzetta, L. - Petoletti, M. - Rinaldi, M. (eds.). 2016. *Epistole • Egloge • Questio de Aqua et Terra*, Salerno Editrice, Roma.
- Brambilla Ageno, Franca (a cura di) (1995), *Convivio*, Le Lettere, Firenze.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria (eds.) (1991 [2016]), *Divina Commedia*, Mondadori, Milano.
- Chiesa, Paolo, Tabarroni, Andrea (eds.) (2013), *Monarchia*, Salerno Editrice, Roma.
- Pirovano, Donato, Grimaldi, Marco (eds.) (2015), *Vita nuova • Rime*, Salerno Editrice, Roma.

Altre opere e studi

- Alici, L. (ed.). 2001. Agostino, *La città di Dio*, Bompiani, Milano.
- Ariani, M. 2010. *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel «Paradiso» di Dante*, Aracne, Roma.
- Auerbach, E. 2005. *Studi su Dante*, tr. it. di M.L. De Pieri Bonino e D. Della Terza, Feltrinelli, Milano (2017⁷).
- Azzetta, L. 2016. «Nota Introduttiva», in Baglio-Azzetta-Petoletti-Rinaldi 2016, pp. 273-297.
- Barański, Z.G. 2000. *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli.
- Barberi-Squarotti, G. 1972. *L'artificio dell'eternità*, Fiorini, Verona.
- Barbi, M. 1938. *Nuovi problemi della critica dantesca. V. Veltro, Gioachinismo e Fedeli d'Amore: sbandamenti e aberrazioni*, "Studi danteschi" 23, pp. 35-9.
- 1941. *Con Dante e coi suoi interpreti*, Le Monnier, Firenze.
- Barone, G. 1992. *L'œuvre escatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence: Un bilan historiographique*, in M.-H. Vicaire (ed.), *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridional (fin XIII^e-début XV^e siècles)*, Privât, Toulouse, pp. 49-61.
- Battaglia Ricci, L. 2011. "Dice Isaia...": *Dante e il profetismo biblico*, in G. Ledda (ed.), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*. Atti del Convegno internazionale di Ravenna, 7 novembre 2009, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, Ravenna, pp. 49-75.
- Beierwaltes, W. 1998. *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt.
- Boureau, A. - Piron, S. (eds.). 1999. *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998), Vrin, Paris.

- Bloch, R. 1984. *La divination dans l'antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Botterill, S. 1988. "Quae non licet homini loqui": *The ineffability of mystical experience in «Paradiso» I and the «Epistle to Cangrande»*, "Modern Language Review" 83, pp. 332-341.
- Brach, J.-P. 1999. *Il simbolismo dei numeri*, tr. it. di P.L. Zoccatelli, Arkeios, Roma.
- Brilli, E. 2017. *Reminiscenze scritturali (e non) nelle epistole politiche dantesche*, "La Cultura" 45/3, pp. 439-455.
- Brunetti, G. - Gentili, S. 2000. *Una biblioteca nella Firenze di Dante: I manoscritti di Santa Croce*, in E. Russo (ed.), *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Bulzoni, Roma, pp. 21-55.
- Buonaiuti, E. 1936². *Dante come profeta*, Guanda, Modena.
- Buytaert, É.M. (ed.). 1953. *Henricus a Gandavo, Summa quaestionum ordinarium*. The Franciscan Institute-Nauwelaerts-Schöningh, New York-Leuven-Paderborn.
- Chantraine, P. 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- Cian, V. 1945². *Oltre l'enigma dantesco del Veltro: con due appendici, bibliografia e florilegio profetico*, Paravia, Torino.
- Ciotti, A. 1962. *Il concetto della 'figura' e la poetica della 'visione' nei commentatori trecenteschi della Commedia*, "Convivium" 30, pp. 405-16.
- Coakley, J. 1991. *Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Contini, G. 1970. *Letteratura italiana delle Origini*, Sansoni, Firenze.
- Cristaldi, S. 1994. *La «Vita Nuova» e la restituzione del narrare*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cristaldi, S. 2000. *Dante di fronte al gioachimismo. I. Dalla «Vita Nova» alla «Monarchia»*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma.
- 2011. *La profezia imperfetta. Il Veltro e l'escatologia medievale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma.
- Cullen, C.M. 2006, *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford.
- D'Alatri, M. 1978. *Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli studia degli ordini mendicanti*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 11-14 ottobre 1976, Accademia Tudertina, Todi, pp. 49-72.
- Davis, C.T. 1963. *The early collection of books of S. Croce in Florence*, "Proceedings of the American Philosophical Society" 107, pp. 399-414.
- 1982. *Ubertino da Casale and his Conception of «Altissima paupertas»*, CISAM, Spoleto.
- 1988. *L'Italia di Dante*, tr. it. di R. Librandi, Il Mulino, Bologna.
- Dempf, A. 1933. *Sacrum Imperium. La filosofia dello stato e della storia nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, tr. it. di C. Antoni, Le Lettere, Firenze (rist. an. 1988).
- De Robertis, D. 1974. *Carte d'identità*, Il Saggiatore, Milano.
- Detienne, M. 1967. *Les maitre de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris.

- Di Giannatale, G. 1978. *Alcune note a Mon. III, IV, 18-20-21 e ad Ep. V, 30. Considerazioni sul tema della illuminatio in Dante*, "Aevum" 52/2, pp. 317-321.
- Di Patre, P. 1990. *L'arte della emulazione nelle «Epistole» dantesche (tre reperti classico-biblici)*, "Studi Danteschi" 62, pp. 323-334.
- Di Scipio, G. 1995. *The presence of Pauline Thought in the Works of Dante*, Edwin Mellen Press, Lewinston NY.
- Dodds, E.E. 2003. *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, Sansoni, Milano.
- Doyle, A.I. 1953. *A Survey of the Origins and Circulation of Theological Writings in English in the 14th, 15th and Early 16th Centuries with Special Consideration of the Part of the Clergy therein*, PhD Dissertation, Cambridge.
- Evola, J. 1972. *Il mistero del Graal*, 3ª ed. riv. e ampl., Edizioni Mediterranee, Roma.
- 2004. *Imperialismo pagano*, 4ª ed. corretta e con due appendici, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Faes De Mottoni, B. 1979. *Il platonismo medievale*, Loescher, Torino.
- Figurelli, F. 1948. *Costituzione e caratteri della Vita Nuova di Dante*, "Belfagor" 3, pp. 666-683.
- Foscolo, U. 1956. *Discorso sul testo della Commedia di Dante*, in *Opere*, a cura di G. Bezzola, vol. II, Rizzoli, Milano, pp. 645-1034.
- Gehl, P.F. 1993. *A Moral Art. Grammar, Society, and Culture in Trecento Florence*, Cornell University Press, Ithaca NY-London.
- Gilis, C.-A. 2006. *La petite fille de neuf ans, suivie d'une étude sur «Le Soufre rouge»*, Le Turban Noir, Paris.
- Gilson, É. 1965. *Poésie et théologie dans la Divine Comédie*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi*, 20-27 aprile 1965, vol. I, Sansoni, Firenze, pp. 197-223.
- 1994. *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano.
- 2000. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, BUR, Milano.
- Grendler, P.F. 1989. *Schooling in Renaissance Florence*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore MD-London.
- Guardini, R. 1951². *Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes Göttlicher Komödie*, Wunderlich, Tübingen-Stuttgart.
- Guéron, R. 1972. *Autorità spirituale e potere temporale*, tr. it. di P. Nutrizio, Rusconi, Milano.
- 2001. *L'esoterismo di Dante*, tr. it. di P. Cillario, Adelphi, Milano.
- Guidorizzi, G. (ed.). 1988. *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- 2013. *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina, Milano.
- Hammond, J.M. - Hellmann, J.A.W. - Goff, J. (eds.). 2013. *A Companion to Bonaventure*, Brill, Leiden.
- Invernizzi, S. 2014. v. «Ugo Foscolo», in E. Malato - A. Mazzucchi (eds.), *Censimento dei commentatori danteschi*, vol. II, *I commenti di tradizione a stampa (dal 1477 al 2000) e altri di tradizione manoscritta posteriori al 1480*, Salerno Editrice, Roma, pp. 185-193.

- Kemper, H.-G. 1978. *Allegorische Allegorese: Zur Bildlichkeit und Struktur mystischer Literatur (Mechtild von Magdeburg und Angelus Silesius)*, in W. Haug (ed.), *Formen und Funktionen der Allegorie*, Germanistische Symposium, Stuttgart, pp. 90-125.
- Kübel, W. (Praes.). 1952. Albertus Magnus, *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni... Opera Omnia*, Monasterii Westfalorum, Aschendorff.
- Leonardi, C. (ed.). 2012. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, in *La letteratura francescana*, vol. 3. *Bonaventura: la perfezione cristiana*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Maierù, A. 1978. *Tecniche d'insegnamento*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 11-14 ottobre 1976, Accademia Tudertina, Todi, pp. 304-352.
- Manselli, R. 1955. *La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma.
- 1965. *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*, “Studi Medievali” s. 3/6, pp. 95-122.
- 1973. *Firenze nel Trecento: Santa Croce e la cultura francescana*, “Clio” 9, pp. 325-42.
- 1976. v. *Ubertino da Casale*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. V, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, pp. 782 s.
- 1997. *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma.
- Marigo, A. 1914. *Mistica e scienza nella «Vita nuova» di Dante. L'unità di pensiero e le fonti mistiche, filosofiche e bibliche*, Fratelli Drucker, Padova.
- Marini, Q. 2001. *Le epistole per Arrigo VII e i rapporti con la Commedia*, in AA.VV., «Per correr miglior acque...». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*. Atti del Convegno internazionale di Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999, Salerno Editrice, Roma, vol. II, pp. 927-954.
- Mazzeo, J.A. 1958. *Structure and Thought in the «Paradiso»*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Mazzoni, F. 2014. *Con Dante per Dante. Saggi di filologia ed ermeneutica dantesca*, vol. I, *Approcci a Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- McGinn, B. 1994. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Continuum, New York.
- 1996. *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism*, “Church History” 65/2, pp. 197-221.
- 2008. *Storia della mistica cristiana in occidente*, vol. 3. *La fioritura della mistica*, tr. it. di M. Rizzi, Marietti 1820, Genova.
- Migne, J.P. (ed.). 1844-1855. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Imprimerie Catholique, Parisiis.
- Mineo, N. 1968. *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apo-*

- calittici in Dante: dalla «Vita nuova» alla «Divina Commedia»*, Università di Catania – Facoltà di Lettere e Filosofia, Catania.
- Mocan, M. 2012. *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella «Commedia» di Dante*, Leo S. Olschki, Firenze.
- Morghen, R. 1983. *Dante profeta: tra la storia e l'eterno*, Jaca Book, Milano.
- Mugnai, P. 1976. v. «Spirito», in *Enciclopedia Dantesca*, vol. V, Istituto per l'Enciclopedia Treccani, Roma, p. 388.
- Nardi, B. 1942. *Dante e la cultura medievale: nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari (1990³).
- Neumann, Hans (hrsg.) (1990-1993), Mechtild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, München, Artemis.
- Padoan, G. (ed.). 1956. Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, Mondadori, Milano.
- 1977. *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Longo, Ravenna.
- Palma Di Cesnola, M. 1995. *Semiotica dantesca: profetismo e diacronia*, Longo, Ravenna.
- Park, D.C. 2012. *Dante and the Donation of Constantine*, “Dante Studies” 130, pp. 67-161.
- Parkes, M.B. 1973. *The Literacy of the Laity*, in D. Daiches - A. Thorlby (eds.), *Literature and Western Civilization*, vol. II. *The Medieval World*, Aldus Books, London, pp. 555-577.
- 1991. *Scribes, Scripts, and Readers: Studies in the Communication, Presentation, and Dissemination of Medieval Texts*, Humbledon Press, London.
- Pertile, L. 1997. *Dante looks forward and back: political allegory in the Epistles*, “Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society” 115, pp. 1-17.
- Petrocchi, G. 1969. *Itinerari danteschi*, Adriatica Editrice, Bari.
- Pizzimento, P. 2018. *René Guénon lettore di Dante: devianza o apporto?*, “Sinestesiaonline” 24, pp. 66-75.
- 2020. *Michel Vâlsan e René Guénon: una dottrina degli stati molteplici dell'Essere in Dante?*, “Sinestesiaonline” 29, pp. 1-15.
- 2023. *Dante e il Gioachimismo: anarchismo evangelico e ideale imperiale*, in A. Manganaro - G. Traina - C. Tramontana (ed.), *Letteratura e Potere/Poteri*. Atti del XXIV Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti). Catania, 23-25 settembre 2021, ADI Editore, Roma.
- Potestà, G.L. 1977. *Un secolo di studi sull'“Arbor Vitae”. Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale*, “Collectanea Franciscana” 67, pp. 117-67.
- 1980. *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Vita e Pensiero, Milano.
- PP. Collegii S. Bonaventurae (ed.). 1882-1902. Bonaventura, *Opera Omnia*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas.
- PP. Collegii S. Bonaventurae (ed.). 1960. Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas, vol. I.

- Quinn, J.F. 1973. *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- Reale, G. 2010. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Milano.
- Renucci, P. 1965. *Dante et le mythes du Millennium*, "Revue des Études Italiennes" n.s. 11, pp. 393-421.
- 1967. *Dantismo esoterico nel secolo presente*, in AA.VV., *Atti del congresso internazionale di studi danteschi*, Sansoni, Firenze, vol. I, pp. 305-332.
- Rigo, P. 1994. *Memoria classica e memoria biblica*, Leo S. Olschki, Firenze.
- Robiglio, A.A. 2015. *Philosophy and theology*, in Z.G. Barański - L. Pertile (eds.), *Dante in Context*, Cambridge University Press, Cambridge MA, pp. 137-158.
- Rodolfi, A. 2005. *Il ruolo delle immagini sensibili nella dottrina della conoscenza profetica di Alberto Magno*, "Annali del Dipartimento di Filosofia", 11, pp. 79-107.
- Russo, V. 1987. *Impero e stato di diritto. Studio su Monarchia ed Epistole politiche di Dante*, Bibliopolis, Napoli.
- Santagata, M. 2012. *Dante. Il romanzo della sua vita*, Mondadori, Milano.
- Scazzoso, P. - Bellini, E. (eds.). 2009. *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*, Bompiani, Milano.
- Seaton, W. 1984. *Transforming of Convention in Mechtild of Magdeburg*, "Mystic Quarterly" 10, pp. 64-72.
- Singleton, C. 1968. *Saggio sulla «Vita Nuova»*, tr. it. di G. Prampolini, Il Mulino, Bologna.
- Tobin, F.J. 1995. *Medieval Thought on Vision and its Resonance in Mechtild von Magdeburg's Flowing Light of the Godhead*, in A.C. Bartlett - J. Goebel - T. Bestul - W.F. Pollard (eds.), *Vox Mystica: Essays on Medieval Mysticism in Honor of Professor Valerie M. Lagorio*, D.S. Brewer, Cambridge, pp. 41-53.
- Valli, L. 1922. *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna (Luni, Milano 1996).
- Vanni Rovighi, S. 1974. *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano.
- Vecce, C. 1994. "Ella era uno nove, cioè uno miracolo" (*V.N.*, XXIX, 3): *Il numero di Beatrice*, in V. Moleta (ed.), *La Gloriosa donna de la mente. A commentary on the «Vita Nuova»*, Leo S. Olschki-Dept. of Italian, University of W. Australia, Firenze-Perth, pp. 161-179.
- Verdeven, P. (ed.). 1986. *Marguerite Porete, Le Mirouer des Simples Ames*, Brepols, Turnhout.
- Vignaux, P. 1987. *Pensée au Moyen Âge – Précédé d'une Introduction nouvelle et suivi de 'Lire Duns Scot Aujourd'hui'*, Castella, Albeuve.
- Von Ivánka, E. 1964. *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus*, Johannes, Einsiedeln.
- Watson, N. 1995. *Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, The Oxford Transaltion Debate, and Arundel's Constitutions of 1409*, "Speculum" 70, pp. 822-864.
- Wilson, R. 2008. *Prophecies and Prophecy in Dante's Commedia*, Leo S. Olschki, Firenze.