

# LETTURE CLASSENSI

Volume 37

Le tre Corone

\*\*\*

Modelli e antimodelli  
della *Commedia*

a cura di  
Michelangelo Picone

LONGO EDITORE RAVENNA

## *Indice*

- pag. 5      *Presentazione*  
di Alberto Cassani
- Parte Prima:  
*Le tre Corone*
- » 9      Michelangelo Picone  
*Le tre Corone*  
(15 settembre 2007)
- » 31      Saverio Bellomo  
*Dante letto da Boccaccio*  
(9 settembre 2007)
- » 47      Peter Kuon  
*Petrarca lettore di Dante*  
(17 settembre 2007)
- Parte Seconda:  
*Modelli e antimodelli della Commedia*
- » 63      Michelangelo Picone  
*Gli ipotesti classici (Virgilio e Ovidio)*  
(14 dicembre 2007)
- » 83      Sergio Cristaldi  
*Un ipotesto biblico: l'Apocalisse*  
(27 ottobre 2007)
- » 119      Giuseppe Ledda  
*Dante e la tradizione delle visioni medievali*  
(3 novembre 2007)
- » 143      Luciano Rossi  
*La tradizione allegorica: da Alain de Lille al Tesoretto,  
al Roman de la Rose*  
(24 novembre 2007)

GIUSEPPE LEDDA

DANTE E LA TRADIZIONE DELLE VISIONI MEDIEVALI

(3 novembre 2007)

1. *Viaggi e visioni dell'aldilà*

L'esperienza dell'aldilà da parte di un vivente ha un fondamento scritturale ben preciso: la seconda epistola ai Corinzi di san Paolo. Si tratta però soltanto di un accenno laconico e reticente:

Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit: quomiam raptus est in paradisum; et audivit arcana verba quae non licet homini loqui<sup>1</sup>.

Tuttavia della *visio Pauli*, taciuta, perché indicibile, dall'Apostolo, non tardarono a fiorire (fin dal III secolo) numerose versioni, più o meno lunghe, prima in greco poi in latino e in molte altre lingue, alcune delle quali saranno poi tradotte anche nei volgari europei<sup>2</sup>. Ma naturalmente una forte suggestione sui temi dell'aldilà potevano esercitare anche alcuni passi dell'Apocalisse che sviluppano temi escatologici, specie nella parte conclusiva, dedicata a una rappresentazione del giudizio finale e della sorte degli ingiusti gettati nello stagno di fuoco e dei giusti eletti alla Gerusalemme celeste<sup>3</sup>. E tali riferimenti abbondano anche in

<sup>1</sup> II Cor 12, 2-4.

<sup>2</sup> Cfr. T. SILVERSTEIN, «*Visio Sancti Pauli*». *The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts*, London, Christophers, 1935; M.P. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze, Nardini, 1987, pp. 41-57; C. KAPPLER, *L'Apocalypse latine de Paul*, in C. KAPPLER et collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, pp. 237-65; H. BRAET, *La réception médiévale de l'Apocalypse paulinienne. Une réécriture de l'Au-delà*, in *Miscellanea di studi romanzi offerta a Giuliano Gasca Queirazza*, a c. di A. Cornagliotti et al., Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1988, vol. I, pp. 75-89; E. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook*, New York-London, Garland, 1993, pp. 179-94; C. CAROZZI, *Eschatologie et Au-delà. Recherches sur l'«Apocalypse de Paul»*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1994; T. SILVERSTEIN e A. HILHORST, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Genève, Cramer, 1997.

<sup>3</sup> Cfr. per una prima informazione CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 17-27.

altre Apocalissi apocriefe dei primi secoli né mancano le allusioni a scene dell'aldilà in opere patristiche<sup>4</sup>.

Sul fondamento di queste suggestioni e soprattutto dell'esempio paolino la letteratura dell'oltremondo, sotto forma di viaggi e di visioni, conosce una straordinaria diffusione a partire da uno dei testi capitali della cultura medievale, i *Dialoghi* di Gregorio Magno (VI secolo), che offrono un modello di visione destinato a diventare un punto di riferimento obbligato per gli autori successivi<sup>5</sup>. Si tratta di resoconti di visioni avute durante il sonno febbrile di una malattia, al risveglio dal quale il protagonista racconta le rivelazioni avute e in particolare la visione dell'aldilà ricevuta. Spiccano per ampiezza di redazione e di diffusione la *Visio Baronti* (VII secolo)<sup>6</sup> e la *Visio Wettini* (IX secolo)<sup>7</sup>, mentre importanti racconti di visioni dell'aldilà si trovano in opere prestigiose come la *Historia ecclesiastica* di Beda<sup>8</sup> e l'*Epistolario* di Bonifacio (VIII secolo)<sup>9</sup>. Più tarde, ma rilevanti per struttura e diffusione la *Visio Alberici*<sup>10</sup> e la *Visio Tungdali*<sup>11</sup>, entrambe del XII secolo<sup>12</sup>, e la *Visio Thurkilli*<sup>13</sup>, dell'inizio del XIII. Ma si tratta in realtà di decine e decine di testi, molti dei quali circolano in diverse redazioni.

Esiste poi anche la possibilità del viaggio nell'aldilà, non solo della visione nel sonno, e il mondo antico offriva in questo caso un modello straordinariamente rilevante e influente anche sulla letteratura cristiana, il VI libro dell'*Eneide*, in cui si racconta il *descensus* di Enea agli inferi<sup>14</sup>. Si tratta di un modello fondamentale anche per il viaggio nell'aldilà raccontato nella *Commedia*, ma attivo già per la letteratura visionaria medievale.

<sup>4</sup> Cfr. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 29-39; 59-114. Toccano questi temi alcuni dei lavori raccolti in KAPPLER et collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà* cit. Cfr. inoltre C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome, 1994, pp. 13-43.

<sup>5</sup> Cfr. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 115-47; GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 111-14; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 43-90.

<sup>6</sup> Cfr. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 231-75; GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 43-44; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 139-86.

<sup>7</sup> Cfr. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 402-45; GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 228-31; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 324-41.

<sup>8</sup> Cfr. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 302-36; GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 104-06; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 226-53.

<sup>9</sup> Cfr. CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., pp. 337-75; GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 143-45; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 194-226.

<sup>10</sup> Cfr. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 31-34.

<sup>11</sup> Cfr. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 210-22. Per il testo cfr. *Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch*, a c. di A. Wagner, Erlangen, Deichert, 1882 (rist. an. Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 1989). Si veda anche *La visione di Tungdal*, a c. di M. Lecco, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998 (presenta alcune versioni francesi e anglo-normanne).

<sup>12</sup> Sulle visioni del XII secolo, incluse la *Visio Alberici* e la *Visio Tungdali* (ma anche la *Visio Thurkilli* dell'inizio del XIII), cfr. anche CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 493-634.

<sup>13</sup> Cfr. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 204-09.

<sup>14</sup> Sul rapporto fra il testo virgiliano e la riflessione patristica sull'aldilà cfr. P. COURCELLE, *Le Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge», XXII (1955), pp. 5-74.

Nell'Europa medievale si aggiunge poi un'altra tradizione di grande rilievo: la tradizione celtica dei viaggi per mare verso occidente, alla ricerca di un aldilà posto non verticalmente sotto o sopra la terra, ma orizzontalmente al di là del mare, su isole difficilmente raggiungibili. Il più celebre dei viaggi oltremontani irlandesi è la *Navigatio Sancti Brendani* (secolo X), volgarizzato anche in Italia (fra XIII e XIV secolo)<sup>15</sup>. Un altro testo di origine irlandese importante e famoso, presto diffuso in tutta Europa anche nella versione francese di Maria di Francia, è il *Purgatorio di san Patrizio* che racconta l'esperienza del penitente Owein, entrato nel Pozzo di San Patrizio, da dove può visitare corporalmente, e non più in sogno, l'Inferno, un Inferno temporaneo che è una sorta di Purgatorio, e il Paradiso terrestre<sup>16</sup>. Inoltre vi sono i racconti di viaggi alla ricerca del Paradiso terrestre, separato dalle terre abitate per mezzo del mare, di montagne o di altri ostacoli geografici<sup>17</sup>.

Analogamente al caso di san Paolo, anche in ambiente islamico, a partire da un'allusione coranica al *mi'râj* di Maometto, si sviluppa una letteratura apocrifica che racconta, con abbondanza di particolari, il «viaggio notturno» del Profeta nell'aldilà guidato dall'arcangelo Gabriele<sup>18</sup>. Maometto può visitare il Paradiso e incontrare Dio, vedere tutte le pene dell'Inferno e avere infine ampie spiegazioni sul giorno del giudizio. Attraverso varie versioni, si giunse all'ampia narrazione del *Libro della Scala* (XIII secolo), tradotto in spagnolo, in francese e in latino alla corte del re Alfonso X il Savio e quindi diffuso e conosciuto in Europa, tanto che secondo alcuni studiosi sarebbe noto anche a Dante<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. per il testo *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, a c. di C. Selmer, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1959. Si veda inoltre Cfr. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 51-89; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 291-96. Per la versione anglo-normanna cfr. BENEDEIT, *Il viaggio di san Brandano*, a c. di D. Bartoli e F. Cigni, Parma, Pratiche, 1994. Per i volgarizzamenti toscano e veneto: *La navigazione di San Brandano*, a c. di M.A. Grignani, Milano, Bompiani, 1975.

<sup>16</sup> Cfr. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 151-78; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 500-06. Per i testi cfr. MARIA DI FRANCIA, *Il Purgatorio di san Patrizio*, a c. di G. Lachin, Roma, Carocci, 2003 (oltre al testo di Maria di Francia presenta anche il testo latino del *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*).

<sup>17</sup> Oltre ai lavori classici di E. COLI, *Il Paradiso terrestre dantesco*, Firenze, Pubblicazioni del Regio Istituto superiore pratico e di perfezionamento in Firenze, sezione di Filosofia e Lettere, 1897; A. GRAF, *Miti, Leggende e superstizioni del Medio Evo* [1925], a cura di G. Bonfanti, Milano, Mondadori, 1984; P. DRONKE, *Viaggi al Paradiso terrestre*, in *Dante. Da Firenze all'aldilà*, a c. di M. Picone, Firenze, Cesati, 2001, pp. 93-103; si veda ora anche A. SCAFI, *Onesto riso e dolce gioco. Dante, l'Eden e la cartografia medievale*, in «Lecture Classensi», 35/36 (2006-2007), pp. 59-82 e 129-36; Id. *Il Paradiso in terra: mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

<sup>18</sup> Cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella «Divina Commedia»*, 2 voll., Parma, Pratiche, 1994 (trad. it. di *La escatología musulmana en la «Divina Comedia»*, Madrid 1919).

<sup>19</sup> Cfr. E. CERULLI, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949; *Il «Libro della Scala» di Maometto*, traduzione di R. Rossi Testa, nota al testo e postfazione di C. Saccone; M. CORTI, *La «Commedia» di Dante e l'oltretomba islamico* [1995], in «L'Alighieri», n.s., 5 (1995), pp. 7-19,

Un interesse particolare va riservato a due poemetti italiani del Duecento dedicati alla rappresentazione dell'aldilà. Il poemetto del francescano Giacomino da Verona si compone di due parti, che descrivono rispettivamente il Paradiso e l'Inferno, presentati come proiezioni oltremondane di due città terrestri e come luoghi in cui si realizza la corrispondenza fra meriti e premi da un lato, fra colpe e punizioni dall'altro: il *De Ierusalem celesti* e il *De Babilonia civitate infernali*<sup>20</sup>. L'altro poemetto escatologico duecentesco prodotto nell'Italia settentrionale è il *Libro delle Tre Scritture* del milanese Bonvesin da la Riva, contemporaneo di Giacomino<sup>21</sup>. Nel *De scriptura nigra* vengono catalogate le pene dell'Inferno; il *De scriptura rubra* tratta della passione di Cristo, simboleggiata dal colore rosso; infine il *De scriptura aurea* passa in rassegna le glorie del Paradiso. La struttura complessiva è molto interessante perché si passa dai neri orrori infernali alle aeree gioie paradisiache attraverso il momento centrale costituito dal rosso sangue della passione redentrice di Cristo<sup>22</sup>.

poi in EAD., *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 365-79; EAD., *Dante e la cultura islamica*, in "Per correr miglior acque..." *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, Roma, Salerno Editrice, 2001, vol. I, pp. 183-202; C. BAFFIONI, *Aspetti delle cosmologie islamiche in Dante*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a c. di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 103-22.

<sup>20</sup> Il testo è pubblicato in *Poeti del Duecento*, a c. di G. Contini, 2 tomi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, vol. I, pp. 625-52. Cfr. E.I. MAY, *The «De Ierusalem celesti» and the «De Babilonia infernali» of Fra Giacomino da Verona*, Firenze, Le Monnier, 1930; M. CERRONI, *Tipologia dell'allegoria e dinamiche del vero in Giacomino da Verona e Bonvesin da la Riva*, in «Strumenti critici», 92 (2000), pp. 53-74.

<sup>21</sup> Il *Libro delle Tre scritture* si legge in *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva*, a cura di G. Contini, Roma, Società filologica romana, 1941. Cfr. inoltre *I volgari di Bonvesin da la Riva, Testi dei mss. Trivulziano 93 (vv. 113-fine), Ambrosiano T. 10 sup., N. 95 sup., Toledano capitolare 10-28*, a cura di A.M. Gökçen, New York, Peter Lang, 2001.

<sup>22</sup> Si veda ora in proposito lo studio recente di M. GRAGNOLATI, *Experiencing the Afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval Culture*, Notre Dante (Ind.), University of Notre Dame Press, 2005, specialmente il capitolo 3, *Productive Pain: The «Red Scripture», the «Purgatorio», and a New Hypothesis on the «Birth of Purgatory»*, pp. 89-137 e note a pp. 220-42 (una versione più breve del capitolo, in italiano, in *Dialoghi con Dante. Riscritture e ricodificazioni della «Commedia»*, a cura di E. Ardissino e S. Stroppa Tomasi, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007, pp. 17-38). Gragnolati mostra un'analogia strutturale fra la *Scrittura rossa* e il *Purgatorio* dantesco, in quanto in entrambi i testi si dà enfasi a una funzione produttiva e salvifica del dolore. Nel poemetto di Bonvesin si propone il dolore sofferto da Cristo e da Maria quale modello da abbracciare per il cristiano, dolore la cui efficacia apparirà chiara nelle gioie paradisiache che saranno poi descritte nella *Scrittura aurea*. Anche nel *Purgatorio* dantesco il dolore svolge una funzione analoga, che si manifesta attraverso la gioia con la quale le anime si sottopongono alle pene purgatoriali. Dunque nel *Purgatorio*, secondo Gragnolati, Dante traduce il filopassianismo del suo tempo, mostrando come attraverso l'esperienza del dolore l'anima si libera dal peccato e recupera la purezza originaria. Occorre però osservare che il *Purgatorio* dantesco è profondamente innovativo rispetto all'immagine del Purgatorio come Inferno temporaneo elaborato dai teologi, e che va anche oltre la struttura tripartita in cui il momento centrale è rappresentato da un modello cristologico di un dolore produttivo. Infatti il Purgatorio dantesco è un sistema di purificazione complesso, in cui l'aspetto negativo della pena passa quasi in secondo piano rispetto agli aspetti positivi e edificanti, gli esempi e le "beatitudini", che offrono anche il sistema delle sette virtù spirituali contrapposte

Risulta dunque evidente che quella delle visioni medievali costituisce una pluralità complessa di tradizioni, che per essere esaminata a fondo richiederebbe trattazioni molto più ampie di quella che è possibile proporre in questa occasione<sup>23</sup>. In tutta questa vasta letteratura si possono però riconoscere alcune strutture fondamentali, anche grazie a un importante contributo di Cesare Segre, presentato originariamente proprio nel corso delle «Lecture Classensi»<sup>24</sup>. Come mostra Segre, la rappresentazione dell'altro mondo si basa su una proiezione delle paure e delle speranze terrene, attraverso un processo di selezione e di accentuazione delle pene e dei gaudi mondani. Particolarmente sviluppata è di solito la rappresentazione dell'Inferno, con la selezione delle più atroci torture immaginabili nella vita terrena intensificate iperbolicamente e rese eterne nella dimensione oltremondana. Più rapide di solito le descrizioni del Paradiso, che pure possono fruire di topoi illustri come quello della città celeste, immaginata con mura e torri rilucenti di oro e di gemme<sup>25</sup>.

In questo intervento vorrei soffermarmi su alcuni aspetti, che credo fondamentali, della struttura letteraria e retorica dei testi appartenenti a queste tradizioni, per poi cercare di comprendere se e come essi si ritrovino o meno e con quali caratteri nella *Commedia* dantesca. In particolare mi vorrei concentrare su un elemento della struttura retorica profonda della letteratura sull'aldilà: il modo in cui viene affrontato il problema della dicibilità dell'altro mondo.

ai sette vizi capitali (cfr. in proposito A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Le beatitudini e la struttura poetica del «Purgatorio»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLXI (1984), pp. 1-29).

<sup>23</sup> Per ulteriori trattazioni complessive, oltre a quelle citate finora cfr., anche in relazione ai rapporti con Dante, U. EBEL, *Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen, in Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, a c. di H.R. Jauss e E. Köhler, VI.1, Heidelberg, Winter, 1968, pp.181-215; D.D.R. OWEN, *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edimburgh-London, Scottish Academic Press, 1970; P. DINZELBACHER, *Vision and Visionliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1981; J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, trad. it., Torino, Einaudi, 1982; C. CAROZZI, *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, t. II, pp. 423-81; A.J. GUREVIČ, *La «Divina Commedia» prima di Dante*, in ID., *Contadini e santi. Problemi di cultura popolare nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1986; C. ZALESKI, *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1987; A. MORGAN, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; G. TARDIOLA, *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, viaggiatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, Firenze, Le Lettere, 1993; P. RAJNA, *La materia e la forma della «Divina Commedia». I mondi oltraterreni nelle letterature classiche e nelle medievali*, a cura di C. Di Fonzo, Firenze, Le Lettere, 1998; T. BAROLINI, *Medieval Multiculturalism and Dante's Theology of Hell*, e *Why Did Dante Write the «Commedia»? Dante and the Visionary Tradition*, in EAD., *Dante and the Origins of Italian Literary Culture*, New York, Fordham University Press, 2006, rispettivamente pp. 102-21 e 397-99; 125-31 e 399 (il primo saggio è anche, in traduzione italiana, in «Dante», II [2005], pp. 11-32).

<sup>24</sup> C. SEGRE, *L'«itinerarium animae» nel Duecento e in Dante*, in «Lecture Classensi», 13 (1984), pp. 9-32, ora, con il titolo *Viaggi e visioni d'oltremondo sino alla «Commedia» di Dante*, in ID., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 25-48. Nello stesso volume si veda anche il saggio *L'invenzione dell'altro mondo*, pp. 11-23.

<sup>25</sup> Cfr. in proposito anche J.B. RUSSELL, *Storia del Paradiso*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

## 2. I segreti dell'aldilà: San Paolo e l'indicibilità come proibizione

Il punto di partenza è costituito dai modelli biblici<sup>26</sup> e in particolare dal modello biblico che lo stesso Dante ci propone e che del resto è uno dei motori fondamentali della letteratura visionaria: il racconto del *raptus* di san Paolo nella seconda epistola ai Corinzi. Infatti il confronto con il modello di san Paolo è decisivo nella *Commedia* per la costruzione dell'identità di Dante come personaggio e come narratore-autore<sup>27</sup>. Nel momento iniziale del viaggio, dopo essersi affidato a Virgilio per sfuggire alle minacce della selva e della «bestia senza pace», Dante personaggio è reso incerto e impaurito dalla prospettiva del viaggio nell'aldilà. Egli cita come esempi di personaggi che hanno potuto compiere una tale esperienza Enea e san Paolo, specificando che a entrambi tale privilegio era stato concesso nell'ambito di una missione provvidenziale che avrebbero dovuto compiere al ritorno e che avrebbe avuto straordinarie conseguenze, un «alto effetto» per l'umanità. Enea visita gli Inferi per incontrare il padre Anchise ed avere da lui una serie di rivelazioni importanti che gli consentiranno, una volta tornato nel mondo terreno, di avviare quel processo di eventi che porterà alla fondazione di Roma e dell'Impero. Il *raptus* paolino al Paradiso ha invece una diversa finalità: «Andovvi poi lo Vas d'elezione, / per recarne conforto a quella fede / ch'è principio a la via di salvazione»<sup>28</sup>.

E il modello paolino, in quanto *raptus* in Paradiso, diventa decisivo soprattutto nella terza cantica, fin dai primi versi. La dichiarazione di ineffabilità dell'Apostolo nella seconda epistola ai Corinzi («audivit arcana verba quae non licet homini loqui») è riecheggiata in apertura del *Paradiso*: «Nel ciel che più de la sua luce prende / fu' io, e vidi cose che ridire / né sa né può chi di là sù discende» (*Par.* I, 4-6). Tuttavia, se Paolo coerentemente taceva su tali misteri paradisiaci, Dante invece promette nel proemio del *Paradiso* che cercherà di cantare quanto «del regno santo» la sua mente ha potuto comprendere e conservare e quanto la sua lingua umana può riuscire a esprimere<sup>29</sup>. E poco dopo viene

<sup>26</sup> Sul modello dell'Apocalisse si veda il saggio di S. Cristaldi in questo stesso volume.

<sup>27</sup> Sulle presenza di Paolo nelle opere dantesche, cfr. G. PETROCCHI, *San Paolo in Dante*, in *Dante e la Bibbia*. Atti del Convegno Internazionale promosso da «Biblia» (Firenze 26-27-28 settembre 1986), a c. di G. Barblan, Firenze, Olschki, 1988, pp. 235-48; G. DI SCIPIO, *The Presence of Pauline Thought in the Works of Dante*, Lewinston-Queenston-Lampeter, Mellen, 1995.

<sup>28</sup> Cfr. per tutto ciò *Inf.* II, 10-36. Per una valutazione del modello paolino cfr. anche M. PICONE: *Canto II*, in *Lectura Dantis Turicensis, II: «Inferno»*, a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2000, pp. 39-48; ID., *L'invenzione dantesca dell'Inferno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri* cit., pp. 3-20, in particolare pp. 12-13.

<sup>29</sup> Cfr. *Par.* I, 1-36. Sulla tematica paolina dell'ineffabilità dell'esperienza paradisiaca nel I canto del *Paradiso*, cfr. G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella «Commedia» di Dante*, Ravenna, Longo, 2002, pp. 243-58. Per letture alternative cfr. S. BOTTERILL, «*Quae non licet homini loqui*»: *The Ineffability of Mystical Experience in «Paradiso» I and the «Epistle to Cangrande»*, in «*Modern Language Review*», LXXXIII (1988), pp. 332-41; K. BROWNLEE, *Pauline Vision and Ovidian Speech in «Paradiso» I*, in *The Poetry of Allusion. Virgil and Ovid in Dante's «Commedia»*, a c. di R. Jacoff e J.T. Schnapp, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 1991, pp. 202-13; 286-89.



presentato attraverso il linguaggio paolino il dubbio sulla modalità corporea o extracorporea dell'esperienza del Paradiso: «S'i' era sol di me quel che creasti / novellamente, amor che 'l ciel governi, / tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti» (*Par.* I, 73-75). È la precisa ripresa del dubbio espresso anche da Paolo a proposito del suo *raptus* in Paradiso: «sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit» (*II Cor.* 2, 12-14)<sup>30</sup>. Oltre al *raptus* in Paradiso, l'altro grande evento nella vita di san Paolo è l'accecamento sulla via di Damasco e il successivo risanamento della vista grazie all'intervento di Anania, ispirato da Dio<sup>31</sup>. E anche questo è un aspetto fondamentale dell'assunzione del modello paolino da parte di Dante nella *Commedia*<sup>32</sup>.

L'importanza del modello paolino nel poema dantesco rende dunque particolarmente opportuno esaminare a fondo la dichiarazione di indicibilità relativa al *raptus* in Paradiso nella seconda epistola ai Corinzi: «audivit arcana verba quae non licet homini loqui». L'indicibilità, cioè l'impossibilità di dire, può essere causata o dalla presenza di una proibizione, di un divieto, oppure da un'incapacità. Nel caso di san Paolo si tratta evidentemente di una indicibilità per proibizione. Nel greco di Paolo troviamo l'espressione ἄρρητα ῥήματα, con l'aggettivo ἄρρητος, tipico del linguaggio dei culti misterici dove significa 'che non può essere detto' per la presenza di una proibizione, e corrisponde ad ἀπόρρητος, 'proibito, interdetto, segreto'. Il latino della Vulgata conferma questa interpretazione, traducendo con l'aggettivo *arcanus*, 'segreto', proprio anch'esso del linguaggio dei Misteri. Infatti nelle religioni misteriche è tipico il divieto di rivelare le cose sacre. Ancora più chiara in questo senso l'interpretazione della *Vetus Italica*, la cui *Versio antiqua* suona: «nonne dicenda verba», cioè 'parole che non devono essere dette'<sup>33</sup>.

Anche nella letteratura classica c'è un'ampia tradizione che sottolinea la proibizione per i viventi ammessi a visitare gli Inferi di rivelare quanto hanno potuto conoscere sulla condizione oltremondana. Ciò è confermato dalla invocazione che Virgilio premette alla rappresentazione dell'aldilà nel VI libro del-

<sup>30</sup> Ma l'assunzione del modello di Paolo si combina anche con la volontà di rimarcare una parziale autonomia. Infatti in varie occasioni, pur senza affermarlo in modo esplicito, Dante lascerà intendere che la sua ascesa in Paradiso si sia svolta con il corpo (*Par.* II, 37-42; XXVII, 64-65). Sul tema del corpo di Dante in Paradiso cfr., anche per ulteriori riferimenti bibliografici, SEGRE, *Il viaggio di Dante come esperienza totale*, in *Dante. Da Firenze all'aldilà* cit., pp. 105-15; M. PICONE, *Canto II*, in *Lectura Dantis Turicensis*, III: «Paradiso», a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 35-52.

<sup>31</sup> Cfr. *Act.* 9, 3-18; 22, 6-16; 26, 12-18.

<sup>32</sup> Sul modello paolino dell'accecamento, cfr. G. LEDDA, *Semele e Narciso: miti ovidiani della visione nella «Commedia» di Dante*, in *Le «Metamorfosi» di Ovidio nella letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, a c. di G.M. Anselmi e M. Guerra, Bologna, Gedit, 2006, pp. 17-40, a pp. 21-27.

<sup>33</sup> Per un approfondimento di questa lettura e per ulteriori riferimenti bibliografici, cfr. LEDDA, *La guerra della lingua* cit., pp. 246-50. Cfr. inoltre A.T. LINCOLN, "Paul the Visionary": *The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II «Corinthians» XII. 1-10*, in «New Testament Studies», XXV (1979), pp. 204-20. Sulle varianti del testo biblico cfr. anche M. COLOMBO, *Dai mistici a Dante: il linguaggio dell'ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia, 1987, pp. 28-29.

l'*Eneide*. È un'invocazione particolarmente interessante, perché di solito il poeta chiede aiuto alle divinità preposte alla poesia, come le Muse, perché lo aiutino a trattare poeticamente una materia altrimenti indicibile per i limiti delle facoltà linguistiche e poetiche umane. Qui invece Virgilio chiede alle divinità infernali di rendere lecita una descrizione dei luoghi sotterranei, evidentemente considerata interdetta: «Di, quibus imperium est animarum umbraeque silentes. / Et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late, / sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro / pandere res alta terra et caligine mersas»<sup>34</sup>.

Ma nonostante il silenzio che Paolo tiene sull'esperienza del *raptus* e l'indicibilità come proibizione con la quale ne protegge i segreti, a partire dal suo accenno viene ben presto redatta una *Visio Pauli* apocrifa, che conosce poi molte versioni, nelle quali si hanno pochissime tracce dell'indicibilità come proibizione che caratterizzava il testo della seconda epistola ai Corinzi. In particolare solo in alcune redazioni si giustifica la concisione con la quale si parla del Paradiso con il riferimento al divieto imposto a Paolo di rivelare lo splendore del terzo cielo ai propri simili indegni<sup>35</sup>.

E di conseguenza nella letteratura visionaria sono rare le dichiarazioni di indicibilità per proibizione. Un caso interessante si ha nella *Visione di Salvio* raccontata da Gregorio di Tours nella *Historia Francorum* (VII, 1)<sup>36</sup>, quindi ancora nel VI secolo. Qui si narra che Salvio, dopo aver avuto nel sonno febbrile di una malattia, in uno stato di morte apparente, una visione del Paradiso, una volta tornato in sé e guarito racconta ai confratelli tutto quello che ha visto e udito, ma ben presto si pente di averlo rivelato perché in seguito alla narrazione è svanito il bellissimo profumo che aveva spirato in Paradiso e lo aveva sostenuto per giorni senza mangiare, mentre la lingua gli si è coperta di ferite. Così si dispera per aver osato manifestare questi segreti e diviene consapevole di aver sbagliato a rivelare tali *arcana*: «Vae mihi, quia talem misterium ausus sum revelare». E aggiunge «Et scio, quia non fuit bene placitum Domino meo, ut haec arcana vulgarentur». Il riferimento all'indicibilità paolina per proibizione sembra evidente nell'uso del termine «arcana». Ma ancora più interessante è che, pur consapevole del divieto e infine lievemente punito per questo, Salvio ha violato la proibizione. Perciò egli cerca in seguito di giustificarsi e di chiedere perdono a Dio, asserendo di aver sbagliato «in simplicitate cordis» e non «in iactantia mentis»: «Sed tu nosti, Domine, quia in simplicitate cordis haec feci, non in iactantia mentis. Sed, quaeso, indulgeas et non me derelinquas iuxta pollicitationem tuam».

Qualche altra traccia dell'indicibilità per proibizione si trova nella *Visio Alberici*, testo dell'inizio del XII secolo, in cui si racconta in prima persona la vi-

<sup>34</sup> Virgilio, *Aen.*, VI, 264-67.

<sup>35</sup> Cfr. EBEL, *Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen* cit., p. 203.

<sup>36</sup> Cito il testo da CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., 149-69, in particolare p. 160. Cfr. in proposito anche RAJNA, *La materia e la forma della «Divina Commedia»* cit., pp. 215-17.

sione del monaco Alberico dell'abbazia di Monte Cassino<sup>37</sup>. Qui si tratta in un caso di una curiosa proibizione da parte di san Pietro, che è una delle guide, di rivelare il nome di un tale che si trova su un meraviglioso letto posto presso il Paradiso: «in quo lecto quendam iacere conspexi. cuius nomen ab Apostolo audivi. Set proibuit ne cui illud dicerem» (xxx)<sup>38</sup>. Inoltre l'Apostolo proibisce ad Alberico di rivelare quanto gli viene mostrato di una terra misteriosa, circondata da altissime mura (xl)<sup>39</sup>.

Particolare è il caso del *Godeschalculus*, un testo del XII secolo di area tedesca, scritto da un anonimo redattore che racconta in terza persona la visione di Godescalco<sup>40</sup>. Il visionario tace relativamente alla visione della gloria divina che gli è stata concessa. Ed è interessante che, interrogato su tale silenzio dai suoi compagni, egli si giustifichi sia con la necessità di conservare il segreto sia con l'impossibilità di esprimere adeguatamente la gloria divina che aveva potuto vedere. Quindi accanto all'indicibilità per proibizione si trova qui l'indicibilità per incapacità. Anzi, viene citato proprio il testo di Paolo con la doppia lettura: Godescalco, interrogato dai suoi compagni, risponde che la gloria divina del Paradiso era tale e tanta che non è né possibile né lecito rivelarla, e in ciò concorda con le parole di san Paolo nella seconda epistola ai Corinzi: «Ille ergo rem tantam ac talem esse respondit, ut neque possibile neque licitum esset eam revelari - verbis istis Paulo satis concordans eo loco, ubi verba ineffabilia se audivisse profitetur, que non liceret homini loqui»<sup>41</sup>.

Assai rara nella letteratura visionaria cristiana medievale, la dichiarazione dell'indicibilità per proibizione è invece ampiamente presente nella letteratura escatologica islamica, in particolare nelle varie versioni del *mi'râj* di Maometto studiate da Asín Palacios e nel *Libro della Scala*<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Cito il testo da *La visione di Alberico*, a c. di C. De Vivo, Ariano, Stab. tipografico Apulo-Irpinio, 1899.

<sup>38</sup> Ed. cit., p. 35.

<sup>39</sup> Non è facile comprendere di cosa si tratta, perché il brano viene dopo la visione dei sette cieli (e nel settimo anche il trono di Dio), che però Alberico riesce a vedere pur essendo collocato sul primo cielo, poi viene portato da una colomba, per ordine di san Pietro, sulle altissime mura che circondano questo luogo: «Postea iubente Apostolo, columba adduxit me ad locum quendam muris altissimis circumdatum. et cum super ipsos muros me statuisset, aspexi que intus erant, iussum tamen michi est, ut nulli hominum ea panderem» (xl). Cfr. ed. cit., p. 37.

<sup>40</sup> Cfr. l'edizione a c. di E. Assmann, *Godeschalculus und Visio Godeschalci*, Neumünster, Wachholtz, 1979, da cui si cita il testo. Per informazioni sulla struttura del testo e ulteriori riferimenti bibliografici cfr. anche GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 108-10; CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà* cit., pp. 493-635 *passim*.

<sup>41</sup> *Godeschalculus* § 40 (ed. cit., p. 122). Qualche caso di questa duplice impossibilità in allusioni all'epistola paolina si ha anche altrove, per esempio nella *Visio Tungdali*: «audierunt autem innarrabilia verba, que nec potest homo nec licet homini loqui» (ed. cit., p. 52).

<sup>42</sup> Cfr. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam* cit., vol. I, p. 43: «Invero non mi è lecito parlare di tutti i cori angelici che vidi; ma, se anche mi fosse permesso, non sarei in grado di descriverli»; *ivi*, vol. I, pp. 48-49: «e vidi una luce sfavillante [...] però non mi è lecito descrivere la maestà della sua luce» (e si vedano le 42-49 *passim*). Cfr. inoltre *Liber Scalae* § 44: «ecce invenimus ibi quosdam angelos qui tam grandis magnitudinis tamque mirabilis forme erant quod nullo modo possem hoc

### 3. Reinterpretazioni del modello paolino: indicibilità come ineffabilità

Una delle cause principali per cui l'indicibilità per proibizione presente nel testo dell'epistola paolina non ha fortuna nella letteratura visionaria è che essa, presa alla lettera, ne avrebbe reso impossibile la nascita. Occorreva trovare delle strategie per superare questo ostacolo, senza rifiutare il modello paolino.

Una prima possibilità viene da una diversa interpretazione del testo paolino, che ben presto viene inteso come se non stabilisse una indicibilità per proibizione, una illiceità dovuta al divieto di divulgare i segreti di Dio, ma invece una indicibilità per incapacità. Interpretavano in questo modo già sant' Ambrogio e sant' Agostino, secondo cui san Paolo non ha rivelato i misteri del Paradiso perché inesprimibili con lingua umana<sup>43</sup>.

Inoltre se nella Vulgata si ha la traduzione «arcana verba», e nella *Versio antiqua* della *Vetus Italica* si trova la ancora più esplicita «nonne dicenda verba», in alcuni testimoni della *Vetus Italica* si incontra la lezione «audivit ineffabilia verba», che passa quindi a vari testi di Ambrogio e di Agostino<sup>44</sup>. E da qui in poi, indipendentemente dalla lezione del testo biblico, anche se si afferma la lezione della Vulgata, «arcana verba», prevale l'interpretazione dell'indicibilità paolina come incapacità della lingua umana a esprimere le realtà celesti. Questa lettura del passo paolino diviene dominante e dà fondamento scritturale al topos della dichiarazione di indicibilità per incapacità ampiamente diffuso nella tradizione delle visioni.

E una tale interpretazione del luogo paolino si ritrova anche nell'*Epistola a Cangrande*, dove esso è allegato come prima autorità scritturale a illustrare il venir meno della memoria incapace di seguire l'intelletto nella conoscenza del Paradiso e di Dio, presente nei primi versi del *Paradiso*, «vidi cose che ridere / né sa né può chi di là sù discende» (*Par.* I, 5-6):

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<sup>45</sup>.

dicere nec recitare auderem, quia Deus michi inhiuit ne loquerer alicui viventi homini inde quicquam»; ivi, § 66: «Vos nescistis quicquam nec ego vobis dicam, quia Deus hoc mihi inhiuit et contra eius inhibitionem facere non auderem».

<sup>43</sup> Infatti Ambrogio si chiede: «Nam si Paulus ea quae audivit raptus in tertium coelum, ineffabilia dicit, quomodo nos exprimere possumus paternae generationis arcanum, quod nec sentire potuimus nec audire» (*De fide* x, 64).

<sup>44</sup> Oltre al citato Ambrogio, *De fide* x, 64, cfr. anche Agostino, *De Genesis ad litteram* 12; *De natura et origine animae* VIII, 2; *De doctrina christiana*, prooem., 5. Sulle varianti del testo biblico cfr. COLOMBO, *Dai mistici a Dante* cit., pp. 28-29.

<sup>45</sup> *Ep.* XIII, 28.

Nell'epistola dantesca il testo paolino è trasformato in una forma più vicina a quella dell'inizio del *Paradiso*: «*vidit arcana Dei, que non licet homini loqui*». Si passa dall'udire al vedere e si motiva l'indicibilità per incapacità con il venir meno della memoria sopraffatta dalle realtà paradisiache vedute.

Ma la dichiarazione paolina di indicibilità intesa come incapacità di dire è in realtà la capostipite di una tradizione che si afferma ben prima di Dante, tanto che tutti i resoconti di viaggi e visioni dell'aldilà, e in particolare del Paradiso, sfruttano con abbondanza la topica dell'indicibilità. L'ineffabilità dei paolini «*arcana verba*» (o «*arcana Dei*») è il fondamento scritturale che autorizza l'uso della topica dell'indicibilità nella letteratura dell'oltremondo.

Esiste dunque una prima tensione fra l'impossibilità di dire come conseguenza della proibizione a rivelare, presente nel modello biblico paolino, di cui restano solo tracce residuali nella letteratura visionaria cristiana, e l'interpretazione più diffusa dell'espressione paolina, secondo cui l'impossibilità di dire sarebbe dovuta ai limiti delle facoltà linguistiche e memoriali umane.

In questo modo l'indicibilità paolina viene reinterpretata come ineffabilità e diviene funzionale a quel processo di accentuazione che Cesare Segre ha indicato come una delle direzioni principali nella rappresentazione dell'aldilà. Si scelgono i dolori più atroci e le delizie più piacevoli del mondo terreno attraverso un processo di selezione, e poi si applicano varie tecniche di intensificazione o di moltiplicazione. Tra le figure retoriche svolge in questo quadro una funzione fondamentale l'iperbole<sup>46</sup>. E la dichiarazione di indicibilità è certamente una particolare figura iperbolica: i fenomeni oltremondani sono indicati come tanto eccezionali per intensità qualitativa o per molteplicità quantitativa da risultare inesprimibili attraverso le risorse linguistiche umane<sup>47</sup>.

#### 4. *L'aldilà indicibile e la retorica dell'iperbole*

Già nella letteratura classica si sfruttava questa risorsa, soprattutto tramite una indicibilità di tipo quantitativo, per indicare l'innumerabile quantità delle anime o di qualche altro elemento dell'aldilà. Un modello molto influente anche sulle visioni cristiane è quello offerto nel VI libro dell'*Eneide*, in un passo in cui Virgilio riprende a sua volta il topos omerico, tipica figura da catalogo epico, delle dieci bocche (che diventano cento in Virgilio e saranno poi sempre di più, «a mille a mille»), caratterizzato dalla struttura ipotetico-concessiva: il poeta dichiara che anche se avesse dieci bocche, petto di bronzo ecc. non potrebbe comunque riuscire a nominare uno per uno tutti gli elementi del catalogo o dell'elenco in questione<sup>48</sup>. Nel passo virgiliano la dichiarazione è pronunciata dalla

<sup>46</sup> Cfr. SEGRE, *Fuori del mondo* cit., pp. 13-15.

<sup>47</sup> Cfr. LEDDA, *La guerra della lingua* cit.

<sup>48</sup> Per il topos omerico cfr. *Iliade* II, 484-92.

Sibilla rivolta ad Enea e riguarda le colpe delle anime malvagie e le pene innumerevoli che esse devono subire:

Non, mihi si linguae centum sint oraque centum,  
ferrea vox, omnis scelerum comprehendere formas,  
omnia poenarum percurrere nomina possim<sup>49</sup>.

L'uso delle dichiarazioni di indicibilità in riferimento alle folle di anime beate o dannate, ma anche alle moltitudini degli angeli, è frequente poi anche nella letteratura apocalittica<sup>50</sup>. Ma è particolarmente importante la presenza di queste dichiarazioni nella *Visio Pauli*, perché mostra il passaggio del topos virgiliano delle cento bocche alla tradizione visionaria medievale:

Postea interrogavit Paulus angelum, «Quot sunt pene inferni?» Et dixit ei angelus, «Pene inferni sunt centum quadraginta quatuor milia; et si essent centum viri loquentes ab inicio mundi, et unusquisque habuisset quatuor linguas ferreas, non possent dinumerare ceteras penas inferni»<sup>51</sup>.

E da qui l'applicazione dei topoi dell'indicibilità e dell'numerabilità agli elementi o agli aspetti quantitativi dell'aldilà è ampiamente presente, sulla scorta dei modelli virgiliani e di quelli apocalittici, anche nella letteratura medievale di viaggi e visioni dell'aldilà. In riferimento alle forme innumerevoli delle pene infernali sono particolarmente significativi alcuni passi fedelmente virgiliani della *Visio Tungdali*, sia nella versione in prosa che in quella in versi:

<sup>49</sup> Virgilio, *Aen.*, VI, 625-27.

<sup>50</sup> Cfr. già *Apoc.* 7, 9: «Post haec vidi: et ecce turba magna, qui dinumerare nemo poterat». Per una esemplificazione relativa alle Apocalissi apocrife cfr. LEDDA, *La guerra della lingua* cit., p. 197.

<sup>51</sup> *Visio Sancti Pauli*, red. V. Cito il testo da SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli* cit., p. 202. Il passo si presenta quasi identico anche nella red. IV (cfr. *PL*, 94, 502D). Molti studiosi hanno segnalato come la ripresa del topos virgiliano delle cento bocche sia particolarmente fedele in questo passo della *Visio Pauli*, in quanto esso si riferisce, come nel VI libro dell'*Eneide*, alla serie delle pene infernali (cfr. tra gli altri SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli* cit., p. 65; P. COURCELLE, *Histoire du cliché virgilien des cent bouches*, in «Revue des études latines», XXXIII [1955] pp. 231-41, a p. 234; GUREVIČ, *La «Commedia» prima di Dante* cit., p. 109; CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 57). Il passo si presenta in questa forma anche in alcune delle versioni in volgare, come la francese *Vision de Saint Paul* (Dublin, Thrinity College, MS 951, Cl. I.5.19. fols. 74r-79v), pubblicata da Owen: «Sains Pous demanda a l'angele: "Quaintes paines a il en enfer?" Li angelez li respondi: ".C. et xliiii mile; et si .c. home avoient commenchié a parler des le commencement du monde et chascuns de eaus eust .iiii. langues de fer, si ne porroient il pas raconter ne nombrer les paines d'enfer"» (OWEN, *The Vision of Hell* cit., p. 277). Si noti come in queste redazioni il modello virgiliano sia rispettato anche nel far pronunciare la dichiarazione di indicibilità alla guida del visitatore (qui l'angelo, nell'*Eneide* la Sibilla). Altre due tra le redazioni brevi pubblicate da Silverstein presentano il passo, la I e la VIII (come segnala lo stesso Silverstein, sarebbero tutte derivate da una redazione a), ma esibiscono rispetto al modello virgiliano due importanti differenze che non sono state adeguatamente segnalate dagli studiosi: una è costituita dall'attribuzione della dichiarazione di indicibilità a Paolo stesso o al narratore e non alla guida, l'altra, per cui vedi più avanti, è lo spostamento dell'indicibilità delle pene infernali dal piano quantitativo a quello qualitativo.

Approprians autem anima vidit profundum inferni et quanta vel qualia et quam inaudita ibi viderit tormenta, si centum capita et in uno quoque capite centum linguas haberet, recitare nullo modo posset<sup>52</sup>.

At mihi, si centum lingue simul oraque centum,  
ferrea vox esset, genus omne vel omnia vere  
nomina penarum metro non scribere possem<sup>53</sup>.

At illa profunda Herebi conspexit, ibique  
qualia, quanta modis animas cruciantia miris,  
que tormenta simul viderit, nec lingua referre,  
cernere nec visus hominum quit, fingere nec cor.  
At si mille mihi lingue simul oraque mille,  
erea vox esset, ea non perstringere possem<sup>54</sup>.

E gli elementi della formula virgiliana di indicibilità si ritrovano fino ai poemetti escatologici italiani del Duecento, in particolare nel *Libro delle Tre Scritture* di Bonvesin da la Riva, ancora a proposito degli innumerevoli tormenti dei dannati:

Se tut le langu' dei homini k'il mond se pon trovar,  
de quelle pen grandissime prendessen a parlar,  
pur la millesma parte no aven recuintar<sup>55</sup>.

Tuttavia accanto alle dichiarazioni di indicibilità di tipo “quantitativo” si aggiungono anche quelle che si possono definire “qualitative”, in quanto intese a sottolineare la qualità dolorosa o piacevole del fenomeno oltremondano come talmente intensa da sfuggire alle capacità espressive della lingua umana. E qui non occorre quasi fare esempi, perché in ogni testo se ne registrano numerose occorrenze<sup>56</sup>. Ma è significativo che il passo della *Visio Pauli* che presenta in al-

<sup>52</sup> *Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch* cit., p. 35. Al dato quantitativo si aggiunge qui una considerazione qualitativa: non è solo la quantità innumerevole delle pene, ma anche la loro qualità e l'inaudita durezza a risultare indicibile. Sull'uso del «cliché virgilien des cent bouches» in questi passi della *Visio Tnugdali* si veda COURCELLE, *Histoire du cliché virgilien des cent bouches* cit., p. 239. La formula virgiliana in riferimento alle innumerevoli pene infernali si trova anche in *Li ver del juise*, poemetto francese che riprende in parte la *Visio Pauli* (cfr. in proposito OWEN, *The Vision of Hell* cit., p. 86); nel *Huon d'Auvergne* (ivi, p. 185) e in molti altri testi.

<sup>53</sup> *Visio Tnugdali*, versione in poesia latina, vv. 60-62 (*Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch* cit., p. 61).

<sup>54</sup> *Visio Tnugdali*, versione in poesia latina, vv. 1068-73 (*Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch* cit., p. 96).

<sup>55</sup> BONVESIN DA LA RIVA, *De scriptura nigra*, vv. 281-83 (cito il testo da *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva* cit.). Cfr. inoltre vv. 765-68, dove mancano gli elementi virgiliani, ma la topica dell'indicibilità e dell'innumerabilità è ugualmente presente in senso quantitativo e in riferimento alle pene infernali: «La somma si è questa, ke quas niënt ve digo / de quelle pestilentie ke porta 'l trist inigo: / lo numero dri morbi, con quant eo me fadhigo, / cuintar no se poria, sed eo 'g teniss ben digo».

<sup>56</sup> Per una prima esemplificazione, limitata al mondo infernale, cfr. LEDDA, *La guerra della lingua* cit., 201-02.

cune redazioni una indicibilità quantitativa dell'insieme delle pene infernali abbia invece in altre redazioni una applicazione qualitativa, secondo cui nonostante gli ipotetici e iperbolici potenziamenti delle facoltà linguistiche, non si potrebbe descrivere *una sola* delle pene dell'Inferno, evidentemente per il suo eccesso qualitativo:

Tunc Paulus scripsit multas poenas; et sunt numero quasi centum XLIV. Si fuissent centum viri ab inicio mundi, et unusquisque habuisset ferream linguam, numquam possent unam penam enarrare inferni<sup>57</sup>.

La dichiarazione di indicibilità per incapacità della lingua umana di esprimere l'intensità delle pene infernali o delle gioie paradisiache si trova in ogni testo della tradizione visionaria e quasi in ogni pagina. Mi pare però interessante segnalare su questo punto almeno la fortuna del topos virgiliano delle cento bocche. In particolare nella letteratura duecentesca italiana merita di essere citata la fruizione infernale di Giacomino da Verona:

Le pene è sì grande de quel fogo ardentò  
ka, s'e' aveso boke millo e cincocento  
le quale di e noto parlase tuto 'l tempo,  
eo dir no ve 'l poria, no dubitai niente<sup>58</sup>.

E ancora più interessante è l'occorrenza paradisiaca di Bonvesin da la Riva:

Se tut le herb e foie k'il mond se pon trovar  
havessen lengua e forza de dir e de parlar,  
digand adess dra gloria de quel bello cantar,  
pur la milesma parte no haven recuintar<sup>59</sup>.

##### 5. *Il rovesciamento della proibizione: visioni dell'aldilà e modello profetico*

Accanto al superamento dell'indicibilità per proibizione attraverso l'indicibilità per i limiti delle capacità umane, funzionale alla retorica dell'iperbole necessaria nella rappresentazione dell'aldilà, esiste un'altra opposizione, già interna al sistema dei modelli biblici. Al divieto di svelare i segreti celesti si oppone infatti il modello dell'investitura profetica, cioè dell'ordine di manifestare

<sup>57</sup> *Visio Sancti Pauli*, red. I. Cito il testo da SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli* cit., p. 155. Si veda anche il testo della red. VIII, ivi, p. 213: «Et Paulus descripsit penas numero c.xliiii. Et si essent centum viri loquentes ab inicio, et unusquisque haberet quatuor ferreas linguas, non possent dinumerare unam penam de penis inferni».

<sup>58</sup> GIACOMINO DA VERONA, *De Babilonia civitate infernali*, ed. cit., vv. 317-20.

<sup>59</sup> BONVESIN DA LA RIVA, *De scriptura aurea*, ed. cit., vv. 445-48. Ma gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare: cfr. anche vv. 353-56; 661-64.



le rivelazioni e le visioni ricevute. Lo si trova praticamente in tutti i libri profetici, Isaia, Geremia, Ezechiele, e anche nei profeti minori, come Amos, Giona, Abacuc, oltre che, naturalmente, nell'*Apocalisse*<sup>60</sup>. Tra tutte è particolarmente significativa proprio la prima investitura di Giovanni nell'*Apocalisse*: «et audivi post me vocem magnam tanquam tubae, dicentis: Quod vides, scribe in libro: et mitte septem Ecclesiis»<sup>61</sup>. È un caso interessante non solo per il prestigio dell'*Apocalisse* di Giovanni, ma anche per il contenuto escatologico della visione che gli è ordinato di mettere per iscritto e comunicare. E inoltre l'ordine di manifestazione è ribadito più volte e anche conclusivamente alla fine del testo<sup>62</sup>. E da qui il comando di rendere pubblica la rivelazione ricevuta si trova in molti testi della tradizione apocalittica, come il *Libro segreto di Enoch* o il *IV Libro di Esdra*<sup>63</sup>.

Ma anche nella letteratura dell'aldilà, accanto a tracce residuali ed eccezionali della indicibilità per proibizione di origine paolina, è molto più frequente trovare l'ordine di manifestare quanto rivelato nel corso dell'esperienza oltremondana<sup>64</sup>.

Già in alcune versioni della *Visio Pauli* si ha una sorta di prologo, aggiunto al testo originario del III secolo verso la metà del V, che sopravvive nella versione greca e in quella latina lunga L1<sup>65</sup>. In questo prologo, dopo la citazione del passo della seconda epistola ai Corinzi, si racconta, per giustificare la violazione del segreto imposto all'Apostolo, che a un uomo che viveva a Tarso nella casa in cui aveva dimorato san Paolo apparve in visione notturna un angelo ordinandogli di scavare tra le fondamenta della casa e rendere pubblico ciò che vi avrebbe trovato. E scavando costui trovò sepolta sotto le fondamenta una cassa contenente tra le varie cose proprio «la Rivelazione di san Paolo». Ecco il prologo nella versione latina lunga L1:

Quo tempore palam facta est? Console Theodosio Augusto minore et Cynegio, tunc habitante quodam honorato Tharso, in domum quae fuerat sancti Pauli; angelus per

<sup>60</sup> Cr. Is. 6, 9; 40, 9; 38, 4; Ier. 1, 17; 30, 2 ecc.; Ez. 3, 10; 6, 2; 40, 1 ecc. Per una rassegna dei luoghi biblici, anche in relazione al profetismo dantesco, cfr. N. MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla «Vita nuova» alla «Divina Commedia»*, Catania, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968, pp. 255-56.

<sup>61</sup> *Apoc.* 1, 11. Giovanni riceve poi ripetutamente l'investitura profetica.

<sup>62</sup> Cfr. *Apoc.* 22, 10: «Et dicit mihi: Ne signaveris verba prophetiae libri huius: tempus enim prope est».

<sup>63</sup> Cfr. in proposito A. PIÑERO-SÁENZ, *Les conceptions de l'inspiration dans l'Apocalyptique juive et chrétienne (VI<sup>e</sup> s. av. J.-C.—III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, in KAPPLER et collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* cit., pp. 157-84, a pp. 168-70.

<sup>64</sup> Sull'ordine della *denuntiatio* nella letteratura visionaria, anche in relazione alla *Commedia*, cfr. MORGAN, *Dante and the Medieval Other World* cit., pp. 95-96; BAROLINI, *Why Did Dante Write the «Commedia»?* cit., pp. 125-26, dove sono discussi in questo senso anche alcuni dei testi che saranno esaminati qui sotto.

<sup>65</sup> Manca invece nella versione L2 e nelle redazioni latine brevi. Cfr. le osservazioni di SILVERSTEIN in *Visio Santi Pauli* cit., p. 40.

noctem apparens reuelauit ei dicens ut fundamenta domus dissolueret et quod inuenisset palam faceret; haec autem fantasmata esse putauit. Tercio autem ueniens, angelus flagellauit eum et coegit eum ut dissolueret fundamentum. Et fodiens inuenit locellum marmoreum in lateribus scriptum; ibi erat Reuelatio sancti Pauli, et gallicole eius in quibus ambulabat docens uerbum Dei<sup>66</sup>.

A questo prologo segue il testo della rivelazione attribuito a Paolo in prima persona. E il testo si conclude circolarmente con l'ordine della *denuntiatio*, il racconto del mancato assolvimento completo della missione da parte di Paolo, l'allusione al nascondimento del testo della rivelazione nelle fondamenta della casa di Tarso, e quindi un nuovo ordine di manifestazione della rivelazione:

L'angelo guida mi condusse fuori e mi disse con molta serietà: «Paolo, a te è stato concesso il mistero della rivelazione precedente. Falla conoscere e spiegala, come tu vuoi, agli uomini».

Io, Paolo, ritornai in me stesso, compresi pienamente tutto ciò che avevo visto e lo stesi in un volume. Nella vita non ebbi agio per manifestare il mistero suddetto. Lo scrissi però e lo depositai sotto il muro della casa di un fedele, presso del quale mi trovavo, a Tarso, città di Cilicia. Quando fui liberato dalla vita del tempo, il mio Signore mi parlò subito così: «Paolo, t'abbiamo noi mostrato tutte queste cose perché tu dovessi depositarle sotto il muro di una casa? Invia dunque qualcuno e fa' conoscere questa rivelazione, perché gli uomini la leggano e facciano ritorno alla via della verità. In tal modo sfuggiranno quei terribili tormenti»<sup>67</sup>.

Questa importante conclusione, presente nella versione greca del testo, è però caduta nelle versioni latine, anche in quella lunga L1, che si conclude in modo improvviso<sup>68</sup>. Tuttavia il motivo dell'investitura era già attivo al centro del testo, e con modalità tali da illuminare il rapporto cruciale con l'indicibilità come proibizione stabilita nella seconda epistola ai Corinzi<sup>69</sup>, in un passo che si è conservato nelle versioni latine lunghe L1 e L2. Esso è particolarmente significativo perché allude a una rivelazione misteriosa, proprio nel terzo cielo, che Paolo però non dovrà manifestare, in quanto oggetto dell'indicibilità per proibizione espressa con le stesse parole dell'epistola paolina. Tuttavia la proibizione è qui limitata solo alla parte relativa agli arcani del terzo cielo, che restano infatti taciuti, mentre su tutto il resto della visione agisce invece l'investitura profetica e l'ordine di manifestare tutto agli uomini:

<sup>66</sup> *Visio Santi Pauli* 1-2, versione lunga L1. Cito il testo secondo l'edizione di CAROZZI in *Eschatologie et Au-delà* cit., p. 186. Si può consultare il testo del ms. di Parigi in SILVERSTEIN e HILHORST, *Apocalypse of Paul*, ed. cit., pp. 66-68. Cfr. in proposito anche PIÑERO-SÁENZ, *Les conceptions de l'inspiration dans l'Apocalyphtique juive et chrétienne* cit., pp. 177-78.

<sup>67</sup> *Apocalisse di Paolo* 51. Cito il testo da *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, a c. di M. Erbetta, 3 voll., Torino, Marietti, 1966-1981, vol. III, p. 382.

<sup>68</sup> Cfr. le osservazioni in proposito di SILVERSTEIN in *Visio Santi Pauli* cit., p. 33.

<sup>69</sup> Cfr. anche le osservazioni di CAROZZI in *Eschatologie et Au-delà* cit., p. 36, 43.

Et respondit iterum angelus et dixit mihi: «Vide quaecumque nunc ostendero tibi in hoc loco, et quaecumque audieris, ne indices ea hominibus in terris». Et duxit me et ostendit mihi, et audiui illuc uerba que non licet homini loqui.

Et iterum dixit: «Adhuc enim sequere me, et monstrabo tibi quae enarrare palam et referre debeas». Et deposuit me de tercio caelo, et induxit me in secundo caelo<sup>70</sup>.

Et item angelus ad Paulum: Frater, ne, inquit, forte archana uidens celestia manifestes ea hominibus incaute, sequere me et talia tibi demonstrabo que tu possis licenter dicere. Et duxit eum ad alium celum<sup>71</sup>.

Nelle numerose redazioni brevi della *Visio Pauli*, limitate quasi esclusivamente alla parte infernale della visione, e in cui comunque quella paradisiaca è molto ridotta, manca questo passaggio, ma si trova anche qui qualche traccia dell'ordine della *denuntiatio*:

Tunc benedixit dominus Sanctum Paulum et misit eum in terram, et precepit ei hec omnia humano generi predicare, et agere semper ueram penitenciam et confessionem, ut non intrarent in illas penas quas uidit Sanctus Paulus<sup>72</sup>.

Dunque già all'interno della tradizione della *Visio Pauli*, con modalità varie e complesse, si cerca di rovesciare l'indicibilità per proibizione della seconda epistola ai Corinzi in un obbligo di manifestazione, in un'investitura profetica. E a partire da questa elaborazione del motivo profetico l'investitura, l'ordine della *denuntiatio* si diffonderà nella letteratura visionaria.

Nella *Visio Wettini* (IX secolo) il tema dell'investitura profetica è affrontato con modalità drammatiche e particolarmente interessanti. Il monaco Wetti riceve l'ordine di rivelare tutto quanto ha veduto da parte dell'angelo che lo ha guidato nell'aldilà: «Unde praecipio tibi ex auctoritate divina, ut haec publice praedices». Ma Wetti è impaurito e si sente inadeguato rispetto al compito che gli viene assegnato, così l'angelo deve ribadire con forza l'investitura:

Cui ait: «Domine, haec proferre in medium non audeo, quia propter uilitatem meae personae ad hoc me aptum non aspicio, non sentio». Cui angelus magna indignatione respondit: «Quod deus uult et per me tibi iubet, tu non audes proferre?»<sup>73</sup>.

Così appena si risveglia dal sonno in cui gli è apparsa la visione, Wetti convoca

<sup>70</sup> *Visio Santi Pauli*, 21, versione L1. Cito il testo secondo l'edizione di C. CAROZZI in *Eschatologie et Au-delà* cit., p. 212. Si può consultare il testo dei principali mss. riprodotto sinotticamente in SILVERSTEIN e HILHORST, *Apocalypse of Paul*, ed. cit., pp. 114-15.

<sup>71</sup> *Visio Santi Pauli* 21, versione L2. Cito il testo del ms. di Zurigo secondo l'edizione di SILVERSTEIN e HILHORST, *Apocalypse of Paul* cit., p. 184 (dove si può consultare sinotticamente anche il testo dei mss. di Vienna e Graz). Cfr. inoltre CAROZZI in *Eschatologie et Au-delà* cit., p. 280.

<sup>72</sup> *Visio Santi Pauli*, red. VIII, in SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli* cit., p. 213. Cfr. anche la red. I, ivi, p. 155.

<sup>73</sup> *Visio Wettini* 19. Cito il testo da CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 428.

i confratelli che avevano trascorso la notte vegliandolo ed espone loro la visione ricevuta, esprimendo il desiderio di comunicarla subito al superiore del monastero. Ma poiché i confratelli non osano rompere il silenzio del chiostro e disturbare coloro che sono impegnati nella meditazione notturna, allora Wetti chiede loro di trascrivere intanto le parole del suo racconto:

«Vos [...] interea liquenti cerae haec imprimate, ut Aurora inluscente paratiora redantur. Timeo enim, ne lingua torpente visa et audita nequeant propalari, quia cum tanto mihi obligationis damno in publicum producenda iniuncta sunt, ut reatu silentii huius sine venia feriri timeam, si meo silentio ita depereant, ut per me publicata non pateant»<sup>74</sup>.

E Wetti spiega ai confratelli che gli è stato accordato un altro giorno di vita solo perché potesse pentirsi dei peccati e rendere pubblica la sua visione. Solo a questo punto i confratelli trascrivono finalmente il racconto della visione di Wetti: «His igitur sermonibus cohortati omnia per ordinem ab eo excepta cerae inpressa sunt»<sup>75</sup>.

Nella *Visio Tungdali* (XII secolo) l'angelo che guida il visionario lo avverte preliminarmente: «Me igitur sequere et quecumque tibi monstraverò, memoriter tene, quia iterum ad corpus tuum debes redire»<sup>76</sup>. E nelle varie versioni di questa fortunata visione il motivo è particolarmente ricorrente, e al tema della fissazione nella memoria e del prossimo ritorno nel corpo si unisce più esplicitamente il comando di narrare la visione agli altri uomini. Ecco le parole dell'angelo nella versione francese: «Or detien bien ce que tu verras, car tu le raconteras aus gens qui viuent au siecle»<sup>77</sup>. E circolarmente l'investitura è ribadita al termine dell'esperienza visionaria di Tundalo: «Debes, inquit, ad corpus tuum redire et omnia, que vidisti, ad utilitatem proximorum memoriter retinere»<sup>78</sup>. Importante è qui l'allusione all'*utilitas* della narrazione della visione. E anche in questo caso nei volgarizzamenti l'accento sull'ordine di manifestazione è ancora più esplicito. Così nella versione francese si legge: «Tu ne pues ici demorer, car tu dois ariere retourner a ton cors, et tout ce que tu as veu en memoire retenir et raconter as gens qui viuent pour le pourfi de leurs ames»<sup>79</sup>.

L'investitura è particolarmente interessante nella *Visio Thurkilli* (inizio del XIII secolo), in quanto è collocata nella posizione esposta del prologo ed è sud-

<sup>74</sup> *Visio Wettini* 28 (CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 434).

<sup>75</sup> *Visio Wettini* 29 (CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente* cit., p. 436).

<sup>76</sup> *Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch* cit., p. 11.

<sup>77</sup> Cito il testo da *La visione di Tungdal*, a c. di M. Lecco, cit., p. 64. Si veda anche il volgarizzamento toscano dell'inizio del Trecento: «Seguimi in ogni parte dove io andrò, e quello che tu vedrai e patirai tienilo a mente, sì che tu lo sappia ridire, in quanto tu devi ancora ritornare nel tuo corpo» (cito il testo da TARDIOLA, *I viaggiatori del Paradiso* cit., p. 183).

<sup>78</sup> *Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch* cit., p. 55.

<sup>79</sup> Cito il testo da *La visione di Tungdal*, a c. di M. Lecco, cit., p. 74.

divisa in due fasi. Dapprima san Giuliano appare a Thurkillo e gli spiega di essere stato mandato per mostrargli alcuni segreti che normalmente sono nascosti agli uomini: «ego sum Iulianus hospitator, qui missus sum propter te, ut quedam secreta, que homines adhuc in carne degentes latent, tibi ostendantur»<sup>80</sup>. In seguito, nella notte successiva a quella della visione, appare in sogno a Thurkillo nuovamente san Giuliano, che era stato la sua guida nella visione, e gli ordina con minacce di gravi punizioni di rendere pubblica in modo ordinato e preciso la visione, di non temere nessuno e di manifestare apertamente tutto quello che gli è stato rivelato, perché proprio per questo è stato condotto a vedere l'aldilà, perché rendesse pubbliche le cose che aveva veduto:

Unde nocte subsequenti, cum membra sopori dedisset, ecce iterum sanctus Iulianus adest precipiens ei sub terrifica comminatione, ut seriatim et palam cunctis in ecclesia die proxima sollempni publicet visionem, nec vereatur faciem alicuius aut personatum sive comminationem aut derogationem, quin cuncta revelet, que ei revelata fuere, quia ad hoc eductus est, ut visa publicaret»<sup>81</sup>.

E anche nella *Visio Alberici* (XII secolo) Alberico riceve dalla sua guida san Pietro l'ordine di rendere pubbliche le rivelazioni avute, sia relativamente ai peccati commessi da alcuni uomini viventi<sup>82</sup>, sia in generale rispetto a tutta la visione, attraverso la rielaborazione del topos profetico del libro mangiato:

Cartam etiam mire magnitudinis habebat in manibus, que tota erat subtiliter descripta. Et cum hec omnia michi ostendisset, plicavit eam in modum parvissime paginule, misitque in hos meum dicens. non habeas licentiam neque potestatem qualicumque modo reiciendi eam. et sanguis tuus non possit eam delere.<sup>83</sup>

Il motivo dell'investitura profetica è sviluppato con enfasi anche nel *Libro della Scala*, attraverso la duplice collocazione all'inizio e alla fine del testo. Così esso è accennato fin dall'inizio:

In hunc quoque modum venit ad me Gabriel angelus dicens mihi: «Machomete, tu qui Dei nuncius es, surge et preparans te ac zona stringens circumvolve caput tuum atque corpus alba tuella tua et venies post me, quia Deus vult tibi multa potencie ac secretorum suorum mirabilia in hac nocte ostendere»<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Cito il testo da *Visio Thurkilli*, a c. di P.G. Schmidt, Leipzig, Teubner, 1978, p. 6.

<sup>81</sup> *Visio Thurkilli*, ed. cit., pp. 8-9.

<sup>82</sup> Cfr. *Visio Alberici* XLIV: «Multa preterea alia loca et tormenta ostendit michi beatus Petrus. multaque locutus est michi et docuit me de Veteri Testamento. de hominibus etiam adhuc in seculo viventibus, plura peccata innotuit michi. precepitque ut ea que de illis audieram eis referrem» (ed. cit., p. 41). Sottolinea la presenza del motivo dell'investitura nella *Visio Alberici* G. PADOAN, *La "mirabile visione" di Dante e l'Epistola a Cangrande*, in ID., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, 1977, pp. 30-63, a p. 35.

<sup>83</sup> *Visio Alberici* XLVI (ed. cit., p. 42).

<sup>84</sup> *Liber Scalae* § 4 (ed. cit., p. 41).

Ma è chiaro in proposito soprattutto il momento del commiato:

Tunc vero Gabriel stricte me amplexatus est dicens: «Ha, Machomete, intendat Deus in adjutorium tuum et quocumque iveris te conducat; detque tibi similiter gratiam ut cuncta retinere valeas que vidisti eaque gentibus ostendere ut per ostensionem quam eis feceris sciant veritatem cognoscere ac errorem, viamque rectam tenere et se a mala per iter custodire»<sup>85</sup>

Concludo questa breve rassegna presentando un ultimo caso che mostra una diversa modalità del superamento della indicibilità come proibizione di origine paolina, nella *Visio Gunthelmi* (XII secolo)<sup>86</sup>. Il novizio Gunthelmo riceve al termine della visione dell'aldilà dalla sua guida l'angelo Raffaele un divieto di tipo paolino a rivelare quanto ha veduto: «Oportet te redire ad corpus tuum. Visionem istam nulli narres, nisi abbati tuo, et hoc in confessione»<sup>87</sup>. Ma il novizio, una volta tornato nel suo corpo e ripresa conoscenza, inizia a raccontare a tutti di aver visto l'Inferno e il Paradiso. Allora gli appare san Benedetto, il quale con un bastone colpisce la bocca del novizio disobbediente e gli spiega che poiché ha peccato con la lingua ne perderà l'uso per nove giorni. Dopo nove giorni di malattia e di silenzio forzato il ragazzo guarisce e racconta soltanto all'abate, in confessione, come era stato prescritto da Raffaele, tutto quello che aveva visto e udito nell'aldilà. Ma il testo si conclude così: «Abbas autem, qui praeceptum tacendi non acceperat, ad aedificationem audientium et legentium visionem revelavit»<sup>88</sup>.

#### 6. L'“utilitas” della rivelazione

Quest'ultimo stratagemma letterario per giustificare la rivelazione della visione in deroga all'indicibilità come proibizione di tipo paolino ha un elemento di originalità nell'attribuire la manifestazione all'abate che non era tenuto all'osservanza del segreto. Ma soprattutto conta la rivendicazione del valore edificante e dell'utilità per tutti gli uomini di tale rivelazione, che è un tratto frequentemente associato all'investitura profetica nella letteratura visionaria: lo si è incontrato esplicitamente nella *Visio Pauli*, nella *Visio Tungdali* e nel *Libro della Scala*, e in questi modi particolari nella *Visio Gunthelmi*; mentre resta implicito nella *Visio Wettini* e nella *Visio Thurkilli*.

E la sottolineatura dell'utilità della rivelazione della realtà oltremondane è insistita anche nei prologhi dei poemetti di Giacomino da Verona e Bonvesin da

<sup>85</sup> *Liber Scalae* § 203 (ed. cit., p.215).

<sup>86</sup> Su cui cfr. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell* cit., pp. 118-20. Cito il testo da PL 212, 1060-63.

<sup>87</sup> PL 212, 1063.

<sup>88</sup> PL 212, 1063.

la Riva, che pure non utilizzano la struttura della visione e dell'investitura profetica. Il poemetto di Giacomino è particolarmente interessante perché si mostra consapevole dell'indicibilità della realtà oltremondana per i limiti delle risorse linguistiche umane e però non rinuncia a cercare di rappresentarle allegoricamente. È impossibile raffigurare tale realtà nella sua autentica natura («le soe proprie nature»; «certe e veritevole»)<sup>89</sup>: ecco perché il poeta, lo ripete più volte variando le formule, non pretende di dire le gioie della città celeste o le sofferenze della città infernale esattamente come sono, ma cercherà invece di suggerirne la natura, inattuabile nella sua pienezza per il linguaggio umano, attraverso esempi concreti, figure allegoriche, simboli («per sempli e per figure»; «significançe»; «soto figura»)<sup>90</sup>. È necessario rappresentare l'aldilà in questo modo, se ne vuole parlare.

E del resto se ne deve parlare, perché ciò è utile, ha un fine edificante che viene subito indicato in apertura della prima parte, dedicata alla città celeste: «D'una città santa ki ne vol oldir, / com' ell'è fata dentro, un poco ge n'ò dir, / e ço ke ge'n dirò se ben vol retenir, / gran pro ge farà, sença nesun mentir»<sup>91</sup>. Si deve parlare del Paradiso per istruire il lettore, spingerlo ad amare la città celeste e a fare di tutto per meritare di giungervi e di abitarvi per l'eternità. E ancora più insistentemente l'utilità è sottolineata della seconda parte del poemetto, sulla città infernale:

Mo poi ke vui entendrì lo fato e la rason,  
com'ell'è fata dentro per ognunca canton,  
forsi n'avrì trovar da Deo algun perdon  
de li vostri peccai, per vera pentixon.  
E ço k'e' ve n'ò dir, prendine guarda e cura,  
k'ele serà parole dite soto figura,  
de le quale eo ve voio ordir una scriptura  
ke da leçro e da scrivro ve parà molto dura.  
Perçò tuta fiaa en la spirital scola  
l'om k'entrar ge vorà, né no starà de fora,  
ben ne porà-l'emprendro almen una lignola  
a la soa utilitae, creço, enançi k'el mora<sup>92</sup>.

L'utilità della lettura del suo poemetto oltremondano è sottolineata anche da Bonvesin da la Riva quando, dopo la prima parte della *Scrittura nera*, inizia a trattare delle pene infernali:

Dre dodhex pen dr'Inferno quilò sì se comenza:  
quest en parol da planze a l'hom k'à cognoscenza;

<sup>89</sup> GIACOMINO DA VERONA, *De Ierusalem celesti*, ed. cit., vv. 15 e 17.

<sup>90</sup> GIACOMINO DA VERONA, *De Ierusalem celesti*, ed. cit., vv. 14; 18; *De Babilonia civitate infernali*, ed. cit., v. 14. Cfr. in proposito anche CERRONI, *Tipologia dell'allegoria cit.*

<sup>91</sup> GIACOMINO DA VERONA, *De Ierusalem celesti*, ed. cit., vv. 1-4.

<sup>92</sup> GIACOMINO DA VERONA, *De Babilonia civitate infernali*, ed. cit., vv. 8-20.

ki ha oreg s' olza, ki ha cor s' intenda,  
ki sa si meta in ovra, ki no sa si impreda<sup>93</sup>.

E ancora più interessante è il proemio alla *Scrittura aurea*, perché alla dichiarazione, sia pure indiretta, del fine edificante si accompagna il ricordo dell'indicibilità del Paradiso per l'incapacità della lingua umana, attraverso la citazione del *raptus* paolino:

Ki lez in questa lettera, questa è de grand conforto,  
questa è de grand solazo, de glorios deporto  
[...]  
Quel hom ke 'l lassa perde, com el è mat e zanio:  
a perd cotal tesoro trop è planzevre dagno.  
E com el s'ia grande, quel precios tesoro,  
pensar no se porave, zo dis meser san Polo.  
Ki lez in questa lettera k'è lavoradha a oro,  
s'el no fa penitentia, ben è 'l plu dur ka toro<sup>94</sup>.

#### 7. Dante, la tradizione visionaria e i modelli biblici: dire l'aldilà

Da questo pur rapido esame credo risulti abbastanza evidente che la letteratura visionaria rende possibile l'ideazione della *Commedia* non solo per i contenuti, quali la strutturazione degli spazi, gli elementi del paesaggio, la tipologia delle pene, su cui finora si è soprattutto concentrata la ricerca in questo settore, ma anche perché crea una tradizione che interpreta le indicazioni scritturali sulla dicibilità e la indicibilità dell'oltremondo. In particolare questa tradizione reinterpreta l'indicibilità paolina come dovuta non a una proibizione ma a un'incapacità, e progressivamente sfrutta questa indicibilità come un elemento retorico funzionale alla rappresentazione iperbolica dei fenomeni oltremondani, che devono necessariamente rivelarsi più intensi di quelli terreni, e anzi tanto intensi da non essere neanche immaginabili, concepibili, dicibili con la mente e il linguaggio umani. E Dante usa in maniera continua e straordinaria questo tema dell'indicibilità nella *Commedia*.

Inoltre la tradizione visionaria supera l'indicibilità paolina come proibizione attraverso l'applicazione alle visioni oltremondane di un altro modello biblico, il modello profetico, caratterizzato dall'ordine di manifestare agli uomini quanto è stato mostrato e rivelato al visionario intorno all'aldilà.

Ma Dante, che riprende entrambi questi aspetti che rendono possibile e regolano la dicibilità dell'oltremondo da parte del visionario, si riallaccia direttamente ai modelli biblici e su questi fonda la propria autorità come profeta e poeta dell'aldilà.

<sup>93</sup> BONVESIN DA LA RIVA, *De scriptura nigra*, ed. cit., vv. 273-76.

<sup>94</sup> BONVESIN DA LA RIVA, *De scriptura aurea*, ed. cit., vv. 9-20.



In primo luogo egli modella le proprie investiture profetiche in modo particolarmente fedele al modello biblico<sup>95</sup>, fin dalle prime investiture, pronunciate da Beatrice nel Paradiso terrestre: «in pro del mondo che mal vive, / [...] quel che vedi, / ritornato di là, fa che tu scrive» (*Purg.* xxxii, 103-05); e poco dopo: «Tu nota; e sì come da me son porte, / così queste parole segna a' vivi / del viver ch'è un correre a la morte» (xxxiii, 52-54). In queste prime investiture sono già presenti tutti gli aspetti principali della missione profetica di cui Dante è investito: l'attivazione totale dei sensi, per vedere e udire quanto gli viene mostrato e rivelato; la fissazione nella memoria; la trascrizione in un'opera letteraria; la fedeltà assoluta di tale trascrizione; gli effetti benefici e salvifici che tale opera potrà avere per l'umanità. E la prima investitura profetica traduce direttamente quella che si trova in apertura del più prestigioso e autorevole fra i libri profetici, l'Apocalisse di Giovanni: «Quod vides, scribe in libro», tradotto da Beatrice in «quel che vedi, fa che tu scrive». Seguono poi numerose investiture profetiche, quante non si trovano in nessun testo visionario: dopo le due pronunciate da Beatrice, l'investitura è ribadita da Cacciaguیدا, san Pier Damiano, san Giacomo, san Giovanni, e infine san Pietro<sup>96</sup>.

Inoltre Dante pone al centro della propria identità profetica di viaggiatore dell'aldilà e di narratore di tale esperienza proprio il modello di san Paolo. Quindi il *raptus* paolino che inizialmente era legato a una indicibilità per proibizione viene riscritto come elemento fondante dell'investitura profetica di Dante. Nel momento solenne dell'esame sulle virtù teologali nel cielo delle stelle fisse San Giacomo, che sottopone Dante all'esame sulla speranza, fa una sorta di preambolo nel quale spiega il motivo per il quale Dante riceve il privilegio di visitare, ancora vivente, il Paradiso: «sì che, veduto il ver di questa

<sup>95</sup> Sul profetismo della *Commedia* la bibliografia è molto ampia. Oltre al saggio classico di B. NARDI, *Dante profeta*, ora in ID. *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 265-326; al fondamentale MINEO, *Profetismo e apocalittica in Dante* cit., e alla voce *Profetismo* di R. MANSELLI nella *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 5 voll. + Appendice, 1970-78, vol. IV, pp. 695-99, si possono qui indicare solo alcuni lavori più recenti: R. MORGHEN, *Dante profeta tra la storia e l'eterno*, Milano, Jaca Book, 1983; G. GORNI, *Spirito profetico duecentesco e Dante*, in «Letture Classensi», 13 (1984), pp. 49-68 (anche in ID., *Lettera nome numero. L'ordine delle cose in Dante*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 109-31); R. JACOFF, *Dante, Geremia e la problematica profetica*, in *Dante e la Bibbia* cit., pp. 113-23; L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura sacra e sacro poema*, ivi, pp. 295-321; R. D'ALFONSO, *Il dialogo con Dio nella «Divina Commedia»*, Bologna, CLUEB, 1988 (in particolare pp. 11-41); M. PALMA DI CESNOLA, *Semiotica dantesca. Profetismo e diacronia*, Ravenna, Longo, 1995; M. TAVONI, *Effrazione battesimale tra i simoniaci («If» XIX 13-21)*, in «Rivista di letteratura italiana», X (1992), pp. 457-523; Z. BARANSKI, *I segni della Bibbia: II. La lezione profetica di «Inferno» XIX*, in ID., *Dante e i segni*, Napoli, Liguori, 2000 pp. 147-72; G. BARBERI SQUAROTTI, *Spiegazione e profezia*, in «Letture Classensi», 29 (2000), pp. 105-29; F. SPERA, *Dialogo e profezia nella «Commedia» dantesca*, ivi, pp. 143-60; R. OSCULATI, *La profezia nel pensiero di Dante*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri* cit., pp. 39-57; R. WILSON, *Prophecies and Prophecy in Dante's «Commedia»*, Firenze, Olschki, 2007.

<sup>96</sup> Cfr. *Purg.* xxxii, 103-05; xxxiii, 52-57; *Par.* xvii, 124-32; xxi, 91-99; xxv, 40-47, 67-78, 127-29; xxvii, 64-66.

corte, / la spene, che la giù bene innamora, / in te e in altrui di ciò confortè”» (*Par.* xxv, 40-47). Si ha qui una coincidenza piena di linguaggio con il modello paolino indicato fin dal II canto dell’*Inferno*. Paolo fu rapito da Dio in Paradiso «per recarne conforto a quella fede / ch’è principio alla via di salvazione» (*Inf.* II, 28-30)<sup>97</sup>. Se la missione di Paolo si incentrava sulla fede, bisognosa di rafforzamenti nei primi tempi della nuova religione, quella di Dante si incentra su un’altra delle virtù teologali, la speranza, che deve essere riconfortata in un tempo di crisi nel quale l’umanità, come il protagonista nella scena iniziale del poema, sta perdendo «la speranza de l’altezza» (*Inf.* I, 54). Ora la missione profetica di Dante è ridefinita in termini assai simili a quella di Paolo: vedere il Paradiso per confortare negli uomini la speranza della «gloria futura» (*Par.* xxv, 68).

*Università di Bologna*

<sup>97</sup> Si osservi in particolare la ripresa strutturale e lessicale: «per recarne conforto» / «sì che [...] confortè».

Indexed in  
IBZ - International Bibliography of Periodical Literature  
IBZ-CD Rom

ISBN 978-88-8063-587-1

© Copyright 2008 A. Longo Editore snc  
Via P. Costa, 33 – 48100 Ravenna  
Tel. 0544 217026 – Fax 0544 217554  
email: [longo-ra@linknet.it](mailto:longo-ra@linknet.it) [www.longo-editore.it](http://www.longo-editore.it)  
All rights reserved  
Printed in Italy