

VI/18

P. ATTILIO MELLONE

O. F. M.

LA DOTTRINA DI DANTE ALIGHIERI SULLA PRIMA CREAZIONE

Università degli Studi
di Salerno
Dipartimento di
Scienze della
Comunicazione

**MATERIALE
BIBLIOGRAFICO**

N. INV.

3448

CONVENTO S. MARIA DEGLI ANGELI
NOCERA SUP. (SALERNO)


1950

993
Giuseppe M'Autore

P. ATTILIO MELLONE

O. F. M.

LA DOTTRINA DI DANTE ALIGHIERI
SULLA PRIMA CREAZIONE



D. N. INV.

Vidimus et approbamus

*Romae, ex Pontificio Athenaeo Antoniano, XI Kal. Novem-
bres a. MCMXLIX.*

L. † S.

P. CAROLUS BALIĆ
P. LIBERATUS DI STOLFI
P. ANTONIUS LISANDRINI

Ex parte Ordinis nihil obstat quominus imprimatur.

Ex Curia nostra generali 20 Novembris 1949.

L. † S.

FR. PACIFICUS M. PERANTONI
Min. Glis ofm.

Nulla osta per la stampa.

Nocera del Pagani, 29 Novembre 1949.

MONS. ENRICO CANZOLINO
Censore ecclesiastico

Imprimatur.

Curia Episcopalis Nuceriae Paganorum die 14 Decembris 1949.

Administrator Apostolicus:

L. † S.

† DEMETRIUS MOSCATO Archiepiscopus

PREFAZIONE

Questo studio é un capitolo della tesi che abbiamo composta per conseguire la laurea in teologia.

Dante occupa un posto speciale tra gli stessi geni del cristianesimo; perciò Leone XIII affermò che chi illustra Dante si rende benemerito della religione. Per questa ragione e per il piacere che si gusta scrivendo sul divin Poeta abbiamo preferito di trattare la dottrina dantesca nella nostra tesi. Abbiamo scelto la teoria della creazione, perchè ci è sembrato che l'Alighieri presenti in alcuni punti di essa grande originalità e vi faccia conoscere meglio il suo indirizzo dottrinale. Abbiamo ordinato la materia tenendo di mira l'ordine delle quattro cause: efficiente, formale, finale e materiale. E difatti dapprima abbiamo mostrato che Dante non ammise "la creazione mediata", di sapore neoplatonico nè nel citare il Liber de causis nè nell'attribuire alle cause seconde la prima formazione del mondo sensibile e molto probabilmente neppure nel dubitare "se la prima materia de ll'elementi era da Dio intesa". Dopo abbiamo studiato la libertà divina nel creare e, quali conseguenze, l'esemplarismo, la causa finale e la temporalità della creatura. In fine abbiamo considerato che cosa si può ricavare dalla dottrina dantesca riguardo alla interpretazione della cosmologia biblica, soprattutto riguardo all'interpretazione del primo versetto del Genesi: "In principio creavit Deus caelum et terram".

Per ragioni economiche ci siamo indotti a pubblicare un solo capitolo e abbiamo scelto l'ultimo perchè ci è sembrato il più importante. In ogni modo speriamo di poter pubblicare quanto prima anche il resto della tesi.

Chiediamo scusa ai lettori se di qualche autore, di Aristotile per esempio, non abbiamo citato l'edizione più adatta, perchè non la abbiamo avuta tra le mani.

Qui cogliamo l'occasione per esprimere i sensi della nostra gratitudine e della nostra ammirazione al prof. Bruno Nardi;

poiché i suoi numerosi ed apprezzati studi su Dante ci hanno incitato ad illustrare il pensiero del sommo Poeta e ci hanno additato il metodo da seguire. La profonda conoscenza delle varie correnti medievali, l'analisi accurata dei testi, lo studio appassionato e quarantenne della dottrina dantesca fanno del prof. Nardi un maestro autorevole. Nel corso del nostro lavoro alcune volte abbiamo osato allontanarci dalle sue conclusioni; però anche allora siamo stati illuminati dai suoi studi, cosicchè possiamo ripetergli ciò che egli, con garbo signorile, diceva ai Barbi in una polemica: " Nec tecum, nec sine te „.

Inoltre ringraziamo tutti i professori del Pontificio Ateneo Antoniano di Roma i quali hanno atteso alla nostra formazione scientifica; siamo grati particolarmente al M.R.P. Carlo Balic che ci ha insegnato la storia della scolastica e che ha benevolmente assunto la direzione della tesi.

SPIEGAZIONE DI ALCUNE ABBREVIAZIONI

Conv. = Dante, *Convivio*. Ridotto a miglior lezione da G. Busnelli e G. Vandelli, voll. 2, Firenze 1934-1937.

De vulg. el. = Dante, *De vulgari eloquentia*. A cura di P. Rajna, ne *Le opere di Dante*. Testo critico della società dantesca italiana, Firenze 1921, 317-352.

Ep. = Dante, *Epistole*. A cura di E. Pistelli, ne *Le opere di Dante*. Testo critico della società dantesca italiana, Firenze 1921, 413-446.

Inf. = Dante, *Inferno*, ne *La Divina Commedia*. Testo critico della società dantesca italiana riveduto da G. Vandelli, Milano 1943, 1-295.

Mon. = Dante, *Monarchia*. A cura di E. Rostagno, ne *Le opere di Dante*. Testo critico della società dantesca italiana, Firenze 1921, 353-412.

Par. = Dante, *Paradiso*, ne *La Divina Commedia*. Testo critico della società dantesca italiana riveduto da G. Vandelli, Milano 1943, 605-924.

PG = J.-P. Migne, *Patrologia graeca*.

PL = J.-P. Migne, *Patrologia latina*.

Purg. = Dante, *Purgatorio*, ne *La Divina Commedia*. Testo critico della società dantesca italiana riveduto da G. Vandelli, Milano 1943, 297-604.

Questio = Dante, *Questio de aqua et terra*. A cura di E. Pistelli, ne *Le opere di Dante*. Testo critico della società dantesca italiana, Firenze 1921, 465-480.

Rime = Dante, *Rime*. A cura di M. Barbi, ne *Le opere di Dante*. Testo critico della società dantesca italiana, Firenze 1921, 55-123.

N. B. Le altre abbreviazioni sono chiare per sè.

BIBLIOGRAFIA

N. B. Per gli anonimi, incominciamo dal titolo dell'opera. Per Dante, cfr. la spiegazione delle abbreviazioni.

ADAMO DI PARIGI, *De intelligentiis*, ed. Cl. Bäumker, presso *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Cl. Bäumker, III 2, Münster 1908, 1-71.

AGNELLI G., *Della creazione dell'inferno secondo Dante e secondo alcuni suoi commentatori*, nel *Giornale Dantesco*, III Roma 1895, 542-554.

AGOSTINO (S.) *De genesi ad litteram libri duodecim*, in PL 34, 245-486.

ALANO DI LILLA, *Anticlaudianus*, in PL 210, 485-576.

ALBERTO MAGNO (S.), *Opera omnia*, ed. Aug. et Aem. Borgnet, Parisiis 1890-1899.

ALESSANDRO D'HALES, *Summa theologica*, voll. 4, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924-1948.

ALIGHIERI P., *Super Dantis Ipsijs genitoris Comoedlum commentarium*, Florentiae 1845.

ANDREOLI R., *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento*, Napoli 1893.

ANGELITTI F., *Dante e l'astronomia*, in *Dante e l'Italia*, Roma 1921, 205-258.

ARISTOTILE, *Opera omnia*, ed. Firmin-Didot, Parisiis 1848-1847.

ASÍN PALACIOS M. *Dante y el islam*, Madrid 1927.

BARBI M., *Prefazione a Le opere di Dante. Testo critico della società dantesca italiana*, Firenze 1921, V-XXXI.

BARBI M., *Dante Alighieri*, nell'*Enciclopedia italiana. Istituto Treccani*, XII, Milano 1931, 327a-374b.

BARBI M. *Introduzione a Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli*, I, Firenze 1934, XIII-LXVIII.

BARTOLOMEO DA BOLOGNA, *De luce*, ed. I. Squadrani, O. F. M., nell'*Antonianum*, VII Romae 1932, 201-238; ib. 337-376 e 465-494.

BAUMGARTNER M., *Dantes Stellung zur Philosophie*, in *Görres - Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Zweite Vereinschrift für 1921*, Köln 1921, 48-71.

BÄUMKER CL., *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Cl. Bäumker, III 2, Münster 1908.

BÄUMKER CL., *Dantes philosophische Weltanschauung*, in *Deutsche Literaturzeitung*, XXXIV Berlin 1913, 2757-2762.

BÄUMKER CL., *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des Irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis*, nella *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, I 87-102.

BEDA VENERABILE (S.), *Hexaëmeron*, in PL 91, 9-190.

BEDA VENERABILE (S.) *In Pentateuchum commentarii. Genesis*, in PL 91, 189-286.

BENEDETTO XV, *Epistola encyclica « In praecleara »*, in *Acta apostolicae sedis*, XIII Romae 1921, 209-217.

BENVENUTO RAMBALDI DA IMOLA, *Comentum super Dantis Comoediam*, voll. 5, Florentiae 1887.

BERAZA BL., S. I., *Tractatus de Deo creante*, Bilbao 1921.

BERNARD P., *Ciel*, nel *Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris 1905, 2473-2511.

BERSANI ST., C. M., *Dottrine allegorie simboll della Divina Commedia*, Piacenza 1931.

BERTHIER G., O. P., *La Divina Commedia di Dante con commenti secondo la scolastica*, I, Friburgo (Svizzera) 1892.

BERTONI G., *L'estetica di Dante e il canto XXIX del « Paradiso »*, nello *Archivum romanicum*, VIII Genève 1924, 239-255.

BOCCACCIO G., *La vita di Dante*, ed. Fr. Maerí-Leone, Firenze 1888.

BODRERO E., *Dante contro Duns Scoto*, nell'*Archivio di filosofia*, IX Roma 1939, 83-97.

BOFFITO G., *L'Epistola di Dante Alighieri a Cangrande della Scala*, nelle *Memorie della reale accademia delle scienze di Torino. Serie seconda. Tomo LVII. Scienze morali, storiche e filologiche*, Torino 1907, 1-39.

BONAVENTURA (S.), *Opera omnia*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882 1902.

BUSNELLI G., S. I., *Il concetto e l'ordine del « Paradiso » dantesco*, I, Città di Castello 1911.

BUSNELLI G., S. I., *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma 1922.

BUSNELLI G., S. I., *Dante filosofo*, ne *La civiltà cattolica*, LXXX Roma 1929, I 397-407.

BUSNELLI G. E VANDELLI G., *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato*, voll. 2, Firenze 1934-1937.

CALÒ G., *Rassegna critica degli studi danteschi: Br. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate 1912*, nel *Bullettino della società dantesca italiana*, N. S. XX Firenze 1913, 261-283.

CASELLA M., « *L'amico mio e non della ventura* », negli *Studi danteschi*, vol. XXVII, Firenze 1943, 117-134.

CHIRIOTTI E., *Il concetto di materia in Duns Scoto*, nel *Giornale critico della filosofia italiana*, XI Milano 1930, 113-134.

CIAN V., *Dante e Cangrande della Scala*, in *Dante e Verona* (Studi pubblicati a cura di A. Avena e Pieralvise di Serego-Alighieri in occasione del centenario dantesco), Verona 1921, 267-279.

CICCHITTO L., O. M. Conv., *Postille bonaventuriano - dantesche* (Estratto dalla *Miscellanea francescana* 1932-1939), Roma 1940.

- CORDOVANI M., O. P., *Dante e S. Tommaso*, nell' *Albo dantesco* (edito per cura del bollettino *Il VI centenario dantesco* di Ravenna), Roma 1921, 199a-204b.
- CORDOVANI M., O. P., *L'attualità di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1923.
- CORDOVANI M., O. P., *S. Tommaso e Dante*, in *Per la festa di S. Tommaso d'Aquino 7 marzo 1923 (Memorie domenicane, XL)*, Firenze 1923, 19-46.
- CORDOVANI M., O. P., *Tomismo dantesco*, in *Xenia thomistica*, III, Romae 1925, 309-326.
- CORNELIO DA LAPIDE, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, Aniverpiae 1697.
- DALLA ZUANNA FR., *Doctrina de spatlo in schola nominalistica parisiensis saec. XIV*, Romae 1936.
- D'ALVERNY M. T., *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIII^e siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV-XVII Paris 1942, 239-299.
- DAMASCENO (S.), *De fide orthodoxa*, in PG 94, 789-1228.
- DENIFLE H., O. P., *Chartularium universitatis parisiensis*, voll. 4, Parisiis 1889-1897.
- DE WULF M., *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1936.
- D'OVIDIO FR., *L'Epistola a Cangrande*, nella *Rivista d'Italia*, II Roma 1899, III 5-31.
- D'OVIDIO FR., *Studii sulla Divina Commedia*, Milano 1901.
- DUHEM P., *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, in *Revue de philosophie*, vol. XIV, Paris 1909, 149-179; ib. 306-317; ib. 436-458 e 499-508.
- DUHEM P., *Le système du monde*, voll. 5, Paris 1913-1917.
- ENRICO DI GAND, *Quodlibet*, ed. Parisiis 1518.
- ERMINI F., *La candida rosa del Paradiso dantesco*, nel *Giornale dantesco*, XXV Firenze 1922, 306a-309b.
- ERMINI F., *Medio evo latino*, Modena 1938.
- FILOMUSI-GUELFI L., *Per due particolari della polemica Moretti-Nardi, ne Il VI centenario dantesco*, VII Ravenna 1920, 15a-b.
- GENTILE G., *La filosofia di Dante*, in *Dante e l'Italia*, Roma 1921.
- GILSON É., *Dante et la philosophie*, Paris 1939.
- GIOVANNI DA SERRAVALLE, O. F. M., *Translatio et comentum totius libri Dantis Aldigherii*, Prati 1891.
- GIUFFRÈ L., *Il problema delle ombre e delle luci nella Divina Commedia*, Palermo 1935.
- GRABMANN M., *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo*, nella *Rivista di filosofia neoscolastica*, XV Milano 1923, 97-155.
- GRABMANN M., *Fra' Remigio de' Girolami O. Pr. discepolo di S. Tomaso d'Aquino e maestro di Dante*, ne *La scuola cattolica*, Milano, serie VI, a. LIII 1925, vol. V, 267-281 e 347-368.
- HETTINGER FR., *Die Theologie der Göttlichen Komödie des Dantes Alighieri in ihren Grundzügen dargestellt*, Köln 1879.
- IACOPO DELLA LANA, *Comedia di Dante degli Allagherii col commento*, voll. 3, Bologna 1866.
- JALLONGHI E., *Il misticismismo bonaventuriano nella Divina Commedia*, Città di Castello 1935.
- JELLONSCHEK C., O. S. B., *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr.*,

« *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius* » hic primum in lucem edita, in *Xenia thomistica*, III, Romae 1925, 73 104.

KLUG H., O. M. Cap., *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Johannes de Duns Scotus*, in *Franziskanische Studien*, III Münster 1916, 400-403.

LOMBARDI B., O. M. Conv., *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento*, voll. 3, Firenze 1830.

LONGPRÉ E., O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924.

MANDONNET P., O. P., *Siger de Brabant*, voll. 2, Louvain 1908-1911.

MANDONNET P., O. P., *Dante le théologien*, Paris 1935.

MATTIUSI G., S. I., *La cosmogonia nella Divina Commedia*, Milano 1894.

MINGES P., O. F. M., *Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts*, in *Franziskanische Studien*, IV Münster 1917, 49-67 e 177-198

MOORE E., *The genuineness of the dedicatory Epistle to Can Grande*, nei suoi *Studies in Dante. Third series*, Oxford 1903, 284-369.

MOORE E., *Dante's theory of creation*, nei suoi *Studies in Dante. Fourth series*, Oxford 1917, 134-165.

MORETTI P., S. I., *La filosofia di Dante. Le creature eterne e il senso di un emistichio dantesco nel canto III dell' Inferno*, ne *Il VI centenario dantesco*, I Ravenna 1914, 52a-54b.

MORETTI P., S. I., *La filosofia di Dante. I concetti metafisici di atto e potenza*, ne *Il VI centenario dantesco*, I Ravenna 1914, 81a-82b.

MORETTI P., S. I., *La filosofia di Dante studiata con Dante*, ne *Il VI centenario dantesco*, VI Ravenna 1919, 111a-120b.

MORIN FR., *Dante*, nel *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, ed. J.-P. Migne, I, Paris 1856, 689-758 e 1335-1338.

NARDI BR., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (Estratto dalla *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1911-1912), Spianate 1912.

NARDI BR., *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri*, nel *Giornale dantesco*, XXII Firenze 1914, 182a-197b.

NARDI BR., *Noterelle polemiche di filosofia dantesca*, ne *Il nuovo giornale dantesco*, I Firenze 1917, 123a-136b.

NARDI BR., *Rassegna bibliografica: G. Busnelli, Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma 1912 (!) [1922], nel *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. LXXXI, Torino 1923, 307-334.

NARDI BR., *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930.

NARDI BR., *Dante e la cultura medievale*, Bari 1942.

NARDI BR., *Nel mondo di Dante*, Roma 1944.

NEGGIANI G., *Note dantesche. Una questione cosmologica dantesca*, ne *L'ateneo*, XXXVII Roma 1905, 56a-57b.

NEGRI L., *Dante e il testo della « Vulgata »*, nel *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. LXXXV, Torino 1925, 288-307.

O' KEEFFE D., *Dante's theory of creation*, in *Revue néoscolastique de philosophie*, XXVI, D. S. I Louvain 1924, 45-64.

ONORIO D' AUTUN, *De imagine mundi*, in PL 172, 115-186.

ORESTANO FR., *Discontinuità dottrinali nella Divina Commedia*, nell'*Archivio di storia della filosofia*, I Roma 1932, 115-132.

ORESTANO FR., *Discontinuità dottrinali nella Divina Commedia*, in *Sophia*, I Palermo 1933, 3-21.

PALMIERI D., S. I., *Commento alla Divina Commedia di Dante Alighieri*, voll. 3, Prato 1898-1899.

PARODI E. G., *Rassegna critica degli studi danteschi: La Divina Commedia commentata da G. A. Scartazzini e G. Vandelli*, nel *Bullettino della società dantesca italiana*, N. S. XXIII Firenze 1916, 1-67.

PASTERIS E., *Astrologia e libertà nella Divina Commedia*, ne *La scuola cattolica*, Milano, serie VI, a. LVII 1929, vol. XIV, 348-358; ib., a. LVIII 1930, vol. XV, 37-56; ib. 119-139; ib. 215-226; ib. 379-389 e 433-456; ib., vol. XVI, 93-118.

PESCH CHR., S. I., *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo*, Friburgi Brisgoviae 1914.

PFLAUM H., *Il «modus tractandi» della Divina Commedia*, nel *Giornale dantesco*, XXXIX, N. S. IX (1936) Firenze 1938, 151-178.

PIANA C., O. F. M., *Le questioni inedite «De glorificatione Beatae Mariae Virginitis» di Bartolomeo da Bologna O. F. M. e le concezioni del Paradiso dantesco* (Estratto da *L'archiglossario* 1938), Bologna 1938.

PIETRO LOMBARDO, *Libri IV sententiarum*, voll. 2, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916.

PIETROBONO L., *L'Epistola a Can Grande*, nel *Giornale dantesco*, XL, N. S. X (1937) Firenze 1939, 1-51.

PIETROBONO L., *La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata*, voll. 3, Torino 1943.

POLETTI G., *La Divina Commedia di Dante Alighieri con commento*, voll. 3, Roma 1905.

PSEUDO-DIONIGI, *De coelesti hierarchia*, in PG 3, 119-570, la traduzione di Scoto Erigena in PL 122, 1035-1070.

PSEUDO-GROSSATESTA, *Summa philosophiae*, ed. L. Baur presso *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Herausgegeben von Cl. Bäunker, IX, Münster 1912, 275-643.

ROSALBA G., *Nota sul verso 105 del XXVIII del «Paradiso»*, nella *Rassegna critica della letteratura italiana*, XI Napoli 1906, 49-65 e 199-216.

SANTI A., *La questione della creazione nelle dottrine di Dante e del tempo suo*, nel *Giornale dantesco*, XXIII Firenze 1915, 197a-207b.

SCARTAZZINI G. A., *La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata*, voll. 4, Leipzig 1874-1890.

SCHNEIDER FR., *Die Handschriften des Briefes Dantes an Can Grande della Scala*, Zwickau 1933.

SCOTO GIOVANNI DUNS., *Opera omnia*, ed. L. Vivès, Parisiis 1891-1895.

SCROCCA A., *Il sistema dantesco dei cieli e delle loro influenze*, Napoli 1895.

SEIDIMAYER M., *Walahfrid Strabo*, nel *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, Freiburg im Breisgau 1938, 719s.

STEINER C., *La Divina Commedia commentata*, Torino 1943.

TAROZZI G., « *Luce intellettuale, piena d'amore* » *Nota sul concetto della natura del « Paradiso » di Dante*, Torino 1888.

TAROZZI G., *Teologia dantesca studiata nel Paradiso*, Livorno 1906.

TEODORETO DI CIRO, *Quaestiones selectae in Genesim*, in PG 80, 75-226.

TOMMASO (S.), *Scriptum super libros sententiarum*, I-II, ed. P. Mandonnet, O. P., Parisiis 1929; III, ed. M. F. Moos, O. P., Parisiis 1933.

TOMMASO (S.), *Summa contra gentiles*, ed. Marietti, Taurini 1927.

TOMMASO (S.), *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, I, Parisiis 1882, la-370b.

TOMMASO (S.), *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, ed. Marietti, Taurini 1926.

TOMMASO (S.), *Quaestiones quodlibetales*, ed. Marietti, Taurini 1931.

TOMMASO (S.), *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroist*. Traduzione, commento e introduzione storica di Br. Nardi, Firenze 1938.

TOMMASO (S.), *De substantiis separatis*, in *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, O. P., I, Parisiis 1927, 70-144.

TOMMASO (S.), *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, in *Opera omnia* iussu impensaque Leonis XIII edita, III, Romae 1886, la-257b.

TOMMASO (S.), *Summa theologica*, ed. Marietti, Taurini 1942.

TONDELLI L., *Manl. Rapportl con Bardesane, S. Agostino. Dante*, Milano 1932.

TONDELLI L., *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore*, voll. 2, Torino 1940.

TORRACA FR., *L'Epistola a Cangrande*, nella *Rivista d'Italia*, II Roma 1899, III 601-636.

Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moyses, ed. P. Mandonnet, O. P., in *Siger de Brabant*, II, Louvain 1908, 3-24.

UGO RIPELIN DI STRASBURGO, *Compendium theologiae veritatis*, tra le op. di S. Alb. M., ed. Aug. et Aem. Borgnet, XXXIV 1-306.

VALAFREDO STRABO, *Glossa ordinalia. Liber Genesis*, in PL 113, 67-182.

VANDELLI G., *Rassegna critica degli studi danteschi: E. Moore, Studies in Dante. Third series, Oxford 1903*, nel *Bullettino della società dantesca italiana*, N. S. XII Firenze 1905, 193-200

VANDELLI G., *La Divina Commedia. Testo critico della società dantesca italiana riveduto, col commento scartazziniano rifatto*, Milano 1943.

VAN DE WOESTYNE Z., O. F. M., *Cursus philosophicus*, II, Mechliniae 1933.

VILLANI G., *Cronica*, ed. S. Coen, voll. 4, Firenze 1844-1845.

VITATE DI FOUR, *De rerum principio*, tra le op. di Scoto, ed. L. Vivès, IV 267a-717b.

WICKSTEED PH. and GARDNER E., *Dante and Giovanni del Virgilio. Including a critical edition of the texts of Dante's « Eclogae latinae » and of the poetic remains of Giovanni del Virgilio.*, Westminster 1902.

INTRODUZIONE

Dante Alighieri può interessare sotto l'aspetto prettamente dottrinale?

Bisogna rispondere affermativamente, poichè Dante stesso (1) e i suoi coevi (2) e i nostri contemporanei (3) riconoscono che il Poeta fiorentino sia anche un pensatore. Tuttavia non dobbiamo perdere di vista che ci troviamo sempre di fronte ad un poeta e non possiamo trattarlo come un puro scolastico (4). Molti hanno equivocato nell'interpretare il pensiero dantesco perchè non hanno tenuto presente ciò.

Prima di tutto, il divin Poeta immagina di compiere il suo viaggio ultraterreno nella condizione di apprendere "solo da sensato"; quindi rende visibile l'invisibile. Per esempio, pur affermando la spiritualità degli angeli (5), li presenta in forma ed atteggiamenti corporei (5). A ciò si aggiunge il suo linguaggio eminentemente metaforico. Per conseguenza, chi tratta della dottrina e non dell'arte dantesca, deve stare attento a distinguere il concetto dall'immagine, il pensiero dall'allegoria. La mancanza di questo criterio ha fatto attribuire all'Alighieri una concezione non sua dell'empireo, come vedremo.

(1) Cfr., per es., *Conv. I I 10; Conv. I IX 7 e XIII 12; Ep. XII 6; Par. II 10-15 e XXIV 7ss.*

(2) Guelfo Taviani, Sonetto « *Cecco Angeller* », 6s. e 10ss. (ne *Le opere di Dante. Testo critico della società dantesca italiana*, Firenze 1921, *Rime*, CIX); G. Villani, *Cronica*, IX 136 (ed. S. Coen, II, Firenze 1845, 234); G. Boccaccio, *La vita di Dante*. ed. Fr. Macri-Leone, Firenze 1888, 12s. Giovanni del Virgilio scrisse: « *Theologus Dantes nullius dogmatis expertus* » (cfr. Ph. Wicksteed and E. Gardner, *Dante and Giovanni del Virgilio. Including a critical edition of the texts of Dante's « Eclogae latinae » and of the poetic remains of Giovanni del Virgilio*, Westminster 1902, 71).

(3) Per es., G. Gentile, *La filosofia di Dante*, in *Dante e l'Italia*, Roma 1921, 142s.; P. Mandonnet, O. P., *Dante le théologien*, Paris 1935, 146s. e 253-261; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1936, II 400. Br. Nardi e St. Gilson, poi, hanno fatto profondi studi sul pensiero di Dante.

(4) Nonostante i molti arzigogoli, al riguardo ha buone osservazioni il Mandonnet, *Dante le th.* 163-252, specialmente nelle pp. 343-252.

(5) *Par. IV 46ss.; Par. XXIX 22 e 32s.*

(6) Cfr., per es., *Purg. II 13-51; Purg. VIII 22-39 e 103-108; Purg. IX 78-132 e XII 79-99; Par. XXXI 13ss. e XXXII 94ss.*

Inoltre, il fine artistico porta il Poeta ad introdurre nella sua opera episodi, situazioni che la rendono varia, ma che non si riferiscono ad una teoria. Nessuno, certamente, può pensare che, secondo Dante, davvero Catone custodisca il purgatorio (1); e questo non è che uno dei molti esempi. Necessità, perciò, di distinguere il solo fantastico dalla dottrina presentata per mezzo di immaginazioni. Anche la mancanza di questo criterio ha fatto forviare nell'interpretazione dell'empireo dantesco.

Spesso, poi, l'Alighieri non tratta delle verità per lungo e per largo, ma le accenna soltanto. Quindi, per comprenderle bene, non basta studiarle separate o in relazione ad un solo altro autore, benchè sommo; bisogna conoscere l'ambiente storico in cui si sono formate. Sotto questo aspetto, in Italia, il prof. Nardi ha dato un luminoso esempio.

Nello studio dell'ambiente storico, il fine che ci dirige è di precisare la dottrina dell'Alighieri; per questo solo cercheremo di classificarla tra le varie tendenze; col Nardi (2) protestiamo che non abbiamo intenzione di scoprire fonti in senso empirico.

Anche nell'opera di classificazione ci si impone un limite. Lo Alighieri non è il passivo e pedissequo seguace di un unico autore; quantunque non sia, nel campo dottrinale, quel sommo che è nel campo artistico, tuttavia è esagerato il voler ridurre tutta la sua dottrina a quella di un solo sistema o, peggio, di un solo maestro; lo provano gli studi del Nardi e del Gilson, per non citare che due autorevoli medievalisti (3). D'altra parte, nel medioevo si ebbero molte divergenze individuali sulla dottrina della creazione; la maggior parte dei manoscritti giace ancora inedita; terremo presenti poche opere stampate. Per tutte queste ragioni bisogna attendersi che, in qualche punto, la dottrina dell'Alighieri

(1) *Pur.* I 31-108.

(2) Br. Nardi, *Rassegna bibliografica: G. Busnelli, Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti, Roma 1912* (!) [1922], nel *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. LXXXI, Torino 1923, 308; *Saggi di filosofia dantesca*, Milano 1930, 43s.

(3) Br. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (Estratto dalla *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1911-1912), Spianate 1912, 11 (cfr. ance *Dante e la cultura medievale*, Bari 1942, 253, n. 3), ha asserito che il tomismo dantesco è una « leggenda ». L'espressione ha suscitato scandalo, ma è stata accettata da É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1929, n. 1.

si presenti diversa dalle altre teorie che conosciamo; e dobbiamo essere disposti a rinunciare alla classificazione.

Posto questo limite, resta vero che Dante va compreso per mezzo della dottrina medievale; però, prima di tutto, per mezzo di se stesso: Dante con Dante. Non c'è bisogno di insistere su quest'ultimo principio, troppo ovvio; piuttosto c'è da valutarne la portata. Il Poeta fiorentino non fu filosofo di professione (1). Si formò con lo studio continuo e scrisse nello spazio di molti anni, mentre studiava (2). C'è da attendersi, perciò, una notevole evoluzione dottrinale tra l'inizio e la fine della sua attività scientifica (3). Quindi, se bisogna spiegare Dante con Dante, prima di tutto bisogna spiegare ciascuna opera con se stessa. Se si fosse tenuto presente questo criterio, non si sarebbe errato nell'interpretare la concezione dantesca dell'empireo e della materia informe creata all'inizio.

Da ciò si comprende la grande importanza che ha la cronologia delle opere dantesche. Ma il problema è ingarbugliato riguardo alla *Monarchia* e alle prime due cantiche della *Divina Commedia*. Il tentativo di risolverlo, se pure non fosse inutile, ci allontanerebbe dal nostro fine. Per cui accettiamo la sentenza, sostenuta dai maggiori dantisti del nostro tempo, che la *Monarchia* è posteriore al *Convivio* ed anteriore al *Paradiso*. La stessa dottrina che esamineremo ci porta a questa conclusione.

Questo nostro lavoro investiga che cosa Dante abbia pensato della prima creazione. Di essa parla il primo versetto del *Genesi* il quale insegna: " In principio creavit Deus coelum et terram „. I Padri fin dall'antichità escogitarono spiegazioni diverse che si protrassero nella scolastica. Se ne ha un'idea leggendo le sentenze elencate da S. Bonaventura e da S. Tommaso per spiegare queste parole (4).

(1) Gilson, op. c. 86; Dante « n'est, techniquement parlant, ni un philosophe ni un théologien ». Cfr. anche ib., n. 2; M. Barbi, *Introduzione a Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli*, I, Firenze 1934, XLVIII; Mandonnet, *Dante le th.* 269.

(2) Cfr. *Ep.* XII 5 e 9. Probabilmente vi si allude anche nel *Par.* XXV lss.

(3) Fr. Orestano, *Discontinuità dottrinali nella Divina Commedia*, nell'*Archivio di storia della filosofia*, I Roma 1932, 115-132 e in *Sophia*, I Palermo 1935, 3-21, ha visto « discontinuità » dottrinali nella stessa *Div. Comm.* La sua tesi non ci sembra del tutto esagerata.

(4) S. Bonav., *II Sent.*, d. I, p. 1, dub. 2 (ed. Quaracchi, II 36b-37b); ib. d. 12, dub. 1 (II 306b-307b); S. Tomm., *S. th.* I, q. 46, a. 3; ib., q. 68, a. 1 ad 1.

Dante tratta della prima creazione e dice che Dio all' inizio creò gli angeli, i cieli e la " pura potenza „ (1).

Noi dapprima considereremo come, secondo l' Alighieri, gli angeli siano stati creati insieme con il mondo corporale. I cieli di cui parla Dante, senza alcun dubbio sono i nove mobili; resta a vedere se abbraccino anche l'empireo (2) e la soluzione di tale problema richiede lo studio di tutta la concezione dantesca del decimo cielo; di questa, perciò, tratteremo subito dopo aver parlato degli angeli. In fine determineremo che cosa Dante abbia inteso con la " pura potenza „, essendovi aspra divergenza fra i dantisti.

Il Busnelli ha voluto dimostrare che il Poeta suppone creato all' inizio anche il tempo (3). Noi non ce ne occuperemo; perchè Dante ha avuto cura di notare che il mondo fu creato fuori del tempo (4), ma non ha detto che esso fu creato col tempo. Del resto, l'Alighieri enumera come prime creature soltanto le sostanze, perchè parla di " triforme effetto „ sebbene affermi esplicitamente la concreazione del suo ordine (5).

(1) *Par.* XXIX 22-36, riferito al *Par.* VII 130-138.

(2) G. Busnelli, S. I., *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma 1922, 47s., riallaccia Dante alla sentenza tomistica che furono creati all' inizio gli angeli, l'empireo, i quattro elementi e il tempo; però il p. Busnelli non ebbe interesse di notare che i cieli danteschi non sono l'empireo tomistico. Pietro Alighieri, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam commentarium*, Florentiae 1845, 712, così commenta il pensiero dantesco: «Trinitas... simul hoc fecit: primo, *empyreum coelum cum Angelis...*; omnes alios coelos secundario... Item tertio... hylem ».

(3) Busnelli, *Cosmogonia*, 48.

(4) *Par.* XXIX 16ss.

(5) *Par.* XXIX 31-36. Gli scolastici ponevano il tempo fra le prime creature, elevando il loro numero a quattro, per l' autorità de' la *Glossa* (cfr. S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 [II 68a]) e di P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 2 (ed. Quaracchi, I 314); ma notavano che, a differenza delle altre creature, il tempo era un accidente. Cfr. Aless. d' Hales, *S. th.* II 70 (ed. Quaracchi, II 94b); Pseudo-Grossatesta, *Summa philosophiae*, VIII 3 (ed. L. Baur, presso *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Herausgegeben von Cl. Bäumker, IX, Münster 1912, 408). Ancora, gli scolastici aggiungevano che molti altri accidenti erano stati creati all' inizio; quindi cercavano ragioni per giustificare la preferenza concessa al tempo. Cfr. Aless. d' Hales, *S. th.* II 70 (II 94b); S. Tomm., *S. th.* I, q. 66, a. 4 ad 4.

I. IL TEMPO DELLA CREAZIONE DEGLI ANGELI

Molti esegeti ritenevano che il primo versetto del *Genesi*, quando dice " in principio „, intende " prima di tutto „, e ne concludevano che gli angeli non furono creati prima del cielo e della terra (1). Gli stessi o altri autori sostenevano che il " coelum „ prodotto all'inizio indica la creatura spirituale e ne deducevano la creazione contemporanea degli angeli con il mondo corporale (2). In ogni modo, la sentenza che gli angeli siano stati creati insieme con il mondo sensibile divenne comune fra gli scolastici (3), qualunque fosse la interpretazione delle prime parole del *Genesi*. Però non tutti gli scolastici sostennero la sentenza con eguale risolutezza.

Pietro Lombardo, nonostante alcune espressioni mitigate (4), fonda la sentenza comune su più testi della S. Scrittura e non addita di tali testi nessuna spiegazione diversa, mentre cerca di conciliare con sè l'unico testo scritturistico addotto per la tesi opposta; riporta il passo in cui S. Girolamo afferma la priorità della creazione degli angeli, e cerca di scusarne l'autorità affermando che il santo Dottore riferisce un'opinione altrui (5). Anche Alessandro d'Hales (6), S. Alberto Magno (7) e S. Bonaventura (8) non parlano di probabilità della creazione anteriore.

Invece S. Tommaso è molto esitante. Difende la sentenza comune solo con argomenti razionali di convenienza; protesta che non è certa e che non è insegnata dalla fede; addita la spiega-

(1) Cfr. S. Bonav., *II Sent.*, d. 1, p. 1, dub. 2 (II 37a); S. Tomm., *S. th.* I, q. 46, a. 3.

(2) Cfr. P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 5 (I 316s.); S. Tomm., *S. th.* I, q. 61, a. 1 ad 1. S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3, fund. 1 (II 67a), riporta l'autorità della *Glossa*.

(3) Cfr. Chr. Pesch, S. I., *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo*, Friburgi Brisgoviae 1914, 234; Bl. Beraza, S. I., *Tractatus de Deo creante*, Bilbao 1921, 196.

(4) P. Lombardo, per es., dice nelle *Sent.* II, d. 2, c. 3 (I 315); « Nos autem, quod prius dictum est, pro captu intelligentiae nostrae magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est ».

(5) *Ib.*, cc. 1ss. (1 313ss.).

(6) Aless. d'Hales, *S. th.* II 47 (II 56a-b).

(7) S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 1 (ed. Ang. et Aem. Borgnet, XXVII 43b-45b); *S. th.* II, q. 11 (XXXII 145a-148b).

(8) S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 (II 67a-68b).

zione differente che si può dare al testo scritturistico addotto in suo favore; proclama esplicitamente la probabilità della sentenza opposta, perchè poggiata sull'autorità di S. Gregorio Nazianzeno e di altri Padri (1).

Daute, che tratta esplicitamente la nostra questione, abbraccia la sentenza comune (2); però assume la posizione intransigente di Pietro Lombardo (3). Difatti si appella a più testi della S. Scrittura (4) e non concede nessuna probabilità alla sentenza contraria. Pure da altri elementi fa trasparire di avere subito lo influsso diretto o indiretto del Maestro delle Sentenze: suppone che i testi scritturistici non siano molto espliciti, perchè afferma che bisogna scrutarli bene per scoprirvi la teoria (5); divide la trattazione secondo il luogo, il tempo e il modo della creazione degli angeli (6). Tuttavia non si ispira completamente al Lombardo, perchè non si preoccupa di scusare S. Girolamo cui at-

(1) S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 (ed. P. Mandonnet, O. P., Parisiis 1929, II 68ss.); *De pot.* III 18 (in *Quaestiones disputatae*, I, Parisiis 1882, 121b-127a); *S. th.* I, q. 61, a. 3. Anche Scoto, *Ox.* II, d. 2, q. 8, num. 2 (ed. L. Vivès, XI 337b), ammette la probabilità che gli angeli siano stati creati prima del mondo corporale.

(2) *Par.* XXIX 22ss. 37-45. Il concetto è insegnato incidentalmente anche nel *Par.* XXIX 28ss.: il «triforme effetto... nell'esser suo raggiò *insieme tutto*». G. Vandelli, ne *La Divina Commedia. Testo critico della società dantesca italiana riveduto, col commento scartazziniano rifatto*, Milano 1943, 55b, vede un' allusione anche nell' *Inf.* VII 73s.; ma questo testo dantesco potrebbe adattarsi anche alla sentenza contraria.

(3) Rettamente E. Moore, *Dante's theory of creation*, nei suoi *Studies in Dante. Fourth series*, Oxford 1917, 151, n. 1, osserva: «Dante maintains strongly the opinion which Aquinas adopts with some hesitation».

(4) *Par.* XXIX 40s.: «Questo vero è scritto *in molti lati*
dalli scrittor dello Spirito Santo».

P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 1 (I 313), rimanda al *Gen.* I 1; *Ps.* CI 26; *Eccl.* XVIII 1.

(5) *Par.* XXIX 42: «...e tu te n'avvedrai, se *bene agguati*». I testi scritturistici citati da P. Lombardo non nominano esplicitamente gli angeli.

(6) *Par.* XXIX 46s.: «Or sai tu *dove e quando* questi amori
furon creati e *come*»;

e narra la ribellione di alcuni e l'esaltazione dei fedeli (*Par.* XXIX 49-66). P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2 (I 312): «De Angelica itaque natura haec primo consideranda sunt: quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta dum primo conderetur, deinde qualis effecta aversione quorundam et conversione quorundam».

tribuisce la tesi opposta (1), e adduce un argomento razionale di convenienza che non si trova nelle *Sentenze*.

Quest'argomento razionale è stato definito tomistico (2); ma erroneamente, come è stato messo in vista dal prof. Nardi (3).

L'argomento tomistico a cui si rimanda poggia sulla perfezione dell'universo: se Dio avesse creato gli angeli senza la creatura corporale, avrebbe fatto opera imperfetta, perchè una parte, separata dal suo tutto, non è perfetta e la creatura angelica costituisce con la corporale un solo universo (4). L'Alighieri avrebbe potuto addurre questo argomento, perchè anch'egli ritiene che gli angeli formano un solo mondo con i cieli e con le creature sublunari (5); invece ricorre alla perfezione delle intelligenze motrici: se Dio avesse creato gli angeli molto tempo prima dei cieli, i motori sarebbero restati per tutto questo tempo senza la propria perfezione (6).

Bisogna convenire col Nardi che questa dimostrazione si fonda su una teoria aristotelico-averroistica rigettata da Tommaso (7).

(1) *Par.* XXIX 37ss. « Ieronimo vi scrisse lungo tratto di secoli de li angeli creati anzi che l'altro mondo fosse fatto ».

(2) E. Bodrero, *Dante contro Duns Scoto*, nell' *Archivio di filosofia*, IX Roma 1939, 87; C. Steiner, *La Divina Commedia commentata*, Torino 1943, 977b.

(3) Nardi, *Dante e la cult. med.* 253-240; *Nel mondo di Dante*, Roma 1944, 370.

(4) S. Tomm., *S. th.* I, q. 61, a. 3.

(5) *Par.* XXIX 31-39.

(6) *Par.* XXIX 43ss.: « E anche la ragione il vede alquanto, che non concederebbe che i motori senza sua perfezion fosser cotanto ».

(7) S. Tomm. non nega che l'intelligenza motrice sia perfezione e fine del movimento celeste nè in *In Met.* XII, lectio 10, num. 2589 (ed. Marietti, Taurini 1926, 729b) nè nella *S. c. g.* II 92 (ed. Marietti, Taurini 1927, 210a) nè altrove, per quanto ci consta (cfr. *De substantiis separatis*, 2 [in *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, O. P., I, Parisiis 1927, 75-78]; *S. th.* I, q. 50, a. 3 ad 3). Però l'argomento dantesco poggia sul concetto inverso, ossia che il movimento del cielo è perfezione dell'angelo motore. Ciò è detto nel testo di Averroè riportato dal Nardi, *Dante e la cult. med.* 237: « Nulla substantia abstracta est quae moveat, quia tunc inveniretur in dispositione diminuta ». S. Tomm., poi, *S. th.* I, q. 90, a. 4, adduce il seguente argomento per dimostrare che l'anima di Adamo non fu creata prima del corpo: altrimenti sarebbe stata creata senza la sua naturale perfezione, e Dio creò le prime cose nella perfezione della loro natura. Quindi l'argomento dantesco di cui ci occupiamo è estraneo all'Angelico soltanto per il concetto che il movimento dei cieli sia la perfezione propria degli angeli motori.

Difatti, come dice Dante stesso, Aristotile riteneva che le sostanze separate fossero tante, quanti sono i movimenti celesti, perchè il loro essere consiste nel muovere i cieli (1). Averroè seguì lo Stagirita ed affermò che le intelligenze muovono perchè intuiscono che la propria perfezione e la propria sostanza sta proprio in tale movimento (2).

L'Alighieri, consapevolmente o inconsapevolmente, si ispira a questa teoria quando, nel *Convivio*, assegna ai motori la sola beatitudine della vita attiva, consistente nel governo del mondo, mentre attribuisce agli altri angeli la sola beatitudine della vita contemplativa (3). Ciò illumina ottimamente l'argomento razionale della *Divina Commedia*: ripugna che le intelligenze motrici siano restate lungo tempo senza beatitudine. Però risulta ancora più netto il distacco tra Dante e Tommaso: per l'Aquinate il movimento dei cieli non può costituire la perfezione degli angeli,

(1) *Conv. II IV 3*: «Furono certi filosofi, de' quali pare essere Aristotile ne la sua *Metafisica*..., che credettero solamente essere tante queste (le intelligenze separate), quante circolazioni fossero ne li cieli, e non più, dicendo che l'altre sarebbero state eternalmente indarno, senza operazione; ch'era impossibile, con ciò sia cosa che loro essere sia loro operazione». Anche S. Tomm., *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, V 114 (Traduzione, commento e introduzione storica di Br. Nardi, Firenze 1938, 181) attribuisce ad Arist., *Met. XII*, l'argomento che le intelligenze separate senza i corpi celesti sarebbero inutili. Però Br. Nardi, nel commento (ib., n. 1), fa notare che l'argomento è addotto non da Arist., ma da Averroè. Inoltre il *Tractatus de erroribus... Aristotelis*, err. XIV (ed. P. Mandonnet, O. P., in *Siger de Brabant*, II, Louvain 1908, 6), dice: «Ulterius (erravit), quod non erat vel non esset intelligentia movere potens nisi actu moveret, quia in optima dispositione ponuntur intelligentiae si moveant; dixit tot esse angelos, vel tot intelligentias, quot sunt orbes, ut patet XII^o Metaphysicae, cui contradicit Scriptura divina dicens: «milia milium ministrabant ei, decies centena milia assistebant ei».

(2) Averroè, *Met. XII 36* (testo riportato da Br. Nardi, *Nel mondo di D. 75*, n. 2): «...quia intelligent ex se quod perfectio et substantia eorum est in motu».

(3) *Conv. II IV 9ss.* La teoria serve a Dante per dimostrare che oltre le intelligenze motrici vi debbono essere altri angeli i quali godano della beatitudine della vita contemplativa. G. Busuelli e G. Vandelli, ne *Il Convivio ridotto a miglior lezione e commentato*, I, Firenze 1934 128b-129b, errano quando chiamano tomistico l'argomento dantesco. Il Gilson, op. c. 140s., bellamente osserva che l'argomento, per niente tomistico, è tipicamente dantesco, poichè corrisponde a tutto il modo di vedere di Dante, per il quale nell'universo la gerarchia di dignità non produce la gerarchia di giurisdizione, piuttosto genera l'indipendenza reciproca.

perchè esso appartiene al ministero, non alla completezza della natura (1); non può costituire la beatitudine, perchè tutti gli angeli hanno la sola beatitudine di contemplare Dio (2).

Anche Teodoreto di Ciro sostiene che gli angeli non poterono stare qualche tempo senza esercitare ministero, per provare che furono creati insieme col mondo sensibile (3); ma parte dalla verità scritturistica che gli angeli sono "administratorii spiritus," (4), mentre l'argomento dantesco poggia sul principio aristotelico-averroistico che la perfezione propria degli angeli motori consista nel movimento dei cieli.

Qui è doveroso notare che il divin Poeta rigetta l'errore, implicito in tale base, della perpetuità del moto e del tempo (5). Se lo avesse accolto, avrebbe dato ben altro peso all'argomento; invece gli dà il valore di una mera convenienza (6). Quindi ha avvertito la fragilità della base su cui costruiva: un giorno i cieli cesseranno di girare (7) ed allora gli angeli motori resteranno senza esplicare il loro ministero.

(1) S. Tomm., *De pot.* III 19 ad 3 (128a).

(2) S. Tomm., *S. th.* I, q. 112, a. 1, ob. 3 e ad 3. Del resto il distacco tra Dante e S. Tomm. appare anche dalla *Mon. I* III 7: «Essentie tales species quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere»; mentre S. Tomm., in *S. th.* I, q. 54, a. 1, afferma: «Impossibile est quod actio angeli vel cuiuscumque alterius creaturae sit eius substantia». Il fondamento aristotelico-averroistico anche di questo punto è stato messo in vista dal Nardi, *Nel mondo di D.* 363.

(3) Teodoreto di Ciro, *Quaestiones selectae in Genesim*, I 4 (PG 80, 83).

(4) *Hebr.* I 14.

(5) E' posto in vista dallo stesso Nardi, *Dante e la cult. med.* 240s. e 257.

(6) *Par.* XXIX 43ss.: «E anche la ragione il vede alquanto,
che non concederebbe che i motori

senza sua perfezion fosser cotanto». Cfr. *Conv. II* IV 16s.

(7) *Rime*, CII 58; *Conv. II* XIV 12s.; *Ep.* XI 26; *Inf.* X 106ss. (in relazione col *Par.* XXVII 115-120). Richiamiamo l'attenzione che il *Par.* I 76s. («Quando la rota che tu sempitern! desiderato...»), preso in sè, ripete l'errore aristotelico dell'eternità del moto e del tempo; ma è chiaro che è una semplice reminiscenza aristotelica (cfr. Arist., *Nat. ausc.* I, c. 1 [ed. Firmin-Didot, II 342ss.]; *Met.* XI, c. 7, numm. 1-4 [II 605]; ib., c. 8, num. 2 [II 606]), addotta soltanto per l'idea che Dio, primo motore immobile, muove il cielo come causa finale.

II. LA CONCEZIONE DELL' EMPIREO

Secondo il sistema astronomico tolemaico la terra e il mare, che costituivano il centro immobile dell' universo, erano circondati da nove cieli mobili concentrici, di cui i primi otto più vicini alla terra erano detti " siderei „, l' ottavo era detto " stellato „, il nono " primo mobile „. Negli ambienti cristiani si aggiunse una decima sfera, ossia l' empireo.

Alcuni autori videro il primo mobile nel " coelum „, creato all' inizio secondo il *Genesis* (1); altri vi inclusero anche i cieli siderei (2); però S. Beda vi vide l' empireo (3). La spiegazione del Venerabile fu accolta nella *Glossa ordinaria* attribuita a Valafredo Strabo (4) e dopo venne riferita pure dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo (5). Per l' importanza di queste due ultime opere, la spiegazione di S. Beda influì largamente fra gli scolastici; difatti, divenne sentenza comune che l' empireo fosse stato creato insieme con gli angeli e con la materia corporale (6), sebbene si ammettesse ciò in forza della tradizione teologica piuttosto che della S. Scrittura (7) o

(1) Giovanni Filopono (cfr. P. Duhem, *Le système du monde* II, Paris 1914, 496ss.). S. Tomm., *S. th.* I, q. 68, a. 1 ad 1, interpreta così anche la sentenza del Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 6 (PG 94, 879s.); ma S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 (II 71b), ritiene che il Damasceno si riferisca all' empireo.

(2) Cfr. S. Tomm., *S. th.* I, q. 68, a. 1 ad 1.

(3) Beda Venerabile, *Hexaëmeron*, 1 (PL 91, 13s.).

(4) Valafredo Strabo, *Glossa ordinaria. Liber Genesis*, I 1 (PL 113, 68). Nei tempi recenti è stata negata a Valafredo la paternità di questa *Glossa* o è stata limitata. Cfr. M. Seidlmayer, *Walahfrid Strabo*, nel *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, Freiburg im Breisgau 1938, 720. Anche Onorio d' Autun, *De imagine mundi*, I 139 (PL 172, 146), sostiene che l' empireo è il cielo « quod in principio legitur cum terra creatum ».

(5) P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 4 (315s.).

(6) S. Tomm., *S. th.* I, q. 66, a. 4: « Communiter dicitur, quatuor esse primo creata; scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem et tempus ». Cfr. anche ib., q. 46, a. 3; Aless. d' Hales, *S. th.* II 70 e 103 (II 93a e 130b); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 (II 68a); ib., d. 12, dub. 1 (II 307a); Bartolomeo da Bologna, *De luce*, III 3 (ed. I. Squadrani, O.F.M., nell' *Antonlanum*, VII Romae 1932, 326); Ugo Ripelin di Strasburgo, *Compendium theologiae veritatis*, II 1 (tra le op. di S. Alb. M., ed. Aug. et Aem. Borgnet, XXXIV 41a. Per l' autore del *Compendium*, cfr. M. Grabmann, *Fra' Remigio de' Girolami O. Pr. discepolo di S. Tomaso d' Aquino e maestro di Dante*, ne *La scuola cattolica*, Milano, serie VI, a. LIII 1925, vol. V, 270).

(7) S. Tomm., *S. th.* I, q. 66, a. 3; Pseudo-Grossatesta, *Summa ph.* X 22 (452); ib. XV 2 (544).

almeno si concedesse che il " coelum „ poteva avere un altro significato.

Dante, adesso, si stacca dagli scolastici. Per intendere la sua sentenza, è necessario approfondire la sua concezione dell'empireo (1). Senza dubbio, tale concezione si presenta ai dantisti irta di scogli. Tuttavia speriamo di giungere felicemente a porto, lasciandoci guidare dal duplice principio: conciliare i passi di una stessa opera finchè sia possibile, poichè non si suppone che un autore contemporaneamente abbia avuto due concezioni opposte della medesima cosa; studiare la dottrina delle diverse opere separatamente, poichè l'Alighieri ha subito una forte evoluzione in parecchie teorie. Così saremo in grado di porre in vista come il divin Poeta, facendo un volo grandioso dal *Convivio* alla *Commedia*, abbia acquistato una concezione del paradiso la quale si stacca dal fondo comune della scolastica e si congiunge all'autentica tradizione cristiana.

A. L'EMPIREO NEL CONVIVIO

L'Alighieri, nel *Convivio*, ci presenta una teoria dell'empireo la quale non esorbita dal suo tempo.

Gli scolastici solevano distinguere la decima sfera dal "coelum Trinitatis „: la ritenevano corpo celeste nobilissimo, ma corpo creato, luogo propriamente detto dei beati; invece sostenevano che il " coelum Trinitatis „ era una metafora per indicare la SS. Trinità in quanto contiene tutto (2). Inoltre alcuni autori, seguendo la tradizione, indicavano il " coelum Trinitatis „ con nomi che

(1) Il Nardi s'è occupato dell'empireo dantesco nello studio *La dottrina dell'empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in *Saggi di fil. dant.* 187-236. Non possiamo accettare completamente l'interpretazione che l'illustre studioso ha data dell'empireo nella *Div. Comm.* Il Nardi in questo studio premette un'eccellente storia delle dottrine sull'empireo. Per la storia delle teorie fisiche dell'empireo, cfr. anche Duhem, *Le système du monde*, specialmente il vol. III; per la storia delle teorie teologiche, cfr. P. Bernard, *Ciel*, nel *Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris 1905, 2478-2508.

(2) Aless. d' Hales, *S. th.* II 102 ad 1 (II 129a); S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, aa. 7s. (XXVII 56a-58b); S. de creaturis, I, q. 10, aa. 1ss. (XXXIV 416a-419b); S. th. II, q. 12, m. 4 (XXXII 153a-156b); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, dub. 2 (II 85a-b); S. Tomm., *S. th.* I, q. 61, a. 4 ad 3; ib., q. 68, a. 4. Per la tradizione del « coelum Trinitatis », cfr. Beda Venerabile, *In Pentateuchum commentarii. Genesis*, I (PL 91, 192); Onorio d' Autun, op. c. I 140 (PL 172, 146).

altri usavano per l'empireo. Per esempio, Bonaventura chiama cielo " spirituale „ la SS. Trinità (1), mentre Onorio d'Autun (2) e Michele Scoto (3) chiamano così l'empireo; Michele Scoto denomina cielo " intellettuale „ la SS. Trinità (4), mentre la *Glossa ordinaria* (5), riportata anche dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo (6), chiama così l'empireo.

L'epiteto " intellettuale „ di Michele Scoto serve ad illuminare il *Convivio*. Qui Dante dice che il decimo cielo fu creato ne " la prima Mente „ e che non è localizzato, avendo soltanto essa al di fuori (7). Dunque l'Alighieri ne " la prima Mente „ non può vedere che Dio in quanto sovrasta all'empireo. Poi, dicendola quella " magnificenza „ che, secondo il Salmista (8), è sopra i cieli, la suppone " coelum Trinitatis „; poichè gli scolastici erano soliti sostituire al metaforico " coelum Trinitatis „ termini che significavano la sublimità divina (9) e l'Angelico, spiegando il medesimo punto dei *Salmi*, identifica la " magnificentia „ con Dio (10).

Il *Convivio* non si contraddice quando chiama " luogo di Dio „ l'empireo (11). Pure Alberto Magno e Tommaso dicevano l'empireo sede della divinità, sebbene lo distinguessero dal " coelum Trinitatis „ (12).

(1) S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, dub. 2 (II 85b-86a).

(2) Onorio d'Autun, op. c. I 139 (PL 172, 146).

(3) Michele Scoto (passo riportato da M. T. D'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII^e siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV-XVII Paris 1943, 278, nota): « Quot sunt celi? tres tantum, quorum unum est corporale..., scilicet firmamentum in quo sunt stelle fixe..., aliud celum est spirituale..., scilicet celum empyreum, et in illo cohabitant spirituales substancie... Tercium vero celum est intelletuale, et in ipso non habitat nisi sancta Trinitas altissimi Dei ».

(4) Cfr. il passo riportato nella nostra nota precedente.

(5) Valafredo Strabo, *Glossa ordinaria. Liber Genesis*, I 1 (PL 113, 68).

(6) P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 4 (I 316).

(7) *Conv.* II III 11.

(8) *Ps.* VIII 8.

(9) Per es., P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 6 (I 317); S. Alb. M., *S. de creaturis*, I, q. 10, a. 1 (XXXIV 417b); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, dub. 2 (II 85a-b); S. Tomm., *S. th.* I, q. 68, a. 4.

(10) S. Tomm., *S. th.* III, q. 57, a. 4 ad 1.

(11) *Conv.* II III 10.

(12) S. Alb. M., *S. de creaturis*, I, q. 10, a. 1 ad 2 (XXXIV 417b-418a); S. Tomm., *S. th.* III, q. 57, a. 4 ad 1.

Similmente Dante si riallaccia agli scolastici quando pone l'esistenza dell'empireo poggiandosi su " li cattolici „ (1) e quando la vede affermata probabilmente dallo stesso Aristotile (2).

Inoltre intende l'empireo come si concepiva al suo tempo, ossia un cielo corporale. Difatti, oltre a supporlo composto di parti (3) e luogo propriamente detto di tutto il creato (4), gli attribuisce la " materia „ (5); quindi lo ritiene un corpo, non ammettendo la materia spirituale (6).

Gli scolastici, pur ritenendo corporale l'empireo, ne hanno differenti concezioni che vanno da un cielo posto completamente nell'ordine soprannaturale ad una sfera connessa strettamente col mondo sensibile. La diversità delle concezioni si riflette nelle ragioni addotte per dimostrarne l'immobilità e nella questione degli influssi.

Alberto Magno e Tommaso, nel commento alle *Sentenze*,

Il commento Busuelli-Vandelli del *Conv.*, I 115b e 116b, confonde: quando si appella al « coelum Trinitatis » per spiegare che l'empireo è luogo della divinità; quando identifica con la « prima Mente » il cielo « intellettuale » della *Glossa ordinaria*, riportata da P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 4 (I 316); quando spiega con la dottrina scolastica dell'empireo la « magnificenza » dello *Ps.* VIII 2.

(1) *Conv.* II III 8: « Veramente, fuori di tutti questi [cieli], li cattolici pongono lo cielo Empireo ». Scoto, in *Ox.* II, d. 2, q. 6, num. 10 (XI 333b) oppone i « catholici » ai « philosophi », come l'uso più comune opponeva i « theologi » ai « philosophi ». Gli scolastici ponevano l'esistenza dell'empireo in forza della tradizione teologica (cfr. sopra, 22).

(2) *Conv.* II III 10. Si riferisce ad Arist., *De coelo*, I, c. 9, numm. 7-10 (II 382). In questo passo vi avevano visto l'empireo anche lo Pseudo-Grossatesta, *Summa ph.* X 22 (452); S. Tomm., *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, I, lectio 21, num. 7 (in *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII edita, III, Romae 1886, 86a-b); *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1, il III arg. negativo che non viene smentito nell'ad 3 (II 71s.).

(3) *Conv.* II III 8s.: « ...pongono esso [l'empireo] essere immobile per avere in sè, *secondo ciascuna parte*, ciò che la sua *materia* vuole. E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; chè per lo ferventissimo appetito ch'è 'n ciascuna parte di quello nono cielo, che è immediato a quello, d'essere congiunta *con ciascuna parte* di quello divinissimo ciel quieto, in quello si rivolge con tanto desiderio, che la sua velocitate è quasi incomprendibile ».

(4) *Conv.* II III 11: « Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiede, e di fuori dal quale nulla è ».

(5) *Conv.* II III 8, che abbiamo riportato sopra, n. 3.

(6) Cfr. *Conv.* II IV 2 e III VII 5.

concepiscono l'empireo del tutto " in alio ordine „ ; quindi ritengono ragione valida a dimostrarne l'immobilità soltanto la convenienza allo stato di beatitudine (1) e gli negano ogni influsso sui corpi sottostanti (2). Nelle opere posteriori cambiano parere: Alberto riporta anche argomenti filosofici (3) e concede che il decimo cielo mandi la luce sugli inferiori (4); l'Angelico, quantunque si mostri riserbato riguardo all'influsso della luce (5), tuttavia ritiene più probabile che l'empireo influisca sul primo mobile pur senza muoversi, comunicando una causalità " ad dignitatem pertinens „ (6).

Alessandro d' Hales prova l'immobilità accoppiando la ragione filosofica alla teologica (7). Il suo discepolo Bonaventura attribuisce maggiore valore all' argomento teologico (8); però mostra le sue preferenze per la teoria che il decimo cielo, possedendo più virtù, faccia crescere e conservi i corpi inferiori almeno mediamente, in quanto con la propria luce aumenti la potenza della luce del primo mobile (9).

Una concezione più materiale sostengono quei tali che richiedono la decima sfera come luogo contenente, immobile il quale renda possibile il movimento circolare del nono cielo (10). Similmente la *Summa philosophiae* dello Pseudo-Grossatesta ritiene immobile l'empireo perchè è necessario un principio radicale quietivo che spieghi l'immobilità del centro cosmico; attribuisce all'empireo la massima causalità perchè pensa che esso, facendo stare fermo il centro fisico del mondo, renda possibile il movimento circolare della nona sfera e ogni altro movimento (11).

(1) S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 4 (XXVII 53a b); S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2 (II 73s.).

(2) S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 4 (XXVII 53b); *ib.*, a. 5 (XXVII 54b); S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3 (II 75-78).

(3) S. Alb. M., *S. de creaturis*, I, q. 11, a. 3 (XXXIV 423a).

(4) S. Alb. M., *ib.*, a. 2 ad 2 (XXXIV 422a b); S. *th.* II, q. 12, m. 2 (XXXII 152a).

(5) S. Tomm., *S. th.* I, q. 66, a. 3 ad 4.

(6) S. Tomm., *ib.*, ad 2.

(7) Aless. d' Hales, *S. th.* II 268 (II 329b).

(8) S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 ad 3-4 (II 72b).

(9) S. Bonav., *ib.*, q. 2 (II 73a-75b).

(10) Di costoro parla S. Bonav., *ib.*, q. 1 ad 3-4 (II 72a). Cfr. anche Duhem, *Le système du monde*, I 205.

(11) Pseudo-Grossatesta, *Summa ph.* IX 4 (415s.); *ib.* XV 2s. (544-547); *ib.* XVI 4 (593).

Il *Convivio* assume una posizione analoga a quella dello Pseudo-Grossatesta. Difatti, benchè dica l'empireo luogo degli " spiriti beati „ (1), dimostra la sua immobilità soltanto con un argomento filosofico, presupponendo il principio che ogni movimento sia causato da un bisogno (2): il decimo cielo non si muove perchè ogni sua parte ha tutta la sua perfezione (3). Inoltre l'opera dantesca prova la causalità dell'empireo con gli stessi elementi dottrinali e con l'altro principio aristotelico che l'immobile muove come causa finale (4): il decimo cielo, essendo perfetto, suscita in ciascuna parte della nona sfera il desiderio di congiungersi con tutto se stesso; così la fa muovere velocissimamente (5).

(1) *Conv. II III 10.*

(2) Arist., *Nat. ausc.* III, c. 1, numm. 3-11 (II 273s.); *Met.* X, c. 9, num. 2 (II 594), dà del movimento una definizione che veniva tradotta dagli scolastici « actus entis in potentia, quatenus in potentia est ». Cfr. Duhem, *Le système du monde*, I 160. Per questo principio, cfr. *De vulg. et. I III 1*; *Purg.* XVIII 19-33; *Par.* XXVIII 44s.; *Ep.* XIII 71.

(3) *Conv. II III 8*, che abbiamo riportato sopra, 25, n. 3. Il Nardi, *Nel mondo di D.* 70, dice che in questo argomento non v'è « nessun riflesso di dottrine professate su questo punto da Alberto Magno e tanto meno da Tommaso d'Aquino...; ma l'eco di una vecchia opinione professata da Michele Scoto e dal vescovo di Parigi Guglielmo d'Auvergne ». Anche il Duhem, *Le système du monde*, IV 223, vede nell'argomento dantesco quello di Michele Scoto. L'argomento è addotto pure dallo Pseudo-Grossatesta, *Summa ph.* XVI 4 (593).

(4) Arist., *Met.* XI, c. 7 (II 605s.). Il Nardi *Nel mondo di D.* 70, dice questa teoria « un luogo comune ».

(5) *Conv. II III 9*, che abbiamo riportato sopra, 25, n. 3. Ad illustrazione serve questo passo di S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, q. 4 (XXVII 54a): « Unde dicit quidam Philosophorum, quod quinque necessaria sunt orbi ut moveatur: quorum primum est ut sit aliquod bonum et optimum non coniunctum sibi per substantiam. Secundum, ut illud appetat sibi coniungi naturali desiderio. Tertium, ut illud sit possibile consequi per motum. Quartum autem, ut habeat motorem coniunctum sibi. Quintum autem, ut illud quod appetit continue acquirat: quia sic perpetuatur motus eius ». Dante non esclude il motore che muova il nono cielo « effective » (*Conv. II V 12s.*). Osserva il Nardi, *Nel mondo di D.* 71: « Il concetto dantesco del desiderio che ha ciascuna parte del Primo Mobile di congiungersi con ciascuna parte dello Empireo... non s'incontra mai né in Alberto né in Tommaso nè... in alcun altro dei maggiori dottori scolastici »; e l'illustre professore mostra che la teoria dantesca può ricevere luce da Avicenna, da Algazele e da Michele Scoto (ib. 71-75). Inoltre l'Alighieri suppone la suprema casualità dell'empireo; poichè l'empireo fa muovere il primo mobile il quale da parte sua produce il movimento degli altri cieli e la generazione della vita vegetativa ed animale (*Conv. II XIV 15ss.*).

In conformità di tale concezione, il *Convivio* dice che l'empireo fu creato (1). Tuttavia non afferma esplicitamente quando sia stato creato. Però bisogna tener presente che il *Convivio* non considera di proposito il problema della creazione. In tal caso, certamente avrebbe posto il decimo cielo fra le prime creature, come facevano gli scolastici; poichè ce lo presenta come luogo di tutto il mondo e pure degli angeli (2).

B. L'EMPIREO NELLA DIVINA COMMEDIA

Prima di intraprendere l'interpretazione del concetto che la *Divina Commedia* ha dell'empireo, è opportuno precisare che la "candida rosa" dei beati non si immedesima con il decimo cielo. La rosa al massimo ne è una parte. Infatti, è costituita soltanto dagli uomini beati (3), mentre nell'empireo vi sono anche gli angeli (4); la sua configurazione non si accorda con un cielo il quale fasci tutto il primo mobile (5); accoglie Dante dopo che questi è già entrato nell'empireo (6).

(1) *Conv. II* III 11: «Eso non è in luogo ma *formato fu* solo ne la prima *Mente*...».

(2) *Conv. II* III 10s. Gli angeli sono inclusi negli «spiriti beati».

(3) *Par. XXXI* 1-12; *Par. XXXII* 120 e *XXXIII* 7ss.

(4) *Par. IV* 28-36; *Par. XXX* 43ss. e 95-99.

(5) *Purg. XXVI* 61ss.; *Par. I* 121ss.; *Par. II* 112ss.; *Par. XXVII* 112 s. e *XXVIII* 52ss.

(6) Difatti, Dante, dopo essere entrato nel cielo empireo, vede la rosa come distinta dal punto in cui egli si trova (*Par. XXX* 64-123) e soltanto in seguito viene tratto nel fondo di essa da Beatrice (*Par. XXX* 124-132). F. Ermini, *La candida rosa del Paradiso dantesco*, nel *Giornale dantesco*, XXV Firenze 1922, 308a; *Medio evo latino*, Modena 1938, 330, seguendo l'Ozanan, ha posto in vista che il Poeta non prende l'immagine della rosa dal fiore naturale, ma da «una di quelle fenestre rotonde e circolari, dette propriamente rose, che solevano aprirsi dagli artisti del medio evo sulle facciate, sulle pareti laterali o in alto sull'abside delle nostre cattedrali ed illuminare l'interno». L. Tondelli prima ha ritenuto che Dante prenda l'immagine da Gioacchino da Fiore (*Il libro delle figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, Torino 1940, I 236-238. L'immagine è riprodotta ib. II, tav. XIII), poi ha precisato che è ugualmente probabile la sentenza dell'Ermini (ib. I 333). Secondo G. Busnelli, S. I., *Il concetto e l'ordine del «Paradiso» dantesco*, I, Città di Castello 1911, 224-238, furono parecchie le fonti dell'immagine dantesca.

*
**

Anche il sacro poema ha distinto l'empireo dal " coelum Trinitatis „.

Esso afferma che la SS. Trinità, non circoscritta, " tutto circunscrive „ (1) e che Dio " cinge „ l'empireo (2); lo dice metaforicamente, perchè asserisce che il decimo cielo " non è in loco „(3). Tale concezione è proprio quella scolastica del " coelum Trinitatis „ (4).

Come nel *Convivio* così adesso Dante non si contraddice quanto dichiara che l'empireo è la città, la sede di Dio (5) e che in esso avviene l'atto divino di predestinare (6). Del resto, egli stesso ha cura di spiegare che Dio ha come sede il decimo cielo in quanto vi fa sentire soltanto la dolcezza del suo regno (7), vi governa senza cause seconde (8), ama i beati ed è posseduto da essi per mezzo dell'amore beatifico (9). Almeno alcune di queste spiegazioni, sostanzialmente, si trovano anche nei grandi scolastici (10).

(1) *Par.* XIV 28ss. Cfr. anche *Purg.* XI 2.

(2) *Par.* XXVII 113s.

(3) *Par.* XXII 67.

(4) S. Alb. M., *S. de creaturis*, I, q. 10, a. 2 (XXXIV 417b), dice: « Est idem Deo secundum rem, differens secundum rationem: est enim caelum Trinitatis nihil aliud quam excellentia virtutis eius, quae continet et ambit omnia creata ». S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2; dub. 2 (II 85a-b): « Corpus, quod est sursum, dicitur caelum, quia est contentivum, secretum et quietum. Et quia haec triplex proprietates reperitur in celsitudine divinitatis, ideo ipsa dicitur caelum: est enim ampla immensitate virtutis... Maius est omni caelo, non extensione, sed sua immensitate, per quam est extra omnia, non exclusus ».

(5) *Inf.* I 121-128; *Purg.* XI 1ss. e XV 67s.

(6) *Inf.* II 20s.

(7) *Inf.* I 127s.: « In tutte parti impera e quivi regge ;
quivi è la sua città e l'alto seggio ».

Però nelle *Rime dubbie*, III 16 è detto che nell' « empireo cielo... il nostro creatore imperia e regge ».

(8) *Par.* XXVII 113s. e XXX 121ss. Invece lo Pseudo-Grossatesta, *Summa ph.* XV 12 (561), riteneva che anche l'empireo fosse presieduto da un'intelligenza creata.

(9) *Purg.* XV 52-75. Il *Purg.* XI 1ss. dice: « O padre nostro, che ne' cieli stai,
non circoscritto, ma per più amore
ch' ai primi effetti di là su tu hai... ».

Tra i « primi effetti di là su » certamente vi sono gli angeli beati.

(10) S. Alb. M., *S. de creaturis*, I, q. 10, a. 2 (XXXIV 418a): « Caelum empireum... dicitur esse sedes Dei ratione contentorum: quia quiescit in caelis, scilicet in beatis »; S. *th.* II, q. 12, m. 4 (XXXII 155b): l'empireo è detto « sedes

Per conseguenza, non bisogna riferire all'empireo espressioni che si riferiscono al " coelum Trinitatis „ e il Poeta, quando immagina che gli angeli continuamente scendano dal soggiorno eterno di Dio nella " candida rosa „ e vi risalgano, distingue questo soggiorno dall'empireo (1).

*
* *

Per lo più gli scolastici ammisero come semplice ipotesi l'esistenza del decimo cielo, luogo speciale di tutti gli eletti; ma, una volta ammesso, non potevano concepirlo che corporeo. Per essi non aveva senso un luogo propriamente detto il quale non fosse corpo (2). L'epiteto di " intellettuale „, dato dalla *Glossa ordinaria* all'empireo (3), non poteva negarne la corporalità per uno scolastico (4).

E' vero che nella tradizione il paradiso è detto anche cielo " spirituale „ (5); ma gli scolastici interpretavano la parola metaforicamente. Per esempio, Tommaso distinse il paradiso spirituale dal corporale; però ritenne che il primo fosse il solo stato di beatitudine celeste, ovunque venisse goduto (6). Parlò anche di luogo " spirituale „ e " corporale „ degli angeli; ma con lo " spirituale „ indicò metaforicamente Dio stesso, col " corporale „, preso in senso proprio, l'empireo (7). Questa, a nostra conoscenza, era dottrina comune (8).

Dei » in quanto «locus beatorum... quia per eminentiorem effectum gratiae et gloriae apparet in illo»; S. Tomm., *S. th.* III, q. 57, a. 4 ad 1: «Sedes Dei dicitur esse in caelo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento».

(1) *Par.* XXXI 1-12. *Ib.* 10ss.: la milizia angelica «nel gran fior discendeva...
... e quindi risaliva

là dove 'i suo amor sempre soggiorna».

(2) Cfr. Bernard, l. c. 2505a.

(3) Valafredo Strabo, *Glossa ordinaria. Liber Genesis*, I 1 (PL 113, 68).

(4) Per es, S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1 (II 72), spiega «intellettuale» nel senso che l'empireo non è visibile in questo mondo.

(5) Onorio d'Autun, op. c. I 139 (PL 172, 146); Michele Scoto, nel testo che abbiamo riportato sopra, 24, n. 3 Cfr. anche il passo della *Glossa* citato da S. Tomm., *S. th.* II II, q. 175, a. 3 ad 4.

(6) S. Tomm., *III Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3 ad 3 (III 672); *S. th.* III, q. 52, a. 4 ad 3.

(7) S. Tomm., *I Sent.*, d. 37, q. 3, a. 1 (I 876).

(8) S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 3 (XXVII 52a); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 1, resp. e ad 2 (II 76b-77b). La facoltà teologica di Parigi, il 1241, decretò: «Quod anime glorificate non sunt in celo empireo cum angelis,

Dante, invece, nel poema ci presenta una teoria speciale.

Quando immagina di entrare dal primo mobile nell'empireo, si fa avvertire da Beatrice che sono "usciti fore del maggior corpo" (1). Il testo è troppo evidente perchè non venisse rilevato dagli interpreti. Esso nega la corporalità dell'empireo; perchè se anche l'empireo fosse corporeo, il primo mobile, essendo meno ampio dell'empireo (2), non sarebbe più il "maggior corpo". Quindi il luogo proprio degli angeli e dei beati (3) non è corpo.

Inoltre, se Dante avesse concepito corporeo il decimo cielo, non avrebbe potuto dire che il nono include in sè *tutte* le sfere del mondo (4). E' vero che, secondo alcuni, lo direbbe appunto dell'empireo (5); ma l'interpretazione è errata. Difatti, il Poeta dice che dall'ottava sfera Maria SS. s'innalzò tanto che ad un certo punto egli non potè più vederla; lo spiega con la debolezza degli occhi i quali non riuscivano a scorgere ancora neppure la superficie interna del "real manto di tutti i volumi del mondo" (6); se Dante non si riferisse alla superficie del cielo immediatamente superiore, la ragione addotta sarebbe inutile, poichè è ovvio che l'empireo non può essere scorto finchè v'è tutto il primo mobile in mezzo (7). Del resto, l'interpretazione che si riferiva al decimo cielo oggi sembra un ricordo nell'esegesi dantesca.

nec corpora glorificata erunt ibi, sed in celo aqueo vel cristallino, quod supra firmamentum est, quod et de beata Virgine presumitur. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod *idem locus corporalis, scilicet celum empireum*, angelorum et animarum sanctarum erit et corporum glorificatorum» (H. Denifle, O. P., *Chartularium universitatis parisiensis*, Parisiis 1889, num. 128 [I 171]). Alcuni codd. aggiungono: «...et similiter *locus idem spiritualis* sanctorum angelorum et beatorum hominum», ed un cod. ancora «scilicet Deus» (cfr. Denifle, op. c. I 172, n. 4).

(1) *Par.* XXX 38s.

(2) *Purg.* XXVI 62s.: l'empireo è il «ciel... più ampio».

(3) *Inf.* I 118-129 e II 84; *Purg.* XV 52-75; *Par.* IV 28-36 e XXX 43ss.

(4) *Par.* XXIII 112s.: «Lo real manto di *tutti* i volumi del mondo».

(5) Cfr. G. Poletto, *La Divina Commedia di Dante Alighieri con commento*, Roma 1905, III 499s.; Steiner, op. c. 925a; Vandelli, *La Div. Comm.* 824a.

(6) *Par.* XXIII 112-120.

(7) Il Vandelli, *La Div. Comm.* 824a, esclude che il *Par.* XXIII 112-117 tratti dell'empireo, poichè questo, essendo concepito immateriale, non ha «l'interna riva». Però tale ragione non è cogente, perchè Dante per immaginazione poetica ha attribuito all'empireo alcune qualità proprie dei corpi, come le parti e lo spazio, quindi avrebbe potuto attribuirgli anche la superficie concava e convessa.

Infine, invano si cercherà nella *Commedia* che l'Alighieri parli della " materia „ dell'empireo, come aveva fatto nel *Convivio*. I cieli sono detti " mondo sensibile „, "cechi corporai „, "corpo„(1) soltanto quando, riferiti ai nove cori angelici, vengono considerati senza la decima sfera (2).

*
* *

In armonia con tale concezione, Dante nega all'empireo la virtù di muovere i corpi inferiori e di esercitare su di essi ogni influsso.

Difatti, il primo mobile è detto il cielo
" che più ferve e più s'avviva
nell'alito di Dio e nei costumi „ (3)

Non sarebbe tale, se venisse mosso e ricevesse la sua virtù dall'empireo; perchè l'effetto è inferiore alla causa.

Ancora, il divin Poeta, allorchè tratta espressamente degli influssi che i cieli superiori esercitano sugli inferiori, comincia dalla nona sfera, affermando che la virtù del primo mobile contiene " l'esser „ dei corpi inferiori. In tale passo nomina anche l'empireo; ma dice soltanto che in esso gira il primo mobile (4).

Inoltre Dante dichiara che la natura del mondo ha inizio dal primo mobile " come da sua meta „; aristotelicamente chiarisce che la natura del mondo è il principio il quale fa stare fermo il centro cosmico e gli fa girare intorno tutti gli altri corpi (5). La parola " meta „ indica la causa finale (6); dunque la terra col

(1) *Par.* XXVIII 49; *Par.* XXVIII 64 e 68.

(2) Il Busnelli, *Il concetto e l'ordine del « Par. » dant.* I 53, non tiene presente tutto ciò e, senza distinguere tra la teoria del *Conv.* e quella della *Div. Comm.*, scrive: « L'empireo di Dante, *sebbene giusta il concetto tomistico sia corporale*, ritrae però anche dell'intellettuale ».

(3) *Par.* XXIII 113s.

(4) *Par.* II 112ss.: « Dentro dal ciel della divina pace
si gira un corpo nella cui virtute
l'esser di tutto suo contento giace ».

(5) *Par.* XXVII 106ss.: « La natura del mondo, che quieta
il mezzo e tutto l'altro intorno move,
quinci comincia come da sua meta ».

Cfr. Arist., *Nat. Ausc.* II, c. 1, num. 2 (II 260s.).

(6) Il Nardi, *Saggi di fl. dant.* 183, s'è accorto del significato di « meta »; ma generalmente i commentatori non vi badano e la spiegano «estremo confine» (St. Bersani, C. M., *Dottrine allegoriche simboli della Divina Commedia*, Pia-

mare (1) sta ferma per rendere possibile il movimento della nona sfera, e gli otto cieli inferiori si muovono per desiderio verso il primo mobile (2). Invece il *Convivio* e tutti coloro che spiegavano con l'empireo il movimento del nono cielo supponevano che la decima sfera fosse il principio della natura del mondo, la suprema meta creata nell'ordine naturale. Insomma l'Alighieri nel poema, contro la sua stessa opinione precedente, esclude che l'empireo muova il cielo inferiore come causa finale.

Ribadisce lo stesso concetto ed inoltre nega che il decimo cielo influisca la virtù sul nono quando dice che quest'ultimo

“ non ha altro dove
che la mente divina, in che s'accende
l'amor che il volge e la virtù ch'ei piove „ (3).

Tutti i commentatori che abbiamo avuti sott'occhio, hanno creduto che questi versi escludano ogni altro luogo contenente del primo mobile fuorchè “ la mente divina „ (4).

Però non è presumibile che un autore si contraddica esplicitamente in due periodi immediati. La terzina che viene subito dopo afferma che il nono cielo è circondato dall'empireo e che l'empireo a sua volta è cinto da Dio (5); nè essa può avere altra spiegazione.

D'altra parte non si conciliano le due terzine pensando che la prima escluda che l'incorporeo decimo cielo sia luogo propriamente detto del primo mobile, mentre la seconda affermi che ne sia luogo metaforico; infatti, il ragionamento contraddirebbe an-

enza 1931, 268) ovvero riportano il passo in cui Vellutello la interpreta « principio » (Poletto, op. c. III 581; Vandelli, *La Div. Comm.* 861a).

(1) Nel *Conv.* III V 6s. Dante accetta la sentenza aristotelica che il centro cosmico è la terra col mare.

(2) Nella *Div. Comm.* l'empireo resta pure meta suprema, ma soltanto nell'ordine soprannaturale (*Purg.* XV 52-75; *Par.* I 121-135 e XXII 61-66). Non è chiaro G. Tarozzi, *Teologia dantesca studiata nel Paradiso*, Livorno 1906, 31, quando afferma: « Nell'Empireo [della *Div. Comm.*] è il fine a cui ogni moto, nell'ordine universale, tende ».

(3) *Par.* XXVII 109ss.

(4) Per es., Tarozzi, *Teologia dant.* 34s.; Duhem, *Le système du monde*, IV 227; Moore, *Dante's theory of creation*, 150, n. 1; Nardi, *Saggi di fil. dant.* 230ss.; Bersani, op. c. 268; Poletto, op. c. III 581s.; Steiner, op. c. 962s.; Vandelli, *La Div. Comm.* 861a.

(5) *Par.* XXVII 112ss.: « Luce ed amor d'un cerchio lui comprende,
sì come questo li altri; e quel precinto
colui che 'l cinge solamente intende ».

cora a sè e alla dottrina esplicita del poema (1), perchè la prima terzina affermerebbe che la spirituale " mente divina „ sia luogo del nono cielo in senso proprio. Neppure si ha l'accordo ritenendo che la " mente divina „ sia l'empireo; poichè Dio, considerato proprio come intelligenza, viene distinto dal decimo cielo nella seconda tёрzina (2).

Dunque il poeta fiorentino si contraddice ?

Non lo crediamo. La prima terzina non intende dire che nessun cielo superiore sia luogo contenente del primo mobile; ma vuole escludere che un cielo superiore muova il nono come causa finale e gli infonda la " virtù „. La sua costruzione è questa: il primo mobile " non ha altro *dove in che* s'accende l'amor che il volge e la virtù ch'ei piove, che fuorchè) la mente divina „. Nella *Divina Commedia* non mancano esempi di tali trasposizioni, suggerite evidentemente da ragioni metriche (3).

(1) *Par.* XXII 67, ove si dice che l'empireo « non è in loco ».

(2) *Par.* XXVII 113s., riportato sopra, 33, n. 5. Qui il « cinge » si riferisce a Dio in quanto « coelum Trinitatis », l'« intende » vi si riferisce in quanto intelligenza che direttamente presiede all'empireo. Invece la prima terzina (*Par.* XXVII 109ss.) si riferisce a « la mente divina » solo in quanto « coelum Trinitatis »; infatti non può escludere che il primo mobile riceva « la virtù » da una intelligenza creata, poichè lo stesso *Par.* dice che un serafino presiede al nono cielo (XXVIII 70ss.) e che gli infonde « la virtù » (II 127ss.); quindi la prima terzina esclude che il primo mobile riceva dall'empireo quell'influsso che i cieli superiori esercitano sugli inferiori (cfr. *Conv.* II XIV 5; *Par.* II 112-123). Questo risulta anche dal fatto che il *Par.* XXVII 109ss. parla di « dove » e di « mente divina »: il « dove », essendo Dio, indica il « coelum Trinitatis »; la « mente divina » si adatta ad indicare il cielo della SS. Trinità poichè il *Conv.* II III 11 lo chiama appunto « prima Mente ». Bisogna notare che nel *Par.* XVIII 118s. Dio è detto « la mente in che s'inizia

...moto e... virtute » del sesto cielo, però vi si parla di influsso *iniziale* e non vi si esclude che il cielo riceva immediatamente il moto e la virtù dal cielo superiore e dal proprio angelo motore.

(3) Per es., nel *Par.* II 118ss. bisogna leggere: « Li altri giron... dispongono le distinzion che dentro da sè hanno e lor semenze a lor fini »; altrimenti non ci sarebbe bisogno di distinguere le « semenze » dai « fini », mentre altrove Dante dice che « le rote magne

...drizzan *clascun seme ad alcun fine* » (*Purg.* XXX 109s. Cfr. anche *Conv.* IV XXI 4-7). Similmente nel *Par.* XXVIII 103ss. bisogna leggere: « Quelli altri amor che dintorno li vonno, per che 'l primo ternaro terminonno, si chlanan *Troni del divino aspetto* »; come giustamente ha osservato G. Rosalba, *Nota sul verso 105 del XXVIII del « Paradiso »*, nella *Rassegna cri-*

Si potrebbe avanzare l'obiezione che la terzina, pur così costruita, non escluda l'influsso dell'empireo sul nono cielo: "l'amor che il volge „ sarebbe il serafino preposto al primo mobile (1); i cori angelici superiori influiscono sugli inferiori (2); la terzina direbbe che il motore della nona sfera, appartenendo allo ordine supremo, subisca soltanto l'influsso di Dio. Però l'obiezione, per quanto ingegnosa, non si reggerebbe; poichè l'intelligenza motrice dà al proprio cielo anche la "virtù „ (3), invece la nostra terzina presenta la "virtù „ come parallela, non come prodotta da "l'amor che... volge „. Quindi "l'amor che il volge „ indica quel "ferventissimo appetito „ che secondo il *Convivio* muove il primo mobile (4), con la differenza che nella *Divina Commedia* non ha più come oggetto immediato l'empireo.

Posto così in chiaro che il sacro poema nega al decimo cielo la virtù di influire sul nono, siamo in grado di interpretare in che modo il fondo centrale della "candida rosa „ sia costituito da un "raggio...

reflesso al sommo del mobile primo,
che prende quindi vivere e potenza „ (5).

Alcuni espongono il pensiero dantesco come se questo raggio prima costituisca l'empireo e poi si rifletti sulla nona sfera (6).

Al contrario, il raggio cade direttamente da Dio sulla superficie convessa del primo mobile e dà a questo "vivere e potenza „; dopo viene riflesso e forma il giallo della "candida rosa „ (7). Se non fosse così, il nono cielo riceverebbe "vivere e

tica della letteratura italiana, XI Napoli 1906, 49-65 e 19-9216. Per non aver visto ciò, i commentatori si sono lambiccato invano il cervello nello sforzo di spiegare il *Par.* XXVIII 103ss.

(1) Per la teoria che il motore del nono cielo sia un serafino, cfr. *Par.* XXVIII 70ss.; ed anche *Inf.* VII 73 76; *Par.* II 127-141; *Par.* XXVIII 46-78 e 98s. Gli angeli sono detti « amori » nel *Par.* XXVIII 103; *Par.* XXIX 46 e XXXII 94. Secondo alcuni, « l'amor che il volge » indicherebbe il serafino (cfr. Vandelli, *La Div. Comm.* 861b).

(2) *Par.* XXVIII 127ss.

(3) *Par.* II 127-148 e XXVIII 64-78.

(4) *Conv.* II III 9.

(5) *Par.* XXX 106ss.

(6) Per es., Br. Nardi, *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigeri*, nel *Giornale dantesco*, XXII Firenze 1914, 188a; *Saggi di fil. dant.* 232s.

(7) Così spiegano anche il Bersani, op. c. 282; il Vandelli, *La Div. Comm.* 890a.

potenza „ dall'empireo; poichè il raggio, sebbene non costituisca tutto l'empireo (1), tuttavia forma il fondo centrale della rosa che sta nella decima sfera. E' vero che altrove Dante premette il "da,, alla cosa da cui la luce viene riflessa (2), cosicchè nel caso nostro ci aspetteremmo " riflesso *dal* sommo „ del primo mobile; però la lezione " *al* sommo „ indica la superficie convessa del nono cielo in quanto vi si riflette il raggio diretto, non in quanto da essa parte il raggio riflesso (3).

*
* *

Gli scolastici assegnarono all'empireo una luminosità superiore a quella degli altri cieli, completa (4); però non furono unanimi nel concepire questa luce dell'empireo. Per comprendere la loro differenza, bisogna tener presente la cosiddetta " metafisica della luce „ (5).

La metafisica della luce, inquadrata in un sistema emanatistico panteistico, fu insegnata dai neoplatonici (6). Per mezzo di questi si diffuse, cristianizzandosi, anche presso i Padri e presso gli scolastici; difatti, ne troviamo tracce presso S. Agostino (7), S. Bona-

(1) Il Nardi (*Intorno al tomismo di D.*, 1. c. 188a; *Saggi di fil. dant.* 45s.; ib. 230-233 e 236s.), L. Tondelli (*Manl. Rapportl con Bardesane, S. Agostino. Dante*, Milano 1932, 114; ib. 116 e 123) ed E. Jallonghi. *Il misticismo bonaventuriano nella Divina Commedia*, Città di Castello 1935, 223, n. 3) poco rettamente applicano il raggio a tutto l'empireo. C. Piana, O. F. M., *Le questioni inedite « De glorificatione Beatae Mariae Virginis » di Bartolomeo da Bologna O. F. M. e le concezioni del Paradiso dantesco* (Estratto da *L'archiginnasio* 1938), Bologna 1938, 6s., confonde il fondo centrale con tutta la rosa.

(2) *Par.* XXXI 72 e XXXIII 118s. Cfr. anche *Par.* II 88.

(3) Così pure nel *Par.* II 93.

(4) P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 4 (I 315); Alano di Lilla, *Anticlaudianus*, V 7 (PL 210, 536); Aless. d'Hales, *S. th.* II 266ss. e 270 (II 328b.; ib. 329b e 331b); S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 4 (XXVII 52b-53b); *S. de creaturis*, I, q. 11, a. 2 (XXXIV 422a-b); *S. th.* II, q. 12, m. 2 (XXXII 151b-152a); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, qq. 1s. (II 71a-75a); S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, aa. 2s. (II 72-77); *S. th.* I, q. 66, a. 3.

(5) Per la « metafisica della luce », cfr. il profondo studio di Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*. Herausgegeben von Cl. Baeumker, III 2, Münster 1908, 357-459.

(6) Cfr. ib. 366-371 e 381-391.

(7) Cfr. ib. 372-377.

ventura (1) e l'autore del *De intelligentiis* che molto probabilmente fu Adamo di Parigi (2). D'altra parte, la metafisica della luce, anche nella sua forma ortodossa, fu avversata da S. Tommaso e in genere dalla corrente scolastica in cui l'aristotelismo potè svilupparsi senza preoccupazioni neoplatoniche (3).

Secondo gli scolastici seguaci della metafisica della luce, la luce non è forma accidentale, ma sostanziale (4); Dio è luce non in senso metaforico, ma in senso proprio, sebbene analogo alla luce terrestre (5); le creature quanto più si avvicinano a Dio, tanto più partecipano della natura della luce. Quindi la luce è la stessa sostanza o forma sostanziale dell'empireo (6). Invece secondo gli altri scolastici la luce è soltanto una qualità del decimo cielo (7).

(1) Cfr. Baeumker, *Witelo*, 394-407.

(2) *De intelligentiis*, VIss. (ed. Cl. Baeumker, presso *Witelo*, 8s.). Cfr. anche il commento del Baeumker, *Witelo*, 422-432. Il Baeumker aveva cercato di dimostrare che il *De intelligentiis*, composto verso la metà del sec. XIII, si dovesse attribuire a Witelo (cfr. ib. 244-271); ma dopo si ritrattò e sostenne che molto probabilmente sia del maestro parigino Adamo, detto « Pulchra mulier » (*Zur frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümllich Witelo zugeschriebenen Liber de intelligentiis*, nella *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, I 87-102). Noi citiamo il trattato sotto il nome di Adamo di Parigi.

(3) Cfr. Baeumker, *Witelo*, 415-421. S. Tomm. rigetta tanto decisamente la metafisica della luce, da riprovarla anche quando costituisce un argomento a proprio favore e da ritenere nulla l'autorità del *De intelligentiis* che la sostiene. Difatti, nel *Quodl.* VI, q. 11, a. 19 (ed. Marietti, Taurini 1931, 134a-b) dice: « Contrarium concedimus: quamvis liber de Intelligentiis non sit auctoritatis alicuius, nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis (*De intelligentiis*, VII 1 [8]), nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit in quantum est ens actu ». Notiamo che la metafisica della luce fu estranea non solo ad Arist. (cfr. Baeumker, ib. 415 e 422), ma anche a Platone (cfr. ib. 361s.; ib. 366 e 371s.).

(4) S. Bonav., *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2 (II 319a-322b). Secondo il Baeumker, *Witelo*, 413s. e 451, a tale sentenza si riduce anche Roberto Grossatesta e l'esposizione che Alb. M. fa della dottrina araba.

(5) Per S. Agostino, cfr. Baeumker, *Witelo*, 372-377. S. Bonav., *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, ob. 3 (II 311b): « Propriissime... Deus lux est, et ea quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis »; dalla risposta, ib. ad 3 (II 313b), risulta che Bonav. accetta questo principio.

(6) S. Bonav., *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2 (II 320b-321a); Adamo di Parigi, *De intelligentiis*, VIII 4 (11. Il Baeumker, in *Witelo*, 438ss., prova che qui probabilmente si tratta dell'empireo).

(7) S. Tomm., *S. th.* I, q. 67, a. 3.

Anche Dante chiama l'empireo il cielo più splendido (1), il cielo che maggiormente partecipa della luce divina (2), il "ciel ch'è pura luce" (3).

Secondo alcuni studiosi (4), l'Alighieri segue la metafisica della luce.

Però sia i metafisici della luce sia gli avversari sono estranei alla concezione dantesca dell'empireo.

Difatti gli uni e gli altri intendevano parlare di luce in senso proprio, perchè per essi la decima sfera era un *corpo luminoso*. Ma nella *Divina Commedia* ci troviamo di fronte ad una dottrina speciale: l'empireo non è corpo. Come, dunque, la luce costituisce l'empireo?

Si vorrebbe vedere proprio in ciò l'influsso della metafisica della luce, perchè solo secondo tale metafisica si può concepire una vera luce spirituale.

E' vero che soltanto nella metafisica della luce si concepisce la luce spirituale in senso proprio; però lo spirito, sebbene luce, non cessa di essere spirito, ossia intelligenza e volontà; quindi il decimo cielo dovrebbe essere intelligente e libero!

(1) *Par.* XXIII 102.

(2) *Par.* I 121ss. E' detto esplicitamente nel *Par.* I 4, ove secondo l'*Ep.* XIII 66-76 il « cielo » indica appunto l'empireo, invece secondo Fr. D' Ovidio, *L'Epistola a Cangrande*, nella *Rivista d'Italia*, II Roma 1899, III 28s.; *Studit sulla Divina Commedia*, Milano 1901, 470s. e 483, e secondo L. Pietrobono, *L'Epistola a Cangrande*, nel *Giornale dantesco*, XL, N. S. X (1937) Firenze 1939, 11s. e 59, indicherebbe tutti e dieci i cieli. Stando alla *Div. Comm.*, il « cielo » del *Par.* I 4 può significare sia solo l'empireo (così nel *Par.* XXXIII 102) sia l'insieme dei cieli (così nel *Purg.* XIV 148; *Par.* I 74; *Par.* III 89; *Par.* XIV 131 e XXVIII 46). Non vale l'argomento addotto dal Pietrobono che la terza cantica tratta di ciò che Dante vide in tutti i dieci cieli. Difatti, l'Alighieri pone il paradiso nel solo empireo e per immaginazione poetica finge di vedere i beati anche nei nove cieli mobili (cfr. *Par.* IV 28-39); alle volte parla del paradiso come se stesse soltanto nell'empireo (così nel *Par.* XXII 61-65), altre volte ne parla come se stesse nei dieci cieli (così nel *Par.* XXVIII 46-57); quindi all'inizio della terza cantica, volendo dire che narrerà ciò che vide del paradiso, potè alludere al solo empireo.

(3) *Par.* XXX 39s.

(4) Per es., il Nardi, *Sigleri di Br. nella Div. Comm.* 35ss.; *Intorno a tomismo di D.*, l. c. 187b-189a; *Saggi di fil. dant.* 227; il Tondelli, *Mani*, 114ss. e 121ss.

Per conseguenza, Dante, riguardo all'empireo, non s'è servito del termine "luce", in senso proprio (1).

Lo mostra anche nelle circonlocuzioni usate per indicare il decimo cielo. Allorché lo chiama "luce ed amor", (2), usa la "luce", metaforicamente per indicare la visione beatifica; poichè non può intendere con essa una sostanza quando la accoppia ad "amor", ed infatti, altrove, sebbene non definisca l'empireo, sostituisce la parola "luce", con "intelletto", e con "viso", (3). Del resto, lo spiega chiaramente nei famosi versi la cui bellezza ci spinge a ricantarli: l'empireo è il "ciel ch'è pura luce:

luce intellettual, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore", (4).

E' la definizione precisa della beatitudine celeste.

Per conseguenza, la "pura luce", non è la "lux pura", che Bonaventura attribuiva all'empireo (5); la "pura luce", dantesca indica la visione beatifica in quanto è diretta, scevra da ogni dubbio. La "luce intellettual", non ha il significato, che Tommaso assegnava all'"empyreum... intellectuale", di invisibile dalla terra (6); la "luce intellettual", dantesca indica l'intuizione di Dio (7).

(1) Del resto, Dante non ha le premesse per la metafisica della luce. Difatti, ritiene la luce forma accidentale (*Conv. III IX 6-10*); molto spesso chiama luce Dio, ma, come risulta dal contesto, metaforicamente e non afferma mai che Dio è luce in senso proprio; quando presenta la creatura come luce o come partecipazione della luce divina, non esclude mai il senso metaforico.

(2) *Par. XXVII 112 e XXVIII 54*. Secondo lo Steiner, op. c. 969a, in questo ultimo punto « amore e luce » indicherebbero la carità e la sapienza di Dio. Sarebbe vero se il « templo » di cui « amore e luce » sono detti « confine » indicasse solo l'empireo. Invece il « templo » significa tutto il sistema dei cieli, di cui il termine è l'empireo; poichè Dante dice « questo mirifico templo » e si trova nel primo mobile; inoltre è vero che secondo le parole poste in bocca a S. Benedetto i desideri vengono appagati *completamente* soltanto nell'empireo (*Par. XXII 61-65*), ma è pure vero che i desideri di Dante vengono soddisfatti di mano in mano, nel percorso di tutti i cieli. Anche il Tarozzi, *Teologia dant.* 34s., fu impreciso riferendo a Dio e non all'empireo la luce e l'amore del *Par. XXVII 112 e XXVIII 54*.

(3) *Par. I 120*: « Intelletto e amore »; *Par. XXXI 27*: « Viso e amore ».

(4) *Par. XXX 39-42*.

(5) S. Bonav., *Breviloquium*, II 3 (V 221a).

(6) S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1 (II 72).

(7) Contro Fr. Hettinger, *Die Theologie der Göttlichen Komödie des Dantes Alighieri in ihren Grundzügen dargestellt*, Köhn 1879, 28, e contro Ber-

Con questo non escludiamo che Dante attribuisca la luce in senso proprio ad alcune cose dell'empireo: all'alone che circonda i beati (2) e al fondo centrale della "candida rosa" (1).

Però la luce dell' "ombra" dei beati non ha niente da fare con la costituzione del decimo cielo (3).

In quanto al fondo della rosa, è vero che esso è una parte dell'empireo; ma è pure vero che è una delle tante immaginazioni che Dante introduce nel poema per renderlo vario. L'Alighieri non ammette che realmente nel paradiso vi sia un lago di luce in senso proprio. Difatti, assegna a questo lago l'ufficio di "lu-

sani, op. c. 281, conveniamo col Nardi, *Intorno al tomismo di D.*, l. c. 187b-188a, che questi versi non indicano Dio. Inoltre Busnelli e Vandelli, *Il Convivio*, I 114a-b, generano confusione quando rimandano alla « pura luce » del *Par.* XXX 39 per spiegare il « luminoso » del *Conv.* II III 8; poiché il « luminoso » del *Conv.* ha senso proprio, applicandosi all'empireo corporeo, invece la « pura luce » del *Par.* ha senso metaforico.

(1) Dante canta che le anime dei trapassati sono circondate da un corpo aereo, detto « ombra », il quale conserva ogni fattezze del corpo separato (*Purg.* III 31ss. e XXV 79-108). Secondo L. Giuffrè, *Il problema delle ombre e delle luci nella Divina Commedia*, Palermo 1935, 8 e 20-27, e secondo L. Cicchitto, O. M. Conv., *Postille bonaventuriano-dantesche* (Estratto dalla *Miscellanea francescana* 1932-1939), Roma 1940, 196-204, l'Alighieri limiterebbe tale corpo aereo ai dannati e ai purganti. Invece anche i beati lo hanno, sebbene dal *Par.* V 131-139 non si scorga più, tranne nell'empireo (cfr. *Purg.* II 104s. in relazione al *Purg.* XXV 85ss.; *Par.* III 10-35; ib. 46-49 e 58-63; *Par.* V 136-139; *Par.* VIII 52ss.; *Par.* IX 22ss. e 70ss.; *Par.* XXII 58-63), e, finchè si scorge, è chiamato anche « ombra » (cfr. *Par.* III 34 e 67; *Par.* V 107). Avendo Dante attribuito a questo corpo « fittizio » perfino gli organi sensitivi, non è strano che a quello dei beati assegni anche quell'alone di luce che Tomm. attribuisce ai corpi gloriosi (*Par.* XIV 13-60 e 64-69. Per Tomm., cfr. *S. th.* III, q. 54., a. 3 ad 1 ed anche *Suppl.*, q. 85, a. 1). Però è da notare che la teoria del corpo aereo dei trapassati non è tomistica, contrariamente a quanto afferma l'Orestano, *Arch. di storia della fil.*, l. c. 125s.; *Sophia*, l. c. 16, il quale inoltre confonde « l'ombra » con l'anima dannata e purgante. Lo stesso Busnelli, *Il concetto e l'ordine del « Par. » dant.* 76-81; *Cosmogonia*, 290ss., confessa che la teoria del corpo aereo dei trapassati, agostiniana, fu rigettata da Tomm. Cfr. S. Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 33, num. 62 (PL 34, 481); P. Lombardo, *Sent.* IV, d. 44, c. 7 (II 1004).

(2) *Par.* XXX 88-128 e XXXI 45.

(3) Per non aver distinto, G. Tarozzi, « *Luce intellettuale, piena d'amore. Nota sul concetto della natura del « Paradiso » di Dante*, Torino 1888, 16-35, e *Teologia dant.* 65s., ha dato una interpretazione molto confusa della luce che il *Par.* applica a Dio, alle creature, all'empireo, ai beati.

men gloriae „ (1); ma i beati non guardano in esso per vedere Dio, mentre il “ lumen gloriae „ è qualche cosa che continuamente eleva la loro virtù intellettuale, come appare da altri punti della *Divina Commedia* (2).

In conclusione, il divin Poeta concepisce un empireo del tutto soprannaturale; quando lo definisce con accuratezza, ce lo presenta come la visione beatifica di Dio.

*
**

Alcuni passi della *Divina Commedia* suppongono una decima sfera corporea. Confessiamo che alle volte, per accordare questi passi con l'interpretazione dell'empireo che abbiamo data, si richiede una certa dose di buona volontà; ma si tratta di volontà illuminata, perchè la presunzione che un autore non concepisca nello stesso tempo contraddittoriamente la medesima realtà deve cedere soltanto di fronte all'evidenza.

Senza dubbio il Poeta parla dell'empireo come se dentro vi fosse lo spazio, quindi come se fosse corpo. Lo chiama “ ampio loco „ (3), il cielo che “ più ampio si spazia „ (4); descrive la “ candida rosa „ dei beati come una parte dell'empireo nella quale si introduce dopo di essere già entrato in esso (5); nella rosa immagina di passeggiare, di contemplare un immenso anfiteatro dai circoli concentrici (6), di vedere in ogni circolo innumerevoli scani occupati dai beati o ancora vuoti (7).

Tutto questo si spiega facilmente come una delle tante immaginazioni poetiche. La seria difficoltà si ha quando Dante parla da teorico. Per dimostrare che nell'empireo le cose lontane si ve-

(1) *Par.* XXX 100ss.

(2) *Par.* XIV 37-51 e XXI 83-87. Inoltre Dante, dopo aver tuffato il viso nel lago di luce (*Par.* XXX 70-96), ancora non è in grado di vedere Dio (*Par.* XXXI 94-102; *Par.* XXXII 85ss. e 139-150; *Par.* XXXIII 22-54); però questo potrebbe spiegarsi col fatto che il Poeta è ancora mortale (perciò S. Bernardo, nel *Par.* XXXIII 28-33, prega che Dante sia slegato da ogni nube di mortalità), mentre il lago di luce è il « lumen gloriae » dei trapassati.

(3) *Inf.* II 84. Nel v. 71 è detto semplicemente « loco ».

(4) *Purg.* XXVI 62s.

(5) *Par.* XXX 38-132.

(6) *Par.* XXX 109-120; *Par.* XXXI 43-48 e 112-123.

(7) *Par.* XXX 130-138; *Par.* XXXI 65-78; *Par.* XXXII 1-45 e 115-138.

dono come se fossero vicine, adduce l'argomento che non vige la legge naturale dove Dio governa direttamente (1). Dicendo così, pare che presupponga lo spazio ed escluda soltanto l'effetto naturale dello spazio, ossia che la distanza diminuisce la visibilità dell'oggetto (2). Invece egli, avendo concepito incorporale, stato di beatitudine l'empireo, avrebbe dovuto portare come argomento l'assenza dello spazio.

Similmente non aveva da dimostrare l'immobilità del decimo cielo; volendola dimostrare, doveva appellarsi all'incorporalità. Al contrario prova l'immobilità con argomenti di ordine naturale che presuppongono una delle concezioni più materiali.

Difatti, Dante ripete la dimostrazione del *Convivio*, con la sola differenza che ora non parla esplicitamente di " materia „. Afferma, cioè, che Dio col " suo lume „ fa stare sempre fermo il cielo nel quale gira il primo mobile (3). Poichè tratta dell'empireo come luogo, con il termine " lume „ non indica la visione beatifica, ma la diffusione delle perfezioni divine, come nei primi versi della terza cantica (4). Quindi vuol dire che l'empireo riceve da Dio tanta perfezione da non aver bisogno di muoversi. In conformità con questo concetto, il Poeta chiama l'empireo " deiforme regno „ (5).

(1) *Par.* XXX 121ss.: « Presso e lontano, lì, nè pon nè leva ;
chè dove Dio senza mezzo governa,
la legge natural nulla rileva ».

Il *Par.* XXXI 73-78 afferma soltanto il fatto che nell'empireo la distanza non rende meno visibile l'oggetto.

(2) Alcuni commentatori (per es., il Vandelli, *La Div. Comm.* 891a) erroneamente spiegano come se Dante neghi lo stesso spazio. Si appellano all'affermazione dantesca che l'empireo « non è in loco » (*Par.* XXII 67). Ma se tenessero presente la teoria aristotelico - scolastica del luogo, si accorgerebbero che una cosa è senza luogo quando non è circondata da un corpo contenente, mentre essa stessa può essere luogo ed avere in sè lo spazio. Così Dante presenta l'empireo come luogo dei beati (*Inf.* I 118-129 ; *Inf.* II 71 e 84 ; *Purg.* XV 52-75 e XXVI 61ss. ; *Par.* IV 28-36 e XXX 43ss.) e del primo mobile (*Par.* I 122s. ; *Par.* II 112ss. e XXVII 112s. Cfr. anche *Par.* XXVIII 54).

(3) *Par.* I 121ss.: « La provedenza, che cotanto assetta,
del suo lume fa 'l ciel sempre quieto
nel qual si volge quel c' ha maggior fretta ».

(4) *Par.* I 1-4. Il « ciel », anche se si riferisca a tutti i cieli come vogliono il D' Ovidio e il Pietrobono, (cfr. sopra, 38, n. 2) include l'empireo e « luce » indica egualmente il simbolismo divino.

(5) *Par.* II 20 (dal *Par.* I 121-141 appare che si tratta dell'empireo). Il *Par.* XXX 52, secondo cui Dio è « l'amor che queta » l'empireo, si può riferire al decimo cielo come luogo, ma enunzia il solo fatto dell'immobilità; se poi

Inoltre riporta altri argomenti ancora più significativi. Si fa dire da S. Benedetto che soltanto nell'empireo

“ è ogni parte là ove sempr' era,
perchè non è in loco, e non s'impola „ (1).

In questi versi prima di tutto il Poeta afferma che il decimo cielo è composto di parti (2).

Poi il secondo dei due argomenti (il “ non s'impola „) esclude evidentemente il moto di rotazione su sè stesso. Difatti, Aristotile aveva distinto due movimenti semplici: il circolare e il rettilineo (3). Comunemente si riteneva che il moto circolare del cielo avvenisse intorno ad un asse reale le cui estremità costituissero i due poli celesti (4); e lo stesso Dante enunciò la teoria nel *Convivio* (5). Per conseguenza, la mancanza dei poli, che suppone la mancanza dell'asse, rende impossibile il movimento di rotazione su sè stesso. La *Divina Commedia*, dicendo che l'empireo è immobile perchè non ha poli, esclude il moto circolare; però sembra che consideri corpo, quantunque sprovvisto di asse, il decimo cielo.

Quale moto è escluso dall'altro argomento: l'empireo “ non è in loco „ ?

Per potersi orizzontare, è necessario premettere anche adesso alcune considerazioni storiche.

si vuol dare senso pregnante ad « amor » e riferirlo a Dio in quanto bene posseduto, si ha quasi lo stesso argomento del *Par.* I 121ss. Il *Par.* XXXII 61ss. si riferisce alla quiete dei beati, non dell'empireo come luogo.

(1) *Par.* XXII 64-67.

(2) Anche il *Par.* XXXI 52ss. parla di *parti* dell'empireo; però, considerando che secondo il *Par.* XXXI 1ss. i beati si presentano « in forma... di candida rosa », il *Par.* XXXI 52ss. potrebbe essere interpretato nel senso che « la forma general di paradiso » sia l'insieme dei beati e che le parti siano i beati in particolare.

(3) Arist., *Nat. ausc.* VIII, c. 8, num. 1 (II 358).

(4) Cfr. Busnelli e Vandelli, *Il Convivio*, I 305b-306b, ove sono riportati i passi del *De aggregationibus scientiae stellarum* di Alfragano e del *De sphaera* del Sacrobosco, manuali di astronomia nel medioevo. Anche dall'immagine del *Par.* X 78 e del *Par.* XXIV 10ss. risulta che secondo Dante si richiedeva l'asse reale per il moto circolare. Però Giovanni de Bassolis (scrivendo forse prima del 1323) suppone che l'asse celeste con i relativi poli sia immaginario (cfr. P. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, in *Revue de philosophie*, vol. XIV, Paris 1909, 162ss.).

(5) *Conv.* II III 13, ove implicitamente fa intendere pure che il decimo cielo sia senza poli, poichè soltanto ad esso non li assegna. Cfr. anche *Conv.* II III 16 e III V 8; *Purg.* VIII 85ss.; *Par.* XIII 10ss.

Aristotile ritenne che niente può muoversi se non sia circondato da un altro corpo, suo luogo (1). Per spiegare il movimento circolare dell'ottava sfera, ritenuta ultima da lui, introdusse la distinzione tra luogo "per se," e luogo "per accidens," ed insegnò che questo secondo bastava per il moto circolare (2). Egli e i suoi commentatori si scervellarono per determinare in che consistesse il luogo "per accidens," (3); tuttavia gli scolastici, pur ammettendo che il nono cielo fosse circondato da un empireo corporeo ed immobile, generalmente continuarono a spiegare il moto circolare del primo mobile con il luogo "per accidens," (4). Ma alcuni, come ci dice Bonaventura, ritenevano necessario il luogo contenente anche per il movimento circolare e dimostravano l'immobilità assoluta dall'empireo con la mancanza di tale luogo (5). Costoro ricorrevano alla decima sfera per spiegare il movimento del nono cielo ed ogni altro movimento; quindi ritenevano la decima sfera principio di tutta la natura del mondo. Insomma, avevano dell'empireo la concezione più materiale.

Se la *Divina Commedia* intende negare il movimento circolare anche con la ragione che l'empireo "non è in loco," si riallaccia alla sentenza di questi ultimi; se vuole escludere soltanto il moto rettilineo, segue la teoria comune aristotelico-scolastica.

L'accento alla immobilità delle parti favorisce la prima ipotesi, poichè col movimento circolare le parti e non il tutto cambiano luogo. Però l'accento può spiegarsi anche nella seconda ipotesi, in quanto Dante intenderebbe escludere il movimento circolare insieme col rettilineo e si riferirebbe al concetto che con il tutto

(1) Arist., *Nat. ausc.* IV, c. 5, num. 4 (II 291); ib., c. 8 (II 294-297). In quanto al concetto di luogo, dice ib., c. 5, num. 1 (II 291): « Illud corpus... est in loco, extra quod est aliquid aliud corpus, quod ipsum continet; illud vero non est in loco, extra quod non est ullum corpus ».

(2) Arist., ib., c. 5, num. 2 (II 291). Cfr. Duhem, *Le système du monde*, I 202-205.

(3) Cfr. Duhem, *Le système du monde*, I 297-300 e 316a. Cfr. anche S. Alb. M., *Physicorum libri octo*, IV, tr. 1, c. 13 (III 265b-270a).

(4) S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 3 (XXVII 51b); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 ad 3-4 (II 72b); S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1 (II 72); ib., a. 3 ad 3 (II 77); Scoto, *Quodl.* XI 6 (XXV 442a). Per Ruggero Bacone, cfr. Duhem, *Revue de ph.* XIV 156a.

(5) Cfr. S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 1, q. 1 ad 3-4 (II 72a). Cfr. anche Duhem, *Le système du monde*, I 205.

anche le parti mutano luogo, come suppone l'effato scolastico
" Locus totius est etiam locus partium „.

Perciò non siamo necessitati a ritenere che il sacro poema accetti le due teorie contraddittorie, cioè che il primo mobile sia l'inizio della natura del mondo e che non si possa muovere senza la decima sfera. Tuttavia anche nella seconda ipotesi l'argomento dà l'impressione di supporre un empireo materiale (1).

Ora resta da vedere se questi elementi che alludono ad una decima sfera corporale possano accordarsi con la concezione dell'empireo immateriale, stato di beatitudine goduto al di là del primo mobile.

Nella *Divina Commedia* ci troviamo di fronte ad un fatto speciale: il Poeta, quando ha scelto una immagine per cantare

(1) La prop. 49, condannata nel 1277, diceva: « Quod Deus non possit movere celum motu recto. Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum » (Denifle, op. c., num. 473 [I 546]). L'errore si fondava sulla teoria aristotelica che il vuoto sia impossibile (cfr. Duhem, *Le système du monde*, I 192-197). Dopo la condanna, alcuni teologi incominciarono a rivedere la propria posizione. Per es., Riccardo di Mediavilla, scrivendo a Parigi subito dopo, ammette che Dio « per accidens et secundum partem » possa muovere il mondo « motu recto » (cfr. Duhem, *Revue de ph.* XIV 157; Fr. Dalla Zuanna, *Doctrina de spatio in schola nominalistica parisiensi saec. XIV*, Romae 1936, 9ss.). Dante abbraccia l'errore se dà valore metafisico all'argomento che l'empireo non si muove perchè è senza luogo. Non deve stupirci, perchè:

- a) gli errori condannati nel 1277 erano anche contro l'Aquinata ed Egidio Romano (cfr. C. Jellonschek, O. S. B., *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. « Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius » hic primum in lucem edita*, in *Xenia thomistica*, III, Romae 1925, 82); tuttavia il cap. gen. O. P. comandò ai domenicani di tenere la dottrina di Tomm. nel 1286, 1309, 1313, 1315 (Denifle, op. c., numm. 536, 676, 704, 717 [II 6, 138, 166, 183]); inoltre il cap. gen. O. E. S. A. comandò ai propri sudditi di seguire la dottrina di Egidio Romano nel 1287 (ib., num. 542 [II 12]) e il precetto fu inserito nelle ordinazioni il 1290 (ib., num. 567 [II 42]);
- b) gli scolastici ritenevano che la condanna valesse soltanto a Parigi (cfr. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant*, I, Louvain 1911, 237, n. 1; Jellonschek, l. c. 84, n. 7);
- c) qualcuno pensava che la condanna avesse perso valore dopo la morte del vesc. Stefano Tempier (cfr. M. Grabmann, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo*, nella *Rivista di filosofia neoscolastica*, XV Milano 1923, 118);
- d) Goffredo di Fontaines dice che neppure i maggiori dottori parigini ritenevano che la condanna legasse come legge (cfr. Mandonnet, *Siger de Br.* I 237, n. 3; Jellonschek, l. c. 84, n. 7).

una verità, alle volte non si libera dall'immagine neppure nelle argomentazioni teoretiche.

Diamo due esempi dei quali abbiamo affermazioni esplicite.

Dante in ogni cielo immagina di trovare anime, secondo il vario grado della loro beatitudine; però fin dal primo cielo ha cura di notare che il luogo della beatitudine è soltanto l'empireo e che le anime vengono presentate nei nove cieli mobili per significare al nostro ingegno, " che solo da sensato apprende „, il diverso grado della loro gloria (1). Tuttavia, finchè non arriva all'empireo, non esce dall'immaginazione poetica e descrive, enunzia teorie, scioglie difficoltà come se i beati stessero realmente nel cielo in cui finge di incontrarli (2).

Così immagina gli angeli in atteggiamenti corporei perfino nell'empireo (3); dichiara esplicitamente che sono senza materia e che vengono rappresentati dalla Chiesa con aspetti umani solo per adattamento al nostro ingegno (4). Però quando spiega che essi, pur frapponendosi tra i beati e Dio nell'empireo, non impediscono la visione di Dio e il ricevimento delle perfezioni divine, dovrebbe appellarsi alla loro natura di puri spiriti; invece ricorre all'argomento che niente nell'*universo* può impedire di contemplare Dio e di partecipare delle sue perfezioni (5). L'argomento equipara gli angeli ai corpi.

(1) *Par.* IV 22-46. Per questa teoria, cfr. sopra, 30s. n. 8.

(2) Per es., *Par.* VI 112-129 (specialmente 124ss.); *Par.* VIII 34-37; *Par.* IX 118ss.; *Par.* XVIII 28-33; *Par.* XX 100ss. (in relazione col *Par.* XXX 43ss.); *Par.* XXIII 133-139; *Par.* XXVIII 52ss. (in relazione col *Par.* XXII 61-65).

(3) *Par.* XXXI 13ss. e XXXII 94ss.

(4) *Par.* IV 46ss.; *Par.* XXIX 22 e 32s.

(5) *Par.* XXXI 19-24: « Nè l'interporsi tra 'l disopra e 'l fiore
di tanta plenitudine volante
impediva la vista e lo splendore;
chè la luce divina è penetrante
per l'universo secondo ch'è degno,
sì che nulla le puote essere ostante ».

La « vista » del v. 21 si riferisce ai beati in quanto vedono Dio, perciò « splendore » si deve riferire alla diffusione delle perfezioni divine essendo ricevuto da tutto l'« universo », non dai soli beati. Questo non è l'unico caso in cui Dante dall'illuminazione intellettuale passa a parlare del simbolismo in genere; cfr. *Par.* XIX 53s. Notiamo che il Poletto, op. c. III 649, riferisce il « tra 'l di sopra e 'l fiore » a « volante » e non a « l'interporsi »; ciò non è esatto, poiché gli angeli, volando, scendono *dentro* la candida rosa (*Par.* XXXI 4-18).

Similmente, nel caso nostro, il Poeta immagina l'empireo come un altro cielo, con lo spazio. In forza di tale immagine, parla delle sue parti; ne dimostra l'immobilità appellandosi alla sua perfezione, alla mancanza dell'asse e del luogo contenente. Inoltre si mantiene nell'immagine anche quando spiega che le cose distanti si vedono vicine.

Però per Dante teologo l'empireo è immateriale, come gli angeli sono puri spiriti e come i beati stanno tutti al di là dei nove cieli mobili.

*
* *

Il divin Poeta, avendo così concepito teologicamente l'empireo, non lo pone fra le creature.

Difatti, non lo include nella prima creazione: nè fra i cieli, perchè li dice corporei (1); nè fra le "forme pure", perchè non può pensarle che intelligenti e libere (2); nè fra le "sustanze... in che puro atto fu prodotto" (3), perchè con tale circonlocuzione indica gli angeli e d'altra parte, se si riferisse al luogo dove questi furono creati, dovrebbe parlare di una sola "sustanza", e aggiungerebbe un quarto effetto al "triforme", prodotto all'inizio (4). E' vero che alla fine dichiara di aver risolto pure la questione dove gli angeli furono creati (5); però, non nominando l'empireo, si riferisce soltanto ai versi in cui afferma che i puri spiriti "furon cima nel mondo" (6), al di sopra dei cieli, in nessun luogo corporeale.

In questo modo Dante si distacca dagli scolastici, i quali, seguendo il Maestro delle Sentenze, insegnavano che gli angeli fu-

(1) *Par.* XXIX 22s. e 35s. Cfr. anche *Par.* VII 130ss.

(2) *Par.* XXIX 22s. Da tutto il contesto e dal *Par.* VII 130ss. appare che le « forme pure » sono gli angeli.

(3) *Par.* XXIX 32s.

(4) Cfr. *Par.* XXIX 22ss. e 28.

(5) *Par.* XXIX 46ss.

(6) *Par.* XXIX 31-36. Il Vandelli vede risolta la questione nel *Par.* XXIX 17 (« fuor d'ogni altro comprender ») e lo spiega nel senso che gli angeli furono creati nell'empireo (*La Div. Comm.* 875a); altri invece danno all'espressione senso intellettuale (per es., G. Mattiussi, S. I., *La cosmogonia nella Divina Commedia*, Milano 1894, 12; Steiner, op. c. 976a). In ogni modo, il *Par.* XXIX, 17 non ha da fare con l'empireo, perchè si riferisce a tutte le prime creature;

rono creati nell'empireo corporale (1). Tuttavia l'Alighieri trova negli stessi scolastici il fondamento della sua teoria; poichè, a nostra conoscenza, essi sono d'accordo nell'ammettere che gli spiriti possono esistere senza luogo corporale (2).

Si potrebbe pensare che Dante richieda l'empireo materiale per i corpi gloriosi dei beati e che quindi lo ponga creato in seguito.

Però invano si cerca nella *Divina Commedia* un accenno alla creazione, sebbene successiva, del decimo cielo. Anzi nel sacro poema Dante ritiene che i corpi gloriosi possono stare senza luogo propriamente detto. Difatti, quantunque non sia stato notato dai commentatori a noi noti o sia stato sostenuto il contrario (3), il divin Poeta pone il corpo di Cristo nel cielo della SS. Trinità (4); attribuisce a Maria il primo posto nell'empireo (5). Non ci sfugge che il Redentore è chiamato abate, cittadino del paradiso (6); però l'empireo, come abbiamo visto, è detto anche sede, città di

poi l' « ogni altro » suggerisce che l'espressione, in senso pregnante, escluda la comprensione sia locale sia intellettuale. Per es., S. Alb. M., in *II Sent.*, d. 2, a. 7 (XXVII 57a), dice del cielo della Trinità: « Damascenus dicit quod ideo infinitus est, quia nec loco, nec tempore, nec intellectu circumscibitur ». Cfr. anche *S. de creaturis*, I, q. 10, a. 1 (XXXIV 416b).

(1) P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 4 (I 315s.); Aless. d'Hales, *S. th.* II 102s. (II 128a-130b); S. Alb. M., *S. th.* II, q. 12, m. 1 (XXXII 149a-151a); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3, fund 3 e resp. (II 67a e 68a); ib., p. 2, a. 2, q. 1 (II 75a-77b); S. Tomm., *S. th.* I, q. 61, a. 4; ib., q. 102, a. 2 ad 1. La prop. 218, condannata nel 1277, dice: « Quod intelligentia, vel angelus vel anima separata nusquam est » (Denifle, op. c., num. 473 [I 554] Cfr. anche ib. le propp. 204 e 219 [I 554s.]). Sul valore della condanna, cfr. sopra, 45, n. I.

(2) Aless. d'Hales, *S. th.* II 101 (II 127a); ib. 177 e 266 (II 231a-b e 328b); S. Alb. M., *S. de creaturis*, I, q. 11, a. 1 (XXXIV 421a); S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 ad 3 (II 77b); ib., q. 4 (II 84a); Adamo di Parigi, *De intelligentiis*, LII 1 (62); S. Tomm., *I Sent.*, d. 37, q. 3, a. 1 ad 4 (I 872); *II Sent.*, d. 2, q. 1, a 3 (II 70); ib., q. 2, a. 1 (II 72); *S. th.* I, q. 61, a. 4 ad 1; ib., q. 102, a. 2 ad 2; Scotto, *Ox.* II, d. 2, q. 6, num. 11 (XI 341b-342a).

(3) Il p. Piana, op. c. 6s., per avvicinare Dante a Bartolomeo da Bologna, dice che anche secondo il Poeta Cristo sta nel centro della semisfera dell'empireo. Però il *Par.* XXIII 7s., che il Piana cita, si riferisce alla visione avuta da Dante nell'ottavo cielo, non alla disposizione dei beati nello empireo.

(4) *Par.* XXXIII 127-141.

(5) *Par.* XXXI 112-135 e XXXII 118-126.

(6) *Purg.* XXVI 128s. e XXXII 102.

Dio, sebbene sia distinto dal "coelum Trinitatis", soggiorno di Dio. Nè ci sfugge che i beati contemplanò il corpo di Cristo dal decimo cielo (1); però dallo stesso punto contemplanò pure la SS. Trinità (2). Se, dunque, Dante pone l'umanità del Redentore al di sopra dell'empireo, senza dubbio non ritiene necessario il luogo materiaie per i corpi gloriosi.

Invece, secondo gli scolastici, Cristo-uomo non superava tutte le creature per posizione locale, ma per dignità (3); oppure occupava il posto più alto dell'empireo (4), però non poteva stare al di sopra di questo. Pesava la cappa plumbea della teoria aristotelica che non può esistere corpo fuori dell'ultima sfera (5).

Tuttavia la sentenza dantesca anche adesso trova un appoggio nella stessa scolastica. Tommaso, nel commento alle *Sentenze*, aveva fatto un'acuta osservazione: l'empireo è richiesto come luogo dei corpi gloriosi, però le sue qualità ci sfuggono perchè non conosciamo le esigenze dei corpi risorti (6). Ciò nonostante, l'Aquinate aveva ritenuto necessario per essi il luogo corporale (7). Nella *Summa theologica* fece un grande passo avanti. Pure sostenne che l'empireo corporale sia il luogo dei beati; ma rifiutò che sia un requisito necessario per i corpi gloriosi; limitò la teoria aristotelica ai soli corpi naturali; perciò giudicò convenientissimo che l'umanità gloriosa di Cristo sia stata elevata perfino al di sopra del decimo cielo (8). Questa conquista intellettuale ha

(1) *Purg.* XXXII 73ss.; *Par.* XXIII 71s. e 103s.; *Par.* XXIV 13s. Cfr. anche *Par.* II 40-45.

(2) *Par.* XXXI 25-29. Cfr. anche *Par.* X 49ss. Pure Dante contempla la SS. Trinità e Cristo dall'empireo (*Par.* XXXIII 115-141).

(3) Aless. d'Hales, *S. th.* II 269 ad 1 (II 330b); S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 8 (XXVII 58a), *S. de creaturis*, I, q. 10, a. 3 (XXXIV 419b); *S. th.* II, q. 12, m. 4 (XXXII 156b).

(4) S. Bonav., *II Sent.*, d. 2, p. 2, dub. 2 (II 85b); S. Tomm., *III Sent.*, d. 22, q. 3, a. 3, sol. 1 ad 1 e ad 3 (III 688); Bartolomeo da Bologna, nel testo riportato dal p. Piana, op. c. 10, n. 2.

(5) Arist., *De caelo*, I, c. 9, numm. 7-10 (II 382).

(6) S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1 (II 71s.).

(7) S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1 ad 3 (II 72); *III Sent.*, d. 22, q. 3 a. 3, sol. 1 e ad 1 (III 688).

(8) S. Tomm., *S. th.* III, q. 57 a. 4. Cfr. anche *S. c. g.* IV 87 (543b-544a). L'evoluzione appare chiara di fronte al citato principio aristotelico (*De caelo*, I, c. 9, numm. 7-10 [II 382]): in *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 1 ad 3 (II 72) e in *III Sent.*, d. 22, q. 3, a. 3, sol. 1 ad 1 (III 688) S. Tomm. non rigetta il prin-

un riscontro nell' iconografia di allora che riproduce la figura maestosa di Cristo — uomo al di sopra di tutte le sfere celesti (1); ed è la sentenza seguita pure da Durando di Saint-Pourçain, contemporaneo di Dante (2).

Concludendo, il divin Poeta ha ritenuto increato l' empireo.

Però non lo concepisce solo stato di beatitudine dovunque sia goduto, come il paradiso spirituale tomistico (3). Dante pensa l' empireo anche soggiorno comune dei beati, secondo le esigenze del domma (4); poichè canta che tutti i beati godono Dio al di là dei cieli materiali (5).

La concezione dell' Alighieri, per quanto ci consta, si staglia isolata nella scolastica. Questo non deve arrecare meraviglia, perchè non è l' unico esempio di teorie originali dantesche (6). Poi tale concezione affonda le sue radici nell' antica tradizione cristiana del paradiso celeste (7), nello stesso Aristotile secondo il quale

cipio per i corpi gloriosi; invece nella *S. th.* III, q. 57, a. 4 ad 2 dice che il principio vale per i soli corpi naturali. Dante immagina di andare col suo corpo mortale nell' inferno e nel purgatorio (cfr., per es., *Inf.* XII 80ss. e XXIII 96; *Purg.* III 16-33 e XXVI 4-57); però, come S. Paolo, *II Cor.* XII 2s., dubita se anche nel paradiso sia andato col corpo (*Par.* I 73ss. e II 37-42). In verità, numerosi passi del *Par.* (per es., IV 40ss.; XX 79-84; XXI 61; XXII 100-105; XXV 34; XXVII 64s.; XXXIII 26-32) sottintendono che Dante sia andato anche col corpo mortale, soprattutto il *Par.* I 98-141 ove il Poeta si fa spiegare da Beatrice come mai egli possa volare in su verso la Luna. Però in forza delle immaginazioni poetiche dantesche di cui abbiamo parlato sopra, 13 e 45ss., tutti i passi ora citati si spiegherebbero anche se l' Alighieri si pensasse in realtà senza corpo mortale nel paradiso.

(1) Cfr. D' Alverny, l. c. 268s. e 276s.

(2) Cfr. Dalla Zuanna, op. c. 18.

(3) S. Tomm., *III Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3 ad 3 (III 672); *S. th.* III, q. 52, a. 4 ad 3.

(4) Bernard, l. c. 2474: « Analytiquement, l' idée dogmatique du ciel se résout en ce triple élément: séparation définitive des réprouvés et des justes, communauté de vie des bienheureux, habitation ultra-terrestre ». Cfr. anche ib. 2509.

(5) *Par.* IV 28-39.

(6) Per es., il Gilson, op. c. 143-151 e 180-222, confessa di non trovare precedenti della teoria dantesca sulla relazione tra le autorità ecclesiastica, imperiale e filosofica.

(7) Cfr. Bernard, l. c. 2478-2503. Perciò non v' è bisogno di ricorrere alla letteratura musulmana, come invece fa M. Aísn Palacios, *Dante y el islam*, Madrid 1927, 151s.

fuori dell'ultima sfera non poteva esistere nè corpo nè luogo nè tempo, però v'era la vita eterna e beata (1).

Nel rinascimento, Agostino da Gubbio scriverà: l'empireo non è creato, non è un luogo corporale; ma è l'abitazione divina che Aristotile pone fuori del tempo e dello spazio; è lo splendore che emana da Dio e circonda intorno tutto il mondo; è la luce cui sono stati elevati gli angeli e gli uomini beati (2). Anche Caietano sosterrà che l'empireo non è corporale nè creato (3). Cornelio da Lapide, riferendosi ad Agostino da Gubbio, dirà questa sentenza contraria alla comune (4). Tuttavia Dante previene Agostino e Caietano.

C. L'EMPIREO NELL' EPISTOLA A CAN GRANDE

Anche l'*Epistola* a Can Grande, tredicesima nell'edizione critica, parla dell'empireo.

Qualche studioso, specialmente il Pietrobono, ha negato che tale epistola sia di Dante (5). Noi non intendiamo affrontare il problema dell'autenticità; poichè la considerazione dei criteri esterni, ai quali soprattutto spetta la soluzione, ci porterebbe lontani dal nostro tema. Ma standosi generalmente per la paternità

(1) Arist., *De caelo*, I, c. 9, numm. 7-10 (II 382). Secondo Alessandro d'Afrodisia, l'essere eterno che Arist. pone fuori dell'ultima sfera sarebbe la stessa ultima sfera (cfr. S. Tomm., *In libros Arist. De caelo et mundo*, I, lectio 21, num. 7 [86a]); invece secondo Dante, *Conv. II III 10*, ed alcuni scolastici (cfr. sopra, 25, n. 2 è il paradiso celeste).

(2) Cfr. Nardi, *Saggi di fil. dant.* 230s., n. 8; Bersani, op. c. 280.

(3) Cfr. Bernard, l. c. 2505.

(4) Cornelio da Lapide, *Commentarium in Pentateuchum Mosis*, Aniverpiae 1697, 35b.

(5) Pietrobono, *L'Ep. a Can Grande*, l. c. 1-51. Fr. D' Ovidio, *L'Epistola a Cangrande*, nella *Rivista d'Italia*, l. c. 5-31 e nei suoi *Studi sulla Div. Comm.* 448-485, pure negò la paternità dantesca dell'*Ep.* G. Boffito, *L'Epistola di Dante Allighieri a Cangrande della Scala*, nelle *Memorie della reale accademia delle scienze di Torino. Serie seconda. Tomo LVII. Scienze morali, storiche e filologiche*, Torino 1907, 1-10, fece la storia della controversia, dichiarando di non volersi pronunziare; però nel commento dell'*Ep.* (ib. 13-39) mostra di negare l'autenticità. Anche L. Negri, *Dante e il testo della «Vulgata»*, nel *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. LXXXV, Torino 1925, 299s., inclina a negare la paternità dantesca dell'*Ep.*

dantesca dell' *Epistola* (1), non possiamo tralasciare di considerarne la dottrina.

La concezione che l' *Epistola* ha dell' empireo è in accordo o in disaccordo con la *Divina Commedia*? rivela un autore che conosce bene il pensiero del poema ovvero uno che non lo ha compreso?

Prima di rispondere a questa questione, intendiamo chiarire che anche l' *Epistola* parla di una luce dell' empireo la quale viene intesa in senso metaforico e non ha niente da fare con la metafisica della luce.

Difatti, l' *Epistola* già quando parla in genere della luce divina che risplende in tutte le cose, spiega esplicitamente che si tratta di metafora: la luce divina indica la bontà, la sapienza e la virtù di Dio (2); tale luce risplende ovunque, perchè tutte le creature ricevono l'esistenza dalla divina bontà, ogni forma sostanziale è fatta secondo l'esemplare divino, ogni potenza operativa deriva dalla virtù di Dio (3).

Poi l' *Epistola* prova che l' empireo partecipa di questa luce più degli altri; ed anche in tale dimostrazione intende metafori-

(1) Fr. Torraca, *L' Epistola a Cangrande*, nella *Rivista d' Italia*, II Roma 1899, III 601-636; E. Moore, *The genuineness of the dedicatory Epistle to Can Grande*, nei suoi *Studies in Dante. Third series*, Oxford 1903, 284-369; G. Vandelli, *Rassegna critica degli studi danteschi: E. Moore, Studies in Dante. Third series, Oxford 1903*, nel *Bullettino della società dantesca italiana*, N. S. XII Firenze 1905, 195-200; V. Cian, *Dante e Cangrande della Scala*, in *Dante e Verona* (Studi pubblicati a cura di A. Avena e Pieralvise di Serego-Alighieri in occasione del secentenario dantesco), Verona 1921, 269s.; M. Barbi, *Dante Alighieri*, nell' *Enciclopedia italiana. Istituto Treccani*, XII, Milano 1931, 336b (cfr. anche *Prefazione a Le opere di Dante. Testo critico della società dantesca italiana*, Firenze 1921, XX); Fr. Schneider, *Die Handschriften des Briefes Dantes an Can Grande della Scala*, Zwickau 1933, XIVa-XVIb; H. Pflaum, *Il «modus tractandi» della Divina Commedia*, nel *Giornale dantesco*, XXXIX, N. S. IX (1936) Firenze 1938, 153. M. Casella, *«L'amico mio e non della ventura»*, negli *Studi danteschi*, vol. XXVII, Firenze 1943, 120ss., suppone ed utilizza l' *Ep.* come scritta da Dante. Il Gilson, op. c. 276, n. 1, si rimette ai dantisti, però da parte sua nota: «Elle me paratt du moins exprimer à merveille l'esprit et comme l'essence de la *Divine Comédie*».

(2) *Ep.* XIII 61: «Ratio manifestat divinum lumen, id est divinam bonitatem, sapientiam et virtutem, resplendere ubique».

(3) *Ep.* XIII 54-61.

caimente la luce, come appare se viene confrontata con il *De intelligentiis* di Adamo di Parigi.

Difatti, il primo argomento si evolve così: l'empireo è luogo universale; il luogo è come la forma del contenuto; la forma è causa; ogni virtù produttiva è un raggio influito da Dio (1). Se l'*Epistola* avesse accettato la teoria del *De intelligentiis* che ogni corpo superiore è luogo ed è forma dell'inferiore perchè è luce (2), non avrebbe avuto bisogno di ricorrere al concetto di causa per arrivare alla conclusione. Inoltre, il *De intelligentis* dice che una sostanza, in quanto è luce, influisce su un'altra (3); invece l'*Epistola* afferma solo che ogni virtù produttiva è un raggio influito da Dio; perciò si ha la verità, affermata avanti, che ogni potenza operativa deriva dalla prima virtù e che la luce è metafora per indicare tale virtù (4). L'argomento, tradotto in linguaggio proprio, suonerebbe così: l'empireo riceve da Dio una maggiore causalità; e poichè la causalità viene indicata con la metafora della luce; perciò metaforicamente diciamo che l'empireo riceve più luce da Dio (5).

Il secondo argomento afferma: l'empireo ha la maggiore perfezione; ogni perfezione è un raggio di Dio che è perfettissimo; quindi l'empireo partecipa della luce divina maggiormente (6). Il *De intelligentiis* insegna che ogni perfezione è luce (7); invece l'*Epistola* dice solo che ogni perfezione è un raggio della suprema perfezione. Ciò, approfondito bene, significa che ogni essenza è fatta secondo l'esemplare esistente nell'intelletto divino e che la luce è metafora per indicare sia l'esemplare divino sia la perfezione delle creature (8). L'argomento si

(1) *Ep.* XIII 70.

(2) Adamo di Parigi, *De intelligentiis*, VIII 4 (9ss.).

(3) *Ib.* VII 1 (8s.).

(4) *Ep.* XIII 59 e 61.

(5) Anche nel *Par.* XXX 106ss. la comunicazione della causalità divina viene presentata con l'immagine del raggio; però, trattandosi di causalità cinetica e virtuale, le quali vengono negate all'empireo nella *Div. Comm.*, vi si immagina che il raggio vada direttamente da Dio sul primo mobile; invece nell'*Ep.* XIII 70, trattandosi della sola causalità locale, vi si dice che il raggio da Dio va sull'empireo.

(6) *Ep.* XIII 71s.

(7) Adamo di Parigi, *De intelligentiis*, VIII 3 (9s.).

(8) *Ep.* XIII 58s.; *ib.* 61 e 65.

potrebbe ridurre a queste parole proprie: l'empireo riceve da Dio una maggiore perfezione; poichè la perfezione viene indicata con la metafora della luce; diciamo metaforicamente che l'empireo riceve più luce da Dio.

Quindi la luce che, secondo l'*Epistola*, s'irradia da Dio sulle creature superiori e da queste sulle inferiori (1), è metafora che indica la perfezione e la potenza operativa. Anche Tommaso, pur negando al *De intelligentiis* che la luce sia causa dell'influsso, concede che si può dire ciò, se per luce s'intende, metaforicamente, l'atto (2).

Aggiungiamo che pure il modo di esprimersi dell'*Epistola* indica che ogni influsso è ridotto ad un irraggiamento di luce per similitudine, non per identità (3).

Chiarito che anche l'*Epistola* applica la luce all'empireo in senso metaforico, tentiamo di rispondere alla domanda se la concezione che l'*Epistola* ha dell'empireo sia in accordo o in disaccordo con la *Divina Commedia*.

Questa domanda potrebbe avere egualmente risposta affermativa e negativa.

La *Divina Commedia* afferma che il primo mobile è contenuto dalla decima sfera (4) e che gira dentro di essa (5); però non dice mai che l'empireo sia luogo naturale, anzi lo esclude quando dichiara che la natura del mondo comincia dal nono cielo (6). Invece l'*Epistola* asserisce che l'empireo è luogo di tutto l'universo nell'ordine naturale (7). Qui il disaccordo!

(1) *Ep.* XIII 56; *ib.* 60; *ib.* 70 e 72.

(2) S. Tomm., *Quodl.* VI, q. 11, a. 19 (134b). Abbiamo riportato il testo sopra, 37, n. 3.

(3) *Ep.* XIII 56: « Causa secunda... influit super causatum *ad modum* recipientis et reddentis radium »; *ib.* 60: « ... intelligentie inferiores recipiant *quasi* a radiante... »; *ib.* 70: « Cum omnis vis causandi sit radius *quidam* influens a prima causa... ». Invece Adamo di Parigi, *De intelligentiis*, VIss. (8-11), non ha queste espressioni di esemplificazioni. La citazione (*Ep.* XIII 60) dello Pseudo-Dionigi, *De coelesti hierarchia*, III 2 (PG 3, 166; nella traduzione di Scot. Erigena, PL 122, 1044s.), non ha peso nel caso nostro, poichè gli scolastici erano soliti adattare alle proprie le teorie che essi citavano.

(4) *Par.* XXVII 112s. e XXVIII 54.

(5) *Par.* I 122s. e II 112ss.

(6) *Par.* XXVII 106ss.

(7) *Ep.* XIII 70: « In *naturali* situ totius universi primum celum est omnia continens ». Non consideriamo che, mentre la *Div. Comm.* non parla mai della

Ma se fosse certa la paternità dantesca dell' *Epistola*, si troverebbe il modo di accordarla col poema. Poichè la *Commedia* concepisce l'empireo soggiorno comune dei beati, del tutto soprannaturale, immateriale e non rinnega ad esso queste doti quando, poeticamente, lo immagina come un cielo composto di parti, fornito internamente di spazio, immobile perchè sprovvisto di luogo contenente e di asse; similmente lo avrebbe potuto dire luogo naturale in forza dell'immagine poetica, senza rimangiarsi l'affermazione teoretica che la natura del mondo comincia dal primo mobile. L' *Epistola*, quando dice il decimo cielo luogo di tutto l'universo nell'ordine naturale, in fondo non esorbita dall'immaginazione poetica, che essa conserva perchè intende illustrare la lettera del poema (1). Tuttavia bisogna confessare che un empireo il quale sia luogo universale "in naturali situ", urta un poco contro la teoria che la natura del mondo comincia dal primo mobile.

D'altra parte, l' *Epistola* contiene affermazioni le quali suggeriscono il concetto soprannaturale ed immateriale che la *Divina Commedia* ha del decimo cielo.

Difatti, nella spiegazione etimologica, mentre la sentenza tradizionale si richiamava allo "splendore", ed escludeva l'"ardore", del fuoco, l' *Epistola* sostiene che "empireo", indichi l'ardore e che questo ardore sia la carità poichè nella decima sfera non v'è fuoco materiale (2).

materia dell'empireo, l' *Ep.* ne parla due volte (73 e 75); poichè la prima volta si tratta di una lezione che non è criticamente certa, avendo la metà dei codd. « naturam » invece di « materiam » (cfr. Boffito, I. c. 31); la seconda volta si tratta della citazione di un passo di Arist. e gli scolastici non sempre accettavano tutta la dottrina dei passi citati.

(1) *Ep.* XIII 42 e 52. Anche l' *Ep.*, come la *Div. Comm.*, per indicare l'empireo usa una terminologia che supporrebbe un cielo della stessa specie degli inferiori, chiamandolo « primum celum » (70ss.), « celum supremum » (67) ecc.; insegna che tutti i corpi sono contenuti e si muovono dentro l'empireo (67); lo suppone composto di parti (72); ne afferma l'immobilità con cui ne dimostra la perfezione (67, 69 e 71-74), e, aggiungendo che si tratta di convertibili (73s.), suppone che si possa dimostrare anche l'immobilità con la perfezione come nel *Par.* I 121ss.

(2) *Ep.*, XIII 68: « Et dicitur empyreum, quod est idem quod celum igne sui ardoris flagrans; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritalis, quod est amor sanctus sive caritas ». Secondo Arist., « diversum est carbo et flamma et lux specie, cum unumquodque horum sit ignis » (cfr. editori quaracchiani di S. Bonav., *Opera omnia*, II 166, n. 3). Cfr. anche S. Bonav., II

Inoltre, quando dimostra la somma causalità dell'empireo, implicitamente gli nega il potere di influire moto e virtù sugli inferiori. Poichè adduce questo argomento: il luogo è simile alla forma, come dice Aristotile; la forma è causa; dunque l'empireo, essendo il luogo di tutto l'universo, ne è anche la causa (1). A rigor di termini, la conclusione sarebbe solo che il decimo cielo può *rassomigliarsi* alla causa di tutto l'universo. In altri punti la *Epistola* riporta dimostrazioni di pieno valore probativo (2); per-

Sent., d. 6, a 2, fund. 4 (II 166a); *ib.*, d. 14, p. 1, a. 1, q. 2, ob. 5 (II 339a). La *Glossa ordinalaria. Liber Genesis*, I 1 (PL 113, 68) aveva asserito: «Empireum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur». Questa spiegazione passò in P. Lombardo, *Sent.* II, d. 2, c. 4 (I 315a.) e fece fortuna. Per es., Alano di Lilla, *op. c.* V 7 (PL 210, 536); Michele Scotto, il cui testo è riportato dal Nardi in *Saggi di fil. dant.* 216, n. 1; S. Alb. M., *II Sent.*, d. 2, a. 4 (XXVII 52b); *S. de creaturis*, I, q. 11, aa. 1s. (XXXIV 421a e 422a); *S. th.* II, q. 12, mm. 1s. (XXXII 150a e 151b); S. Tomm., *S. th.* I, q. 61, a. 4 sed contra; *ib.*, q. 66, a. 3. Fra gli scolastici consultati, abbiamo trovato soltanto in Aless. d'Hales, *S. th.* II 270 (II 331b), un vago accenno che la luce dell'empireo possa avere anche l'ardore. Non si può determinare con certezza se nel *Conv.* II III 8 («Lo cielo Empireo, che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso») «fiamma» venga spiegata dal «luminoso» oppure, contro la tradizione, indichi che «empireo» possa significare anche l'ardore.

(1) *Ep.* XIII 70. L'accostamento del luogo alla forma è similitudine, non identità, non solo in Arist., *Nat. ausc.* IV, c. 4, num. 6 (II 289. Cfr. pure *De caelo*, IV, c. 4, num. 10 [II 429]), ma anche nell'*Ep.* Ciò appare più chiaro confrontando il diverso modo con cui si esprimono l'*Ep.* e il *De intelligentiis* di Adamo di Parigi, che, intendendo per forma quella estrinseca, la identifica con il luogo. Difatti, l'*Ep.* dice: «Primum celum... se habet ad omnia sicut formativum ad formabile, quod est se habere per modum cause»; invece il *De intelligentiis*, VIII 4 (10s.): «Unumquodque primorum corporum est locus et forma inferioris sub ipso... et quod unum corpus in ordine universi sit locus et forma alterius, hoc debetur per naturam lucis. forma autem hic appellatur conservans extrinsecum». Il testo di Arist., citato dall'*Ep.*, viene citato anche da S. Tomm., *II Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3 (II 76) e dallo Pseudo-Grossatesta, *Summa ph.* XI 3 (415), e sempre il luogo viene soltanto paragonato alla forma. Così lo Pseudo-Grossatesta, nel passo citato, dice: «Locus... assimilatur... formae, quia continet et distinguit».

(2) *Ep.* XIII 54-61 e 71-74. Secondo il Pietrobono, *L'Ep. a Can Grande*, l. c. 20s., l'*Ep.* «se la cava piuttosto male» in tutti e due gli argomenti con i quali dimostra che l'empireo partecipa della luce divina più abbondantemente. Invece l'*Ep.* «se la cava piuttosto male» solo nell'argomento desunto dalla causalità dell'empireo e per la ragione che abbiamo esposta noi, non per quella del Pietrobono il quale non tiene presente che la luce qui va presa in senso metaforico.

ciò, se avesse assegnato all'empireo il potere di influire moto e virtù sui corpi sottostanti, ora non avrebbe argomentato così debolmente, poichè avrebbe avuta già bella e provata la somma causalità della decima sfera.

In conclusione, come giudicare il pensiero dell' *Epistola* riguardo alla creazione dell'empireo? lo pensa anch'essa increato?

Anche a questa domanda restiamo perplessi, perchè l'*Epistola* non agita la questione particolare della creazione della decima sfera nè parla della creazione del mondo in genere. Alcune affermazioni supporrebbero che l'empireo sia stato creato, come quando si legge che ha ricevuto da Dio una natura perfetta ed una maggiore causalità (1) Però simili espressioni si trovano anche nella *Divina Commedia* (2) in forza dell'immaginazione poetica di un decimo cielo materiale e l'*Epistola* le ripete appunto nel commentarle.

(1) *Ep.* XIII 70 e 72s.

(2) *Par.* I 4s. e 121ss.

III. La " PURA POTENZA „ CREATA ALL'INIZIO

L'interpretazione del vocabolo " terra „ nel primo versetto del *Genesi* diede luogo a due grandi correnti tra gli scolastici: l'aristotelico-tomistica propugnava che all'inizio vennero creati almeno gli elementi già intrinsecamente distinti (1); l'agostiniano-francescana stava per la creazione della materia informe dalla quale dopo vennero tratti i quattro elementi e i misti. In seno, poi, ad ogni corrente v'era diversità tra autore e autore: fra i fautori della creazione della materia informe, Bonaventura insegnava che la materia, non potendo esistere del tutto informe (2), fu creata con una forma primordiale (3) e da essa vennero tratti gli elementi e i cieli (4); Scoto riteneva possibile e probabile la creazione della materia completamente informe (5), perchè, secondo la sua dottrina, la materia è un'entità positiva realmente distinta dalla forma (6).

(1) S. Tomm., *De pot.* IV 1 (136b); *S. th.* I, q. 66, a. 1; ib., q. 74, a. 2. Sembrava che pure P. Lombardo, *Sent.* II, d. 12, c. 5 (I 361), preferisca questa sentenza.

(2) S. Bonav., *I Sent.*, d. 19, p. 2, a. 1, q. 3 ad 3 (I 361b); *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1 (II 293a-294b); ib., d. 13, a. 3, q. 1 (II 325a).

(3) S. Bonav., *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 3 (II 299a-301b).

(4) S. Bonav., *II Sent.*, d. 12, a. 2, q. 1 (II 303a). Cfr. anche Aless. d'Hales, *S. th.* II 249 (II 311b-313b).

(5) Scoto, *Ox.* II, d. 12, q. 2 (XII 547a-605b); *Rep. par.* II, d. 12, q. 2 (XXIII 14a-20a). Enrico di Gand, *Quodl.* I 10 (ed. Parisiis 1518, SZ-9E), insegnò che Dio *potrebbe* far esistere la materia senza nessuna forma, sebbene di fatto l'abbia creata insieme con la forma. Il giudeo Levi ben Gerson (1288-1344) ritenne che la materia eterna stette prima senza forma; il Duhem, *Le système du monde*, V 222s., vi vede un influsso della teoria di Scoto, sostenuta da numerosi altri commentatori delle *Sent.* Secondo D. O' Keeffe, *Dante's theory of creation*, in *Revue néoscholastique de philosophie*, XXVI, D. S. I Louvain 1924, 52, Scoto ammise la possibilità, ma negò che di fatto Dio abbia creato la materia senza alcuna forma. Invece il Sottile nè in *Ox.* II, d. 12, a cui O' Keeffe rimanda, nè nel luogo parallelo dei *Rep. par.* esclude la probabilità storica che Dio abbia creato la materia senza la forma, contrariamente a Vitale di Four, *De rerum principio*, q. 7, a. 1, num. 2 (tra le op. di Scoto, ed. L. Vivès, IV 347a); ib., q. 8, a. 3, num. 17 (374a-b); ib., a. 4, num. 28 (380b); ib., a. 5, num. 41 (388a). Scoto tratta solamente la questione ontologica della possibilità; riguardo al fatto storico accenna alla sentenza di S. Agostino (*Ox.* II, d. 12, q. 2, num. 3 [XII 576a-b]) e all'interpretazione che si può dare alle parole di Boezio (ib., num. 7 [XII 603b]), ma da parte sua non si pronunzia; lascia così intendere di ritenere egualmente probabile la sentenza affermativa e negativa. Cfr. anche *Ox.* II, d. 1, q. 3, num. 19 (XI 84b-85a); *Rep. par.* II, d. 1, q. 4, num. 11 (XII 543b).

(6) Scoto, *Quaest. in metaph.* VII, q. 5 (VII 366b-369b); *Ox.* II, d. 12, q. 1 (XII 546a-566a); *Rep. par.* II, d. 12, q. 1 (XXIII 1a-13b). La concezione

Dante, nel *Paradiso*, afferma che insieme con gli angeli e con i cieli fu creata la " materia purretta „, " pura potenza „ (1). La spiegazione di queste parole ha agitato dantisti e cultori di filosofia medievale. Fin dalla prima metà del secolo scorso il Morin dichiarava che uno studio sulla concezione dantesca della materia e della forma non sarebbe stato privo di valore e di interesse (2). Il Nardi dal 1911 ha sostenuto che l'Alighieri si muove nella corrente agostiniana; nei primi studi lo ha avvicinato a Bonaventura (3), nei successivi a Scoto (4). La sua tesi fu messa in dubbio dal Bäumker (5), impugnata dal Calò (6), dal Baumgartner (7), dal Mandonnet (8) e soprattutto dal Busnelli, il quale cercò di guadagnare al perfetto tomismo anche questo punto della dottrina dantesca e sostenne che secondo il divin Poeta la materia fu creata già distinta nei quattro elementi (9). Nè oggi si è d'ac-

scotiana della materia prima ha le sue origini nel neoplatonismo patristico, specialmente in S. Agostino (cfr. Duhem, *Le système du monde*, II 427-443) e si oppone alla concezione aristotelica (cfr. ib. 152-157) che è più o meno quella tomistica.

(1) *Par.* XXIX 22s. e 34.

(2) Fr. Morin, *Dante*, nel *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, ed. J.-P. Migne, I, Paris 1856, 698.

(3) Nardi, *Siglieri di Br. nella Div. Comm.* 23ss.; *Intorno al tomismo di D.*, I. c. 183a, n. 1; *Rassegna bibliografica*: G. Busnelli, *Cosmogonia*, I. c. 312.

(4) Nardi, *Dante e la cult. med.* 253s.; *Nel mondo di D.* 369.

(5) Cl. Bäumker, *Dantes philosophische Weltanschauung*, in *Deutsche Literaturzeitung*, XXXIV Berlin 1913, 2760.

(6) G. Calò, *Rassegna critica degli studi danteschi: Br. Nardi, Siglieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate 1912, nel *Bullettino della società dantesca italiana*, N. S. XX Firenze 1913, 264-267

(7) M. Baumgartner, *Dantes Stellung zur Philosophie*, in *Görres - Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft in katholischen Deutschland. Zweite Vereinschrift für 1921*, Köln 1921, 61.

(8) Mandonnet, *Dante le th.* 247s. e 275s.

(9) Busnelli, *Cosmogonia*, 20-48. Anche G. Bertoni, *L'estetica di Dante e il canto XXIX del «Paradiso»*, nell' *Archivum romanicum*, VIII Genève 1924, 253, asserì che Dante ritiene insussistente la materia senza la forma. Alle volte quegli stessi che attribuiscono al Poeta la creazione della materia informe non si rendono conto dell'antitomismo della teoria. Per es., G. Berthier, O. P., *La Divina Comedia di Dante con commenti secondo la scolastica*, I, Friburgo (Svizzera) 1892, 35, rimanda a S. Tomm., *S. th.* I, q. 61, a. 3 ad 3 per illustrare il concetto dantesco; A. Santi, *La questione della creazione nelle dottrine di Dante e del tempo suo*, nel *Giornale dantesco*, XXIII Firenze 1915, 205a, rimanda a S. Agostino, a S. Tomm., a S. Bonav. ecc.; similmente il Moore, *Dante's theory of creation*, 136-140, specialmente 138.

cordo (1). Noi riteniamo che soltanto la seconda interpretazione del Nardi si sorregge.

Prima di tutto, la " pura potenza „ del Poeta fiorentino non è la materia con una forma primordiale, nel senso bonaventuriano, come pare che volessero pure il Parodi (2) e Jallonghi (3); ma è un'entità positiva nel senso scotiano, la quale è termine di creazione indipendentemente da ogni forma e non entra nella composizione delle creature spirituali (4). Difatti, viene opposta alla forma completamente priva di materia e viene distinta dalla sostanza composta di prima materia e di forma che nel testo sono i cieli (5); se la " pura potenza „ indicasse la materia unita ad una forma benchè incompleta, sarebbe " materia e forma congiunte „, " potenza con atto „. Del resto, come appare espressamente in alcuni studi (6), il motivo che spinge a ritenere la " materia puretta „

(1) Per es., L. Pietrobono, ne *La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata*, Torino 1943, I 29, spiega che la « pura potenza » del *Par.* XXIX 34 è la terra; ib. III 345s., afferma che è la materia informe. Il Bodrero, l. c. 86, ritiene che sia la terra; invece E. Pasteris (*Astrologia e libertà nella Divina Commedia*, ne *La scuola cattolica*, Milano, serie VI, a. LVIII 1930, vol. XV, 40, n. 22) e il Bersani (op. c. 240; ib. 275 e 299) sostengono che sia la materia senza forma.

(2) E. G. Parodi, *Rassegna critica degli studi danteschi: La Divina Commedia commentata da G. A. Scartazzini e G. Vandelli*, nel *Bullettino della società dantesca italiana*, N. S. XXIII Firenze 1916, 66. Il Parodi però si riferisce al « soggetto de' vostri elementi » del *Par.* XXIX 51.

(3) Jallonghi, op. c. 194-198.

(4) Dante non assegna la materia agli spiriti sia nel *Conv.* (II IV 2 e XIV 9ss.; III II 14; III IV 9 e VII 5) sia nel *Par.* XXIX 22-33. Neppure Scoto assegna la materia agli spiriti secondo l'opinione dei seguenti studiosi: H. Klug, O. M. Cap., *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Johannes de Duns Scotus*, in *Franziskanische Studien*, III Münster 1916, 400-403; P. Minges, O. F. M., *Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts*, in *Franziskanische Studien*, IV Münster 1917, 185; E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, 26 e 265; E. Chiriotti, *Il concetto di materia in Duns Scot*, nel *Giornale critico della filosofia italiana*, XI Milano 1930, 133; Z. Van de Woestyne, O. F. M., *Cursus philosophicus*, II, Mechliniae 1933, 135 e 137, n. 2. Questa interpretazione della teoria scotiana ha ricevuto impulso con la scoperta che appartiene a Vitale di Four il *De rerum principio*, secondo cui (qq. 7s. [346a-391b]) la « materia primo-prima » entra nella composizione pure delle creature spirituali.

(5) *Par.* XXIX 22-36.

(6) Per es., A. Scrocca, *Il sistema dantesco dei cieli e delle loro influenze*, Napoli 1895, 6; O' Keefe, l. c. 52. Pasteris, *La sc. catt.*, serie VI,

creata con una forma almeno primordiale è solo la difficoltà di concepire una materia esistente senza forma alcuna; segno evidente che non si tiene presente o non si interpreta bene la concezione di alcuni agostinisti, come del Dottore sottile.

Da ciò risulta che con più forte ragione la " pura potenza „ non è costituita dai quattro elementi.

Inoltre, altri passi della *Divina Commedia* escludono che Dante enunci la teoria aristotelico-tomistica.

L'iscrizione posta sulla porta dell'inferno dichiara che tutte le cose create prima sono perpetue come l'inferno (1); l'inferno presuppone la materia perchè sta al suo centro, d'altra parte gli elementi si corrompono di continuo. Se Dante ha composto l'iscrizione considerandola bene, già dai primi canti del poema ammetteva la creazione della incorruttibile materia informe.

Poi la terza cantica è esplicita. Beatrice, dopo aver enunciato il principio che gli effetti immediati divini sono incorruttibili (2), s'accorge che il Poeta non riesce a spiegarsi come i quattro elementi e i corpi composti si corrompano, sebbene siano stati creati da Dio; allora gli scioglie la difficoltà distinguendo fra produzione divina immediata e mediata: Dio ha creato direttamente la materia dei corpi semplici e dei loro composti, ma ha dato ad essi la forma per mezzo delle cause seconde (3). Questa dilucidazione esclude così chiaramente la creazione primitiva dei quattro elementi, che alcuni commentatori i quali negano che la " pura potenza „ sia la materia informe, qui, contraddicendosi, parlano di prima materia anteriore agli elementi (4).

vol. XV, 44, n. 25, per la stessa ragione afferma che i cieli doverono informare la prima materia nello stesso istante in cui furono creati. Il Bersani, op. c. 275, asserisce che Dante, poichè ammise la creazione della materia priva di forma, non ebbe « il vero concetto di materia prima ».

(1) *Inf.* III 7s.: « Dinanzi a me non fuor cose create
se non etterne, e io eterna duro ».

(2) *Par.* VII 67-72. Questo principio, a nostra conoscenza, non si trova nella scolastica. Esso si ispira al principio avicennistico: « A stabili, in quantum stabile, non est nisi stabile »; però Dante, contrariamente ad Avicenna, concorda il suo principio con la libertà divina di specificazione e con la temporalità di tutte le creature.

(3) *Par.* VII 124-138.

(4) Jacopo della Lana, *Comedia di Dante degli Allagherli col commento*, Bologna 1866, III 119ss.; ib. 128; ib. 437ss. e 448s.; Benvenuto da Imola, *Comentum*

Tutti gli argomenti addotti contro l'interpretazione del Nardi non riescono a scalarla.

Innanzitutto si obietta che il divin Poeta non avrebbe detto che una materia affatto informe uscì " ad esser che non avia fallo „ (1). Rispondiamo che la materia, riferita ai generabili, non fu nel suo " essere intero „; però, considerata in sè stessa in quanto " materia puretta „, fu creata senza " fallo „, nella pienezza del suo essere, come gli angeli e i cieli.

Si concede, poi, che la " pura potenza „ indichi la materia informe, ma si oppone che Dante, come Tommaso, intende soltanto stabilire " un ordine gerarchico, puramente logico, tra i diversi gradi di essere „ (2). Il Nardi giustamente osserva che questo raffronto con l'Angelico non vale, perchè l'Alighieri oltre alla gerarchia entitativa delle cose dichiara pure che Dio all' inizio creò direttamente la materia senza alcuna forma (3).

Si insiste ancora che il Poeta, come la *Summa contra gentiles*, afferma soltanto che le sostanze spirituali, i cieli e la materia prima possono ricevere l'esistenza unicamente per creazione (4). Ma la differenza tra Dante e l'Aquinate è netta: il primo in un punto esclude esplicitamente la creazione divina immediata dei corpi generabili (5) e in un altro enumera come prime creature soltanto gli angeli, le sfere celesti e la " pura potenza „ (6); invece l'Angelico, nel passo della *Summa contra gentiles* a cui si rimanda, elenca le cose che possono venire all'essere soltanto per

super Dantis Comoediam, Florentiae 1887, IV 476s. e V 427ss.; Giovanni da Serravalle, O. F. M., *Translatio et comentum totius libri Dantis Aldigherii*, Prati 1891, 903s. e 1158s.; B. Lombardi, O. M. Conv., *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento*, Firenze 1830 III 175s. e 734ss.; D. Palmieri, S. I., *Commento alla Divina Commedia di Dante Alighieri*, III, Prato 1899, 107s. e 465s. Però il Palmieri anche alla fine della spiegazione del *Par.* XXIX 22-36 manifesta il dubbio che Dante si riferisca alla creazione della prima materia senza forma (ib. 466).

(1) Così il Calò, l. c. 265.

(2) Così il Calò, l. c. 265s. ed anche il Busnelli, *Cosmogonia*, 31. Il Calò rimanda a S. Tomm., *S. c. g.* III 69 (298b-299a).

(3) Nardi, *Intorno al tomismo di D.*, l. c. 183a-184b; *Rassegna bibliografica G. Busnelli, Cosmogonia*, l. c. 309.

(4) Così il Busnelli, *Cosmogonia*, 20ss. Si rimanda a S. Tomm., *S. c. g.* II 42 (130b-131a).

(5) *Par.* VII 124-138.

(6) *Par.* XXIX 13-36.

creazione, quindi non esclude che di fatto anche i generabili siano stati prodotti direttamente da Dio all'inizio, ed altrove nega in modo espresso la possibilità che sia stata creata una materia non ancora distinta negli elementi (1).

Con un terzo raffronto si incalza che il Poeta, mettendo in versi idee della medesima *Summa contra gentiles*, parla delle creature incorruttibili per necessità intrinseca, le quali sono tutte e solo le cose che possono essere create e non generate (2); in ogni modo come l'Angelico non difende la creazione della materia informe quando dice che Dio è causa della materia prima, così Dante quanto canta che Dio creò la "materia pueretta" (3). Ma neppure questo raffronto è a proposito. Difatti, l'Alighieri, allorchè parla della creazione della "pura potenza", non accenna alla incorruttibilità intrinseca degli effetti immediati di Dio (4); quando tratta di tale incorruttibilità, la attribuisce a tutte le cose che, di fatto, vengono prodotte immediatamente da Dio, non già ai termini assoluti di creazione (5). In forza della sua teoria, avrebbe dovuto ritenere incorruttibili anche gli elementi, se, come Tommaso, avesse pensato che fossero stati prodotti da Dio senza l'intervento delle cause seconde. Infine, non solo afferma che Dio ha creato la materia sublunare, ma esclude che Dio l'abbia creata con qualche forma.

Un'altra difficoltà si può desumere dal punto del sacro poema ove Dante chiama "ultime potenze" le cose corruttibili e dice che gli esemplari divini scendono "d'atto in atto" (6): si dovrebbe concludere che la "pura potenza" creata all'inizio da Dio indichi almeno i primi corpi generabili e che anche nella prima formazione delle cose gli esemplari divini siano discesi "d'atto in atto", mentre nell'interpretazione del Nardi sarebbero discesi in ultimo da un atto (sfera lunare) ad una potenza (materia prima) (7).

(1) Cfr. Nardi, *Rassegna bibliografica*: G. Busnelli, *Cosmogonia*, l. c. 308 e 314.

(2) Così il Busnelli, *Cosmogonia*, 23s. Si rimanda a S. Tomm., *S. c. g.* II 30 (114b-115a).

(3) Così il Busnelli, *Cosmogonia*, 24s. Si rimanda a S. Tomm., *S. c. g.* II 16 (100b).

(4) *Par.* XXIX 13-36.

(5) *Par.* VII 67-72 e 124-148.

(6) *Par.* XIII 61-66.

(7) Ciò si può ricavare dal Busnelli, *Cosmogonia*, 46s.

Però dal fatto che i corpi generabili siano "potenze", relativamente alle trasformazioni di cui sono suscettibili, non si può dedurre un argomento contrario all'interpretazione data dal Nardi alla "pura potenza", perchè questa si oppone all'atto puro, si distingue dalla potenza unita all'atto ed è ritenuta oggetto di creazione divina immediata contrariamente ai corpi generabili e a quali vennero informati dalle cause seconde. In quanto, poi, all'espressione "d'atto in atto", bisogna tener presente che secondo la concezione scotiana anche la materia del tutto informe è "atto", in quanto esiste (1); il divin Poeta, che non dice "di forma in forma", vuole intendere che gli esemplari divini discendono dall'essere superiore all'essere inferiore e pare che si riferisca propriamente ai cieli, "che di su prendono e di sotto fanno" (2).

Anche le parole con le quali Virgilio descrive il cataclisma avvenuto alla caduta di Lucifero costituiscono una difficoltà: se pochi istanti dopo la creazione simultanea degli angeli, dei cieli e della "materia purretta" (3), già si trovano distinti i due elementi terra ed acqua (4), la "materia purretta" non può essere la materia informe (5).

In verità la descrizione di Virgilio, riferita alle altre teorie che gli elementi sono corruttibili e che le cose create prima dell'inferno sono perpetue, costituì nel passato un intoppo che a parecchi dantisti sembrò insormontabile. Difatti, l'Andreoli (6), lo Scartazzini (7), il Poletto (8), lo Scrocca (9) ammisero la creazione

(1) Scotus, *Ox.* II, d. 12, q. 1, num. 20 (XII 566a): « Si accipis actum pro actu informante, materia non est actus; si autem accipias actum pro omni eo quod est extra causam suam, sic materia potest dici ens actu, vel actus. Sed secundum communem modum loquendi esse actu attribuitur et appropriatur formae ». Cfr. anche *ib.*, num. 15 (XII 561a).

(2) *Par.* II 123. Difatti, l'«atto» indica genericamente l'«essere», ma può indicare anche specificamente il cielo, detto così per opposizione alle cose corruttibili («ultime potenze»), le quali non hanno la materia completamente attuata.

(3) *Par.* XXIX 49ss.

(4) *Inf.* XXXIV 121-126.

(5) Così il Busnelli, *Cosmogonia*, 45s.

(6) R. Andreoli, *La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento*, Napoli 1863, 17; *ib.* 225 e 227s.

(7) G. A. Scartazzini, *La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata*, I, Leipzig 1874, 441s.

(8) Poletto, *op. c.* I 55.

(9) Scrocca, *op. c.* 37ss.

della materia informe per conciliare vari passi della *Divina Commedia*; ma di fronte alle parole di Virgilio non seppero far di meglio che confessare una reale contraddizione nel sacro poema (1).

Altri, per vie diverse, hanno cercato di risolvere questa contraddizione.

Secondo il Moretti, per Dante gli elementi, pur esistendo prima dell'inferno, non sono compresi tra le cose *create* innanzi; perché è creato in senso stretto soltanto ciò che procede immediatamente da Dio, invece gli elementi debbono la loro forma ai cieli (2).

L'Agnelli, invece, risolve la contraddizione ponendo la creazione dell'inferno prima della caduta di Lucifero e contemporaneamente alla formazione degli elementi, cosicchè davvero *prima* dell'inferno non v'erano che creature perpetue e alla caduta del demonio già esistevano la terra e l'acqua (3).

In un modo poco differente spiegò l'Angelitti: appena peccarono gli angeli, Dio produsse l'inferno nell'interno della incorruttibile materia prima; durante la caduta dei ribelli, i cieli trassero i quattro elementi dalla materia prima (4).

Tutte queste possibili interpretazioni mostrano come le parole poste in bocca a Virgilio non siano necessariamente contro la creazione della materia informe.

Tuttavia, mettendo in relazione tali parole con un passo della *Questio de aqua et terra*, si forma un altro argomento contro la

(1) Incapace di risolvere la contraddizione si dichiara anche G. Neggiani, *Note dantesche. Una questione cosmologica dantesca*, ne *L'ateneo*, XXXVII Roma 1905, 56a-57a.

(2) P. Moretti, S. I., *La filosofia di Dante. Le creature eterne e il senso di un emistichio dantesco nel canto III dell'Inferno*, ne *Il VI centenario dantesco*, I Ravenna 1914, 52a-54a. Anche il Nardi sostenne ciò (*Intorno al tomismo di D.*, I, c. 184b-185b); ma dopo contro il Moretti ritenne che il « create » dell' *Inf.* III 7 abbia senso largo (*Noterelle polemiche di filosofia dantesca*, ne *Il nuovo giornale dantesco*, I Firenze 1917, 130b).

(3) G. Agnelli, *Della creazione dell'inferno secondo Dante e secondo alcuni suoi commentatori*, nel *Giornale dantesco*, III Roma 1895, 542-554.

(4) F. Angelitti, *Dante e l'astronomia*, in *Dante e l'Italia*, Roma 1921, 253s. Secondo il Mattiussi, op. c. 29, « prima che i demoni cadessero, non era incominciata l'arte dei superiori giri, e ogni cosa era immutabile, come ancor sarà dopo l'ultima tuba ». Non possiamo accettare tale soluzione che dipende dalla falsa interpretazione del *Par.* XXIX 52ss. il quale si riferisce non all'« arte » di girare i cieli, ma all'« arte » di contemplare Dio. L. Fi-

interpretazione nardiana: secondo una delle due sentenze ammesse dall'Angelico, l'informità della materia si riferisce al fatto che ancora non esistevano i corpi misti e che gli elementi, pur occupando il proprio luogo naturale, non si trovavano nel sito richiesto per la generazione dei misti (1); ebbene Dante nella *Questio* afferma che la terra, pur tendendo naturalmente al basso, si deve elevare in qualche punto dall'acqua, affinchè possa avvenire la "mixtio", richiesta dalla natura universale (2); alla caduta di Lucifero il mondo si sconvolse e la terra uscì dalle acque; prima, dunque, la terra, quantunque stesse nel proprio sito naturale, in basso, non si trovava nel luogo richiesto per la generazione dei misti; e con ciò si spiega perchè gli elementi, pur essendo stati creati distinti, vengano chiamati "materia pura", "pura potenza" (3). L'argomento, però, poggia su una falsa premessa, perchè prima della caduta di Lucifero la terra già emergeva dal mare nell'emisfero australe (4); e poi, come nota il Nardi, nel passo della *Questio* non v'è nessuna allusione all'informità della materia e vi è espressa una dottrina comune a tutti gli scolastici, ossia che "mixtio esse non possit, ubi miscibilia simul esse non possunt" (5).

Le difficoltà fino ad ora elencate non negano la creazione della materia informe; però un passo della *Monarchia* afferma: "...aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile" (6).

Tomasi-Guelfi, *Per due particolari della polemica Moretti-Nardi*, ne *Il VI centenario dantesco*, VII Ravenna 1920, 15a b, propose un'altra soluzione che neppure possiamo accettare; ossia ritenne che Dante, nel discorso posto in bocca a Virgilio, adotta il linguaggio del *Gen.* secondo l'interpretazione di S. Agostino, ossia chiama la materia informe « terra » ed « acqua », perchè da essa si sarebbero formati questi elementi. Però le parole di Virgilio mostrano necessariamente distinta la terra dall'acqua alla caduta di Lucifero, perchè dicono che la *terra*, la quale emergeva dal *mare* nell'emisfero australe, ebbe paura del demonio e si ritrasse facendosi « del mar velo » ed emergendo nell'emisfero boreale; ciò non potrebbe spiegarsi se i due elementi non fossero realmente distinti.

(1) S. Tomm., *De pot.* IV 1 (133a-134b).

(2) *Questio*, 48s.

(3) Così il Busnelli, *Cosmogonia*, 43-46.

(4) *Inf.* XXXIV 122ss.

(5) Nardi, *Rassegna bibliografica: G. Busnelli, Cosmogonia*, l. c. 312.

(6) *Mon.* I III '9.

Attentamente considerati testo e contesto, si deve confessare che Dante ritenga impossibile l'esistenza della materia informe: si fonda su questa teoria per sostenere che l'intera capacità della prima materia è necessariamente attuata con l'esistenza di tutte le specie possibili dei generabili (1). Quindi l'Alighieri vi professa la concezione aristotelico-tomistica della materia e della forma.

Però da ciò non si deve concludere col Busnelli che anche nella *Commedia* il divin Poeta neghi la creazione della materia informe (2); perchè si potrebbe pure argomentare al rovescio, dalla *Commedia* alla *Monarchia*. La verità è che ci troviamo di fronte a due concezioni opposte.

Il Moretti tentò di conciliare le due opere. Ponderati i vari passi della *Commedia*, ritenne che per Dante la prima materia viene creata senza la forma; ma, per distruggere la contraddizione tra il citato passo della *Monarchia* e la *Commedia*, ritenne che i cieli, creati lucenti contemporaneamente alla prima materia, in quel medesimo istante trassero da questa le forme, cosicchè la materia, benchè creata senza forma, non esistè neppure un istante priva di essa. Il Moretti si fondò sulla teoria fisica medievale che la luce operi istantaneamente (3). Però questa interpretazione, comunque si giudichi (4), tenta di conciliare l'inconciliabile; perchè gli scolastici, se ammettevano che la materia potè essere creata informe da Dio, logicamente ammettevano anche che Dio la poteva fare esistere tale, ossia senza forma; invece se propugnavano che la materia non poteva esistere informe, ritenevano che essa

(1) Cfr. il contesto: *Mon. I* III 7ss.

(2) Busnelli, *Cosmogonia*, 32s.

(3) P. Moretti, S. I, *La filosofia di Dante. I concetti metafisici di atto e potenza*, ne *Il VI centenario dantesco*, I Ravenna 1914, 82a-b; *La filosofia di Dante studiata con Dante*, ne *Il VI centenario dantesco*, VI Ravenna 1919, 112b-113b. Come il Moretti, hanno spiegato anche il Baumgartner, l. c. 61s., e il Pasteris, *La sc. catt.*, serie VI, vol. XV, 43ss.

(4) Il Nardi, *Notevole polemiche di fil. dant.*, l. c. 133a-b, rigetta l'interpretazione del Moretti, affermando che i cieli poterono incominciare ad operare solo nel secondo istante temporale. S. Tomm., *S. th.* I q. 63, a. 5, concede che una cosa possa operare nello stesso istante in cui viene creata, però sostiene che in tal caso l'operazione è di Dio, non della creatura; invece Dante nella *Div. Comm.* intende escludere appunto che Dio abbia dato le forme sublunari direttamente.

dovè essere concreata necessariamente con la forma. La spiegazione ovvia è che si ha una concezione aristotelico-tomistica nella *Monarchia*, agostiniano-scotiana nella *Commedia*.

Il Busnelli oppone che non si può ammettere questa evoluzione dottrinale, perchè l'Alighieri anche nella *Questio de aqua et terra*, scritta certamente nel penultimo anno della vita, afferma che la materia non può esistere senza la forma (1).

La *Questio*, ben considerata, piuttosto che precludere, apre la via alla nostra interpretazione. Essa dice che, per intenzione della natura universale, la materia prima, presa nella sua totalità, è attuata da tutte le specie possibili di forme, mentre, presa in ciascuna parte, è attuata da una sola forma (2). Ma con ciò la *Questio* non asserisce che la materia non sia esistita mai informe; come nota il Nardi, essa tratta del mondo già formato e all'inizio della formazione non era ancora realizzata l'intenzione della natura universale (3). Inoltre, per dimostrare l'affermazione, la *Questio* adduce l'argomento che se non esistessero in atto tutte le specie di forme a cui la materia è in potenza, Dio non diffonderebbe l'intera sua bontà (4). Anche nel passo sopra citato della *Monarchia* l'Alighieri s'era proposto di dimostrare la stessa verità; però s'era fondato sulla ripugnanza intrinseca che esista una materia informe. Dunque, nella *Questio*, Dante abbandona l'argomento usato un tempo; segno chiaro che ha detto addio alla concezione aristotelico-tomistica della materia.

(1) Busnelli, *Cosmogonia*, 34s.

(2) *Questio*, 45: « Sed intentio Nature universalis est ut omnes forme, que sunt in potentia materie prime, reducantur in actum, et secundum rationem speciei sint in actu; ut materia prima secundum suam totalitatem sit sub omni forma materiali, licet secundum partem sit sub omni privatione opposita, preter unam ».

(3) Nardi, *Rassegna bibliografica*: G. Busnelli, *Cosmogonia*, 1. c. 310.

(4) *Questio*, 46: « Nam cum omnes forme, que sunt in potentia materie, ydealiter sint in actu in Motore celi, ut dicit Comentator in De Substantia Orbis, si omnes iste forme non essent semper in actu, Motor celi deficeret ab integritate diffusionis sue bonitatis, quod non est dicendum ».

CONCLUSIONE

Giunti al termine di questo studio, sentiamo il bisogno di raccoglierne le fila.

Come prima conclusione, intendiamo classificare sinteticamente nel pensiero medievale i punti della dottrina dantesca che abbiamo esposti. La classificazione non è priva di interesse, poichè, data la grandezza del divin Poeta, si ama conoscere con quale corrente egli convenga.

Molti, fra i quali il Berthier (1), il Busnelli (2), il Cordovani (3) e il Mandonnet (4), fanno dell'Alighieri un fedele seguace dello Aquinate; invece il Bersani scrive che " come teologo, il nostro Dante è sotto l'influsso della Scuola agostiniano-francescana, in tutto ciò che appartiene a materie discutibili tra' dottori „ (5).

Fermandoci ai punti esposti, vediamo che Dante conviene con la teoria comune degli scolastici quando canta che gli angeli sono stati creati contemporaneamente al mondo sensibile.

Invece in altri punti l'Alighieri assume una posizione scolastica particolare. Difatti, con Pietro Lombardo e con altri scolastici, ma contro Tommaso, non concede probabilità alla sentenza che gli angeli siano stati creati molto tempo prima del mondo sensibile. Nel *Convivio* ha una concezione dell'empireo analoga a quella della *Summa philosophiae* dello Pseudo-Grossatesta e più materiale di quelle di Alessandro d' Hales, di Alberto Magno, di Bonaventura e dell'Aquinate. Nella *Monarchia* segue la teoria aristotelico-tomistica che la materia non può esistere senza la forma; nel sacro poema abbraccia il concetto scotiano della materia e, ispirandosi all'agostinismo francescano, canta che la materia fu

(1) Berthier, op. c. I, p. XXII.

(2) Busnelli, *Cosmogonia*, 84; *Dante filosofo*, ne *La civiltà cattolica*, LXXX Roma 1929, I 401-407.

(3) M. Cordovani, O. P., *Dante e S. Tommaso*, nell'*Albo dantesco* (edito per cura del bollettino *Il VI centenario dantesco* di Ravenna), Roma 1921, 199a-204b; *L'attualità di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1923, 87-121; *San Tommaso e Dante*, in *Per la festa di S. Tommaso d'Aquino 7 marzo 1923* (*Memorie domenicane*, XL), Firenze 1923, 22-46; *Tomismo dantesco*, in *Lexia thomistica*, III, Romae 1925, 309-326.

(4) Mandonnet, *Dante le th.* 263-277.

(5) Bersani, op. c. 302.

creata all'inizio non ancora distinta nei quattro elementi, completamente informe.

Non mancano teorie che, a nostra conoscenza, si staccino dalla scolastica. Difatti, Dante accetta una teoria aristotelico-averroistica allorchè adduce l'argomento che il moto dei cieli sia la perfezione propria degli angeli motori, per provare che gli angeli furono creati contemporaneamente al mondo sensibile. Si allontana dagli scolastici nella *Divina Commedia* quando parla di "triforme" effetto creato all'inizio, quando ritiene che allora furono prodotti i nove cieli mobili e quando concepisce l'empireo come increato, stato di beatitudine soprannaturale goduto insieme dagli eletti.

Da tutto questo appare che il divin Poeta non può dirsi nè tomista nè agostinista francescano nè averroista nè avicennista (1). Il trisavolo Cacciaguیدا gli avrebbe potuto dire pure sotto l'aspetto dottrinale ciò che gli disse sotto l'aspetto politico:

" A te fia bello
averti fatta parte per te stesso „ (2).

Con questa conclusione abbiamo assolto al nostro dovere di storici. Però non possiamo dimenticare di essere anche cristiani e teologi; quindi dobbiamo valutare la dottrina dantesca pure alla luce dell'ortodossia e della teologia.

L'Alighieri non presenta niente contro il domma. Anche quando accetta il principio aristotelico-averroistico che la perfezione propria degli angeli motori consista nel muovere i cieli, il divin Poeta rigetta l'errore, implicito in tale principio, della perpetuità del moto e del tempo.

Quanto al valore teologico del pensiero dantesco, confessiamo che il Poeta fiorentino per lo più non evolve le profonde speculazioni dei sommi scolastici. Tuttavia v'è un punto dottrinale che si presenta suggellato dall'impronta del genio; ed è la concezione

(1) Questa è anche la conclusione del Nardi e del Gilson. Infatti, il primo, *Siglieri di Br. nella Div. Comm.* 69, dice che Dante « non è averroista e neppure tomista; non esclusivamente aristotelico, nè soltanto neoplatonico, o agostiniano puro ». Il Gilson, op. c. 158, n. 1, afferma: « Je ne crois pas que Dante ait adhéré à une école philosophique définie ni même qu' il les ait distinguées avec la rigueur que nous essayons d'apporter à ces études ».

(2) *Par.* XVII 68s.

dell'empireo soggiorno immateriale, soprannaturale ove gli eletti godono insieme la beatitudine. La concezione dantesca dell'empireo ha davvero un grande valore teologico, perchè con essa Dante ha saputo interpretare rettamente il dogma cattolico elevandosi sopra gli stessi principi della scolastica e svincolandosi dalle idee fisiche del suo tempo che tarpavano le ali alla teologia.

Tutto sommato, bisogna affermare col Morin che Dante deve avere il suo posto nella storia della scolastica (1). La teoria dell'empireo mostra che non è senza interesse anche dottrinale lo studio del divin Poeta. In ogni modo, anche i punti che non si elevano a tale acutezza teologica hanno il grande potere di farci sentire, gustare le verità cristiane. Perciò, a suggello del nostro lavoro, ripetiamo l'invito con il quale Benedetto XV chiudeva l'enciclica scritta per il sesto centenario della morte di Dante: " Diligite carumque habete... hunc Poetam... Huius enim in amore quo plus profeceritis, eo vos et perfectius ad veritatis splendorem vestros excoletis animos, et in Fidei sanctae obsequio studioque constantius permanebitis „ (2).

(1) Morin, l. c. 757; « Dante doit avoir sa place dans l'histoire de la scolastique... Nous le répétons... avec une ferme conviction ».

(2) Benedetto XV, *Epistola encyclicla « In praeclara »*, in *Acta apostolicae sedis*, XIII Romae 1921, 217.

INDICE DEI PASSI DANTESCHI

R I M E

CII 58: 21, n. 7.

R I M E D U B B I E

III 16: 29, n. 7.

C O N V I V I O

I I 10: 13, n. 1.
,, IX 7: 13, n. 1
,, XIII 12: 13, n. 1.
II III 8: 25; 27; 39, n. 7; 55, n. 2.
,, III 8s.: 25.
,, III 9: 27; 35.
,, III 10: 24; 25; 27; 51 n. 1.
,, III 10s.: 28.
,, III 11: 24; 25; 28; 34, n. 2.
,, III 13: 43.
,, III 16: 43, n. 5.
,, IV 2: 25, n. 6; 60, n. 4.
,, IV 3: 20.
,, IV 9ss.: 20.
,, IV 16s.: 21, n. 6.
,, V 12s.: 27, n. 5.
,, XIV 5: 34, n. 2.
,, XIV 9ss.: 60, n. 4.
,, XIV 12s.: 21, n. 7.
,, XIV 15ss.: 27, n. 5.
III II 14: 60, n. 4.
,, IV 9: 60, n. 4.
,, V 6s.: 33, n. 1.
,, V 8: 43, n. 5.
,, VII 5: 25, n. 6; 60, n. 4.
,, IX 6-10: 39, n. 1.
IV XXI 4-7: 34, n. 3.

D E V U L G A R I E L O Q U E N T I A

I III 1: 27, n. 2.

M O N A R C H I A

I III 7: 21, n. 2.
,, III 7ss.: 67s.
,, III 9: 66ss.

E P I S T O L E

XI 26: 21 n. 7.
XII 5: 15, n. 2.
,, 6: 13, n. 1.
,, 9: 15, n. 2.
XIII 42: 55.
,, 52: 55.
,, 54 61: 52; 56, n. 2.
,, 56: 54; ib., n. 3.
,, 58s.: 53.
,, 59: 53.
,, 60: 54; ib., n. 3.
,, 61: 52; 53.
,, 65: 53.
,, 66-76: 38, n. 2.
,, 67: 55, n. 1.
,, 68: 55.
,, 69: 55, n. 1.
,, 70: 52s.; 54; ib., n. 3; 55; 56s.
,, 70ss.: 55, n. 1.
,, 71: 27, n. 2.
,, 71s.: 52ss.
,, 71-74: 55, n. 1; 56, n. 2.
,, 72: 54; 55, n. 1.
,, 72s.: 57.
,, 73: 54, n. 7.
,, 73s.: 55, n. 1.
,, 75: 54, n. 7.

Q U E S T I O D E A Q U A E T T E R R A

45: 68.
46: 68.
48s.: 65s.

I N F E R N O

I 118-129: 31, n. 3; 42, n. 2.
,, 121-128: 29.
,, 127s.: 29.
II 20s.: 29.
,, 71: 41, n. 3; 42, n. 2.
,, 84: 31, n. 3; 41; 42, n. 2.
III 7: 65, n. 2.
,, 7s.: 61; 64s.

IN FERNO

- VII 73s.: 18, n. 2.
 „ 73-76: 35, n. 1.
 X 106ss.: 21, n. 7.
 XII 80ss.: 49, n. 8.
 XXIII 96: 49, n. 8.
 XXXIV 121-126: 64ss.
 „ 122ss.: 66.

PURGATORIO

- I 31-108: 14, n. 1.
 II 13-51: 13, n. 6
 „ 104s.: 40, n. 1.
 III 16-33: 49, n. 8.
 „ 31ss.: 40, n. 1.
 VIII 25-39: 13, n. 6.
 „ 85ss.: 43, n. 5.
 „ 103-108: 13, n. 6.
 IX 78-132: 13, n. 6.
 XI 1ss.: 29; ib., n. 9.
 „ 2: 29, n. 1.
 XII 79-99: 13, n. 6.
 XIV 148: 38, n. 2.
 XV 52-75: 29; 31, n. 3; 33, n. 2; 42,
 n. 2.
 „ 67s.: 29.
 XVIII 19-33: 27, n. 2.
 XXV 79-108: 40, n. 1.
 „ 85ss.: 40, n. 1.
 XXVI 4-57: 49, n. 8.
 „ 61ss.: 28, n. 5; 42, n. 2.
 „ 62s.: 31; 41.
 „ 128s.: 48.
 XXX 109s.: 34, n. 3.
 XXXII 73ss.: 49.
 „ 102: 48.

PARADISO

- I 1-4: 42.
 „ 4: 38, n. 2.
 „ 4s.: 57, n. 2.
 „ 73ss.: 49, n. 8.
 „ 74: 38 n. 2.
 „ 76s.: 21, n. 7.
 „ 98-141: 49, n. 8.
 „ 120: 39.

PARADISO

- I 121ss.: 28, n. 5; 38; 42; ib., n. 5;
 47; 55, n. 1; 57, n. 2.
 „ 121-135: 33, n. 2.
 „ 121-141: 42, n. 5.
 „ 122s.: 42, n. 2; 54.
 II 10-15: 13, n. 1.
 „ 20. 42.
 „ 37 42: 49, n. 8
 „ 40 45: 49, n. 1.
 „ 88: 36, n. 2.
 „ 93: 36, n. 3.
 „ 112ss.: 28, n. 5; 32; 42, n. 2; 54.
 „ 112 123: 34, n. 2.
 „ 118ss.: 34, n. 3.
 „ 123: 64.
 „ 127ss.: 34, n. 2.
 „ 127-141: 35, n. 1.
 „ 127-148: 35.
 III 10-35: 40, n. 1.
 „ 34: 40, n. 1.
 „ 46 49: 40, n. 1.
 „ 58 63: 40, n. 1.
 „ 67: 40, n. 1.
 „ 89: 38 n. 2.
 IV 22-46: 46.
 „ 28-36: 28, n. 4; 31, n. 3; 42, n. 2.
 „ 28-39: 38, n. 2; 50.
 „ 40ss.: 49, n. 8.
 „ 41: 13.
 „ 46ss.: 13; 46.
 V 107: 40, n. 1.
 „ 131-139: 40, n. 1.
 „ 136-139: 40, n. 1.
 VI 112 129: 46, n. 2.
 „ 124ss.: 46, n. 2.
 VII 67-72: 61; 63.
 „ 124 138: 61; 62.
 „ 124-148: 63.
 „ 130ss.: 47, nn. 1 e 2.
 „ 130 138: 16, n. 1.
 VIII 34 37: 46, n. 2.
 „ 52ss.: 40, n. 1
 IX 22ss.: 40, n. 1.
 „ 70ss.: 40, n. 1.
 „ 118ss.: 46, n. 2
 X 49ss.: 49, n. 2.

PARADISO

- X 78: 43, n. 4.
 XIII 10ss.: 43, n. 5.
 „ 61-66: 63s.
 XIV 13-60: 40.
 „ 28ss.: 29.
 „ 37-51: 41, n. 2.
 „ 64-69: 40.
 „ 131: 38, n. 2.
 XVII 68s : 70.
 XVIII 28-33: 46, n. 2.
 „ 118s : 34, n. 2.
 XIX 53s : 46, n. 5.
 XX 79-84: 49, n. 8.
 „ 100ss : 46, n. 2.
 XXI 61: 49, n. 8.
 „ 83-87: 41, n. 2.
 XXII 58-63: 40, n. 1.
 „ 61-65: 38, n. 2; 39, n. 2; 46,
 n. 2.
 „ 61-66: 33, n. 2.
 „ 64-67: 43-47.
 „ 67: 29; 34, n. 1; 42, n. 2.
 „ 100-105: 49, n. 8.
 XXIII 7s.: 48, n. 3.
 „ 71s : 49
 „ 102: 38; ib., n. 2.
 „ 103s.: 49.
 „ 112s.: 31.
 „ 112-117: 31, n. 7.
 „ 112-120: 31.
 „ 113s.: 32.
 „ 133-139: 46, n. 2.
 XXIV 7ss.: 13, n. 1.
 „ 10ss.: 43, n. 4.
 „ 13s.: 49.
 XXV 1ss.: 15, n. 2.
 „ 34: 49, n. 8.
 XXVII 64s.: 49, n. 8.
 „ 106ss.: 32s.; 54.
 „ 109ss.: 33ss.
 „ 112: 39.
 „ 112s.: 28, n. 5; 42, n. 2; 54.
 „ 112ss.: 33s.
 „ 113s.: 29; 34, n. 2.
 „ 115-120: 21, n. 7.

PARADISO

- XXVIII 44s : 27, n. 2.
 „ 46: 38, n. 2.
 „ 46-57: 38, n. 2.
 „ 46-78: 35, n. 1.
 „ 49: 32.
 „ 52ss.: 28, n. 5; 46, n. 2.
 „ 54: 39; 42, n. 2; 54.
 „ 64: 32.
 „ 64-78: 35.
 „ 68: 32.
 „ 70ss.: 34, n. 2; 35, n. 1.
 „ 98s.: 35, n. 1.
 „ 103ss.: 34, n. 3.
 „ 127ss.: 35.
 XXIX 13-36: 62; 63.
 „ 16ss.: 16.
 „ 17: 47, n. 6.
 „ 22: 13; 46.
 XXIX 22s.: 47; 59-68.
 „ 22ss.: 18, n. 2; 47, n. 4.
 „ 22-33: 60, n. 4.
 „ 22-36: 16; 60; 61, n. 4.
 „ 23: 62.
 „ 28: 47, n. 4.
 „ 28ss.: 18, n. 2.
 „ 31-36: 16; 47.
 „ 31-39: 19.
 „ 32s.: 13; 46; 47.
 „ 34: 59-68.
 „ 35s.: 47.
 „ 37ss.: 18s.
 „ 37-45: 18, n. 2.
 „ 40s.: 18.
 „ 42: 18.
 „ 43ss.: 19ss.
 „ 46: 35, n. 1.
 „ 46s.: 18.
 „ 46ss.: 47.
 „ 49ss.: 64.
 „ 49-66: 18, n. 6.
 „ 51: 60, n. 2.
 „ 52ss.: 65, n. 4.
 XXX 38s.: 31.
 „ 38-132: 41.
 „ 39: 39, n. 7.

PARADISO

- XXX 39s.: 38.
,, 39 42: 39.
,, 43ss.: 28, n. 4; 31, n. 3; 42,
n. 2; 46; n. 2.
,, 52: 42, n. 5.
,, 61-123: 28, n. 6.
,, 70 96: 41, n. 2.
,, 88-128.: 40s.
,, 95-99: 28, n. 4.
,, 100ss.: 40s.
,, 106ss.: 35s.; 53, n. 5.
,, 109-120: 41.
,, 121ss.: 29; 41s.; 47.
,, 124-132: 28, n. 6.
,, 130 138: 41.
XXXI 1ss.: 43, n. 2.
,, 1-12: 28, n. 3; 30.
,, 4-18: 46, n. 5.
,, 13ss.: 13, n. 6; 46.
,, 19-24: 46.
,, 21: 46, n. 5.
,, 25-29: 49.
,, 27: 39.
,, 43-48: 41.

PARADISO

- XXXI 45: 40s.
,, 52ss.: 43, n. 2.
,, 65-78: 41.
,, 72: 36, n. 2.
,, 73-78: 42, n. 1.
,, 94-102: 41, n. 2.
,, 112-123: 41.
,, 112 135: 48.
XXXII 1-45: 41.
,, 61ss.: 42, n. 5.
,, 85ss.: 41, n. 2.
,, 94: 35, n. 1.
,, 94ss.: 13, n. 6; 46.
,, 115 138: 41.
,, 118-126: 48.
,, 120: 128, n. 3.
,, 139-150: 41, n. 2.
XXXIII 7ss.: 28, n. 3.
,, 22-54: 41, n. 2.
,, 26 32: 49, n. 8.
,, 28-33: 41, n. 2.
,, 115-141: 49, n. 2.
,, 118s.: 36, n. 2.
,, 127-141: 48.

INDICE ONOMASTICO

N. B. - TRALASCIAMO LE VOCI « DANTE » E « DIO »

- Adamo di Parigi: 37; *ib.*, n. 6; 48, n. 2; 53; 54, n. 3; 56, n. 1.
Agostino (S.): 36; 37, n. 5; 40, n. 1; 58, nn. 5s.; 59, n. 9; 65, n. 4.
Agostino da Gubbio: 51.
Agtelli G.: 65.
Alano di Lilla: 36, n. 4; 55, n. 2.
Alberto Magno (S): 17; 23, n. 2; 24; *ib.*, n. 9; 25; 26; 27, nn. 3 e 5; 29, nn. 4 e 10; 30, n. 8; 36, n. 4; 37, n. 4; 44, nn. 3s.; 47, n. 6; 48, nn. 1s.; 49, n. 3; 55, n. 2; 69.
Alessandro d' Afrodisia: 51, n. 1.
Alessandro d' Hales: 16, n. 5; 17; 22, n. 6; 23, n. 2; 26; 36, n. 4; 48, nn. 1s.; 49, n. 3; 55, n. 2; 58, n. 4; 69.
Alfragano: 43, n. 4.
Algazele: 27, n. 5.
Alighieri P.: 16, n. 2.
Andreoli R.: 64.
Angelitti F.: 65.
Aristotile: 3; 20; 21, n. 7; 25; 27, nn. 2 e 4; 32, n. 5; 37, n. 3; 43; 44; 49, n. 5; 50; 51; 54, n. 7; 55, n. 2; 56.
Asin Palacios M.: 50, n. 7.
Averroé: 19, n. 7; 20; *ib.*, n. 1; 68, n. 4.
Avicenna: 27, n. 5; 61, n. 2.
Balié C.: 4.
Barbi M.: 4; 15, n. 1; 52, n. 1.
Bartolomeo da Bologna: 22, n. 6; 48, n. 3; 49, n. 4.
Baumgartner M.: 59; 67, n. 3.
Bäumker Cl.: 36, nn. 5s; 37, nn. 1-6; 59.
Beatrice: 28, n. 6; 31; 49, n. 8; 61.
Beda Venerabile (S.): 22; 23, n. 2.
Benedetto (S.): 39, n. 2; 43.
Benedetto XV: 71.
Benvenuto da Imola: 61, n. 4.
Beraza Bl.: 17, n. 3.
Bernard P.: 23, n. 1; 30, n. 2; 50, nn. 4 e 7; 51, n. 3.
Bernardo (S.): 41, n. 2.
Bersani St.: 32, n. 6; 33, n. 4; 35, n. 7; 39, n. 7; 51, n. 2; 60, nn. 1 e 6; 69.
Berthier G.: 59, n. 9; 69.
Bertoni G.: 59, n. 9.
Boccaccio G.: 13, n. 2.
Bodrero E.: 19, n. 2; 60, n. 1.
Boezio: 58, n. 5.
Boffito G.: 51, n. 5; 54, n. 7.
Bonaventura (S.): 15; 16, n. 5; 17; *ib.*, nn. 1s.; 22, nn. 1 e 6; 23, n. 2; 24; *ib.*, n. 9; 26; *ib.*, n. 10; 29, n. 4; 30, n. 8; 36; *ib.*, n. 4; 37, nn. 4ss.; 39; 44; *ib.*, n. 4; 48, nn. 1s: 49, n. 4; 55, n. 2; 58; 59; *ib.*, n. 9; 69.
Busnelli G: 16; *ib.*, n. 2; 20, n. 3; 24, n. 12; 28, n. 6; 32, n. 2; 39, n. 7; 40, n. 1; 43, n. 4; 59; 62, nn. 2 e 4; 63, nn. 2s. e 7; 64, n. 5; 66, n. 3; 67; 68; 69.
Cacciagnuda: 70.
Caietano: 51.
Calò G.: 59; 62, nn. 1s.
Can Grande della Scala: 51.
Casella M.: 52, n. 1.
Catone: 14.
Chiriotti E.: 60, n. 4.
Cian V: 52, n. 1.
Cicchitto L.: 40, n. 1.
Cordovani M.: 69.
Cornelio da Lapide: 51.
Cristo: 48; 49; 50.
Dalla Zuanna Fr.: 45, n. 1; 50, n. 2.
D' Alverny M. T.: 24, n. 3; 50, n. 1.
Damasceno (S): 22, n. 1; 47, n. 6.
Denifle H.: 30, n. 8; 45, n. 1; 48, n. 1.

- D' Ovidio Fr.: 38, n. 2; 42, n. 4; 51, n. 5.
- De Wulf M.: 13, n. 3.
- Duhem P.: 22, n. 1; 23, n. 1; 26, n. 10; 27, nn. 2s.; 33, n. 4; 43, n. 4; 44, nn. 2-5; 45, n. 1; 58, nn. 5s.
- Duns Scoto Giovanni: v. Scoto.
- Durando di Saint-Pourçain: 50.
- Egidio Romano: 45, n. 1.
- Enrico di Gand: 58, n. 5.
- Ermini F.: 28, n. 6.
- Filomusi-Guelfi L.: 65, n. 4.
- Gardner E.: 13, n. 2.
- Gentile G.: 13, n. 3.
- Gilson É.: 13, n. 3; 14; 15, n. 1; 20, n. 3; 50, n. 6; 52, n. 1; 70, n. 1.
- Gioacchino da Fiore: 28, n. 6.
- Giovanni da Serravalle: 61, n. 4.
- Giovanni de Bassolis: 43, n. 4.
- Giovanni del Virgilio: 13, n. 2.
- Giovanni Filopono: 22, n. 1.
- Girolamo (S.): 17; 18.
- Giuffrè L.: 40, n. 1.
- Goffredo di Fontaines: 45, n. 1.
- Grabmann M.: 22, n. 6; 45, n. 1.
- Gregorio Nazianzeno (S.): 18.
- Guelfo Taviani: 13, n. 2.
- Guglielmo d' Auvergne: 27, n. 3.
- Hettinger Fr.: 39, n. 7.
- Iacopo della Lana: 61, n. 4.
- Jallonghi E.: 36, n. 1; 60.
- Jellonschek C.: 45, n. 1.
- Klug H.: 60, n. 4.
- Leone XIII: 3.
- Levi ben Gerson: 58, n. 5.
- Lombardi B.: 61, n. 4.
- Longpré E.: 60, n. 4.
- Lucifero: 64; 65; ib., n. 4; 66.
- Mandonnet P.: 13, nn. 3s. 15, n. 1; 45, n. 1; 59; 69.
- Maria SS.: 30, n. 8; 31; 48.
- Mattiussi G.: 47, n. 6; 65, n. 4.
- Michele Scoto: 24; 27, nn. 3 e 5; 30, n. 5; 55, n. 2.
- Minges P.: 60, n. 4.
- Moore E.: 18, n. 3; 33, n. 4; 52, n. 1; 59, n. 9.
- Moretti P.: 65; 67.
- Morin Fr.: 59; 71.
- Nardi Br.: 3; 13, n. 3; 14; 19; ib., n. 7; 20, nn. 1s.; 21, nn. 2 e 5; 23, n. 1; 27, nn. 3ss.; 32, n. 6; 33, n. 4; 35, n. 6; 36, n. 1; 38, n. 4; 39, n. 7; 51, n. 2; 55, n. 2; 60; 62; 63; ib., n. 1; 64; 65, n. 2; 66; 67, n. 4; 68; 70, n. 1.
- Neggiani G.: 65, n. 1.
- Negri L.: 51, n. 5.
- O' Keeffe D.: 58, n. 5; 60, n. 6.
- Onorio d' Autun: 22, n. 4; 23, n. 2; 24; 30, n. 5.
- Orestano Fr.: 15, n. 3; 40, n. 1.
- Ozanam A. F.: 28, n. 6.
- Paluieri D.: 61, n. 4.
- Paolo (S.): 49, n. 8.
- Parodi E. G.: 60.
- Pasteris E.: 60, nn. 1 e 6; 67, n. 3.
- Pesch Chr.: 17, n. 3.
- Pflaum H.: 52, n. 1.
- Piana C.: 36, n. 1; 48, n. 3; 49, n. 4.
- Pietro Lombardo: 16, n. 5; 17; ib., n. 2; 18; 22; 24; ib., nn. 9 e 12; 36, n. 4; 40, n. 1; 47; 55, n. 2; 58, n. 1; 69.
- Pietrobono L.: 38, n. 2; 42, n. 4; 51; 56, n. 2; 60, n. 1.
- Platone: 37, n. 3.
- Poletto G.: 31, n. 5; 32, n. 6; 33, n. 4; 46, n. 5; 64.
- Pseudo-Dionigi: 54, n. 3.
- Pseudo-Grossatesta: 16, n. 5; 22, n. 7; 25, n. 2; 26; 27; ib., n. 3; 29, n. 8; 56, n. 1; 69.
- Riccardo di Mediavilla: 45, n. 1.
- Roberto Grossatesta: 37, n. 4.
- Rosalba G.: 34, n. 3.
- Ruggero Bacone: 44, n. 4.
- Sacrobosco: 43, n. 4.
- Santi A.: 59, n. 9.
- Scartazzini G. A.: 64.
- Schneider Fr.: 52, n. 1.

- Scoto Duns Giovanni: 18, n. 1; 25, n. 1; 44, n. 4; 48, n. 2; 58; 59; 60, n. 4; 61; 64, n. 1.
- Scoto Michele: v. Michele.
- Scrocca A.: 60, n. 6; 64.
- Seidlmayer M.: 22, n. 4.
- Squadrani I.: 22, n. 6.
- Stefano Tempier: 45, n. 1.
- Steiner C.: 19, n. 2; 31, n. 5; 33, n. 4; 39, n. 2; 47, n. 6.
- Tarozzi G.: 33, nn. 2 e 4; 39, n. 2; 40, n. 3.
- Teodoreto di Ciro: 21.
- Tommaso (S.): 15; 16, n. 5; 17; *ib.*, nn. 1s.; 18, n. 3; 19; *ib.*, n. 4; 20; *ib.*, n. 1; 22, nn. 1s. e 6s.; 23, n. 2; 24; *ib.*, n. 9; 25; *ib.*, n. 2; 26; 27, nn. 3 e 5; 29, n. 10; 30; *ib.*, nn. 4s.; 36, n. 4; 37; *ib.*, n. 7; 39; 40, n. 1; 44, n. 4; 45, n. 1; 48, nn. 1s.; 49; *ib.*, n. 4; 50, n. 3; 51, n. 1; 54; 55, n. 2; 56, n. 1; 58, n. 1; 59, n. 9; 62; 63; 66; 67, n. 4; 69.
- Tondelli L.: 28, n. 6; 36, n. 1; 38, n. 4.
- Torraca Fr.: 52, n. 1.
- Ugo Ripelin di Strasburgo: 22, n. 6.
- Valafredo Strabo: 22; 24, n. 5; 30, n. 3.
- Vandelli G.: 18, n. 2; 20, n. 3; 24, n. 12; 31, nn. 5 e 7; 32, n. 6; 33, n. 4; 35, nn. 1 e 7; 39, n. 7; 42, n. 2; 43, n. 4; 47, n. 6; 52, n. 1.
- Van de Woestyne Z.: 60, n. 4.
- Vellutello; 32, n. 6.
- Villani G.: 13, n. 2.
- Virgilio: 64; 65; *ib.*, n. 4.
- Vitale di Four: 58, n. 5; 60, n. 4.
- Wicksteed Ph.: 13, n. 2.
- Witelo: 37, n. 2.

INDICE SISTEMATICO

Prefazione	3
Spiegazione di alcune abbreviazioni	5
Bibliografia	6
Introduzione	13
I. Il tempo della creazione degli angeli	17
II. La concezione dell'empireo	22
A. L'empireo nel <i>Convivio</i>	23
B. L'empireo nella <i>Divina Commedia</i>	28
C. L'empireo nell' <i>Epistola</i> a Can Grande	51
III. La " pura potenza „ creata all' inizio	58
Conclusione	69
Indice dei passi danteschi	72
Indice onomastico	76

FINITO DI STAMPARE IN SALERNO
NELLA TIP. BERAGLIA GEST. REGGIANI
IL 31 AGOSTO 1950

ERRATA

4, l. 9: ai Barbi
 7, l. 16: Commedia
 9, l. 3: 73 104
 9, l. 42: 57b
 10, l. 43: Duns.,
 10, l. 45: Seidlmayer
 11, l. 4: Teodoreto
 13, n. 4, l. 2: 343-252
 13, n. 6, l. 1: 22-39
 14, n. 1: Pur.
 14, n. 3, l. 3: ance
 14, n. 3, l. 6: 1929, n. 1
 15, n. 3, l. 3: 1935
 17, n. 4, l. 3: tamen
 17, n. 5: 1 313
 18, n. 1, l. 4: 337b
 18, n. 2, l. 1: 22ss. 37-45
 19, n. 3: 253-240
 27, n. 5, l. 11: dello Empireo
 28, n. 6, l. 2: 64-123
 28, n. 6, l. 13: 333
 29, n. 1: Purg. NI
 29, n. 4, l. 4: p. 2; dub. 2
 29, n. 10, l. 1: Caelum
 31, n. 6: 112 120
 34, l. 13: che fuorchè)
 35, l. 26: 19-9216
 38, n. 2, l. 7: XXXIII
 38, n. 4, l. 1: Intorno a
 40, l. 3: beati (2)... «candida rosa» (1).
 44, l. 13: dall'empireo
 45, n. 1, l. 18: 183
 45, n. 1, l. 21: gli scolastici) ritenevano
 46, n. 1: 30s. n. 8
 50, l. 21: 79 84
 50, n. 7, l. 2: Afisn
 51, n. 1, l. 5: n. 2 è
 59, l. 2: materia
 62, n. 3, l. 1: bibliografica
 74, l. 30: 59 68
 75, l. 17: 128

CORRIGE

al Barbi
 Comedia
 73-104
 57a
 Duns,
 Seidlmayer
 Teodoreto
 243-252
 25-39
 Purg.
 anche
 1929, 239, n. 1
 1933
 tamen
 I 313
 377b
 22ss. e 37-45
 235-240
 dell'Empireo
 61-123
 335
 Purg. XI
 p. 2, dub. 2
 Caelum
 112-120
 che (fuorchè)
 199-216
 XXXIII
 Intorno a
 beati (1)... «candida rosa» (2).
 dell'empireo
 173
 gli scolastici ritenevano
 30, n. 8
 79 84
 Afisn
 n 2) è
 matera
 bibliografica:
 59-68
 28

N. B. A p. 74, tra la linea 13 e la linea 14, bisogna porre: «*Par.* XXVIII 103: 35, n. 1».

Prezzo L. 200