

Original citation:

Gilson, Simon (2015) Appunti metodologici su teologia e scolastica nel Paradiso. In: Le teologie di Dante, Ravenna, Italy, Nov 2013. Published in: Le teologie di Dante. Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna, 9 Novembre, 2013, 1 pp. 99-116.

Permanent WRAP URL:

<http://wrap.warwick.ac.uk/74049>

Copyright and reuse:

The Warwick Research Archive Portal (WRAP) makes this work by researchers of the University of Warwick available open access under the following conditions. Copyright © and all moral rights to the version of the paper presented here belong to the individual author(s) and/or other copyright owners. To the extent reasonable and practicable the material made available in WRAP has been checked for eligibility before being made available.

Copies of full items can be used for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes without prior permission or charge. Provided that the authors, title and full bibliographic details are credited, a hyperlink and/or URL is given for the original metadata page and the content is not changed in any way.

Publisher statement:

A note on versions:

The version presented here is a working paper or pre-print that may be later published elsewhere. If a published version is known of, the above WRAP URL will contain details on finding it.

For more information, please contact the WRAP Team at: wrap@warwick.ac.uk

SIMON GILSON

La critica dantesca degli ultimi anni ha iniziato a prendere atto della molteplicità e della complessità del pensiero teologico medievale, a vedere in maniera più articolata i rapporti di Dante con esso attraverso l'utilizzo di categorie quali la teologia monastica, la teologia scolastica, la teologia mistica, la teologia contemplativa, la teologia razionale, la teologia affettiva e la teologia negativa (va da sé però che ciascuna di queste e altre simili categorie porta con sé complessi problemi di definizione e di contestualizzazione di cui si discuterà più avanti almeno per quanto riguarda la versione tardo-scolastica), ed ad allargare il ventaglio degli autori e la tipologia dei testi tradizionalmente considerati come modelli teologici per Dante.¹ Ne è conseguita una rivalutazione della tematica teologica e della materia religiosa in Dante che ha portato ad un notevole arricchimento di prospettive e ad un approfondimento degli studi.² Allo stesso tempo, la dantistica ha dimostrato quanto radicalmente

* Questo saggio deve molto a discussioni con Anna Pegoretti e Nicolò Maldina nell'ambito di un progetto di ricerca finanziato dall'Arts and Humanities Research Council *Dante and Late Medieval Florence: Theology in Poetry, Practice and Society*, portato avanti dal Leeds Centre for Dante Studies dell'Università di Leeds e dal Department of Italian dell'Università di Warwick. Uno dei filoni di ricerca concerne i «luoghi» e le forme di mediazione dell'insegnamento teologico a Firenze, ponendosi la domanda su cosa e in che modo un laico come Dante possa aver imparato alle scuole di Santa Croce e Santa Maria Novella negli anni '80 e '90 del Duecento. Un ringraziamento particolare va a Anna Pegoretti per i commenti apportati ad una precedente stesura di questo saggio.

¹ Tra la bibliografia pregressa (v. almeno le note 2, 3 e 4) si segnalano almeno i seguenti lavori sia per la visione d'insieme sia per l'apporto metodologico: *Reviewing Dante's Theology*, 2 voll., a cura di C.E. Honess e M. Treherne, Berlino, Lang, 2014; *Dante's «Commedia». Theology as Poetry*, a cura di V. Montemaggi e M. Treherne, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, in part. introd.; P. NASTI, «Vocaboli d'autori e di scienze e di libri» (Conv. II, xii, 5), in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*. Atti del Convegno internazionale di Studi, Ravenna, 7 novembre 2009, a cura di G. Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei frati Conventuali, 2011, pp. 121-78. Restano fondamentali i lavori di B. Nardi, E. Gilson, C. Vasoli e K. Foster, per cui cfr. la nota 4.

² Oltre agli studi citati nella precedente nota, di recente gli studiosi hanno sottolineato l'apporto degli scritti dello pseudo-Dionigi, cfr. almeno M. ARIANI, «E sì come di lei bevve la gronda / de le palpebre mie» (Par. XXX 88): *Dante e lo pseudo Dionigi Areopagita*, in *Leggere Dante*, a cura di L. Battaglia Ricci, Ravenna, Longo, 2004, pp. 131-52; ID., *Introduzione al «Paradiso»*, in «Rivista di Studi Danteschi», VIII, 2008, 1, pp. 3-41; ID., *Lux inaccessibilis. Metafore e teologie della luce nel «Paradiso» di Dante*, Roma, Aracne, 2010; D. SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel «Paradiso» di Dante*, Firenze, Olschki,

Dante privilegi la poesia come forma di conoscenza in grado di assimilare e superare tutte le forme dello scibile e tutte le correnti intellettuali del tardo Medioevo.³ Tra le acquisizioni di tali studi si annoverano l'impossibilità di definire l'Alighieri secondo i consueti schemi – specie se si escludono altri filoni – di un singolo “-ismo” (si tratti del tomismo o di altre classi di “-ismi” connessi a pensatori come Agostino, Bernardo e Bonaventura),⁴ e la necessità di andare oltre una visione tendenzialmente piatta e uniforme della cosiddetta «dottrina cristiana», ossia di «quello che è già concettualmente elaborato e

2006; ID., *Il linguaggio superlativo e gerarchico del «Paradiso»*, in «L'Alighieri», XXXI, 2008, pp. 5-22; S. PRANDI, *Dante e lo Pseudo-Dionigi: una nuova prospettiva per l'immagine finale della «Commedia»*, in «Lettere italiane», LXI, 2009, pp. 3-29. Notevoli anche gli studi, pure con una varietà di risultati ed approcci metodologici, sulla *contemplatio*, cfr. in part. L. PERTILE, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella «Commedia»*, Firenze, Cadmo, 2005, e si vedano pure Z.G. BARANSKI, «Paradiso» XXII, in *Lectura Dantis Turicensis: «Paradiso»*, a cura di M. Picone e G. Güntert, Firenze, F. Cesati editore, 2002, pp. 339-62; M. ARIANI, *Dante, la «dulcedo» e la dottrina dei «sensi spirituali»*, in *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a cura di G. Cerboni Baiardi, 2 voll., Manziana, Vecchiarelli, 2001, II, pp. 113-39; M. MOCAN, *La trasparenza e il riflesso. Sull'alta fantasia in Dante e nel pensiero medievale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; ID., *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella «Commedia» di Dante*, Firenze, Olschki, 2012; G. PICASSO, *Dante e la teologia monastica*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 131-46; T. POLLACK, *Light and Mirrors in Dante's «Paradiso»: Faith and Contemplation in the Lunar Heaven and the Primo Mobile*, tesi di dottorato, University of Indiana, USA, 2008.

³ Fondamentale qui il lavoro di Mazzotta, in part. G. MAZZOTTA, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Si veda pure il volume collettaneo a cura di Montemaggi e Treherne citato alla nota 1.

⁴ È già un acquisito degli studi di Nardi, Gilson, e Foster. Per un inquadramento generale e la bibliografia essenziale in merito mi si consenta di rinviare a: S.A. GILSON, *Dante and Christian Aristotelianism*, in *Reviewing Dante's Theology*, cit., pp. 65-110. Simili difficoltà si riscontrano nel tentativo di presentare Dante come agostiniano o bonaventuriano o bernardiano. La bibliografia (soprattutto su Agostino e Bonaventura) è diventata imponente; per un dettagliato orientamento bibliografico su Bonaventura, cfr. Z. G. BARAŃSKI, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000, p. 56 alla nota 27; R. HOLLANDER, *Dante Alighieri. «Paradiso»*, con introd. e note, New York, Doubleday, 2006, pp. 299-300. Per Agostino, cfr. la bibliografia pregressa in HOLLANDER, *Dante Alighieri*, pp. 806-07 e ID., *Dante's Reluctant Allegiance to St. Augustine in the «Commedia»*, in «L'Alighieri», XXXII, 2008, pp. 5-15 e in C. MOEVS, *The Metaphysics of the «Comedy»*, Oxford, Oxford University Press, 2005, n. 118, p. 221, ora da integrare con S. SARTESCHI, *Il percorso del poeta cristiano. Riflessioni su Dante*, Ravenna, Longo, 2006, pp. 171-94; E. LOMBARDI, *The Syntax of Desire: Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante*, Toronto, University of Toronto Press, 2007; S. MARCHESI, *Dante and Augustine: Linguistics, Poetics, Hermeneutics*, Toronto, University of Toronto Press, 2011 (con bibliografia alla p. 197, nota 2). Per Bernardo è d'obbligo il riferimento a S. BOTTERILL, *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the «Commedia»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

fissato nella dottrina cristiana».⁵ In realtà, ogni tentativo di indagare più profondamente i rapporti tra Dante e le teologie del suo tempo deve affrontare tutta una serie di problemi che lasciano aperte numerose questioni. Infatti, se il quadro delle problematiche riguardanti la definizione e la contestualizzazione si complica nel momento in cui ci troviamo alle prese con gli svariati filoni e le correnti reperibili nel campo intricato e stratificato delle speculazioni teologiche medievali, il groviglio di problemi si infittisce ulteriormente quando viene applicato a Dante. Si potrebbero individuare varie ragioni per tali accresciute difficoltà: se ne discuteranno in questa sede almeno due, da un'angolazione metodologica, per passare poi ad una serie di riflessioni sulla presenza nel *Paradiso* della terminologia e di procedure tipiche della Scolastica.

La prima ragione del complicarsi del quadro è dovuta al fatto che Dante è un poeta: l'osservazione sembra un'ovvietà lapalissiana ma mi preme insistere sul fatto che l'Alighieri non si presenta, né si autodefinisce mai come teologo, e – cosa forse più importante – che la parola «teologia» non è mai utilizzata da Dante, almeno all'altezza della *Commedia*. Inoltre, la scelta stessa della poesia, e in particolare della poesia in volgare, costituisce una soluzione assai radicale in rapporto alle tradizionali gerarchie di valore delle discipline nel tardo medioevo, dal momento che i teologi universitari consideravano il linguaggio poetico come il più basso sul piano epistemologico.⁶ Ne consegue che dobbiamo costantemente focalizzare l'attenzione sulla poesia dantesca e su come quest'ultima filtri la dottrina, sui processi retorici, narrativi e figurativi usufruiti, e sulle «voci» con le quali ci vengono comunicati i messaggi e i contenuti fondamentali del poema. A tale riguardo, assume un'importanza notevole – a mio avviso – mettere l'accento sulla straordinaria capacità dell'Alighieri di trasformare in nuove sintesi i discorsi teologici (ma non solo quelli) con cui ebbe dimestichezza: si pensi solo al Limbo, all'Empireo, alla figura di Beatrice, alla costruzione di ogni regno dell'aldilà, all'angelologia e alla cosmologia, perfino a dettagli apparentemente minimi come l'età dei beati. In effetti, l'intero operare poetico dantesco potrebbe forse essere collocato sotto

⁵ C.S. SINGLETON, *Dante Studies 2: Journey to Beatrice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957, p. 7; trad. ital. in C.S. SINGLETON, *La poesia della «Divina Commedia»*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 129.

⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. I, lect. 3, § 63, a cura di M.-R. Cathala, Torino, Marietti, 1965, p. 19: «mentiuntur [sc. i poeti], sicut dicitur in proverbio vulgari»; *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, lib. I, lect. 22, § 228, a cura di R. Spiazzi, Torino, Marietti, 1952, p. 109; *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. I, lect. 8, § 107, a cura di A. M. Pirotta, Torino, Marietti, 1959, p. 31; *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 10, ad 3; ALBERTO MAGNO, *Super Porphyrium De V Universalibus*, tr. I, c. 2, a cura di A. e E. Borgnet, 38 voll., Parigi, Vives, 1890, p. 4a; *Summa theologiae sive de mirabilis scientia Dei*, I, l. 5, c. 1, a cura di D. Siedler, Münster, Aschendorff, 1978, pp. 16-18: «In poesi autem Philosophorum, mira ex quibus fabula componitur, ex fictione humana oriuntur, et per repraesentationem ad humana dirigunt, et ideo deceptoria sunt et mendosa».

il segno del suo radicale sincretismo, fenomeno da intendersi non solo e semplicemente come la contaminazione della cultura classica con quella biblica, bensì come un'operazione culturale di grande respiro costitutiva del poema e che denota quell'insieme di processi tramite i quali Dante cerca di integrare tutte le forme di conoscenza, di farle interagire e di armonizzarle, pure effettuando varie distinzioni.⁷ Emblematico il cielo del Sole, dove si trovano teologi, filosofi, dotti e non-dotti di vario genere, molti dei quali in guerra tra di loro in vita, ma chiamati nel *Paradiso* dantesco a fare parte di una corona armoniosa di spiriti sapienti entro la quale antagonisti di una volta – esemplare e clamoroso il caso di Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante – si incontrano con massima concordia, «come ... arpa ... di molte corde, / fa dolce tintinno» (*Par.* XIV, 118-19), in un'atmosfera tutta intrisa di una *imagery* basata sui motivi del cerchio e della musica.⁸

La seconda ragione deriva da tutta una serie di fattori riguardanti la formazione e il profilo intellettuale di Dante, i quali sono decisamente quelli di un *outsider*, di qualcuno che non appartiene alle strutture e alle dinamiche istituzionali del suo tempo, cioè l'università e lo *studium*. Di recente, si è insistito con ragione sullo statuto di intellettuale laico dell'Alighieri,⁹ ma è evidente come, contrariamente a Brunetto Latini, a Bono Giamboni e altri, Dante fosse un intellettuale laico e un poeta volgare che in un certo senso faceva teologia e che si interessava alle discussioni attuali, perfino agli aspetti più strettamente tecnici: si pensi solo alla questione «se la materia degli elementi fosse intesa di Dio o no» del *Convivio*.¹⁰ All'altezza della *Commedia* è chiaro, perfino ad una prima lettura superficiale del poema, che discorsi di impronta

⁷ Sul sincretismo mi si consenta di rimandare a S.A. GILSON, *Sincretismo e Scolastica nella «Commedia»*, in «Le tre corone», III, 2015, in c.d.s. che fa notare l'apporto dei lavori di Barański (cui si deve in parte la definizione) e pone l'accento sulla necessità di condurre ulteriori indagini sulle pratiche combinatorie e armonizzanti nella cultura del tardo Duecento e primo Trecento.

⁸ Tra i molti studi si segnalano: P. WILLIAMS, *Dante's Heaven of the Sun and the Wisdom of Solomon*, in «Italice», LXXX, 2, estate 2005, pp. 165-79; P. NASTI, *Favole d'amore e «saver profondo». La tradizione salomonica in Dante*, Ravenna, Longo, 2007; ID., *The Wise Poet. Solomon in Dante's Heaven of the Sun*, in «Reading Medieval Studies», XXVII (2001), pp. 103-38; A. MAZZUCCHI, *Per una genealogia della sapienza: Lettura del «Paradiso» XI*, in «Rivista di studi danteschi», IX/2, 2009, pp. 225-61. Ora fondamentale è F. BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza. Egesi del canto XII del «Paradiso»*, Firenze, Olschki, 2009.

⁹ Cfr. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Cerf, 1996; ID., e C. KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque: Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge*, Parigi, Vrin, 2013, *ad ind.*, che segnala ripetutamente la *novitas* del *Convivio*. Vedi pure J. A. SCOTT, *Understanding Dante*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p. 108 e S. PIRON e E. COCCIA, *Poésie, sciences et politique: une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, in «Revue de Synthèse», CXXIX, 4, 2008, pp. 551-86.

¹⁰ Cfr. B. NARDI, «Se la prima materia de li elementi era da Dio intesa», in ID., *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1983, pp. 197-206; M. DE BONFILS TEMPIER, «La prima materia de li elementi», «Studi danteschi», LVIII, 1996, pp. 275-91.

teologica danno linfa vitale (pure se non è l'unica) al poema. Limitandosi ad una selettiva esemplificazione "scolastica", si potrebbe iniziare con il modo in cui Virgilio parla – cosa forse sorprendente per una anima pagana dannata¹¹ – dei corpi risorti nel sesto canto dell'*Inferno* (vv. 103-11), discute con modalità squisitamente scolastiche la topografia morale dell'*Inferno* nell'undicesimo ed espone una teoria dell'amore nei canti centrali del *Purgatorio* (*Purg.* XVI-XVII). Oltre a ciò, si tengano in particolare conto i primi sette canti del *Paradiso* dove le «sorrise parolette» (*Par.* I, 95), ma non sempre «brevi», di Beatrice – la quale, con la sua ben determinata realtà storica ed esistenziale di donna e illetterata, dovrebbe essere squalificatissima per tale ruolo – fanno irrompere nel poema tematiche e discussioni di chiara ascendenza scolastico-teologica: l'ordine dell'universo creato in rapporto a Dio, sia nel momento dell'ascesa verso il Creatore che in quello della discesa della virtù divina (*Par.* I-II), la natura del voto e le sue connessioni con la volontà e il libero arbitrio (*Par.* IV, 64-117; V, 1-63), il peccato originale, la risurrezione, la redenzione (*Par.* VII, 19-148). Durante il corso del viaggio attraverso i cieli più alti, e perfino negli ultimi canti del poema, dove l'afflato diventa più marcatamente contemplativo-mistico, si attestano altri discorsi teologici di almeno parziale derivazione tardo scolastica: la funzione della provvidenza in rapporto con il mondo e la diffusione provvidenziale dei talenti umani (*Par.* VIII, 85-148), la luce dei corpi risorti (*Par.* XIV, 34-60), la giustizia divina e la salvezza (*Par.* XX, 34-114), la predestinazione (*Par.* XX, 130-48; XXI, 73-102), l'esame sulle virtù teologali (*Par.* XXIV-XXVI), il peccato di Adamo (*Par.* XXVI, 97-142), l'angelologia (*Par.* XXVIII, 88-129; XXIX, 10-135), la predestinazione dei fanciulli beati (*Par.* XXXII, 49-84). E nel fare ciò lungo il *Paradiso* Dante concretizza termini e procedure di «scuola» attraverso incontri con teologi (Tommaso, Bonaventura), santi (S. Benedetto, S. Paolo, S. Giacomo, S. Giovanni, S. Bernardo) e altri personaggi di vario genere (Piccarda Donati, Giustiniano, Carlo Martello, l'aquila, Adamo), incluso Dante personaggio.¹²

¹¹ Cfr. LODOVICO CASTELVETRO, *Inf.* I, 125-26 *ad loc.*

¹² Gli studiosi hanno solo parzialmente messo in luce i rapporti tra tali discorsi del *Paradiso* (ma anche un numero di altri passi) e i commenti alle *Sententiae* (e meno ancora hanno segnalato eventuali riscontri con la produzione quodlibetale). Sarebbe auspicabile una disanima di queste relazioni così da poter apprezzare in modo più esatto i vari possibili punti di contatto, gli scarti e le riscritture. Su Dante e le *Sententiae*, oltre alle occasionali annotazioni reperibili nei commenti danteschi (ad es. su *Par.* XIV e XIX) e le *lecturae*, disponiamo solo dello studio (purtroppo di scarso valore scientifico) di M. DA CARBONARA, *Dante e Pier Lombardo*, Città di Castello, Lapi, 1897; la «voce» di S. VANNI ROVIGHI s.v., *Lombardo, Pietro*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-76, 6 voll., IV, pp. 508-10, traccia solo un panorama della sua opera principale senza discutere possibili ricadute sulla *Commedia*. Si veda ora V. BARTOLI, *Dante e la pietosa (VN 24-27): le tre fasi della concupiscenza secondo Pietro Lombardo*, in «Studi Danteschi», LXXV, 2010, pp. 205-13. Secondo Giovanni Serravalle, Dante avrebbe perfino commentato le *Sententiae* a Parigi; cfr. *Translatio et commentarium*, Prato, 1891, p. 15 «fuit Bachellarius in Universitate

Strettamente connesso con le considerazioni preliminari sinora svolte – e ancora una volta la cosa complica enormemente il nostro compito – è l’elevato grado di congetturalità che aleggia intorno ad ogni tentativo di ricostruire le conoscenze e letture (sia integrali sia mediate) di Dante, i suoi spostamenti e soggiorni prima e soprattutto durante l’esilio, e poi la natura stessa della cultura teologica e filosofica in quei luoghi dove resta indubbia l’esistenza di una notevole produzione teologica. Si pensi ad ambienti urbani ben familiari a Dante come Firenze, Bologna, Verona, Pisa, Ravenna, ma forse anche Lucca ed Arezzo. Uno dei riferimenti più preziosi, anche se di tormentata interpretazione, ci viene offerto da quel fatidico passo del *Convivio* (II, xii, 7) dove l’Alighieri ci dice di essere andato «là dov’ella [*scil.*, la donna filosofia] si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole dei religiosi e alle disputazioni de li filosofanti».¹³ Dante sembra parlare di un lasso di tempo, circa tre anni, durante il quale avrebbe frequentato presumibilmente gli *studia* fiorentini, quello dei domenicani a Santa Maria Novella e quello dei francescani a Santa Croce, anche se ovviamente non vanno esclusi punti di contatti con l’ambiente bolognese sia prima sia dopo l’esilio. Ma che vuole dire per la precisione andare *nelle* scuole e *alle* disputazioni, e in che senso ha potuto un laico come Dante accedervi? Chi erano questi «religiosi» e «filosofanti»? Che formazione avevano ricevuto? Quali materie insegnavano? A quali «disputazioni» avrebbe potuto partecipare il trentenne, o quasi trentenne, Dante? Quali libri avrebbe potuto consultare in questo giro d’anni e in quali precise forme testuali gli si presentavano? Quali erano le forme praticate nell’insegnamento orale e nell’apprendimento mnemonico? Questi (e molti altri) interrogativi riguardo alla formazione di Dante sono ancora avvolti nell’incertezza. Per dirla in breve e un po’ crudamente, non sappiamo bene che cosa egli abbia studiato, né con chi abbia preso contatto. Sulle orme dei due Giovanni – Villani e Boccaccio – c’è chi continua a parlare di un soggiorno parigino,¹⁴ ipotesi non economica, non documentata e poco probabile. I recenti e importanti lavori di Tavoni e Fioravanti hanno fatto riemergere la forte probabilità di un soggiorno bolognese databile al periodo 1304-06, con nuovi contatti e nuove opportunità di

Parisiensi in qua legit Sententias pro forma Magisteri». Per le *quodlibeta*, si vedano le note 16, 19, 23, 27. È cosa risaputa che la familiarità di Dante con le *quodlibeta* viene affrontata come argomento di grande attualità tra i primi biografi del poeta, cfr. G. BOCCACCIO, *Trattatello*, § 123, a cura di P.G. Ricci, Milano, Mondadori, 1973, pp. 467-68; L. BRUNI, *Dialoghi ad Petrum Histrum*, lib. I, § 44, a cura di S.U. Baldassarri, Firenze, Sismel, pp. 255-56.

¹³ Cfr. A. PEGORETTI, *Filosofanti*, in «Le tre corone», a. III, 2015, in corso di stampa.

¹⁴ U. CARPI, *La nobiltà di Dante*, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2004, II, pp. 651 sgg; G. INDIZIO, *Dante secondo i suoi antichi (e moderni) biografi: saggio per un nuovo canone dantesco*, in «Studi Danteschi», LXX, 2005, pp. 237-94. Oltre al Villani e Boccaccio, il soggiorno parigino viene menzionato in Benvenuto, Buti e Serravalle (vedi la nota precedente) e non del tutto respinto da Petrocchi.

apprendimento classico e filosofico-teologico.¹⁵ Tuttavia, per molti versi, le domande sull'ambiente bolognese restano simili a quelle appena poste al riguardo a quello fiorentino, anche se il carattere congetturale delle nostre conoscenze in merito è forse ancora più elevato.¹⁶ La sconcertante congetturalità, i notevoli silenzi e le lacune documentarie, però, non vogliono dire che si debba rinunciare a ricostruire vari aspetti del contesto istituzionale, a cominciare da quello fiorentino, in modo tale da poter inquadrare meglio l'organizzazione scolastica, i metodi di insegnamento negli *studia*, i libri ad uso dei singoli frati o collettivo, la disponibilità di libri, le figure locali responsabili per l'insegnamento teologico e la predicazione, le modalità secondo le quali si svolgevano le *disputationes quodlibetales* e le prediche.¹⁷ C'è, insomma, da

¹⁵ M. TAVONI, in *Opere: Rime, Vita nova, De vulgari eloquentia*, Milano, Mondadori, 2011, in part. alle pp. 1113-16 e 1309; G. FIORAVANTI, in *Opere: Convivio*, Milano, Mondadori, 2014, in part. l'introd. E cfr. G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Bari, Laterza, 1983, pp. 94-95.

¹⁶ Tra i studi più rilevanti per una ricostruzione dell'ambiente bolognese si segnalano: N. SIRAI, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1982; S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 27-55. Per il sorgere di una *universitas artistarum* forse con Taddeo Alderotti negli anni '80 del Duecento, cfr. A. SORBELLI, *Storia della Università di Bologna*, 3 voll., Bologna, Zanichelli, 1940, I, pp. 105-47: 124-26. Sullo Studio Bolognese, l'assenza degli statuti complica il compito di studiare il curriculum e i professori. Per i Domenicani a Bologna, cfr. A. D'AMATO, *I Domenicani a Bologna*, Bologna: ESD, 1988. Per i libri collezionati da alcuni medici bolognesi nel tardo Duecento si vedano gli interessanti inventari (i libri comprendono Boezio di Dacia, il *Liber scalae*, Marziano Capella e Alano di Lilla) studiati da Gargan, cfr. L. GARGAN, *Dante, la sua biblioteca e lo studio di Bologna*, Roma-Padova, Antenore, 2014, part. alle pp. 51-111. La questione va approfondita di nuovo e meditata in relazione a figure-chiave come Alderotti, Cavalcanti, Giacomo da Pistoia, e forse riguardo ad altre meno conosciute come Bartolomeo da Parma e Bartolomeo da Bologna, rettore dello Studio francescano dal 1282 al 1294 e autore di varie *quaestiones disputatae* non tutte pubblicate (cfr. s.v. *Dizionario biografico degli italiani* anche con la relativa bibliografia dantesca).

¹⁷ Sugli *studia fiorentini* il studio ormai classico è C. T. DAVIS, *Education in Dante's Florence*, in ID., *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, pp. 137-65; ID., *The Florentine Studia and Dante's Library*, in *The Divine Comedy and the Encyclopedia of the Arts and the Sciences*, a cura di G. De Scipio e A. Scaglione, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1988, pp. 339-66; G. BRUNETTI e S. GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, a cura di E. Russo, in «Studi (e testi) italiani», VI, 2000, pp. 21-55. Per questioni riguardanti strutture istituzionali, *curricula*, la disponibilità di lezioni e di libri (se non biblioteche), sarà auspicabile uno stretto dialogo con gli storici degli ordini mendicanti e dell'istruzione francescana e domenicana; cfr. M. M. MULCHAHEY, *'First the Bow is Bent in Study ...'. Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998, pp. 384-96; ID., *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education*, a cura di R. B. Begley e J. W. Koterski, New York, Fordham University Press, 2005, pp. 143-81; B. ROEST, *A History of Franciscan Education, c. 1210-1517*, Leiden, Brill, 2000; N. SENOUK, *The Poor and the Perfect. The Rise of Learning in*

rinnovare la discussione di lunga data circa la formazione di Dante¹⁸ e i suoi contatti con le istituzioni, così come la tormentatissima questione della sua biblioteca – che richiede estrema cautela e strumenti metodologici affilatissimi – , ampliando e approfondendo il discorso critico in modo da potere prendere in esame come le correnti teologiche appaiano e interagiscono nei contesti locali di Firenze e di Bologna.¹⁹ Restringendo il campo d'indagine a Firenze, le possibili linee di ricerca sono molteplici: lavorare intensamente sui manoscritti superstiti degli *studia* fiorentini, ossia i codici dimostrabilmente databili agli anni '80 e '90, studiandone i contenuti, le note di possesso, le tracce di lettura (mediante postille, annotazioni, manicule e altri segni memorabili), i paratesti esegetici e organizzativi (ad es. tavole), le costellazioni testuali presenti in molti singoli codici,²⁰ esaminare da vicino le tecniche e il contenuto delle *disputationes* databili a quel giro d'anni; indagare in modo serrato la produzione di alcune figure di rilievo – sia quelle di chiara fama come Remigio de' Girolamo e Pier Giovanni Olivi,²¹ sia altre ancora poco conosciute come Piero delle Travi o Pietro de Trabibus, quest'ultimo autore non solo di vari *quodlibeta* (su cui Piron e Nasti hanno focalizzato l'attenzione),²² ma anche di commenti alle *Sentenze* probabilmente basati sulle sue *lectiones* a Santa Croce;²³ cercare di capire meglio come venisse svolta la *disputatio*, le tecniche utilizzate, i temi preferiti, i dibattiti su cui si è discusso più a lungo e più acutamente.²⁴

the Franciscan Order, 1209-1310, Cornell: Cornell University Press, 2012, part. alle pp. 215-40.

¹⁸ Cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Remigio da Girolamo's «De bono communi»: Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis*, in «Italian Studies», XI (1956), pp. 56-71: 56: «The philosophical and theological atmosphere which Dante breathed has not yet been analysed: only preliminary enquiries are now paving the way to a proper study of the documents which testify to the interests of the people nearest to him in time and space». Lo studio approfondito giustamente auspicato da Minio-Paluello è ancora in gran parte da compiere.

¹⁹ S. PIRON, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le «Studium» de Santa Croce*, in «Picenum Seraphicum», n.s., XIX (2000), pp. 87-134.

²⁰ Spunti ed esempi utili al riguardo in BRUNETTI e GENTILI, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, cit.; PIRON e GENTILI, *Dante et ses trente mois d'études philosophiques: critique des données historiques*, in c.d.s.

²¹ Per la bibliografia su Remigio (fondamentali i lavori di Capitani, Davis e Minio-Paluello) e nuovi orientamenti, cfr. NASTI, «Vocaboli d'autori e di scienze e di libri», pp. 167-70 e le note relative. Su Olivi, cfr. GILSON, *Dante and Christian Aristotelianism*, pp. .

²² Cfr. la nota 19 e NASTI, «Vocaboli d'autori e di scienze e di libri», pp. 164-67. PIRON e GENTILI, *Dante et ses trente mois d'études philosophiques* attirano l'attenzione alle *quaestiones disputatae* in BNCF, Pl. 17, sin. 6.

²³ I codici sono i seguenti: BNCF Conv. Sopp. D.6.359, cc. 1r-49v (*Lectura super II Sent.*) cc. 53r-92r (*Lectura super III Sent.*); cc. 95r-105r (*Quaestiones disputate*); cc. 107r-118v (*Quaestiones quodlibetales*). Una copia del commento al secondo libro delle *Sentenze* si trova in BNCF Conv. Sopp. B.5.1149.

²⁴ Il recente volume di Falzone (P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio»*, Bologna, Il Mulino, 2010) è prezioso per il modo in cui mette a fuoco contatti

Dopo queste osservazioni metodologiche di tipo storicizzante, vorrei offrire un'ulteriore serie di riflessioni – ancora di carattere prevalentemente metodologico – riguardo alla presenza della Scolastica nel *Paradiso*. In ciò che segue ho tre scopi principali: offrire una delimitazione del tema; suggerire come metodi, procedure e termini scolastici facciano parte integrante del tessuto poetico della *Commedia*; offrire qualche campionatura della complessità dell'operare dantesco e dei modi in cui elementi di ascendenza tardo scolastica si intersecano e si intrecciano con altri discorsi teologici e non-teologici, con la Bibbia e con altre forme ed espressioni dell'esperienza religiosa medievale. Torniamo quindi ai problemi di definizione. “Scolastica” è una parola quanto mai neutra che porta con sé tutti i rischi dell'anacronismo, nonché una forte carica semantica negativa acquisita lungo i secoli dal primo Umanesimo in poi.²⁵ A ciò si aggiunge il fatto che gli studiosi moderni hanno conferito al termine una molteplicità di interpretazioni e periodizzazioni, ampliandone il campo di riferimento al punto da privarlo di ogni utilità. Si pensi solo al divario tra Pietro Lombardo e Ugo da San Vittore oppure tra loro e Bonaventura. E si pensi anche alla distanza che separa Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, teologi domenicani di solito abbinati. Il tentativo di ridurre ad un unico sistema la Scolastica, o di concentrarsi esclusivamente sui contenuti, è sicuramente fuorviante. Più redditizio sembra risultare invece lo studio di elementi caratteristici riguardo al metodo e al problema generale dei rapporti tra l'utilizzo dell'*auctoritas* e la *ratio* da una parte, e la verità rivelata e la Bibbia dall'altro. In sede dantesca, si potrebbero ricordare le parole di Bruno Nardi quando, confutando la matrice esclusivamente tomista assegnata al poeta dal padre Busnelli, fa notare:²⁶

Né tomista, né antitomista, Dante prende il materiale della sua informazione con largo spirito eclettico, nel ricco arsenale della Scolastica, senza esclusione di scuole; e quel materiale poi rifonde nel crogiuolo della sua mente, collo sforzo della riflessione personale, in quell'ardente crogiuolo da cui escono, temprati di pensiero filosofico, i fantasmi della più alta poesia.

Si è già avuto modo *en passant* di notare la profondità e l'estensione di quel «ricco arsenale della Scolastica» nel *Paradiso*. E per tali motivi potrebbe essere utile indagare con nuovi strumenti e conoscenze il carattere e le implicazioni dei rapporti tra Dante e la Scolastica del tardo Duecento, non come un tentativo di definire o ridefinire Dante in relazione a particolari figure o filoni, bensì in rapporto al concreto riuso dantesco di metodi e principi organizzativi e di

con precisi dibattiti e polemiche, spesso connessi con dibattiti i maestri parigini. Per un codice contenente altre *Quaestiones theologice disputatae*, cfr. BCNF Conv. Sopp. B.6.912.

²⁵ Per un orientamento bibliografico, cfr. L. M. DE RIJK, *La Philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1985.

²⁶ B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, 2nd edn, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 379-80

pratiche pedagogiche, in base alla sua familiarità con una varietà di forme testuali e alla sua preoccupazione per le relazioni tra strumenti logico-dialettici e la Bibbia e i dati rivelati.²⁷ L'Alighieri ebbe molti interessi in comune con i frati-teologi domenicani e francescani del suo tempo, spaziando dall'attenzione prestata all'uso di *quaestiones* e *dubia* per risolvere dilemmi all'utilizzo della *refutatio* e della *disgressio*, dall'impiego di strumenti d'indagine e mezzi argomentativi nella *quaestio* e nella *disputatio* alla propensione per l'*ordinatio* e la *compilatio*.²⁸ Con ciò, però, non si vuole privilegiare – si ricordi quanto sopra argomentato riguardo al fitto intreccio di interessi e di scambi tra Bologna e

²⁷ Oltre ai lavori basilari di M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 voll., Berlino, Verlag, 1988, M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Parigi, Vrin, 1957, e R. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe, 1 Foundations*, Oxford, Blackwell, 1995, si segnalano tra gli studi recenti: R. SCHÖNBERGER, *La scolastica medievale: cenni per una definizione*, Milano, Vita e pensiero, 1997, J. MAREBON, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, Londra, Routledge, 2007, A. DE LIBERA, *La philosophie medievale*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1995. Si vedano pure M. COLISH, *Remapping Scholasticism*, in Id., *Studies in Scholasticism*, Londra, Ashgate, 2006; P. ROSEMANN, *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, New York, Palgrave Macmillan, 1999 e le seguenti note. Per il problema di definizione, si veda pure U. G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, Washington, Catholic University of America, 2010, pp. 1-15: 9: «a complex methodological paradigm with shifting techniques, presuppositions, manners of representation and standards of rationality».

²⁸ Per essenziale bibliografia, si vedano almeno: O. WEIJERS, *Terminologie des universités au XIIIe siècle*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987; ID., *Vocabulaire des écoles et méthodes d'enseignement au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 1992; ID., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à la époque des premières universités*, Turnhout: Brepols, 1996; *Learning Institutionalized: Teaching in the Medieval University*, a cura di J. Van Engen, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000; A. MAIERÙ, *L'insegnamento nelle scuole e nelle università. Commenti biblici e teologia*, in *Storia dell'Italia religiosa*, Bari, Laterza, 1992, I, pp. 375-96. Per mezzi argomentativi tendenti a risolvere conflitti, cfr. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Parigi, Vrin, 1954, pp. 121-25; ID., *La théologie cit.*, pp. 360-65. Su *compilatio* e *ordinatio*, cfr. M. PARKES, *The Influence of Concepts of «Ordinatio» and «Compilatio» on the Development of the Book*, in *Scribes, Scripts and Readers*, Londra, Hambledon, 1991, pp. 35-70; A. J. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 190-210; ID., «*Nolens auctor sed compilari reputari*»: *The Late Medieval Discourse of Compilation*, in *La méthode critique au moyen âge*, a cura di M. Chazan e G. Dahan, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 47-63. Pure utile è la nozione «subdividing mentality» (*Inf. XI; Purg. XVII*), cfr. D. D'AVRAY, *The Preaching of the Friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 164-80: p. 177. Per la *disputatio*, cfr. B.C. BAZAN et al. *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 vols, Parigi, Vrin, 1925, 1935; O. WEIJERS, *La «disputatio» dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002; *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, a cura di M. Gindhart e U. Kundert, Berlino, de Gruyter, 2010; *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, a cura di C. D. Schabel, 2 voll., Leiden, Brill, 2006-07.

Firenze – solo la componente teologica fiorentina coeva a Dante, ed infatti tra i punti di entrata vanno segnalati non solo gli altri centri coevi di produzione teologica in Italia, ma anche i teologi e poeti-teologi dei secoli precedenti.²⁹

Tenendo a mente queste considerazioni, prendiamo di nuovo, a titolo d'esempio, il cielo del Sole. È più che giustificata la tendenza tra i dantisti a voler associare questo blocco di canti ai discorsi mistici, all'esegesi biblica, ai testi neoplatoneggianti o francescani;³⁰ ma non si dimentichi come dai canti emerga complessivamente una straordinaria ricchezza e varietà epistemologica e ideologica. E basti pensare – tanto per non prescindere dalla presenza di altre tradizioni operanti in questo cielo – al ricorso a dottrine astronomico-astrologiche (X, 13-21; XIII, 1-21) e alle varie similitudini intonate ai *Meteorologica* di Aristotele (X, 67-69; XII, 10-15; XIV, 97-99). Si pensi poi all'uso degli strumenti della *quaestio* nei discorsi di San Tommaso e di Salomone, a termini tecnici come «discrezione», e alla rappresentazione generale della *sapientia* cristiana caratterizzata com'è da istanze sintetizzanti di vario genere.³¹ La ricerca dell'*ordo* e l'insistenza sull'armonia, l'attenzione prestata alla tecnica dei *distinguo*, l'individuazione del significato delle singole parole, il valore della ragione umana, gli sforzi collettivi e sintetizzanti necessari per raggiungere la verità – tali tematiche del cielo sono tutti elementi rappresentativi della Scolastica, sia quella tardo duecento sia quella di alcune scuole dell'XI secolo, elementi che non vanno sottovalutati nel chiarire le preoccupazioni dell'Alighieri in questo cielo e anche altrove. Né va dimenticato il fatto che molti dei sapienti delle prime due corone sono tra i più grandi sistematizzatori del sapere scolastico medievale (Pietro Lombardo, Ugo da San Vittore,³² Pietro Comestore, Pietro Ispano, Graziano), che altri sono «raccoltori» di conoscenze quali Isidoro, Beda e Rabano Mauro; altri ancora sono teologi – Anselmo, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura,

²⁹ Ben note le riflessioni di E. GARIN, *Dante e le filosofie*, in «Il veltro», 18, 1974, pp. 281-93. Tra i lavori recenti più interessanti si segnalano le acquisizioni riguardo alla conoscenza dantesca del commento boeziano di Guglielmo di Conches, cfr. L. LOMBARDO, *Boezio in Dante: La Consolatio philosophiae nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013. Meriterebbero uno studio più approfondito (anche in base a biblioteche private e la diffusione manoscritta in Italia) i rapporti con le opere poetiche chartriane di Bernardo Silvestris e di Alano di Lilla.

³⁰ Cfr. la nota 4

³¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum*, ed. cit., lib. II, lect 1, §§ 276 and 287: «licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitio veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparisonem ad totam considerationem veritatis, tamen illud, quod aggregator ex omnibus “coarticulatis”, idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt ... quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem ...».

³² L'opera vittoriniana più importante in merito è il *Didascalicon* su cui si vedano i riscontri presentati in BARAŃSKI, *Dante e i segni*, pp. 95-97.

Sigieri da Brabante – i quali reagirono attivamente e variamente all’ingresso di Aristotele e la trasformazione dei metodi e dei contenuti della teologia che ne derivò.³³ Con tutto ciò, come detto prima, non si vuole sostenere il primato dei discorsi scolastici nei canti in questione: non si dimentichi la densa metaforicità del cielo, la pre-eminenza della poesia sancita dalla scelta stessa di Salomone e la delimitazione dei mezzi d’indagine razionalizzanti (XIII, vv. 97-102). Infatti, è chiaro che una versione della teologia scolastica del tardo Duecento, con la sua forte componente razionale, viene delimitata a, e superata (anche se non del tutto respinta) in, vari altri momenti del *Paradiso*. A tale riguardo, preme sottolineare la presenza – in momenti decisivi, pivotali e testualmente marcati del viaggio dantesco – di esponenti della teologia monastica quali San Benedetto e ovviamente Bernardo, forse il massimo esponente della *contemplatio*.

Ciononostante mi sembra importante rilevare – e qui il discorso si rallaccia a quanto esposto sopra – come la critica non abbia investigato con la dovuta attenzione e in modo sufficientemente critico e storicizzante né i personaggi nominati in queste due prime «corone» del cielo del Sole (perfino quelli arcinoti), né la dimensione scolastica sottostante in questo cielo e ad altre zone della terza cantica. Un approfondimento specifico in questo senso meriterebbero quasi tutte le figure elencate. E, per i nostri fini, va sottolineato come i bacini testuali degli *studia* di Santa Croce e di Santa Maria Novella comprendano scritti di quasi tutti gli spiriti sapienti.³⁴ In particolare, si potrebbe segnalare in questa sede la fitta presenza di testi «armonizzanti» come quelli di Graziano, di Pietro Lombardo e di Pietro Comestore. Tuttavia, l’attenzione non

³³ Certo, non è la prima volta che strumenti logici e dialettici vengono applicati all’interpretazione della Bibbia e ai dati di fede: ma l’assimilazione in profondità dell’aristotelismo, la sua ricodificazione in chiave cristiana e la sua massiccia diffusione è fenomeno di vasta portata che influisce notevolmente su varie zone del pensiero teologico medievale. Per un’ulteriore discussione e per la bibliografia pregressa, mi si consenta di rimandare al mio saggio *Dante and Christian Aristotelianism*, in *Reviewing Dante’s Theology*, cit.

³⁴ I manoscritti appartenenti alla scuola di Santa Croce comprendono gli scritti dei seguenti autori: Graziano, Anselmo, San Bernardo, Riccardo da San Vittore (in part. il *Commentarium super librum Dionysii Areop. De Angelica Hierarchia*: BML, Pl. XXII, dext. 4, cc. 1r-141v), Prisciano, Ugo da san Vittore (*De archa noe*, *De tribus invisibilibus dei*, *De tribus silentiis*, *De quatuor iudiciis*), Isidoro da Sevigilia, Rabano Mauro (*De laudibus sanctae Crucis* e esposizioni sui Vangeli), S. Bonaventura, S. Tommaso. A Santa Maria Novella si possono annoverare, tra l’altro, testi di Beda (*Historia ecclesiastica gentis anglorum*; *De schematis and De arte metrica*), Graziano, Isidoro da Seviglia, Ugo di San Vittore (*De sacramento coniugi*), Donato, Riccardo di San Vittore (*Admontationes in Psalmos*), San Bonaventura (*Commentarius in Evangelium Iohannis*), Pietro Comestore (*Historica scholastica*). Altre figure rilevanti sono Bartolomeo Anglico, *De proprietatibus rerum* e Guglielmo Peraldo, *Summa de vitiis et virtutibus* (BNC, Conv. soppr. G.4.856). Per informazioni relative ai manoscritti superstiti delle scuole fiorentine, un particolare ringraziamento va ad Anna Pegoretti e Nicolò Maldina.

va rivolta esclusivamente alle figure nominate nel cielo del Sole, per quanto possa sembrare allettante l'ipotesi che ci venga qui indicata la biblioteca ideale di Dante. Prescindendo dalla non-presenza di Agostino (un'assenza accentuata dal richiamo ai «dottori magni» in *Paradiso* IX, 133 e dal ricordo del vescovo di Ippona in *Paradiso* X, 120) e Gregorio Magno, altri teologi figurano nelle «biblioteche» coeve degli *studia*, comprese quelle fiorentine, ma non vengono menzionati dall'Alighieri, anche se pare molto probabile che almeno in parte le loro opere gli fossero familiari – come nel caso di Damasceno, o forse anche quello di Alessandro di Hales, o di Guglielmo di Auxerre.³⁵ Altri nomi reperibili tra i codici di Santa Maria Novella e di Santa Croce – Ugo da S. Cher, Riccardo di Middleton, Pietro di Tarantasia, Stefano di Langton, e Goffredo di Trani – non sono affatto familiari ai dantisti, ma meriterebbero forse una disanima nell'ambito di una più articolata indagine sulla cultura scolastico-teologica fiorentina dell'ultimo Duecento.³⁶

Lasciando da parte il cielo del Sole, concludiamo ritornando sui primi sette canti del *Paradiso* per offrire un'ulteriore esemplificazione – senza pretese di esaustività – di alcuni dei temi esposti finora, specie il confluire di diversi modelli teologici (e non teologici), il massiccio utilizzo di metodi e termini scolastici, e alcune delle strategie poetiche e narrative. Sin dall'esordio si attesta come si intreccino e si complichino le più diverse correnti teologiche e filosofiche: nei primi versi Dante esprime l'idea scolastico-aristotelica di Dio come «movens non motum», cioè come l'iniziatore di ogni passaggio dalla potenza all'atto, e lo fa tramite un calco di un verso biblico (Ps. XVIII, 2), inserendolo in un contesto ricco di suggestioni dionisiane e paoline.³⁷ Infatti tutto il primo canto è giocato sia su fusioni tra elementi di questo genere sia su un processo di apprendimento in cui da un lato ci viene presentato il pellegrino che cerca di capire in conformità ai presupposti scolastico-aristotelici (la non-penetrabilità di due corpi occupanti lo stesso posto, la dottrina del luogo naturale), e, dall'altro, Beatrice che spiega la non-applicabilità di tali presupposti all'anima umana che torna al suo Creatore. Si noti inoltre il carattere decisamente non-aristotelico della musica celeste, il confluire di concetti scolastico-aristotelici con il tema agostiniano del *pondus amoris*, e un insieme di motivi di stampo mistico-contemplativi riguardanti l'*admiratio*, la

³⁵ Per Hales, cfr. BML Pl. IV sin. 7, ff. 108r-35v (*Postilla super Job*). Per Auxerre, l'opera in questione è la diffusissima *Summa aurea*, sintesi teologica originale, pure notevole per l'integrazione di Aristotele: BML Pl. IV sin. 3; Pl. IX, sin. 4. Per possibili connessioni con un altro importante francescano coevo a Dante, cfr. L. CAPPELLETTI, *Dante e Matteo d'Acquasparta*, in «Studi danteschi», LXXIV, 2009, pp. 149-78; si veda pure FALZONE, *Desiderio della scienza*, p. 139.

³⁶ Cf. *Epistola* XI, 16 per il riferimento a Damasceno. I codici sono i seguenti: BML Pl. VII dext. 4), (BML Pl. IX dext. 4: *Postilla super Ecclesiasticum*), Pietro di Tarantasia (BML Pl. XI dext. 8: *Postillae super Epistolas Pauli*).

³⁷ Per gli elementi dionisiani, cfr. ARIANI, *L'ombra dell'"altro sole"* cit.

deificatio, il *raptus* e l'*excessus mentis*.³⁸ Nel canto secondo, Beatrice svolge, «provando e riprovando», una serrata lezione scolastica che, dopo d'averci presentato una cosmologia in larga misura aristotelica, serve a smantellare di nuovo i presupposti aristotelici di Dante-agens e ad inquadrare il cosmo all'interno di un luminoso e gerarchico ordine teologico, fatto di luce e di virtù divine. In effetti, il secondo canto è quasi tutto imperniato su tecniche della disputazione scolastica, dove, ponendosi una tesi sbagliata, la si confuta con argomenti contrari, in modo tale da fornire una presentazione più globale, una comprensione più simmetricamente bilanciata del problema posto all'inizio. Si pensi poi allo straordinario spessore filosofico-teologico del linguaggio di Piccarda – altra donna squalificata per tale ruolo – con il fitto accumularsi di formule scolastiche nel terzo canto. Notevole pure è la presenza di simili procedure e terminologia lungo il quarto canto, scandito com'è da una serie di dubbi, di «questioni», che vengono risolti per via di *distinguo* di vario genere.³⁹ Ma forse l'esempio più suggestivo è fornito dal discorso di Beatrice nel settimo del *Paradiso* dove una lezione (vv. 19-148) strettamente articolata in conformità alle tecniche scolastiche e didattiche del tempo – un primo dubbio (vv. 19-52), poi altri due dubbi riguardanti domande poste da Dante – occupa quasi tutto il canto. Eppure non vanno dimenticati gli elementi non-scolastici costitutivi della maestria poetica esibita dall'Alighieri in questo canto quali la riscrittura e il ridimensionamento nei versi 9-18 della *Vita nova* e forse anche della canzone *Lo doloroso amor*, il richiamo a criteri non razionali ai versi 58-60 e 94-96, l'utilizzo di concetti-immagini sincretistici come l'«echimagio» ovvero «sigillatio» dei cieli, il ricorso a Boezio (vv. 64-65) e gli echi biblici.⁴⁰ Per

³⁸ Cfr. *ivi*; S.A. GILSON, *Rimaneggiamenti danteschi di Aristotele: gravitas e levitas nella Commedia*, in *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander. Atti del quarto Seminario dantesco internazionale, University of Notre Dame (Ind.), USA, 25–27 settembre 2003*, a cura di M. Picone, T. J. Cachey Jr. e M. Mesirca, Firenze, F. Cesati editore, 2004, pp. 151-77. Sulla patina neoplatonica del canto, si vedano pure BARAŃSKI, *Dante e i segni*, pp. 73-74; B. GUTHMÜLLER, *'Trasumanar significar per verba / no si poria'*. *Sul primo canto del «Paradiso»*, in «L'Alighieri» XXIX, 2007, pp. 107-20; G. SCAFOGLIO, *Dante e la tradizione platonica-agostiniana. In margine a «Par»*. I, 49–54, in «Deutsches Dantes Jahrbuch», LXXIX-LXXX, 2004-5, pp. 161-71. Per l'importanza della *deificatio* e del *raptus*, cfr. BOTTERILL, *Dante and the Mystical* cit., pp. 219-20; R. HOLLANDER, *Allegory in the «Divine Comedy»*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 147. Si veda pure B. DE MOTTONI FAES, «*Excessus mentis*», «*alienatio mentis*», *estasi*, «*raptus*» nel Medioevo, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2005, pp. 167-84.

³⁹ Vanno segnalate tra le varie *lecturae* i seguenti studi: C. MOEVS, «*Paradiso*» II: *Gateway to Paradise*, in «Le tre corone», II, 2014, in c.d.s.; S. VANNI ROVIGHI, *Il canto del «Paradiso» IV, visto da uno studioso della filosofia medievale*, in «Studi danteschi», XLVIII, 1971, pp. 67-87.

⁴⁰ Per elementi contrastivi tra l'incipit di *Par. VII* e *Lo doloroso amor* si vedano i vv. 8-9, 14, 15, 27-28: «foco / che mi ha tratto di gioco [...] «Per quella moro c'ha nome Beatrice» / Quel dolce nome, che mi fa il cor agro [...] dolce viso / a che niente pare lo paradiso». Per Boezio (presenza intertestuale molto importante nel *Paradiso*: cfr. *Par. II*, 133-48; VII, 64-65), cfr.

quanto riguarda il lessico, i primi sette canti dimostrano come Dante abbia assimilato in profondità il linguaggio e le procedure usate nelle «scuole delli religiosi» e nelle «disputazioni delli filosofanti»: si noterà la continua presenza di termini, di esempi e di espressioni tecniche trasferite dal latino delle scuole nel polifonico tessuto verbale del *Paradiso*: il neologismo «sempiternare» (I, 76), tecnicismi come «permotore» (I, 116), «principi formali» (II, 71, 147), «voglia assoluta» (IV, 109, 113), «essenza» (V, 43), «virtù informante» (VII, 137), «complexion potenziata» (VII, 140), formule come «e qui *necesse*», «Anzi è formale ad esto beato *esse*» (III, 77, 79) e «... è l'argomento casso» (IV, 89), il ricorso assai frequente a verbi come «argomentare» (II, 63; V, 25; VII, 145), la ricerca del *propter quid* (I, 82-83), gli esempi del fuoco, della saetta, della cera, e del martello, l'esperimento con tre specchi e stilemi come «Or dirai tu ...» (II, 91), «Tu dici ...» (VII, 124).

LOMBARDO, *Boezio in Dante* cit. e R.M. DURLING e R.L. MARTINEZ, *The «Divine Comedy» of Dante Alighieri: volume 3: Paradiso*, Oxford, Oxford University Press, 2011, in part. Additional note 13. Per l'*echimaggio* (*Timaeus* 50C; *Metaphysica* I, 6, 988a), cfr. ALBERTO MAGNO, *Liber de natura et origine animae*, tr. 1, c. 2, a cura di B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1955, p. 4: «Diversitas enim materiae causat diversitatem formarum secundum esse materiae, in qua est forma. Et ideo illas quae primae sunt, formas a formatione et virtute formandi vocaverunt; eas autem quae sunt in materia, vocaverunt illarum formarum verarum imagines, sicut est imago sigilli ab anulo in cera; eo quod, sicut inquit Plato, formae, quae sunt in materia, ex separatis intellectus formis sicut ex quodam egrediuntur echmagio».