

Nuove Ricerche Umanistiche



# NUOVE INCHIESTE SULL'EPISTOLA A CANGRANDE

Atti della giornata di studi  
Pisa 18 dicembre 2018

a cura di Alberto Casadei  
con la collaborazione di Elisa Orsi e Marco Signori

PISA  
UNIVERSITY  
PRESS

Nuove inchieste sull'epistola a Cangrande : atti della giornata di studi, Pisa 18 dicembre 2018 / a cura di Alberto Casadei ; con la collaborazione di Elisa Orsi e Marco Signori. - Pisa : Pisa university press, 2020. - (ILLA-Nuove ricerche umanistiche ; 2)

856.1 (WD)

Casadei, Alberto <1963- > II. Orsi, Elisa III. Signori, Marco 1. Alighieri, Dante - Epistola a Cangrande - Convegni

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

### **Collana ILLA - Nuove Ricerche Umanistiche**

**Responsabile:** Rolando Ferri

**Direzione:** Alberto Casadei, Marina Foschi, Mauro Tulli

**Comitato Scientifico:** Albert R. Ascoli (Univ. Berkeley, Ca.), Simone Beta (Univ. Siena), Pietro U. Dini (Univ. Pisa), Francesca Fedi (Univ. Pisa), Maria Letizia Gualandi (Univ. Pisa), Juliane House (Univ. Amburgo), Mario Labate (Univ. Firenze), Irmgard Männlein-Robert (Univ. Tübingen), Guido Mazzoni (Univ. Siena), Paolo Pontari (Univ. Pisa), Biancamaria Rizzardi (Univ. Pisa), Emanuele Zinato (Univ. Padova)



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

*In copertina:* Miniatura a c.2r del ms.200 Inferno di Dante Alighieri conservato presso la civica Biblioteca Guarnieriana.

© Copyright 2020 by Pisa University Press srl

Società con socio unico Università di Pisa

Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503

Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa

Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISBN 978-88-3339-333-9

layout grafico: 360grafica.it

impaginazione: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

## INDICE

PREMESSA <i>Alberto Casadei</i>	5
NOTA AI TESTI	7
RIFLESSIONI BIOGRAFICHE E DI METODO SU UN VECCHIO PROBLEMA: DANTE A VERONA <i>Giuseppe Indizio</i>	11
MINOSSE, L'USCITA DALL'EGITTO, I "SENSI" DEL TESTO E IL PERCORSO "COMICO" DELL'ALLEGORIA <i>Piermario Vescovo</i>	27
QUALCHE PRECISAZIONE SUL SENSO ALLEGORICO NELL' <i>EPISTOLA A CANGRANDE</i> (E IN ALTRI COMMENTATORI) <i>Marco Signori</i>	49
ANCORA SULL' <i>EPISTOLA A CANGRANDE</i> , GUIDO, LANA: IL <i>SUBIECTUM</i> DELLA <i>COMMEDIA</i> <i>Fabrizio Franceschini</i>	77
DANTE <i>LIBERRIMUS VATUM</i> : APPUNTI SU TRADIZIONE ORAZIANA E VARIETÀ STILISTICA TRA <i>EPISTOLA A CANGRANDE</i> E <i>PRIMA EGLOGA</i> <i>Eugenio Refini</i>	105
"CANTICAM... OFFERO" E ALTRI PROBLEMI ESEGETICI <i>Alberto Casadei</i>	129
L' <i>EPISTOLA A CANGRANDE</i> AL VAGLIO DELLA <i>COMPUTATIONAL AUTHORSHIP VERIFICATION</i> : RISULTATI PRELIMINARI (CON UNA POSTILLA SULLA COSIDDETTA «XIV <i>EPISTOLA</i> DI DANTE ALIGHIERI») <i>Silvia Corbara, Alejandro Moreo, Fabrizio Sebastiani, Mirko Tavoni</i>	153

APPENDICE	193
IL MOTO DELLE “ETTERNE ROTE”: LA COSMOLOGIA DANTESCA TRA LA <i>COMMEDIA</i> E L’ <i>EPISTOLA XIII</i> A CANGRANDE DELLA SCALA <i>Susanna Barsella</i>	195
INDICE DEI NOMI <i>Elisa Orsi, Marco Signori</i>	225
ELENCO DEGLI AUTORI	235

## PREMESSA

*Alberto Casadei*

Il 18 dicembre 2018 si è tenuto a Pisa, presso l’Aula Magna del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, il Seminario di studi dal titolo *Nuove inchieste sull’Epistola a Cangrande*. Fra i promotori, oltre all’Ateneo di Pisa e il suo Dottorato in *Studi italianistici*, vanno ricordati l’“Associazione degli Italianisti” (e in particolare il suo “Gruppo Dante”), la “Società Dantesca” di Firenze, la “Società Dante Alighieri”. Le due sessioni di lavoro sono state filmate e sono tuttora visionabili attraverso il sito dell’Università di Pisa. Ma, per questi Atti, i testi presentati sono stati rivisti, anche in virtù della discussione e del confronto fra gli studiosi partecipanti, nonché con altri che si sono poi aggiunti.

Alla giornata erano stati invitati, e figuravano tra i *discussant* nel programma, molti specialisti che purtroppo non sono poi riusciti a intervenire. Fra questi, vanno ricordati almeno Luca Azzetta, Zygmunt Barański, Gianfranco Fioravanti, Andrea Mazzucchi, Anna Pegoretti, Claudia Villa, che sicuramente avrebbero potuto proporre ulteriori elementi da considerare; pure un successivo invio di loro contributi per gli Atti, nella forma ritenuta più opportuna, per quanto fortemente caldeggiato non è risultato realizzabile. Alla discussione pisana hanno invece preso parte numerosi altri colleghi, in particolare Gabriella Albanese, Marcello Ciccuto, in rappresentanza della “Società Dantesca”, Claudio Giunta, Paolo Pontari, Marco Santagata, Michelangelo Zaccarello, e inoltre giovani dantisti, dottori di ricerca o dottorandi a Pisa e in altre città. È stato così avviato un confronto ricco di spunti, molti dei quali sono stati riversati nei testi qui proposti.

Fra le relazioni principali manca quella del dott. Ernesto Stagni, il quale ha però inserito alcuni suoi materiali di lavoro nel sito <https://unipi.academia.edu/ErnestoStagni/>. Grazie a essi è possibile seguire con precisione quanto esposto da Stagni durante il suo intervento (recuperabile grazie ai video sopra menzionati; per il link, si veda la *Nota ai testi*): si segnala qui almeno l’interessante ipotesi di una lacuna d’archetipo che caratterizzerebbe tanto l’*Epistola* nella forma in cui ci è pervenuta, quanto alcune versioni delle glosse di Guido da Pisa, il che potrebbe andare a sostegno dell’esistenza di un antigrafo comune. Auspichiamo che anche questa ricerca possa vedere presto la luce.

Viceversa, si è potuto aggiungere in *Appendice* un contributo di Susanna Barsella dedicato a questioni relative agli ultimi canti del *Paradiso*, molto utile per mettere a fuoco sensibili differenze tra quanto affermato nell'*Epistola* e quanto in effetti messo in pratica da *Par.* XXVIII in avanti. E spesso, nei vari testi presentati, emergono ulteriori elementi sinora non rilevati, per esempio riguardo alla possibilità o meno di considerare plausibile il senso allegorico del poema così come indicato nell'*Epistola*, o all'ineliminabile necessità di ritenere la dedica e l'offerta dell'ultima cantica nella sua completezza; del tutto innovativi sono anche gli strumenti messi in atto per un'indagine di stilistica computazionale, volta a riconsiderare l'attribuzione a Dante secondo una metodologia diversa da quelle attualmente esperite. In generale ogni testo porta novità, in un senso o in altro, riguardo alla paternità e alla datazione: sarà il lettore a valutarne la portata, ma intanto è importante sottolineare che, in questo dibattito, si è tenuto conto in maniera imparziale di tutti gli aspetti posti in rilievo dai contributi critici antichi e recenti e non solo di quelli favorevoli a una precisa soluzione.

Nel ringraziare tutti i partecipanti e tutti coloro che hanno reso possibile la realizzazione di questo volume, in particolare i dott. Elisa Orsi e Marco Signori, segnalo che saranno disponibili versioni *Open Access* di questi materiali, in modo da garantirne un'ampia diffusione nella comunità scientifica: si potrà così continuare la disamina di una questione nient'affatto chiusa quale quella dell'autenticità della cosiddetta *Epistola a Cangrande*.

Pisa, Novembre 2019

## NOTA AI TESTI

Le sessioni dei lavori della giornata pisana (18 dicembre 2018) sono visionabili attraverso i seguenti link:

<http://mediaeventi.unipi.it/video/Nuove-inchieste-sull039epistola-a-Cangrande-parte-prim/96037e24b19af8f14623658b783e07fb> (I parte).

<http://mediaeventi.unipi.it/video/Nuove-inchieste-sull039epistola-a-Cangrande-parte-seconda/a08cc777ee07aafa91d40c2881ca7485> (II parte).

### ***Opere di Dante: edizioni di riferimento***

*Commedia secondo l'antica vulgata*, edizione critica a cura di Giorgio Petrocchi (Milano, Mondadori, 1966-1967; seconda edizione rivista Firenze, Le Lettere, 1994). Sono impiegate le abbreviazioni *If*, *Pg*, *Pd* per indicare le tre cantiche.

*Opere*, edizione diretta da Marco Santagata (voll. 2, Milano, Mondadori, 2011-2014):

*Cv* = *Convivio*, commento a cura di Gianfranco Fioravanti e Claudio Giunta (per il testo delle canzoni) in Dante, *Opere*, cit., II, pp. 5-805;

*VE* = *De vulgari eloquentia*, commento a cura di Mirko Tavoni, in Dante, *Opere*, cit., I, pp. 1067-1547;

*Eg* = *Egloghe*, commento a cura di Gabriella Albanese, in Dante, *Opere*, cit., II, pp. 1593-1783;

*Ep* = *Epistole*, commento a cura di Claudia Villa, in Dante, *Opere*, cit., II, pp. 1417-1592; per l'*Epistola a Cangrande* si fa riferimento all'edizione critica a cura di Enzo Cecchini, Firenze, Giunti, 1995, oppure, specificandolo, a quella a cura di Luca Azzetta in Dante, *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, a cura di Marco Baglio *et al.*, Roma, Salerno Ed., 2016 (NECOD, vol. V), pp. 273-487, specie 326-417;

*Mn* = *Monarchia*, commento a cura di Diego Quaglioni, in Dante, *Opere*, cit., II, pp. 807-1415;

*Rime*, commento a cura di Claudio Giunta, in Dante, *Opere*, cit., I, pp. 3-744;

*Vn* = *Vita nova*, a cura di Guglielmo Gorni, in Dante, *Opere*, cit., I, pp. 745-1063; vanno però forniti i riscontri con l'edizione critica curata da Michele Barbi (Firenze, Bemporad, 1932<sup>2</sup>).

### ***Opere dubbie***

*Fiore – Detto d'amore*: edizione critica a cura di Paola Allegretti, Firenze, Le Lettere, 2011;

*Questio* = *Questio de aqua et terra*: edizione a cura di Michele Rinaldi, in Dante, *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, a cura di Marco Baglio et alii, cit., pp. 653-770.

### **Repertori danteschi cartacei e digitali**

*CDD* = *Codice diplomatico dantesco*, a cura di Teresa De Robertis, Laura Renicoli, Giuliano Milani, Stefano Zamponi, Roma, Salerno Ed., 2016 (NECOD, vol. VII.3);

*DaMa*, *DanteSearch*, *DanteSources* = <https://perunaenciclopediadantescadigitale.eu>;

*DDP* = *Dante Darmouth Project* (<https://dante.dartmouth.edu>);

*ED* = *Enciclopedia dantesca*, voll. 5 + *Appendice*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana - Treccani, 1970-1978.

### **Altre risorse on-line**

*ALIM* = *Archivio della latinità italiana del Medioevo* (<http://it.alim.unisi.it>).

*ARLIMA* = *Archives de littérature du Moyen Age* (<https://www.arlima.net>).

*BIBIT* = *Biblioteca italiana telematica* ([www.bibliotecaitaliana.it](http://www.bibliotecaitaliana.it)).

*Corpus Corporum* - Università di Zurigo (<https://www.mlat.uzh.ch>).

*Database of Latin io (Dictionaries) – Brepols* (sito dell'editore: <https://apps.brepols.net/BrepolisPortal/default.aspx>; d'ora in poi solo *Brepols*).

*DiVo* = *Dizionario dei volgarizzamenti* (<https://tlion.sns.it/divo/index.php?type=page&p=progetto%20tlion>).

*In principio. Incipit Index of Latin Texts – Brepols*.

*LLT* = *Library of Latin Texts, A e B – Brepols*.

*MGH* = *Monumenta Germaniae Historica – Brepols*.

*MIRABILE* = *Archivio digitale della letteratura medievale – Sismel* ([www.mirabileweb.it](http://www.mirabileweb.it)).

*TLIO* = *Tesoro della lingua italiana delle origini* (<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>).

*TL* = *Thesaurus Linguae Latinae online – De Gruyter* (sito dell'editore: <https://www.degruyter.com/databasecontent>).

*Vulgata – hieronymiana versio* ([http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie\\_v000.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_v000.html)).

I luoghi biblici sono citati secondo le abbreviazioni e le indicazioni di libri e capitoli della Bibbia CEI.

L'*Indice dei nomi* registra i nomi di tutti i personaggi antichi e moderni, gli autori, gli studiosi citati nei testi qui raccolti, di norma nella forma *Cognome, Nome*. Nel caso dei personaggi antichi, la forma del nome adottata è quella proposta dall'*Enciclopedia dantesca*, o in alternativa quella



---

presente nell'*Enciclopedia Treccani* e/o nel *Dizionario biografico degli italiani*. Forme alternative del nome sono date tra parentesi tonde, laddove necessario o utile al reperimento e all'identificazione del personaggio. L'indice è stato redatto congiuntamente da Elisa Orsi e Marco Signori.

La revisione redazionale dei contributi è stata condotta da Elisa Orsi (per quanto riguarda specificamente i saggi di Alberto Casadei, Fabrizio Franceschini, Marco Signori e Silvia Corbara, Alejandro Moreo, Fabrizio Sebastiani, Mirko Tavoni) e Marco Signori (per quanto riguarda specificamente i saggi di Susanna Barsella, Giuseppe Indizio, Eugenio Refini e Piermario Vescovo), sotto la supervisione generale di Alberto Casadei.



# RIFLESSIONI BIOGRAFICHE E DI METODO SU UN VECCHIO PROBLEMA: DANTE A VERONA

*Giuseppe Indizio*

## **Abstract**

*Le ben note difficoltà che a tutt'oggi impediscono una compiuta ricostruzione della vita di Dante, obbligano ogni consapevole biografo a seguire criteri metodologicamente assai severi, in termini di ampiezza della base informativa presa in esame, economicità delle ipotesi, sistematicità d'approccio. Questo quadro è esattamente quello che ci si trova dinanzi anche di fronte al caso, del resto ben noto e studiato, di Dante a Verona. In questo saggio incentrato sui due viaggi di Dante a Verona universalmente noti e accettati, si darà sintetica illustrazione tanto degli aspetti biografici quanto di quelli documentari e testimoniali, ovvero metodologici, mostrando, una volta di più, come gli uni e gli altri siano strettamente collegati.*

*The well-known difficulties that still prevent a complete reconstruction of Dante's life force any conscious biographer to follow very rigorous methodological criteria, as for the width of the data base taken into account, the parsimony of the hypotheses, the systematic approach to the subject-matter. This is precisely what one has also to face in the case, by the way well-studied, of Dante's stay in Verona. In this essay, focusing on the two travels to Verona universally accepted in Dante's scholarship, a synthesis will be given of the biographical, documentary and testimonial, i.e. methodological, aspects, thus showing once more how the ones and the others are tightly interwoven.*

## **1. Premessa**

Studiaticissimo da secoli come autore, Dante Alighieri resta a tutt'oggi poco conosciuto quanto alla sua biografia, un ostacolo sulla strada della piena comprensione della sua opera, in cui le allusioni alla sua vita e ai suoi tempi sono frequentissime. Notoriamente poco attenti i primi biografi e, in generale, coloro che lo conobbero di persona (a cominciare dai figli, che pure dedicarono molte cure all'edizione e al commento delle opere paterne); dopo la morte di Dante una quantità abnorme di sedicenti notizie, testimonianze, rivelazioni inonda la sua biografia in una con l'inconteni-

bile successo della *Commedia*, per un lungo tratto tra la metà del xiv fino a tutto il xvi secolo. Grazie al monumentale impegno di alcuni studiosi di formazione storica, dotati di grande erudizione, capacità di ricerca e di giudizio, quanto di positivo ci è stato tramandato dalle antiche fonti è stato riportato alla luce e inquadrato con pazienza certosina nel reale contesto storico in cui visse Dante, con risultati ancor oggi capitali per chiunque si occupi della sua biografia. Si ricordino almeno: Isidoro del Lungo (1841-1927), Robert Davidsohn (1853-1937), Corrado Ricci (1858-1934), Giovanni Livi (1855-1930), Nicola Zingarelli (1860-1935), su tutti Michele Barbi (1867-1941) e, da ultimo, Renato Piattoli (1906-1974). Poggiati sulle spalle di questi giganti, i moderni avventori della vita di Dante possono contare su basi assai solide per ricostruirne la biografia; ciononostante, un inquadramento sommario delle difficoltà da affrontare in tale campo di studi è opportuno, al fine di ben chiarire quanto sia tuttora difficile ricercare, analizzare, ricostruire frammenti biografici danteschi.

Per chi oggi si proponga di affrontare con rigore metodologico gli episodi salienti della vita di Dante, in particolare per il periodo oscurissimo del suo esilio lontano da Firenze, ecco di seguito criticamente disposte, a parere di chi scrive, le principali linee di ricerca:

- **La parola del poeta:**

- a. generalmente i riferimenti autobiografici disseminati nelle opere d'autore, del resto pochissimi, sono altamente attendibili ma con alcuni *caveat* dovuti alla volontà del poeta di dare ai fatti una simmetria (ad esempio, quando si pone la nascita del trisavolo Cacciaguیدا coincidente astrologicamente con la data di nascita del poeta; *Pd*, xv 91-96) e una funzione provvidenziale a volte in contrasto con il silenzio delle opere coeve (si pensi al celebrato "primo ostello" veronese presso Bartolomeo della Scala, *Pd*, xvii 70, di cui nulla si dice nelle rime dell'esilio, nel *De vulgari* e nel *Convivio*); o addirittura con le aspre critiche presenti in testi di pochi anni successivi: per restare alle relazioni con l'ambiente veronese, si ricordino, a fronte dell'esaltazione di Bartolomeo e soprattutto del fratello di lui, Cangrande della Scala (*Pd*, xvii; 1317-18 ca.), le critiche rivolte ai Veronesi (in *VE*, i xiv 4-5; 1305 ca.), ad Alboino della Scala (*Conv.*, iv xvi 6; 1307 ca.) e ad Alberto e Giuseppe della Scala (*Pg*, xiv 121-126; 1312 ca.), che di Cangrande e Bartolomeo erano rispettivamente fratello, padre e fratellastro;
- b. Dante non va esente da errori di informazione e anacronismi, inclusa la propria genealogia (ad esempio il suo bisavolo Alighiero è detto defunto prima del 1200 in *Pd*, xv 92, il che è contraddetto da documenti);

- c. analoghe considerazioni valgono per taluni errori di cronaca (ad esempio, è ritenuto defunto prima del 1300 Venedico Caccianemici, *If*, xviii 40-66; in realtà, stando ai documenti, il turbolento bolognese visse fino al 1303);
- d. evidenti implicazioni hanno altresì le convinzioni del biografo in merito all'autenticità di opere e testi la cui attribuzione a Dante – a torto o a ragione – è a tutt'oggi non unanime (*Epistola* XIII, *Lettera del monaco Ilaro*, *Questio de aqua et terra*).

- **Documenti direttamente afferenti Dante:**

I documenti superstiti hanno in via generale massima attendibilità ma anche in tal caso alcuni *caveat* sono opportuni:

- a. appozioni notarili corrive o scorrette (uso approssimativo del *quondam/olim*, dell'indizione, ecc.);
- b. notizie derivanti non dai documenti originali ma da copie successive o da semplici spogli, in genere cinque-seicenteschi (molto usati in ambito dantesco quelli dei fiorentini Vincenzo Borghini e Carlo Strozzi, del bolognese Giovanni Nicolò Pasquali Alidosi, ecc.), la cui attendibilità è altamente variabile;
- c. incongruenze interne al documento: ad esempio, nell'atto di matrimonio di Dante e Gemma Donati, la data è 9 febbraio 1277 ma l'indizione (vi in luogo di v) è riferibile all'anno 1278.

- **Documenti indirettamente afferenti Dante:**

Nel caso di documenti indirettamente riguardanti Dante, potenzialmente numerosissimi, ai *caveat* precedenti si aggiunga che:

- a. si tratta di documenti bisognosi di un'attenta contestualizzazione onde evitare conclusioni affrettate (si pensi, tra i tanti, all'atto di citazione per decime in arretrato a carico di un figlio di Dante, Pietro Alighieri, dato il 4 gennaio 1321 dalla curia arcivescovile di Ravenna, su cui le differenti interpretazioni portano a oscillazioni non del tutto trascurabili nel collocare l'arrivo di Dante a Ravenna);
- b. sovente trattasi di atti eterogenei: si va da atti solenni contenuti nell'Archivio Segreto Vaticano (cfr. atti del processo avignone a Bartolomeo di Uberto Cagnolati; 1321-22)<sup>1</sup>, ad atti di diritto privato: inventari, testamenti, denunce all'autorità giudiziaria, inclusi rari casi di documenti di anni in cui il poeta

---

<sup>1</sup> Atti pubblicati e giudiziosamente commentati in G. Biscaro, *Dante Alighieri e i sortilegi di Matteo e Galeazzo Visconti contro Papa Giovanni XXII*, in «Archivio Storico Lombardo», 47, 1920, pp. 446-481; e in Id., *Dante e Ravenna*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano», 41, 1921, pp. 1-142.

era ancora in vita (si pensi alla denuncia di furto di una copia della *Vita nuova* presentata alla curia giudiziaria del podestà bolognese Bernardino da Polenta – fratello della celebre Francesca – nel giugno 1306)<sup>2</sup>.

- **Testi letterari coevi:** anche in tal caso, si tratta di testi la cui natura presenta una notevole escursione:
  - a. **Commenti:** non è quasi mai sicura la conoscenza che il singolo commentatore ha dei fatti biografici del poeta, inclusi i figli, né sono sempre chiare le contaminazioni tra commenti di autori diversi;
  - b. **Difese di Dante** (Cino da Pistoia in corrispondenze con Onesto da Bologna, Guelfo di Collo Taviani vs. Cecco d'Ascoli, Pietro Alighieri, Giovanni Quirini vs. Cecco d'Ascoli): apportano utili frammenti informativi ma risentono dello stile agiografico;
  - c. **Corrispondenze:** con Guido Cavalcanti, Guido Orlandi, Forese Donati, Cino da Pistoia, Cecco Angiolieri, Cecco d'Ascoli, Giovanni del Virgilio (in assoluto la più importante biograficamente). Si tratta di corrispondenze spesso giunteci incomplete, ricche di allusioni di difficile o impossibile comprensione;
  - d. **Cronache coeve:** fondamentali quelle di autori che conobbero Dante *de visu* come Giovanni Villani e Dino Compagni, i quali tuttavia, immuni ancora dal mito del grande poeta padre della patria, dedicarono all'esule poche righe (Villani) o epigrafici cenni (Compagni);
  - e. **Biografie:** innumerevoli specie dal tardo Trecento al Cinquecento i profili biografici su Dante, pochissimi purtroppo quelli attendibili (a parte i cenni del maggior Villani e il profilo tratteggiato da Boccaccio, quasi nessuno dei contributi superstiti è affidabile al di fuori del fondamentale profilo tracciato da Leonardo Bruni) e pertanto da maneggiare con estrema cautela;
  - f. **Fortuna:** i reperti della cosiddetta fortuna dantesca costituiscono un *mare magnum* di difficilissima collocazione e validazione, eppure sovente ricco di notizie preziosissime (egloga di Giovanni del Virgilio ad Albertino Mussato, aneddoti veronesi nei *Rerum memorandarum Libri* di Petrarca, citazioni di Biondo Flavio tratte dagli scritti lasciati dall'*epistolarum magister* forlivese Pellegrino Calvi, ecc.).

---

<sup>2</sup> Sia consentito il rimando a G. Indizio, *Documenti privatistici agli albori della fortuna di Dante (con una nota su Andrea di Leone Poggi)*, in «Italianistica», 44, 2015, pp. 235-242.

## 2. Dante a Verona I – Bartolomeo della Scala

Sull'andata di Dante a Verona si è sviluppata nel tempo, con recenti significativi innesti, una florida bibliografia<sup>3</sup>. Basti ai presenti fini riportare l'essenziale dell'argomento, rimandando ai contributi segnalati in nota per gli opportuni dettagli e approfondimenti<sup>4</sup>. Va da sé che le argomentazioni esposte, per quanto ritenute maggiormente aderenti alle fonti, dipendono pur sempre dalle personali convinzioni dell'estensore, senza alcuna pretesa di prevalere su posizioni differenti, tutte legittime purché almeno si attengano alla documentazione sopravvivenute.

**Sintesi dell'argomento:** tra la fine del 1302 e l'estate-autunno 1303 l'Università dei Bianchi – pur tra frequenti incertezze e battute d'arresto (ad esempio il *blitz* dei Neri fiorentini capitanati da Fulcieri da Calboli dinanzi a Castel Pulicciano il 12 marzo 1303) – è impegnata nel più ingente sforzo economico e diplomatico mai profuso per ribaltare la situazione politico-militare, dalla fine del 1301 volta (nettamente) a favore dei Neri. Dante è parte attiva in veste di agente diplomatico dei Bianchi, visita diversi potentati locali formando una sorta di tetragono irregolare i cui apici sono la Romagna (Forlì, Ravenna), la Lombardia sud-orientale, forse le Marche settentrionali, certamente il Veneto (tra cui Verona).

**Condizioni materiali del soggiorno veronese:** non sappiamo nulla di questo soggiorno, solo possiamo presumere con relativa certezza che:

<sup>3</sup> O. Zenatti, *Dante e Firenze*, Firenze, Sansoni, 1902; F. Torraca, rec. a O. Zenatti, *op. cit.*, in «Bullettino della Società dantesca italiana», n.s., 10, 1903, pp. 121-77; I. Del Lungo, *Lettura del XVII canto del Paradiso*, Firenze, Sansoni, 1903; N. Zingarelli, *La vita, i tempi, le opere di Dante*, 2 voll., Milano, Vallardi, 1931<sup>3</sup>: vol. 1, pp. 434-436; E. Caccia, s.v. *Veneto*, in ED, vol. v, 1976, pp. 924-27; M. Tavoni, *La cosiddetta battaglia della Lastra e la biografia politica di Dante*, in «Nuova rivista di letteratura italiana», 17, 2014, pp. 51-87 (poi rivisto in Id., *Qualche idea su Dante*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 105-146); P. Pontari, *Sulla dimora di Dante a Forlì: Pellegrino Calvi, Benvenuto da Imola e Biondo Flavio*, in «Studi danteschi», 80, 2015, pp. 183-241; P. Pellegrini, *Dante, da Forlì a Verona*, in Id., *Dante tra Romagna e Lombardia*, Padova, Libreriauniversitaria.it, 2016, pp. 39-61. Per mera informazione, si segnalano G. Indizio, *Sul mittente dell'Epistola I di Dante (e la cronologia della I e della II)*, da ultimo in Id., *Problemi di biografia dantesca*, Ravenna, Longo, 2014, pp. 189-201; Id., *La profezia di Cacciaguada. Note sulla biografia di Dante nei primi tempi dell'esilio*, «Rivista di studi danteschi», 16, 2, 2016, pp. 291-323.

<sup>4</sup> Tra i più recenti, segnalati come in uscita nelle more della pubblicazione del presente contributo, M. Tavoni, *Le Epistole I e II nella vita di Dante (fatti, personaggi, date, testualità, ideologia)*, in *Le lettere di Dante. Ambienti culturali, contesti storici e circolazione dei saperi*, A. Montefusco, G. Milani (a cura di), Berlino, De Gruyter, 2020, i.c.s. Ringrazio l'Autore per avermi favorito, con squisita cortesia, copia del suo contributo. Sono tornato a mia volta sul tema in G. Indizio, Ancora sulla data della prima e della seconda epistola di Dante. Questioni biografiche e di metodo, in «Storia e Linguaggi», 5, 2, 2020, pp. 51-70.

- a. l'ospite sia stato Bartolomeo della Scala (stando alla "profezia di Cacciaguida", il solo cronologicamente adatto; il solo a portare nel suo stemma l'emblema del vicariato imperiale; il solo cui si addice il nome di "gran Lombardo");
- b. il soggiorno sia stato relativamente breve e occasionale (secondo Cacciaguida si trattò di un "primo rifugio" e "primo ostello");
- c. i Veronesi in generale e gli Scaligeri in particolare non abbiano lasciato buoni ricordi nella mente dell'esule, a quanto leggiamo nel *De vulgari*, nel *Convivio* e nel *Purgatorio*.

Ecco di seguito le fonti da consultare per avere un quadro fondamentale del primo soggiorno veronese:

a) **Fonti dantesche**<sup>5</sup>:

1. **epistola II** ad Uberto e Guido di Aghinolfo da Romena (prima metà del 1303 ca., erroneamente assegnata fino in tempi recenti alla primavera del 1304, o, più di recente, al 1304-1305);
2. **epistola I** in nome di Aghinolfo da Romena al legato pontificio cardinale Nicolò da Prato (marzo-aprile 1304);
3. **atto di prestito ad Arezzo a Francesco Alighieri** (13 maggio 1304): garante Capontozzo dei Lamberti, vicino a Vieri Cerchi e maggiorenne tutt'ora in carica dell'Università dei Bianchi da cui Dante si è evidentemente separato ma è da credere con modalità meno cruento di quanto appaia dalla sua parola;
4. *VE*, I XIV 4-5 [citazione negativa del dialetto dei Veronesi] (1305 ca.);
5. *Convivio*, IV XVI 6 [citazione negativa di Alboino] (1307-08 ca.);
6. **palio del drappo verde** (*If*, XV 121-124) (1308-09 ca.): che Dante citi il palio del drappo verde è un indizio, non si dice una prova, che fosse a Verona in un mese di febbraio, precisamente il 23 febbraio 1303 o il 15 febbraio 1304. Se Cacciaguida dice "primo rifugio" e "primo ostello", sarà probabilmente da preferire la prima opzione in quanto nel secondo caso saremmo a due anni dall'inizio dell'esilio. Non solo, a dispetto degli abbellimenti di Cacciaguida volti a introdurre degnamente il vero astro scaligero, Cangrande, Verona fu solo una tappa tra le tante che tra la fine del 1302 e l'estate-autunno del 1303 l'esule dovette affrontare a scopo diplomatico, prima che la nomina di un nuovo pontefice e l'arrivo a Firenze di un nuovo Legato pontificio portassero di attualità un altro approccio politico, volto all'accordo e non più alle armi;

<sup>5</sup> Le fonti dantesche sono tutte discusse in Indizio, *La profezia di Cacciaguida*, cit.



7. **strali antiscaligeri** (*Pg*, xviii 121-126) [Alberto e Giuseppe della Scala] (1311-12 ca.);
8. **profezia di Cacciaguida** (*Pd*, xvii 46-78) (1317-18 ca.).

b) **Fonti storiche (riguardanti i Bianchi):**

1. **Atti bolognesi (ASBo - 1):** nel periodo aprile-giugno 1303 s'incuneano ben 4 documenti bolognesi di assoluta importanza, datati 30 aprile<sup>6</sup>, 17 maggio, 6 giugno e 18 giugno 1303<sup>7</sup>. Tutti riguardano atti di mutuo contratti da Bianchi residenti a Bologna, tutti tranne il terzo vedono agire il capitano dei Bianchi, il forlivese Scarpetta Ordelaffi; in particolare il 17 maggio l'Ordelaffi e altri maggiorenti bianchi assumono per conto dell'Università un mutuo di 250 fiorini; con l'ultimo atto se ne aggiungono ben 450. Di grande rilevanza le conseguenze che emergono dal complesso di tali documenti, a cominciare dal primo (30 aprile 1303): già all'indomani della sconfitta di Pulicciano, tutt'altro che dispersi e falliti, i Bianchi decidono d'indebitarsi pesantemente per finanziare azioni diplomatiche e militari a più ampio raggio;
2. **Atti bolognesi (ASBo - 2):** trattato di alleanza stipulato a Bologna il 31 maggio 1303: il sindaco del Comune di Bologna e dei Bianchi fiorentini Rolando di Bartolomeo Carbonesi, a nome anche degli Ubaldini, di Pistoia, Forlì, Faenza, Imola e Bagnacavallo stipula con Ravenna (Bernardino da Polenta), rappresentata da Sasso di Benvenuto da Cervia, e con Cesena, rappresentata da Travagliolo de' Travaglioli, un generale trattato di alleanza militare<sup>8</sup>;
3. **liber expensarum del Comune di Bologna:** per il semestre luglio-dicembre 1303 il Registro conserva la lista dei mandati di pagamento fatti per una serie di spese, tra cui quelle collegate all'attività diplomatica che vide coinvolto anche Dante. Le poste relative alle missioni dei plenipotenziari bolognesi si susseguono numerose. Esse sono rivolte a consolidare l'amicizia con i signori delle città romagnole e toscane, a cui si inviano aiuti militari, approvvigionamenti, e con cui si coordinano spedizioni militari per combattere la guerra contro i Neri di Firenze e arginare l'offensiva militare di Azzo VIII d'Este [...].

<sup>6</sup> Del Lungo, *Lettura del canto xvii*, cit., pp. 67-68, fa parte dell'Archivio di Stato di Bologna, Memoriale di Bernardo di Giacomo Pisani, c. 83r-v.

<sup>7</sup> E. Orioli, *Documenti bolognesi sulla fazione dei Bianchi*, in «Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia patria per le Province di Romagna», 3, 14, 1896, pp. 1-13.

<sup>8</sup> Discussione del documento in Torraca, rec. a Zenatti, cit.

Con essi si stringono patti, si realizza una fitta rete informativa e si scambiano notizie di guerra come emerge nell'ordito del reticolo documentario bolognese. La politica estera del Comune bolognese, nei sei mesi coperti dal nostro *Liber*, si dispiega in una vasta area geografica, di terre confinanti e di zone sovra-regionali. Tutto ciò permette di osservare le frequenti missioni diplomatiche verso città lombarde e venete, in funzione anti-estense, o in Toscana, in funzione anti-fiorentina, per stringere trattati e leghe<sup>9</sup>.

Punto di riferimento di Dante nella gestione degli incontri diplomatici è probabilmente Rolando Carbonesi, come parrebbe lecito dedurre dai minuti accertamenti di Armando Antonelli. Gli accordi di maggiore impegno politico e militare sono condotti dal *dominus Rolando Carbonis* giurisdicente del Comune che agisce da solo o insieme a commissioni ristrette di uomini dalle qualità riconosciute nel siglare i documenti di politica estera a difesa e a tutela dei confini del comune bolognese verso la Toscana e verso i territori dei nemici giurati del comune. Lo vediamo protagonista degli accordi con i Conti di Mangona a difesa dell'Appennino tosco-emiliano e con Bernardino da Polenta, nel maggio 1303<sup>10</sup>;

4. **Atti bolognesi (ASBo - 3)**: atti del novembre 1303 in cui Aghinolfo da Romena informa solennemente il Comune di Bologna della felice azione dei Bianchi ai danni della rocca di Laterina<sup>11</sup>;
5. **cronache locali**: di particolare importanza per Dante e il contesto qui implicato, Dino Compagni<sup>12</sup>, Giovanni Villani<sup>13</sup>, *Annales forolivienses*<sup>14</sup>, Pietro Cantinelli<sup>15</sup>;

<sup>9</sup> Fondamentale il contributo di A. Antonelli, *Tanto crebbe la baldanza dei Neri che si compongono col Marchese di Ferrara di torre Bologna*, in «Culture del Testo e del Documento», 20, 2019, pp. 21-82, cit. alle pp. 66-67.

<sup>10</sup> *Ivi*.

<sup>11</sup> Documenti riportati in Davidsohn, *Storia di Firenze*, cit., iv, pp. 305-306 e n. 3, pp. 321-322 e n. 3, p. 360 e n. 1.

<sup>12</sup> D. Compagni, *Cronica*, 2 voll. in 3 tomi, I. Del Lungo (a cura di), Firenze, Le Monnier, 1879-1887, (insostituibile per il monumentale apparato documentale).

<sup>13</sup> G. Villani, *Nuova Cronica*, 3 voll., G. Porta (a cura di), [Milano-]Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1991-1993.

<sup>14</sup> *Annales Forolivienses*, J. Moratini, G. Mazzatinti (a cura di), RR.II.SS., n.s., t. xxii/2, Città di Castello, S. Lapi, 1903.

<sup>15</sup> Petri Cantinelli *Chronicon*, a cura di F. Torraca, RR.II.SS., n.s., xxviii/2, Città di Castello, S. Lapi, 1902.

6. **commenti al poema e opere storiografiche:** cenni sul primo soggiorno veronese sono contenuti nel *Comentum* di Pietro Alighieri<sup>16</sup>, da cui dipende la chiosa dell'Anonimo Cassinese. Cenni sono nella vita di Dante più importante che ci giunga dall'età umanistica, opera di Leonardo Bruni<sup>17</sup>. Numerosi cenni sui Bianchi sono contenuti nell'opera storiografica di Albertino Mussato (*De gestis Henrici VII Cesaris e De gestis Italicorum*)<sup>18</sup>.

### 3. Dante a Verona II – Cangrande della Scala

Anche il secondo soggiorno veronese è stato fatto oggetto delle più varie dislocazioni cronologiche, con periodica proposizione di ipotesi “nuove”, sovente riproposizione d'ipotesi risalenti nel tempo e già note. Come data d'inizio si va dal 1312 all'inverno 1315-16, opzione quest'ultima accolta da chi scrive; mentre come data di fine si va dal 1317 fino ai primi del 1320, opzione, quest'ultima, accolta da chi scrive<sup>19</sup>. Inutile ribadire che ogni ipotesi resta legittima a patto di unificare in modo coerente tutte le risultanze superstiti.

**Sintesi dell'argomento:** tra la fine del 1315 e l'inverno 1319-20, decimate nella tragica ecatombe di Montecatini (29 agosto 1315) le schiere fiorentine e, per immediato traslato, le speranze di Dante di guadagnare un'amnistia (anche a seguito del suo rifiuto di un indulto promulgato nel maggio 1315, giudicato infamante, cfr. *Ep.*, XII); giunta una nuova e più definitiva condanna (che include ora anche i figli) tra il 15 ottobre e il 6 novembre 1315, l'esule giunge infine a Verona da Cangrande della Scala, forse ricontattato in occasione della *Romfahrt* di Enrico VII (1310), stando all'umanista forlivese quattrocentesco Biondo

<sup>16</sup> Petri Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam commentarium, nunc primum in lucem editum consilio et sumptibus* G.I. Bar. Vernon, curante V. Nannucci, Florentiae, apud Guilielmum, Piatti, 1845, p. 668.

<sup>17</sup> *Le vite di Dante dal XIV al XVI secolo. Iconografia dantesca*, M. Berté, M. Fiorilla, S. Chiodo e I. Valente (a cura di), coll. N.E.C.O.D., diretta da E. Malato, Roma, Salerno Editrice, 2017: vol. VII, IV, pp. 215-247.

<sup>18</sup> Sul tema è in corso la stesura di un contributo *ad hoc* a cura di chi scrive.

<sup>19</sup> G. Biscaro, *Dante e Ravenna*, cit.; G. Billanovich, *Tra Dante e Petrarca*, in «Italia medioevale e umanistica», 8, 1965, pp. 1-44; G. Petrocchi, *Biografia di Dante. Attività politica e letteraria*, in *Ed* VI, pp. 1-78; E. Chiarini, *Riflessioni su un vecchio problema: Dante e Ravenna*, in *Atti del Convegno internazionale di studi danteschi*, Ravenna, Longo, pp. 217-237; G. Padoan, *Il lungo cammino del poema sacro*, Firenze, Olschki, 1993. Da ultimo, di grande importanza per la base documentaria edita e inedita *L'ultimo Dante e il cenacolo ravennate*, G. Albanese, P. Pontari (a cura di), Ravenna, Longo, 2018.

Flavio, e, con buona probabilità, in occasione delle trattative pisano-lucchesi intessute con lo Scaligero, volute da Ugucione della Faggiola che di Pisa e Lucca era allora signore (1314-15).

Il contesto più probabile che fa da sfondo al ritorno di Dante a Verona concerne le intense relazioni diplomatico-militari che nel 1314-15 portano in stretto contatto Cangrande con Ugucione della Faggiola (truppe scaligere prendono infatti parte alla grande battaglia di Montecatini). Teniamo presente che:

- a) Dante, per una serie di motivi che esulano da questo breve *excursus*, è nel 1314-15 molto vicino a Ugucione, signore di Pisa e Lucca, ivi incluso un possibile se non probabile soggiorno lucchese;
- b) lo stesso Ugucione riparerà a Verona presso Cangrande nella tarda primavera 1316, una volta disarcionato dalla signoria di Pisa e di Lucca. Dante dovrà precederlo di poco, essendosi consumata la sua personale *débâcle* già nel maggio-novembre 1315.

Difficile non adombrare l'ipotesi che Dante possa aver giocato un ruolo attivo di mediazione tra Verona da un lato, Pisa e Lucca dall'altro, potendo rientrare nell'angolo visuale del signore veronese, guadagnandone la desiderata ospitalità.

**Soggiorno veronese:** sappiamo pochissimo anche di questo ulteriore soggiorno veronese, solo possiamo presumere che:

- a) l'ospite sia stato Cangrande della Scala (in base alla profezia di Cacciaguida è cronologicamente adatto; giusta la celebrazione, sempre di Cacciaguida; giusta l'*EC* per chi, come lo scrivente, la ritenga autentica);
- b) il soggiorno sia stato non breve, estendendosi dall'inverno 1315-16 ai primissimi del 1320;
- c) Verona e la politica scaligera militarista e culturalmente polarizzata potrebbe essere stata fonte di svariati stimoli per l'esule:
  1. frequentazione (non si dica certa né probabile, allo stato delle conoscenze) con la Biblioteca Capitolare e alcuni eruditi locali;
  2. adesione alla politica scaligera con possibile stimolo a rivedere e portare a compimento la *Monarchia*;
  3. adesione alla strategia culturale scaligera, con venature politiche e letterarie ben definite, dicasi pure antimussatiane (*Pd*, I 22-33 e soprattutto IX 25-63, dove a parlare è Cunizza da Romano, sorella di quell'Ezzelino che Mussato aveva ripetutamente assimilato a Cangrande come esempio di tiranno feroce e sanguinario e che Dante palesemente riscatta, a costo

di qualche incongruenza con i brevi accenni infernali riservati allo stesso Ezzelino; *If*, XII 109-110).

Ecco di seguito le fonti da consultare per avere un quadro fondamentale del secondo soggiorno veronese:

• **Fonti dantesche**<sup>20</sup>:

- 1) **epistola XII** a un religioso fiorentino (metà del 1315 ca.)<sup>21</sup>;
- 2) ***Pd* I 22-33** (1316 ca.): invocazione alla gloria poetica e alle celebrazioni mussatiane (tenutesi a Padova del dicembre 1315) con cui si laureano i poeti;
- 3) ***Pd*, IX 25-63** (1316-17 ca.): Cunizza sancisce la svolta scaligera (e antimussatiana) di Dante;
- 4) ***Pd*, XVII 46-78** (1317-18 ca.): celebrazione di Cangrande della Scala nuovo astro politico e militare del panorama italico;
- 5) **epistola XIII** a Cangrande della Scala (1318-19 ca.);
- 6) **egloga I** (corrispondenza con Giovanni del Virgilio): pone al dicembre 1319, come gli atti avignonesi di seguito richiamati, il *terminus post quem* relativo per andata a Ravenna. Fondamentale *Eg*, I 42-43, dove Del Virgilio suggerisce (vv. 26-29) 4 argomenti su cui Dante avrebbe potuto cimentare la sua musa latina, tralasciando il volgare parlato dalla gente incolta, inadatto agli argomenti dotti: le vicende dell'Aquila imperiale (cessate temporaneamente con Enrico VII il 24 agosto 1313; cfr. *Pd*, VI), la battaglia di Montecatini (29 agosto 1315; cfr. *Pg*, XXIII 106-111), in cui i Guelfi fiorentini erano stati sbaragliati da Ugucione della Faggiola; le dure rappresaglie di Cangrande della Scala contro Padova (settembre 1314-maggio 1317, periodo in cui lo Scaligero infligge sanguinose sconfitte ai Padovani; cfr. *Pd*, XI 25-63); infine, l'assedio subito in Genova dal capo riconosciuto del guelfismo italico, il re di Napoli Roberto d'Angiò. La datazione degli episodi proposti è in progressione cronologica, né sfugge come essi siano in parte trattati nella terza cantica. Soffermandoci sul più recente, sappiamo che il 5 febbraio 1319 termina l'assedio genovese di re Roberto, sebbene le ostilità si

<sup>20</sup> Per una discussione analitica delle fonti, si veda G. Indizio, *Le tappe venete dell'esilio di Dante*, da ultimo in Id., *Problemi di critica dantesca*, cit., pp. 93-114.

<sup>21</sup> La più recente e accreditata edizione dell'epistola, con ampio commento, si trova in Dante Alighieri, *Epistole I-XII*, M. Baglio (a cura di), *Epistola XIII*, L. Azzetta (a cura di), in Id., *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, L. Azzetta, M. Baglio, M. Petoletti e M. Rinaldi (a cura di), coll. N.ECOD, diretta da E. Malato, Roma, Salerno Editrice, 2017, vol. v: in partic. pp. 218-227.

trascinassero fino al 1320 inoltrato. A spostare ulteriormente in avanti la cronologia del testo c'induce un riferimento contemporaneo, alluso come un fatto di cui si può "udire" ancora il fragore nell'aria: si tratta di eventi atmosferici e/o bellici che nell'inverno 1319-20 sconquassano la costa tirrenica (*Eg.*, I 42-43), oltre a rumori di guerra provenienti d'oltre Appennino: *Quid pater Apenninus hiat? / Quid concitat equor / Tyrrenum Nereus? Quid Mars infrendet utroque?* Dunque, gravi eventi si abbattano sotto lo sguardo dell'Appennino e sconquassano il Mar Tirreno. Fin dall'*Eneide* (I 65-67 e II 418-419) *Tyrrenum* e *Nereus* rendono inequivocabile il riferimento al Mar Tirreno e alla divinità dei mari che ha il potere di squassarne le acque: potrebbe trattarsi a buon diritto del riferimento alla tempesta tirrenica dell'inverno 1319-20; come vedremo anche eventi bellici degni di nota, nello stesso periodo e luogo, non mancarono. Ripetute, tuttavia, le prese di distanze dei moderni specialisti-editori. Sul punto sono opportune alcune precisazioni a confutazione di alcuni luoghi comuni errati. Il proponente della lettura qui accolta non è Carlo Battisti (1955), come spesso si opina, ma Nicola Zingarelli (1897), un erudito affidabile e di sicura preparazione:

Tra l'inverno di quell'anno [*scil.* 1319] e la primavera 1320 [...] due fiere procelle avevano danneggiato miseramente le flotte siciliane e napoletane. Le parole di maestro Giovanni [*scil.* *Egl.*, I 42-43] sono appunto un'allusione ad esse<sup>22</sup>.

Giovanni Villani non tace l'episodio ponendosi sull'identica linea delvirgiana parlando appunto dei fatti di marina militare relativi all'assedio di Genova e segnalando due fenomeni atmosferici che devastarono le flotte assedianti che stazionavano nel Mar Ligure: Chi potrebbe scrivere e continuare il diverso assedio di Genova, e le maravigliose imprese fatte per gli usciti co-lloro allegati? Certo si stima per gli savi che ll'assedio di Troia, in sua comparazione, non fosse di maggiore continuamento di battaglie per mare e per terra, che così *il verno [1319-20] come la state tenendo galee armate in mare, assediando la città, per modo che a grande distretta e necessitade di vittuaglia la condussono più volte nel detto anno 1320 e nel 1321 vegnente; e per due volte la loro armata per fortuna di mare percosse in terra, e rotte le loro galee, e perita gran parte de la gente (corsivo mio)*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> N. Zingarelli, *Dante*, Milano, Vallardi, 1897, p. 334.

<sup>23</sup> Villani, *Nuova Cronica*, cit., VIII 63, p. 911.

Anche a voler interpretare i versi delvirgiliani come allusioni a fatti d'arme e non a fenomeni naturali, la materia, come chiariscono le comuni fonti di erudizione, non manca:

Genova era stata assediata per terra dalle forze ghibelline dell'Italia settentrionale, per mare da Corrado Doria con 28 galee, armate a Savona ed a Lerici; a soccorrere Genova erano accorse molte galee di Marsiglia e di altre città di Provenza, che s'erano unite a quelle armate nella città sotto Rinaldo Grimaldi (luglio-dicembre 1319), alcuni scontri erano accaduti fra squadra guelfa e squadra ghibellina e più di tutti notevole quello di Lerici (maggio 1320), in cui trenta galee provenzali e genovesi avevano sorpreso e battuto undici galee ghibelline colà rifugiatesi<sup>24</sup>.

In nessun caso Del Virgilio potrebbe suggerire a Dante di provvedere da sé a ricercare e mettere in versi temi trascelti non si dica a caso ma a mero piacimento, un'esortazione incongruente con il tono dei versi precedenti. A tutto dire, non si può neppure escludere che la vaga l'allusione ai fatti incombenenti oltre Appennino contenga un riferimento alle cospicue nubi di guerra che tra 1319 e 1320 stavano addensandosi tra Ravenna e Venezia. Sebbene si tratti di pure ipotesi, metodologicamente siamo tenuti a ricondurre riferimenti e allusioni poetiche a fatti il più possibile vicini al contesto dei corrispondenti, ritenendo che il gioco allusivo presumesse tra loro la disponibilità di una facile chiave di lettura, evitando il rischio di penosi *nonsense*.

Ai fini biografici lo scambio epistolare con Giovanni del Virgilio attesta con certezza che Dante era nella città polentana almeno dai primi mesi del 1320<sup>25</sup>. Se vi fosse già precedentemente, cosa che non crediamo, le prove andrebbero ricercate altrove.

#### b) **Storiche:**

1. **Atti fiorentini (ASFi):** Consulte, Libro del Chiodo (15 ottobre e 6 novembre 1315)<sup>26</sup>;

<sup>24</sup> C. Manfroni, *Storia della marina italiana dal trattato di Ninfao alla caduta di Costantinopoli (1261-1453)*, 2 voll., Livorno, Accademia Navale, 1899-1902, vol. I: in partic. pp. 241-242.

<sup>25</sup> Sembra ormai orientato a tale conclusione cronologica uno dei più autorevoli specialisti ed editori della corrispondenza: «Cronologicamente questo certame latino si colloca tra la fine del 1319 (o meglio l'inizio del 1320) e la morte di Dante»; M. Petoletti, *L'ambiente ravennate*, in *Intorno a Dante. Ambienti culturali, fermenti politici, libri e lettori nel XIV secolo*. Atti del Convegno internazionale di Roma (7-9 novembre 2016), L. Azzetta, A. Mazzucchi (a cura di), Roma, Salerno editrice, 2018, pp. 23-43: in partic. p. 24.

<sup>26</sup> Cfr. *Codice diplomatico dantesco*, T. De Robertis, G. Milani, L. Regnicoli, S. Zamponi (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 2016.

2. **Atti capitolari ravennati 4 gennaio 1321:** il 4 gennaio 1321 Giovanni da Castiglione, arciprete bolognese e vicario dell'arcivescovo ravennate Rainaldo da Concorezzo (ormai debilitato e in fin di vita, peraltro titolare della maggior biblioteca privata su suolo ravennate al tempo di Dante), commina scomuniche e interdetti per intimare ai renitenti il pagamento di imposte ecclesiastiche in arretrato. La riscossione era necessaria per finanziare il primo anno (*pro anno presenti*) della Legazione papale affidata (2 giugno 1319) al cardinale di S. Marcello Bertrando del Poggetto che, con una serie di 40 lettere deputate a costituirne i poteri, aveva lasciato Avignone *iturus in Lombardiam* il 10 luglio 1319. Tra quanti furono citati dal Castiglione troviamo appunto Pietro di Dante che, non avendo ottemperato alla prima ingiunzione (per indisponibilità delle somme richieste ora per allora, ovvero perché al tempo non aveva ancora preso possesso dei benefici)<sup>27</sup>, incorreva nella scomunica in forza del citato atto 4 gennaio 1321. Poiché la condanna in questione presuppone una precedente richiesta di pagamento, i biografi si sono interrogati su quanto si possa risalire indietro onde collocare nel tempo l'arrivo a Ravenna di Pietro e, quel che più conta, di Dante. Fatto sta che solo nel luglio 1320 il Legato aveva emesso le procurazioni esecutive, tra cui la nomina del Castiglione a esattore per la diocesi ravennate, pertanto si dovrà concludere che non vi siano prove che Pietro fosse assegnatario dei citati benefici prima di allora.
3. **Atti processo avignonese a Bartolomeo di Uberto Cagnolati (1321-'22)**<sup>28</sup>: il *terminus post quem* per l'andata di Dante a Verona del dicembre 1319 è corroborato dagli atti recanti la vicenda del tentativo dei Visconti milanesi di abbattere papa Giovanni XXII con ogni mezzo, ivi inclusi sortilegi magici, trascinando nella turpe *affaire* il chierico Bartolomeo Cagnolato, considerato negromante esperto. Impossibile, e anche inutile,

<sup>27</sup> Il riparto del complessivo onere gravante sugli enti ecclesiastici ravennati, per complessivi 635 fiorini, non aveva tenuto conto di evidenze e stime aggiornate sugli attuali redditi delle varie chiese, monasteri ecc. ma su vecchi documenti recuperati allo scopo presso l'archivio della curia arcivescovile di Ravenna.

<sup>28</sup> G. Biscaro, *Dante e Ravenna*, cit.; Id., *Dante Alighieri e i sortilegi di Matteo e Galeazzo Visconti*, cit. (nei due contributi di Biscaro sono pubblicati stralci, con ampio commento, degli atti avignonesi attinenti i sortilegi dei Visconti contro papa Giovanni XXII, *affaire* in cui, a torto o a ragione, fu coinvolto anche Dante. Tali atti si conservano a tutt'oggi presso l'Archivio Segreto Vaticano).



tentare di penetrare fino a che punto fossero giunte le profferte viscontee a Dante e quale accoglienza ricevessero da lui: probabilmente, se mai fu, nessuna. Ciò che importa ai nostri fini è che Galeazzo Visconti – pressando il Cagnolato nel maggio 1320 nel suo castello di Piacenza – ritenne di fare il nome di Dante come negromante altrettanto esperto cui sarebbe ricorso in caso di defezione del Cagnolato. Cosa che più importa, Galeazzo, parlando di Dante, asserisce di aver avuto notizie sull’ambiente veronese risalenti all’inverno 1319, recepite in virtù di un sondaggio *in loco* del ben noto medico Antonio Pelacani da Parma, intimo di Cangrande. A tale sondaggio del dicembre 1319 risalivano pertanto le ultime notizie sull’ambiente scaligero: in quel mentre Dante risultava ancora a Verona e tanto suppone Galeazzo quando, alla metà di maggio del 1320, fa il nome del poeta a Cagnolato. A parte l’ipotesi di falso integrale degli atti avignonesi, alquanto impercorribile: o Dante in quel frangente (fine 1319) era a Verona, ovvero si trovava già da qualche tempo a Ravenna. Che le probabilità stiano tutte per Verona è evidente: Verona era ghibellina, come Milano; i Visconti erano in rapporti strettissimi con i Della Scala; altri uomini dell’*entourage* di Cangrande erano stati contattati per la medesima *affaire* (Pietro Nan). Di contro, Ravenna era più distante, era guelfa, non c’erano relazioni di rilievo con Milano, nessuno degli uomini di Guido da Polenta, signore della guelfa Ravenna, poteva verosimilmente essere coinvolto in turpi maneggi contro Giovanni XXII. Che Dante realmente s’implicasse coi Visconti per compiere mortali sortilegi è evento al di sotto di ogni sospetto, tuttavia è indubbio che «sapendo della sua nuova dimora [a Ravenna], Galeazzo non avrebbe neppure pensato di poter giungere sino a [Dante] attraverso Guido Novello»<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Biscaro, *Dante a Ravenna*, cit., p. 38.



**MINOSSE, L'USCITA DALL'EGITTO,  
I "SENSI" DEL TESTO  
E IL PERCORSO "COMICO" DELL'ALLEGORIA**

*Piermario Vescovo*

***Abstract***

*Il presente intervento, che vorrebbe rivolgersi sia agli studiosi che considerano dantesca l'Epistola a Cangrande, sia agli studiosi che ne respingono l'autorialità, si concentra su due nuclei forti, a partire da alcuni riscontri testuali considerati dal punto di vista della storia della tradizione: gli esempi utilizzati per l'illustrazione dei "sensi" o "livelli" testuali tra lettera e allegoria nell'accessus; l'allegorizzazione del plot del genere commedia. Il primo permette una ricognizione sul terreno trecentesco dell'inquadramento allegorico, il secondo apre alla questione più ampia del panorama delle "forme di dizione" e all'inquadramento dei generi commedia e tragedia nel medioevo.*

*The present article, which would aim to be addressed to both the scholars who consider the Epistle to Cangrande as Dante's work, and to those denying Dante's authorship, focuses on two main cores, moving from some texts which will be considered from the point of view of the history of the tradition: the examples employed to clarify the "senses" or "levels" of the text between letter and allegory in the accessus; the allegorization of the plot in the genre of the comedy. The first one allows a recognition on the Trecento field of the allegorical framing, the second opens to the wider question of the 'forms of diction', and to the framing of the genres 'comedy' and 'tragedy' in the Middle Ages.*

Tra le due istanze opposte del lungo dibattito sull'Epistola a Cangrande – la ricerca di un diavolo che, come recita il proverbio, avrebbe fatto le pentole ma non i coperchi; la rivendicazione di argomenti culturali troppo forti per non riferirli a Dante in persona – vorrei in questo intervento rivolgermi agli studiosi collocati nell'una e nell'altra posizione. Tenterò quindi di concentrare il discorso su due nuclei forti, però a partire da alcuni riscontri testuali considerati dal punto di vista della storia della tradizione: gli esempi utilizzati per l'illustrazione dei "sensi" o "livelli" testuali tra lettera e allegoria; l'allegorizzazione del *plot* del

genere commedia. Allego, infine, due brevi note, relative a due altri luoghi dell'Epistola<sup>1</sup>.

## I.

Ripercorrerò anzitutto in estrema sintesi alcuni dati universalmente noti. Un'Epistola «che scrisse l'autore medesimo a messer Cane della Scala», vera o falsa la si ritenga, viene esplicitamente nominata, nella Firenze dei primi anni '40, da Andrea Lancia (Azzetta: 453), che riprende da essa, dall'*expositio*, un elemento peraltro ovvio, a proposito della divisione della terza cantica in un «prologo» e in una «parte executiva» (l'espressione *quasi in mezzo*, riferita al primo canto, sembra riconducibile al *quasi in medio* del § 43).

Una seconda menzione esplicita di un «introdutorio suo super cantu primo Paradisi ad dominum Canem de la Scala destinato», spetta circa mezzo secolo dopo a Filippo Villani (Azzetta: 467), con un ampio impiego del testo e soprattutto dell'*accessus*. L'*accessus* in questione, ma senza riferimenti di sorta a una paternità di Dante e a una destinazione a Cangrande, viene silenziosamente utilizzato da commentatori della prima ora, come Iacomo della Lana e Guido da Pisa e in anni più prossimi a Villani da Boccaccio. Si è supposto anche, invertendo il rapporto da fonte a derivato, che viceversa sia un falsario ad aver attinto a Guido da Pisa una cospicua parte del proprio materiale di riferimento per la costruzione dell'Epistola<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La presente redazione mantiene il tono discorsivo dell'intervento, corredato dai rinvii essenziali e con annotazione e discussione bibliografica estremamente ridotte. Ho utilmente impiegato – anche e soprattutto per la cosiddetta “tradizione intermedia” – la recente edizione dell'Epistola per la *NECOD* a cura di L. Azzetta (*Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*, M. Baglio *et al.* (a cura di), Roma, Salerno, 2016, pp. 273-487) a cui rinvio direttamente nel testo con Azzetta e il numero di pagina, insieme alle altre, vecchie e nuove (Cecchini, Pastore Stocchi, Villa). Per Guido da Pisa: *Expositiones et Glose – Declaratio super 'Comediam' Dantis*, a cura di M. Rinaldi, con appendice (*Chiose laurenziane*) a cura di P. Locatin, Roma, Salerno 2013; per il Comentum di Pietro Alighieri: *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, V. Nannucci (a cura di), Firenze, 1846; per i testi di Mussato e di Guizzardo da Bologna mi servo dell'edizione dell'*Ecerinis* e annessi a cura di L. Padrin, Bologna, 1900; per le epistole di Mussato l'ed. a cura di J.-F. Chevalier, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

<sup>2</sup> Si veda, soprattutto, la discussione tra Alberto Casadei e Saverio Bellomo, rispettivamente: A. Casadei, *Sull'autenticità dell'Epistola a Cangrande*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, C. Cattermole *et al.* (a cura di), Alpedrete (Madrid), La Discreta, 2014, pp. 803-883; S. Bellomo, «Una finestretta, da niuno mai più veduta» e la data dell'Epistola di Dante a Cangrande, «Studi e problemi di critica testuale», XC-1, 2015, pp. 341-52; A. Casadei, *Sempre contro l'autenticità dell'epistola a Cangrande*, «Studi Danteschi», LXXXI, 2016, pp. 215-245 (e ora *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Roma, FrancoAngeli, 2019, pp. 31-102). E si veda l'importantissimo F. Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande» e i primi “accessus” a Dante*, in *Da Dante a*

Un dato di piena visibilità si offre tuttavia a una possibile osservazione: il differente esempio impiegato per l'illustrazione dei *sensi* o livelli testuali tra lettera e allegoria, dove l'Epistola richiama il Salmo 113 («In exitu Israel de Aegypto») e Iacomo della Lana e Guido da Pisa fanno invece riferimento alla figura di Minosse. Si ritiene Iacomo aver composto il suo commento a Venezia, forse tra il 1324 e il 1328, quindi davvero poco dopo la morte di Dante, e Guido scrivere probabilmente a Genova (come mostra il rapporto col dedicatario Lucano Spinola) prima la *Declaratio super "Comediam" Dantis* e poi le *Expositiones et glose* alla medesima negli anni '30 (la prima già alla fine degli anni '20, forse verso il 1328, la seconda tra il 1335 e il 1340). Secondo la collocazione cronologica dei due testi ipotizzata dalla critica Guido avrebbe, dunque, ripreso questo particolare da Iacomo, oppure i due dipenderebbero insieme da una fonte comune.

Si riconsiderino, dunque, il paragrafo relativo dell'Epistola e i passi di Iacomo e Guido (cito dalle *Expositiones*, il testo della prima redazione risulta sostanzialmente uguale):

Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polysemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus. (§ 20)

[...] si è da sapere che universalmente la ditta *Comedia* pò avere quattro sensi: lo primo si è lo litterale overo ystoriale, lo quale senso no sse extende plùe inanzi ca como sona la littera et quelli termini in li quali ella è posta, si como quando ello pone Minos in lo inferno per uno demonio zudigadore delle aneme. Lo secondo senso si è alegorico, per lo quale lo termene de la litteratura significa altro ch'ello no sona come ad impetrare lo ditto Minos la zustixia, la quale çudica le aneme secondo sua condicion. Lo terço senso si è ditto tropologico, zoè morale, per lo quale s'interpetra lo dito Minos si como uno re che fo in Crede, fo zusto e vertudioxo donando a li viciosi pena et a li virtuduosi merito, che si moralmente se pone uno zudixe in inferno lo qual decerne per la condicione de l'anema lo logo et la pena che se gli avene. Lo quarto senso si è dito senso anagogico, per lo quale s'interpetra spiritualmente li exempli et comparacioni della dicta *Comedia* [...] (Azzetta: 427)

[...] ista Comedia continet quatuor sensus, quemadmodum et scientie sacre theologie; currit enim poesia cum theologia, quia utraque scientia quadrupliciter potest exponi. [...] Primum, dico, intellectus est hystoricus. Iste intellectus non se extendit nisi ad licteram, sicut quando accipimus Minoem iudicem et assessorem Inferni, qui diiudicat animas descendentes. Secundus intellectus est allegoricus, per quem intelligo quod lictera sive hystoria unum significat in cortice et aliud in medulla, et secundum istum intellectum allegoricum Minoes tenet figuram divine iustitie. Tertius intellectus est tropologicus sive moralis, per quem intelligo quomodo me ipsum debeo iudicare; et secundum istum intellectum Minos tenet figuram rationis humanae, que debet regere totum hominem, sive remorsum conscientie, qui debet malefacta corrigere. Quartus vero et ultimus intellectus est anagogicus, per quem sperare debeo digna recipere pro commissis, et secundum istum intellectum Minos tenet figuram spei, qua mediante penam pro peccatis et gloriam pro virtutis sperare debemus. (Azzetta: 443)

Se si pensa l'Epistola a Cangrande un testo dantesco saremmo di fronte a un depotenziamento di un riferimento teologicamente più forte operato da un ramo della tradizione indiretta. Se si pensa che essa sia un falso, e che dunque Minosse preceda e il Salmo 113 segua, la sostituzione apparirebbe nel senso di una maggiore complessità e corrispondenza alla cultura di Dante, dunque a carico di un falsario che conosca il *Convivio* o, quanto meno, abbia ben presenti le implicazioni di quel salmo nel poema dantesco. Purtroppo il manoscritto che ci trasmette il commento di Andrea Lancia manca della parte iniziale e non possiamo quindi verificare questo punto essenziale.

Si può coinvolgere un altro, e ancora diverso, campione di riscontro: il *Comentum* di Pietro Alighieri. Ovviamente non una prova ma un utile termine di paragone è offerto dal fatto che in esso non si richiami esplicitamente il Salmo 113, ma si ponga comunque, più in generale, Gerusalemme a referente dell'illustrazione quadripartita: «civitas terrestris» per il senso letterale, «civitas pro Dei militanti» per quello allegorico, «anima fideli» per quello tropologico e «coelestis et triumphans ecclesia» per l'anagogico. Innegabile la maggiore prossimità al richiamo del Salmo 113, e, in ogni caso, la totale distanza dall'implicazione di Minosse.

Anche qui si aprono due scenari: la testimonianza parallela di una diminuzione meno pesante del riferimento scritturale, con allargamento del campo ma senza una sostituzione totale; quella di una tappa nella trafila di sostituzione per innalzamento teologico da Minosse al Salmo 113, che troverebbe forse la sua stazione intermedia nel ricorso a Gerusalemme.

Jean Pépin – che giustamente Alberto Casadei mi ha invitato a riconsiderare – ha offerto una serie di importanti riscontri relativi al peso dell'esempio del Salmo 113 nella tradizione patristica che ispira Dante<sup>3</sup>. Si può certo proporre che un esegeta di qualche cultura abbia sostituito Minosse con un luogo più opportuno, ma sta di fatto, in ogni caso, che nell'economia allegorica del poema, e anche senza considerare il passo dedicato all'*allegoria dei teologi* nel *Convivio* che si serve del medesimo salmo, quell'esempio biblico viene prima richiamato per le anime purganti che intonano in coro «In exitu Israel de Aegypto» la mattina di Pasqua (salvo per chi non crede all'ambientazione del viaggio nella settimana santa: peraltro nel 1300 con la coincidenza della Pasqua mobile cristiana e della Pasqua ebraica)<sup>4</sup>, e poi, coinvolgendo il livello più propriamente "figurale" o tropologico, riferendolo al ruolo o destino singolare del personaggio Dante, nella presentazione del suo itinerario che Beatrice riepiloga in *Paradiso* XXV 55-57: «però li è conceduto che d'Egitto / vegna in Ierusalemme per vedere, / anzi che 'l militar li sia prescritto». E si potrebbero citare poi altri passi, a partire dalla dichiarazioni come *sommersi* di coloro che costituiscono il soggetto della *prima canzon* (*Inf.*, XX, 1-3), con un possibile riferimento a quanto la *Glossa ordinaria* riferisce al medesimo salmo: «Si vis ascendere ad canticum canticorum, necesse est de Aegypto egredi, ut post transitus maris Rubri, *submersi* inimicis, *primum* possis canere canticum» (PL 113: 1127-1128)<sup>5</sup>. In questa direzione «anzi che 'l militar li sia prescritto» mi sembra inoltre collegabile all'indicazione di Gerusalemme quale città «pro Dei militanti», con cui abbiamo visto Pietro Alighieri esemplificare il livello allegorico inteso nel senso ristretto e specifico del termine.

Due, a questo punto, le possibilità: a) il testo dantesco a cui fa riferimento Andrea Lancia o un *accessus* apocrifo richiamava il Salmo 113, poi sostituito in un ramo della tradizione coll'esempio del re Minosse; b) un rimaneggiatore ha introdotto *ex post* il riferimento al Salmo 113, perché canonico o perché dantesco, in luogo del re Minosse di Iacomo e Guido.

In ogni caso non si tratta di presumere che il rinvio originale al salmo 113 – ripeto, per essere chiaro su questo punto – risulti particolarmente ardito ed isolato da poter essere riferito al solo Dante, quanto,

<sup>3</sup> J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Paris, Vrin, 1970, pp. 81-87 (e in altre opere e interventi dello studioso).

<sup>4</sup> Per la questione della coincidenza della pasqua mobile cristiana e della pasqua ebraica nell'anno 1300, alcune considerazioni sono nel mio *Il tempo di Dante. Cronologie della "Commedia"*, Roma, Salerno, 2018, pp. 42-51, cui rinvio.

<sup>5</sup> Cfr. L. Pertile, *La puttana e il gigante: dal "Cantico dei cantici" al Paradiso terrestre di Dante*, Ravenna, Longo, 1998, p. 233.

più semplicemente, che l'*accessus* dell'Epistola si allinea pienamente all'utilizzo dantesco, e alle sue ragioni di dettaglio, pur se presente nella tradizione. Semmai, rispetto all'impiego che le pagine di Pépin documentano, non risulta canonico nella tradizione, invero, l'investimento che riguarda, con immenso ardore, il transito per la Gerusalemme celeste di Dante "in persona propria", prima della morte.

Un piccolo supplemento di analisi può offrirsi osservando la questione anche dal punto di vista delle testimonianze degli ultimi decenni del XIV secolo. Boccaccio certo ricalca nelle sue *Esposizioni* – siamo ormai nel 1373-1374, quasi alla fine della sua vita – l'*accessus* che leggiamo nell'Epistola a Cangrande. Nemmeno lui, però, presumibilmente conobbe l'Epistola completa, perché non ne utilizza altre parti e soprattutto perché vi avrebbe letto, nero su bianco, i nomi di Dante e di Cangrande, completando molti ragionamenti che nelle *Esposizioni* sono offerti in forma congetturale e, presumibilmente, evitandosi l'impegno di discutere l'attendibilità di quelle che egli presenta come interpretazioni correnti, da vagliare e tra cui scegliere. Una cosa è rielaborare liberamente, contaminare a piacere fonti diverse, come fanno i precedenti commentatori, secondo costume; altra cosa paragonare interpretazioni ed opinioni – quanto appunto fa Boccaccio di fronte all'*accessus* – al fine di stabilire la liceità di intendere allegoricamente il titolo di *Comedia*, a partire dalla disposizione del *plot movement* o della "materia" caratterizzanti quel genere. Questo se Boccaccio era, ovviamente, in buona fede, poiché non sono mancate ipotesi critiche che abbiano addebitato a lui in persona il "falso". Ipotesi, anche recentemente riproposte, però evidentemente non compatibili con la collocazione del falsificatore in tempi prossimi alla morte di Dante e comunque, necessariamente, al di qua della testimonianza di Andrea Lancia. Andrebbe, inoltre, tenuto in conto il fatto che le *Esposizioni* non sono un'opera compiuta, ma una raccolta di materiali di lavoro, tra il supporto servito alle letture fiorentine in Santo Stefano in Badia e la redazione di un commento *scritto*. Si veda la descrizione dell'autografo, anzi degli autografi, trasmessa da un documento relativo all'eredità di Boccaccio:

24 quaderni e 14 quadernucci tutti in carta bambagia, non legati assieme, ma l'uno l'altro diviso, d'uno iscritto ovvero isposizione sopra 16 capitoli e parte del 17 del Dante, il quale scritto il detto mess. Giovanni non compie<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Sulla natura tra "scritto" e "comento", tra appunti per le letture di Santo Stefano in Badia e composizione di un'opera, cfr. G. Padoan, *L'ultima opera di Giovanni Boccaccio. Le "Esposizioni sopra il Dante"*, Firenze, Olschki, 1959: la cit. da p. 4.



In ogni caso, se si pensa a Boccaccio come responsabile del falso, egli avrebbe presumibilmente avvalorato in questo *iscritto ovvero isposizione*, rimasto allo stato provvisorio e parziale, una sua precedente creazione in tale direzione, facendo riferimento all'Epistola come a un testo dantesco, e dunque autorevole, senza discuterne l'affidabilità interpretativa.

Boccaccio, peraltro, conduce nella lettura introduttoria l'esemplificazione dei "sensi" secondo il medesimo "ritagliamento lungo" della citazione del Salmo 113 che appare nell'Epistola, nella forma in cui noi la leggiamo, cioè fino alle parole «potestas eius», non nella citazione abbreviata presentata da altri commentatori che a lui seguono, che si arresta a «de populo barbaro» (così in Filippo Villani e Francesco da Buti):

Fu adunque il nostro poeta, sì come gli altri poeti sono, nasconditore, come si vede, di così cara gioia, come è la cattolica verità, sotto la volgare cortecchia del suo poema. Per la qual cosa si può meritamente dire questo libro essere poliseno, cioè di più sensi. De' quali è il primo senso quello il quale egli ha nelle cose significate per la littera, sì come voi potete aver di sopra, nella esposizione litterale, udito: e chiamasi questo senso "litterale", e così è. Il secondo senso è "allegorico", o vero "morale"; il quale, acciò che voi comprendiate meglio, esemplificando vel dichiarerò in questi versi: «In exitu Israel de Egypto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius». De' quali, se noi guarderemo a quello che la lettera suona solamente, vedremo esserci significato l'uscimento de' figliuoli d'Israël d'Egitto, al tempo di Moisè, e se noi guarderemo alla alligoria, vedremo esserci mostrata la nostra redenzione fatta per Cristo: e se noi guarderemo al senso morale, vedremo esserci mostrata la conversione dell'anima nostra dal pianto e dalla misera del peccato allo stato della grazia, e se noi guarderemo al senso anagogico, vedremo esserci dimostrato l'uscimento dell'anima santa dalla corruzione della presente servitudine alla libertà della gloria eternale. (Azzetta: 459-460).

Certo è che attraverso Boccaccio, o in rapporto diretto con l'*accessus* nella forma in cui noi lo leggiamo, il Salmo 113 diventa l'elemento fondamentale dell'interpretazione del significato del titolo di *Comedia* nei suoi successori, e ancora ai nostri giorni, per traslazione al piano allegorico della disposizione del *plot* "comico" in opposizione a quella del *plot* "tragico".

La prima direzione del nostro bivio di partenza – ma i due stradoni si sono ristretti alle dimensioni di due piccoli sentieri – ci mette di fronte all'evidenza di un *accessus* presumibilmente circolante in forma parziale e senza traccia del nome del poeta, giudicato (almeno da una parte dei testimoni) testo di altri o apocrifo. In questo *accessus* appariva

il richiamo al Salmo 113, sostituito da Iacomo e da Guido o da un loro precedente che entrambi li condiziona col riferimento a Minosse.

La seconda direzione, a questa alternativa, deve supporre l'edificazione nel tempo di un "falso" a più mani, con una serie di passaggi plurimi. A rigore la prima apparizione (se non si tratta di una riapparizione) dell'esempio del Salmo 113 si situa però non all'altezza degli anni '30-'40, ma nelle *Esposizioni* di Boccaccio, in data estremamente avanzata e non prima del 1373. Vale a dire in anni lontanissimi da quelli in cui – come abbiamo detto – è stata ipotizzata una confezione del falso, più probabilmente scaligera, con lo scopo combinato di accrescere la fama di Cangrande e di attenuare l'ardire teologico dell'impresa dantesca.

Resta, ipotesi che può essere comunque enunciata pur se assai poco probabile, la possibilità che spetti a Boccaccio la sostituzione dell'esempio riferito a Minosse con un luogo di maggiore, anzi singolare, pertinenza dantesca, cosa che in fondo si potrebbe più facilmente concedere a lui piuttosto che a un ignoto "caudatore". Spetterebbe a Boccaccio, di conseguenza, l'introduzione stessa del termine *poliseno* (cioè di più sensi). Strana però la generazione – se si segue tale congettura – da *poliseno* di *polisemos* (con la glossa dichiarativa: «hoc est plurium sensuum») che leggiamo nell'Epistola, *hapax* alla greca, giudicato indeclinabile. Percorso quantomeno tortuoso.

## 2.

Il secondo, completamente differente, contesto su cui volevo richiamare l'attenzione si situa nell'ampia sezione dell'*accessus* – oltre la parte dedicata ai *sei inquirenda* e ai quattro "sensi" – che resta praticamente ignorata dalla cosiddetta "tradizione indiretta". Boccaccio ne riprende l'argomento dell'allegorizzazione del *plot* comico, ma non ne utilizza completamente i dettagli.

Certo, l'ipotetico falsificatore, o uno dei falsificatori, avrebbe potuto giovare di strumenti diffusi, per esempio le *Derivationes* di Ugucione da Pisa e l'*Ars poetica* di Orazio, magari fornita di un congruo commento (ciò che per noi rappresenta una ricostruzione difficile e problematica – riagganciare Orazio ai suoi commentatori medievali – era ovviamente operazione a portata di mano nella cultura di scuola di allora). Ma vediamo di ragionare a partire da una verifica relativa alla sola collocazione di alcuni elementi nell'uno e nell'altro testo.

Partiamo dal passo dell'Epistola in cui si offre un inquadramento più ampio intorno ai generi o alle "forme" dette tragedia e commedia, con una sintetica rassegna di quelli che vengono qui definiti *alia genera narrationum poeticarum*, che non interessano l'argomentazione:

Sunt et alia genera narrationum poeticarum, scilicet carmen bucolicum, *elegia*, satira, et *sententia votiva*, ut etiam per Oratium patere potest in sua Poetria; sed de istis ad presens nihil dicendum est. (§ 32)

Si risalga al contesto di riferimento nell'*Ars poetica*:

Res gestae regumque ducumque et tristia bella  
 quo scribi possent numero monstravit Homerus.  
 Versibus impariter iunctis querimonia primum,  
 post etiam inclusa est *voti sententia* compos.  
 Quis tamen *exiguos elegos* emisit auctor,  
 grammatici certant et adhuc sub iudice lis est.  
 Archilochum proprio rabies armavit iambo;  
 hunc socci cepere pedem grandesque cothurni,  
 alternis aptum sermonibus, et populares  
 vincentem strepitus et natum rebus agendis.  
 [Musa dedit fidibus divos puerosque deorum  
 et pugilem victorem et equum certamine primum  
 et iuvenum curas et libera vina referre.] (vv. 73-85)

Ora è evidente, si ritenga o meno il testo dantesco, che il passo risulta nella sintesi dell'Epistola tagliato in un punto preciso (la prosecuzione è nella citazione indicata tra parentesi quadre), escludendo così dall'implicazione altre forme poetiche e altri generi citati di seguito da Orazio: precisamente il campo della lirica in cui si cantano gli dei e i loro figli, gli incontri di pugilato, le gare ippiche, le pene giovanili d'amore e gli effetti del vino.

Il passo va inteso, evidentemente, come una dichiarazione sommaria degli "altri generi" o forme di "narrazione poetica" che, differenti da commedia e tragedia, non interessano il discorso ora in atto, incentrato solo sull'opposizione del *plot* o struttura di commedia e tragedia. Non si tratta però di tutti i generi o di tutte le forme possibili (infatti la poesia lirica è stata lasciata da parte), e il taglio esclude chiaramente altri riferimenti, che si collocherebbero nella casella dei *genera poeticarum* ma non dei *genera narrationum*.

*Lirica* riappare, curiosamente, nella lista che Boccaccio offre nelle *Esposizioni*, e ha tutta l'aria di essere un'aggiunta indebita, mossa da un desiderio di completare il quadro che, mi sembra, indica la non comprensione delle ragioni dell'esclusione di partenza:

A notizia della qual cosa è da sapere che le poetiche narrazioni sono di più e varie maniere, sì come è tragedia, satira e comedia, buccolica, elegia, *lirica* ed altre.

Boccaccio, mentre reintegra *lirica*, lascia invece da parte la citazione, evidentemente più particolare e difficile, di *sententia votiva*. Ovviamente il recupero e l'esclusione non testimoniano, a rigore, la sicura appartenenza del testo che Boccaccio aveva davanti a Dante ma, eventualmente, l'indubitabile competenza di dettaglio del falsificatore, non compresa, infatti, dai commentatori a seguire.

La rassegna delle forme o dei generi che si legge in Orazio principia con Omero, inventore dei "numeri" dell'epica, trasmessi poi all'eredità latina; prosegue con l'elegia e la "sentenza votiva" (*exiguos elegos, voti sententia*, forse richiamati nel *votivo grido* di *Par.*, VIII 4-6: «per che non pur a lei [Venere] faceano onore / di sacrificio e di *votivo grido* / le genti antiche ne l'antico errore»); indica nel giambo di Archiloco la fondazione dei metri propriamente drammatici di commedia e tragedia (la fortuna medievale del metro proprio in applicazione alla commedia, la cosiddetta "commedia elegiaca", risulta questione che importerebbe un'analisi complessa, nel campo della tradizione e fuori da Dante, che qui non possiamo ovviamente coinvolgere). Due "forme" o "generi" presenti nella lista di sintesi dell'Epistola non appaiono però affatto in quella originale, anche se di esse l'*Ars poetica* parla diffusamente (o, meglio, un uomo dell'età di Dante credeva l'epistola ai Pisoni parlasse diffusamente, come si ricava dai commenti): il *carmen bucolicum* e la *satira*<sup>7</sup>. Boccaccio le conserva entrambe.

La verifica diventa forse più congrua di fronte al fatto che si tratta del punto di più vistoso distacco tra l'*accessus* dell'Epistola e quello offerto da Guido da Pisa. Questi si limita addirittura a una quadripartizione per "generi maggiori", che comprende poesia lirica, satira, tragedia e commedia; ciascuno descritto con una certa ampiezza, ma senza alcuna implicazione di forme o generi come *bucolica* ed *elegia* e tanto meno *sententia votiva*. Guido, infatti, dopo aver richiamato il principio dispositivo della commedia («in principio est horribilis, sed in fine delectabilis»), introduce tale descrizione, che termina appunto con l'illustrazione dei caratteri specifici della commedia. Si tratta di un dato rilevante: la commedia viene alla fine del ragionamento dichiarata non la categoria che davvero definisce il senso complessivo del poema dantesco, ma solo una delle sue componenti, nella conclusione che Dante è *poeta totale*:

Dantes autem potest dici non solum comicus propter suam Comediam,  
sed etiam poeta lyricus, propter diversitatem rithimorum et propter dol-

<sup>7</sup> Su questo si vedano miei altri precedenti interventi: «*Sermo de capris*». *Comedia, egloga, genus activum*, «Lettere Italiane», 66, 2013, pp. 107-134; *La via dei satirici (Oratius satirorum scriptor)*, «L'Alighieri», 49, 2017, pp. 5-28.

cissimus et mellifluum quem reddunt sonum, et satiricus, propter reprehensionem vitiorum et commendatione virtutum quas facit, et tragedus propter magnalia gesta que narrat sublimium personarum.

Insomma, laddove l'*accessus* dell'Epistola e Boccaccio concordano in un'integrale riconduzione del significato del poema alla categoria di commedia, nell'opposizione alla tragedia per la disposizione del suo *plot*, Guido riconosce una pertinenza non totalizzante della commedia, all'interno del campo complessivo dei generi (un po' quello che si ritrova nella tradizione dei secoli seguenti, fino alla formula di Contini, certo suggestiva, che vedeva nel poema dantesco un'enciclopedia degli stili intitolata al suo gradino più basso). Una descrizione a tutto campo, peraltro, sbilanciata tra la varietà del poema e la rappresentatività complessiva del resto dell'opera dantesca.

Guido e Boccaccio trascurano senza dubbio – ciò che più conta rilevare – il principale capo oraziano offerto dall'*accessus* dell'Epistola, ovvero il richiamo della teoria del *congruo loqui*, che complica ed arricchisce il rapporto tra tragedia e commedia, nella libertà stilistica "situazionale" rispetto agli elementi di definizione dei due generi.

Provo a riassumere sinteticamente: l'orizzonte comico additato dall'Epistola è caratterizzante, si oppone nella *materia* e nella *disposizione del plot* a quello della tragedia<sup>8</sup>, ma contempla la possibilità di ascesa e di discesa nel linguaggio o stile tra l'una e l'altra, concessa ai poeti eccellenti, appellandosi ad Orazio<sup>9</sup>. In buona sostanza: nel rispetto della disposizione e della sua allegorizzazione, la determinazione stilistica, non ovviamente la definizione strutturale, può variare in rapporto ai singoli contesti e personaggi, soprattutto nel dare la parola a questi. L'orizzonte comico additato dalle *Esposizioni* di Boccaccio risulta integrale, inquadrato nel senso complessivo dell'allegorizzazione del *plot* dall'inizio "orribile" al

<sup>8</sup> Il massimo esperto di teoria della tragedia nel Medioevo, pur convinto assertore della non autenticità dell'Epistola, ha contemporaneamente indicato il suo *accessus* come la massima sintesi disponibile sulla teoria dell'opposizione dei *plot movements* di commedia e tragedia: H.A. Kelly, *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>9</sup> Uno spoglio di due commenti di primo riferimento (l'*Anonymus Turicensis* e il "Materia") su questo punto e, più in generale, per il mostro composito descritto all'inizio dell'*Ars poetica*, è nel mio *Gerione. Genealogia del mostro*, in «Studi Danteschi», 83, 2018, pp. 1-40; si veda, per la questione dell'*aequa potestas*, per esempio, una glossa del primo relativa ai diritti della mescolanza degli stili (secondo la formula «descenditur de gravi ad humilem vel ascenditur de humili ad gravem»): «quasi aliquis obiceret: iniuste dicis irridendam esse talem picturam et talem scripturam, quia pictores et scriptores semper habuerunt potestatem audendi quidlibet»: p. 37.

fine lieto, ma non considera specificamente questo punto. In Guido la dimensione o prospettiva comica si accompagna alle altre, privilegiando la copertura totale dei generi e delle forme da parte dell'*excelsus poeta, comicus nec non et satirus et lyricus atque tragedus*, con un'evidente dispersione dei caratteri specifici e individualizzanti della scelta comica.

Una serie di dati esterni, inoltre, può indicare la centralità di questo stesso contesto oraziano nell'elaborazione coeva più rilevante da affinare ed opporre al sistema "comico" cui fa riferimento l'Epistola, guardacaso quella del *tragedus* Albertino Mussato e dei suoi sodali e commentatori. La rinascita padovana della *tragoedia*, intorno al caso dell'*Ecerinis*, e alla laurea del poeta "storico e tragedo", aveva infatti riportato all'attenzione un approfondimento senza precedenti delle forme metriche dell'epica e del teatro antichi, proprio a partire dallo stesso contesto oraziano, e in occasione della riscoperta delle tragedie di Seneca (Seneca è citato esplicitamente dall'Epistola a Cangrande come referente del genere tragico nella sua determinazione di base, così come Terenzio in rapporto alla commedia, intesa nella sua forma di partenza).

Certo qualche notizia su Archiloco quale autorità di riferimento poteva essere offerta, a Dante o al suo falsificatore, dai commenti oraziani correnti, ma spicca in questo panorama, per le tracce che ne abbiamo, la rivendicazione di un patronato *sub feritate metri* posta proprio al centro dell'autocelebrazione relativa all'incoronazione "tragica" di Mussato, in una densa riformulazione che muove sempre da Orazio, nell'epistola dedicata alla laurea padovana del 1315:

Materiam tragico fortuna volubilis auget  
 quo magis ex alto culmine regna ruunt;  
 illaque conclamans per tristia verba coturnus  
 personat Archiloci sub feritate metri. (vv. 101-104)

«Edidit Archilocis impia gesta metri», con ampia illustrazione della forma e delle ragioni d'impiego del giambo, si legge del resto nell'*accessus* all'*Ecerinis*, nella confezione "di lusso" della tragedia realizzata da Guizzardo da Bologna e Castellano da Bassano.

Dante non nomina mai Mussato né Mussato nomina mai Dante, ma le rifondazioni di commedia e tragedia, oltreché competitive, sembrano fortemente intrecciate nei rispettivi argomenti, oltre che ovviamente nell'opposta collocazione politica dei poeti, che trova in Cangrande la figura centrale di riferimento (fino al poema dedicato, nel 1321, da Mussato all'assedio di Padova da parte del signore veronese), e naturalmente in un *accessus* parallelo e contrario che in un giro d'anni non lontano – si ritenga vero o falso quello dell'Epistola a Cangrande – accompagna

l'uno e l'altro testo. Il cenno evidentemente tagliente alle acque del Musone in rapporto a quelle dell'Arno, nell'egloga di risposta di Giovanni del Virgilio a Dante (presumibilmente nel medesimo 1321), dopo che il secondo ha declinato l'onore di una laurea bolognese, risulta una chiara, indubitabile, allusione a Mussato e al fatto che Dante lo avesse presente e potesse essere provocato nel vivo da una simile evocazione<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> La critica ha collocato al di qua del 26 agosto 1320 l'epistola metrica che Giovanni del Virgilio indirizza a Dante, a Ravenna, luogo in cui il primo dichiara di avere già fatto visita al secondo qualche tempo prima («Si tamen Eridani michi spem mediamne dedisti», v. 47), termine *ante quem* la data della sconfitta di Cangrande da parte dei padovani, dopo lungo assedio, al quale allude uno dei quattro temi sinteticamente enunciati (vv. 25-32), richiamando Dante a quell'epica in latino a cui lo stesso corrispondente si stava applicando. I commenti – soprattutto i (ben) tre nuovi apparsi nell'arco di meno di un lustro (Pastore Stocchi 2012, Albanese 2014, Petoletti 2016) – hanno messo, tuttavia, in risalto alcuni elementi difficili o contraddittori, in maniera diversa e con diverse osservazioni. I quattro soggetti storico-contemporanei proposti, introdotti e scanditi dai quattro *dic* ad inizio di ciascun verso, vengono identificati – già a partire dalle glosse trascritte da Boccaccio, offerte dal Laurenziano Pluteo XXIX 8 (risalenti all'utilizzo scolastico della corrispondenza, inaugurato dallo stesso Giovanni) – rispettivamente con le imprese di Enrico VII sceso in Italia per essere incoronato imperatore, con la strage di fiorentini e francesi operata da Ugucione della Faggiola nella battaglia di Montecatini, con l'assedio di Padova da parte di Cangrande, con l'assedio di Genova di Marco Visconti e l'intervento di contrasto di Roberto d'Angiò a difesa della città. Il primo tema presenta i caratteri vistosamente meno appropriati nella dichiarazione: «dic age quo petiit Iovis armiger astra volatu». Che lo *Iovis armiger*, cioè l'aquila imperiale, sia Enrico VII appare pacifico (fin dalla glossa antica: «idest imperator Henricus»); come l'aquila tentasse le stelle appare invece questione più perplessa, poiché si tratta di un *volo* assolutamente breve e, in una prospettiva oggettiva, coincidente con una caduta. «Vero è che, nel fatto, l'impresa italiana dell'alto Arrigo non sortì esito fausto, talché dirne che *petiit* [...] *astra volatu* sembrerebbe inappropriato» (Pastore Stocchi). Da cui la proposta dello studioso – come anticipa la memoria dell'aggettivo *alto* – di riferire l'allusione alla salita dell'anima dell'imperatore al cielo, superando il significato letterale. Mi chiedo se, invece che “inappropriata”, la dizione di Giovanni – vista anche l'enfasi sospetta del linguaggio altisonante di questo verso e di quelli che seguono – non sia piuttosto da intendersi come ironica, nel senso che la sua lettera dichiara il contrario del suo significato.

Pure la seconda materia proposta ha suscitato qualche osservazione, ma è soprattutto sulla terza, l'assedio di Padova, anche per la sua collocazione temporale (e, dunque, ai fini della datazione dell'epistola metrica), che si concentrano altre giustificazioni perplesse e sospette. Anche sui “daini Frigi” si potrebbe sospettare una qualche connotazione giocosa. Sempre Pastore Stocchi vi scorge un'allusione ai padovani «in fuga dinanzi all'incalzare del molosso-Cangrande che ne azzanna le terga», supponendo anzi un «originale proposito delvirgiliano di lusingare gli orientamenti politici di Dante», giustificazione che può essere accolta solo in chiave giocosa. Intendere l'allusione – come nel caso precedente – funzionare per antifrasi sarebbe tanto plausibile quanto questa introdurrebbe, evidentemente, conseguenze di notevole rilievo. L'*accessus* di Pietro da Moglio – amico di Petrarca e Boccaccio e maestro a Bologna – o della sua

## I dettagli per una più compiuta restituzione del quadro sono tuttavia

scuola colloca peraltro Giovanni nel campo ghibellino («Fuit namque perfectus gebelinus, ut Dante ipse») e tale appartenenza, se fondata, rafforzerebbe una lettura antifrastica, nella condivisione di un punto di vista negativo rispetto ad almeno tre eventi rammentati.

Questa diversa lettura finirebbe, però, col determinare una data diversa per l'epistola metrica. Se si intendesse – come per l'implicazione del volo di Enrico VII – la descrizione quale capovolgimento ironico dell'esito già avvenuto di quel lungo assedio («Su, racconta come il feroce molosso ha dilaniato gli inermi daini Frigi»), saremmo di fronte a un'affermazione più forte e leggibile. La domanda principale, comunque si intenda il senso, sembra però essere un'altra: si può cantare un evento in fase di svolgimento? Che senso ha, presa alla lettera, la proposta di scrivere, fuori dallo spazio cronachistico, di un assedio in corso, per quanto lungo, come quello di Cangrande a Padova? La scelta del tema in questione, ma con tutta serietà e con collocazione politica esattamente opposta a quella di Dante (e di Giovanni?), sarebbe stata assunta da Albertino Mussato, e proprio col passaggio dal resoconto storico o cronachistico che dir si voglia del *De gestis Italicorum* al cimento poetico del *De obsidione domini Canis de Verona ante civitatem Paduanam*, precisamente datato da Giovanna Gianola al 1321. I “daini frigi”, del resto, non sono propriamente mai scappati davanti a Cangrande, ma hanno a lungo opposto a lui resistenza, chiusi dentro alle mura di Padova assediata. Il testo non esclude affatto, dunque, la possibilità di una collocazione successiva al 26 agosto 1320.

A una simile opzione fa piuttosto problema quanto una glossa del testimone laurenziano afferma rispetto alla composizione della seconda egloga dantesca in rapporto alla prima, risposta al carme in questione («Nam, postquam magister Iohannes misit Danti eglogam illam *Forte sub irriguos* etc., stetit Dantes per annum ante quam faceret *Velleribus Colchis* et mortuus est antequam eam miceret; et postea filius ipsius Dantis misit illam predicto magistro Iohanni»). Albanese e Pontari hanno recentemente riconsiderato, con elementi nuovi e ben fondati, la questione dell'allusione nella seconda egloga dantesca, attraverso la figura dell'efferato e sanguinario Polifemo, a Fulcieri di Calboli, nominato a Bologna capitano della guerra il 24 giugno 1321, con una conseguente collocazione del testo ai tempi estremi della vita di Dante, ovvero al luglio-agosto di quell'anno. *Per annum* è certo da intendere “quasi un anno” e datando l'avvio della corrispondenza alla fine dell'agosto del 1320 avremmo uno spazio ristretto: un anno esatto “tutto compreso”, in cui andrebbero immaginati scritti, in rapida successione, i primi tre pezzi della corrispondenza e il quarto attendere un numero congruo di mesi. Una soluzione evidentemente non improponibile ma, certo, implicante una cronologia ristretta ai minimi termini possibili.

Se il termine *ante quem* diventasse *post quem* (ripeto: si tratta di un ragionamento puramente ipotetico) si aggiungerebbe un altro, doppio, tassello al contesto: a questa data Giovanni del Virgilio aveva già conosciuto direttamente Mussato, che egli ricorderà di avere incontrato una sola volta nel settembre del 1319 quando questi venne a Bologna proprio per la richiesta di aiuti contro l'assedio di Cangrande. L'affermazione è nell'egloga indirizzata al medesimo Mussato, per continuare il colloquio con Titiro (proposta a cui il poeta padovano non acconsente), e risulta quindi dato indubitabile. Mussato, come abbiamo già ricordato, sceglie proprio dopo l'agosto del 1320, lasciando la cronaca, di tentare una via tragico-epica, cantando quella materia nel *De obsidione Dominis Canis Grandis*.



assai più numerosi. Per esempio, una corrispondenza certo spiegabile secondo una comune e indipendente discesa da fonti precedenti, relative all'idea medievale di tragedia, si potrebbe proporre osservando insieme l'"epigramma" di Guizzardo (con lo stesso termine impiegato nell'Epistola)<sup>11</sup> e un passo della *Vita Seneca* di Mussato, composta più in là nel tempo ad incremento del sistema dell'autocelebrazione in rapporto al genere tragico. Si tratta proprio di una definizione della tragedia come «alte materie stilus», che non può non ricordare la celeberrima formula che Dante mette in bocca a Virgilio nel XX dell'*Inferno*, e che riflette un riferimento comune se non addirittura – pur nel sistema di reciproca apparente ignoranza tra i due poeti di cui si è detto, ma in rapporto a date indubitabili – un'impronta del luogo dantesco, anche perché *Virgilius* risulta qui esplicitamente nominato, pur nella distinzione tra l'impiego del giambo e del metro eroico offerta:

Dicitur itaque *tragedia alte materie stilus*, quo dupliciter tragedi utuntur: aut enim de ruinis et casibus magnorum regum et principum, quorum maxime exitia, clades, cedes, seditiones et *tristes actus* describunt – et tunc utuntur hoc genere iambicorum, ut olim Sophocles in *Trachinis* et hic Seneca in his decem tragediis – aut regum et ducum sublimium aperta et campestria bella et triumphales victorias – et tunc metro heroyco ea componunt, ut Ennius, Lucanus, Virgilius, ac Statius.

Altre spie lessicali si potrebbero raccogliere, a partire dall'indicazione dei *tristia* (a monte ovviamente si pone il verso oraziano: «Res gestae regumque ducumque et *tristia* bella»), che individua un'altra fondamentale, e mi pare sottostimata, implicazione dell'orizzonte del genere tragico nel poema dantesco, nella domanda che il maestro Virgilio rivolge al discepolo Stazio, nel XXII del *Purgatorio*, prima di uscire di scena (si badi, non come *tragedo* ma come *il cantor de' bucollici carmi*). È evidente – nel dominio di Clio, musa della Storia – che la perifrasi riassume la *Tebaide*, senza nominarla per titolo, come una *tragedia*: «quando tu cantasti le *crude armi* / de la doppia *trestizia* di Giocasta» (55-56), eleggendo a rappresentante del genere il personaggio più tragico che si possa in assoluto immaginare: madre di Edipo e dal figlio resa madre dei "fratelli nemici" Eteocle e Polinice (quelli che Dante aveva, peraltro, creduto essere divorati per l'eternità dalla doppia

<sup>11</sup> Epistola e commento all'*Ecerinis* sono messi in rapporto da G. Inglese, *Epistola a Cangrande. Questione aperta*, «Critica del Testo», 2, 3, 1999, pp. 951-974 (poi in *L'intelletto e l'amore: studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 2000).

fiamma che rivela poi contenere Ulisse e Diomede). Per questa ragione Giocasta rappresenta una *trestizia* o una “catastrofe” addirittura “doppia”. «Tristes actus describunt», abbiamo letto come definizione della *materia* dei tragici antichi da parte di Mussato, e Guizzardo si intrattiene nel suo commento proprio sui *tristia bella*.

Ancora, e per chiudere provvisoriamente questo *excursus*, ci si può chiedere se Mussato, scrivendo l’epistola dedicata alla sua laurea padovana del 1315, nel definire la totale impermeabilità di tragico e comico (dunque esattamente *contro* la teoria del *congruo loqui* di Orazio), avesse presente la profonda, radicale, commistione delle due direzioni o componenti offerta dall’*Inferno*, a quella data comunque diffuso o “pubblicato”, eleggendola dunque a proprio preciso idolo polemico. Si può ritenere che ciò sia probabile, visto che l’irruzione del comico nel campo della tragedia è definita, senz’altro, *obscena*:

Non amat obscenos irata tragedia risus  
versibus alludit fabula nulla suis.  
Gaudet enim nulla gravitate tragedia vinci,  
virtutes animi sic dominantis habet. (73-76)

Anche qui Dante avrebbe potuto affermare, come davanti alle obiezioni di Giovanni del Virgilio alle prime due cantiche del suo poema, che a Mussato non piacevano i *comica verba*, in una forma enormemente più radicale di quella che si rivela in risposta alla comunque affabile confidenza del corrispondente bolognese, che aveva fatto visita al *magister* a Ravenna e gli aveva sottoposto le sue prove poetiche. Che l’*Ars poetica* risulti poi il testo essenziale di riferimento, attraverso plurime allusioni, nell’epistola metrica che Giovanni invia a Dante è perfettamente pertinente, a marcare il fatto che Orazio si poteva leggere in direzioni diverse, e, come in questo caso, anche radicalmente opposte, tuttavia come patrimonio condiviso.

Certo il richiamo della teoria oraziana del *congruo loqui*, se l’Epistola a Cangrande è di Dante, apparirebbe un’ottima risposta, proprio impiegando l’*Ars poetica*, relativamente alla dimostrazione, *teste* Orazio, della permeabilità e dello scambio incrociato tra commedia e tragedia. Se l’epistola non fosse dantesca essa verrebbe, in ogni caso, a porsi come documento essenziale nell’esegesi del poema della prima metà del XIV secolo: questo falsario, piuttosto che al diavolo della falsificazione non compiuta fino ai dettagli, sembra assomigliare al Mefistofele di Bulgakov: quello che desidera il male e finisce inevitabilmente per operare il bene. Bene qui inteso, ovviamente, nel senso della riconduzione a dati culturali profondi.

## 3.

Tra i sei *inquirenda* dell'Epistola mi sembra poi meritare – spostando l'osservazione ad altre, più minute, questioni – una riconsiderazione proprio alla luce di una storia della “tradizione indiretta” del termine *agens*, del tutto particolare nel formulario del tipico *accessus ad auctorem*, e che tanto inchiostro ha fatto versare.

Iacomo della Lana ricorre sinteticamente alla più consueta definizione di “causa efficiente” e glossa il termine con quello, più piano ancora, di “autore”:

La terza cosa, zoè la caxione efficiente, ch'è da notare si fo l'auctore de quella, zoè Dante Aligieri da Florenza, dello quale testimonia la presente scriptura che fo homo de grande scientia et de honesta et verecondiosa vita. (Azzetta: 426)

In Guido da Pisa il primo riferimento alla “causa agente” risulta seguito dalla dittologia *agens sive autor*, che conserva dunque, anche se lo mescola ad altri, il primo e “più difficile” termine:

Circa tertium vero, id est circa causam agentem, noto quod agens sive autor huius operis est Dantes. Fuit autem Dantes natione florentinus, nobili et antiquo sanguine natus, descendens de illis gloriosis Romanis qui civitate Florentie, destructis Fesulis, fundaverunt... (Azzetta: 438)

L'inquadramento della figura dell'autore – secondo il formulario normalmente inteso, cioè riferito agli autori classici, per cui si fornivano estremi biografici di riferimento – presenta in entrambi i testi l'aggiunta di “notizie” sulla figura storica di Dante Alighieri. Questa ha l'aria di un ampliamento in una direzione tradizionale piuttosto che di un tratto originale, eliminato dall'Epistola a Cangrande, posto che in essa risulta una definizione estremamente sintetica, senza presenza della parola *auctor* e senza diretta declinazione di generalità e dati biografici:

Agens igitur totius et partis est ille qui dictus est, et totaliter videtur esse (§37).

Qui il nome di Dante non è nemmeno presente, ma compreso semplicemente nel rinvio a «ille qui dictus est». Mi sembra molto difficile sia stata operata una sintesi tanto radicale, scegliendo il termine più difficile e allegando una formula che ripete due volte la stessa affermazione. Se i richiami a *totius et partis* vanno alla cantica e al poema, nell'identica ripetizione formulare offerta per ciascuno degli *inquirenda*, soprannumeraria appare, posta tale estrema brevità, appunto la ripetizione in

forma passiva dell'affermazione "attiva". Ripetizione che non si trova, peraltro, negli altri *inquirenda*, dove la formula risulta univoca e declinata solo al modo attivo. Che la categoria di *agens* sia l'unica a rendere pertinente o necessario un siffatto, duplice, richiamo potrebbe dunque richiamarsi a una valenza specifica.

Non possiamo, purtroppo, come si è già rimarcato, confrontare l'introduzione all'*Inferno*, che funzionava forse da proemio per l'intera opera, nel commento di Andrea Lancia, posta la perdita delle carte iniziali del manoscritto che ce lo trasmette. Possiamo però rintracciare nell'introduzione alle cantiche seguenti la ripresa delle illustrazioni iniziali.

Azzetta – offrendo una lista dei luoghi di "tangenza" tra il commento di Lancia e quello di Pietro Alighieri che lo influenza – si sofferma su un passo in cui Iacomo sembra sintetizzare una davvero ampia definizione che egli reperisce in Pietro. Iacomo dichiara «Dante delli Alleghieri cittadino di Firenze [...] cagione efficiente e compilante». Si tratta di una ripartizione che potrebbe condurre, se fondata, a una ricomprensione dei ruoli di personaggio e autore, posta la differenza tra una "causa efficiente" e una "causa compilante" e a riprendere la considerazione del bambino forse buttato via quando Bruno Nardi ha vuotato la tinozza dell'identificazione dell'*agens* col *personaggio* proposta da Francesco Mazzoni. Ma andrà prima valutato il dettagliato svolgimento – senza pari, credo, nella restante tradizione esegetica – dell'illustrazione offerta da Pietro:

Causa efficiens in hoc opere, velut in domo fienda aedificator, est Dantes Allegherii de Florentia, [...]: quae causa efficiens non agit nisi in quantum movetur a fine, de quo infra dicam, et qui finis non movet nisi secundum quod est in intentione; et ideo respectu illius effectus, qui est in intentione, est efficiens causa per se. Unde si quid in actione contingint, quod non fuerit in intentione agentis illius, erit causa per accidens, non per se<sup>12</sup>.

Qui si vede la testimonianza di una distinzione – di fondamento evidentemente aristotelico – tra una *causa efficiens per se* e una *causa efficiens per accidens*, ovvero tra un'azione che procede da "intenzione" di chi la compie e un'azione provocata o "mossa".

Nardi ha giustamente mostrato l'impossibilità di identificare l'*agens* con il personaggio, salvo a non calcolare come pure la riduzione dell'*agens* all'*auctor*, quale noi lo intendiamo, potesse risultare diversamente

---

<sup>12</sup> *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, nunc primum in luce editum consilio et sumtibus G.I. Bar. Vernon, curante V. Nannucci, Florentiae, apud Angelum Garinei, 1846, p. 3.

depotenziante e banalizzante. La categoria di "causa efficiente" risulta evidentemente più ampia e complessa di quella di "autore", nel senso moderno di chi detiene la paternità intellettuale di un'opera.

Un inquadramento pienamente soddisfacente, fuori dal caso dantesco, è offerto dall'importante lavoro di Minnis, nell'illustrazione dettagliata di un prologo o formulario di tipo, appunto, "aristotelico" nella sua differenza dal comune *accessus ad auctores*, determinato dalla sua applicazione alla Sacra Scrittura, o potremmo dire per chiarezza nel suo impiego nella Patrologia, ambito in cui la definizione di un "autore" nel senso comune del termine perde di pertinenza o richiede una doppia distinzione, tra colui che ha materialmente scritto il libro (per esempio Giobbe) e colui che lo ha ispirato (Dio come "causa movente")<sup>13</sup>. Il capitolo del saggio in questione, intitolato *The human auctor as efficient cause*, offre un sicuro panorama di riferimento per comprendere i termini della questione e la necessità di una distinzione di ruoli o funzioni rispettive (per esempio: Ugo di St. Cher, Parigi 1230-36 ca., che indica per il Vangelo di Marco sia l'autore-scrittore che "Cristo e le sue opere", o San Bonaventura che analogamente distingue Luca come *auctor* dallo Spirito Santo e dalla Grazia divina che lo ispirano, oppure Thomas Waleys che per il *De civitate Dei* indica Agostino come *causa effectiva librorum* e Dio quale *causa movens ad scribendum*: il "compilatore" di Pietro Alighieri diventa così riferimento più chiaro)<sup>14</sup>. In tale panorama si trovano indicazioni, addirittura, di *triplex* o *quadruplex causa efficiens*: per la documentazione prendo solo un esempio tra i molti adottati da Minnis, quello di John Russel, che divide addirittura per quattro le responsabilità in rapporto all'*Apocalisse*: Dio, Cristo, gli angeli che visitarono San Giovanni a Patmos e San Giovanni in persona; esempio interessante anche – senza specularci qui troppo – per l'implicazione degli angeli, che assumono quasi il ruolo di "personaggi"<sup>15</sup>.

La totalità dell'ascrizione a *ille Dantis* si chiarisce, dunque, decisamente rispetto alla divisione dei ruoli o delle parti nella tradizione dell'applicazione alla Scrittura, intesa nel senso lato della pertinenza alla materia sacra (appunto, non solo i libri della Bibbia o i Vangeli, ma anche, per esempio, il *De civitate Dei*): vale a dire, per dirla nei termini del *Con-*

<sup>13</sup> A.J. Minnis, *Medieval theory of autorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London, Scolar Press, 1984, soprattutto pp. 28-29 (in particolare alla luce di *Fisica* II 7 – 198a-b – e *Metafisica* I 3 – 983).

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 75-84, da cui traggio gli esempi.

<sup>15</sup> Resta, poi, la rarità dell'impiego di *agens*: Id., p. 91 lo documenta nella *Biblia glosata* di Niccolò da Lira (III, 431-436), che distingue per i Salmi la *mens prophetarum* di David e Dio come agente strumentale e principale.

vivio, dell'ascrivibilità conseguente alla casella dell'*allegoria dei teologi*. Dante viene dichiarato nell'Epistola *totalmente* "causa efficiente" o *agens* dell'opera, posto che essa non è, in ogni caso, una "comune" opera letteraria. Ciò che, tra parentesi, doveva piacere molto a Bruno Nardi.

Il *Convivio* offre un passo sulla questione che potrebbe essere utilmente confrontato allo svolgimento di dettaglio offerto da Pietro nel suo *Comentum*. In IV 4 – dunque in un campo del tutto estraneo al formulario di rito del *prologus* o *accessus* a un'opera – Dante dichiara di intendere la categoria di *causa efficiens* con stretta relazione alla sua riformulazione nella *Summa theologiae* di Tommaso, da cui egli cita. L'implicazione riguarda la discussione se l'"autorità" dell'imperatore romano derivi dalla forza o dalla ragione (nel senso che essa sia stata voluta da Dio), e mette in campo a tal fine un paragone con l'azione "fabrile" dell'artigiano (precisamente quello che il poema chiama *artista*, nel senso del fabbro: il paragone torna identico in *Par. II 127ss.*): «la forza non fu cagione movente, sì come credeva chi gavillava, ma fu cagione instrumentale, sì come sono li colpi del martello cagione del coltello, e l'anima del fabbro è *cagione efficiente e movente*; e così non forza, ma ragione, e ancora divina, conviene esser stata principio del romano imperio» (IV 4)<sup>16</sup>. Ecco, dunque, una doppia azione combinata o un dispositivo specifico, che però riduce ciò che accade in terra all'intenzione del "fabbro" divino. Dante, secondo lo stesso formulario d'inquadramento, ma dunque con prospettiva ribaltata, sarebbe invece per la sua opera insieme – potremmo parafrasare – il martello che forgia e l'anima del "fabbro": *agens est et totaliter videtur esse*.

Credo, dunque, che la sintetica doppia formulazione dell'Epistola a Cangrande testimoni precisamente, come dicono i filosofi di oggi, questo *dispositivo specifico*. Se un Dante personaggio – nozione certo implausibile nell'identificazione totale con *agens*, ma non priva di pertinenza nel regime del "doppio dispositivo" – si possa comprendere in questa doppia azione combinata, è questione ovviamente da meditare altrove, ma credo ben pertinente<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Si veda G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer* 4.2, Vicenza, Neri Pozza, p. 103, che ricorre al passo dantesco per illustrare e chiarire il concetto di Tommaso, da cui Dante sicuramente procede (*Summa Theologiae* III q.62, da cui Dante sicuramente procede: «Più che la distinzione tra *agens (o causa) principalis* e *agens (o causa) instrumentalis*, la prestazione specifica di Tommaso consiste nella definizione della doppia azione dello strumento»).

<sup>17</sup> Si rammenti la forma "attiva" e "passiva" della *cantio*, teorizzata nel secondo libro del *De vulgari eloquentia*, che non riguarda a mio avviso il rapporto tra testo poetico e musica in cui i lettori moderni tendono a situarla, incolpando magari Dante di contraddizioni, ma una teoria della *causazione*, che distingue – in prospettiva identicamente aristotelica – la "modulazione fabbricata" dall'autore-fabbro (*fabricatio verborum armonizatorum*) e l'esecuzione "detta"/"cantata" ad alta voce dall'autore o da un'altra

## 4.

Un'altra possibile, piccola, impronta digitale, pure non segnalata dai commenti. Certo, ancora una volta, un dettaglio che non richiede la necessaria identità di Dante e del fasificatore, ma che individua una corrispondenza d'uso di qualche rilievo o interesse e che si aggiunge in questo senso alla lista dei luoghi segnalati. Si tratta della frase «Ad expositionem littere secundum quandam *prelibationem* accedendum est» (§42).

«Sex omnino, inquam, magistri in omni expositione praelibant», in Boezio (*In Isag.* I 4), risulta ben confrontabile a due occorrenze del *Paradiso* e a una dell'Epistola, dove il verbo *prelibare* sarebbe però stato dislocato rispetto all'*accessus* vero e proprio nell'"antipasto" o "assaggio" del commento che segue, riferito alla sola parte *proemiale* della terza cantica.

Significativo, anche se chiaramente non esclusivo, il caso che due persone diverse – il cosiddetto "caudatore" e Dante in persona – usino il verbo *prelibare* per l'offerta in anticipo a un lettore rispetto all'intera imbandigione testuale: «Ad expositionem littere secundum quandam *prelibationem* accedendum est» somiglia infatti molto all'appello al lettore di *Par.* X, cui Dante ha già imbadito in tavola l'antipasto (*messo t'ho innanzi*, significa certamente questo) e che viene invitato a cibarsi da solo e a immaginarsi il resto a partire da «ciò che si *preliba*». Esattamente quello che Dante farebbe con Cangrande per il saggio di commento. Un'ipotesi sulla prossimità cronologica di questi due luoghi appare tutt'altro che irragionevole. Certamente, in ogni caso, il canto X fu scritto a Verona.

La *Patrologia Latina* offre varie attestazioni – su cui non mi posso qui soffermare – di *pr(a)elibare*, inteso non quale semplice atto che "premette" alcune vivande al banchetto completo, nell'esposizione testuale, ma prevalentemente inquadrato sul versante della *praelibatio* eucaristica, come appunto in *Par.* XXIV, dove è Dante personaggio a *prelibare* qualche briciola dell'imbandigione dell'Agnello, soggetto che "mette in tavola", anzi che *si mette in tavola* («se per grazia di Dio *questi* [Dante] *preliba* / di quel che cade de la vostra mensa, / prima che morte tempo li prescriba»: ovvero prima del *militare*, quando gli è con-

---

persona in suo luogo, come forma passiva della stessa, con la conseguente assunzione nell'enunciazione della prima persona singolare in esso contenuta (per cui "Pietro", cioè medievalmente Tizio, diventa l'*ego* di Virgilio che scrisse *Arma virumque cano* assumendo l'enunciazione o "canto" dell'*Eneide*: cfr. una discussione in Vescovo, "*Sermo de capris*" ..., cit., pp. 126-131). Una teoria dell'*actio* e *passio* – dagli inquadramenti generali ai "dispositivi" specifici – va, evidentemente, ricostruita nella sua estensione e coerenza complessiva.

cessa un'uscita per anticipazione dal suo Egitto verso Gerusalemme: vv. 4-7). Dunque questo passo – maggiormente inscritto nella tradizione patristica – si stacca dal significato di *Par. X*, che concorda invece con quello dell'Epistola e con Boezio, chissà se nell'apertura di un'altra prospettiva.

Una plausibile connessione a un altro passo di Boezio, dell'opera maggiore e ampiamente praticata da Dante, cioè la *Consolatio*, è stata proposta recentemente<sup>18</sup> e concerne, curiosamente, l'esposizione della dottrina della Provvidenza, non come un assaggio di cibo ma come un sorso ristoratore della sete (*haustum*), in attesa di essere completamente dissetati: «Sed video te iam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate *fatigatum* aliquam carminis expectare dulcedinem; accipe igitur *haustum*, quo refectus firmior in ulteriora contendas» (IV, 6, 57). Qui è assai interessante il *fatigatum*, ben avvicinabile allo *stanco* dell'appello di *Par. X*, che si riferisce a un lettore che deve farsi *lieto* pensando a ciò che seguirà alla *prelibazione* offertagli, che soddisfa un po' l'appetito, e che gli permette di superare, dunque almeno momentaneamente, la stanchezza e la fatica. Ma ancora permette di ricordare forse la *sete* di Dante desideroso di servire Cangrande, pure indicata nella prima “urgenza” manifestata al signore di Verona: «sed zelus gratie vestre, quam *sitio* cuncta parvipendens, a primordio metam prefixam urget ulterius».

---

<sup>18</sup> L. Lombardo, *Boezio in Dante. La Consolatio philosophiae nello scrittoio del poeta*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2013, pp. 515-518.



**QUALCHE PRECISAZIONE  
SUL SENSO ALLEGORICO  
NELL'EPISTOLA A CANGRANDE  
(E IN ALTRI COMMENTATORI)**

*Marco Signori*

**Abstract**

*L'articolo riesamina i paragrafi dell'Epistola a Cangrande dedicati ai sensi letterale e allegorico della Commedia, mostrando che l'interpretazione del poema lì proposta ha connotazioni spiccatamente morali. Questa lettura appare da un lato incompatibile con un'allegoria dei teologi in senso stretto, esemplata anche solo in parte sull'esegesi figurale delle Scritture, e sembra d'altro canto propria di una temperie culturale medio-bassa, diffusa già nelle prime fasi del secolare commento ma lontana dalla consapevolezza teorica di Dante.*

*This paper re-examines the paragraphs of the Epistle to Cangrande devoted to the literal and the allegorical sense of the Commedia, showing that the interpretation of the poem there suggested has precise moral connotations. This reading appears, on the one hand, to be incompatible with the "allegory of the theologians" stricto sensu, and it seems, on the other hand, to belong to a low-average cultural milieu, already widespread in the first stages of the «secolare commento», but still far from Dante's own theoretical consciousness.*

**1.**

L'interpretazione dei §§23-25 dell'*Epistola a Cangrande* [EC]<sup>1</sup> non è in alcun modo limpida, nonostante l'apparente linearità del testo. I paragrafi in esame, in effetti, dovrebbero fornire le linee-guida dell'esegesi

---

<sup>1</sup> Si cita l'*Epistola a Cangrande* dall'edizione critica a cura di E. Cecchini, Firenze, Giunti, 1995 (con rinvio al numero di paragrafo preceduto dal segno §), riscontrata ove necessario con quelle commentate da Manlio Pastore Stocchi, in Dante Alighieri, *Epistole, Ecloghe, Questio de situ et forma aque et terre*, a cura di M. Pastore Stocchi, Roma-Padova, Antenor, 2012, pp. 96-131; da Claudia Villa, in Dante Alighieri, *Opere*, vol. II, ed. a cura di M. Santagata, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D.

dell'intera *Commedia* [*subiectum totius operis*], tanto in relazione al suo senso letterale [*litteraliter*], quanto in connessione al suo sovrasenso, che viene qui specificato come allegorico [*allegorice*].

[23] Hiis visis, manifestum est quod duplex oportet esse subiectum, circa quod currant alterni sensus. Et ideo videndum est de subiecto huius operis, prout ad litteram accipitur; deinde de subiecto, prout allegorice sententiatur.

[24] Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de illo et circa illum totius operis versatur processus.

[25] Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est.

Tuttavia, il testo appare *prima facie* quanto meno insoddisfacente, sotto diversi rispetti. In primo luogo, il senso letterale proposto dall'*EC* – ancorché difeso come tale in molti studi, e apparentemente passato in giudicato all'interno della dantistica – offre di per sé motivo di dubbio al lettore della *Commedia*, data la completa rimozione di Dante pellegrino e del suo viaggio oltremondano dalla discussione – un'operazione certo non innocua dal punto di vista concettuale, e non solo perché mostrerebbe una *forma mentis* diversa da quella degli interpreti moderni<sup>2</sup>, ma perché misconosce, mi pare, un carattere strutturalmente cruciale del poema dantesco<sup>3</sup>.

---

Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori, 2014, pp. 1494-1521 e 1565-1592; e per ultimo da Luca Azzetta in Dante Alighieri, *Epistole, Egloghe, Questio*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi (NECOD, vol. V), Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 271-487, specie 326-417. Si citano il *Convivio* dall'edizione a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta, in Dante, *Opere*, cit., pp. 3-805, e il testo del poema dalla *Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano, Mondadori, 1966-1967.

<sup>2</sup> Così Cecchini nel suo commento *ad loc.*, ed. cit., pp. 40-41. Pur riconoscendo nel testo dell'*EC*, tra molte cautele, «una qualche forzatura», lo studioso finisce per concludere che «non si vede perché Dante... non possa averla voluta così com'è, a rischio di procurarci un dispiacere». Per salvare l'*EC*, Cecchini non esita a definire l'intero viaggio dantesco nell'aldilà come nient'altro che una «metafora portante», tradendo però già così un'incongruenza logica di fondo: se infatti non si desse il viaggio oltremondano, qui derubricato a mera metafora, non si darebbe neppure la descrizione dello *status animarum post mortem*, che è invece proprio quel che si vuole proteggere nel suo valore letteral-istoriale.

<sup>3</sup> Tra gli interpreti che hanno riflettuto in modo particolare sull'*EC*, l'importanza della literalità del viaggio è perfettamente riconosciuta da B. Nardi, *Osservazioni sul medievale «accessus ad auctores» in rapporto all'epistola a Cangrande*, «Studi e problemi di critica testuale». Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della commissione

Definire il soggetto della *Commedia* come uno “stato”, in effetti, attenua fin quasi ad annullarlo il valore intrinsecamente dinamico del poema, ovvero il suo porsi fin dal principio («Nel mezzo del cammin») come poesia narrativa, e narrazione poetica di un movimento<sup>4</sup>. E anzi, il cammino ascensionale del poeta sembra acquisire consistenza proprio nella misura in cui attraversa nei fatti la condizione delle anime, e ne mostra via via lo «status» appunto grazie ad un movimento di ascesa verso Dio: ciò che viene narrato nel poema è insomma in modo essenziale e inderogabile il viaggio di Dante<sup>5</sup> – «anima» individuale, alla quale peraltro non si può di certo applicare la specificazione *post mortem*, il che aggiunge difficoltà a difficoltà<sup>6</sup> –; ed è anzi proprio il fatto che, per descrivere la *Commedia*, appaia

---

per i testi di lingua (7-9 Aprile 1960)», Bologna, Carducci, 1961, pp. 273-305 (da cui si cita), poi anche in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 268-305, che sottolinea (p. 296): «In realtà il senso letterale di tutto il poema è un altro, e cioè il viaggio, il “fatale andare” di Dante...».

<sup>4</sup> Il concetto è, naturalmente, dei più generali, ma per un'analisi specifica sul carattere intrinsecamente narrativo della poesia di Dante, peraltro proprio in correlazione al problema dell'allegoria, si può vedere utilmente G. Di Pino, *Dimensione allegorica ed espansione narrativa nell'opera dantesca*, in Id., *Pause e intercanti nella “Divina Commedia” e altri studi*, Bari, Adriatica Editrice, 1982, pp. 39-72.

<sup>5</sup> C.S. Singleton, *Dante's Commedia. Elements of Structure*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977 (originally published under the title “*Commedia*”: *Elements of Structure*, Harvard University Press, 1954), *Allegory*, p. 2, riconosce chiaramente l'assenza della dimensione del viaggio dal resoconto della *Commedia* fornito nell'epistola, e tenta allora così di ridimensionarne l'importanza: «We may consider that had Dante, like Milton, couched his poem merely in terms of things seen and known under inspiration of the heavenly Muse, with no narrative of a journey to God and with no protagonist moving as our post of observation within the field of vision, we might still have his twofold subject as he explains it in the *Letter*». La soluzione è senz'altro ingegnosa, ma credo che la protasi del periodo ipotetico non sia aggirabile: proprio perché il poema di Dante non è il poema di Milton (John Milton, *Paradise Lost*, trad. it. *Paradiso perduto*, a cura di R. Sanesi, introduzione di F. Kermode, con un saggio di T.S. Eliot, Milano, Mondadori, 2016<sup>3</sup>), gli elementi che caratterizzano la *Commedia* sono davvero la narrazione di un viaggio verso Dio, e la presenza altrettanto evidente di un protagonista sul quale si focalizza il punto di vista della narrazione; e se il «twofold subject» dell'*EC* non riesce a render conto di questi aspetti, è giocoforza difettivo, a prescindere dalle generalizzazioni più o meno proficue cui lo si possa poi eventualmente sottoporre.

<sup>6</sup> Parte del problema – quello relativo alla traboccante personalità del poeta, che non può non costituire parte del senso letterale del suo poema – è sottolineato anche da Nardi, *Osservazioni*, cit., pp. 296-297: «E in questo viaggio e in questa ascesa Dante porta con sé il suo “stato civile” con tutta la sua ricca umanità, con tutte le sue aspirazioni personali, letterarie, politiche, morali e religiose, sì che il pronome personale *io* risuona dal secondo al terz'ultimo verso della *Commedia*». Il fatto che Dante stesso sia nell'aldilà non come «ombra» ma come «omo certo», vivo anziché morto, aggiunge difficoltà all'accettazione

necessario l'uso del verbo «narrare» a caratterizzarne il contenuto come sequenza di fatti dinamica e mobile, in opposizione ad un presunto «stato» cristallizzato e immobile<sup>7</sup>. Naturalmente, è d'obbligo ricordare che Dante stesso avrebbe potuto – e in modo legittimo<sup>8</sup> – voler evitare l'autoriferimento implicato nell'identificazione del senso letterale della *Commedia* con il viaggio oltremondano del suo autore, e sarebbe potuto giungere, per questa via, a formulazioni potenzialmente affini a quella dell'*EC*, che, da questo punto di vista, non è dunque affatto da respingere *a priori*.

Tuttavia, ciò che colpisce è che questo aspetto dinamico e *in fieri* del poema, assente come tale dalla formulazione dell'epistola, è considerato comunque cruciale dalla più parte degli interpreti moderni; e, nello specifico, è riconosciuto nella sua importanza fondativa non solo da un avversario dell'autografia dantesca dell'*EC* come Bruno Nardi, ma anche – e con la massima chiarezza – da un suo sostenitore illustre come Charles Singleton. Vale la pena citare per intero il passo-chiave a questo proposito, sia per la sua assoluta rilevanza nella storia degli studi, sia per il ruolo che riveste in questa sede nella mia argomentazione.

And then just as the event of the Exodus, being wrought by God, can give in turn a meaning, namely, our Redemption through Christ; so, in the event of this journey through the world beyond (an event which, as the poem sees it, is also wrought by God) we see the reflection of other meanings. These, in the poem, are the various reflections of man's journey to his proper end, not in the life after death, but here in this life, as that journey was conceived possible in Dante's day – and not only in Dante's day. The main allegory of the *Divine Comedy* is thus an allegory of

---

del senso letterale proposto dall'*EC*, che – preso come tale – parrebbe negare l'evidenza stessa del ruolo protagonista del poeta-pellegrino nell'economia della *Commedia*.

<sup>7</sup> Utili anche le precisazioni di Z.G. Barański, *La lezione esegetica di "Inferno" I: allegoria, storia e letteratura nella "Commedia"*, in M. Picone (a cura di), *Dante e le forme dell'allegoresi*, introduzione di M. Picone, Ravenna, Longo, 1987, pp. 79-97 (poi in Id., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Napoli, Liguori, 2000, pp. 103-126): 86: «Immediatamente, il poema dantesco si presenta come *narratio* in versi, rivendicando così il diritto della poesia a quella forma narrativa che, per secoli, fra tutte, fu considerata la più appropriata ad essa, ma che nel medioevo veniva sempre di più associata alla prosa».

<sup>8</sup> Cfr. in effetti l'esplicita presa di posizione dantesca contro il parlare di sé in *Cv* I II 1-2 ss.: «da due macule mondare intendo primieramente questa esposizione, che per pane si conta nel mio corredo. L'una, che parlare alcuno di sé medesimo pare non licito...», con la lunga discussione che segue.

action, of event, an event given by words which in its turn reflects, (*in facto*), another event. Both are journeys to God<sup>9</sup>.

[Quindi, proprio come l'evento dell'Esodo, essendo creato da Dio, può dare a sua volta un significato, ossia la nostra redenzione attraverso Cristo; così, nell'evento di questo viaggio attraverso l'aldilà (un evento che, per come lo vede il poema, è pure creato da Dio) vediamo il riflesso di altri significati. Questi, nel poema, sono i vari riflessi del viaggio dell'uomo al suo fine proprio, non nella vita dopo la morte, ma qui in questa vita, nella misura in cui quel viaggio era ritenuto possibile ai tempi di Dante – e non solo ai tempi di Dante. L'allegoria principale della *Divina Commedia* è, così, un'allegoria di azione, di evento, un evento reso da parole che a sua volta riflette, *in facto*, un altro evento. Entrambi sono viaggi verso Dio].

Come si sa, la tesi fondamentale di Singleton è che – nell'ambito della distinzione avanzata nel *Convivio* tra due tipi di allegoria<sup>10</sup> – la *Commedia* sia costruita secondo il meccanismo dell'allegoria dei teologi, e non secondo quello dell'allegoria dei poeti<sup>11</sup>. Si tratterebbe, cioè,

<sup>9</sup> Cfr. Singleton, *Elements of Structure*, cit., *Appendix. The Two Kinds of Allegory*, pp. 84-98: 92.

<sup>10</sup> Il luogo di riferimento, notissimo, è *Cv* II 1 2-4.

<sup>11</sup> Una messa a punto tuttora fondamentale sul problema, ovviamente vastissimo, è quella di A. Strubel, «*Allegoria in factis*» et «*allegoria in verbis*», in «*Poétique*» 23, 1975, pp. 342-357. Discutono la questione e prendono variamente posizione, oltre a Singleton stesso e al già più volte ricordato Nardi, *Osservazioni*, cit., anche F. Zambon, *Allegoria in verbis: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medioevale*, in D. Goldin (a cura di), *Simbolo, metafora, allegoria*. Atti del IV convegno italo-tedesco (Bressanone, 1976), premessa di G. Folena, Padova, Liviana, 1980, pp. 74-105; Z.G. Barański, *La lezione esegetica di "Inferno" I*, cit.; P. Dronke, *La 'Commedia' e le modalità di lettura medievali*, in Id., *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 17-64 (ed. originale: *Dante and Medieval Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986); J.A. Scott, *Dante's allegory of the theologians*, in T. O'Neill (a cura di), *The Shared Horizon: Melbourne essays in Italian Language and Literature in memory of Colin McCormick*, Dublin, Irish Academic Press, 1990, pp. 27-40, poi in R. Lansing (a cura di), *Dante: the critical complex. Vol. 4. Dante and theology; the Biblical tradition and Christian allegory*, New York & London, Routledge, 2003, pp. 151-164; Id., «*Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti*» («*Conv.* II 5), in *Sotto il segno di Dante*, 1998, pp. 299-309, poi in L. Coglievina, D. De Robertis (a cura di), *Sotto il segno di Dante. Scritti in onore di Francesco Mazzoni*, indici a cura di G. Marrani, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 299-309; A.R. Ascoli, *Dante and allegory*, in R. Copeland, P.T. Struck (a cura di), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 128-135; F. Bruni, *Le due vie: allegoria dei poeti e allegoria dei teologi (Ancora su "Convivio", II 1)*, in A. Mazzucchi (a cura di), *Per beneficio e concordia di studio*. Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni, Cittadella (PD), Bertinello Artigrafiche, 2015, pp. 221-237.

di un'allegoria *in factis* e non *in verbis*, o – per usare la terminologia di Singleton – un'allegoria del «this and that» e non del «this for that»<sup>12</sup>: una costruzione poetica, insomma, in cui ad esser veri non sono soltanto i significati riposti tra le pieghe della lettera, ma anche i fatti stessi narrati sulla superficie letteral-istoriale dell'opera. Inoltre, Singleton pone nella sostanza l'intero problema esegetico relativo all'interpretazione allegorica del poema come se si trattasse di un'alternativa esauritiva tra due casi: o la *Commedia* va intesa secondo l'allegoria dei poeti (e allora bisogna dismettere l'epistola), oppure essa va letta secondo l'allegoria dei teologi (e allora bisogna salvare l'epistola). In altri termini, per Singleton o si preserva la possibilità di assegnare un valore veritativo alla lettera del poema sacro insieme all'epistola a Cangrande, o si dismettono entrambe le cose con un unico atto, cadendo nell'errore del «multa mentiuntur poetae»<sup>13</sup>. A me sembra, al contrario, che questa connessione teorico-argomentativa così stretta possa essere spezzata, e in più punti, a tutto vantaggio della nostra intelligenza di ciò che l'*EC* realmente sostiene<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda specificamente il problema del senso letterale che stiamo ora esaminando, per far tornare i conti della propria fedeltà all'epistola Singleton è costretto per esempio ad un piccolo salto logico, che è perfettamente ragionevole se si considera la dimensione in gran parte narrativa della poesia della *Commedia*, ma che sarebbe in realtà illegittimo a norma dell'*EC*: è costretto, cioè, a trasformare sia la lettera sia l'allegoria del poema in eventi, in azioni che si svolgono, in viaggi («journeys»); insomma in qualcosa di diacronico e non di sincronico, in eventi e non in «stati». Se è vero che «the main allegory of the *Divine Comedy* is thus an allegory of *action*, of *event*, an *event* given by words

<sup>12</sup> Cfr. Singleton, *Elements of Structure*, cit., *Appendix. The Two Kinds of Allegory*, p. 89.

<sup>13</sup> Si tratta della traduzione latina, passata in proverbio, del celebre adagio riportato da Aristotele all'inizio della sua *Metafisica*: πολλά ψεύδονται ἄιοιδοί (Aristotele, *Metaph.* A 983<sup>a</sup>3-4). Ma cfr. per es. anche Tommaso d'Aquino, *Sententia Metaphysicae*, I III 12: «Unde etiam Plato dixit, quod a Deo est omnis relegata invidia. Sed poetae non solum in hoc, sed in multis aliis mentiuntur, sicut dicitur in proverbio vulgari».

<sup>14</sup> Naturalmente, questa critica alle forme dell'argomentazione non tocca affatto di necessità i contenuti dell'argomentazione, e la tesi singletoniana dell'allegoria dantesca come allegoria *in factis* resta, in linea di principio, perfettamente sostenibile anche a prescindere dal sostegno dell'*EC*. Dell'esistenza di questa possibilità teorica è del resto una prova storica l'interpretazione nardiana del problema, che arriva ad affermare l'assoluta veridicità della visione e del viaggio danteschi muovendo da premesse opposte circa l'autenticità (e il valore esplicativo) dell'epistola. Cfr. almeno Nardi, *Osservazioni*, cit., *passim*; Id., *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, Firenze, Le Monnier, 1960; Id., *Dante profeta* in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Roma-Bari, Laterza, 1942<sup>1</sup>; 1949<sup>2</sup>; 1983<sup>3</sup>, pp. 258-334.

which in its turn reflects, (*in facto*), another *event*» – i corsivi aggiunti evidenziano l'enfasi posta da Singleton sull'intrinseco dinamismo del poema – dovremmo insomma rigettare proprio in forza di questa tesi il §24 dell'*EC*, che di questi moti e di questi eventi non fa per nulla menzione, limitandosi a registrare invece la staticità di una condizione data una volta per tutte<sup>15</sup>.

Analogamente, seppure in modo meno immediatamente evidente, anche il senso allegorico subisce sotto la penna di Singleton una moderata torsione nella direzione dell'evento e del viaggio. Riconoscere nel sovrasignificato del poema «the various reflections of man's journey to his proper end» implica infatti senza dubbio un maggior grado di dinamismo ascensionale – e dunque di plausibilità, dato il carattere specifico della *Commedia* – rispetto alla formulazione del §25 dell'epistola, per la quale il soggetto allegorico è, al nocciolo, «homo prout... iustitiae premiandi et puniendi obnoxius»: ossia, ancora una volta, una caratteristica ineliminabile dell'uomo – il suo essere eternamente soggetto alla giustizia divina che lo premia e lo punisce – il cui immobilismo è appena temperato dalle sfumature introdotte con l'inciso «merendo et demerendo...»<sup>16</sup>.

## 2.

Qualcosa di molto simile a quanto visto fin qui accade anche, nell'interpretazione di Singleton, per quanto riguarda il problema cruciale della distinzione tra il senso letterale e il senso allegorico all'interno dell'*EC*. Ad una prima ispezione, in effetti, si direbbe che i due sensi che l'*EC* tenta di distinguere siano in realtà lo stesso, e che lo stato delle anime dopo la morte sia virtualmente indisgiungibile dalla situazione dell'uomo sottoposto alla divina giustizia, che ne stabilisce il premio e la puni-

<sup>15</sup> L'importanza cruciale dell'azione poetica *anche* per la definizione reciproca dei due sensi, letterale e allegorico, è del resto espressa con chiarezza ancora maggiore in Singleton, *Elements of Structure*, cit., *Appendix. The Two Kinds of Allegory*, p. 89: «Virgil, for instance, if he be taken statically, in isolation from the action of the poem, had and has, as the poem would see him, a real historical existence. [...] Standing alone, he would have no other, no second meaning, at all. It is by having a role in the action of the poem that Virgil takes on a second meaning».

<sup>16</sup> Gli aspetti che Singleton sottolinea sono, probabilmente, più facilmente ricavabili dalla prima formulazione della dottrina dei quattro sensi delle Scritture che si ritrova nell'*EC*, ai §§20-21, e che fa riferimento all'esempio del salmo biblico *In exitu Israël de Aegypto* (citato, peraltro anche nel *Cv*, ma lì non per spiegare tutti e quattro i *sensus mystici*). Questa circostanza, però, non riduce affatto le difficoltà di interpretazione del dettato dell'epistola, ma anzi le amplifica, come vedremo meglio *infra*, §3.

zione sulla base di meriti e peccati<sup>17</sup>. È possibile però in realtà – come fa appunto Singleton, con istintiva finezza esegetica<sup>18</sup> – rendere ragione di questa difficoltà valorizzando la clausola «merendo et demerendo *per arbitrii libertatem*» all'interno della presentazione del senso allegorico, e accentuando per questo tramite la separazione tra lettera e allegoria<sup>19</sup>. La distinzione tra i due piani sarebbe in questo caso quella tra un aldilà descritto letteralmente e un aldiquà cui si allude allegoricamente, oppure – per impiegare una terminologia corrente nel medioevo – tra la condizione dell'uomo *in patria* e la sua precedente collocazione *in statu viae*. In effetti, l'uomo è in senso stretto dotato del libero arbitrio solo mentre vive, perché solo allora è chiamato a compiere, giorno dopo giorno, le scelte che ne connotano nel presente la vita etica, e ne decideranno, da ultimo, il destino escatologico.

Se torniamo ora al modo in cui Singleton parafrasa il senso allegorico che si ritroverebbe nell'epistola, questa contrapposizione viene appunto fortemente enfatizzata: «the various reflections of man's journey to his proper end, *not in the life after death, but here in this life*». Sennonché l'epistola, come abbiamo visto, caratterizza il significato allegorico del

<sup>17</sup> Così, tra gli altri, Nardi, *Osservazioni*, cit., p. 296: «E, per giunta, volendo distinguere dal soggetto della *Commedia* inteso in senso letterale, il soggetto inteso in senso allegorico, ripete, senz'accorgersene, la stessa cosa; poiché dire che il soggetto allegorico del poema “est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est”, è esattamente la stessa cosa del dire qual è lo “status animarum post mortem”, lo stato cioè delle anime disposte e raggruppate nei tre regni d'oltre tomba secondo un sapiente criterio di giustizia».

<sup>18</sup> Non c'è invece la stessa enfasi, almeno in prima battuta, nella formulazione della propria linea esegetica che Singleton fornisce all'inizio del saggio. Singleton, *Elements of Structure*, cit., *Allegory*, p. 1, descrive in effetti il soggetto allegorico come «God's justice as that may be seen in the state of souls after death», suggerendo dunque che la distinzione tra i due piani si dia nella misura in cui il senso allegorico esprime – sempre in una dimensione oltremondana – la giustizia di Dio, mentre il senso letterale descriverebbe semplicemente la condizione delle anime in quanto tale. Ma poiché lo *status animarum* è immediatamente funzione di quella stessa giustizia divina, la distinzione così posta finisce per apparire ancora una volta molto sfumata. E in effetti, almeno inizialmente, Singleton arriva persino a revocare in dubbio la distinzione stessa tra i due sensi, che pure ogni sostenitore della rilevanza esegetica dell'*EC* per la nostra comprensione di Dante dovrebbe invece salvaguardare. Cfr. *ivi*, p. 2: «a vision so organically one that Dante's own division of it into two senses is very much open to question. But such is the discursive mode of his *Letter*».

<sup>19</sup> Cfr. anche, per ultimi, Cecchini, ed. cit., p. 41 *ad loc.*: «l'uomo *in itinere*, dunque, e pertanto ancora in grado di conseguire liberamente col pensiero e con l'azione la felicità terrena e di determinare insieme il proprio destino ultimo»; Azzetta, ed. cit., p. 353 *ad loc.*: «l'uomo vivente... che, esercitando la libertà dell'arbitrio nel corso del suo viaggio terreno, è sottoposto alla giustizia».



poema innanzitutto e da un punto di vista generale in riferimento all'uomo sottoposto alla giustizia del premio e della punizione; giustizia che, è evidente, non è data affatto su questa terra, luogo di retribuzioni inique in cui, al contrario, i buoni e i giusti spesso devono soccombere ai malvagi e agli ingiusti – come, all'interno del poema, è testimoniato oltre ogni dubbio dal caso paradigmatico di Piccarda Donati e degli altri spiriti mancanti ai voti non per propria volontà, ma per una costrizione sopraggiunta dall'esterno<sup>20</sup>. Se ci si attiene al §25 dell'epistola, insomma, si può in effetti essere tentati di intendere il senso allegorico del poema nella direzione della vita morale degli uomini, che lottano con il bene e con il male durante il corso della propria esistenza terrena, ma non si può del resto fare a meno di riconoscere che quel senso allegorico immanente si ricongiunge subito, appena si cerchi di afferrarlo, ad un aldilà trascendente; perché è solo lì, oltre appunto la *libertas arbitrii* dell'uomo, che la *iustitia premiandi et puniendi* di Dio può esercitarsi senza ostacoli e in pienezza.

L'inciso di Singleton «not in the life after death» è dunque, come si vede, quanto mai necessario se si vuole conservare la distinzione tra lettera e allegoria sovrapponendola a quella tra *patria* ultraterrena e *iter* mondano dell'uomo; ma è anche quanto mai in contraddizione con quello che l'epistola effettivamente dice, dal momento che – nella formulazione del §25 – la dimensione della *via* è al massimo allusa nel riferimento alla libertà dell'arbitrio, ma non certo esplicitamente affermata. Detto altrimenti, il senso allegorico che Singleton riconosce sembra ancora una volta racchiuso soltanto nella clausola «merendo et demerendo per libertatem arbitrii», e non nell'intero passo che dovrebbe spiegare, preso globalmente, il sovrasenso della *Commedia*. L'operazione di estrazione *ad hoc* del significato voluto da una frase

---

<sup>20</sup> Cfr. per esempio *Pd* III 106-108: «Uomini poi, a mal più ch'a bene usi, / fuor mi rapiron de la dolce chiostra: / Iddio si sa qual poi mia vita fusi», e poi ancora, poco oltre, il caso altrettanto emblematico di Costanza d'Altavilla, che «al mondo fu rivolta / contra suo grado e contra buona usanza» (*Pd* III 115-116), ma non per questo «fu dal vel del cor già mai disciolta» (*Pd* III 117). Ma gli esempi potrebbero naturalmente moltiplicarsi, anche fuori dalla materia del poema. L'idea di Azzetta per la quale la formulazione dell'epistola mostrerebbe «la fiducia, eccezionale da parte di Dante se confrontata con la sua esperienza di “exul immeritus”, nella presenza sulla terra di una giustizia retributiva, che ha il suo fondamento indubitabile in quella ultraterrena (espressa dal soggetto letterale del poema)» (Azzetta, ed. cit., p. 353) è dunque contraddetta non solo dall'esperienza autobiografica dell'ingiustizia del mondo (*pendant* della sua insipienza e vacuità teoretica, per cui è lampante *Pg* XVI 66: «lo mondo è cieco, e tu vien ben da lui»), ma dal modo stesso in cui Dante descrive e costruisce la giustizia oltremondana nell'intera *Commedia*: contrappunto trascendente all'ingiustizia immanente, e non certo mera estensione di una qualche «giustizia retributiva» già data *in statu viae*.

unitaria, tuttavia, non è certo metodologicamente corretta, e bisognerà allora riconoscere semmai che il testo dell'*EC* ha effettivamente in sé i germi della confusione che ha travagliato per lungo tempo gli interpreti, dato che cerca forzosamente di distinguere due sfumature di senso che in ultimo non possono invece che convergere.

Da questo punto di vista l'identificazione, nel commento di Iacomo della Lana, del supposto senso allegorico distinto nell'*EC* con un semplice «altro modo» di intendere la materia letterale della *Commedia* dovrebbe probabilmente essere guardata con occhio critico più benevolo rispetto a quanto è stato fatto finora<sup>21</sup>. Quando il Lana espone questo secondo modo d'intendere il senso letterale del poema, e scrive che il soggetto può essere

lu uomo lo quale per lo libero albitrio può meritare overo peccare; per lo quale merito overo colpa ello gli è atribuita gloria overo punito *all'altro mondo*<sup>22</sup>

egli introduce in effetti una precisazione assente nel testo dell'epistola, ma non per questo fuori luogo. In effetti, dato che per converso nel testo laneo manca il riferimento alla giustizia (divina) che retribuisce escatologicamente gli uomini, specificare che l'attribuzione di gloria e punizione (sulla base dei meriti e delle colpe) avverrà «all'altro mondo» sembra un completamento concettualmente esatto<sup>23</sup>, che serve

---

<sup>21</sup> Paradigmatico il giudizio dismissivo di L. Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries on the Divina Commedia and the Epistle to Cangrande*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 69: «It is not so much that Lana offers a different pattern of *accessus*, but that his treatment of it is inadequate and clumsy, as can be seen from his lack of clarity when, having to refer to what in the epistle is the allegorical sense of the *subiectum*, he says merely: 'Un altro modo [...]»». Come spesso è accaduto nella storia degli studi, l'atteggiamento sprezzante nei confronti degli altri commentatori si accompagna anche in Jenaro-MacLennan alla tendenza a smussare le difficoltà teoriche suscitate invece dall'epistola. Cfr. per es. *ibidem* (a proposito specificamente della distinzione tra *forma tractatus* e *forma tractandi*, ma in significativa prossimità alla discussione circa il secondo senso letterale nel Lana): «The epistle deals with these topics in such a simple and clear way that no problem of interpretation is involved in the understanding of the text».

<sup>22</sup> Cfr. Iacomo della Lana, *Commento alla Commedia*, a cura di M. Volpi con la collaborazione di A. Terzi, 4 tomi, Roma, Salerno Editrice, 2009: Tomo i: p. 113 (ma il primo senso proposto è a p. 112); corsivo aggiunto.

<sup>23</sup> Come notato per la prima volta da Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., p. 75, la precisazione «per lo quale merito overo colpa ello gli è atribuita gloria overo punito», che nel Lana è completata dall'ulteriore tassello «all'altro mondo», si trova senza quel tassello anche in Guido da Pisa, che legge «propter quod meritum sive culpam tribuitur ipsi homini gloria sive pena» (cfr. Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, *ivi* e *Appendix I*, p. 126, ll. 38-41).

anzi a esplicitare proprio quanto nell'epistola rimane fumoso e – forse volutamente – indeterminato. La reprimenda di Luca Azzetta, che considera l'inserzione del Lana inappropriata e priva di logica<sup>24</sup>, è dunque particolarmente ingiusta: non solo infatti il testo è arricchito e non impoverito dalla precisazione, che è perfettamente valida dal punto di vista dottrinale, ma essa addirittura non fa che disambiguare la pericope nella stessa direzione in cui va anche il testo dell'*EC*, qualora lo si legga linearmente e al netto dell'incongrua separazione tra lettera e allegoria che esso pretende di postulare.

Inoltre, come già notato da Alberto Casadei in diversi contributi<sup>25</sup>, è cruciale per quanto qui ci riguarda che la formulazione piana e non problematica del Lana si collochi all'inizio della trafila dei commenti a noi noti, e questo non solo cronologicamente, ma – quel che più conta – anche logicamente: trovandosi di fronte le presentazioni concorrenti (i) del Lana (due sensi letterali alternativi, entrambi trascendenti), (ii) di Guido (un senso letterale e un senso allegorico, con omissione della pur ovvia collocazione trascendente del secondo)<sup>26</sup> e (iii) dell'estensore dell'epistola, sembra infatti di gran lunga più economico ipotizzare la sequenza del rapporto proprio secondo quest'ordine di sviluppo, che – eventualmente attraverso il rimando comune ad un *Ur*-commento oggi perduto – permette di spiegare con difficoltà ben minori le complicazioni esegetiche che ritroviamo oggi nell'*EC*. Se infatti la trafila fosse quella inversa, e l'epistola fosse davvero il capostipite della tradizione, dovremmo supporre che il suo immediato successore (il Lana) abbia ritenuto deficitaria la sua formulazione del rapporto tra lettera e allegoria, e l'abbia dunque corretta in questo luogo specifico; mentre Guido, che pure per il resto segue dettagliatamente il testo laneo<sup>27</sup> anche nel segmento che l'epistola non riporta

<sup>24</sup> Cfr. Azzetta, ed. cit., *Appendice. La tradizione indiretta. I. Iacomo della Lana*, nota ad loc., p. 425: «Lana tuttavia fraintende la fonte che sta impiegando: non solo pare non comprendere che si tratta del soggetto allegorico, ma pure aggiunge, rispetto al dettato dell'*accessus*, l'espressione conclusiva "l'altro mondo", che finisce per rendere questo «altro modo» di intendere il soggetto del tutto simile al primo». Sennonché, mi pare ci siano appunto ottime ragioni per riconoscere questa somiglianza già nel testo dell'epistola, e per concluderne dunque, all'opposto, che il Lana ha a sua volta perfettamente ragione nel sottolinearla.

<sup>25</sup> Cfr. A. Casadei, *Sempre contro l'autenticità dell'epistola a Cangrande*, in «Studi danteschi», pp. 215-245, in particolare pp. 230-232; Id., *Situazione dell'Epistola a Cangrande: una sintesi e qualche proposta*, in Id., *Dante. Altri accertamenti e spunti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, pp. 31-102, in part. pp. 46-49 e 87.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, n. 23.

<sup>27</sup> O, naturalmente, il testo di un intermediario portatore di una formulazione analoga a quella del Lana, o ancora quello di una fonte comune a entrambi, ma pur sempre derivante dall'*EC*.

(«per lo quale merito overo colpa ello gli è atribuita gloria overo punito»), avrebbe deciso idiosincraticamente e in questo solo punto di ripristinare la distinzione – e una distinzione per giunta errata – per come la leggeva invece nell'*accessus* a Cangrande. Questa seconda ipotesi impone, come si vede, un vero e proprio arabesco interpretativo, un *longus circuitus* ben difficile da giustificare nei termini della più elementare economia ermeneutica. L'ipotesi contraria, che dalla semplicità ap problematica del Lana discende alle successive complicazioni di Guido e dell'autore dell'epistola, è evidentemente preferibile, e sotto questo rispetto è dunque la storia della tradizione stessa a suggerire in un certo senso una collocazione a valle dell'epistola, incompatibile con l'autografia dantesca.

### 3.

Se però decidiamo di accettare la distinzione dei due sensi per come sembra proporla l'epistola, e proviamo a svolgerne con coerenza le implicazioni, nuovi problemi non meno gravi dei precedenti finiscono per emergere. In primo luogo, l'allegoria finisce in questo caso per coincidere quasi totalmente con un senso morale: il valore allegorico rimanderebbe in effetti, come si è visto, agli uomini *in statu viae*, impegnati nella costruzione della propria vita etica, e la *Commedia* aspirerebbe appunto ad insegnare ad ogni suo lettore «quid agat»<sup>28</sup>. La difficoltà qui non è tanto quella dello scambio, solo parzialmente improprio, tra i due sensi “allegorico” e “morale”, dato che la semantica medievale di «allegoria»<sup>29</sup> è abbastanza vasta da contemplare, accanto all'accezione

<sup>28</sup> Cfr. la formulazione standard dei quattro sensi mistici applicabili alla pagina sacra in Giovanni da Genova, *Catholicon*, *sub voce* «allegoria», cit. in Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., p. 89: «Historia docet factum, tropologia faciendum, allegoria credendum, anagogia appetendum. Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia. Hec patent in hac dictione Iherusalem; historice enim est quedam civitas, tropologice est tipus anime fidelis, allegorice figura ecclesie militantis, anagogice tipum gerit ecclesie triumphantis». Le indicazioni sul valore morale di questo senso allegorico sono confermate anche dal prosieguito dell'*EC*, e in particolare dal celebre §39: «finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis», completato anche dal §40: «non ad speculandum sed ad opus inventum est totum et pars». Tuttavia, che il fine dell'opera sia globalmente etico non dovrebbe implicare immediatamente che tutti i sensi allegorici si riducano al mero senso morale, come invece si ricava dal solo §25.

<sup>29</sup> Considerazioni tuttora valide sull'ampiezza della nozione medievale di «allegoria», anche in relazione alla sua possibile distinzione dal concetto di «simbolo», si trovano in J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales, 1970, in particolare per es. a p. 19. *Contra* Pépin, a proposito della plausibilità della nozione di simbolo nel medioevo, si può vedere invece Zambon, *Allegoria in verbis*, cit., p. 76 e *passim*.

ristretta che la identifica con il primo dei sovrasensi scritturali, anche l'accezione ampia di significato genericamente «altro» rispetto alla lettera<sup>30</sup>. Rimane, certamente, l'imprecisione di indicare uno specifico sovrasenso "allegorico", quello morale, con il termine che nella migliore delle ipotesi li designa tutti insieme; ma la sineddoche non costituisce certamente un ostacolo insormontabile.

Tuttavia, il brano riassuntivo di Singleton risulta affascinante e persuasivo proprio nella misura in cui non prende in considerazione in modo rigoroso questa distinzione. L'analogia che lo studioso istituisce tra l'allegoresi biblica, esemplata sul modello – sempre tratto dall'epistola, ma non applicato direttamente al poema<sup>31</sup> – del salmo *In exitu Israël de Aegypto*, e l'allegoria attiva nella *Commedia* è valida, in effetti, solo se si prende il senso allegorico distinto nell'epistola (§25) nella sua accezione propria e ristretta, e non nel suo valore traslato di senso morale, che pure risulta innegabile. Nel conferire plausibilità alla propria lettura del valore allegorico della *Commedia* per come sarebbe presentato dall'epistola, Singleton trascoglie infatti accuratamente solo l'esempio di interpretazione *allegorica* del salmo fornito nel §21 dell'epistola («si ad *allegoriam*, significatur nobis nostra redemptio facta per Christum»), e trascrive dunque così il primo membro della propria analogia: «[a]nd then just as the event of the Exodus, being wrought by God, can give in turn a meaning, namely, our Redemption through Christ...». A questo punto, con un salto non piccolo dall'allegorico al morale, e dal §21 al §25 dell'epistola, Singleton chiude l'analogia paragonando l'evento dell'Esodo all'evento del viaggio dantesco nell'aldilà, e la redenzione

<sup>30</sup> Com'è noto, è l'*EC* stessa (§22) ad autorizzare in primo luogo questa elasticità terminologica: «Et quomodo isti sensus mystici variis appellantur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab "alleon" grece, quod in latinum dicitur "alienum" sive "diversum"».

<sup>31</sup> Per un'utile e sintetica discussione cfr. A.R. Ascoli, *Poetry and Theology*, in C.E. Honess, M. Treherne (a cura di), «Reviewing Dante's Theology», vol. II, Peter Lang, Oxford *et al.*, 2013, pp. 3-42, in particolare pp. 29-31, cui rimando anche per ulteriore bibliografia. La tesi di Ascoli, che condivido, è che i paragrafi dell'*EC* che si occupano del salmo sull'uscita dall'Egitto non pretendono di spiegare il *modus significandi* della *Commedia* tutta; le numerose ragioni di questa tesi sono discusse, più estesamente, anche in A.R. Ascoli, *Access to Authority: Dante in the Epistle to Cangrande*, in Z. Barański (a cura di), «Seminario Dantesco Internazionale/International Dante Seminar 1. Atti del primo convegno tenutosi al Chauncey Conference Center, Princeton, 21-23 ottobre 1994», Le Lettere, Firenze, 1997, pp. 309-352. Uno degli argomenti riassunti in Ascoli, *Poetry and Theology*, p. 30 è particolarmente significativo per quanto qui ci riguarda, perché riconosce con la massima chiarezza il ruolo esclusivamente morale del singolo senso allegorico distinto nei paragrafi dell'*EC* qui considerati: «its single allegorical meaning is equivalent to the moral-tropological sense of paragraph 7 [*scil.* del §21 secondo la numerazione adottata *supra*]».

dell'umanità in Cristo al viaggio morale dell'uomo sulla terra. Ma se nel salmo – e in *Ep.* §21 che lo descrive – è davvero un *evento* ad essere allegoria *in factis* di un altro evento (perché l'uscita di Israele dall'Egitto è l'analogo della redenzione dell'umanità, che esce dal peccato tramite Cristo), nella *Commedia* (secondo *Ep.* §25) abbiamo a che fare piuttosto – come si è visto sopra *ad abundantiam* – con degli *stati*: letteralmente le anime così come sono dopo la morte, e allegoricamente (dobbiamo pensare per simmetria) le anime così come sono in questa vita. Ma allora il passaggio alla sfera morale, che è appunto essenzialmente una sfera di azioni, è ben più arduo: Singleton finisce sì per farlo apparire naturale, ma più in profondità vi si cela un'indebita transizione dal piano dell'ontologia a quello della deontologia, dall'essere al dover essere, che nel caso dell'allegoria figurale della Sacra Scrittura – che dovrebbe fornire linearmente il paradigma per l'interpretazione *in factis* della *Commedia* – è invece assente. Nel caso dell'allegoria che si inarca tra Antico e Nuovo Testamento, in effetti, gli eventi voluti da Dio sono entrambi, congiuntamente, fatti storici e reali. Cristo ci *ha* redenti nella storia, così come il popolo di Israele è fuggito nella storia dall'Egitto: non si dà insomma, in quel modello, alcun piano prescrittivo che scaturisce indebitamente da un livello meramente descrittivo, ma semmai due piani storici, entrambi in concreto descrittivi – anche se, certamente, il *factum* evangelico si colloca ad un grado metafisico incomparabilmente più alto rispetto al proprio corrispettivo veterotestamentario<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Questo aspetto è tutt'altro che secondario, e sembra anzi una caratteristica fondamentale del senso allegorico ristretto, in opposizione al senso morale. L'allegoresi, cioè, sembra essere un processo dotato di una direzione verticale ben precisa, nel quale la lettera costituisce il polo inferiore, e l'allegoria il polo ontologicamente superiore. A riprova della pervasività di questo modello nell'esegesi scritturale è tuttora fondamentale l'ampio materiale raccolto in H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première Partie, I-II, Paris, Aubier, 1959; Seconde Partie, I, Paris, Aubier, 1961; Seconde Partie, II, Paris, Aubier, 1964, in particolare Première Partie, II, pp. 489-501, da vedere in parallelo a quanto ne scrive con finezza Zambon, *Allegoria in verbis*, cit., p. 77 e nn. 8-9, che esplicita – sulla base anche di riscontri auerbachiani – «l'equivalenza semantica di *allegoria* e *figura* nella terminologia cristiana». Ben al di qua della teologia e dell'esegesi scritturale, comunque, anche M. Corti, *Il modello analogico nel pensiero medievale e dantesco*, in M. Picone (a cura di), *Dante e le forme dell'allegoresi*, Ravenna, Longo, 1987, pp. 11-20, p. 13 non può che ammettere – studiando il modello analogico in Dante come somiglianza di rapporti, isomorfismo tra dati sociali e realtà letteraria – che l'analogia si produce «fra campi... situati a distinti livelli, per così dire, ontologici». Anche per esempio nella poesia trobadorica, in effetti, si verifica quel che abbiamo notato accadere sempre nel caso dell'allegoria scritturale: è infatti il rapporto fisico-storico-sociale, cioè quello tra vassallo e signore, ad essere usato per spiegare quello di livello ontologico superiore, metafisico (ossia il rapporto tra poeta e donna amata); per cui nella poesia si può parlare letteralmente del rapporto feudale per dire, allegoricamente o «analogicamente», il rapporto amoroso. Il fatto che,

Singleton, certamente, avrebbe potuto utilizzare piuttosto l'esempio di interpretazione morale fornito dal §21 dell'epistola («si ad moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie»), peraltro non troppo dissimile dal valore anagogico enunciato subito oltre<sup>33</sup>; ma avrebbe avuto, in questo caso, difficoltà ben maggiori nel giustificare in modo plausibile l'applicazione di un'esegesi allegorica *in factis* alla *Commedia*. La via scelta da Singleton, ossia quella di interpretare anche il §25 dell'epistola alla luce del solo senso allegorico ristretto proposto al §21, è insomma davvero l'unica praticabile se lo sforzo critico dev'essere quello di salvare contemporaneamente il valore del poema come allegoria *in factis* (che rivaleggia in autorità con la pagina sacra) e la ben più limitante esegesi allegorico-morale che ne fornisce (nel solo §25) l'estensore dell'*EC*. Andrà infatti ricordato a questo punto, con Albert R. Ascoli, il fatto fondamentale che il §21 dell'epistola, con la distinzione scolastica dei quattro sensi e l'esempio biblico fortemente valorizzato da Singleton, «claims not, as is usually argued, to describe the “mode of signifying” of the *Commedia*, but rather to exemplify the meaning of the word “polysemous”»<sup>34</sup>. È dunque semmai

---

anche nell'interpretazione più caritatevole dell'epistola, il rapporto tra senso letterale e senso allegorico sia invertito (con la lettera ultraterrena ontologicamente superiore all'allegoria terrena) è un'ulteriore conferma dell'impossibilità di intendere l'allegoria del §25 dell'epistola in senso stretto, e della sua evidente torsione in un senso morale meno metafisicamente pregnante. Preciso, comunque, che la tendenziale opposizione che qui sostengo tra lettera/inferiore e allegoria/superiore non coincide con quella tra concreto e astratto, contro cui già avvertiva M.W. Bloomfield, *Allegory as Interpretation*, in «New Literary History», 3, 1972, pp. 301-317, p. 317 parlando di un «serious categorization mistake». Sulla questione cfr. da ultimo anche J. Whitman, *Perspectives: Antiquity to Late Middle Ages. B. Medieval philosophic designs: 'textures' of interpretation*, in J. Whitman (a cura di), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, pp. 45-58, pp. 45-46.

<sup>33</sup> Come ha notato da ultimo Casadei, *Situazione dell'Epistola a Cangrande*, cit., p. 93, il senso anagogico indicato dall'epistola («si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eternam glorie libertatem») si allontana a sua volta da quello indicato nel *Cv* (II 1 7: «nell'uscita dell'anima dal peccato, essa sia fatta santa e libera in sua potestate»); significativamente, Pietro Alighieri sembra invece attenersi strettamente alle indicazioni del *Cv* nella prima redazione del suo commento a *Pg* II 46-48, allontanandosi dunque dal «materiale già predisposto», e dunque in teoria più immediatamente impiegabile, dell'epistola. Sul rapporto non diretto, ma semmai di dipendenza da una fonte comune, tra Pietro e l'epistola cfr. anche *infra*, §5 e note relative. Per le incongruenze e le sovrapposizioni tra i sensi mistici dell'*EC* e quelli del *Cv* si possono vedere invece le indicazioni antiche, ma tuttora valide, fornite da G. Boffito, *L'Epistola di Dante Alighieri a Cangrande Della Scala. Saggio d'edizione critica e di commento*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino», s. II, 57, 1906-1907, pp. 1-39, in particolare pp. 23-25, citato anche da Casadei, *Postilla*, *ivi*.

<sup>34</sup> Cfr. Ascoli, *Dante and allegory*, cit., p. 135, e cfr. anche Ascoli, *Access to Authority*, cit., e Ascoli, *Poetry and Theology*, cit., ricordati *supra*, n. 31. *Contra*, ma in modo

il solo §25 – con la sua interpretazione morale, “statica” e a tratti (occorre riconoscerlo) semplicemente confusa – a dover fornire agli interpreti moderni il *proprium* dell’esegesi del poema avanzata dall’estensore dell’epistola; mentre ogni tentativo di mescolarne le idee con la più limpida (ma anche più scolastica) presentazione teorica del §21 è destinato ad offuscare la nostra comprensione degli sforzi esegetici dell’autore della lettera.

Il §21 spiega infatti come interpretare allegoricamente la Scrittura, mentre il §25 chiarisce come interpretare allegoricamente la *Commedia*, in entrambi i casi secondo la mera opinione dell’estensore dell’*EC*. È solo se aggiungiamo a questo fatto basilare, e di per sé incontrovertibile, due precomprensioni teoriche – e cioè (i) che l’estensore dell’epistola sia Dante stesso, e (ii) che l’esegesi descritta nel §21 debba per forza di cose riflettersi nell’esegesi descritta nel §25 – che possiamo giungere all’idea di Singleton secondo la quale è l’epistola, e solo l’epistola, ad avvalorare la tesi della *Commedia* come un’allegoria *in factis*. Se eliminiamo invece per un istante i due pregiudizi, e leggiamo l’*EC* per quello che effettivamente dice, non possiamo non riconoscere che il modello allegorico invocato nel §25 per il poema verte al massimo sul secondo dei *sensus mystici*, quello morale, e non può dunque affatto sorreggere di per sé l’ingombrante castello dell’allegoria dei teologi, che richiederebbe per il suo funzionamento ben altra forza fattivamente allegorica, ben altro supporto teorico, e una formulazione decisamente meno aperta a fraintendimenti e obiezioni. Detto altrimenti, in questa sezione dell’epistola non ci sono affatto elementi probanti che avvalorino l’idea che il suo autore possa aver inteso in senso forte l’allegoria della *Commedia* come un nuovo esempio di allegoria biblica<sup>35</sup>; se ne

---

prevalentemente apodittico, Azzetta, ed. cit., *Nota introduttiva*, p. 293: «Per chiarire la polisemia del poema, il poeta ricorre all’esposizione del salmo 113 [...]; il rapporto stringente tra la *Commedia* e l’esempio prescelto è sottolineato più volte, così da legare in modo vincolante il poema dantesco e il testo veterotestamentario».

<sup>35</sup> Un ragionamento a parte meritano i §§80-81 dell’epistola, nei quali vengono esposti tre esempi biblici di visione: (i) il *raptus Pauli*, (ii) la Trasfigurazione sul monte Tabor, (iii) la visione del profeta Ezechiele. L’associazione di queste visioni a quella descritta nel *Paradiso* ha indotto molti interpreti a ritenere acclarato che sia l’epistola stessa ad avanzare un’interpretazione del poema – o più specificamente della sua ultima cantica – nei termini dell’allegoria dei teologi. Tuttavia, gli esempi stessi scelti dall’estensore dell’epistola possono difficilmente essere fatti convergere verso un’interpretazione figurale unitaria e coerente. In particolare, la Trasfigurazione (narrata, pur con alcune divergenze, in tutti e tre i sinottici: *Mt* 17, 1-8; *Mc* 9, 2-8; *Lc* 9, 28-36) potrà essere paragonata solo con fatica alle visioni di Paolo ed Ezechiele, dal momento che Cristo (nella sua autentica natura umana e divina) era presente realmente e per così dire *storicamente* agli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni. Quando «il suo volto cambiò d’aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante» (*Lc* 9, 29) i discepoli semplicemente assistet-



trovano invece alcuni che puntano, in modo significativamente conservatore e forse persino reazionario, nella direzione opposta.

#### 4.

Come si è visto, il dettato dell'*EC* sembra autorizzare in effetti, da ultimo, solo due interpretazioni: o una goffa conflazione di piano letterale e piano allegorico, del tutto insoddisfacente dato che avrebbe luogo proprio mentre si tenta di distinguere i due livelli; oppure, all'opposto, una decisa torsione del livello allegorico nella direzione di un senso puramente morale. L'«allegoria» descritta nell'epistola, dunque, avrebbe – anche nell'ipotesi più caritatevole – un significato ben lontano dalle vette teoriche dell'allegoria *in factis*, che pure sembrerebbe da un certo punto di vista l'unico modo adeguato di render conto dell'eccellenza artistica della *Commedia*, e dell'autocoscienza teorica di Dante stesso<sup>36</sup>.

In effetti, è proprio la riduzione del senso allegorico al mero senso morale che sembra rimandare, per l'epistola, ad un quadro teorico non

---

tero corporalmente alla manifestazione del Cristo glorioso – lo stesso Cristo che era *fisicamente* con loro anche poco prima. Come si vede, non si tratta in alcun modo di una *visio* extracorporea analoga al racconto di Ezechiele, o ancor meno a quello paolino. L'utilità esplicativa degli esempi, dunque, non sembra poter essere estesa a definire – pur con ogni cautela – l'autentica natura della *visio* paradisiaca *in quanto tale* (dato che questa visione sarebbe giocoforza composita e poco unitaria, dovendo tenere insieme elementi di natura solo apparentemente simile), ma appare piuttosto orientata a spiegare la deficienza e il venir meno della memoria dopo ogni *excessus mentis*, ogni contatto con il divino. In questo senso, è significativa la precisazione, assente nel resoconto evangelico, circa l'oblio degli apostoli («nichil postea recitantes, quasi oblitii»), dato che la sua aggiunta sembra avere come *ratio* proprio un chiarimento puntuale sull'impossibilità di «ridire» l'esperienza della visione, e non invece una vasta e impegnativa presa di posizione sulla natura figurale e allegorico-teologica di quella visione stessa. Cfr., per un'interpretazione diversa e concettualmente più forte del contenuto di questi paragrafi, L. Azzetta, *Visioni bibliche e investitura poetica. Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante a partire dall'Epistola a Cangrande*, in L. Lombardo, D. Parisi, A. Pegoretti (a cura di), «Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti», Atti del Convegno internazionale, Venezia 14-15 settembre 2017, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2018, pp. 189-214.

<sup>36</sup> Riconosciute peraltro nella loro indubbia importanza da tutti gli interpreti, primi fra tutti i sostenitori dell'autenticità dell'*EC*, che anzi spesso le enfatizzano attribuendone i meriti all'epistola stessa. Ascoli, *Poetry and Theology*, cit., in particolare p. 42, si fa invece sostenitore di una posizione complessivamente più moderata, che interpreta l'intreccio di poesia e teologia nella *Commedia* non tanto nella direzione che assegnerebbe al poema, in quanto tale, un valore teologico pari a quello della Bibbia, quanto semmai in quella che riconoscerebbe nella teologia stessa – eternamente insufficiente rispetto al suo oggetto – una forma di discorso intrinsecamente poetica.

solo poco dirompente, ma neppure in alcun modo originale<sup>37</sup>. Una volta ammessa, come unica possibile, la lettura morale, il testo dell'epistola ci rimanda infatti incontrovertibilmente ad un quadro di corrispondenza fra i tre regni dell'oltretomba e tre (ipotetiche) condizioni dell'uomo *in statu viae*. L'*EC*, in effetti, non si accontenta di presentare un «subiectum totius operis» nella lettera (§24) e nell'allegoria (§25), ma aspira anche ad applicare il medesimo schema alla sola *pars oblata*, cioè all'ultima cantica. Qui, nel §33, l'autore fa dunque riferimento ad un senso letterale *contractus*, applicabile al solo Paradiso, che identifica con lo «status animarum beatarum», e analogamente istituisce anche un senso allegorico *contractus*, ossia «homo prout <merendo> obnoxius est iustitie premiandi». Ora, se prendiamo alla lettera e seriamente il dettato dell'epistola, dovremmo supporre per simmetria che i sensi letterale e allegorico «contratti» si ritrovino anche nel caso dei due regni precedenti, l'inferno e il purgatorio, che pure sono giocoforza assenti dall'esegesi epistolare, limitata al solo *Paradiso*. Il senso letterale dell'inferno sarebbe dunque, in questo quadro, lo stato delle anime dannate *post mortem*, mentre il suo valore allegorico non potrebbe che coincidere con l'uomo soggetto, nel suo peccare, alla giustizia che lo punisce (\**homo prout demerendo obnoxius est iustitie puniendi*).

Ma che fare allora del purgatorio, con il suo statuto di oltremondo temporaneo, anfibio ed intermedio? L'*EC* non sembra ammettere vie di mezzo tra il premio e la punizione, e l'espiazione purgatoriale, nella lettera del viaggio ultraterreno, potrebbe in effetti intendersi come descrizione di anime che vengono in un primo tempo punite, ma solo per ricevere, poi, il premio eterno del paradiso. Il valore allegorico terreno, tuttavia, sembra ben più difficile da articolare: ogni singolo atto umano è in effetti, eticamente, buono o malvagio, e come tale dunque costituisce un merito o un demerito; e anche se esistono atti neutri, sembra molto improbabile che il corrispettivo terreno del purgatorio possa ridursi allo stato – proprio in realtà secondo Dante degli ignavi puniti nell'Antinferno – di chi è «sanza 'nfamia e sanza lodo». Insomma, l'articolazione simmetrica dell'allegoria “morale” comincia di per sé a vacillare non appena si esca dall'alveo, più sicuro, del *Paradiso*, e si cerchi di applicarne i principî alle altre cantiche; ma non si può del resto sfuggire alla necessità di questa estensione dell'esegesi, perché è l'epistola stessa a

---

<sup>37</sup> Non credo dunque affatto, almeno per quanto riguarda la questione del senso allegorico, che «attribuire all'*Epistola a Cangrande* posizioni conservatrici o convenzionali» sia un «errore», o peggio una «valutazione che non risponde ai dati di realtà», come sostiene nella sua *Nota introduttiva* Azzetta, ed. cit., p. 294. Per varie precisazioni e argomentazioni in questo senso cfr. *infra*, §5.

richiedere l'operazione applicando meccanicamente il proprio schema generale (§§24-25) al caso particolare dell'ultima cantica (§33).

Analogamente, difficoltà teoriche inaggirabili emergono anche quando si tenti di applicare il valore allegorico-morale dell'*EC* a casi più specifici all'interno della *Commedia*. Nonostante il fatto, di per sé ovvio, che non tutti i passi e gli episodi del poema possono disporre dello stesso quoziente di interpretabilità allegorica<sup>38</sup>, sembra lecito fare questo ragionamento: se il senso letterale dell'intera opera è lo stato delle anime dopo la morte, i casi di anime *post mortem* descritti nel corso del viaggio dantesco dovranno per forza essere casi pertinenti, allegorizzabili almeno in linea di principio secondo il sistema dell'analogia, e in accordo a quanto suggerisce l'epistola stessa. Insomma, almeno in teoria sarebbe indispensabile riuscire a trovare dei paralleli tra lo stato delle anime nell'aldilà e «qualcosa» – e lascio volutamente indeterminata la definizione del cosa – che avvenga invece *in statu viae*, e al quale la lettera ultraterrena possa ragionevolmente rimandare<sup>39</sup>. Esistono però casi, e non solo marginali, in cui questo è platealmente impossibile, e il sistema di lettera/allegoria non può che implodere su se stesso: quale sarebbe, in effetti, il senso di versi come «Cotal vantaggio ha questa Tolomea, / che spesse volte l'anima ci cade / innanzi ch'Atropòs mossa le dea» (*If* xxxiii 124-126), con le successive spiegazioni di frate Alberigo sul fato suo e di Branca Doria, il cui corpo mortale è retto e animato da un demonio, mentre l'anima peccatrice soffre già le pene dell'inferno? Si potrebbe dire che l'allegoria – ossia, a norma dell'epistola, il rimando al mondo di quaggiù – in questo caso è davvero, e idiosincraticamente, sia *in verbis* sia *in factis*, ma è forse più onesto riconoscere semplicemente che in questo contesto non si dà più invece alcuna allegoria: il mondo terreno e il mondo ultraterreno qui davvero si toccano (come si toccheranno, all'estremo opposto della scala della beatitudine,

<sup>38</sup> Singleton, in particolare, è molto attento a sottolineare che la propria tesi interpretativa generale abbraccia solo la «main allegory» della *Commedia*, e non le tante allegorie particolari che possono darsi all'interno del poema. Uno dei principali vantaggi connessi all'adozione dell'allegoria dei teologi, per lui, è anzi proprio la possibilità esegetica di considerare come allegorici soltanto alcuni passi dell'opera, e non tutti. Cfr. Singleton, *Elements of Structure*, cit., *Appendix. The Two Kinds of Allegory*, p. 90: «But, we shall not demand at every moment that the event signified by the words be in its turn as a word, because this is not the case in Holy Scripture».

<sup>39</sup> Con l'avvertenza, naturalmente, che la connessione non sembra poter essere troppo banale o immediata, pena la conflazione irrimediabile dei due piani: se il senso allegorico di un'anima beata si riducesse semplicemente ad un sistema di istruzioni morali univoche (occorre comportarsi in quel dato modo per acquisire quella data beatitudine), l'allegoria sarebbe probabilmente ben poca cosa, e con essa l'etica cristiana.

nei versi 37-39 di *Pd xxxi*: «io che al divino da l'umano, / a l'eterno dal tempo era venuto, / e di Fiorenza in popol giusto e sano»<sup>40</sup>, senza lasciare alcuno spazio per la distinzione – che pure, non serve ripeterlo, sarebbe imprescindibile a norma dell'epistola – tra lettera e allegoria<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Questi versi del *Paradiso* catturano meglio di altri, mi pare, l'aspetto cruciale della poesia di Dante che è qui in gioco, e che rischia di essere obliato da una lettura limitativa come quella dell'*EC*, con la sua forzata distinzione tra mondo terreno (oggetto dell'allegoria) e mondo ultraterreno (oggetto della lettera). Come ha riconosciuto – con persuasività tuttora straordinaria – Erich Auerbach, la grandezza della poesia di Dante sta proprio nel portare sempre con sé il mondo terreno, anche nel più metafisico dei viaggi, e di avvicinarsi quanto più possibile a Dio senza negare, con questo avvicinamento, alcuna caratteristica dell'uomo. Cfr. E. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1929, p. 108: «Allein die Menschen, die in der Komödie erscheinen, sind der irdischen Zeit und ihrem ablaufenden Geschick schon entrückt. Dante hat einen ganz besonderen Schauplatz für seine Darstellung gewählt, der ihm und ihm als erstem, wie wir oben gesagt haben, ganz neue Möglichkeiten des Ausdrucks eröffnete. Gestützt auf die höchsten Autoritäten der Vernunft und des Glaubens, wagte es sein dichterischer Genius zu unternehmen, was noch keiner vor ihm gewagt hatte: die gesamte irdisch-historische Welt, die zu seiner Kenntnis gelangt war, als schon dem endgültigen Urteil Gottes unterworfen und somit an ihrem eigentlichen, ihr nach der göttlichen Ordnung zukommenden Platz gestellt, als schon gerichtet vorzustellen, und zwar so, dass er die einzelnen Gestalten in ihrem eschatologischen Endgeschick nicht etwa ihres irdischen Charakters beraubt oder auch nur ihn abschwächt, sondern indem er die äußerste Steigerung ihres individuellen irdisch-historischen Wesens festhält und sie mit dem Endgeschick identifiziert». Il capitolo in cui Auerbach scrive queste righe è significativamente intitolato «Der Gegenstand der Komödie», e *ivi*, p. 109, il dantista tedesco riconosce in questa idea fondamentale l'«Angelpunkt» (caposaldo o cardine) della propria ricerca. Se insomma nella *Commedia* il mondo storico e terreno è già susunto, senza residui, nella descrizione «letterale» dell'aldilà, che significato ulteriore può avere il rimando «allegorico» alla vita di quaggiù?

<sup>41</sup> Ancorché *transversis itineribus*, Ascoli, *Poetry and Theology*, cit., pp. 23-25 nota qualcosa di simile a quanto qui sottolineato per quanto riguarda l'esempio di *littera* da interpretare secondo il senso morale fornito da Dante in *Cv II 1 5*, ossia la Trasfigurazione di Cristo. L'episodio della Trasfigurazione viene riletto, in modo davvero peculiare, a significare che «a le secrete cose noi dovemo avere poca compagnia». Anche in questo caso, in effetti, la pretesa di derivare un senso allegorico – e ancor di più un senso puramente morale – da una lettera che è già in sé cristologica provoca un piccolo cortocircuito, con la derivazione di un significato tropologico «that seems almost Machiavellian» (*ivi*, p. 24). Per quanto poi l'argomentazione di Ascoli si estenda in altre direzioni, mi pare che anche questo brano del *Convivio* possa avere un qualche peso nel depotenziare il valore che assume il senso morale, per Dante stesso, in presenza di un senso letteral-istoriale molto forte, per esempio cristologico. Il senso allegorico-morale ricavabile dall'episodio evangelico della Trasfigurazione, per forte che sia, è sempre in effetti irrimediabilmente sottodeterminato rispetto alla potenza della lettera, che in questo caso è già di per sé un completamento figurale, un esito di un processo e non un punto di partenza. L'*EC*, dal canto suo, che secondo la maggior parte degli interpreti costituirebbe una sicura evoluzione dottrinale rispetto all'incerto *Convivio*, non ha dif-

## 5.

Non sono però soltanto le tensioni interne dell'esegesi a suscitare dubbi circa l'effettivo valore dell'interpretazione della *Commedia* consegnataci dall'epistola, ma la sua stessa collocazione nel contesto del «secolare commento». Se allarghiamo lo sguardo al contesto dell'esegesi trecentesca, ci accorgiamo infatti di somiglianze teoriche che sembrano allontanare l'*EC* dallo spazio intangibile di originalità dottrinale che i dantisti hanno provato a ritagliarle. La prima redazione del commento di Pietro Alighieri, per esempio, caratterizza il senso letterale del poema come «de Inferno, Purgatorio, cum Paradiso terrestri e Paradiso coelesti, prout localiter et realiter possunt et debent intelligi»<sup>42</sup>, e prosegue poi identificandone – simmetricamente – un triplice valore allegorico: «nobis viventibus vitiose» per l'inferno, «vel viventibus nobis separatis a vitiis, nos de eis purgando» per il purgatorio, «ac nobis sancte et virtuose et perfecte viventibus» per il paradiso<sup>43</sup>. Il concetto è reso ancora più chiaramente, anche se con la consueta maggiore prolissità, dalla

---

ficoltà a proporre un'allegoria con chiare implicazioni morali, incurante di quanto possa essere difficile ricavare efficacemente un senso tropologico da una base istoriale che è già di per sé, almeno in parte, «divina».

<sup>42</sup> Cfr. Petri Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris 'Comoediam' commentarium*, nunc primum in lucem editum curante V. Nannucci, Florentiae, Apud Angelum Garinei, 1846, pp. 3-4, citato anche in L. Fiorentini, *Il «secolare commento» alla Commedia: allegoria e esemplarità nell'esegesi del Trecento*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Dante. Fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, Roma, Salerno Editrice, 2016, vol. II, pp. 617-639: 633. Ma si veda anche la trattazione più ampia sul rapporto tra Pietro e l'epistola contenuta in L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola: le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 117-138, e le ulteriori precisazioni di Casadei, *Situazione dell'Epistola a Cangrande*, cit., pp. 89-95, per cui cfr. anche *infra* n. 44. Sulla polarità essenziale-reale e allegorico-morale nell'esegesi antica alla *Commedia*, e in particolare in Pietro come fonte di Benvenuto, sono importanti anche le indicazioni di L. Fiorentini, *Per il lessico esegetico di Pietro Alighieri e Benvenuto da Imola (in rapporto all'Epistola a Cangrande e ad altre fonti)*, in «Bollettino d'italianistica», 2, 2010, pp. 120-155. Fiorentini precisa che il rapporto essenziale/morale non coincide più per Benvenuto con quello letterale/allegorico, e può quindi concludere: «Non bisogna stupirsi, dunque, se alcuni passi della *Commedia* sono da interpretarsi moraliter tantum: non essendoci un rapporto allegorico tra regni essenziali e regni morali, non si ha in questi casi l'irragionevole presenza di un'allegoria che prescinde da un senso letterale di base» (p. 153). Ma nell'*EC* è proprio questo che fa difetto: lì, infatti, si pretende appunto che esista un rapporto *allegorico* tra i regni dell'aldilà e il mondo di quaggiù, e l'interpretazione puramente morale di quel rapporto genera dunque proprio quella tensione «irragionevole» che Benvenuto riesce invece ad evitare.

<sup>43</sup> Cfr. Petri Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris 'Comoediam' commentarium*, cit., p. 4, e Fiorentini, *Il «secolare commento»*, cit., p. 633.

terza redazione del commento di Pietro, che indagini recenti ritengono peraltro non d'autore<sup>44</sup> e che appartiene in ogni caso con ogni evidenza ad una fase del secolare commento per così dire più scolastica, e ancora più mediana e moderata, rispetto all'esegesi – già di per sé non innovativa – contenuta nella prima redazione.

Secundario veniamus ad aliam partem dicte rubrice, in qua de descensu Inferni mystice auctor se tractaturum dicit, circa quam occurrit de duobus querere: primo ubi sit ipse essentialis Infernus, secundo quomodo ad illum se descendisse dicit, et quia huius auctoris intentio fuit mystice de Inferno tractare, scilicet de essentiali [(a)] et allegorico [(b)]. [...] [(a)] Infernum essentialem esse sub lunari spera, veritas est ipsum esse in abisso terre cum suis demonibus et spiritibus dampnatis [...] [(b)] Alius vero Infernus in isto mundo allegorice est ipse status malorum, videlicet crucians eos, si bene consideratur, ut quoddam esse infernale. [(a)] Ad Infernum primum predicatum essentialem descenditur tribus modis: [(a.1)] **veraciter**, scilicet dum anima mala a corpore migrans descendit ad eum in eternum debite punienda; item [(a.2)] **ficta** et **fantastica**, et hoc modo hic noster auctor dicendus est ad eum descendisse, item [(a.3)] **negromantice**, quando scilicet quis per colloquia et sacrificia superstitiosa et prophana ad responsa dictorum demonum descendit, ut de Enea Virgilius scribit in vi<sup>o</sup> predicto sui *Eneidos*. Secundum unum intellectum, [(b)] ad allegoricum predictum Infernum descenditur duobus modis: uno modo [(b.1)] virtuosae, alio [(b.2)] vitiosae. [(b.1)] **Virtuosae** quando quis ad cognitionem terrenorum ut ad Infernum quandam contemplative descendit, ut, cognita natura temporalium et eorum mutabilitate et miseris, spernet ea et creatori deserviat, et ex hoc moti sunt nostri poete ad dicendum ad talem cognitionem, ut ad Infernum quandam descendisse Herculem, Orpheum et Eneam predictum, secundum alium intellectum, ac Theseum et Perithoum et alios quosdam, et inde remeasse ut virtuosos et non attractos fuisse a delectationibus mundanis, ac etiam hunc nostrum auctorem, auxiliante Virgilio, supersequenti capitulo. Item et [(b.2)] **vitiosae** ad hunc descenditur Infernum, quando scilicet aliqui descendunt ad dictam cognitionem inefficaciter tamen ut instabiles in proposito bono, et ab eius statu attrahentium, et remanet in eo ut in Inferno quodam, ut de Eurydice, uxore dicti Orphei, et de Castore legitur, de

<sup>44</sup> Cfr. da ultimo Casadei, *Situazione dell'Epistola a Cangrande*, cit., p. 89 e sgg., cui si rimanda anche per ulteriore bibliografia sul commento di Pietro, e per le fondamentali riflessioni sul possibile rapporto tra Pietro e l'epistola, che, date le varie divergenze di opinione, di impiego delle fonti e di generale sistemazione del materiale esegetico nei due commenti, non può essere inteso in alcun modo come lettura o rielaborazione della seconda da parte del primo.

quibus mysticis duobus Infernis tacite et expresse voluit tangere *Psalmista* dicendo: *Veniat mors super illos et descendant in Infernum viventes* [...]<sup>45</sup>.

Nonostante la sua lunghezza, il brano si presta ad essere schematizzato facilmente. Trattare dell'inferno «mistiche» significa infatti, per l'estensore della terza redazione del commento di Pietro<sup>46</sup>, parlare sia dell'inferno «essenziale» [(a)] sia dell'inferno «allegorico» [(b)]. Il primo è l'inferno reale, il luogo dei dannati che si trova «in abisso terre»; il secondo, invece, si trova «in isto mundo» ed è caratterizzato *tout court* come «ipse status malorum». Come si vede, la vicinanza all'interpretazione allegorico-morale che abbiamo riconosciuto all'opera nell'epistola è concettualmente stringente, anche se non si danno in alcun modo dei paralleli intertestuali precisi, che possano giustificare la dipendenza di un testo dall'altro<sup>47</sup>. Siamo semmai in presenza, mi pare, di un modo culturalmente diffuso (ma non universalmente applicato: se ne discosta per esempio, già in antico, Guido da Pisa)<sup>48</sup> di interpretare la *Commedia*: un modo, cioè, che riporta immediatamente alla vita etica dell'uomo *in itinere* quel che Dante narra a proposito dell'aldilà, a prescindere dal valore di verità di quel racconto<sup>49</sup>. E che le cose stiano precisamente

<sup>45</sup> Cfr. Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's 'Divine Comedy'"*, ed. M. Chiamenti (a cura di), Tempe (Arizona), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002, «Proemio all'*Inferno*», dal sito del Dartmouth Dante Project. La progressione di lettere tra parentesi quadre e i grassetti sono mie aggiunte volte a chiarire, per il maggior agio del lettore, la scansione degli argomenti nel testo di Pietro.

<sup>46</sup> In ciò che segue indicherò per brevità l'autore semplicemente come "Pietro", ma rimane inteso in tutti i casi quanto precisato *supra*, e cioè che la terza redazione del commento è di autografia discussa, e presumibilmente non si deve alla penna del figlio di Dante.

<sup>47</sup> Per un tentativo di chiarire la relazione testuale tra commento di Pietro ed *EC* cfr. Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., III. *Pietro Alighieri's Use of the Epistle to Cangrande*, pp. 86-104. La questione è stata di recente ripresa anche da Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola*, cit., in particolare pp. 117-138, da vedere in parallelo a Casadei, *Situazione dell'Epistola a Cangrande*, cit., p. 89 e sgg. per ulteriori precisazioni.

<sup>48</sup> Sul rapporto tra Guido e l'epistola e l'autonomia anche concettuale di Guido cfr. Casadei, *Sempre contro l'autenticità*, cit., in particolare pp. 226-233, ma anche Id., *Situazione dell'Epistola a Cangrande*, cit., in particolare pp. 89-91, anche per il rapporto tra Guido e Pietro. In ultimo, sembra ormai fuor di dubbio che Guido stia a monte nella trafila dei commenti, senz'altro rispetto a Pietro, ma anche con ogni probabilità rispetto all'epistola, la quale – riprendendo vari materiali direttamente da Guido o da un comune *Ur-accessus* – a tratti ne semplifica e a tratti invece ne scompiglia il dettato.

<sup>49</sup> Ha scritto pagine fondamentali su questo tema Z.G. Barański, *L'esegesi medievale della Commedia e il problema delle fonti*, in Id., *Chiosar con altro testo: leggere Dante nel Trecento*, Fiesole (Firenze), Cadmo, 2001, pp. 13-39, che fa da base ad alcune delle considerazioni che seguono.

così è testimoniato in effetti dal prosieguito del brano, in cui Pietro passa ad analizzare tutte le possibili modalità del *descensus ad Infernum*. All'inferno allegorico si può giungere [(b.1)] «virtuose» (e così ci è giunto Dante, che ha contemplato i vizi di questo mondo senza viverli – già di per sé una chiara apologia) oppure [(b.2)] «vitiose». Quel che più conta è capire però quali siano le modalità di *descensus* all'inferno essenziale, perché è questo il piano su cui si gioca il valore della lettera del poema, indispensabile anche per ricavare il possibile significato del suo senso allegorico. Pietro elenca tre di queste modalità: [(a.1)] «veraciter», [(a.2)] «fictae et fantasticae», oppure [(a.3)] «negromanticae»; ma è solo la maniera fittizia, poetica e fantasiosa descritta in [(a.2)] ad applicarsi, secondo lui, al viaggio infernale del padre («et hoc modo hic noster auctor dicendus est ad eum descendisse»)<sup>50</sup>.

Il contesto di queste precisazioni è chiaro: si tratta di indicazioni nella sostanza apologetiche, che mirano a discolpare Dante da ogni accusa di eterodossia che potesse derivargli da affermazioni troppo audaci circa la veridicità della sua visione<sup>51</sup>. Pietro è molto attento a chiarire fin da subito

<sup>50</sup> Non si dimentichi, nel valutare queste affermazioni che oggi possono apparire curiose e persino suggestive, che nell'idea di un «inferno dei viventi» non c'era all'epoca nulla di veramente originale. Anzi, come ha ricordato da ultimo Fiorentini, *Il «secolare commento»*, cit., p. 634 e n. 58, si tratta davvero di «una chiave ermeneutica millenaria», dal momento che «già Servio, facendo proprie le linee guida del più arcaico razionalismo greco, avvertiva il lettore del poema virgiliano che “in nostra vita esse omnia quae finguntur de inferis” (ad Aen. vi 596)» (il passo si ritrova, secondo l'indicazione di Fiorentini *ad loc.*, in Servii grammatici, qui feruntur *In Vergilii 'Aeneidos' librorum commentarii*, recensuit G. Thilo et H. Hagen, Lipsiae, In Aedibus B.G. Teubneri, 1878-1884, 4 voll., III. *In Vergilii 'Aeneidos' libros vi-viii commentarii*, p. 82; e cfr. anche A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995, pp. 173-205). Il passo di Servio chiarisce in effetti senza possibilità di dubbio la connessione che intercorre tra un'allegorizzazione *in verbis* (esemplificata qui dall'uso del verbo «finguntur») e la tendenza a identificare nel mondo terreno («in nostra vita») il referente unico o privilegiato di quell'allegoria. Per l'influsso delle idee serviane in Pietro, attraverso l'intermediazione di Bernardo Silvestre, cfr. ancora Fiorentini, *Il «secolare commento»*, cit., pp. 634-636.

<sup>51</sup> Questo contesto era stato già perfettamente riconosciuto nelle sue linee generali da Nardi, *Osservazioni*, cit., in particolare p. 296: «Ora, mentre finge d'ignorare che il senso letterale nelle Sacre Scritture è sempre vero, l'autore dell'Epistola tende, applicando ciò che ha detto alla *Commedia*, a svalutare il senso letterale e a ridurlo a favola o finzione». *Fictae et fantasticae*: come nella terza redazione di Pietro, appunto. Ma più di recente tutta la questione della duplice pregiudiziale antica contro la *Commedia* – da un lato umanistica e petrarchesca, per l'uso del volgare, e dall'altro teologica e dottrinale, per la tendenza a presentare la visione come reale – è stata ripresa in mano con grande precisione da Fiorentini, *Il «secolare commento»*, cit., che nota tra l'altro con finezza come il giudizio di valore contemporaneo sulla porzione trecentesca del «secolare commento» sia influenzato fortemente dall'opinione sull'*EC*. Cfr. Fiorentini, *Il «secolare*



che la discesa all'inferno del padre è avvenuta esclusivamente «ficta et fantastica», e non certo «veraciter», né «negromantica»: un viaggio reale all'inferno, infatti, per il figlio di Dante può significare solo la dannazione, e l'alternativa che Pietro contempla – per poi ovviamente rigettarla – è soltanto quella di praticare «sacrificia superstitiosa et prophana», e discendere così all'oltretomba tramite una sorta di catabasi esoterica. L'idea di una *visio* e di un viaggio reali, presupposto dell'allegoria *in factis* e, con essa, di molte interpretazioni moderne del poema, neppure lo sfiora. Le cautele dimostrate dalla terza redazione del commento di Pietro, così come quelle già presenti nella prima e sicuramente autentica versione, derivano insomma tutte, come si vede, da preoccupazioni di ortodossia proprie di una cultura media, in nulla audace<sup>52</sup>; e colpisce dunque straordinariamente che sia proprio una spiegazione morale e in fondo normalizzante come quella di Pietro ad avvicinarsi più di altre (pur tra le ovvie differenze) al dettato – più conciso ma anche più confuso – dell'*EC*<sup>53</sup>.

---

*commento*», cit., p. 629: «Non è infatti casuale che i più convinti assertori dell'autenticità dell'*Epistola* XIII siano anche gli studiosi di norma meglio disposti verso i chiosatori antichi; per contro, chi ha ritenuto l'*expositio* dell'*Epistola a Cangrande* un falso di cattiva fattura, ha in genere formulato un giudizio altrettanto negativo nei confronti di buona parte della prima esegesi dantesca».

<sup>52</sup> Discutendo in generale delle strategie di normalizzazione messe in atto dal «secolare commento», Barański, *L'esegesi medievale della Commedia*, cit., p. 22 parla utilmente di un «desiderio dei commentatori di ricollocare la *Commedia* in un terreno mediano, ideologicamente e artisticamente sicuro e non controverso». Questa tendenza, per quanto riguarda le «apprensioni» primo-trecentesche circa l'«ortodossia del pensiero di Dante», è stata naturalmente dimostrata prima di tutti da Nardi, *Osservazioni*, cit., in particolare pp. 297-298 (da cui provengono anche le citazioni); ma cfr., da ultimo, anche le efficaci parole di sintesi di Fiorentini, *Il «secolare commento»*, cit., p. 630, che parla giustamente di un «fantasma dell'eterodossia» fluttuante «tra le chiose antiche». Importante, per la definizione dell'*humus* teorico da cui è possibile sia germinata l'interpretazione allegorico-morale, anche «lo stratagemma messo a punto da Benvenuto da Imola» descritto da Fiorentini (*ivi*, pp. 630-631): per salvare Dante dall'eresia, Benvenuto cerca infatti di riportare ancora una volta il discorso della *Commedia* alla vita terrena, proprio, sembrerebbe, allo scopo di evitare al poeta incursioni pericolose (perché potenzialmente eterodosse) nel mondo ultraterreno. Tuttavia, Fiorentini, *Il «secolare commento»*, cit., p. 636, non concorda poi con la mia interpretazione della posizione di Pietro, perché enfatizza l'avverbio «realiter» della prima redazione ignorando invece il «ficta et fantastica» della terza: «parrebbe anzi che nel caso di Pietro Alighieri il proposito di difendere l'ortodossia paterna si combini, senza sottometterla a sé, alla volontà di impedire che il poema possa ridursi a una favola allegorica qualsiasi». Ma proprio di una favola allegorica sembra invece trattarsi, se il *descensus* infernale di Dante, lungi dall'essere una *visio* vera, è da considerare come puramente fittizio e fantastico.

<sup>53</sup> È importante precisare invece che altri commenti antichi, come in particolare quello di Guido da Pisa, appaiono assai più liberi da questo tipo di preoccupazioni teologico-

Sembra dunque acclarato che sia proprio l'interpretazione allegorico-morale<sup>54</sup> ad essere associata, sul piano storico, ad una riduttiva riconduzione dell'intera esperienza della *Commedia* ad allegoria *in verbis*, da intendere nel senso esclusivamente morale che si attribuiva, per tradizione invalsa, alle *fabulae* e alle «belle menzogne» dei poeti; mentre la dimensione istoriale, veritativa, della lettera del viaggio dantesco viene, in queste esegesi, sistematicamente negata. Ritrovare i chiari segni concettuali di questa linea interpretativa – l'insistenza sull'allegoria come elucidazione di un rapporto vizio/virtù, l'idea implicita di un «inferno dei viventi», l'idiosincratico abbassamento ontologico del senso allegorico rispetto a quello letterale – nell'esegesi dell'*EC* significa dunque riportarne il contenuto ad una temperie diffusa tra i primi commentatori, che appare oggi quanto meno limitativa rispetto alle analisi contemporanee più avvertite<sup>55</sup>. È molto difficile quindi supporre che un'esegesi tanto riduttiva della *Commedia* possa provenire dallo stesso autore del «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra», che della propria assoluta *novitas* teorica e concettuale fa invece orgogliosa bandiera<sup>56</sup>. L'interpretazione morale dell'epistola sembra anzi apparte-

---

dottrinali, e si collocano dunque a questo riguardo su un terreno più vicino alla *novitas* della poesia dantesca: e questo sia rispetto a Pietro (già nella sua prima redazione), sia rispetto all'epistola stessa. Rispetto a Guido, dunque, sia Pietro sia l'estensore dell'epistola appaiono già come dei “moderatori”, latori di istanze normalizzanti cui si applicano, più propriamente, le precisazioni di Barański, *L'esegesi medievale della Commedia*, cit., *passim*, per cui cfr. *supra* e *infra*.

<sup>54</sup> Può essere significativo notare *en passant* che è ancora un valore puramente morale quello che Leonardo Dati, in un contesto culturale tardo e decisamente mediocre se paragonato alla *Commedia*, sembra attribuire alla *Città di vita* di Matteo Palmieri nelle sue *Expositiones in Civitatem vitae*, leggibili nel ms. Laur. Plut. XL 53: «Intentio scribentis est ostendere omnibus hominibus innatam esse libertatem arbitrii, qua duce ire possunt per viam sinistram in perditionem et per dextram ad salutem aeternam; et tandem inducere omnes per illam viam quae facit homines esse beatos» (c. 7v), citato in F. Crasta, «Intentio auctoris» e «causa operis» nella *Città di vita di Matteo Palmieri: il ms. Laur. Plut. XL 53*, in «Camenulae», 11, 2014, consultabile online all'indirizzo <http://lettres.sorbonne-universite.fr/Camenulae-11>, p. 4.

<sup>55</sup> È essenziale, per quanto intendo qui, l'indicazione di Barański, *L'esegesi medievale della Commedia*, cit., p. 19: «Il principale intento esegetico [dei commenti] è di spiegare le parole e le allusioni autoriali facendo ricorso a materia grammaticale, etica e dottrinale di larga diffusione, che oggi definiremo con l'epiteto di “interdiscorsiva”: da qui l'alto grado di ridondanza non solo tra i commenti danteschi, ma anche tra questi e l'intera tradizione di *comenta* agli scrittori secolari».

<sup>56</sup> Cfr. per es. ancora Barański, *L'esegesi medievale della Commedia*, cit., p. 17: «Trascurando le implicazioni relative al genere dei commenti e della «comedia», si minimizza il fatto basilare che un enorme golfo separa il furore sperimentale di Dante dalle fatiche molto più modeste dei commentatori».

nere ad un *milieu* apologetico e normalizzante che, nella tradizione a noi nota, comincia a emergere soltanto a valle del commento di Guido, e più o meno contestualmente alla prima redazione di quello di Pietro. Ma quand'anche il testo dell'epistola risultasse invece da ascrivere ad una fase anteriore, bisognerebbe concluderne in ogni caso che – almeno per quanto riguarda la valutazione del senso allegorico – il suo contributo esegetico è nella migliore delle ipotesi troppo circoscritto, e nella peggiore decisamente fuorviante: e si tratterebbe allora di un'ulteriore conferma che, anche nel panorama dei commenti alla *Commedia*, *recentiores non sunt deteriores*<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> *Contra*, per l'idea cioè che nel «secolare commento» i *recentiores* siano effettivamente in qualche senso *deteriores* (in quanto più lontani dall'orizzonte culturale dell'autore), cfr. S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2004, p. 45. Per una critica nettissima a questa idea vd. invece Barański, *L'esegesi medievale della Commedia*, cit., p. 16: «Tale presupposto, secondo cui troppo spesso il valore esegetico di un testo viene considerato unicamente in base alla sua antichità, cioè alla distanza cronologica che lo separa dalla *Commedia*, è altamente limitativo e fuorviante come mezzo critico».



# ANCORA SULL'EPISTOLA A CANGRANDE, GUIDO, LANA: IL SUBJECTUM DELLA COMMEDIA

Fabrizio Franceschini

## **Abstract**

*L'articolo esamina anzitutto i rapporti tra l'accessus incluso nell'Epistola a Cangrande e i prologhi dei primi commenti alla Commedia. Un'analisi interna mostra che sia il primo accessus di Guido da Pisa sia il prologo di Iacomo della Lana (seguito dall'Ottimo) attingono all'accessus dell'Epistola, indipendentemente uno dall'altro, mentre il prologo seriore di Guido dipende da quello del Lana e costituisce anzi un'originale reazione a esso. Quindi il saggio si concentra sulla definizione del senso letterale e del senso allegorico della Commedia offerta dall'Epistola, considerando le relative rielaborazioni da parte del Lana e di Guido. Lana praticamente identifica i due livelli, conferendo un puro valore simbolico agli incontri oltremondani di Dante. Invece Guido prima ripete semplicemente il testo dell'Epistola e poi, nel prologo seriore, offre nuovi elementi per difenderlo e chiarirlo, pur con qualche concessione all'approccio lanèo. Infine si vuol confermare che lo status animarum post mortem è una corretta definizione del soggetto letterale della Commedia, in quanto per Dante la reale conoscenza dello stato delle anime dopo la morte è base e condizione per l'espletamento della missione ricevuta durante il suo viaggio oltremondano, ossia narrare al mondo ciò che realmente ha visto e manifestare il sistema astratto di peccati e pene, virtù e premi stabilito dalla giustizia divina, al fine di rimuovere i viventi dal peccato e guidarli verso la salvezza, fermo restando che la scelta riposa sul loro libero arbitrio.*

*This paper firstly examines the relationships between the accessus included in the Epistle to Cangrande, and the prologues of first commentaries on Dante's Commedia. An internal analysis shows that both Guido da Pisa's first accessus and Iacomo della Lana's one (followed by Ottimo) borrow from the Epistle's accessus, independently one of another, while the later Guido's prologue depends on Lana and even is an original response to him. Then the paper focuses on the Epistle's definition of the literal and the allegorical sense of the Commedia, and considers Lana's and Guido's expansions of it. Lana basically identifies the two levels, by awarding a mere symbolic meaning to Dante's ultramundanes meetings. Guido instead firstly repeat the Epistle's text and then presents in his later prologue new elements to defend it and clarify it, despite some concessions to Lana's approach. The*

*paper ultimately aims at confirming that status animarum post mortem is a right definition of the literal Commedia's subject, due to the fact that Dante's real knowledge of the state of souls after death is the basis and the condition for the accomplishment of the mission he received during his ultramundane journey, i.e. to tell the world what he really saw and to show the abstract system of sins and punishments, virtues and prizes which the divine Justice established, in order to remove those living in this life from the state of sin and lead them to the salvation, without prejudice to the exercise of free will.*

### **1. Cronologia degli antichi proemi**

Questo contributo presuppone e integra un recente lavoro su *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande» e i primi "accessus" a Dante*, dedicato alla cronologia relativa degli *accessus* alla *Commedia* nei più antichi commenti che ne sono dotati<sup>1</sup>. Non ne riprendo dettagliatamente le argomentazioni ma ne riassumo le conclusioni, cui si riallacciano queste nuove riflessioni.

Conviene partire dal commento del bolognese Iacomo della Lana<sup>2</sup>, la cui datazione fu stabilita da Karl Witte e Luigi Rocca in base a elementi interni<sup>3</sup>: il riferimento a Tommaso d'Aquino come «sancto canoneçato», nel proemio a *Pd.* X, e «quello sancto benedicto», già nell'ultima chiosa all'*Inferno*, indica che il testo è successivo alla sua canonizzazione (18 luglio 1323), mentre la glossa a *If.* XX 94-96, che ricorda come vivente Passerino Bonacolsi signore di Mantova, dev'essere anteriore al 16 agosto 1328, data del suo assassinio.

Il prologo anteposto a certi codici del commento dell'Ottimo all'*Inferno*, iniziante *Intendendo di sponere le oscuritadi*<sup>4</sup>, corrisponde stret-

<sup>1</sup> F. Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande» e i primi "accessus" a Dante*, in A. Pegoretti, C. Balbarini (a cura di), *Da Dante a Berenson. Sette secoli di parole e immagini. Omaggio a Lucia Battaglia Ricci*, Ravenna, Longo, 2018, pp. 113-146. Questo lavoro riconsidera e in parte modifica le conclusioni cui era giunto L. Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries on the «Divina Commedia» and the Epistle to Cangrande*, Oxford, Clarendon Press, 1974; sul tema torna con ampia documentazione e attenti confronti L. Azzetta, *Epistola XIII*, in Dante Alighieri, *Epistole, Ecloghe, Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi (NECOD, vol. V), Roma, Salerno Editrice, 2016, pp. 271-487, a pp. 418-487 (*La tradizione indiretta*). Per comodità cito l'*Epistola a Cangrande* = EC dall'ed. a cura di E. Cecchini, Firenze, Giunti, 1995, riscontrando sulle edizioni più recenti.

<sup>2</sup> Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, a cura di M. Volpi con la collaborazione di A. Terzi, Roma, Salerno Editrice, 2009.

<sup>3</sup> K. Witte, *Dante-Forschungen*, I, Halle, Barthel, 1869, pp. 384 ss.; L. Rocca, *Di alcuni commenti alla «Divina Commedia» composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante*, Firenze, Sansoni, 1891, pp. 204-207 e *passim*.

<sup>4</sup> Vedi il ms. di Firenze, Bibl. Nazionale Centrale, Conventi soppressi J V 8, c. 1r-3r, edito in R. Abardo, *I commenti danteschi: i commenti letterari*, in *Intorno al testo*.

tamente al proemio del Lana e anzi ne è praticamente una toscanizzazione, mentre il proemio dell'Ottimo *La natura delle cose aromatiche*<sup>5</sup> e quello del cosiddetto «amico dell'Ottimo»<sup>6</sup> dipendono pure dal Lana, ma con una autonoma elaborazione<sup>7</sup>.

Il proemio della redazione definitiva del commento di Guido da Pisa, conservata nel ms. di Chantilly, Musée Condé, 597 (1335-40 = Cha), e quello in gran parte corrispondente della redazione, precedente e più povera, del ms. di Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. 40 2 datato 1372 (= Laur)<sup>8</sup>, manifestano ampie convergenze col proemio del Lana, e la direzione del prestito è dal bolognese al pisano, per cui il proemio di Laur va considerato posteriore al 1328, se assumiamo convenzionalmente questo come anno di diffusione del commento lanèo<sup>9</sup>.

Il manoscritto già Ginori Conti, ancor prima Poggiali-Vernon e oggi a Ravenna – databile all'ultimo quarto del Trecento e comprendente le più antiche chiose d'autore in volgare, quali un volgarizzamento del commento latino all'*Inferno* di Graziolo Bambaglioli, le *Chiose all'Inferno* di Iacopo Alighieri e il commento del Lana sino a *Pd X* – contiene anche, dopo il testo d'apertura del Bambaglioli, una versione volgare delle chiose di «frate Guido pisano de' frati del Carmino», sino a

---

*Tipologie del corredo esegetico e soluzioni editoriali*, Atti del Convegno (Urbino 1-3 ottobre 2001), Roma, Salerno Editrice, 2003, pp. 321-376, alle pp. 351-357.

<sup>5</sup> Vedi *Ottimo Commento alla «Commedia»*, G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 2018, I, pp. 5-9; sui due prologhi cfr. M. Corrado, *Ottimo Commento*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Censimento dei commenti danteschi. I. I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, Roma, Salerno Editrice, 2011, I, pp. 371-406, a p. 389.

<sup>6</sup> Vedi *Amico dell'Ottimo, Chiose sopra la «Comedia»*, C. Perna (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 2018, pp. 5-7; Azzetta, *Epistola XIII*, cit., a pp. 444-448, e già G. Vandelli, *Una nuova redazione dell'Ottimo*, in «Studi Danteschi», XIV, 1930, pp. 93-174, cui si rifà Jenaro-MacLennan per la «3rd version» dell'Ottimo.

<sup>7</sup> Cfr. Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., pp. 115 ss.

<sup>8</sup> Cfr. Guido da Pisa, *Expositiones et glose. Declaratio super «Comediam» Dantis*, M. Rinaldi (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 2011, per Cha e il suo proemio (I, pp. 239-246); II, pp. 1019 ss, a cura di P. Locatin, per Laur e il suo proemio (pp. 1053-1059).

<sup>9</sup> A rigore, il testo guidiano tràdito da Laur va collocato tra il 1325 – anno della morte di Branca Doria menzionata nell'ultima delle glosse (*ivi*, II, p. 1199: «cum quanta contritione mortuus est Branca de Auria») – e il 1333, anno dell'alluvione che colpì Firenze abbattendo il frammento della statua di Marte presso il Ponte Vecchio, che sia Laur che il volgarizzamento guidiano, per cui vedi sotto, danno per ancora esistente e anzi riverito dai fiorentini (*ivi*, II, pp. 1130-1131). Sulle ragioni per cui, a costo di un anacronismo, la glossa in questione è mantenuta in Cha (*ivi*, I, pp. 507-508), vedi Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., p. 144 n. 131, e Id., *Per la datazione fra il 1335 e il 1340 delle «Expositiones et Glose» di Guido da Pisa (con documenti su Luciano Spinola)*, in «Rivista di Studi Danteschi», 2, 1, 2002, pp. 64-103, a pp. 75-77.

*If.* XXIV compreso (= V)<sup>10</sup>, che corrisponde nel complesso alle chiose guidiane di Laur, ma presenta un proemio e un commento al primo canto meno elaborati e presumibilmente anteriori<sup>11</sup>. Questo proemio, e solo questo proemio nell'esegesi più antica<sup>12</sup>, corrisponde strettamente all'*accessus* dell'*Epistola a Cangrande* sia sotto il profilo strutturale, in quanto articolato secondo lo schema dei *sex inquirenda* e non delle *quattuor causae* poi affermatosi, sia sotto il profilo testuale, a parte la veste volgare ed errori di lettura o interpretazione<sup>13</sup>; vi si nota però l'assenza di *EC* §§ 29, 30 e 31 relativamente al *modus loquendi*. I contenuti corrispondenti, quando non identici, all'*Epistola* sono preceduti da, e in parte intrecciati con, sezioni di indiscutibile autorialità guidiana. Il proemio presenta infatti, in apertura, l'identificazione figurale ed etimologica tra la mano inviata da Dio, che secondo il libro di Daniele scrive *mane thecel fares* (*Dn* 5, 23-34), e Dante che scrive *Inferno Purgatorio Paradiso*, con l'implicita corrispondenza tra il ruolo ermeneutico del profeta biblico e quello di Guido: questa fondamentale idea esegetica caratterizza tutte le fasi del commento, sino allo straordinario complesso testuale e iconografico che apre Cha, c. 31r. Inoltre, a tacere di altri aspetti, l'assenza dei §§ 29, 30 e in parte 31 è controbilanciata dalla caratterizzazione tipicamente guidiana dell'*autore* come colui che ha resuscitato e superato la tradizione classica: questo è un punto chiave di V («la poisia, la quall'è lungho tenpo istata morta, la risucitò in questa opera»), della *Declaratio* volgare di Guido («'l grande doctore / per cu'

<sup>10</sup> Ravenna, Bibl. del Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 1, cc. 30r-56v, *Chiose sopra la prima parte della Canticha overo Chomedia chiamata Inferno del chiarissimo poeta Dante Alighieri di Firençe, le quali chiose feccie frate Guido pisano frate del Carmino* (c. 30ra), e vedi c. 56va, fine canto XXIV: «nota che infino a qui sono chiose di frate Guido pisano de' frati del Carmino. Da quinci inançi sono del canceliere di Bologna», Graziolo Bambaglioli (in un volgarizzamento diverso da quello contenuto nello stesso codice); per una descrizione aggiornata del ms., dovuta a G. Pomaro, vedi *Censimento dei commenti danteschi. I. I commenti di tradizione manoscritta*, cit., II, pp. 999-1000.

<sup>11</sup> Vedi Locatin, *Introduzione*, in Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., II, pp. 1023-1024, e *ivi*, pp. 1201-1203, per il proemio; una nuova edizione di esso, differente e più conservativa, è in Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., pp. 127-131, da cui cito.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>13</sup> Già Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., p. 66, nota e identifica con la sigla E<sup>1</sup> gli elementi del proemio guidiano coincidenti «literally, except for some insignificant difference in wording» con *EC*, ritagliandoli però dal proemio di Cha (*ivi*, pp. 124-130), invece di riscontrarli, più economicamente, nel volgarizzamento, che pure aveva potuto conoscere ma liquidava, con le parole di Piero Ginori Conti, come «una forte riduzione e insieme una libera versione del proemio latino» (*ivi*, pp. 10-11, n. 4), secondo la tendenza a interpretare le redazioni più brevi come compendi seriori.



vive la morta poesia»: I, 14-15), della relativa autoesegesi («per istum enim poetam resuscitata est mortua poesis»: ed. cit., p. 987) e, con ulteriori sviluppi, dei proemi successivi. Dato che questo proemio di Guido non fruisce dell'*accessus* laneo, come invece quelli successivi, dev'essere stato scritto prima del 1328<sup>14</sup>. Proprio il fatto che nei successivi prologhi Guido mantenga, salvo arricchimenti, il nucleo esegetico indiscutibilmente suo, e contami invece con materiali di provenienza lanèa (vedi sotto) la componente che corrisponde all'*Epistola*, rende improbabile che quest'ultima spetti a Guido stesso. Va dunque abbandonata l'ipotesi che Guido abbia scritto un «Proto-Accessus», confluito poi nell'*Epistola a Cangrande*<sup>15</sup>, e si deve invece pensare che V, o meglio il primo proemio latino di Guido alle spalle di V, dipenda da un proemio anonimo, scorporato dall'*Epistola*<sup>16</sup> o altrimenti prodotto. L'onere di ricercare un autore operante a quest'altezza e diverso da Dante spetterebbe comunque a quanti negano l'autorialità dantesca dell'*Epistola* non meno che a chi contesta motivatamente l'autorialità guidiana delle parti «epistolari» nei proemi di V, Laur e Cha<sup>17</sup>.

Quando Guido, diciamo nel 1328-29, ha potuto conoscere il proemio del Lana, si è misurato con (e in parte ha accolto) gli aspetti che lo differenziano dall'*accessus* dell'*Epistola*<sup>18</sup> e che risultano, sotto alcuni profili,

<sup>14</sup> Il 1324 è stato suggerito, ma su altre e non solide basi, da Karl Witte ed Edward Moore: cfr. E. Moore, *The Genuineness of the Dedicatory Epistle to Can Grande*, in Id., *Studies in Dante*, Third Series, Oxford, Clarendon Press, 1903, pp. 284-369, a p. 357, nota 2 (per l'assegnazione del commento di Guido al 1324 da parte del Witte) e a p. 363 («Guido da Pisa [...] c. 1324»).

<sup>15</sup> Come ipotizzato da H.A. Kelly, *Tragedy and Comedy from Dante to Pseudo-Dante*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1989, pp. 11-18 e *passim*, e vedi già A. Canal, *Il mondo morale di Guido da Pisa interprete di Dante*, Bologna, Pàtron, 1981, pp. 68-69. A corroborare la tesi sopra esposta concorrono aspetti linguistico-testuali, come il confronto tra «agens» di EC § 38, «agens sive autor» di Guido (Laur e Cha, ed. cit., II, p. 1056, e I, p. 242, donde «il facitore ovvero l'autore» di V) e il più comune *autore* di Lana («la caxione efficiente [...] l'auctore») e Ottimo: è ragionevole pensare che a monte ci sia il termine «difficilior» *agens*, conservato da Guido con una glossa esplicativa e invece sostituito da Lana col termine più comune, mentre percorsi opposti o diversi sono difficili da immaginare (vedi Azzetta, *Epistola XIII*, cit., pp. 430-431 e 368; Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., pp. 129-130).

<sup>16</sup> Sui motivi per cui né Guido né Lana devono aver conosciuto un testo come l'*Epistola a Cangrande* nel suo complesso vedi Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., pp. 141-144; Azzetta, *Epistola XIII*, cit., pp. 423-425 e 432.

<sup>17</sup> Vedi invece A. Casadei, *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Milano, Franco-Angeli, 2019, p. 62 n. 57.

<sup>18</sup> In larga parte già indicati da Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., p. 61, sotto la sigla N.

corrispondenti a tratti interni al commento laneo<sup>19</sup>: sostituzione dello schema dei *sex inquirenda* con quello aristotelico delle *quattuor causae*; triplice articolazione della prima causa (*causa materialis* o *subiectum*) secondo la divisione del poema in *Inferno*, *Purgatorio* e *Paradiso*; trattazione del titolo in rapporto con la «segonda cosa» ossia la *causa formalis* («dalla quale forma ello tolse lo nome overo titolo, çòè *Comedia*»); triplice suddivisione della *causa finalis* (con prima finalità quella di «manifestare polida parladura»), cui si collega il *genus phylosophie* («si è sottoposta a filosofia morale»); infine, esemplificazione dei quattro sensi della *Commedia* non con l'esempio *In exitu Israel de Egipto etc.* ma, dopo la presentazione delle *quattuor causae*, tramite la figura di Minosse<sup>20</sup>. Come ho indicato nel citato contributo, Guido risponde a tali innovazioni del Lana da un lato accogliendole con modifiche e dall'altro potenziando, nel confronto con esse, gli aspetti qualificanti e specifici della propria esegesi<sup>21</sup>. In questa sede, a integrazione di quanto già proposto, intendo mostrare come tale dinamica si sviluppi rispetto al *subiectum* della *Commedia* indicato, nel suo duplice senso letterale e allegorico, dall'*Epistola a Cangrande*.

## 2. Conservazione e innovazioni

### 2.1 La formulazione del *subiectum* nell'*Epistola* e nel primo proemio di Guido

La definizione del *subiectum* fornita dall'*Epistola* è semplicemente riprodotta nel primo proemio guidiano come attestato dal volgarizzamento, salvo la veste linguistica, banalizzazioni o errori; riporto i due testi unendovi il proemio di Laur (con varianti di Cha), depurato dai riflessi del proemio laneo e da ulteriori spunti di Guido, discussi più sotto:

*EC* §§ 23-25: Hiis visis [...] duplex oportet esse subiectum [...], prout ad litteram accipitur; deinde [...] prout allegorice sententiatur. Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiat opus allegorice, subiectum est homo

<sup>19</sup> Il che induce a escludere l'intermediazione di qualche altro *accessus* tra quello dell'*Epistola* e Lana; vedi in proposito Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»* cit., pp. 120-123.

<sup>20</sup> Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, cit., I, pp. 112-114.

<sup>21</sup> Diversamente da Casadei, *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, cit., p. 62 n. 57, continuo a non vedere nulla di strano o «antieconomico» nel fatto che commentatori prestigiosi quali erano, e si ritenevano, Guido e Iacomo innovassero, in nome della loro idea di Dante, rispetto a un proemio che assumevano quale punto di riferimento obbligato ma non immodificabile, anche in punti significativi.

prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est.

Guido, V: Vedutto questo, breviemente è da vedere quest[e] coss[e] che ssi conte[n]gono in questa *Comedia*. La prima si è il soggetto di questa opera, in due modi, cioè quello della letera e l'alegoricho. Ma pigliamo pure quello della letera: dichò che 'l subi[e]to presso ['preso'] sempriciemente [è] lo stato dell'anime dopo la morte, e inperciò che il prociesso de l'autore si rivolce intorno a quello tuta la sua opera. Se fosse presso l'alegori[co], dichò che il subi[e]to è l'uomo, il qual è punito overo remunerato per la giusticia, sì com'egli à, per la libertà dello albitrio, meritato overo demeritato<sup>22</sup>.

Guido, Laur: Hiis visis, sex in ista *Comedia* breviter indagemus: primo subiectum [...]. Circa primum nota quod subiectum huius operis est duplex, scilicet literale et allegoricum. Si enim accipiatur literaliter, dico quod subiectum huius operis est status animarum post mortem simpliciter sumptus [...], nam de illo et circa illum totius huius operis versatur processus. Si vero subiectum accipiatur allegorice, dico quod subiectum [...] est ipse homo prout merendo vel demerendo pro arbitrii libertate [Cha: per arbitrii libertatem] iustitie premiandi vel [Cha:et] puniendi obnoxius est<sup>23</sup>.

## 2.2 La riformulazione del Lana e dell'Ottimo

Il Lana invece, innovando sensibilmente, assimila la prima definizione del soggetto e la seconda, prima con l'espressione *un altro modo* – resa dall'Ottimo (che cita Lana tramite le espressioni «alcuno chiosatore [...] il ditto chiosatore») con *overo* – e quindi con l'inserimento di *l'altro mondo*<sup>24</sup>:

Lana: La materia overo subiecto della presente overa [...] si è lo stado delle aneme dopo la morte [...]. *Un altro modo* pò essere considerando

<sup>22</sup> Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., p. 129.

<sup>23</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., II, p. 1054-1055; *ivi*, I, p. 240-241, per Cha.

<sup>24</sup> Cfr. anche Azzetta, *Epistola XIII*, cit., p. 425. Nella prospettiva del presente saggio, però, Iacomo non presenta «an inadequate exegetical treatment of the *subiectum*» per incomprensione (Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., p. 64) né, tanto meno, risolve in modo «semplice e piano» un «evidente problema sia di Guido sia dell'Epistola» (A. Casadei, *Sempre contro l'autenticità dell'Epistola a Cangrande*, in «Studi Danteschi», 81, 2016, pp. 215-245, a p. 231 e n. 34), ma modifica e riformula il dettato dell'*Epistola* in base a proprie opzioni ideologico-culturali.

la materia overo subiecto d'essa çòè l'omo lo quale per lo libero arbitrio pòe meritare overo peccare; per lo quale merito overo colpa ello gli è attribuido gloria overo punido *a l'altro mondo* [corsivi aggiunti]<sup>25</sup>.

Ottimo: Fue la materia overo subgetto della presente opera li costumi delli uomini, overo li vitii e lle virtudi; o secondo che alcuno chiosatore dice, lo stato delle anime doppo la corporale morte [...]. Overo il subgetto di questa opera, come dice il ditto chiosatore, è ll'uomo, il quale per libero albitrio puote meritare e puote peccare: per lo merito consegue gloria, per lo peccato pena<sup>26</sup>.

Il primo senso perde così forza e finisce per essere assorbito dal secondo, come Lana esplicita più avanti; l'Ottimo anche qui lo segue e anzi porta a specifico esempio le prime anime dannate incontrate da Dante nel canto V:

Lana: Quando [Dante] fae mentione d'alcuna persona [...] non se dé entendre che quella persona sia perçòe in inferno od altroe, perch'è ignoto e secreto a li mondani, ma spirituale se intende che quello vicio ch'è attribuido a colui, overo vertude, per tale modo è purgado overo remunerado per la çustixia di Dio<sup>27</sup>.

Ottimo: Quando fa menzione d'alcuna singulare persona, come [...] *Semiramis*, [...] *Elena*, [...] *Francesca* [...], non si dee intendere che quella persona sia perciò in inferno o altrove in luogo diterminatamente qui posto – però che questo è occulto e secreto alli mondani – ma spiritualmente s'intende che quello vizio ch'è attributo a colui, overo virtù, per tal modo sia punito o purgado o remunerato per la iustizia di Dio<sup>28</sup>.

Insomma Lana e sulle sue orme l'Ottimo negano che Dante abbia davvero incontrato Francesca, e così Farinata, Ugolino ecc., e che il soggetto del poema possa avere una duplice interpretazione, letterale e allegorica, essendo solo la seconda accettabile perché lo stato delle anime dopo la morte «è ignoto e secreto a li mondani». Iacomo qui rinvia implicitamente a Tommaso, *Sententia Libri Ethicorum*, III, 14: «*quae pertinent ad praesentem vitam [...] nobis sunt nota; ea enim quae pertinent ad sta-*

<sup>25</sup> Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, cit., I, p. 112 e nota *a* per *punido*.

<sup>26</sup> *Ottimo Commento alla «Commedia»*, cit., p. 6 e n. 4.

<sup>27</sup> Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, cit., I, p. 116.

<sup>28</sup> *Ottimo Commento alla «Commedia»*, cit., p. 8.

tum animarum post mortem non sunt visibilia nobis»; che questa autorità sia per lui fondamentale lo indicano la conclusione dell'*Inferno* nel suo nome (ultima glossa: «frà Tommaxo [...] quello sancto benedicto») e il fatto che nel complesso del commento l'Aquinate è il secondo autore più citato, dopo Aristotele<sup>29</sup>. In nome dell'autorità di Tommaso viene dunque sacrificata, in definitiva, l'asserzione dell'*Epistola* (§ 24) che, rinviando implicitamente allo stesso passo con la formula *statums animarum post mortem*, afferma al contrario che tale soggetto può essere e di fatto è stato trattato, in quanto effettivamente conosciuto, da parte di Dante<sup>30</sup>.

### 2.3 La risposta di Guido al Lana

Vediamo ora come Guido, nel proemio di Laur sostanzialmente ripetuto in Cha, fa i conti col Lana. Il primo *inquirendum*, che in V come nell'*Epistola* è sempre e semplicemente il *subiectum* (V: *sugietto, subi[e]to*), in Laur, Cha – per la sovrapposizione dello schema aristotelico delle quattro cause a quello originario a sei – diviene «subiectum idest causam materialem» nella prima enunciazione, e quindi «subiectum sive materia» («la materia ovvero subiecto» del Lana) a proposito del soggetto allegorico, ferma restando la predilezione guidiana per il semplice *subiectum*, variamente ripetuto. Per il resto Guido si mantiene fedele al dettato del suo primo proemio e dell'*Epistola*, non accogliendo le innovazioni del Lana *in altro modo* e *a l'altro mondo*<sup>31</sup>, e invece aggiunge alla fine un'altra asserzione, che evidenzio in corsivo e su cui tornerò:

Laur: Si enim accipiatur literaliter, dico quod subiectum huius operis est status animarum post mortem simpliciter sumptus [...], nam de illo et circa illum totius huius operis versatur processus. Si vero subiectum accipiatur allegorice, dico quod subiectum sive materia est ipse homo prout merendo vel demerendo pro arbitrii libertate [Cha: per arbitrii libertatem]

<sup>29</sup> Vedi Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, cit., *Indice degli antropomi e dei toponimi*, IV, pp. 2833-2856, alle pp. 2835 per Aristotele e 2854 per Tommaso; per il «ricorso – se non sistematico, almeno predominante – all'autorità di Tommaso» per affrontare i problemi dottrinari, vedi M. Volpi, *Iacomo della Lana*, in *Censimento dei commenti danteschi. 1. I commenti di tradizione manoscritta*, cit., pp. 290-315, a p. 295.

<sup>30</sup> Vedi Azzetta, *Epistola XIII*, cit., p. 352, e più oltre nel presente saggio, § 3.1.

<sup>31</sup> Jenaro-MacLennan, *The Trecento Commentaries*, cit., p. 75, nota questa difformità ma ne deduce che Lana dipende da Guido («Lana's expansion of E[pistola] could be regarded as a borrowing from Guida da Pisa's expansion»), mentre è Guido, come vedremo anche più sotto, che attinge per il secondo proemio da Iacomo, omettendone certi passaggi «sensibili» e riformulandolo significativamente.

iustitie premiandi vel[Cha:et] puniendi obnoxius est, propter quod meritum sive culpam tribuitur ipsi homini gloria sive pena. *Nam de pena sive gloria ipsi homini attributa nobis narranda sive manifestanda intentio versatur auctoris* [corsivo aggiunto]<sup>32</sup>.

Accogliendo poi dal Lana la trattazione del quadruplice senso rispetto alla figura di Minosse (vedi oltre, § 3.2), ne riprende le parole finali, con però l'omissione (nel luogo segnalato sotto da \*\*\*) della citazione lanèa da Tommaso, che sottolinea in corsivo:

Lana: Quando fae mentione d'alcuna persona [...] non se dé entendre che quella persona sia perçòe in inferno od altroe, *perch'è ignoto e secreto a li mondani*, ma spirituale se intende che quello vicio ch'è attribuido a colui, overo vertude, per tale modo è purgado overo remunerado per la custixia di Dio.

Guido: De illis autem personis quas ibi ponit hoc accipe: quod non debemus credere eos ibi esse, \*\*\*, sed exemplariter intelligere quod cum ipse tractat de aliquo vitio, ut melius illud vitium intelligamus, aliquem hominem qui multum illo vitio plenus fuerit, in exemplum adducit<sup>33</sup>.

Eliminando l'asserzione tomistica della inconoscibilità dello *status animarum post mortem*, Guido, se non rifiuta apertamente l'approccio del Lana, lo depotenzia e al contempo, in un luogo precedente di questo proemio, trova il modo di ribadire, in rapporto a un'altra tesi dell'Aquinate, che la *Commedia* deve essere interpretata in tutti i sensi riscontrabili nelle Sacre Scritture. Tommaso aveva sostenuto che

in nulla sciencia humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi literalis sensus, set solum in illa Scriptura cuius Spiritus sanctus est actor, homo vero instrumentum tantum, secundum illud Psalmiste «Lingua mea calamus scribe» (*Quaestiones de quolibet* VII, qu. 6, art. 3 [16], *resp.*).

Guido, per affermare l'inarrivabile eccellenza linguistica di Dante («nullus enim mortalis potest sibi in lingue gloria comparari») e insieme fortificare il tema di apertura del suo primo proemio, ossia Dante come *agens* e insieme mano inviata dal Cielo secondo il libro di Daniele, richiama pro-

<sup>32</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., II, p. 1054-1055, per Laur; *ivi*, I, p. 240-241, per Cha.

<sup>33</sup> *Ivi*, II, p. 1059; I, p. 246.

prio il salmo 44 citato da Tommaso, «lingua mea calamus scribe velociter scribentis» e aggiunge che lo stesso Dante «fuit calamus Spiritus Sancti, cum quo calamo ipse Spiritus Sanctus velociter scripsit nobis et penas damnatorum et gloriam beatorum» (ed. cit., II, p. 1056, e I, p. 242). Se lo stato delle anime dopo la morte «è ignoto e secreto a li mondani», come vogliono Tommaso e quindi Lana, è però noto allo Spirito Santo, e un'opera da esso scritta mediante una mano o una penna umana deve essere interpretata, al pari delle scritture bibliche, in tutti e quattro i sensi canonici.

### **3. La conoscenza dello stato delle anime dopo la morte, base della missione di Dante**

#### **3.1 La realtà dell'esperienza di Dante e l'identità delle anime incontrate**

Secondo un giudizio assai diffuso, riecheggiato anche nel presente volume ed espresso nel modo più alto da Bruno Nardi, la definizione del soggetto letterale del poema come *status animarum post mortem* sarebbe fuorviante e riduttiva. Infatti

il senso letterale di tutto il poema è un altro, e cioè il viaggio, il «fatale andare» di Dante, smarrito, attraverso l'Inferno e il Purgatorio fino alla «selva antica» del Paradiso terrestre, sulle orme d'Enea, sotto la scorta di Virgilio; e quindi l'ascesa attraverso le sfere celesti sulle orme di S. Paolo, sotto la guida di Beatrice<sup>34</sup>.

Nessuno può negare che Dante narri un viaggio, ma è anche vero che nessuno tra i primi commentatori indica nel viaggio il soggetto del poema. Ciò potrebbe spiegarsi, oltre che con l'autorevolezza dell'*accessus* contenuto in *EC*, col fatto che tale tema, variamente modulato all'interno della *Commedia*<sup>35</sup>, non è caratteristico di essa. Le visioni o

<sup>34</sup> Cfr. B. Nardi, *Osservazioni sul medievale «accessus ad auctores» in rapporto all'epistola a Cangrande*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della commissione per i testi di lingua (7-9 Aprile 1960), Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1961, pp. 273-305, quindi in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 268-305, a p. 295. Analogamente Id., *Il punto sull'«Epistola a Cangrande»*, in *Lectura Dantis Scaligera*, Firenze, Le Monnier, 1960, quindi in *Lecturae e altri studi danteschi*, a cura di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 205-225, a p. 218.

<sup>35</sup> Come nota Azzetta, *Epistola XIII*, cit., pp. 351-352, nell'apertura dell'*Inferno* l'accento cade effettivamente sulla «guerra / sì del cammino e sì de la pietate / che ritrarrà la mente che non erra» (*If* II, 4-6 e vedi già *If* I 35); i proemi della seconda e terza cantica indicano però «quel secondo regno» (*Pg* I 4) e il «regno santo», ossia lo stato delle ani-

rappresentazioni dell'aldilà difatti presuppongono o comportano, generalmente, la dislocazione del protagonista in mondi inferi o superiori o altri, come mostrano appunto, a tacer di altri testi cristiani o islamici, il «viaggio all'oltretomba del libro VI» dell'*Eneide*, «la parte più bella dell'intera opera» alla quale «dobbiamo la *Commedia* dantesca»<sup>36</sup>, e l'ascesa al terzo cielo di s. Paolo, cui la *Visio Sancti Pauli*, nelle sue plurime versioni, collega un viaggio in Paradiso e all'Inferno, con talora passaggi nel Paradiso Terrestre e in zone analoghe al Purgatorio<sup>37</sup>.

---

me beate, appunto come «materia del mio canto» (*Pd I* 10-12). Inoltre, mentre il lemma *cammin(o)* resta ben presente nelle tre cantiche, *viaggio* è confinato nella prima (con cinque occorrenze: *If I* 91, X 132, XVI 27, XXVII 16 e XXXI 82, la prima e l'ultima riferite al percorso del pellegrino), scompare quasi dalla seconda, con un significativo ma unico caso a *Pg II* 92 («fo io questo viaggio»), e manca del tutto nel *Paradiso*.

<sup>36</sup> Cfr. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke, 1948, trad. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, R. Antonelli (a cura di), Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1992, p. 197.

<sup>37</sup> Vedi T. Silverstein, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts*, London, Christophers, 1935; T. Silverstein, A. Hilhorst, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Geneva, Patrick Cramer, 1997; L. Jiroušková, *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter*, Leiden-Boston, Brill, 2006. La possibile dipendenza di Dante da questa tradizione è affermata da molti studiosi moderni (vedi da ultimo Dante Alighieri, *Commedia. Inferno*, commento di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016<sup>2</sup>, p. 69) e, largamente, dall'antica esegesi (vedi L. Azzetta, *Visioni bibliche e investitura poetica. Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante a partire dall'«Epistola a Cangrande»*, in L. Lombardo, D. Parisi, A. Pegoretti (a cura di), *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, Atti del Convegno internazionale, Venezia 14-15 settembre 2017, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 189-214, a p. 204 n. 14). Il tema è discusso anche nella redazione fiorentina del commento del Buti (*Commento di Francesco da Buti sopra la divina Comedia di Dante Alighieri*, a cura di C. Giannini, Pisa, Nistri-Lischi, 1858-1862, I, p. 63, di sul ms. Riccardiano 1006, e vedi già il ms. della Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatino lat. 1728, con data 1394, c. 13vb): «lo Vaso d'elezione cioè San Paolo, del quale disse Dio: *Vas electionis vocabitur*; cioè sarà chiamato Vaso d'elezione, cioè vasselletto eletto, imperò ch'elli fu eletto da Dio. Trovasi in uno libro, che non è approvato, che san Paolo andasse all'inferno, e per questo ne fa qui menzione l'autor nostro; ma ch'elli fosse ratto infino al terzo cielo ne rende testimonio elli nelle sue Epistole, et in quello ratto forse l'autore intese che li fosse mostrata la giustizia di Dio punitiva, come la premiativa, et in questo modo intende che andasse allo inferno, com'è detto di sopra, e questo è migliore intendimento. *Per recarne conforto a quella fede*» ecc. I più antichi e autorevoli testimoni pisani del commento però, dopo «electo da Dio», hanno immediatamente *Per recarne conforto*: cfr. i mss. Laur. Conventi Soppressi 204, c. 89 (89ra per la glossa) e Bibl. Nazionale di Napoli XIII C. 1, c. 84r (84rb). Il passo che inizia con *trovasi* risulta dunque un'interpolazione, presumibilmente dovuta all'ambiente fiorentino di Santa Croce, ove questa edizione del commento butiano all'*Inferno* fu apprestata: cfr. F. Franceschini, *Il commento dantesco del Buti nel tardo Trecento e nel Quattrocento: tradizione del testo, lingua, società*, in «Bollettino Storico Pisano», 64, 1995, pp. 45-114, a pp. 83-93.



Certo, anche per altre visioni tardo-antiche e medievali si può indicare come soggetto lo stato delle anime dopo la morte, ma c'è, mi sembra, un punto di discriminazione molto netto, come mostra la citata *Visio Sancti Pauli*. Qui, il soggetto in questione è chiaramente indicato al pellegrino dall'angelo che lo guida nel viaggio oltremondano:

ego autem incedebam ducente me angelo [...] et dixit mihi, «veni et sequere me, et ostendam tibi animas iustorum et peccatorum, ut cognoscas qualis locus»;

il viaggiatore incontra dunque, in certi luoghi di salvezza, i profeti e i patriarchi:

et vidi illic Isaiam, et Iheremiam, et Hezechiel, et Amos, et Micheam, et Zachariam, prophetas maiores et minores, et salutaverunt me [...] et vidi illic Abraham, Isaac et Iacob, et Loth et Iob et alios sanctos et salutaverunt me;

giunto però ad altri luoghi di salvezza dei giusti e di punizione dei peccatori, riceve l'indicazione delle virtù o dei vizi da essi praticati e talora anche una loro individuazione socio-culturale, ma l'identità personale delle anime (come invece si fa per profeti e patriarchi) non è rivelata:

vidi thronos aureos, et in ipsos diademas et zonas positas [...]. «Qui sunt qui sessuri sunt super thronos?» Et respondit angelus et dixit mihi, «Hii sunt throni eorum qui bonitatem et innocentiam habent et intellectum cordis [...], nescientes scripturas multas neque psalmos plures [...], qui nihil amplius sciunt [...]; a Deo meruerunt tantum et talem indumentum et tantam gloriam propter innocentiam»;

et vidi alterum [...] quem adducebant cum festinatione currentem quatuor angeli maligni, et dimerserunt eum usque ad ienua in flumine igneo; et lampades igneae percutiebant faciem eius sicut procella; et non permisserunt dicere, «Miserere mei». Et interrogavi, «Qui est hic, domine?» Et respondit angelus et dixit, «Hunc quem vides episcopus fuit, et non consumavit bene episcopatum suum, sed quidem nomen accepit magnum et non est egressus in sanctitate eius qui donavit ei nomen; et in omni vita sua non fecit iudicium iustum, et viduis et pupillis non misertus est. Nunc autem retributum est ei secundum opera sua»<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Versione lunga del ms. 317 di San Gallo, Stadtbibliothek (Bibliotheca Vadiana), in Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, cit., pp. 139-142 (ordine delle citazioni modificato).

Si profila così una tipologia degli incontri dei viaggiatori oltremontani: si va dalle varie classi di giusti o peccatori definite solo, rispettivamente, da meriti o colpe, a peccatori tipizzati socialmente – come nella visione di Thurchill, di inizio sec. XIII, «il cattivo prete, il cavaliere ingiusto, l'uomo di legge corrotto, il contadino malvagio, il mugnaio ladro e il mercante imbroglione»<sup>39</sup> – a tipi meglio individuati ma ancora anonimi (il vescovo che «non consumavit bene episcopatum suum, sed quidem nomen accepit magnum») sino, secondo la chiosa lanèa, a persone citate per nome ma poste in un determinato luogo oltremontano solo a simboleggiare «quello vicio ch'è attribuido a colui, ovvero vertude, per tale modo [...] purgado ovvero remunerado per la çustixia di Dio». Più oltre c'è una soglia decisiva, e Dante coraggiosamente la supera. La sua *Commedia* non è una *fictio* letteraria o un poema allegorico ma narra invece, a livello letterale o storico, la sua effettiva esperienza dello stato delle anime nell'aldilà, o meglio di quelle determinate anime da lui incontrate<sup>40</sup>.

Si tocca così una sfera delicata sotto il profilo non solo teologico ma anche giuridico-amministrativo. Si consideri, sulla scorta di Claudia Villa<sup>41</sup>, la missione compiuta in Italia settentrionale nel 1317-18, su mandato del papa Giovanni XXII, dal francescano *Bertrando de Turre* (Bertrand de La Tour) e dal domenicano *Bernardo Guidonis* ossia Gui<sup>42</sup>, il quale in quegli anni attendeva alla sua *Practica Inquisitionis heretice pravitatis*, conclusa nel 1323 o all'inizio del 1324<sup>43</sup>. I due inquisitori

<sup>39</sup> Cfr. J. Baschet, *I peccati capitali e le loro punizioni nell'iconografia medievale*, in appendice a C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 225-260, a p. 233, e vedi già Id., *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'Enfer en France et en Italie (XIII-XVè siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1993.

<sup>40</sup> Per la visione opposta di Pietro di Dante e altri vedi sotto, n. 53, con S. Bellomo, *L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero: «a rischio di procurarci un dispiacere»*, in «L'Alighieri», n.s., 45, 2015, pp. 5-19, a p. 17.

<sup>41</sup> C. Villa, *Il vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone: pubblicistica politica e poetica nell'Epistola a Cangrande (con una postilla per re Roberto e donna Berta) / I*, in «L'Alighieri», 47, 2016, pp. 19-39, a pp. 23-30; Ead., *Cronologie dantesche: il canto XIX dell'«Inferno» e il memoriale per Cangrande (Ep XIII)*, in «Studi Danteschi», 82, 2017, pp. 29-50, a p. 50, con l'annuncio della seconda parte del succitato saggio *Il vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone*; Ead., *L'Epistola a Cangrande, la scomunica dello Scaligero (6 aprile 1318) e la bozza «Ne pretereat»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 196, 654, 2019, pp. 246-262.

<sup>42</sup> Per questa missione in Lombardia vedi le lettere di Giovanni XXII ai due inquisitori, datate 12 marzo 1317, in *Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis ordinis Fratrum Predicatorum*, C. Douais (a cura di), Paris, A. Picard, 1886, pp. 398-400.

<sup>43</sup> Cfr. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, G. Mollat (a cura di), Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. XI-XV per la datazione, con riferimento anche a testi consultati da Bernardo durante il viaggio in Italia.

valicano le Alpi, entrano in Piemonte e si spingeranno a est sino a Venezia e a sud sino a Pisa<sup>44</sup>. Al centro della missione stanno la nomina e il ruolo dei vicari imperiali su cui, «vacante imperio» dopo la morte di Enrico VII, il pontefice rivendica i propri diritti. Da un lato, rafforzando una scelta già operata da Clemente V, Giovanni XXII nomina Roberto d'Angiò «partium Italie Romano subiectarum imperio vicario» (16 luglio 1317)<sup>45</sup>; dall'altro fa chiedere dai suoi autorevoli rappresentanti che i vicari creati da Enrico rinuncino al titolo e ai connessi poteri giurisdizionali. «Matheus de Vicecomitibus de Mediolano» abbandona la carica di vicario ma ne mantiene i poteri; «Canis de Lascala et Raynaldus dictus Passarinus de Mantua» respingono sdegnosamente le richieste del papa argomentate dai suoi due emissari; il 6 aprile 1318 segue per tutti e tre i vicari imperiali la scomunica<sup>46</sup>. Senza insistere su queste vicende, si può rilevare che, secondo la stessa *Practica inquisitionis* di Bernard Gui, agli inquisitori era stato conferito il potere di intervenire nell'elezione delle pubbliche cariche («possunt Inquisitores Lombardie eligere officiales et syndicatores»), sollecitare le autorità locali a inasprire la lotta antiereticale («possunt compellere rectores civitatum aliorumque locorum in Lombardia ad faciendum [...] observari constitutiones apostolicas et leges imperiales contra hereticos, credentes, fautores et receptatores et defensores editas») e persino «excommunicare laycos disputantes de fide catholica publice vel privatim»<sup>47</sup>. Nella sezione V della *Practica inquisitionis*, che tratta *De sortilegis et divinis et invocatoribus demonum*, tra le più varie pratiche magiche e divinatorie – tutte equiparate agli atti eretici e sottomesse alla giurisdizione inquisitoriale da Giovanni XXII<sup>48</sup> – figura anche la conoscenza dello stato delle anime dopo la morte:

Sortilegus aut divinator aut demonum invocator examinandus interrogetur que et quot sortilegia aut divinationes aut invocationes ipse novit et quibus didicit. Item, descendendo ad particularia [...] poterunt formari interrogatoria de hiis que secuntur, videlicet quid sciunt aut sciverunt aut fecerunt de pueris seu infantibus fatatis seu defatandis; item de animabus

<sup>44</sup> Villa, *L'Epistola a Cangrande, la scomunica dello Scaligero*, cit., p. 249 e nn. 16 e 17.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>46</sup> Vedi *ivi*, pp. 250-253, coi rinvii alle relative fonti: le citazioni appartengono appunto alla bolla di scomunica.

<sup>47</sup> Cfr. *Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis*, cit., IV Pars, II 4 B: *latitudo potestatis inquisitorum*, rispettivamente pp. 204, 202 e 207.

<sup>48</sup> Cfr. Mollat in Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, cit., p. XLIV e n. 3, in riferimento a un atto del 22 agosto 1320.

perditis seu dampnatis; [...]; item de statu animarum defunctorum; item de prenuntiationibus futurorum eventuum [...]<sup>49</sup>.

Senza che qui si possa discutere a fondo la questione, tale semplice cenno basterà a mostrare che negli anni a cavallo del 1320 il tema *de statu animarum defunctorum* era di drammatica attualità, tanto più a Verona ove erano stati compresenti nel giugno 1317, in un clima di aspre discussioni, l'inquisitore Bernardo Gui, Cangrande e forse Dante<sup>50</sup>.

Possiamo davvero pensare che l'individuazione di un tale soggetto della *Commedia* sia stato un espediente di qualche «scaltro teologo», rivolto «a sviare l'attenzione del lettore dal senso letterale dell'opera, [...], il viaggio di Dante Alighieri fiorentino»<sup>51</sup>, o che l'intento del «caudatario dell'Epistola» fosse «proprio quello di scagionare il Poeta dalle accuse di eresia che, da diverse parti, gli "invidi" gli avevano mosse»?<sup>52</sup>.

Questo intento difensivo in realtà è individuabile non nell'*Epistola*, bensì nella riduzione allegorizzante e moralizzante del poema inaugurata dal Lana, consolidata dal gruppo fiorentino che tra il 1334 circa (Ottimo) e il 1341-43 (Andrea Lancia) commenta «'l nostro poeta Dante Alleghieri fiorentino» e decisamente sancita da Pietro Alighieri, entro il 1340-41<sup>53</sup>. Del testo «che scrisse l'autore medesimo a messere Cane

<sup>49</sup> Cfr. *Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis*, cit., V pars, VI, p. 292; Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, cit., pp. 20 e 22, e vedi Mollat, *ivi*, pp. XXIV-XXV n. 1 e 20-21 n. 1, per la dipendenza di questa parte da un manuale inquisitoriale francese di fine sec. XIII; come suggerisce il documento citato alla nota precedente e indica Villa, *L'Epistola a Cangrande, la scomunica dello Scaligero*, cit., p. 256, la sezione V però dev'essere stata aggiornata attorno al 1320. Un confronto tra l'*Epistola* e la *Practica inquisitionis* è già in M. Picchio Simonelli, *L'Inquisizione e Dante: alcune osservazioni*, in «Dante Studies», 118, 2000, pp. 303-321, a pp. 312-313; *ivi*, p. 309 e note relative, si richiama anche la *Summa* di Enrico di Susa (†1271), che inibisce la comunicazione di visioni pur divinamente ispirate («ad predicandum non admittitur aliquis, quamvis dicat se vidisse Deum in somniis») e stigmatizza come «vanagloria eretica» il sentirsi conseguentemente investiti di missioni particolari (Henrici de Segusio Cardinalis Hostiensis *Summa* [...], Lione 1537, ristampa Aalen, Scientia, 1962, c. 239r; Venezia 1574, col. 1541).

<sup>50</sup> Cfr. Villa, *L'Epistola a Cangrande, la scomunica dello Scaligero*, cit., pp. 251 e 256. Per G. Biscaro, *Dante a Ravenna (indagini storiche)*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano», 41, 1921, pp. 1-142, a p. 11, Dante sarebbe stato tra i «periti» che difesero le ragioni di Cangrande contro gli inquisitori inviati dal papa.

<sup>51</sup> Nardi, *Il punto sull'«Epistola a Cangrande»*, cit., p. 218.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 219. Sul punto vedi Bellomo, *L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero*, cit., pp. 6-7.

<sup>53</sup> Si confrontino la dichiarazione iniziale di Iacomo della Lana, *Commento alla «Commedia»*, cit., I, p. 112, «one expositione, interpretatione, allegoria, sententia, postilla ovvero glosa che per mi serà facta, se se consona e dise con lo tignire de la Sancta Madre

della Scala» abbiamo all'epoca la sola, benché molto significativa, menzione del Lancia<sup>54</sup>, seguita all'inizio del Quattrocento da quella di Filippo Villani<sup>55</sup>; i diversi proemi di Guido – conservativi, con compromessi e autonomi spunti esegetici, dell'*accessus* di EC – sono attestati da una decina scarsa di testimoni. Invece il numero di codici col prologo lanèo a noi pervenuti supera i cinquanta<sup>56</sup>, e a essi si aggiungono

---

Ecclesia Romana si hoe per ferma et dritta. Se diviasse, discrepasse ovvero avesse altro senso, insino [da] ora la casso et tegno per vana e da nesuno valore», e quella finale del Lancia: «chiunque legge il testo e le chiose consideri che 'l nostro poeta Dante Alleghieri fiorentino poetiza in questa sua opera e così le chiose che spongono cotale poesia, sì che in quanto li exempli, li argomenti, le oppinioni, le allegorie, le sententie et li decti si conformano al tenere di santa Ecclesia sta bene, altrimenti sieno riputate poetiche e come poesia scritte e interpretate e isposte» (Andrea Lancia, *Chiose alla «Commedia»*, a cura di L. Azzetta, Roma, Salerno Editrice, 2012, II, p. 1236, a Pd XXXIII 141-145, e vedi, per la prima esegesi fiorentina, L. Azzetta, «Ad intelligenza della presente Comedia...». *I primi esegeti di fronte al «poema sacro»*, in *Dante e la sua eredità a Ravenna nel Trecento*, a cura di M. Petoletti, Ravenna, Longo, 2015, pp. 89-113). Nel prologo del figlio di Dante si giunge a dire «nam quis sani intellectus crederet ipsum [Dante] ita descendisse, et talia vidisse, nisi cum distinctione dictorum modorum loquendi ad figuram?» (Petri Allegherii *super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, a cura di V. Nannucci, Firenze, Piatti, 1845, p. 8). A prescindere da altri commenti, nello stesso Guido tale preoccupazione, all'inizio contenuta, va crescendo. La sua *Declaratio* volgare (anteriore alle Chiose Palatine e all'Ottimo, in quanto ivi citata) dice solo che, «se contra fè / in questa prima cantica infernale / [Dante] alquanto parla», è perché «in questa prima parte infortunale / ragion lo mena», cioè lo guida la ragione umana rappresentata da Virgilio (mentre nel prosieguito, evidentemente, troverà altre guide molto più illuminanti). L'auto-commento latino a questi versi estende tale cautela a «pluribus locis, et maxime [dunque non esclusivamente] prime Cantice» e assolve l'autore da eventuali censure e condanne «quia poetice loquitur et fictive» (Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., II, p. 992). Laur, nella glossa a *If* I 91 (assente in V), ripete in due righe questo stesso concetto: «si contra catholicam fidem insertum aliquid videatur, non infidelitati auctoris imputetur, sed stilo poetico, quod direxerit vias suas secundum rationem humanam» (ivi, II, p. 1077). Nella versione definitiva di Cha infine l'argomentazione su questo punto occupa oltre 15 linee a stampa e contiene espressioni quali «si in ista *Comedia* esset aliquid hereticum», concludendosi comunque con l'identificazione tra Dante e «Salomonem, qui more poetico condidit *Cantica cantorum*» (ivi, I, pp. 270-271), col che si rivendica ancora una volta la valenza biblica dell'opera dantesca (cfr. P. Nasti, *A Friar Critic: Guido da Pisa and the Carmelite Heritage*, in P. Nasti, C. Rossignoli (a cura di), *Interpreting Dante. Essays on the Traditions of Dante Commentary*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2013, pp. 110-179, specie p. 150).

<sup>54</sup> Chiosa proemiale a Pd I, in Lancia, *Chiose alla «Commedia»*, cit., II, p. 862.

<sup>55</sup> Filippo Villani, *Expositio seu Comentum super «Comedia» Dantis Allegherii*, S. Bellomo (a cura di), Firenze, Le Lettere, 1989, p. 38, con rinvio all'«introdutorio suo [Dantis] super cantu primo *Paradisi* ad dominum Canem de la Scala destinato».

<sup>56</sup> L'inventario codicologico che chiude il “medaglione” su Iacomo, in *Censimento dei commenti danteschi. I. I commenti di tradizione manoscritta*, cit., I, pp. 306-310, annovera 26 codici col suo commento alle tre cantiche, 16 col solo *Inferno*, 4 con *In-*

quelli dell'Ottime aperti dai proemi *Intendendo di sponere le oscuritadi* oppure *La natura delle cose aromatiche*. A partire dall'ampia diffusione di tali testi nei primi centocinquant'anni dopo la morte di Dante, la linea allegorizzante e moralizzante si è imposta a tal punto che lo «stato delle anime dopo la morte», in quanto soggetto letterale ossia storico del poema, è apparso sempre meno credibile.

### 3.2 *Si vero accipiatur opus allegorice...*

La formulazione di *EC* § 25,

si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est,

ha suscitato molte obiezioni e discussioni, come anche questo volume documenta. Un'interpretazione oggi assai diffusa è stata formulata da Filippo Villani, che integra così il testo dell'*Introductorio* a Cangrande a lui noto:

si vero ad allegoriam mentis oculos inflectamus, subiectum atque materia erit homo viator prout merendo vel demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi erit obnoxius<sup>57</sup>.

L'idea che il senso allegorico si riferisca alla giustizia retributiva su questa terra può riposare solo sulla «fiducia nel ritorno sulla terra di Astrea / Giustizia», una «fiducia eccezionale da parte di Dante se confrontata con la sua esperienza» e con le condizioni del secolo, che spesso

---

*ferno* e *Purgatorio* e 3 contenenti il proemio, col che si raggiungono quasi le 50 unità; si dovranno aggiungere tutti quei codici frammentari, o con traduzioni latine del Lana o col suo commento misto a quello dell'Ottime, che comunque contengano il proemio lanèo. Vedi anche S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della «Commedia» da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 273-275 (mss. di Guido), 286-299 (mss. del Lana), 365-371 (mss. dell'Ottime).

<sup>57</sup> Villani, *Expositio seu Comentum super «Comedia»*, cit., p. 37 e analogamente p. 41. Cfr., tra i moderni, Cecchini, *Epistola a Cangrande*, cit., p. 41: «l'uomo in itinere, dunque, e pertanto ancora in grado di conseguire liberamente col pensiero e con l'azione la felicità terrena e di determinare insieme il proprio destino ultimo»; Azzetta, *Epistola XIII*, cit., p. 353: «l'uomo vivente [...] che, esercitando la libertà dell'arbitrio nel corso del suo viaggio terreno, è sottoposto alla giustizia», e vedi ivi l'annotazione, pure antica, «secundum allegoricum sensum poeta agit de inferno isto [l'inferno terreno], in quo peregrinando ut viatores mereri et demereri possumus».

contraddicono tale aspettativa<sup>58</sup>. Invece Brugnoli – memore delle parole del Nardi («la visione dello stato delle anime dopo la morte, secondo la lettera, e la giustizia divina nel punire e premiare le opere dell'uomo, secondo il senso allegorico»)<sup>59</sup> – traduce, integrando un aggettivo assente nel testo, «l'uomo [...] ha conseguito premi o punizioni da parte della giustizia divina» (corsivo aggiunto)<sup>60</sup>. Per sua parte, e con orientamento favorevole all'autenticità di *EC*, Pastore Stocchi scrive «*per arbitrii libertatem*: esercitando il libero arbitrio che lo rende responsabile dinanzi al divino giudizio»<sup>61</sup>. Infine Bellomo, discutendo la diffusa convinzione che «dei tre sensi allegorici» ricordati in *EC* § 20-21 qui «si attribuirebbe al poema il solo senso morale»<sup>62</sup>, vi intravede «anche il senso anagogico [...] il quale è riferito al destino ultimo dell'uomo, sia individuale, sia collettivo, costituito dal riferimento al premio o al castigo impartiti dalla giustizia divina»<sup>63</sup>. Forse perché la definizione da cui siamo partiti appariva «compendiosa»<sup>64</sup> già ai lettori antichi, e certo perché non corrisponde all'interpretazione a quattro livelli di *In exitu Israel de Egipto* (*EC* § 21), Lana e quindi Guido hanno affiancato alla definizione di *EC* § 25 – ripetuta dal pisano e invece modificata come si è visto dal bolognese – un nuovo esempio di interpretazione a quattro livelli, stavolta in riferimento diretto al testo della *Commedia*<sup>65</sup>:

<sup>58</sup> Cfr., rispettivamente, C. Villa, *Commento, Epistola XIII*, in Dante Alighieri, *Opere*, II. *Convivio, Monarchia, Epistole, Ecloghe*, G. Fioravanti et al. (a cura di), Milano, Mondadori, 2014, pp. 1572-1573; Azzetta, *Epistola XIII*, cit., p. 353.

<sup>59</sup> Nardi, *Il punto sull'«Epistola a Cangrande»*, cit., p. 218.

<sup>60</sup> *Epistole*, A. Frugoni e G. Brugnoli (a cura di), in Dante Alighieri, *Opere Minori*, II, P.V. Mengaldo et al. (a cura di), Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, p. 613.

<sup>61</sup> Dante Alighieri, *Epistole, Ecloghe, Questio de situ et forma aque et terre*, M. Pastore Stocchi (a cura di), Roma-Padova, Antenore, 2012, p. 108.

<sup>62</sup> Tra i commentatori antichi il Buti, che pur segue da vicino il modello del Boccaccio (Franceschini, *Guido da Pisa, l'«Epistola a Cangrande»*, cit., p. 132 e n. 93), scrive che «il soggetto di che l'autore parla, si è letteralmente lo stato dell'anime dopo la separazione dal corpo, et allegoricamente o vero moralmente è lo premio o vero la pena a che l'uomo s'obliga vivendo in questa vita per lo libero arbitrio» (*Commento di Francesco da Buti*, cit., I, p. 6, corsivo aggiunto, e così, salvo lievi varianti formali, i mss. pisani Laur. Conventi Soppressi 204 e Bibl. Nazionale di Napoli XIII C 1).

<sup>63</sup> Bellomo, *L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero*, cit., p. 17.

<sup>64</sup> *Ibid.*, anche per le riflessioni suscitate in Bellomo da G. Inglese, *Epistola a Cangrande: questione aperta*, in Id., *L'intelletto e l'amore: studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, pp. 165-188, a pp. 175-176.

<sup>65</sup> Guido in realtà ne elabora un altro ancora, scrivendo alla fine del commento al primo canto: «Beatrix in ista *Comedia* accipitur quatuor modis. Interdum enim accipitur literaliter pro quadam nobili domina florentina, que sua pulcritudine et morum venustate mirabiliter micuit in hac vita; aliquando accipitur allegorice pro sancta scientia theologie; aliquando accipitur moraliter sive typice pro vita scilicet spirituali; aliquando vero accipi-

Lana: lo primo senso si è lo litterale [...], si como quando elli pone Minos in lo inferno per uno demonio zudicadore delle aneme. Lo secondo senso si è alegorico [...] come ad i[nter]petrare lo ditto Minos la zustixia, la quale zudica le aneme secondo sua condicion. Lo terço senso si è ditto tropologico, zoè morale, per lo quale s'interptra lo dito Minos si como uno re che fo in Crede, fo zusto e vertudioxo, [...] che si moralmente se pone uno zudixe in inferno, lo qual decerne per la condicione de l'anema lo logo e la pena che se gli avene. Lo quarto senso si è dito senso anagogico, per lo quale s'interptra spirtualmente li exempli et comparacioni della dicta *Comedia*<sup>66</sup>.

Guido (Laur, Cha): ad licteram [...] accipimus Minoem iudicem et assessorem Inferni, qui diiudicat animas descendentes. Secundus intellectus est allegoricus, per quem intelligo quod lictera sive hystoria unum significat in cortice et aliud in medulla, et secundum istum intellectum allegoricum Minoes tenet figuram divine iustitie. Tertius intellectus est tropologicus sive moralis, [...] et secundum istum intellectum Minos tenet figuram rationis humane, que debet regere totum hominem, sive remorsus conscientie, qui debet malefacta corrigere. Quartus vero et ultimus intellectus est anagogicus, [...] et secundum istum intellectum Minos tenet figuram spei, qua mediante penam pro peccatis et gloriam pro virtutibus sperare debemus<sup>67</sup>.

Riformulando così l'esempio del Lana, Guido tiene ben distinti i sensi letterale e allegorico, definisce il senso morale in rapporto non a «lo dito Minos» ma alla dimensione umana («tenet figuram rationis humane») e offre una specifica illustrazione del senso anagogico. Su questa base, come sembra suggerire l'esegeta pisano, si può riarticolare su quattro livelli la dichiarazione «compendiosa» di *EC* § 25, ove il termine *allegorice* comprende tutti i sensi «a litterali sive historiali diversi» (§ 22):

- la lettera o realtà storica del poema è l'esperienza, veramente fatta da Dante, dello stato delle anime dopo la morte (o meglio di quelle da lui incontrate);
- questo senso letterale rinvia, rendendolo accessibile, al senso più generale e profondo, cioè la «iustitia premiandi et puniendi» o

tur anagogice pro gratia scilicet divina homini infusa et vita beata homini attributa» (Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., II, p. 1083, per Laur; *ivi*, I, p. 271-272, per Cha).

<sup>66</sup> Iacomo della Lana, *Comento alla «Commedia»*, cit., I, pp. 114-116.

<sup>67</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., II, p. 1058-1059, per Laur; *ivi*, I, p. 245-246, per Cha, da cui cito.



- «divina iustitia»<sup>68</sup>, intesa come sistema astratto, stabilito da Dio, dei peccati e delle pene, dei meriti e delle ricompense;
- tale sistema si proietta sul mondo degli uomini, cui si riferisce in senso morale questo poema teso a «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis» (*EC* § 39) e composto appunto «non ad speculandum sed ad opus» (*EC* § 40); tuttavia la scelta di una direzione o dell'altra dipende dall'uomo che agisce in base al libero arbitrio («merendo et demerendo per arbitrii libertatem»); la missione assegnata a Dante, «viro predicante iustitiam» (*Ep.* XII § 3)<sup>69</sup>, è quella di diffondere la consapevolezza del sistema della giustizia divina e quindi, nei termini di Guido, il meccanismo della ragione e del rimorso. Per questo – come Guido aggiunge dopo «iustitie premiandi et puniendi obnoxius est» – «de pena sive gloria ipsi homini attributa nobis narranda sive manifestanda intentio versatur auctoris»<sup>70</sup>;
  - il senso anagogico, secondo Guido (o modernamente Bellomo), è quello dell'aspettativa (*spes*) circa il destino ultimo dell'uomo, in riferimento al premio o al castigo impartiti dalla giustizia divina.

### 3.3 Considerazioni finali: l'Inferno di Dante e l'Inferno del Camposanto

L'interpretazione ora proposta nasce da una riflessione sulle mosse esegetiche originali di Iacomo della Lana e Guido da Pisa, che rivestono un loro significato a prescindere dalla paternità dantesca o meno dell'*accessus* a loro noto. Il termine “mosse” vuol proprio alludere a una sorta di partita a scacchi tra i primi interpreti di Dante, dove Guido può anche sacrificare qualche pezzo, ripetendo nelle ultime righe del suo *accessus* la tesi del Lana («quod non debemus credere» ecc.), per salvaguardare e potenziare, oltre e contro certe posizioni tomistiche, le sue basilari idee

<sup>68</sup> L'aggettivo, assente nell'*Epistola*, è suggerito dal citato commento di Guido; richiamo qui anche il brano della redazione fiorentina del Buti, secondo cui «in quello ratto [di s. Paolo] forse l'autore intese che li fosse mostrata la giustizia di Dio punitiva, come la premiativa» (*supra*, n. 37). Con quanto qui proposto converge A. Pegoretti, «Visio» e «Fictio» nelle antiche illustrazioni della «Commedia»: per una rivalutazione dei Danti dormienti, in B. Huss, M. Tavoni (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria tra Medioevo e prima età moderna*, Ravenna, Longo, 2019, pp. 121-140, a p. 139: «Dante, *calamus Spiritus Sancti* e causa agente dell'opera, è in grado di farsi tramite di un messaggio divino (il duplice *subiectum*, letterale – lo stato delle anime dopo la morte – e allegorico – la natura della giustizia divina), che ha un fine parenetico».

<sup>69</sup> Villa, *Commento, Epistola XIII*, cit., p. 1573.

<sup>70</sup> Su questa integrazione guidiana ragiona anche Casadei, *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, cit., p. 98.

sull'Alighieri come mano di Dio o calamo dello Spirito Santo e sulla sua *Commedia* come opera di valenza biblica.

L'interpretazione del valore profetico e agonistico della *Commedia* propugnata dal Nardi, e da me pienamente condivisa, si oppone giustamente alla riduzione allegorizzante e moralizzante del poema, di cui si è detto, ma non mi pare in contrasto con l'indicazione dello *status animarum post mortem* quale suo soggetto, dato che proprio la conoscenza di questo stato ne costituisce la base. Si ricordi la considerazione generale di Jérôme Baschet, che solo alla fine porta su Dante:

L'altro mondo è il luogo della verità sull'uomo. In terra il bene e il male si mescolano; lo scellerato trionfa mentre il giusto soffre. Nell'aldilà, invece, la giustizia divina separa il bene dal male, ricompensa la virtù e castiga il vizio. Il mondo dei vivi è intessuto di apparenze ingannevoli, mentre nel mondo dei morti si rivela la vera natura degli esseri e delle azioni. È per questo motivo che Dante, volendo parlare del mondo degli uomini, ha descritto l'aldilà<sup>71</sup>.

Ancor più significative, per la nostra argomentazione, le parole di un grande interprete di Dante quale Erich Auerbach:

L'unità del poema [...] riposa sull'argomento complessivo [die Einheit des Gedichts [...] beruht auf dem Gesamtgegenstand]: lo *status animarum post mortem*. Esso deve, come giudizio finale di Dio, costituire un'unità perfettamente ordinata, tanto come sistema teoretico quanto come realtà pratica, e dunque anche come creazione estetica; deve rappresentare in una forma più pura e più attuale l'unità dell'ordine divino che il mondo terrestre o quanto in questo accade [...]: la comunità dei beati nella candida rosa dell'Empireo è nello stesso tempo anche il termine della storia della salvezza, secondo il quale si dispongono tutte le teorie storico-politiche e si debbono giudicare tutti i fatti storico-politici<sup>72</sup>.

Allo stesso modo, per fare un altro esempio, l'ordinamento dell'Inferno secondo la gravità dei peccati e delle pene, che indica quali peccatori massimi i traditori e colloca i tre peggiori in assoluto, traditori di Cristo e di Cesare, nel più profondo dell'abisso e nelle fauci di Satana,

<sup>71</sup> Baschet, *I peccati capitali e le loro punizioni*, cit., p. 232.

<sup>72</sup> E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke, 1946, pp. 183-184, trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi, 1956, I, pp. 205-206.

è esso stesso un riferimento divino in base al quale si debbono disporre «tutte le teorie storico-politiche e si debbono giudicare tutti i fatti storico-politici».

Si consideri ora una rappresentazione pittorica datata tra il 1336 e il 1340-41<sup>73</sup>, coeva quindi alla redazione finale del commento di Guido (1335-1340) e legata a esso sotto i profili storico-artistico e testuale, ossia il *Giudizio universale-Inferno* del Camposanto di Pisa oggi attribuito, come gli affreschi connessi, a Buonamico Buffalmacco, ma a lungo assegnato allo stesso Francesco Traini che dipinge la contigua *Crocifissione* (1330-1335) e illustra il codice guidiano di Chantilly<sup>74</sup>. Le più rilevanti novità iconografiche di quest'affresco, dalla «innovativa espansione dell'Inferno rispetto ai Giudizi tradizionali», alla «raffigurazione di Satana tricefalo», alle «pene infernali ora distribuite per "bolge" e precisamente descritte», si debbono certo alla «suggestione del poema dantesco»<sup>75</sup>, da cui provengono (anche col complemento di glosse guidiane) citazioni ancor più puntuali sul piano sia iconografico che testuale<sup>76</sup>. Se sotto questi profili già il Vasari poté ravvedervi

<sup>73</sup> La data del 1336 è indicata da L. Bellosi, *Buffalmacco e il 'Trionfo della Morte'*, Torino, Einaudi, 1974, in base all'attestazione della presenza a Pisa di Buffalmacco, in quell'anno, e a considerazioni stilistiche. Un arco cronologico più vasto, dal 1336 sino al 1341-42, è suggerito da A. Caleca, *I Novissimi: le storie dei Santi Padri e le storie evangeliche di Bonamico Buffalmacco*, in A. Caleca, G. Nencini, G. Piancastelli (a cura di), *Pisa. Museo delle sinopie del Camposanto Monumentale*, Pisa, Opera della Primaziale Pisana, 1979, pp. 55-56, e vedi Id., *Costruzione e decorazione dalle origini al secolo XV*, in C. Baracchini, E. Castelnuovo (a cura di), *Il Camposanto di Pisa*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 13-48.

<sup>74</sup> Cfr. M. Meiss, *The Problem of Francesco Traini*, in «The Art Bulletin», 15, 2, 1933, pp. 96-173; Id., *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, New York, Harper and Row, 1951, fig. 85, 87 e passim, trad. it. *Pittura a Firenze e Siena dopo la Morte nera. Arte, religione e società alla metà del Trecento*, Torino, Einaudi, 1982.

<sup>75</sup> Cito da L. Battaglia Ricci, *Il «Trionfo della Morte» del Camposanto pisano e i letterati*, in Opera della Primaziale Pisana, *Storia e arte nella piazza del Duomo. Conferenze 1992-1993*, Pisa, Cursi, 1995, pp. 197-239, alle pp. 201-202. Baschet, *Les justices de l'au-delà*, cit., pp. 293-349, e quindi Id., *I peccati capitali e le loro punizioni*, cit., pp. 232-241, sottolinea il mutamento radicale introdotto nell'iconografia dell'Inferno dall'affresco pisano, che diviene modello per opere di varie altre aree.

<sup>76</sup> Cfr. F. Franceschini, *Maometto e Niccolò V all'Inferno? Affreschi del Camposanto e commenti danteschi*, in *Studi per Umberto Carpi. Un saluto da allievi e colleghi pisani*, M. Santagata, A. Stussi (a cura di), Pisa, ETS, 2000, pp. 461-487, che muove da J. Polzer, *Aristotle, Mohammed and Nicholas V in Hell*, in «The Art Bulletin», 46, 4, 1964, pp. 457-469. A possibili rapporti tra affreschi e opera di Guido accennano già Caleca, *I Novissimi: le storie dei Santi Padri e le storie evangeliche di Bonamico Buffalmacco*, cit., pp. 55-56 e Id., *Costruzione e decorazione dalle origini al secolo XV*, cit., pp. 23-24; L. Battaglia Ricci, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del 'Trionfo della morte'*, Roma, Salerno Editrice, 1987, pp. 56-62, e vedi L. Bolzoni,

l'«Inferno secondo che è descritto da Dante»<sup>77</sup>, il sistema dei peccati e delle pene raffigurato nell'affresco pisano è ben diverso. Nel dipinto, attorno al gigantesco Lucifero, sono disposti tre ordini suddivisi ciascuno in due comparti, ove sono puniti sei peccati capitali: nell'ordine inferiore, a destra la lussuria (che include i sodomiti) e a sinistra l'avarizia; nell'ordine intermedio a destra la gola e a sinistra l'ira (con due appiccati *micidiali di loro medesimi*); nel terzo ordine verso l'alto a destra l'invidia e a sinistra l'accidia. Sopra alla testa di Lucifero, in una galleria più elevata, è punita la superbia in quanto, secondo un epigramma posto probabilmente sotto l'affresco e ispirato alle parole di s. Gregorio, e quindi del domenicano Bartolomeo di San Concordio, «Superbia d'ogni male è la radice / come sancta Scriptura dice / et ha con seco sei crudel sorelle»<sup>78</sup>. Baschet dubita che i peccatori di quest'ordine siano associabili alla superbia e parla piuttosto di «registro consacrato

---

*La predica dipinta. Gli affreschi del Trionfo della Morte e la predicazione domenicana*, in Baracchini, Castelnovo (a cura di), *Il Camposanto di Pisa*, cit., pp. 97-114, a p. 114 n. 93. Aggiornamenti in L. Battaglia Ricci, *Un sistema esegetico complesso. Il Dante Chantilly di Guido da Pisa*, in «Rivista di Studi Danteschi», 8, 1, 2008, pp. 83-100; C. Balbarini, *L'«Inferno» di Chantilly. Cultura artistica e letteraria a Pisa nella prima metà del Trecento*, Roma, Salerno Editrice, 2011, pp. 40-41 e 75-78; Ead., *Con gli occhi dell'artista. Cultura figurativa e interpretazione nella visualizzazione della «Commedia»*, in *Dante visualizzato. Carte ridenti I: XIV secolo*, R. Arqués Corominas, M. Ciccutto (a cura di), Firenze, Cesati, 2017, pp. 83-90. F. Pasut, «*In the shadow of Traini?* Le illustrazioni di un codice dantesco a Berlino e altre considerazioni sulla miniatura pisana del Trecento», in L. Pisani (a cura di), *Primitivi pisani fuori contesto*, in «Predella», 1, 2010, pp. 55-78 e tavole, integra in tale contesto da un lato il «Dante di Petrarca», ossia il ms. Vaticano lat. 3199, di mano dello stesso copista di Cha e in cui si riscontrano riflessi dell'«atteggiamento mentale “antiquario” espresso negli stessi anni da Francesco Traini e dalla sua bottega» nello Chantilly (*ivi*, pp. 63-64); dall'altro il ms. di Berlino, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Hamilton 203, datato 1347 e contenente la *Commedia* con un apparato esegetico limitato ma assai notevole (Franceschini, *Chiose berlinesi*, in *Censimento dei commenti danteschi. I. I commenti di tradizione manoscritta*, cit., I, pp. 146-150), le cui miniature sono assegnate al «Secondo Maestro dell'officina miniatoria trainesca», attivo nella decorazione tanto di corali del Duomo e antifonari di San Francesco, quanto di testi statutari pisani come il *Constitutum legis et usus* (*ivi*, pp. 66-68).

<sup>77</sup> G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, R. Bettarini, P. Barocchi (a cura di), Firenze, Sansoni, 1967, II, p. 220.

<sup>78</sup> Cfr. S. Morpurgo, *Le epigrafi volgari in rima del «Trionfo della Morte», del «Giudizio Universale e Inferno» e degli «Anacoreti» nel Camposanto di Pisa*, in «L'Arte», 2, 1899, pp. 51-87, a p. 69, e vedi, a ritroso, Bartolomeo da San Concordio, *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani*, V. Nannucci (a cura di), Firenze, Ricordi, 1840, pp. 420-423; s. Gregorio, *Moralia in Job*, in *Patrologia latina*, J.P. Migne (a cura di), 76, Parigi, Migne, 1865, coll. 620-621; M. Adriaen (a cura di), Turnhout, Brepols, 1985, p. 1610.

ai nemici della Chiesa»<sup>79</sup>, ma la sostanza è la stessa. Qui per superbia si intende appunto una sfida contro Dio, i suoi veri profeti e la sua Chiesa cattolica, secondo le parole di Tommaso «ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et precipue nolle subdi Deo»<sup>80</sup>.

In tale prospettiva, propugnata da Giovanni XXII e riflessa nella *Practica inquisitionis* di Bernardo Gui, indovini e maghi sono qui riuniti con eretici, simoniaci, scomunicati, apostati e seminatori di discordie<sup>81</sup>. A prescindere da altri dettagli discussi altrove, qui alcuni dannati sono indicati per nome, e anche questo rinvia forse al modello dantesco. Nella parte sinistra abbiamo un'indovina con gli occhi coperti dalle spire di un serpente – come contrappasso per aver voluto antivedere con occhi umani il futuro stabilito dalla Provvidenza divina – e con un vessillo su cui si legge *Ericon indovina et suoi seguaci*, endecasillabo che riecheggia *If* IX 128 e presenta *Ericon* per *Eriton* (Erittone) come l'*Inferno* di Chantilly a IX 23. Accanto a lei, a ulteriore conferma del rapporto tra divinazione, eresia e disseminazione di discordie, sta un dannato che in una mano regge la sua testa mozza, come il Bertram dal Bornio di *If* XXVIII 118-142, e nell'altra inalbera un vessillo indicante *Ariano heretico et ogni autro* (vedi *If* IX 127-128 e «Arrius princeps Arrianorum» nella relativa glossa di Guido)<sup>82</sup>. Nel quadrante destro, in posizione centrale e in primo piano spiccano, quali peccatori massimi, tre dannati: uno, disteso da sinistra a destra, porta in testa una tiara ed è indicato come *Anticristo* da una la scritta che esce dalla sua bocca; contrapposto a lui sta un dannato con barba e turbante, sopra alla cui testa si legge *Macometto*; in piedi tra i due, un terzo dannato è orrendamente mutilato da un diavolo con una scimitarra – al pari di Ali e degli scismatici di *If* XXVIII 32-40 – e una didascalia d'impronta guidiana dice che *Questi amaestrò Macometto*, mentre un'altra lo indica come

<sup>79</sup> Baschet, *Les justices de l'au-delà*, cit., p. 298: «le châtement de l'orgueil ne bénéficie d'aucun lieu particulier», salvo che la superbia «soit designée par la figure de Satan», ripetuto in Id., *I peccati capitali e le loro punizioni*, cit., p. 239. Invece vedi già G. Rosini, *Lettere pittoriche sul Campo Santo di Pisa*, Pisa, La Letteraria, 1810, p. 50: «tutto intiero lo spartimento superiore è destinato per i superbi e gli ambiziosi».

<sup>80</sup> *Summa Theologiae*, 1a 2ae, q. 84, art. 2.

<sup>81</sup> Vedi, al proposito, Domenico Cavalca, *Disciplina degli spirituali col trattato delle trenta stoltizie*, G. Bottari (a cura di), Milano, Silvestri, 1838, p. 12: «in luogo de' santi Profeti si sono levati alquanti indovini, i quali avendo spirito diabolico, e non di profezia, vanno profetando e predicando mille pazzie e falsitadi». In Id., *Il Pungilingua*, G. Bottari (a cura di), ivi, 1837, pp. 256-263 e specie p. 260, chi si affida agli indovini è bollato come «apostata ed inimico di Dio».

<sup>82</sup> Vedi Guido da Pisa, *Expositiones et glose*, cit., I, p. 439, e in generale Franceschini, *Maometto e Niccolò V all'Inferno?*, cit., p. 476.

*Nicola[o]*, nome spesso attribuito appunto al maestro di Maometto<sup>83</sup>. D'altra parte, secondo una proposta di Joseph Polzer da me corretta e sviluppata, ad altro livello storico-attuale le tre figure rappresentano nemici della chiesa di più fresca memoria. La tiara portata da *Anticristo* è analoga a quella di Enrico VII nel monumento funebre eretogli a Pisa da Tino di Camaino (1313-1315) e suggerisce quindi un'identificazione del dannato col successivo *Rex Romanorum* Ludovico I Wittelsbach, rifiutato dal papa quale imperatore e bollato come *Antichristus mystichus*. Allo stesso modo il turbante e la barba di *Macometto* richiamano gli analoghi attributi di Averroè nel *Trionfo di san Tommaso* – dipinto nella chiesa pisana di Santa Caterina attorno al 1323, anno di canonizzazione dell'Aquinate – e per questo tramite sono evocati i filosofi Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, legati a Ludovico e in odore di averroismo. Infine il nome di *Nicolao* assegnato al dannato fatto a pezzi dai diavoli richiama Niccolò V ossia Pietro da Corvara, eletto nuovo papa grazie a Ludovico, in opposizione a Giovanni XXII<sup>84</sup>. L'affresco, voluto e ispirato dall'arcivescovo di Pisa Simone Saltarelli<sup>85</sup> e dai domenicani pisani, tra i quali anzitutto Domenico Cavalca, esprime così «il desiderio di far dimenticare, da parte dei pisani, la benevolenza di un tempo verso l'antipapa» e il Bavaro<sup>86</sup>. Nella complessiva differenza di struttura rispetto all'ordinamento infernale della *Commedia*, la scelta di questi peccatori massimi è proprio opposta a quella dantesca di Giuda, Bruto e Cassio, legata a quei principi della *Monarchia* che proprio Ludovico e i suoi intellettuali ripresero per fortificarsi contro il papa di Avignone, tanto che nella successiva reazione il cardinal legato Bertrando del Poggetto, secondo il Boccaccio, condannò al rogo il trattato e con esso i resti mortali del suo autore.

<sup>83</sup> Vedi *ivi*, pp. 466-469, per la glossa di Guido «iste enim Aly fuit magister Machumet» (*Expositiones et glose*, cit., II, p. 836, ripreso dal Buti, ms. Laur. Conventi Soppressi 204, c. 76vb: «elli [Ali] fu quel cherico che l'admaestrò [Mahomet]»; *Commento di Francesco da Buti*, cit., I, p. 721); vari altri testi chiamano Nicolò e sim. il maestro cristiano di Maometto: a es. il ms. Laurenziano Pl. 42 14, steso nel 1432 da Bartolomeo Nerucci e latore dei commenti di Guido e del Buti, unisce al citato passo butiano la glossa «Macomectus instructus fuit a quodam clerico [...] qui vocatus fuit Nicholaus» (c. 136v, marg. sup.).

<sup>84</sup> Vedi *ivi*, pp. 480-482.

<sup>85</sup> Cfr. M. Ronzani, *Simone Saltarelli*, in *DBI*, e già M. Luzzati, *Simone Saltarelli arcivescovo di Pisa (1323-1342) e gli affreschi del maestro del Trionfo della Morte*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Cl. di lettere e filosofia, s. 3, 18, 1988, 4, pp. 1645-1664.

<sup>86</sup> Cfr. C. Frugoni, *Altri luoghi, cercando il Paradiso (il ciclo di Buffalmacco nel Camposanto di Pisa e la committenza domenicana)*, *ivi*, pp. 1557-1644, a p. 1576, n. 31.

Per contrastare le idee radicali della *Commedia* – piuttosto che decretarne la condanna o limitarne la lettura, secondo i dettami del capitolo domenicano di Firenze (1335) – gli *auctores intellectuales* degli affreschi, e per sua parte il pittore, ne accolgono aspetti significativi e fortemente icastici, insieme con spunti esegetici del carmelitano Guido da Pisa, ma sempre al fine di rafforzare, con questi stessi inserti, l'ortodossa visione tomistica. Allo stesso modo, l'aspra lotta politica e culturale scatenatasi con la venuta del Bavaro viene chiusa con una simbolica collocazione all'Inferno di Ludovico, dei suoi filosofi averroisti e del suo antipapa francescano, senza contraddire con ciò l'asserita inconoscibilità dello stato delle anime dopo la morte poiché, anche qui, si tratta di persone non destinate con sicurezza all'Inferno<sup>87</sup>, ma assunte a simboleggiare il peggiore dei peccati: lo scisma della Chiesa e la messa in discussione dell'autorità del papa e del clero anche sulle cose del mondo.

Se consideriamo il poema di Dante una *factio* e/o le anime da lui incontrate nel viaggio ultraterreno dei simboli, e non individui reali dannati, purganti o beati, l'*Inferno* di Dante e quello del Camposanto di Pisa sono "solo" due costruzioni artistiche, beninteso di altissimo valore. Ma in base a cosa potremmo dire che il sistema astratto presentato da Dante, con una forte originalità rispetto alle visioni teologiche e religiose dell'epoca, è più vero o più valido di quello proposto dall'*Inferno* del Camposanto? La risposta è che gli ispiratori di questi affreschi, i domenicani Simone Saltarelli (fratello del dantesco Lapo) e Domenico Cavalca, presentano un sistema astratto della giustizia divina basato sulla patristica, sui documenti di Giovanni XXII e sulla pubblicistica guelfa. Invece il sistema astratto e i paradigmi di comportamento morale rivelati all'umanità dalla *Commedia* – ci dice l'*accessus* contenuto nell'*Epistola a Cangrande*, coi complementi esegetici di Guido – si basa sulla reale conoscenza dello stato delle anime dopo la morte acquisita da Dante<sup>88</sup>, che riceve contestualmente, e assolve col suo poema, la

<sup>87</sup> Infatti Niccolò V-Pietro da Corvara, consegnandosi all'arcivescovo Saltarelli e quindi, nel 1330, a Giovanni XXII, e scontando ad Avignone il purgatorio terreno della reclusione sino alla morte (1333), presumibilmente si sarebbe guadagnato il Purgatorio.

<sup>88</sup> Al proposito vedi ora M. Tavoni, *L'inferno sognato, la telepatia di Virgilio e gli antefatti danteschi della «Commedia» come visione in sogno*, in Huss, Tavoni (a cura di), *Dante e la dimensione visionaria*, cit., pp. 97-120: qui, a pp. 98-100, mentre si argomenta sull'origine del poema sacro come *visio in somniis*, si richiamano «de esplicite, inequivocche, insistenti e intense dichiarazioni di Dante di avere visto l'aldilà» e si respinge l'idea secondo la quale «tale assunto è una mera finzione, al servizio dello scopo banalmente parenetico assegnato al racconto delle pene e dei premi». Sul tema insiste, ma *a partire dall'Epistola a Cangrande*, anche Azzetta, *Visioni bibliche e investitura poetica*, cit., che

missione di narrare o manifestare a noi la *pena sive gloria ipsi homini attributa*.\*

---

sin dall'inizio parla di «un'esperienza visionaria avvenuta in vita, che supera i limiti umani nell'incontro col divino»; dunque «Dante rivendica con forza che quanto da lui narrato va considerato evento reale, non fittizio, entro la categoria della visione, e per la quale la successiva narrazione risponde a un imperativo di origine divina con ricaduta di valore universale» (*ivi*, p. 202).

\* Quando ormai questo volume stava andando alle stampe, ho potuto esaminare l'articolo di L. Jenaro-MacLennan, *Per la datazione fra il 1327-1328 e il 1332 delle «Expositiones et glose» di Guido da Pisa*, in «Lettere italiane», 71, 2, 2019, pp. 354-368. Mi riservo di rispondere in altra sede, anche in base al dibattito che eventualmente questo intervento potrà suscitare; sottolineo solo quanto i nostri studi e in particolare le mie riflessioni debbano, pur con parziali dissensi, a questo studioso e al suo volume del 1974, come anche il presente articolo mostra sin dalla prima nota.



**DANTE *LIBERRIMUS VATUM*:**  
**APPUNTI SU TRADIZIONE ORAZIANA**  
**E VARIETÀ STILISTICA**  
**TRA *EPISTOLA A CANGRANDE* E *PRIMA EGLOGA***  
*Eugenio Refini*

***Abstract***

*Il contributo si sofferma sulla presenza di Orazio nell'Epistola a Cangrande. Più specificamente, tenta di chiarire il senso della citazione dei versi orazioni sulle licenze stilistiche (Ars poetica, 93-96) cui l'Epistola fa ricorso nell'ambito della definizione di tragedia e commedia. Confrontando il passo dell'Epistola con la tradizione dei commenti antichi e medievali ad Orazio – in particolare l'anonimo commento Materia – ci si propone di inquadrare il testo nell'ambito della coeva riflessione retorica sugli stili. Alla luce dei materiali presi in considerazione, il saggio torna infine sull'apostrofe che Giovanni del Virgilio rivolge a Dante nella prima egloga proponendone una lettura che valorizza l'eco oraziana del passo mettendola in relazione con il problema della percezione delle libertà poetiche dell'esperienza dantesca da parte dei primi lettori della Commedia.*

*This essay looks at the place of Horace in the Epistola a Cangrande. More specifically, it aims to clarify the meaning of the quotation of Horace's lines on stylistic licence (Ars poetica, 93-96), which the Epistola references within the definition of tragedy and comedy. By comparing the passage in the Epistola with ancient and medieval commentaries on Horace – particularly the anonymous commentary Materia – this study situates the text within concurrent rhetorical debates on style. In the light of the materials examined, the essay closes by reconsidering Giovanni del Virgilio's address to Dante in the first eclogue. The interpretation of the passage offered here highlights its Horatian flair by connecting it to the problematic ways in which early readers of the Commedia perceived (and/or misperceived) Dante's poetical experience.*

A prescindere dal fatto che sia o non sia opera di Dante, l'*Epistola a Cangrande* si configura come un documento di sicuro interesse per chiunque si occupi di rapporti tra cultura medievale e mondo classico e, più specificamente, di commenti agli autori antichi. Nel suo tentativo di rendere conto

delle caratteristiche del poema dantesco, l'*Epistola* chiama infatti in causa il complesso armamentario retorico-poetico prodotto tra tarda antichità e medioevo dalla lettura e dall'esegesi dei classici. Orazio, Seneca e Terenzio non sono evocati solo come autori di opere letterarie, ma, implicitamente, come nuclei di tradizioni testuali più ampie che, cresciute intorno ai "testi", vengono ad includere commenti e glosse. In quest'ottica, i riferimenti ai classici accumulati nell'*Epistola* al fine di "spiegare" la *Commedia* assumono un rilievo autonomo, traccia di quella cultura accademica all'interno della quale si situa tanto l'esperienza creativa dantesca quanto la sua ricezione, immediata e posteriore. Se è vero che le categorie stilistico-formali ed il lessico critico propri di tale cultura sono incapaci di cogliere e inquadrare teoricamente l'originalità dell'invenzione dantesca, è pur vero che la *novitas* del poema non può non misurarsi con l'orizzonte teorico del suo tempo. Detto altrimenti, ciò che il lettore moderno identifica facilmente come scarto rispetto alla "norma" non poteva che essere interpretato, al tempo di Dante, proprio nei termini imposti da quella "norma".

L'*Epistola a Cangrande* offre in tal senso numerosi spunti di riflessione: che si tratti di un Dante lettore di se stesso troppo legato ai dettami della teoria letteraria coeva o di un epigono ansioso di giustificare le inusuali caratteristiche del poema con gli strumenti critici a sua disposizione, chi scrive l'*Epistola* si trova a fare i conti con una griglia teorica di riferimento tendenzialmente rigida, inadatta a interpretare la specificità del poetare dantesco. Esempio lampante di questa tensione è la discussione della varietà stilistica: centrale nella *Commedia*, la varietà degli stili costituisce infatti un nodo problematico nella cultura retorico-poetica che il medioevo ha ereditato dall'antichità classica e, come tale, costituisce un problema per i primi interpreti del poema. Prendendo le mosse dal passo dell'*Epistola* in cui Orazio viene usato per giustificare le licenze stilistiche della *Commedia*, vorrei mostrare come le farraginosità del testo possano essere chiarite – o, quantomeno, spiegate – facendo riferimento alla tradizione dei commenti all'*Ars poetica*. Leggendo l'*Epistola* alla luce dei suoi fondamenti critico-teorici e lessicali, sarà così possibile cogliere non tanto la specificità della poetica dantesca, che necessita di essere valutata *iuxta propria principia*, quanto i termini che di quella poetica rappresentano le inevitabili premesse e che da quella poetica vengono messi in questione.

### ***1. Varietà stilistica e tradizione oraziana (EC, 28-31)***

A partire da Erich Auerbach, la varietà stilistica della *Commedia* è stata variamente intesa: innalzamento dello stile coerente con quello della materia, varietà interna agli usi del volgare, aderenza totalizzante al reale

e progressivo avvicinamento alla sfera dell'ineffabile<sup>1</sup>. A fronte di tali spunti, le reazioni dei primi lettori dell'opera, fortemente condizionate da strumenti critici inadeguati a cogliere l'originalità della poetica dantesca, offrono spiegazioni riduttive che, incentrate sul rapporto biunivoco tra materia e stile, permettono di cogliere lo iato tra l'*inventio* del poeta e l'orizzonte teorico-critico del tempo. Dante stesso ricorre, del resto, al lessico retorico tradizionale nel celebre appello al lettore di *Pg IX 70-72*, dove il momento di transizione narrativa è accompagnato dall'esigenza di adattare lo stile: «Lettor, tu vedi ben com'io innalzo / la mia *matera*, e però con più *arte* / non ti maravigliar s'io la rincalzo»<sup>2</sup>. L'*Ottimo*, tra gli altri, glossa la terzina in modo efficace: «Il testo è piano, che l'Autore, salendo alle più alte cose, sua *materia* più accresce; perocché sempre lo *stile* conviene concordare alla *materia* del trattato»<sup>3</sup>. Il commentatore interpreta la dichiarazione dantesca alla luce di uno dei luoghi comuni più radicati nelle retoriche medievali, ovvero la necessità di un adeguamento costante e reciproco di materia e stile. Tra le *auctoritates* più frequentemente invocate a sostegno di tale corrispondenza spiccano i versi di Orazio, *Ars poetica*, 93-96, citati nel capitolo dell'*Epistola a Cangrande* dedicato alla definizione di *tragedia* e *comedia*<sup>4</sup>.

Come opportunamente sottolineato dalla critica, il passo rievoca pedissequamente termini già impiegati da svariate fonti. Per le definizioni di *comedia* e *tragedia*, per esempio, valgono i rimandi alle *Derivationes magnae* di Ugucione da Pisa e alla *Parisiana poetria* di Giovanni di Garlandia. Si è poi fatto riferimento alle *Etymologiae* di Isidoro di Sivi-

<sup>1</sup> Cfr. almeno E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* [1956], Torino, Einaudi, 2000, vol. I, pp. 189-221; ma anche Id., *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1963. Sulla questione si vedano anche le considerazioni di L. Battaglia Ricci, *Dante e la tradizione letteraria medievale: una proposta per la Commedia*, Pisa, Giardini, 1983. Per il progressivo svelarsi di una poetica dell'ineffabile all'interno del poema dantesco, con utili riferimenti a bibliografia precedente, cfr. A. Casadei, *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 17-18.

<sup>2</sup> Si cita da Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, G. Petrocchi (a cura di), Milano, Mondadori, 1966.

<sup>3</sup> *Ottimo commento alla Commedia*, G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto, C. Perna (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 2018, *ad loc.* Su questo aspetto, cfr. anche le osservazioni di A.A. Iannucci, *La Divina Commedia: teoria e prassi dei generi letterari*, in Id., *Forma ed evento nella "Divina Commedia"*, Roma, Bulzoni, 1984, pp. 21, 43.

<sup>4</sup> Cfr. almeno Z. Barański, *Comedia: Dante, l'Epistola a Cangrande e la commedia medievale*, in Id., *"Chiosar con altro testo": leggere Dante nel Trecento*, Fiesole, Cadmo, 2001, pp. 41-76; M. Tavoni, «Orazio satiro» e il significato di «comedia», in E. Werner, S. Schwarze (a cura di), *Fra toscania e italianità. Lingua e letteratura dagli inizi al Novecento*, Tübingen-Basel, Francke Verlag, 2000, pp. 109-130; Casadei, *Dante oltre la Commedia*, cit., pp. 15-43 e *passim*.

glia, al *Catholicon* di Giovanni Balbi e, per quanto riguarda la dottrina degli stili, a testi canonici della tradizione retorica quali la *Rhetorica ad Herennium* e l'*Ars poetica* di Orazio<sup>5</sup>, con indicazioni utili ricavate anche dalla tradizione del commento ai classici<sup>6</sup>. Varrà qui la pena ripercorrere il passo nella sua interezza.

Volendo spiegare il titolo vulgato del poema, l'autore distingue dapprima la commedia dalla tragedia in termini di contenuto (§28-29):

[28] Libri titulus est: "Incipit Comedia Dantis Alagherii, florentini natione, non moribus". Ad cuius notitiam sciendum est quod comedia dicitur a "comos" villa et "oda" quod est cantus, unde comedia quasi "villanus cantus". [29] Et est comedia genus quoddam poetice narrationis ab omnibus aliis differens. Differt ergo a tragedia in *materia* per hoc, quod *tragedia in principio est admirabilis et quieta, in fine seu exitu est fetida et horribilis*; et dicitur propter hoc a "tragos" quod est hircus et "oda" quasi "cantus hircinus", id est fetidus ad modum hirci; ut patet per Senecam in suis tragediis. *Comedia vero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur*, ut patet per Terentium in suis comediis. Et hinc consueverunt dictatores quidam in suis salutationibus dicere loco salutis "tragicum principium et comicum finem".

<sup>5</sup> Per l'*Epistola a Cangrande* si può fare oggi riferimento a varie edizioni riccamente annotate: *Epistole*, A. Frugoni, G. Brugnoli (a cura di), in Dante Alighieri, *Opere minori. Tomo II*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 507-646 (l'*Epistola a Cangrande*, curata da Brugnoli, alle pp. 598-643); *Epistola a Cangrande*, E. Cecchini (a cura di), Firenze, Giunti, 1995; *Epistole, Ecloghe, Questio de situ et forma aque et terre*, M. Pastore Stocchi (a cura di), Padova, Antenore, 2012, pp. 96-131. Un commento particolarmente ricco e attento alle fonti è in Dante Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von T. Ricklin, mit einer Vorrede von R. Imbach, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993 (per le note di commento al passo, vedi pp. 91-106). Si vedano, infine, le edizioni recenti a cura di Claudia Villa (in D. Alighieri, *Opere. Volume 2. Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, Milano, Mondadori, 2014) e Luca Azzetta (in D. Alighieri, *Le opere. Volume V. Epistole, Egloghe, Questio de aqua et terra*, Roma, Salerno editrice, 273-417).

<sup>6</sup> Per i problemi più rilevanti inerenti la tradizione medievale dei testi classici, cfr. i contributi di C. Villa, *La ripresa della tradizione classica*, in *Storia della Letteratura italiana. II. Il Trecento*, Roma, Salerno, 1995-2005, pp. 991-1032 (con bibliografia specifica alle pp. 1030-1032); Ead., *I commenti ai classici fra XII e XV secolo*, in N. Mann, B. Munk Olsen (a cura di), *Medieval and Renaissance Scholarship*, Leiden, Brill, 197, pp. 19-32. In particolare, sull'esegesi medievale di Orazio, cfr. C. Villa, *Per una tipologia del commento mediolatino: l'Ars poetica di Orazio*, in O. Besomi, C. Caruso (a cura di), *Il commento ai testi*, Basel, Birkhäuser Verlag, 1992, pp. 19-42; K. Friis-Jensen, *Medieval Commentaries on Horace*, in Mann, Munk Olsen, *Medieval and Renaissance Scholarship*, cit., pp. 51-73.

La distinzione viene specificata con riferimento allo stile (§30) – ed è qui che si inserisce la citazione di Orazio, *Ars poetica*, 93-96:

[30] Similiter differunt in *modo loquendi*: elate et sublime tragedia; comedia vero remisse et humiliter, sicut vult Oratius in sua Poetria, ubi licentiat aliquando comicos ut tragedos loqui, et sic e converso: “Interdum tamen et vocem comedia tollit, / iratusque Chremes tumido delitigat ore; / et tragicus plerunque dolet sermone pedestri / Telephus et Peleus, etc.”.

Le distinzioni di materia e stile vengono infine ribadite sinteticamente (§31):

[31] Et per hoc patet quod Comedia dicitur presens opus. Nam si ad *materiam* respiciamus, a principio horribilis et fetida est, quia Infernus, in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus; ad *modum loquendi*, remissus est modus et humilis, quia locutio vulgaris in qua et muliercule comunicant<sup>7</sup>.

Il brano, come osservato da numerosi critici, non sembra coerente con le idee espresse altrove da Dante. Vi si registrano discrepanze concettuali rispetto alla discussione di tragico e comico nel *De vulgari eloquentia*, nonché un uso dei termini «tragedia» e «comedia» diverso dalle occorrenze dei due termini nel poema<sup>8</sup>. La sintesi finale introduce poi un problematico slittamento dal piano dello stile a quello della lingua: il *modus loquendi* viene infatti definito «remissus» e «humilis» non in virtù di elementi propriamente stilistici, ma in riferimento all'uso della lingua volgare<sup>9</sup>. La citazione dei versi di Orazio sulla possibilità di ibridare gli stili, infine, può apparire contraddittoria rispetto alla rigida distinzione sancita dal medesimo paragrafo (§30), ma proprio su quest'ultimo punto è possibile far luce guardando al modo in cui la tradizione dei commenti oraziani affrontava i rapporti tra stile e materia.

Particolarmente utili mi sembrano gli spunti offerti dall'anonimo commento *Materia all'Ars poetica* di Orazio. Il commento, di area francese e probabilmente ascrivibile al 1125-1175, è stato indicato da Karsten Friis-

<sup>7</sup> EC, 28-31 (si cita dall'edizione a cura di Cecchini, cit., p. 12).

<sup>8</sup> Si vedano, in particolare, VE, II, 4, 5-8; IfXVI, 128; IfXX, 113; IfXXI, 2. Un chiaro inquadramento delle questioni terminologiche nelle note di commento in Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, M. Tavoni (a cura di), in Dante Alighieri, *Opere. Volume primo*, Milano, Mondadori, 2011, pp. 1416-1420.

<sup>9</sup> Un analogo slittamento dal piano dello stile a quello della lingua è individuabile nella prima *Ecloga* di Giovanni del Virgilio a Dante: cfr. Eg I, 6, 10, 15-16, 18.

Jensen come l'anello di congiunzione tra la *Poetria vetus*, ovvero l'*Ars poetica* oraziana, e le *Poetriae* "nuove" di Matteo di Vendôme, Goffredo di Vinosalvo e Giovanni di Garlandia<sup>10</sup>. Del *Materia* non esiste un'edizione critica condotta sull'intera tradizione manoscritta, ma i dati noti permettono di ipotizzare una circolazione nell'Italia centro-settentrionale d'inizio Trecento. Nell'edizione provvisoria curata da Friis-Jensen, i codici italiani presi in esame sono quattro, anche se i due più antichi (sec. XIII) si limitano a conservare l'*accessus* (Ambrosiano M 9 sup. e Vaticano Latino 10916)<sup>11</sup>. Gli altri due sono il trecentesco Ambrosiano I 142 inf. e il quattrocentesco Reginense Latino 1828<sup>12</sup>. A questi testimoni italiani occorre aggiungerne almeno altri due. Il Vaticano Latino 1516, codice quattrocentesco, è una vera e propria collettanea oraziana (il commento *Materia* alle cc. 81r-113v è infatti incorniciato dagli *Scholia in Horatium* dello Pseudo-Acrone e da due *Vitae* oraziane)<sup>13</sup>. Il codice Vari G 64 della Biblioteca Municipale di Reggio Emilia è anch'esso quattrocentesco, ascrivibile alla seconda metà del secolo<sup>14</sup>. Si tratta poi proba-

<sup>10</sup> Per il commento (d'ora in avanti *Materia*, seguito dalla numerazione dei versi oraziani), che prende il titolo dall'*incipit* («*Materia huius auctoris*»), cfr. K. Friis-Jensen, *The Ars Poetica in Twelfth-Century France. The Horace of Matthew de Vendôme, Geoffrey de Vinsauf, and John of Garland*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 60, 1990, pp. 319-388 (il testo del commento alle pp. 336-384; il contributo è incluso oggi in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, K.M. Fredborg, M. Skafte Jensen, M. Pade e J. Ramminger (a cura di), Roma, Edizioni Quasar, 2015, 51-99).

<sup>11</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 9 sup. (XIII sec.), cc. 129r-130v. Cfr. Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 330. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 10916 (XIII sec.), cc. 66r-67r. Cfr. Borino G.B., *Codices vaticani latini*, tomus 10, Romae, Typis Vaticanis, 1955, pp. 135-136.

<sup>12</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana, I 142 inf. (XIV sec.), cc. 29r-34v. Cfr. Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 330; E. Pellegrin, *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, Paris, CNRS, 1975-1991, II, p. 437 (dove è datato al XVI sec., ma l'*Inventario Ceruti di manoscritti della Bibl. Ambrosiana* conferma la datazione al XIV sec.). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1828 (prima metà XV sec.), cc. 274r-291v. Cfr. Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 330; Pellegrin, *Les manuscrits*, cit., II, pp. 435-437.

<sup>13</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1516 (metà XV sec.), cc. 81r-113v. Inc.: «*Materia actoris in hoc opere est ars poetica intentio uera sua est dare precepta de arte poetica. Causa huius inuentionis est duplex...*». Expl.: «*...Sicut ergo irudo non dimittit cutem nisi plena sit sanguinis. Ita ineptus poeta non dimittit quem arripuit donec sacietur tedio sue recitationis. finis. Deo gratias*» (Pellegrin, *Les manuscrits...*, cit., III, pp. 95-96). Cfr. anche B. Nogara, *Codices vaticani latini*, tomus 3, Romae, Typis Vaticanis, 1912, p. 40.

<sup>14</sup> Reggio Emilia, Biblioteca Municipale, Vari G 64, inc.: «*Materia autoris in hoc opere est ars poetica*». Cfr. P.O. Kristeller, *Iter italicum: a finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, London, Warburg Institute, 1961-1996, vol. II, p. 84b.

bilmente del medesimo commento – che pure circola con varianti di un certo rilievo – in altri codici italiani del Quattrocento, sui quali mi riservo di tornare in altra occasione<sup>15</sup>. Nonostante la provvisorietà di questo registro, l'incremento dei testimoni italiani del *Materia* invita a prenderlo in considerazione anche nell'ambito dell'esegesi medievale di Orazio nella penisola<sup>16</sup>.

Per il tema della varietà stilistica, l'importanza del *Materia* emerge sin dalla glossa al v. 89 dell'*Ars poetica* («uersibus exponi tragicis res comica non uult»)<sup>17</sup>, che stabilisce, in linea di principio, la netta distinzione tra lo stile comico e lo stile tragico. La prescrizione oraziana offre all'anonimo commentatore l'occasione per definire rapidamente *comedia* e *tragedia*:

89. UERSIBUS. Uere diuerse materie diuersa expostulant metra, quia etiam diuersa expostulant uerba. Et hoc est: RES, id est materia, COMICA, scilicet comedia, et cetera. Comos, id est uilla, oda cantus uel sermo, inde comedia uillanus sermo, eo quod sit affinis cottidiane locutioni et scribitur humili stilo. Tragos hircus, tragedia hircinus, id est fetidus sermo. Nam tragedia est de crudelibus interfectionibus, sicut cum pater uel mater filium suum interficiunt siue comedunt, uel frater fratrem et similia. Unde tragedo dabatur hircus, qui est fetidum animal, non quod non haberet aliud dignum premium, sed ad fetorem materie designandum. Et scribitur tragedia alto stilo. Unde comedia NON UULT EXPONI, id est describi, UERSIBUS TRAGICIS, et e conuerso<sup>18</sup>.

Il commento, oltre a individuare le caratteristiche stilistiche di *comedia* («affinis cottidiane locutioni et scribitur *humili stilo*») e *tragedia* («scribitur [...] *alto stilo*»), individua una corrispondenza precisa tra contenuto e stile. Nel caso specifico della *tragedia*, il «feter materie» è

<sup>15</sup> Bergamo, Biblioteca Civica «Angelo Mai», Fondo princ. Gamma V 23 (XV sec.), cc. 42r-57v. Inc.: «Materia huius auctoris est ars poetica». Napoli, Biblioteca Nazionale, Fondo princ. IV A 7 (XV sec.). Inc.: «Materia huius auctoris est ars poetica». Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., vol. I, p. 398b.

<sup>16</sup> Si coglie l'occasione per segnalare altri tre codici da verificare nel quadro di una ricerca più approfondita sulla tradizione del *Materia*: Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 2° Cod. 119 (XV sec.), cc. 31-41. Inc.: «(M)ateria huius libri est ars poetica». Pommersfelden, Gräflich Schönbornsche Bibliothek, 84 (XIII-XIV sec.). Inc.: «Materia actoris huius est in hoc opere ars poetica». Urbana, University of Illinois Library, x 872/c 686/1400 (XIV-XV sec.), cc. 209r-211v. Inc.: «Materia auctoris in hoc libro est poesis». Cfr. Kristeller, *Iter italicum*, cit., vol. V, p. 404a.

<sup>17</sup> Per le citazioni dall'*Ars poetica*, si è fatto riferimento all'edizione critica commentata di C.O. Brink (Cambridge, Cambridge University Press, 1971).

<sup>18</sup> *Materia*, 89 (Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 349).

esemplificato attraverso riferimenti precisi ad un repertorio tragico fatto di omicidi familiari e antropofagia: si tratta degli stessi argomenti che – noti al medioevo attraverso la *Tebaide* di Stazio – sono anche quelli della tragedia senecana evocata esplicitamente dall'*Epistola a Cangrande* («ut patet per Senecam in suis tragediis»)<sup>19</sup>.

Se il *Materia* definisce commedia e tragedia in termini simili a quelli usati da Uguccione e Giovanni di Garlandia, esso offre spunti ancora più significativi quando si considerino le glosse relative ai versi oraziani che saranno poi citati dall'*Epistola*. Come abbiamo visto, dopo aver spiegato che commedia e tragedia «similiter differunt in modo loquendi: elate et sublime tragedia; comedia vero remisse et humiliter», l'*Epistola* porta a sostegno della sua tesi i versi in cui Orazio concede ai poeti di ibridare i due generi (*Ars poetica* 93-96). La consequenzialità dell'argomentazione è chiara: «sicut vult Oratius in sua Poetria, ubi licentiat aliquando comicos ut tragedos loqui, et sic e converso» (*EC* 30). Il fatto che il riferimento ai versi oraziani sia preceduto da un'illustrazione preventiva del loro significato non sembra indicare che si tratti di una citazione erronea o *ex contrario*<sup>20</sup>. Il senso dell'*auctoritas* sembra pertanto risiedere nell'identificazione di uno scarto rispetto alla regola sancita<sup>21</sup> – e questo è proprio ciò che accade nel contesto originario del brano oraziano: Orazio definisce una norma (*Ars poetica*, 89-91), per poi concedere una licenza (93-96).

A tale proposito è opportuno ricordare come il ricorso a questa citazione da Orazio sia una costante laddove le retoriche medievali affrontano questioni relative alla classificazione dei generi sulla base di corrispondenze tra materia e stile. Claudia Villa ha mostrato che i versi di *Ars poetica*, 93-96 erano già usati, in un contesto molto simile, nella *Vita Bruniana* di Terenzio, dove venivano associati – proprio come nell'*Epistola* – al commediografo latino e alla definizione di commedia<sup>22</sup>. Analo-

<sup>19</sup> Altri dettagli al riguardo vengono dalla glossa del *Materia* al v. 91 dell'*Ars* («dignis carminibus narrari cena Thyestae»): «91. Cena Thieste pro qualibet tragedia. Nota est historia. Thiestes uxorem Atrei fratris sui uitiabat et ex ea filium genuerat. Quod resciscens Atreus puerum interfectum et coctum Thieste dedit ad comedendum. Inde dicitur cena Thieste. Sic exponitur littera: item, id est similiter, cena Thieste indignatur narrari priuatis carminibus» (Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., pp. 349-350). Oltre a riassumere l'episodio di Atreo e Tieste, il commentatore insiste ancora sulla specificità dello stile tragico: la tragedia, genere alto (rappresentato dalla «Cena Thieste»), non tollera di essere trattata in versi umili, che sono propri della commedia («priuatis carminibus, id est humilibus, que sunt comedie»).

<sup>20</sup> Per una accurata panoramica del dibattito su questa citazione rispetto al contesto più ampio del passo, si veda Azzetta (a cura di), *Epistola XIII*, cit., pp. 364-365.

<sup>21</sup> Anche su questo si vedano le note di Azzetta, *ibid.*

<sup>22</sup> C. Villa, *La «lectura Terentii»*. I. Da Ildemaro a Francesco Petrarca, Padova, Antenore, 1984, p. 143.



gamente, un interessante scolio alla *Rhetorica ad Herennium* individuato da Luis Jenaro-MacLennan ricorre ai medesimi versi oraziani per legittimare l'ibridazione stilistica nell'ambito di un'altrimenti rigorosa divisione dei generi<sup>23</sup>. Ma se tali esempi si limitano a citare i versi dell'*Ars poetica*, il *Materia* offre un'elaborata argomentazione che permette di meglio comprendere il senso della citazione oraziana:

93. INTERDUM. Dixi comediam nolle exponi tragicis uersibus, tragediam comicis. Sed tamen et comedia quandoque extollit uocem et tragedia quandoque deprimit, sed causa interueniente. Aliter enim uitium esset. Dicit itaque: INTERDUM et cetera. CREMES (nomen est senis in Terentio) DELITIGAT, id est fortiter declamat, ORE TUMIDO, id est clamoso. Causam subiungit, cum dicit IRATUS. Ira enim est alienatio mentis. Dum ergo mens loquentis alienatur, non mirum si in locutione proprietas non seruatur. Et e conuerso TRAGICUM PLERUMQUE DOLET, id est dolorem suum exprimit, PEDESTRI, id est humili, SERMONE. Et hoc in parte ostendit<sup>24</sup>.

Il commentatore, che aveva sancito il divieto di mescolare gli stili, si trova a dover giustificare la concessione oraziana, e lo fa affidandosi ad una considerazione che potremmo definire fisiologica: il vecchio Cremete non innalza il suo stile senza motivo, ma «causa interueniente». La causa è, in questo caso, il fatto di essere «iratus»: l'ira, in quanto alterazione dello stato mentale del personaggio («alienatio mentis»), impedisce infatti di mantenere la «proprietas locutionis».

Pur non essendo il primo ad affrontare la questione, il *Materia* spicca tra i commenti oraziani per l'organicità della propria riflessione. Tra i commenti tardo-antichi, per esempio, Porfirione si limitava a glossare il v. 95 («et tragicus plerumque dolet sermone pedestri») spiegando che se le condizioni del personaggio mutano, necessariamente deve mutare anche il suo modo di parlare<sup>25</sup>. Più articolate sono le considerazioni dello Pseudo-Acrone: «res, inquit, parua et comica non debet alte tractari et difficiliter, ut tragica. Tragoedia autem alto stilo descri-

<sup>23</sup> *Scholia in Rhet. ad Her.*, IV, 8, 11, ms. British Library, Harley 6324, f. 57r-v (cit. in L. Jenaro-MacLennan, «Remissus est modus et humilis» (*Epistle to Cangrande*, § 10), in «Lettere italiane», 31, 1979, pp. 406-418: 411).

<sup>24</sup> *Materia*, 93 (Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 350).

<sup>25</sup> Porph., in *Art. Poet.* 95: «exigit saepe et tragoedia, ut pedestribus scribatur uerbis, ut cum Peleus uel Telephus regio habitu mutato loquantur. Neque enim debet in habitu mendici auxilium petens regaliter loqui» (per lo Ps.-Acrone e Porfirione si fa riferimento ad Acronis et Porphyriionis *Commentarii in Q. Horatium Flaccum*, edidit F. Hauthal, Amsterdam, Schippers, 1966).

bitur, comoedia vero humili gaudet»<sup>26</sup>. E, relativamente al v. 91: «humilibus uerbis tragoedia non uult exponi [...]. Iterum tragoedia non uult communibus sensibus exponi, id est, comico stilo»<sup>27</sup>. Il glossatore sorvola sulle implicazioni del riferimento a Cremete, giustificando l'abbassamento stilistico nei casi di Peleo e Telefo con un mutamento oggettivo di situazione: «Hi quondam diuites fuerunt et loqui grandia uerba et tumida semper dicere consueuerunt; tandem, inopia compellente, exsules facti sunt et mendicantes. Ideo alta et seuera uerba, quibus usi fuerant, dimiserunt, et humilibus uerbis et blandis animos spectantium mulcere coeperunt»<sup>28</sup>. I seriori *Scholia Vindobonensia* si mostrano più flessibili, riconoscendo la possibilità di variare lo stile in termini che aprono la strada a scelte poetiche meno vincolate da rigidi schematismi. Più precisamente, i tre generi – cui corrispondono tre distinti livelli di stile (*gravis, mediocris, humilis*) – possono all'occorrenza convergere in un medesimo discorso realizzando un vero e proprio ibrido<sup>29</sup>.

La tradizione dei commenti all'*Ars poetica* offre anche spunti per una più attenta considerazione dei riferimenti a Terenzio («ut patet per Terentium in suis comediis») e a Seneca («ut patet per Senecam in suis tragediis») che, presenti nell'*Epistola a Cangrande*, non provengono dalle fonti principali del brano in questione (Uguccone e Giovanni di Garlandia)<sup>30</sup>. Gli scolii oraziani non hanno alcuna difficoltà a riconoscere nel vecchio Cremete un personaggio terenziano (basti pensare alla glossa pseudo-acroniana, che fornisce addirittura esempi tratti dagli *Adelphoe* per illustrare l'innalzamento tragico dello stile comico). Emblematico il caso delle glosse λφψ che chiamano in causa Terenzio fin dal v. 93 («interdum tamen et uocem comoedia tollit»), chiosato «excellit grandibus uerbis, sicut de Terentio habetur»<sup>31</sup>. Ancora prima che venga fatto il nome del vecchio Cremete, il glossatore individua nella commedia terenziana il

<sup>26</sup> Ps. Acr., in *Art. Poet.* 89.

<sup>27</sup> *Ivi*, 91.

<sup>28</sup> *Ivi*, 96.

<sup>29</sup> *Scholia vindobonensia ad Horatii Artem poeticam*, ed. J. Zechmeister, Vindobonae, apud C. Geroldum filium, 1877, in *Art. Poet.* 89: «haec tria genera scribendi debere seruari in omnibus orationibus, ita ut quaeque oratio habeat suum genus, non negatur tamen, quin aliquando etiam in una oratione possit fieri descensus a gravi in mediocre vel a mediocri in humile, aut ascensus ab humili in mediocre vel a mediocri in grave, ita ut una sola oratio aliquando contineat haec tria genera».

<sup>30</sup> *EC*, 29.

<sup>31</sup> *Schol. λφψ in Art. Poet.* 93 (si cita dall'edizione *Scholia in Horatium codicum Parisinorum latinorum 7972, 7974, 7971*, ed. H.J. Botschuyver, Amstelodami, H.A. van Botenburg, 1935). Sulla *lectura* medievale di Terenzio, cfr. Villa, *La «lectura Terentii»*, cit.

modello per la scrittura comica, ribadito dalla glossa al verso successivo, dove si accenna alla mescolanza stilistica<sup>32</sup>.

Diversamente, la «cena Thyestae» non innesca mai, nell'ambito dell'esegesi oraziana, un riferimento esplicito alle tragedie di Seneca che, com'è noto, divennero lettura comune solo a partire dagli albori del Trecento<sup>33</sup>. D'altra parte, molti degli scolii oraziani, pur tacendo il nome di Seneca, fanno esplicito riferimento alle vicende tebane: conosciute nel medioevo attraverso Stazio, esse vengono identificate come adatte alla tragedia, termine che, in questo contesto, non implica riferimenti alle arti drammatiche, ma materia «tragica» e stile elevato. Nelle ricche glosse λφψ, per esempio, il v. 89 dell'*Ars* offre lo spunto per una rievocazione dettagliata della «fabula Tantali» che si condensa in un repertorio tragico assimilabile a quello tratteggiato dal commento *Materia* nella glossa al v. 91 vista sopra:

89. VERSIBUS EXPONI TRAGICIS RES COMICA NON VULT ] Comoedia non vult scribi alto sermone, neque tragoedia humili. Per cenam Thyestae tragoediam vult intellegi. Nota est fabula Tantali quo modo apposuerit diis filium suum Pelopem ad epulandum. A quo dum omnes dii abstinuissent, sola Ceres humerum illius edit, pro quo restitutus est ei eburneus. Tantalus autem apud Inferos relegatus est. At Pelops genuit Atreum et Thyestem, quorum alter uxorem fratris sui violavit, alter filium fratris interfecit. Atreus autem genuit Orestem, qui matrem suam occidit, omnesque furuerunt de progenie tali, quapropter de sceleribus illorum tragoediae scriptae sunt<sup>34</sup>.

In definitiva, questi passi si limitano a mostrare che i commentatori medievali di Orazio conoscono le vicende tebane e che, sulla scorta dell'*Ars poetica*, collegano la «cena Thyestae» all'ambito tragico. Se resta difficile stabilire il momento in cui l'episodio di Tieste fu riconosciuto anche come argomento dell'omonima tragedia senecana, quello che preme in questa sede è osservare come l'associazione tra la «cena Thyestae» e Seneca tragico – non esplicita nei commenti oraziani – di-

<sup>32</sup> *Schol.* λφψ in *Art. Poet.* 94. «iratusque Chremes ] Chremes nomen est senis cuiusdam quem comicus Terentius commemorat, per quem vult intellegi comoediam dicens, quia quamvis debeant singula sua loca tenere, ut comoedia humili, tragoedia alto sermone scribatur, aliquando evenit ut comoedia grandioribus extollatur verbis quam debeat et tragoedia minoribus constet quam debeat».

<sup>33</sup> M. Pastore Stocchi, *Dante, Mussato e la tragedia*, in *Dante e la cultura veneta*, V. Branca e G. Padoan (a cura di), Firenze, Leo S. Olschki editore, 1967, pp. 251-261; E. Paratore, *Seneca*, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970, s.v.

<sup>34</sup> *Schol.* λφψ in *Art. Poet.* 89.

venti automatica per chi (ed è questo il caso dell'autore dell'*Epistola a Cangrande*) ricorre ai versi dell'*Ars poetica* di Orazio all'indomani della diffusione primo-trecentesca dei drammi senecani. Nel caso specifico, e almeno per quanto riguarda la materia della narrazione, l'accezione di tragedia suggerita dagli scolii oraziani (che selezionano alcune tra le situazioni più efferate, crudeli e "fetide" della tradizione classica) può essere facilmente messa in relazione alla materia dell'*Inferno*, indicata dall'*Epistola* come «fetida et horribilis»<sup>35</sup>.

## 2. *Materia e stile tra Orazio e le poetiche medievali*

Come mostrano i commenti a Orazio, la varietà stilistica interna a una stessa opera è da considerarsi eccezionale rispetto alla norma. Similmente, la proporzione tra materia e stile è sancita da tutti quei maestri che leggono l'*Ars poetica* sulla scorta di interpretazioni affini a quella del commento *Materia*. Goffredo di Vinosalvo si esprime chiaramente a questo proposito nella *Poetria nova*, tanto sul fronte comico, quanto su quello tragico<sup>36</sup>. Di conseguenza, la corrispondenza tra materia e stile assume particolare rilievo nell'ambito della definizione degli errori poetici. L'*accessus* del commento *Materia* elenca per esempio sei errori («partium incongrua dispositio», «incongrua orationis digressio», «breuitas obscura», «incongrua stili mutatio», «incongrua materie uariatio», «incongrua operis imperfectio»), soffermandosi soprattutto sul quarto e sul quinto che riguardano proprio il rapporto tra stile e materia. La trattazione

<sup>35</sup> La conoscenza di un commento come il *Materia* da parte dell'autore dell'*Epistola* giustificerebbe quell'accezione della tragedia senecana come "teatro d'orrori" che tanto problematica sembrava a Brugnoli e che, invece, ha molto in comune con la materia «fetida et horribilis» che proprio l'*Epistola* individua nell'*Inferno*. Cfr. G. Brugnoli, note di commento all'*Epistola a Cangrande*, in Dante Alighieri, *Opere minori*, cit., p. 617: «la citazione di Seneca [...] rappresenta un fatto culturale assai raro dove le tragedie di Seneca erano viste come un "teatro d'orrori": ma è improbabile che questo fatto culturale fu accessibile a Dante, se si considera che le tragedie di Seneca, ignote al Medioevo, sono divulgate nei primi anni del XIV sec. e che l'interpretazione che ne dà il Mussato [ovvero quella morale, ndr] è l'unica accertata e dominante fino alla fine dell'Umanesimo». Su questo cfr. anche C. Villa, *Rileggere gli archetipi: la dismisura di Ugolino*, in *Leggere Dante*, L. Battaglia Ricci (a cura di), Ravenna, Longo, 2003, pp. 113-129.

<sup>36</sup> «Attamen est quandoque color vitare colores, / Exceptis quos sermo capit vulgaris et usus / Offert communis. Res comica namque recusat / Arte laboratos sermones: sola requirit / Plana»; «[...] Sibi consonant undique totum / Si levis est animus, et res levis, et leve verbum. / Seria si tractes, sermo sit serius et mens / Seria, maturus animus maturaque verba, / Praescriptisque modis et res et verba colora» (Gaufridus de Vinosalvo, *Poetria Noua*, vv. 1888-1892, 1920-1924; si cita da E.A. Gallo, *The Poetria Nova and its Sources in Early Rhetorical Doctrine*, The Hague-Paris, Mouton, 1971).

del quarto errore («incongrua stili mutatio») permette al commentatore di definire la dottrina dei tre stili («humilis stilus, mediocris et altus»), derivata direttamente dalla *Rhetorica ad Herennium*: «humilis stilus est quando aliquis de humilibus personis humilibus prosequitur uerbis, ut in comedia. Mediocris stilus est quando de mediocribus personis mediocribus agitur uerbis, ut in satira. Altus stilus est quando de altis personis altis agitur uerbis, ut in tragedia»<sup>37</sup>. A ciascuno stile corrisponde un errore specifico, e per ciascun errore è l'*Ars* oraziana a fare da riferimento: il «mediocris stilus» rischia di diventare «fluctuans et dissolutus»; l'«altus stilus» può facilmente divenire «turgidus et inflatus»; l'«humilis stilus», infine, rischia di essere «aridus et exsanguis»<sup>38</sup>.

L'errore di «incongrua materie uariatio» è parallelo a quello che implica spostamenti indebiti sul piano dello stile: «quintum uitium est incongrua materie uariatio, que fit quando dimissa materia aliquid aliud interseritur, sed in male uariando siue diuerso modo exponendo contrarietas inuenitur»<sup>39</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, esistono delle eccezioni, e lo stesso commentatore è costretto a riconoscere l'esistenza di una «congrua materie uariatio», esemplificabile con il IV libro dell'*Eneide*<sup>40</sup>. Perché non ci sia errore occorre evitare la «contrarietas»; per il resto è concessa ai poeti – entro i limiti della poetica del *figmentum* – una qualche libertà: «et materiam uariare solummodo poetis conuenit, qui figmentis suis ueritatem historie uariant»<sup>41</sup>.

La trattazione dei sei vizi poetici, formulata in modo preciso ma sintetico nel *Materia*, viene ripresa nel *Documentum de arte versificatoria* di Goffredo di Vinosalvo che, inserendosi nella medesima linea oraziana, si fa testimone della riduzione precettistica cui fu sottoposta l'*Ars poetica* nella sua ricezione tardo-antica e medio-umanistica («de stylis nihil dicit Horatius, nisi quod vitia stylorum»<sup>42</sup>). Più articolata,

<sup>37</sup> *Materia*, accessus, 4 (Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 337).

<sup>38</sup> Per i tre «vitia», *Materia* rimanda rispettivamente ad *Ars poetica*, v. 26-27 («sectantem leuia nerui / Deficiunt animique»), v. 27 («professus grandia turget»), v. 28 («serpiti humi tutus nimium timidusque procellae»).

<sup>39</sup> *Materia*, accessus, 5 (Friis-Jensen, *The Ars poetica*, cit., p. 338). L'errore, coerentemente al metodo seguito fin qui, è rappresentato da un verso oraziano: «Qui uariare cupit rem prodigialiter unam» (*Ars poetica*, v. 29).

<sup>40</sup> *Materia*, accessus, 5, 3-4 (*ibid.*): «Est autem congrua materie uariatio, quando dimissa materia aliquid assumitur quod et materiam ornat et contrarietatem deuitat, sicut facit Uirgilius qui materiam sua dimittit et Eneam ad Didonem uenire fingit. Sed tam callide interserit quod legens Uirgilium de textu historie illud esse credit».

<sup>41</sup> *Materia*, accessus, 5, 6 (*ibid.*); cfr. anche il passo «unde poete, id est factores, nominantur. Nam poire est fingere».

<sup>42</sup> Gaufridus de Vinosalvo, *Docum.* II 3 145 (si cita da E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle: recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen*

e direttamente conosciuta dall'autore dell'*Epistola a Cangrande*, è la trattazione «de uiciis in metro VI specialibus» nella *Parisiana poetria* di Giovanni di Garlandia, probabilmente derivata dal *Materia*. I tre stili, definiti nel paragrafo sull'«incongrua stilorum uariatio», sono collegati ai «tres status hominum» e puntualmente individuati nelle tre opere virgiliane<sup>43</sup>. Prima di passare all'esame degli errori relativi agli stili, che ricalca la serie già vista nell'anonimo commento oraziano, Giovanni sviluppa una considerazione interessante e apre uno spiraglio a quella licenza poetica che sarà invocata nell'*Epistola a Cangrande*: «Potest grauis materia humiliari exemplo Virgillii, qui uocat Cesarem Titirum – uel seipsum, Romam fagum; potest et humilis materia exaltari, ut in graui materia coli muliebres uocantur “inbelles haste”»<sup>44</sup>. Nell'esemplificazione proposta, il genere bucolico, in quanto mascheramento umile di una materia alta, implica un abbassamento stilistico, così come un più alto tasso di figuratività implica l'innalzamento della materia bassa, rappresentata dai «coli muliebres» che diventano «inbelles haste»<sup>45</sup>.

Per quanto riguarda il quinto vizio («incongrua materie uariatio»), il maestro si limita a riconoscere che «est enim species recti uariare materiam causa fastidii tollendi et idemptitatis uitande», perché «est enim mater ydemptitas sacietatis, que ducit auditores in tedium, ad quod tollendum debet uariari materia», dove la *uariatio materiae* è presentata come anti-

---

*Age*, Paris, Champion, 1958). La definizione della dottrina dei tre stili segue subito dopo: «Ideo nos dicamus de stylis, et postmodum de vitiis quod dicit Horatius. Sunt igitur tres styli, humilis, mediocris, grandiloquus. Et tales recipiunt appellationes styli ratione personarum vel rerum de quibus fit tractatus. Quando enim de generalibus personis vel rebus tractatur, tunc est stylus grandiloquus; quando de humilibus, humilis; quando de mediocribus, mediocris». Infine, l'inevitabile esemplificazione virgiliana: «Quolibet stylo utitur Virgilius: in *Bucolicis* humili, in *Georgicis* mediocri, in *Eneyde* grandiloquo».

<sup>43</sup> Johannes de Garlandia, *Par. poetr.* V 45-51: «Item sunt tres stili secundum tres status hominum. Pastoralis uite conuenit stilus humilis, agricolis mediocris, grauis grauibus personis, que presunt pastoribus et agricolis. Pastores diuicias inueniunt in animalibus, agricolae illas adaugent terram excolendo, principes uero possident eas inferioribus donando. Secundum has tres personas Virgilius tria composuit opera: Bucolica, Georgica, Eneyda» (si cita da T. Lawler, *The Parisiana Poetria of John of Garland*, New Haven-London, Yale University Press, 1974).

<sup>44</sup> *Ivi*, V, 51-54.

<sup>45</sup> La proporzionalità diretta tra stile e materia è ulteriormente sancita da Giovanni alla fine del paragrafo sulla «incongrua stilorum uariatio», laddove, attraverso un'attenta ricognizione etimologica, si fa anche esplicito riferimento al precetto dell'omogeneità stilistica e contenutistica: «Item notandum quod “stilus” dicitur transumptiue. Est enim stilus medietas colume, cui supponitur epistilium, cuius inferior pars dicitur basis. Est ergo “stilus” in hoc loco “qualitas carminis” uel “rectitude” seruata per corpus materie. Stilus dicitur aliquando carmen ipsum. Stilus dicitur officium poetæ» (*ivi*, V, 86-90).

doto alla monotonia contenutistica<sup>46</sup>. Predomina tuttavia una forte istanza regolarizzatrice: Giovanni asserisce che «in iocosus tractatu proponenda sunt iocosa» e «in graui materia introducenda sunt grauia», concludendo il paragrafo con un monito preciso: «incidit poeta in uicium narrando grauem materiam per iocosa et comica, iocosam materiam per grauia»<sup>47</sup>.

Stando a ciò che si evince dai passi presi in esame, la retorica medievale reagisce sostanzialmente compatta – pur con qualche concessione – alla *licentia* oraziana. A questo proposito, le glosse del commento *Materia* sono un utile punto di partenza per una riconsiderazione della citazione di *Ars poetica* 93-95 nell'*Epistola a Cangrande*. Le definizioni di tragedia e commedia, il riferimento ad un “teatro d’orrori” che suggerisce al lettore trecentesco atmosfera e contenuti delle tragedie senecane, la citazione esplicita di Terenzio, la giustificazione della *licentia* oraziana attraverso l’esempio dell’ira di Cremete: questi elementi, sollecitati dall’interpretazione dei versi oraziani, permettono, se presi nel loro insieme, di intendere meglio l’argomentazione che porta l’autore ad avvalersi proprio di quella citazione dall’*Ars poetica*. Non si tratta qui di individuare un’altra fonte per l’*Epistola*, ma di sottolineare l’importanza di una tipologia testuale – quella del commento ai classici – per meglio misurare lo scarto tra l’invenzione poetica dantesca e gli strumenti critico-interpretativi coevi.

### 3. Stili e generi nei primi lettori del poema

La citazione dei versi di Orazio nell’*Epistola a Cangrande* serve quindi a giustificare la contaminazione stilistica che caratterizza il poema dantesco: la *variatio materiae* si realizza nel passaggio dall’*Inferno* al *Paradiso* («nam si ad materiam respiciamus, a principio horribilis et fetida est, quia Infernus, in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus»), e tale passaggio implica un cambiamento di stile<sup>48</sup>. Ferma restando l’inadeguatezza di tale soluzione esegetica rispetto alla specificità del dettato poetico dantesco (che non si esaurisce nel progressivo

<sup>46</sup> *Ivi*, V, 95-98.

<sup>47</sup> *Ivi*, V, 98-104.

<sup>48</sup> L’idea che la *materia* del poema dantesco si innalzi nel passaggio da una cantica all’altra è espressa, per esempio, in modo sintetico ma chiaro da Guglielmo Maramauro, *Expositione sopra l’Inferno di Dante Alighieri*, P.G. Pisoni, S. Bellomo (a cura di), Padova, Antenore, 1998. Cfr. *Prologo*: «E Dante [...] comenza ad exorire la sua materia de l’inferno como dal più basso e doloroso loco che sia; e poi, *alzando la materia*, pervene al purgatorio; e ultimo pervenne a l’ultima nostra beatitudine, nel paradiso, là ove se vede a faccia a faza la essentia divina».

innalzamento stilistico), può essere utile confrontare il brano dell'*E-pistola* con esempi tratti dagli antichi commentatori della *Commedia*. Questo permette di collocare i riferimenti oraziani all'interno di un più vasto intreccio di rimandi culturali che riguardano non solo il rapporto tra stile e materia, ma anche il genere e il titolo vulgato dell'opera.

La discussione del titolo con cui si aprono i commenti approda infatti solitamente ad una definizione degli stili poetici. La classificazione può essere quadripartita (si pensi a Iacopo Alighieri<sup>49</sup>) o tripartita (come in Giovanni Bertoldi<sup>50</sup>), ma ciò che accomuna i vari lettori è il tentativo di stabilire canoni di riferimento affini – come è evidente – a quello di *If* IV 82-102: la “bella scola” della poesia comprende infatti coloro che eccellono nei rispettivi ambiti. Omero, Virgilio, Orazio, Ovidio, Lucano e, «sesto tra cotanto senno», Dante stesso. Particolare attenzione merita, ai fini della presente indagine, la formula «Orazio satiro» (*If* IV 88). Mirko Tavoni ha spiegato in modo convincente il significato dell'attributo<sup>51</sup>. Sottolineando che la «*Commedia* consiste in un'inaudita, massima realizzazione della *mescolanza* degli stili» difficilmente inquadrabile nella teoria canonica della differenziazione stilistica, e sulla scorta di un passo delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, lo studioso individua un legame stretto tra commedia e satira<sup>52</sup>: ai comici

<sup>49</sup> Iacopo Alighieri, *Chiose all'Inferno*, S. Bellomo (a cura di), Padova, Antenore, 1990, p. 86 (proem: «in quattro stili ogni autentico parlare si conchiude: de' i quali il primo “tragedia” è chiamato, sotto 'l quale particolarmente d'architettoniche magnificenze si tratta, sì come Lucano, e Vergilio nell'Eneidos; il secondo “commedia”, sotto il quale generalmente e universalmente si tratta de tutte le cose, e quindi il titol del presente volume procede; il terzo “satira”, sotto il quale si tratta in modo di riprensione, sì come Orazio; il quarto e l'ultimo “eligia”, sotto 'l quale d'alcuna miseria si tratta, sì come Boezio»).

<sup>50</sup> Giovanni Bertoldi, *Translatio et comentum totius libri Dantis Aldigherii*, Prato, Giochetti, 1891 (*Inf.*, preambula: «poetarum triplex stilus reperitur, qui sunt: tragedia, sathyra et comedia. Tragedia est que tractat de rebus altis et magnis cum superbo, idest alto, stilo, sicut sunt subversiones regnorum et provintiarum, diluvia, strages; quo stilo tragedico usi sunt Homerus, Virgilius, Lucanus et Statius [...] Sathyra dicitur secundus stilus, qui est reprensivus vitiorum: hoc stilo usi sunt Horatius, Persius, Iuvenalis [...] Tertius stilus est comedia, que tractat de rebus infimis et plebeis, cum suo stilo baxo et humili»).

<sup>51</sup> Tavoni, «Orazio satiro», cit. Indicazioni preziose sul ruolo del “poeta” nell'immaginario dantesco in M. Tavoni, *Il nome di poeta in Dante*, in L. Lugnani, M. Santagata, A. Stussi (a cura di), *Studi offerti a Luigi Blasucci dai colleghi e dagli allievi pisani*, Lucca, Pacini Fazzi, 1996, pp. 545-577; ma cfr. anche T. Barolini, *Dante's Poets: Textuality and Truth in the Comedy*, Princeton, Princeton University Press, 1984; e A.R. Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

<sup>52</sup> Tavoni, «Orazio satiro», cit., p. 116; cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, VIII, vii, 6 sgg.: «Duo sunt autem genera comicorum, id est, veteres et novi. Veteres, qui et ioco ridiculares extiterunt, ut Plautus, Accius, Terentius. Novi, qui et Satirici, a quibus



*veteres* (Plauto e Terenzio) seguono i comici *novi* ovvero satirici (Orazio, Persio, Giovenale). Poiché la satira viene così a configurarsi come «un sotto-genere della commedia», ecco spiegato il significato di “*comedia*” e la «direttissima pertinenza» della satira stessa «alla sostanza del poema»<sup>53</sup>. Solo così è possibile spiegare in modo soddisfacente l’occorrenza di «Orazio satiro» nella «bella scola», e la scoperta di un ipotesto oraziano (*Sat.* I 4) per l’incontro di Dante con i poeti antichi permette a Tavoni di individuare proprio nelle *Satire* «il testo fondante di quella tradizione satirica in forza della quale» Dante «sa già che chiamerà il proprio poema *comedia*»<sup>54</sup>.

Se la satira è contraddistinta dalla materia trattata (e soprattutto dalla sua aderenza totalizzante al mondo), la riflessione su generi e contenuto non esclude il piano stilistico. Un esame comparato dei commenti danteschi mostra infatti che la novità della *Commedia* risiede – agli occhi dei primi lettori – proprio nel suo carattere onnicomprensivo, tanto sul piano dei contenuti, quanto su quello dello stile. Iacopo Alighieri offre a questo proposito una testimonianza di notevole interesse: lo stile comico è, secondo il figlio di Dante, quello in cui «generalmente e universalmente» si trattano «tutte le cose», e proprio da quest’accezione di commedia «il titol del presente volume procede»<sup>55</sup>. Nonostante che l’affermazione di Iacopo sia congegnata *ad hoc* per il poema dantesco, l’idea che la *Commedia* assommi in sé tutti gli stili e generi poetici trova riscontri in altri commentatori. Tra i primi Guido da Pisa che, adottando nel *Prologus* al suo commento una classificazione quadripartista degli stili analoga a quella di Iacopo, fa di Dante un esponente di tutti e quattro:

Dantes autem potest dici non solum *comicus* propter suam *Comediam*, sed etiam poeta *liricus*, propter diversitatem rithimorum et propter dulcissimum et melliflum quem reddunt sonum, et *satiricus*, propter reprehensionem vitiorum et commendationem virtutum quas facit, et *tragedus*, propter magnalia gesta que narrat sublimium personarum<sup>56</sup>.

---

generaliter vitia carpuntur, ut Flaccus, Persius, Iuvenalis vel alii. Hi enim universorum delicta corripiunt, nec vitabatur eis pessimum quemque describere, nec cuilibet peccata moresque reprehendere» (cit., *ivi*, p. 118).

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 118-119.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 121. Ma si vedano, sulla questione del titolo del poema, le osservazioni di Casadei, *Dante oltre la Commedia*, cit., pp. 15-43.

<sup>55</sup> Iacopo Alighieri, *Chiose all’Inferno*, op. cit., p. 86.

<sup>56</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et glose. Declaratio super ‘Comediam’ Dantis*, a cura di M. Rinaldi, Roma, Salerno editrice, 2013, tomo I, prol. 12, pp. 244-245. Lo stile «*liricus*» di Guido corrisponde evidentemente all’«*eligia*» di cui parla Iacopo Alighieri.

La *Commedia* è quindi al tempo stesso opera comica, lirica, satirica e tragica. L'idea di totalità stilistica e contenutistica del poema – soluzione all'impossibilità di etichettarlo in modo univoco – si rafforza nel corso del secolo ed arriva fino a Bertoldi, che vi scorge una manifestazione dei tre stili poetici (tragico, satirico e comico). Il commentatore, come già Guido da Pisa, sintetizza il variegato contenuto della *Commedia* evocando gli argomenti canonici di tragedia, satira e commedia; in tale ottica, la varietà stilistica si risolve come ovvia funzione di una varietà contenutistica che aggiorna i temi tradizionali secondo una forte istanza attualizzante, costruita su misura per il poema dantesco<sup>57</sup>.

I commentatori percepiscono i caratteri straordinari dell'opera di Dante, in cui vedono una congerie di stili e contenuti tradizionalmente concepiti come distinti gli uni dagli altri. In tale prospettiva i versi oraziani di *Ars poetica* 93-96 vengono in soccorso ad un esegeta come Pietro Alighieri per legittimare quelle "libertà" che il poeta si prende rispetto ai canoni della tradizione<sup>58</sup>. Nel *Prohemium* dell'ultima redazione del suo commento, laddove viene spiegato il titolo del poema, Pietro distingue puntualmente la tragedia dalla commedia quanto al contenuto e allo stile, ma si sente in dovere di ricordare che a volte i due generi possono incontrarsi dando adito a mescolanze stilistiche. L'*auctoritas* che legittima questa deviazione dalla norma è, ancora una volta, *Ars poetica* 93-94, corredata di una glossa esemplificativa che rivela la dimestichezza del commentatore con la tradizione dell'esegesi oraziana:

Quandoque tamen dicta comedia etiam supremo stilo modulatur, unde Oratius in sua *Poetria* ait: *Interdum tamen et vocem Comedia tollit. / Iratusque Cremes tumido delitigat ore, ubi Glosa sic ait super dicto verbo*

<sup>57</sup> «Iste liber Dantis potest dici *tragedia*, quia tractat de magnis rebus et letis, scilicet de Summis Pontificibus, Imperatoribus, Regibus, Cardinalibus, Ducibus, Marchionibus, Civitatibus et Episcopis, etc. Potest etiam dici *sathyra*, eo quia reprehendit vitia audacter et corrigit, nemini parcens, ymo proprio nomine nominat vitiosos: nescio enim aliquem poetam, qui tam audacter increpaverit vitia sicut hic fecit, ut patet in Inferno, et Purgatorio et ubique. Nulli etenim etati, sexui, dignitati, seu potestati, pepercit. Potest etiam dici *comedia* propter stilum baxum et vulgarem, quia hic liber incipit a tristibus, scilicet ab Inferno, procedens ad Purgatorium, demum finit in rebus letis, scilicet in Paradiso et in visione Divine Maiestatis. Tamen auctor, ex humilitate, comediam hoc opus voluit appellare» (Bertoldi, *Translatio et comentum* cit., preambula).

<sup>58</sup> Azzetta (a cura di), *Epistola*, cit., p. 365, nota come Pietro sia l'unico tra i commentatori antichi della *Commedia* a fare ricorso – forse muovendo dall'*Epistola* – ai versi oraziani sulle licenze stilistiche.

*Comedia tollit: Ut facit Terrentius in sua Comedia dicens: "O celum, o terra, o maria Neptuni"; "proh summe Iupiter" etc.*<sup>59</sup>

Alla luce dei dati esposti fin qui, è possibile individuare due componenti cruciali per l'interpretazione dei paragrafi 28-31 dell'*Epistola a Cangrande*. Il testo è, in primo luogo, debitore di una tradizione retorica che, principalmente basata sulla lettura dell'*Ars poetica* oraziana, consente di formulare una teoria della *variatio* stilistica esclusivamente nei termini del rapporto di corrispondenza tra materia e stile. Secondariamente, il confronto con altri esempi trecenteschi di esegesi dantesca – essi stessi fortemente condizionati dalle categorie retoriche di cui si è detto – conferma l'omogeneità dell'*Epistola* rispetto ai tentativi coevi di spiegare il poema di Dante alla luce delle regole retoriche tradizionali.

#### 4. Dante «liberrimus vatum» (Eg I, 19-20)

L'estraneità del poema dantesco alle regole imposte dalla tradizione, colta solo in minima parte dalla concessione oraziana sulla varietà degli stili, non fu un problema critico limitato ai primi commentatori della *Commedia*. La percezione dell'eccezionalità rappresentata dall'opera di Dante è, infatti, già chiara nel precoce e importante intervento di Giovanni del Virgilio che dette origine allo scambio bucolico delle *Egloghe*. Se i commentatori utilizzano Orazio e la retorica classica per legittimare alcuni degli aspetti più sconcertanti del poema – dal titolo vulgato alla compresenza di stili e generi diversi all'interno della stessa opera – l'epistola metrica di Giovanni del Virgilio non intende giustificare le scelte dantesche, ma riportare il poeta sulla via delle regole<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis. A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's The Divine Comedy*, M. Chiamenti (a cura di), Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002, prohem. 38-39, pp. 84-85. La glossa citata da Pietro per spiegare l'occorrenza oraziana corrisponde a Ps. Acr., in *Art. poet.* 93: «Sicut Terent.: "O caelum, o terra, maria Neptuni" [Adelph. 790], item ipse: "pro supreme Iuppiter" [Adelph. 196]». Sulla complessa situazione testuale del commento di Pietro, si veda *Censimento dei commenti danteschi. I. I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, E. Malato e A. Mazzucchi (a cura di), Roma, Salerno ed., 2011, pp. 407-419.

<sup>60</sup> Il testo della prima *Ecloga* è in Dante Alighieri, *Epistole, Ecloghe, Questio...*, cit., pp. 152-165; e si veda l'introduzione di M. Pastore Stocchi, *ivi*, pp. 145-149; ma si tengano presente le edizioni Dante Alighieri, *Egloghe*, G. Brugnoli, R. Scarcia (a cura di), Milano-Napoli, Ricciardi, 1980; *Egloghe*, G. Albanese (a cura di), in *Opere. Volume 2*, cit.; *Egloghe*, M. Petoletti (a cura di), in *Opere di Dante*, cit., pp. 491-631. Nella vasta

Invitando Dante ad impegnarsi nella composizione di un «carmen vatiso-num» che, scritto in latino, possa finalmente meritargli la corona poetica, il maestro bolognese, noto per la sua erudizione classica e per la dimestichezza con la poesia virgiliana, non si trattiene dall'evidenziare, in apertura del proprio carme, l'inaudita novità del poema dantesco («novis [...] cantibus», v. 1): cantare in volgare i regni ultraterreni significa, infatti, non solo rivolgersi ad un pubblico popolare («iactabis seria vulgo», v. 6) escludendo i lettori eruditi, ma anche sovvertire le *regulae* della tradizione poetica. L'ipotetica rivendicazione di un *carmen laicum* destinato agli studiosi («loquor [...] studio callentibus», v. 14) che, nella finzione dialogica, Giovanni attribuisce a Dante, non basta infatti a giustificare il rifiuto di un paradigma poetico canonizzato. Nessuno degli *auctores* che Dante ha incluso nella «bella scola» – prosegue Giovanni del Virgilio – ha infatti composto poesia nella lingua delle piazze («sermone forensi», v. 18), con chiaro richiamo ai versi oraziani di *Ars poetica*, 244-246<sup>61</sup>. Debitamente illustrati dalla glossa dello Pseudo-Acrone, proprio quei versi contrappongono i «poetica verba» alla «forensis oratio», distinzione che – nell'ambito della critica delvirgiliana – introduce il problematico slittamento tra registro stilistico (alto vs. basso) e lingua (latino vs. volgare) cui si è fatto riferimento a proposito dello stile «remissus» e «humilis» nell'*Epistola a Cangrande*<sup>62</sup>. Decidendo di comporre un poema

---

bibliografia sulla corrispondenza bucolica tra Dante e Giovanni del Virgilio, cfr. alcuni recenti contributi: S. Bellomo, *Filologia e critica dantesca*, Brescia, La Scuola, 2008, pp. 125-132; G. Albanese, *Tradizione e ricezione del Dante bucolico nell'Umanesimo: nuove acquisizioni sui manoscritti della Corrispondenza poetica con Giovanni del Virgilio*, in «Nuova rivista di letteratura italiana», 13, 1-2, 2010, pp. 237-326; L. Gargan, *Dante e Giovanni del Virgilio: le Egloghe*, in «Giornale storico della letteratura italiana», 187, 2010, pp. 342-369; G. Tanturli, *La corrispondenza poetica di Giovanni del Virgilio e Dante e fra storia della tradizione e critica del testo*, in «Studi medievali», 52, 2, 2011, pp. 809-845. Su Giovanni del Virgilio, cfr. almeno E. Pasquini, *Giovanni del Virgilio*, in *DBI* (s.v.), Roma, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, 1960; Si vedano poi P.O. Kristeller, *Un'ars dictaminis di Giovanni del Virgilio*, in «Italia medievale e umanistica», 4, 1961, pp. 181-200; G. Billanovich, *Giovanni del Virgilio, Pietro da Moglio, Francesco da Fiano*, in «Italia medievale e umanistica», 6, 1963, pp. 203-234 e 7, 1964, pp. 279-324; G. Martellotti, *Dalla tenzone al carme bucolico*, in «Italia medievale e umanistica», 7, 1964, pp. 325-336; G.C. Alessio, *I trattati grammaticali di Giovanni del Virgilio*, in «Italia medievale e umanistica», 24, 1981, pp. 159-212.

<sup>61</sup> Eg I, 17-19: «Preterea nullus, quos inter es agmine sextus, / nec quem consequeris celo, sermone forensi / descripsit [...]». Per la *iunctura* «sermone forensi», cfr. Hor., *Ars poetica*, 244-247: «siluis deducti caueant, me iudice, Fauni / ne uelut innati triuiis ac paene forenses / aut nimium teneris iuuenentur uersibus umquam, / aut immunda crepent ignominiosaque dicta».

<sup>62</sup> Ps. Acr., in *Art. poet.*, 245: «Timebunt ergo [poetae], ne videantur non uti poeticis verbis, ne illos vituperem, quasi utentes forensi oratione». Per la definizione di stile «remissus» e «humilis» nell'*Epistola a Cangrande*, cfr. *EC*, 31.

in volgare – mezzo linguistico che il maestro bolognese considera proprio degli illetterati e della gente comune –, il poeta ha compiuto una scelta che, secondo Giovanni, lo isola dai modelli celebrati e indicati come suoi punti di riferimento. In virtù di tale eccezionalità, l'opera dantesca diventa oggetto di una critica rispettosa e garbata che assume i caratteri di un'amichevole *censura* poetica di marca spiccatamente oraziana. Dopo aver ricordato al collega che la scelta del volgare non ha precedenti nella tradizione poetica cui Dante stesso si ispira, Giovanni apre la *pars costruens* della sua epistola metrica sottolineando il suo ruolo di interlocutore attivo:

[...] Quare censor liberrime vatum  
fabor si fandi paulum concedis habenas<sup>63</sup>.

I due versi hanno suggerito interpretazioni diverse: la più diffusa, e recentemente ribadita dall'importante edizione delle opere latine di Dante commentata da Manlio Pastore Stocchi e nuovamente da Marco Petoletti nella sua edizione delle *Egloghe*, individua nella formula «censor liberrime vatum» un vocativo da riferirsi all'autore della *Commedia*: «Perciò, o giudice affatto imparziale dei poeti, ti manifesterò il mio pensiero, se mi dai licenza di parlare un poco»<sup>64</sup>. L'idea che Dante sia “giudice dei poeti” in quanto artefice di una selezione del canone di riferimento – quello appunto esemplificato dalla “bella scola” di *If* IV 94 – è senza dubbio suggestiva. A ben vedere, tuttavia, è Giovanni del Virgilio che, nell'epistola metrica, esercita la funzione di *censor*, e non Dante. Brugnoli e Scarcia, nella loro edizione delle *Egloghe* interpretano infatti, sulla scorta di Belloni e Martellotti (e come recentemente ribadito nell'edizione curata da Albanese), «censor vatum» come attributo di Giovanni. Essi intendono però «liberrime» come avverbio da collegare a «fabor», attribuendo alla frase il senso complessivo di «Io, da critico quale sono dei vati, parlerò francamente»<sup>65</sup>. L'ipotesi, che ha

<sup>63</sup> *Eg*, I, 19-20.

<sup>64</sup> Dante Alighieri, *Epistole, Ecloghe, Questio*, cit., p. 159 (traduzione M. Pastore Stocchi). Cfr. anche Albini (*Dantis Eclogae, Ioannis de Virgilio Carmen et ecloga responsiva*, a cura di G. Albini, Firenze, Sansoni, 1903) e Pistelli (*Egloghe*, in *Le opere di Dante*, Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960, pp. 453-463), *ad loc.*; più di recente, Petoletti (a cura di), *Egloghe*, cit., pp. 526-527, che offre una puntuale disamina della tradizione interpretativa del passo. Sulla stessa linea si muovono anche, in sede critica, Barolini, *Dante's Poets*, cit., p. xiii, che riferisce la formula «censor liberrimus vatum» a Dante; e Villa, *Rileggere gli archetipi*, cit., p. 113, che accetta tale lettura, pur ricordando l'ambiguità del passo.

<sup>65</sup> Dante Alighieri, *Le egloghe*, cit., p. 14. Cfr. l'edizione a cura di G. Albanese in D. Alighieri, *Opere. Volume 2*, cit., *ad loc.*

il merito di sottolineare la benevola sincerità della *censura* delvirgilia-na, implica tuttavia di scorgere in «liberrime» un errore metrico (la *-e* finale d'avverbio è lunga, mentre la quinta sede dell'esametro dattilico richiede un dattilo, ovvero, nel caso specifico, una *-e* breve). La corretta scansione metrica di «liberrime» è garantita esclusivamente dal vocativo<sup>66</sup> e – data la competenza di Giovanni del Virgilio in materia di esametri – l'ipotesi di un errore metrico tanto banale risulta decisamente improbabile<sup>67</sup>. La soluzione più economica sembra pertanto quella avanzata da un vecchio contributo di Parodi che considerava «*ensor*» apposizione di Giovanni del Virgilio e «*liberrime vatum*» vocativo riferito al destinatario<sup>68</sup>. Dante è agli occhi del collega bolognese il «più libero dei poeti» perché impegnato nel sovvertimento sistematico di quei canoni poetici che, approvati dalla tradizione, facevano di autori quali Virgilio, Ovidio e Lucano dei *poetae regulati*, per dirla con il *De vulgari eloquentia*<sup>69</sup>. Il *topos* dell'eccezionalità, già suggerito dai versi precedenti, assume in tal modo un respiro più ampio.

L'ipotesi di Parodi, respinta dagli studiosi successivi, può essere rafforzata dall'esame delle reminiscenze oraziane che caratterizzano l'epistola metrica di Giovanni a Dante. Che il componimento prenda spunto da Orazio e, più specificamente, dall'*Ars poetica*, è confermato da elementi testuali ed extra-testuali. L'*accessus* che introduce la corrispondenza tra Giovanni del Virgilio e Dante nel manoscritto napoletano riconducibile all'attività didattica di Pietro da Moglio, per esempio, individua chiaramente l'istanza critica del testo: l'egloga, definita «quasi epistola», riprende Dante per lo stile e per la lingua volgare impiegati

<sup>66</sup> Oltre ad un probante parallelo oraziano (Hor., *Epist.* I, 18, 1), per il quale cfr. oltre, situazioni metricamente analoghe in ambito medievale sono: Paul. Diac., *Carm.*, LIV, 36 («*Maxime vatum*» in clausola metrica); Hugo Aurel., *Carm.*, X, 12 («*optime vatum*» in clausola di esametro); Hugo de Matic., *De militum gestis*, I, prol., 19 («*tu gloria vatum*» in clausola di esametro).

<sup>67</sup> Di questo stesso avviso, con argomentazione convincente, Petoletti (a cura di), *Egloge*, cit., p. 526.

<sup>68</sup> E.G. Parodi, recensione a P.H. Wicksteed, E.G. Gardner, *Dante and Giovanni del Virgilio*, Westminster, Constable, 1902, in «Giornale Dantesco», 10, 1902, pp. 51-63. Lo studioso, contestando l'interpretazione offerta dai due editori, propone un'ipotesi che, per quanto respinta dagli studiosi successivi, pare assolutamente sostenibile: «gli editori inglesi intendono, come quasi tutti, “o liberissimo censor dei poeti” [...] A me viene il dubbio che quel *censor* sia da unire con *fabor*; quasi dicesse “io parlerò da censore severo, del che tu non potrai rimproverarmi, tu che ti sei mostrato il più libero dei poeti”» (p. 59).

<sup>69</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, II, 6, 7: «*Et fortassis utilissimum foret ad illam habituandam regulatos vidisse poetas, Virgilium videlicet, Ovidium Metamorphoseos, Statium, atque Lucanum*» (si cita dall'ed. a cura di Tavoni, cit., p. 1450).

nella *Commedia*<sup>70</sup>. Analogamente, la ben più tarda *Leandreride* di Giovanni Girolamo Nadal, celebra – alludendo alla corrispondenza bucolica – il maestro bolognese come colui che «riprese» la «cithra vulgar» del poeta Dante<sup>71</sup>. Ma la dinamica squisitamente oraziana della *censura poetica* è suggerita dal componimento stesso: *ensor* è infatti termine chiave che, in Orazio, individua la figura del critico, ossia di colui che, in tutta franchezza e animato da uno spirito costruttivo, fa notare al poeta i suoi errori (si pensi in particolar modo alle occorrenze di *Epist.* II, 2, 110, e *Ars poetica*, 174 e 450)<sup>72</sup>. Il tema della critica poetica si associa d'altro canto a quello della sincerità scambievolmente che dovrebbe animare i rapporti di amicizia: il vocativo «liberrime» riprende infatti chiaramente – nella stessa posizione metrica – l'apostrofe oraziana all'amico Lollio di *Ep.* I, 18, 1 («liberrime Lolli») <sup>73</sup>.

I riferimenti intertestuali raccolti non consentono solo di riproporre e difendere l'interpretazione del vocativo «liberrime vatum» suggerita da Parodi, ma anche di cogliere meglio l'istanza che anima l'intervento di Giovanni del Virgilio: i caratteri nuovi e sconcertanti del poema dantesco sfidano le regole poetiche e vanno al di là dei modelli che Dante stesso indica come canonici. Dante è pertanto «liberrimus vatum», ossia il più libero dei poeti, nel senso di estraneo ai vincoli della tradizione. La materia, lo stile e la lingua del poema non rispondono alla rigida tassonomia retorica ben esemplificata – nonostante le concessioni suggerite dai versi citati nell'*Epistola a Cangrande* – dai commenti all'*Ars poetica* di Orazio e dai testi normativi della tradizione retorica. Come suggerito in modo efficace da Tavoni, Dante «si sentiva ormai troppo superiore a qualunque norma» e l'«interpenetrazione» di stili e generi diversi «non aveva certo bisogno di essere legittimata ai suoi occhi [...] da qualche *poetria* medievale, e nemmeno dall'*Ars poetica* stessa»<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Indicazioni utili sull'ascendenza oraziana dell'epistola metrica di Giovanni del Virgilio vengono, oltre che dal testo stesso, dall'*accessus* riconducibile a Pietro da Moglio conservato dal ms. Napoli, Bibl. Oratoriana dei Gerolamini, MCF I, 16 (Pil. X n. xvi), ff. 74v-75r: «*Pieridum vox alma* etc. Egloga Ioannis Virgiliani ad Dantem, reprehendentis stilum et vulgarem sermonem Comediae ipsius: quae scribitur metro heroico exegetico [...] Est autem ista quasi epistola». Sull'*accessus* oratoriano, cfr. Billanovich, *Giovanni del Virgilio*, cit., *passim*.

<sup>71</sup> Giovanni Girolamo Nadal, *Leandreride*, a cura di E. Lippi, Padova, Antenore, 1996, pp. 127 (cit. in Gargan, *Dante e Giovanni del Virgilio*, cit., p. 365).

<sup>72</sup> Analogamente, Ovid., *Pont.* IV, 12, 25.

<sup>73</sup> Cfr. le osservazioni di Petoletti (a cura di), *Egloge*, cit., *ad loc.*

<sup>74</sup> Tavoni, «Orazio satiro» e il significato di «*comedia*», cit., p. 127.





# “CANTICAM... OFFERO” E ALTRI PROBLEMI ESEGETICI

*Alberto Casadei*

## **Abstract**

*In questo studio si cerca di determinare l'esatta valenza della formula «vobis ascribo, vobis offero, vobis denique recomendo», portando a riscontro un'ampia serie di esempi dall'antichità classica sino agli inizi del XIV secolo. L'esito della ricerca permette di affermare che la formula implica la dedica e l'invio di un'opera completa, e quindi chi asserisce che il Paradiso viene inviato a Cangrande parzialmente, assieme all'Epistola, ha l'onere di produrre casi analoghi concreti che supportino questa affermazione, dei quali al momento non si sono trovate tracce sicure.*

*This study aims to reconstruct the exact meaning of the formula «vobis ascribo, vobis offero, vobis denique recomendo», by referencing a wide series of examples from classical antiquity up to the beginnings of the 14th century. The results of the inquiry allow one to affirm that the formula implies the dedication and the dispatch of a complete work. Thus, whoever may state that the Paradiso was sent to Cangrande only partially, together with the Epistola, must also provide actual analogous cases in support of their affirmation – cases of which, however, we have as yet no evidence.*

## **1.**

L'esatto significato della formula «*Comedie sublimem canticam que decoratur titulo Paradisi [...] vobis ascribo, vobis offero, vobis denique recomendo*», che si trova nel §11 dell'*Epistola* (338-340)<sup>1</sup>, non sembrerebbe creare eccessivi problemi interpretativi. Stando ai vocabolari, *ascribo*, equivalente

---

<sup>1</sup> Si veda l'edizione Azzetta, pp. 338-340. Sull'ulteriore porzione del §11 («et illam, sub presenti epistola, tanquam sub epigrammate proprio dedicatam»), che pone questioni specifiche qui non trattate, mi permetto di rinviare al mio *Dante: altri accertamenti e punti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, specie p. 55 e n. 44 (in questo volume sono trattati molti altri argomenti contro l'autenticità dell'Epistola, che qui saranno dati per presupposti). Segnalo anche gli altri miei principali contributi sulla materia, di cui si terrà qui implicitamente conto: *Dante oltre la "Commedia"*, Bologna, il Mulino, 2013, specie pp. 15-75; *Sull'autenticità dell'"Epistola a Cangrande"*, in *Ortodossia*

a “attribuere” (*TLL*, II), può avere una valenza analoga a *inscribo* nella media latinità, e comunque si vedranno casi specifici di “attribuzione di un’opera” (e cfr. qui il § 4). Di *offerro* si può poi sottolineare la vasta gamma di usi per doni immateriali o materiali (cfr. *TLL*, I.C, specie 9.2.500.50-58, 503.27 s. e 504.55 s.). Importante il caso di Vegezio (*Epitoma mil.*, praef. 1), che apre la dedica a Valentiniano ricordando quanto segue:

Antiquis temporibus mos fuit bonarum artium studia mandare litteris atque *in libros redacta offerre* principibus, quia neque recte aliquid inchoatur nisi post Deum faverit imperator neque quemquam magis decet vel meliora scire vel plura quam principem, cuius doctrina omnibus potest prodesse subiectis<sup>2</sup>.

Interessante anche la *Praefatio* di Boezio al suo trattato *De Arithmetica* nel quale, rivolgendosi al suocero Simmaco, scrive:

Sed *huic munusculo* non eadem quae ceteris imminent artibus munimenta constituo, neque enim fere ulla sic cunctis absoluta partibus nullius indiga suis tantum est scientia nixa praesidiis, ut non ceterarum quoque artium adiumenta desideret [...]

Quod nobis quantis uigiliis ac sudore constiterit, facile sobrius lector agnosset. Cum igitur quattuor matheseos disciplinarum de arithmetica, quae est prima, perscriberem, tu tantum dignus eo munere uidebare, eoque magis inerrato opus esse intellegebam. Nam etsi apud te facilis ueniae locus esset, aliquando tamen ipsam formidabat facilitatem suspecta securitas. Arbitraber enim nihil tantae reuerentiae *oblatum iri oportere*, quod non elaboratum ingenio, perfectum studio, dignum postremo tanto otio uideretur.

Recte ergo, quasi aureos Cereri culmos et maturos Baccho palmites, sic ad te noui operis rudimenta transmissi. Tu tantum paterna gratia nostrum prouehas munus<sup>3</sup>.

---

*ed eterodossia in Dante Alighieri. Atti del convegno di Madrid (5-7 novembre 2012)*, C. Cattermole *et al.* (a cura di), Alpedrete (Madrid), La Discreta, 2014, pp. 803-830.

<sup>2</sup> Qui e di seguito, salvo diverso avviso, tutti i corsivi nelle citazioni sono miei. Il testo di Vegezio, ben noto nel primo Trecento, presenta alcuni tratti topici (per esempio la modestia del dono rispetto alla grandezza del dedicatario) che si ritrovano in molte altre epistole dedicatorie o prefazioni, e naturalmente anche nella *nuncupatio* dell’*Epistola a Cangrande*. Si noti che il volgarizzamento attribuito a Bono Giamboni rende *offerre* con “presentare” («Usanza fu appo gli antichi di scrivere i trovamenti delle buone arti, e fattone libri di presentarli a’ Signori», ed. Fontani, consultata tramite *DiVo*).

<sup>3</sup> Si veda anche la formula usata da Simmaco in una lettera a Protadio (Symmachus, *Epist.* IV, 18): «tantisper esto contentus *fide operis oblati*, et fratrem nostrum Miner-

Nell'esame dell'*Epistola*, ci si deve ovviamente limitare alle accezioni di *offero* in rapporto all'offerta di un'opera scritta (nuova o non nota al destinatario), per non creare indebite sovrapposizioni rispetto al nostro valore specifico (che riguarda l'invio a un signore), il quale, al di là dei primi esempi sopra citati, ha una vasta serie di occorrenze medievali. Un supplemento di indagine sull'esatta semantica di “canticam [...] offero” è stato in effetti richiesto da Luca Azzetta nel suo commento<sup>4</sup> e ora da Claudia Villa<sup>5</sup>, che porta a sostegno dell'uso di *offero* per intendere non l'offerta concreta del materiale indicato, bensì solo la “promessa di offrire”, l'esempio della dedica dell'*Africa* là dove si parla di “oblatum [...] munus” (I, 23) per un'opera ancora *in fieri*. Tuttavia in questa singola disamina, che peraltro si potrebbe estendere a casi analoghi (per esempio del periodo umanistico), non è stata considerata la ben diversa situazione testuale, dato che in Petrarca il riferimento si trova *all'inizio* dell'opera offerta, e quindi il *munus* è consustanziale e tale a qualunque livello di elaborazione (al limite, potrà cambiare il destinatario), mentre nel caso dell'*Epistola a Cangrande* la dedica e l'offerta si trovano in una lettera di accompagnamento *al di fuori* dell'opera e ciò implica che qualcosa di aggiuntivo (addirittura “sub presenti epistola”) debba essere inviato: così come lo leggiamo, il testo afferma che viene offerta la cantica del *Paradiso*, non una sua parte<sup>6</sup>.

Ancora Villa (*loc. cit.*) nota che è attestato l'uso di altri verbi (*tra(ns)mittere, ducere*, cui si potrebbero aggiungere *mittere, praesentare, donare* e vari altri) per la trasmissione materiale di un testo, il che non implica però in nessun modo che *offerre* non sia indicativo di tale invio, essendo anzi il verbo di gran lunga più comune ed elegante, come vedremo fra breve<sup>7</sup>. Non si tratta soltanto di segnalare una larga messe di

---

vium scriptorum meorum doctissimum et benignissimum iudicem – cur dicam iudicem, quem malo plausorem? – fac socium lectionis».

<sup>4</sup> Si veda il commento di Azzetta, pp. 339-41, che però non presenta una esemplificazione adeguata sul punto in questione.

<sup>5</sup> Cfr. C. Villa, *Cronologie dantesche: il canto XIX dell'“Inferno” e il memoriale per Cangrande (Ep. XIII)*, in «Studi Danteschi», 83, 2017, pp. 29-50, specie 38-40.

<sup>6</sup> Sulle procedure delle dediche e delle pubblicazioni tra Due e Trecento, ancora utile R.K. Root, *Publication before printing*, in «PMLA», 28, 3, 1913, pp. 417-431, con numerosi riferimenti ai casi di Petrarca e Boccaccio, che ovviamente inviavano libri *completi* quando stendevano una epistola di accompagnamento. Per i numerosi casi di miniature rappresentanti la consegna di un nuovo libro al protettore da parte dell'autore, cfr. almeno H.J. Chaytor, *Dal manoscritto alla stampa* (1945), trad. it. Roma, Donzelli, 2008, p. 160, da cui si ricavano notizie ancora utili su come il procedimento di offerta poteva corrispondere a un atto di “pubblicazione” prima della stampa.

<sup>7</sup> Interessante il caso di Giovanni d'Andrea, cursoriamente citato da Villa (*Cronologie...*, cit., p. 40 e n. 31), che scrive nella dedica a Bertrando del Poggetto della nuova

esempi rispetto a quelli, esiguissimi, sin qui prodotti, peraltro quasi mai riguardanti gli usi di *offero* in epistole dedicatorie di libri o in contesti affini; si tratta soprattutto di riconoscere una precisa serie di formule consuete nell'epistolografia mediolatina, tali da garantire una sostanziale stabilità di significati, che può essere obliterata solo postulando eccezioni alla regola: in sostanza, se si dimostra che in generale *offero* è verbo usato nell'offerta concreta di un'opera scritta o di materiale equivalente, e implica appunto, sino a prova contraria, azioni di omaggio accompagnate da spedizioni al signore cui ci si rivolge, per ipotizzare che questa prassi non sia rispettata nel caso dell'*Epistola a Cangrande* occorrerebbe spiegare perché non ci sia nessun chiarimento su *cosa* verrebbe in effetti inviato. Così come ci è giunta, l'*Epistola* contiene la dedica e l'offerta della cantica del *Paradiso* e, significativamente, la parte di *accessus* e di esegesi non fa mai riferimento a una sua incompiutezza, dato che ne spiega tutte le caratteristiche come si conviene a un'opera già terminata<sup>8</sup>.

---

parte (*Novella*) del suo commento al primo libro delle *Decretali* «Ego Ioannes Andree familiaris vester novellam hanc [...] offero» (secondo l'incunabolo del 1489, che fa ancora testo). Non solo il verbo usato è appunto "offerò", ma per di più viene esattamente specificato cosa viene inviato, nell'ambito della vasta produzione di Giovanni d'Andrea come glossatore giuridico. Da segnalare, come mi fa notare Fulvio Delle Donne, il caso opposto, quello di Manfredi che invia ai dotti bolognesi traduzioni latine di testi greci o arabi e chiede loro di accoglierle (*accipere*) e usarle: «Vos igitur uiri docti, qui de cisternis ueteribus aquas nouas prudente reducit, qui fluentia melliflua sitientibus labiis propinatis, libros ipsos tamquam exemplum amici Cesaris gratanter accipite...»: *L'epistolario di Pier della Vigna*, coordinamento di E. D'Angelo, I. III, R. Gamberini (a cura di), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014, p. 639; ma si veda anche l'edizione critica proposta in F. Delle Donne, *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Storia dello "Studium" di Napoli in età sveva*, Bari, Mario Abba Ed., 2010, p. 134.

<sup>8</sup> Cfr. A. Mancini, *Nuovi dubbi ed ipotesi sulla Epistola a Cangrande*, in «Rendic. Accad. D'Italia», s. 7, 4, 1943, specie pp. 238 ss. sugli elementi che, nella parte di esegesi, presuppongono la completezza del *Paradiso*. Importante anche la notazione: «è fuor di dubbio che Dante, il Poeta del Paradiso, non poteva parlare del volgare come se ne parla nell'*Epistola*, mentre appunto dedicava la sublime cantica» (p. 239). Sulla necessità di considerare il *Paradiso* compiuto, cfr. anche L. Pietrobono, *L'Epistola a Can Grande*, in «Giornale Dantesco», 40, 1937, pp. 29-30. Più di recente, Enzo Cecchini nella sua edizione critica, cit., notava che il testo da lui restituito, sempre con usi temporali al presente nei §§ 12-13, si adatta solo all'invio della cantica completa: si veda poi C. Griggio, *Appunti in margine a una nuova edizione dell'"Epistola a Cangrande"*, in «Le forme e la storia», 10, 1-2 (*Letture dantesche*, III), 1997, p. 141: «La restituzione testuale procurataci dal Cecchini parla invece [contrariamente a quella di E. Pistelli] di un'opera compiuta, che riceverà fama e onore dalla grandezza del Signore al quale è stata dedicata. Dunque il *Paradiso* era una realtà: quello che segue questo punto dell'epistola riguarda l'autocommento dell'opera, che come per le opere dei classici aveva bisogno di una chiave interpretativa».

Tornando a *offero*, un controllo sistematico dei repertori disponibili può permettere di precisare i limiti delle varie ipotesi: infatti, solo una ricerca di questo tipo consente di stabilire quale sia la valenza di *offero* nell'ambito di lettere che comunicano l'invio di un oggetto materiale, e in particolare di un libro o di un testo scritto, e se sia possibile trovare sottocasi specifici (per esempio un invio parziale o futuro) da confrontare con il testo attribuito a Dante. Preliminarmente bisogna però rispondere a una facile obiezione. L'impossibilità di verificare se a una determinata *offerta* di un testo (di qualunque tipo) corrispondeva un invio concreto sembrerebbe rendere inutile la disamina degli usi attestati, dato che si potrebbe sempre ipotizzare che l'atto di offrire venisse preannunciato solo per ottenere in anticipo un qualche tipo di beneficio. A ciò è lecito rispondere che, a livello comunicativo, si noteranno molte marche asseverative che garantiscono che le formule riguardavano l'accompagnamento di un materiale offerto; il fatto che vengano spesso specificate le circostanze dell'elaborazione, lo stadio a cui è giunta l'opera, la parte spedita, ecc., conferma che non è normale ipotizzare una forte difformità tra quanto indicato nei testi e i materiali inviati, specie quando si annuncia la consegna di un'opera nuova e non di una copia di una già nota; certo, la casistica si complicherà nel periodo signorile tra XV e XVI secolo, quando molti autori cercheranno preventivamente di ottenere un beneficio dedicando una loro opera a un mecenate, magari ben prima di averla terminata, ma persino allora quanto si evince dagli elementi testuali o peritestuali trova una precisa giustificazione, come avviene già nel caso sopra segnalato dell'*Africa*<sup>9</sup>. In sostanza, per accreditare una discrepanza fra quanto affermato in una lettera dedi-

<sup>9</sup> In effetti Petrarca dedica l'*Africa* a Roberto d'Angiò (peraltro, a dare credito alla *Posteritati*, su richiesta di quest'ultimo), ma non gliene invia un libro o una sezione (gliene legge soltanto alcuni versi a Napoli), dato che l'opera nel 1340-41 era ancora a uno stadio arretrato. Tuttavia, a Giacomo Colonna, prima della sua morte, Petrarca avrebbe voluto inviare uno *specimen*, e infatti in una lettera della fine dell'inverno 1342 parla non di opera completa ma di *nova fundamenta*: «[...] insuper et noua Africe mee fundamenta, duo [assieme alla laurea] parua quidem sed deuota munuscula uenerabundus offerrem» (*Familiares*, ed. Rossi, IV 13, 3). Come si nota, l'azione di *offerre*, cioè di inviare materialmente, sarebbe stata certo possibile, ma specificando che si trattava solo di parti, probabilmente di aggiunte recenti. Viceversa, l'*Epistola a Cangrande* propone l'*offerta* della *canticam* senza alcuna limitazione: ed è quindi del tutto preferibile intendere che si parli del *Paradiso* nella sua interezza. Lo stesso Petrarca (*Disperse*, 5) continua ad affermare che avrebbe voluto offrire il suo poema completo almeno alle ceneri di Roberto: sull'intera questione, cfr. l'introduzione all'ed. Laurens 2006 dell'*Africa*: xiii-xxi, e anche la nota sintetica alle pp. 193-194, per altra bibliografia. Significativo poi il caso della lunga riflessione che Boccaccio propone nell'ultimo capitolo delle *Genealogie* (XV 13), in cui si discute sull'opportunità o meno di dedicare un'opera a un sovrano (facendo riferimento al caso dell'*Africa*), ma sempre una volta che è terminata.

culatoria e/o di accompagnamento e la spedizione di un'opera occorrono elementi esterni del tutto sicuri; altrimenti, si deve assumere che, almeno sino al periodo che qui ci interessa (la prima metà del XIV secolo), i testi chiariscano senza ambiguità quanto viene offerto e inviato, eventualmente con specifiche precisazioni, come si avrà modo di riscontrare.

## 2.

Sono numerosi e diffusi in molti documenti gli usi di *offero* a indicare l'invio o la consegna di un libro o materiali equivalenti<sup>10</sup>. Non ci soffermiamo a lungo, dato che non si tratta di contesti analoghi a quello che ci interessa (l'offerta di un libro nuovo a un signore), ma vale la pena di segnalare il caso piuttosto frequente di un invio effettuato per un esame o una valutazione di un'opera nuova. Si veda per esempio:

Verum utcunque ferant, haec mea scripta legentes, primo editum pro captu meo libellum, tibi, dilectissime abba meus Huetberte, percurrentum atque examinandum *offero*, multum deprecans, ut si quid in eo tu vituperabile deprehenderis, statim mihi corrigendum insinues (Beda, *De ratione temporum*, Praefatio, 3).

Molto interessante anche il caso di Giovanni Scoto Eriugena che, tra l'862 e l'866, spedisce al suo collaboratore Vulfado il suo *De divisione naturae* appena terminato, con queste indicazioni nella lettera di accompagnamento: «et examinandum offero, et corrigendum committo» (cfr. *Patr. Lat.* 122, 1022 AB, leggibile anche tramite *ALIM*). Il chiaro parallelismo e la consequenzialità delle due azioni (esaminare e correggere) garantiscono l'equivalenza di *offero* e *committo* a indicare appunto l'invio: si tratta quindi di una *variatio*, e certamente non è il solo *committo* ad avere il valore di “trasmettere” (non si potrebbe “esaminare” senza che sia stato trasmesso il testo). L'opera viene trasmessa completa: «Nam et tuis exhortationibus est inchoatum, tuaque sollertia, quoquo modo sit, ad finem usque perductum»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Rispetto ai repertori citati nella nota bibliografica iniziale del volume, ai quali si rinvia per ogni informazione aggiuntiva, si inseriscono qui solo indicazioni cronologiche orientative; quando necessario per un rapido reperimento della fonte, si sono ampliati in nota i riferimenti di pertinenza. Lo scopo ovviamente non è quello di discutere o revisionare i testi forniti dai vari *database*, quanto quello di fornire un quadro d'insieme il più possibile ampio e quindi stabile, al di là di eventuali difficoltà filologiche o difformità esegetiche.

<sup>11</sup> Si veda ancora Hrotsvitha Gandeshemensis, *Opera*, ed. P. von Winterfeld, *Proemio* II, p. xxiii - s. 10 p.C.: «Hunc libellum, parvo ullius decoris cultu ornatum, sed

## 2.1

Occorre adesso presentare testi più ampi o portatori di accezioni significative in rapporto all’*Epistola*, ovvero di offerte di opere scritte da parte di scrittori a un signore o comunque a personaggi e istituzioni di alto livello. In questi casi segnaleremo sia offerte concrete (con consegna materiale), sia offerte a distanza, con invio: il verbo *offero* si può adattare a entrambe le accezioni, ma quel che interessa è che si colga una componente di offerta effettiva, e non solo una “promessa di offrire”.

1. Arnoldus monachus Sancti Emmerammi, *Libri II de Sancto Emmerammo (Excerpta)*, ed. G. Waitz, p. 556 - s. 11 p.C.

Ego autem ultimus dominicae scholae discipulus, et ipsius, Domino volente, in ventre matris servulus factus, paupertatis propriae conscius, patrono non tantum meo, sed etiam omnium eum habere volentium, post antiphonas et responsoria, quae ad laudes illius, non uti volui, sed sicut potui, devotus utcumque composui; et post illum, quem preterito anno de miraculis conscripseram libellum diversis occupationibus vix hoc fieri sinentibus, pro pilis caprarum hunc sub dialogo nunc *offero* librum. In quo mihi visum est operae precium, memoriam facere virorum illustrium, Wolfgangi scilicet Ratisbonensis episcopi atque Ramualdi abbatis eximii, qui multigena probitate sedis huius ecclesiam ornaverunt...

Esempio di offerta di un libro a un *patronus*, equivalente ad altre di materiali preziosi: sembra quindi sicura la componente di omaggio concreto<sup>12</sup>.

---

non parva diligentia inlaboratum, omnium sapientium benignitati *offero* expurgandum, eorum dumtaxat, qui erranti non delectantur derogare, sed magis errata corrigere». Ovviamente il valore di *offero* si avvicina, in questi casi, più a quello di “affido”, ma è importante che, in ogni caso, il testo in questione sia in qualche modo ricevuto dai destinatari.

<sup>12</sup> Utile qualche precisazione sul valore esatto del sintagma *sub dialogo*, che sulla base di altre occorrenze, sembra proprio indicare che sarà impiegata nel testo una forma dialogica. Si vedano i seguenti casi:

Paschasius Radbertus, *De partu uirginis*, I, 69: «Et ideo partus eius non sic tractandus est ut caeteri nascuntur, quoniam, sicut doctor egregius Athanasius ait inter caetera in libello fidei suae, quem, quasi *sub dialogo* edidit: Incarnatus est unigenitus secreto suo mysterio quod ipse nouit Vnde prosequitur: Nostrum est, inquit, credere et illius nosse». Petrus Cantor, *Summa quae dicitur Verbum adbreuiatum*, I, 70: «In Italia decumbit electus ille, laborans in extremis, ere grauatus alieno, et socii sui facinoris similiter;

2. Bertha (Bertrada) monialis Vilicensis [diocesi di Colonia], *Vita Adelheidis abbatissae Vilicensis et et Sanctae Mariae Colonien-sis*, ed. O. Holder-Egger, p. 755 - s. 11 p.C.

Hinc [...] animata, meum hoc opusculum tuae [del vescovo dedicatario] dominationi *offero* munusculum. In quo quidem quaecumque fuerint corrigenda, cum piis quos asciscere volueris emenda. At vero, si quis invidia stimulatus ea voluerit reprehendere, supradicti more magistri studeas defendere, ut, cuius vicem geris, normam quoque fideliter imiteris. Quodsi quis opus indigens emendatione iudicet non posse munus esse tam venerabili personae, respondemus, quoniam, etsi pro calami rusticitate eidem operi timetur, in materia tamen utilitas magna continetur, ac per hoc, quod stili contemptibilis abicit vilitas, munus gratissimum efficit materiae grandis utilitas. Igitur ut utilitatem aperiatur, quam hanc promitto continere materiam, ieiuno quidem sermone, sed pingua gesta me pronuntio scripsisse, videlicet calamo quo potui sanctae matris Adelheidis vitam expressisse.

Interessante in questo caso l'abbinamento dell'offerta dell'*opusculum* con la sua definizione di *munusculum*, che rimanda direttamente ai *munuscula* dell'*Epistola* (§ 10), confermandone la natura topica in un contesto di offerta. L'uso è in effetti largamente attestato, e già lo si ritrovava nel passo di Boezio sopra citato (cfr. § 1). Si confronti a titolo di esempio questo stralcio da un'epistola di Pier Damiani (si tratta di un invio di denaro, ma qui interessa solo la presenza di *munusculum*):

Per istud ergo *munusculum* servitutis meae tibi nunc *offero* census, et amodo ac deinceps quoad vixero, certi canonis appendam annuale tributum (Petrus Damiani, *Epistolae*, Epp. Kaiserzeit IV, 3, 106, p. 177).

Per la tessitura complessiva anche in rapporto alla retorica dell'*Epistola*, il seguente esempio tratto dalla *Summa dictaminis* di Tommaso Capuano, dove entra in gioco il rapporto tra mittente-offerente "minore" e destinatario "maggiore":

---

qui videntes eum in articulo mortis aiunt ei *sub dialogo*: 'Domine, unde pecunia ista soluetur quam ut promoueris expendimus?'

Rupertus Tuitiensis, *Anulus*, prologus: «Constituenda mihi est, quoniam ita postulas, quaedam Christiani contra Iudaeum monomachia, ita ut *sub dialogo* totum duellum procedat, Christiano ad fidem euangelicam inuitante Iudaeum, Iudaeo quantumcumque potest ex littera legis et ex sensu suo repercutiente Christianum».



3. Thomas Capuanus, *Summa dictaminis*, ed. E. Heller *et al.*, III, 48 – s. 12 p.C.

Si caritatis signa et devotionis indicia vobis aliqua quandoque mittuntur, non est statim muneribus rependendum, ne vicissitudo datorum in mercimonii speciem transeat et non affectus affectu, sed munus munere compensetur. *Solent quidem maioribus ab amicis minoribus mitti munuscula*, ut per ea quodammodo mittentis devotio presentetur. Sed ubi datis dona respondent, ibi gratia videtur excludi, quam obsequentis sedulitas expectabat. Rarius ergo, si placet, mittantur exenia, quia caritas non querit, que sua sunt, et retributori bonorum omnium non *offerens* a muneribus, sed *ab offerente* munera placuerunt.

4. Gerhohus, *Epistula ad Innocentium papam Libelli de lite 3*, ed. E. Sackur, p. 204 - s. 12 p.C.

In presenti etenim libello velut in cartallo tibi legitimo sacerdote *offero* sententias vel primitias de cunctis meis opusculis, pro quibus persecutionem patior a secularibus clericis.

Nell'esempio precedente, tratto dall'Epistola del teologo tedesco Geroh di Reichersberg (*Gerhohus Reicherspergensis*, nato nel 1093 e morto nel 1169) a Innocenzo II, è notevole la specificazione di cosa viene offerto («sententias vel primitias de cunctis meis opusculis»), materiale metaforicamente inserito in un canestro («in cartallo»), ma invece «in presenti libello», quindi all'interno dell'oggetto effettivamente inviato.

5. Gervasius Tilleberiensis marescallus regis Arelatensis, *Otia imperialia (Excerpta)*, ed. F. Liebermann et R. Pauli, p. 366 - s. 13 p.C.

Quippe ex animi mei voto pridem fuerat, post librum facetiarum, quem ex mandato domini mei illustrissimi regis Anglorum, Henrici iunioris, avunculi vestri, dictaveram, alium ad recensendam eius benevolentiam libellum dictare, per tres decisiones distinctum, in quo tocius orbis descriptio saltem in summa contineretur provinciarumque divisio cum maioribus minoribusque sedibus, et sic singularia cuiusque provincie mirabilia subnectere, que fuisse mirabile, audisse apud ignorantes deliciosasque aures delectabile foret.

Nec iam, sicut fieri solet, optimates per mimorum aut ystrionum linguas mendaces percipiant Dei virtutes, sed per fidelem narrationem, quam vel ex veteribus auctorum libris conguessimus vel ex oculata fide firmavimus, cui cotidiana subest probatio, si loca singularia fuerint per descriptas provincias perscrutata.

Quoniam igitur tam honoratissimi principis, domini avunculi vestri, iudicio devotum opus servitutis mee subtrahitur, deliberavi celsitudini vestre *id oblatum ferre*, ut, qui ex divina dispositione digniorem locum imperii tenetis, illi in devoto tractatus mei servitio succedatis, et quod ex officio marescalcie sub debito armorum ministerio exequi teneor, acute lingue gladio ducam in ministerium.

Id ergo precor apud imperialis maiestatis benevolentiam, ut non ex vestra dignitate iudicetis quod *offero*, sed ex affectione offerentis, qui quod defuit in oblationis tantille pretio supplevit votivo ministrandi desiderio. Valeat in evum dominatio vestra, sic feliciter regnans in temporali regno, ut conregnetis in eternum cum Christo!

In questa prefazione, ancorché in un'edizione non irreprensibile, si nota comunque una chiara distinzione temporale fra le offerte fatte da Gervasio di Tilbury nel passato (all'*avunculus*) e nel presente, che implicano un nuovo invio accompagnato dalla preghiera di un giudizio benevolente, tenendo conto dell'affetto dell'offerente: le formule di modestia rimandano alla stessa topica dell'*Epistola* (e si noti l'uso di *oblatio* a indicare la parte offerta: si confronti "oblato operis", *Ep.* § 13)<sup>13</sup>.

6. Teudulfus Terdonensis, *Carta pro mon. Bobbiensi Epp. 4*, ed. E. Dümmler, p. 615 - s. 9 p.C.

Ductus itaque amore filii Dei, qui me ad hunc dignatus est honorem perducere et pro cuius dilectione *hunc presentem librum scribi volui, offero eum* per amorem Dei et avunculi mei Iohannis venerabilis episcopi, qui huic ecclesiae, ubi et ego presideo, praefuit episcopus, et pro remedio animae meae beato Columbano confessori Christi, quatenus eum et presentes et futuri monachi inibi commorantes in suam habeant potestatem. Omnes autem vel praesentes vel futuros contestor, ut nequaquam iam dictum librum de potestate sancti Columbani vel monachorum ibi degentium subtrahere quaerant, sed semper ibi permanere dimittant.

Quod si quis aliter facere temptaverit, rationem se de ac re quorum Deo redditurum sciat ut invasor dominicarum rerum. Hunc itaque librum vice nostra mittimus per manum Sumberti diaconi nostri et primicerii seu et per manum Claudii vassalli et nepotis nostri.

<sup>13</sup> Sull'uso di *offero* assieme ad altri verbi di dono/presentazione, in sostanza equivalenti, cfr. anche il caso di Ermoldus Nigellus, *In honorem Hludowici*, Liber IV, ed. E. Dümmler, p. 78 - s. 9 p.C. (ca. 790-838): «Hoc tibi, Caesar, opus stolidi crocitate cicuta / *Porrigit* Ermoldus exul, egenus, inops; / Munere quippe carens, *fero carmina pauca* potenti, / Divitiis liber *offero* namque melos».

Et ut firma sit haec nostra oblatio et inviolabilis permaneat, manu nostra propria subscribere voluimus et Sumberto diacono nostro notario et primicerio scribere quae obtuli iussi. Actum est anno ab incarnatione Domini nostri Iesu Christi octingentesimo sexagesimo secundo indictione decima. Teudulfus episcopus subscripsi.

Si noti qui la chiara scansione cronologica delle fasi di preparazione, prima di arrivare all’offerta specifica, che è comunque quella di un libro, anche se da intendersi come manufatto<sup>14</sup>.

Si danno poi casi ancora più complessi di elaborazione retorica, per esempio nel seguente brano tratto di nuovo da un’epistola di Pier Damiani:

7. Petrus Damiani, *Epistolae*, IV, 1, ed. K. Reindel, Epist. 40, p. 506 - s. 11 p.C.

Non enim ignoratis, quia vivacitatem sententiarum sermo ex industria cultus evacuat et dictorum vim splendor elaboratus enervat.

Illi sane grandiloquis et trutinatis verbis inserviant, qui favorabiles plausus hominum aucupari deleneficae locutionis amena quadam venustate desudant.

Nos autem, qui nudis pedibus ire praecipimur, coturnati scribere non debemus. Et quibus censura taciturnitatis indicitur, luxuriantis eloquentiae laciniosa prolixitas congruere non videtur.

Quapropter, karissime, haec rustica ac rudi stilo composita tuis manibus offero, tanquam videlicet vilia poma, quia tamen rus meliora non attulit, ne despicias, quaeso.

Plane quia, ut ita loquar, unde genus duxi, summum conscendis honorem, te potissimum elegi, cui hoc *munusculum* traderem et ut revera proprio pastori perexilis ovicula fructum non ventris sed mentis afferrem.

<sup>14</sup> Procedendo in ordine cronologico, interessanti anche le scansioni (e le metafore) proposte nel seguente esempio. Richardus Pictaviensis monachus Cluniacensis, *Chronica (Excerpta)*, ed. G. Waitz, p. 76 - s. 12 p.C.: «Venerabili patri suo Petro Cluniacensi abbati frater Richardus eternis perfrui bonis [...] Multum enim confert materie arguta verborum urbanitas; inde qui alterius gesta scribit favorem lectoris acquirit, et fere non minus scriptor operis quam factor eiusdem rei maiorum iudicio comprobatur habere. Non enim lignorum sectores aut partitores gloriam fabrorum, qui ea dolant, poliunt, adaptant, promereri consueverunt; quod quia me facere sensus inopia, labor operis Dei continuus prohibuit, tibi quasi lignorum materiem de silva librorum advectam ad componendam fabricam gratis offero, ut quicquid laudis inde acquiritur tibi totum ascribatur. Quamvis enim fratres nostri iam libenter opusculum legant, multum avidius illud expetent, si de tui torrente ingenii respersum viderint».

Novi denique, quia ecclesia vestra ad instar apostolici senatus non tam numeroso quam venerando ac mystico sanctorum episcoporum pollet ornata collegio.

Dove, oltre a ritrovare il *munusculum*, notiamo l'uso retoricissimo del campo semantico dell'offerta pastorale-bucolica dei *vilia poma*, che s'interseca con quello della "rusticità" dell'opera. L'offerta avviene qui tramite l'opera stessa, nella sua conclusione, e qui si deve soprattutto sottolineare che il verbo *offero* non può che avere la valenza di "offerta concomitante". A questo esempio si può affiancare il seguente:

8. *Epistolae variorum*, ed. E. Dümmler, IV, p. 135 - s. 9 p.C.

Domino praecellentissimo Regi humilis et exiguus Paschasius Radbertus, vester etsi indignus abbas ac levita Christi, manachorum omnium peripsema, plurimam salutem, Rex inclite, vobis.

Nunc autem dirigere curavi vobis, quatinus nobis operis praestantior per vos exuberaret fructus mercedis pro sudore, cum per vos ad plurimos pervenerit commendatus et gratia nobis responderit *oblati muneris*, quia pecunia verbi, sicuti plenius, domine mi rex, nostis, quantos repleverit suis sumptibus auditores, tantis copiosius in sese amplificatur meritorum opibus [...]

Hinc ergo, praestantissime rex, de hoc exiguo lectionis eloquio placeat diligenter intendere, quanta sit virtus in eisdem mysticis sacramentis vitam aeternam inpraesentiarum accipere et angelicis escis Christi in corpore cotidie saginari, quoniam, etsi a Deo plena sunt omnia nosque coram oculis divinae maiestatis semper versamur et perfidis ubique nullus tutus est locus, tamen plurimum coram sanctis altaribus frequentiam angelorum vultumque Dei contemplantem divina obsequia observare oportet et vereri taliaque mente et anima instantius perscrutari.

Et ut haec diligentius vestra perlegat sagax intellegentia, licet humilia videantur, prostratis imploro precibus, quatinus vestro examine comprobatus codex, etsi iamdudum ad plurimos pervenit, deinceps securius haberi possit, quia non de nostro ista edidimus, sed catholicorum patrum doctrinam veritatis calamo conscriptam nostro stilo commendavimus.

Quod si dignitas vestra ea, quae devotus *offero* dignanter acceperit meaque taliacumque grata fuerint, illud Maronis in fine cantabo: Aurea mala decem misi, cras altera mittam.

In questo finale Pascasio Radberto (circa 792-865), abate benedettino di Corbie in Piccardia, in contatto con vari re di Francia della dinastia

carolingia, è addirittura esplicito nel citare il modello virgiliano dell’invio di dieci mele, poi assai fortunato nella tradizione bucolico-allegorica<sup>15</sup>.

Altro caso significativo è quello della giustificazione almeno parziale del tipo di scrittura offerta, per esempio di tipo storico:

9. Otto Frisingensis, *Gesta Friderici I*, Prologus, ed. G. Waitz, p. 11 – s. 12 p.C.

Cum igitur rebus in melius mutatis post tempus flendi tempus ridendi, post tempus belli tempus pacis modo advenerit, indignum ratus sum, augustorum clarissime Friderice, caeterorum regum seu imperatorum gestis enumeratis tua silentio subprimere, immo, ut verius dicam, dignissimum putavi priorum virtutibus tuas sicut auro gemmam superponere.

Inter omnes enim Romanorum principes tibi pene soli hoc reservatum est privilegium, ut, quamvis a prima adolescentia bellicis desudasse cognoscaris officii, obscenum tibi nondum vultum fortuna verterit.

Sic etiam temperans in prosperis, fortis in adversis, iustus in iudiciis, prudens et acutus in causis esse cognosceris, ut non solum ex convictu haec tecum coaluisse, sed tamquam divinitus inspirata et a Deo tibi ob universale totius orbis emolumentum concessa fuisse videantur.

Hanc ergo tuae nobilitati *offero* hystoriam, ab omnium bonorum datore Deo postulans et petens, ut tuo bono principio melior finis apponatur.

Sed antequam tuorum gestorum seriem attingam, de avo, patre patruoque tuo quedam summatim prelibare cogitavi, ut, sic quasi quodam filo narrationis descendens, per clara clariora, quae de tua persona dicenda fuerint, appareant. Si qua vero ex aliis regnis aecclesiasticae secularisve personae gesta incidenter interserta fuerint, ab huius negotii materia aliena non putabuntur, dum omnium regnorum vel gentium ad Romanae rei publicae statum tamquam ad fontem recurrat narratio.

Nec, si a plana hystorica dictione ad evagandum oportunitate nacta ad altiora velut phylosophica acumina attollatur oratio, preter rem eiusmodi estimabuntur, dum et id ipsum Romani imperii prerogativae non sit extraneum rebus simplicioribus altiora interponere. Nam et Lucanus, Virgilius caeterique Urbis scriptores non solum res gestas, sed etiam fabulosas, sive more pastorum vel colonorum summissius vel principum dominorumque orbis altius narrando, stilum tamen frequenter ad intima quedam phylosophiae secreta attingenda sustulerunt. Sic enim non solum hi, quibus rerum gesta-

<sup>15</sup> Sulla questione, si veda almeno *La corrispondenza bucolica tra Giovanni Boccaccio e Checco di Meletto Rossi – L’egloga di Giovanni del Virgilio ad Albertino Mussato*, ed. critica con comm. e introd. a cura di S. Lorenzini, Firenze, Olschki, 2011, pp. 5-6, n. 7.

rum audiendi seriem inest voluptas, sed et illi, quos rationum amplius delectat subtilitatis sublimitas, ad eiusmodi legenda seu cognoscenda trahuntur.

Nella ricca esposizione del vescovo Ottone di Frisinga (1109-1158 ca.) nel *Prologo* del suo *Gesta Friderici I imperatoris* abbondano i confronti con i modelli classici, anche nell'ambito della necessaria variazione stilistica in rapporto all'argomento: l'uso di *offero* pare qui assai vicino a quello dell'*Epistola*, con "hystoriam" a indicare il genere di testo inviato.

## 2.2

Sottolineiamo ora alcuni sottocasi che ci interessano. Quando il materiale non viene inviato nel presente o per intero, il fatto viene specificato, o con gli usi temporali, o con esplicite indicazioni. Si noti per esempio la segnalazione esplicita di un invio parziale, ma effettuato nel presente ("nunc") e sempre comunicato con il verbo *offero*: si tratta di un'epistola ancora di Geroh di Reichersberg ad Eberardo arcivescovo di Salisburgo, leggibile nel *Commentarius in psalmos*, Pars VII:

10. *Incipit* Serenissimo domino suo et patri Eberhardo uenerabilis ecclesie Iuuauensis archiepiscopo frater [Gerhohus]... *Partem expositionis psalmorum quam necdum uidistis nunc offero perspicendam.*

Interessanti anche alcune specificazioni lessicali, come nel seguente esempio:

11. Paulus Diaconus, *Historia Romana. Excerpta Bamb.*, ed. H. Droysen, p. 379 - s. 8 p.C.

Dominae Athelbergae clarissimae et magnae ductrici – quod vulgo ducissa dicitur – Paulus parvus et humilis. cum tu ad exemplum subtilissimi consimilis tui, qui nostro tempore solus sapientissimorum principum studia tenet, ipsa per suptilem sapientiam et per sapientissimum studium sapientum obscura perquiras in tantum, ut philosophorum clarissima verba et versificatorum dulcissima dicta tibi in manifesto sint, historiis etiam seu expositionibus tam caelestibus quam saecularibus es adiuncta, ipse ego, qui sapientiae tuae semper adiutor fui et modo legendam tibi Eutropii historiam *optuli* – *idest dedi* –, quam vero historiam cum tu, sicut solita es, sollicito animo perquisisses, hoc tibi in eadem historia displicuit – *idest non placuit* – absque eius breuitate, quia quasi homo gentilis nullam commemorationem fecit de divina historia.

Anche se si trattasse di una glossa, risulta significativa l'indicazione della perfetta equivalenza fra “optuli” e “dedi”.

Da segnalare poi il caso di epigrammi di offerta, piuttosto diffusi, sul tipo dei seguenti:

12. *Versus libris adiecti*, Poetae 4, ed. K. Strecker, p. 1056 - s. 9 p.C.

Munus hoc exiguum praeclaro nempe magistro  
*Offero* devote ductus amore meo...

Oppure:

Haec iuris libens, rex, accipe, Carle,  
*Offert* devotus quae tibi Magno tuus.

13. Ed ecco alcuni esempi di formule iniziali o comunque in zone rilevate dei testi:

a. ‘Sume tibi librum grandem’ [Ysaie. VIII]. Illum videlicet quem *tibi offero* qui etsi parvus... (Berenger de Béziers, *Repertorium*, Amiens, BM, 383.XI, f. 304)

b. Cantica canticorum *offero* tibi (*Expositio ad litteram*, Auch, BM, 4, f. 19)

c. Et hunc librum tibi *offero* sedis apostolicae gloria qui et sententiarum (*Florilegium angelicum*, Roma, Angelica, 1895)

d. Istum ergo librum *offero* intuendum non philosophis (cfr. M. Deanealey M., *The ‘Incendium amoris’ of Richard Rolle and S. Bonaventura*, in «The English Hist. Review», 29, 1914, pp. 98-101)

e. Litteras jam dudum uestrae timidus *offero* majestati (Arnulfus Lexoviensis, *Epistula ad Eugenium Papam*)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> I dati completi sono reperibili nel repertorio *In principio*. In generale, sono molteplici le formule in cui si dichiara di *offerre* un documento, uno scritto, un libro sacro, come nelle seguenti di Anastasio il Bibliotecario (810-879) che riporta nell'*Interpretatio Synodi* (di Costantinopoli, ca. 870) formule quali le seguenti (VII generalis, 129, 213a, 278b, 283b, 290b: per le indicazioni complete, si rinvia al *Corpus corporum* dell'Università di Zurigo):

## 3.

Terminata questa prima parte di ricognizione puntuale, osserviamo adesso alcuni testi pressoché completi ricavati dall'Epistolario di Rabano Mauro, e in primo luogo da due lettere a Ludovico il Germanico.

14. Hrabanus Maurus, *Epistolae*, V, 28, ed. E. Dümmler, p. 381 - s. 9 p.C.

*Hrabanus excellentissimo imperatori Hluthario virtus, vita et salus perpetua.*

Post commentariolos, quos mea parvitas in Eptaticum et in libros Regum atque in Paralipomenon aedit, postque explanatiunculas historiarum Hester, Iudith et Machabeorum, necnon et voluminis Sapientiae atque Ecclesiastici aliorumque opusculorum meorum labores ad extremum in Hieremiam manum misi, ut, collectis undique sanctorum patrum sententiis, huius quoque prophetae sensus aliquantulum avido lectori aperirem. Eaque mihi ad hoc faciendum incubuit necessitas, ut quia beati Hieronimi explanationes in hunc prophetam nusquam ad integrum reperire potui, sed tantum primos sex libros, qui pertingunt pene usque ad medietatem voluminis prophetici, – sicut nec vir sollertissimus Cassiodorus Senator invenire se posse asserit, quem tamen viginti libros inde scripsisse testatur – cogentibus fratribus nostris, qui nobiscum divinos libros scrutantur, ipse scribendi impenderem studium: ac sic quod ex uno expositore et interprete divinatorum librorum efficere non potui, saltem ex pluribus doctoribus eorumque diversis voluminibus illorum petitioni satisfacerem. Nam fertur Origenes XLV omiliis praesentem prophetam Attico sermone exposuisse. Ex quibus XIII tantum translatas inveni, quae me in hoc opere non parum adiuvabant, explanationesque ceterorum prophetarum,

- 
- a. Unde et ego Basilius episcopus civitatis Ancyrae proponens uniri catholicae Ecclesiae, Adrianoque sanctissimo papae, et Tarasio beatissimo patriarchae, seu sanctissimis et apostolicis thronis Alexandriae, sed et Antiochiae, et sanctae civitatis, necnon omnibus orthodoxis pontificibus et sacerdotibus, praesentem hanc confessionem [professionem] meam facio in scriptis, et *offero* vobis, qui ex apostolica auctoritate potestatem sumpsistis;
  - b. Thomas reverendissimus monachus monasterii Chenolacci dixit: Librum beati Asterii affero, et *offero* sanctae synodo;
  - c. Petrus sanctissimus episcopus Nicomediae dixit: Librum defero sancti Athanasii, et sanctae synodo *offero* ad legendum;
  - d. Euthymius sanctissimus episcopus Sardis dixit: Librum sancti confessoris Maximi habeo prae manibus, et *offero* eum ad legendum.



quas praefatus divinae legis interpres aedidit, multis in locis Hieremiae sententias lucide exposuerunt.

Sic et beatus papa Gregorius non parum nobis in dictando profuit, qui in diversis opusculis suis more suo divinorum librorum sententias exponendo, istius quoque prophetae plurima testimonia enodavit.

His ergo omnibus consideratis *unum opusculum condere disposui, quod tamen in viginti libros dispertire decrevi, ne longitudo librorum fastidium lectori faceret*, immo brevitatis ad singula discutienda acutiorem redderet. Nec me presumptuosum aut superfluum quisquam in conditione huius operis debet dicere, quasi post optimos et disertissimos expositores ego elinguis et tenuis ingenii magnorum virorum studia temerario ausu velim obfuscare, cum me viderit eorum sententias collegisse et ipsorum sensus ubique servasse, licet in aliquibus brevitatis causa propriis sermonibus usus sim, notatis forinsecus eorum nominibus, quorum verba aut sensus in pagella consistunt; habeatque satis commodum compendium, quando id, quod in multis codicibus patrum scrutari debuit, in unum reppererit collectum: nec iam sibi laborare necesse esse inquirendo, ubi aliorum labore quieti suae invenerit consultum.

Ergo quoniam nuper epistola de excellentia vestra, o imperator, missa ad nos pervenit hortans parvitatem meam, ut huius prophetae librum vobis exponerem ultimamque partem Ezechielis prophetae, ab eo loco, ubi expositionem eius beatus papa Gregorius in decima omelia morali sensu atque allegorico finivit, ego usque ad finem morali sensu mysticoque perducerem: quod mihi arduum valdeque difficile visum est, ut hoc, quod doctissimi atque dissertissimi ecclesiae magistri ultra vires suas esse iudicaverunt et stupendo ab eo declinaverunt, ipse infirmus et debilis et non tam corpore aegrotus quam etiam sensu minutus pertinaciter quasi ad hoc idoneus temptarem aggredi.

Qui licet aliquid magni numquam fuerim, tamen modo longe aliud me esse sentio quam fueram: qui gravi aegritudine pressus iam saepius in lectulo accumbo, quam ad scribendum vel ad legendum in meditatorio sedeo.

“Miserere mei secundum magnam misericordiam tuam delens iniquitatem meam” “quoniam in te confidit anima mea”.

“Ne proicias me in tempore senectutis et, cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me”.

Igitur ob hanc causam ceteris omissis vel potius ad aptum tempus reservatis, si forte Dominus per inmensam pietatis suae gratiam voluerit sanitatem mihi tribuere facultatemque legendi atque scribendi conferre, modo presens opus expositionis videlicet Hieremiae prophetae, *quod bonae memoriae genitore vestro Hludowico Augusto adhuc vivente inchoaveram*, et post obitum eius consummaveram, vestrae devotioni simul et auctoritati committo, ut habeatis illud legatisque et ad bonum studium vestrum exercendum cum vestris eo utamini.

Et quoniam plurimorum diversae sunt voluntates et differunt ingenia vacillantque sententiae, placuit mihi te unum ac solum iudicem benevolum et sapientissimum expetere, sanctissime atque augustissime imperator Hludhari, cuius mentem divina sapientia illustrans *non permittit fraude invidorum corrumpi*, nec versutia perversorum seduci, sed in aequitatis et iustitiae regula conservans per viam veritatis sedulo deducit.

Tibi ergo aequo iudici praesens opus *offero*, ut tuo examine ad purum probetur, et tua auctoritate contra invidos aemulorum morsus tueatur.

Cum enim habuerim te propitium et benignum iudicem, pro nihilo aliorum opiniones falsas deputo, sed tui iuris amator ac tuae sanctae voluntatis devotus exsecutor, fidelis tibi, Christo tribuente, quamdiu vixero, perseverabo. Aeterna Dei bonitas et super omnia excellens maiestas serenissimum ac piissimum Augustum ab hostibus in terra diutius protegat inlaesum et postmodum in caelis faciat perpetualiter regnare beatum.

Notevole in questo testo la presenza contemporanea di molti elementi topici di queste dedicatorie, dalla descrizione delle fasi di elaborazione e delle relative difficoltà, sino alla presenza di invidiosi con i loro “morsi”. È indubitabile che il testo, lungamente elaborato, venga anche offerto nella sua forma compiuta.

15. Hrabanus Maurus, *Epistolae*, V, 35, *ed. cit.*, p. 469

Domino excellentissimo et in cultu Christianae religionis strenuosissimo Hludowico Regi Hrabanus, vilissimus servorum Dei, in Domino Dominorum perpetuam optat salutem.

Cum sim promptus animo ad parendum atque serviendum vestrae voluntati, cotidie cogito, quid honorificentiae vestrae gratum exhibeam, ut mei memoria sedulo apud vos maneat, et devotio mentis meae erga obsequium vestrum appareat, unde grandis mihi questionis in animo angustia versatur cogitanti, quid potissimum reverentiae vestrae *offeram*, quando alii iuxta id quod sibi condecet et opulentia rerum vires illis ministrat, multiplicia munera vobis deferunt.

Ego autem ita per me hoc non effici posse sentio, sed tamen vacuus a munere penitus non ero, quia iuxta paupertatem virium mearum et ingenii tenuitatem ea, quae in meditatione sanctarum scripturarum elaboravi, *offerre decerno*.

Quae licet non sint condigna prudentiae vestrae, tamen ut credo non sunt ubique spernenda.

Praeterito siquidem anno *transmisi* vobis tractatum in Daniele prophetam, quem non solum ex dictis maiorum, quin et ex nostrae parvitas sensu feceram.

Nunc vero quia tempus est illud, quo apostolica sedis constituit libros Machabeorum legi in ecclesia, eorundem librorum expositionem, quam ante annos aliquot rogantibus amicis sensu historico simul et allegorico dictaveram, excellentiae vestrae defero, ut, si aliquando sensum mysticum in eis dinoscere vos delectet, habeatis in promptu, quo illum explicitum invenire valeatis: non dico valde disserte et oratione rethorica, sed lucido sermone et catholica fide.

Vos quoque, si quid in predicto opere reperiatis vobis gratum et rite prolatum, eius gratiae hoc deputetis, a quo est omne bonum.

Si quid vero minus recte vel inconvenienter positum vobis ibidem videatur, imperitiae meae magis deputetis quam malitiae, qui quamdiu in hoc corpusculo vixero, in Christi servitio, prout possibilitas sinit, laborare contendo. Ipsius enim est misericordiae, ut qui mihi in animo hoc dedit velle, ipsum me bono opere faciat consummare, de quo propheta ait: “Prope est Dominus omnibus invocantibus se in veritate” et non derelinquet omnes sperantes in se. Divinitas domini nostri Iesu Christi diu vos hic incolomes et legis Dei veritatem amantes ad multorum salutem custodiat, et post huius vitae cursum ad veram et aeternam beatitudinem pervenire concedat.

Nel testo precedente è notevole la presenza di *offero* e *transmisi*, del tutto equivalenti, benché distinti con scansioni temporali precise. Stando alle varie occorrenze presentate, è lecito ormai lasciar cadere la proposta di distinguere tra *offerre* e altri verbi di trasmissione, di cui si è detto sopra<sup>17</sup>.

Ancora un esempio, questa volta relativo agli invii del *De laudibus Sanctae Crucis*:

16.Hrabanus Maurus, *De laudibus Sanctae Crucis*, ed. M. Perrin, 107, 144a

Gens plebs laeta propago succinam pie donat Musam iuvat edens maneat, scit scutum et amare Spem exsul scepra tenendo, dum fidei dat ubique Rem haustu

<sup>17</sup> Si veda qui il § 1. È opportuno citare anche un caso analizzato da F. Delle Donne, “*Cipriani martiris* epistolare opus offero ad scribendum”, in «Italia medioevale e umanistica», 45, 2004, pp. 115-136, articolo nel quale viene discussa e riprodotta una breve corrispondenza tra Giovanni di Castrocielo e Stefano di San Giorgio (Regno di Napoli, ca. 1281-82): il primo, in ristrettezze economiche, dice che “offerirà” da copiare (cfr. p. 133: «Census inopia, querendorum scribarum difficultas invitant, ut Cipriani martiris epistolare opus, eloquentia gratiosa magnificum, elegantia sententiarum illustre vobis offeram ad scribendum...») un manoscritto con le epistole di Cipriano, in cambio di una possibile remunerazione o comunque un vantaggio. La corrispondenza prosegue e prospetta una contrattazione (caso quindi ben diverso dalle epistole di dedica, come sarebbe quella a Cangrande), ma il fatto interessante è che, prima del concreto invio, viene usato il futuro (“offeram”, non “offerò” come nel titolo dell’articolo).

donec saecula sua depellit ab arte, Quae formose iura tenebunt tela nefas sint, Et sedare qui et terrae solidanda proterviam, Quam est solidus permans tegit Augustus ovile, Transformat orbis Christi cum clara tributa, Iure colendi dum memor aequae trophaea parans dat, Quae hoc sint nomen ubique means devotum ab ore Nempe tonat, urgetque probe pectus diu amari, Sit tremor estque bonae divino munere famae, Proficit inde orbe madidum fretum illicitaque Sic abicit portum, cruce dat Iesum sequiturque Hunc tibi enim indo datum, o semper castusque piusque Caesar, large modo visu tu castra inimici ast Terres spemque timor altus inimica fugans dat, Tu pius et gratus nimium pronum rogat haec gens Ad veniam ire animus nobis ad iussa parentis: Conscripti dudum nam Christi laude *libellum* Versibus et prosa, tibi quem nunc, induperator, *Offero*, sancte, libens, cuius praecedat imago Stans armata fide victorem monstrat ubique. Ecce tibi, o imperator clementissime atque sanctissime, *praesens offero munus* omni devotione subiectus, qui terribilis exstas adversariis, inimicorum terga persequens, et placidus es devotis, clementer conversis veniam tribuens.

Nam *libellum*, quem in honorem sanctae crucis dudum prosa metroque composui, nunc tuae serenitati *offero* supplex, deprecans, ut qui scuto fidei, lorica iustitiae et galea salutis decenter es ornatus, nos sub tua defensione Christo militantes munire digneris, atque ad portum salutis aeternae in augmentum praemiorum tuorum Domini adiuvante perducere<sup>18</sup>.

#### 4.

Infine, del tutto coevo alla stesura dell'*Epistola* risulta il seguente passo ricavato da una dedicatoria del frate Giacomo (Bianchi) d'Alessandria nell'inviare un compendio della *Metafisica* aristotelica a Roberto d'Angiò<sup>19</sup>:

17. Giacomo d'Alessandria, compendio della *Metafisica* inviato a Roberto d'Angiò, Vat. Lat. 3060, f. 95r:

<sup>18</sup> A commento si veda M.C. Ferrari, *Il "Liber sanctae crucis" di Rabano Mauro. Testo, immagine, contesto*, Bern..., Lang, 1999, pp. 11-29, specie 26, per una ricognizione delle indicazioni paratestuali e dei possibili invii di Rabano Mauro, e anche pp. 286-288, per un confronto con Dante. Nel testo riportato, notevole la definizione di "libellum" costituito di prosa e versi: una ricerca sistematica potrebbe far emergere quanto questa combinazione (un prosimetro definito *libello*) era diffusa nella letteratura mediolatina, prima del riuso nella *Vita nova*.

<sup>19</sup> Su Giacomo Bianchi si veda la voce di G. Federici Vescovini in *DBI* XVIII: dal 1316 al 1343 fu consigliere di Roberto d'Angiò a Napoli, ma il compendio in questione può risalire anche ai primi anni Dieci (cfr. S. Kelly, *The new Salomon. Robert of Naples (1309-1343) and the Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 30). Il testo è citato da R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris, Edd. du Cerf, 1996, p. 123.

Ut igitur, serenissime princeps domine Roberte, Jerusalem et Cyclicie Rex, [...] ob cuius reverenciam hoc opus aggressus sum, *offero et ascribo*.

Il testo non lascia dubbi sul fatto che, esattamente negli stessi anni della stesura dell'*Epistola*, una formula con i verbi *ascribo* e *offero* accompagna l'invio materiale di un'opera concreta. E d'altra parte, anche un commentatore dantesco come Guido da Pisa adotta la stessa formula (sia pure, in questo caso, senza *offero*): «Adhuc nota, Lucane de Spino-lis, cui istam expositionem ascribo...»<sup>20</sup>.

## 5.

Avviandomi a terminare, per chiudere il circuito delle indagini vorrei riproporre e integrare quanto scrivevo già nel 2014<sup>21</sup>:

la formula «vobis ascribo, vobis offero, vobis denique recommendo» sembra del tutto equivalente a quelle di invio-*envoi*, che presentano schemi analoghi già nell'antichità classica e soprattutto nella tradizione lirica e narrativa tardo medievale<sup>22</sup>. Ma in particolare possono essere portati a riscontro due passi conclusivi di opere di Raimondo Lullo, ascritte ai primi anni del XIV secolo. Nella prima, il *Liber de praedicatione* (ed. A. Soria Flores, op. 118), si legge, dopo che all'inizio del testo si è specificato «et *submittimus librum istum ad correctionem Romanae Ecclesiae sacrosanctae*»:

O bone Iesu, qui es verus Deus et etiam verus homo, te adoro, te laudo, te etiam benedico, qui mihi fecisti gratiam, qua mediante complevi librum istum.

*Quem in tua custodia recommendo*, ut ipsum custodias et defendas; quoniam dictum librum feci ad tuam laudem, servitium et honorem, et, quantum potui, ad tuum honorem et servitium applicavi.

Finivit Raymundus librum istum in Monte Pessulano, in mense Decembris, anno millesimo trecentesimo quarto incarnationis Domini nostri Iesu Christi (vol. II, distinctio II B II, sermo 100, pars II; c.vi miei).

<sup>20</sup> Guido da Pisa, *Expositiones et glose. Declaratio super 'Comediam' Dantis*, M. Rinaldi (a cura di), voll. 2, Roma, Salerno Ed., 2013, I, p. 241. Quanto alla persistenza topica della formula, si noi che ancora nel 1570 Ludwig Lavater nella dedicatoria del suo *De spectris* scriverà: «Hunc vero librum, quem ex multis scriptis magno labore et studio collegi, tibi, clarissime domine consul, more et instituto veteri *offero et dedico*».

<sup>21</sup> Per un quadro d'insieme e per la riproposizione di vari contributi, si veda ora Casadei, *Dante: altri accertamenti e punti critici*, cit., pp. 31-102, specie 84-87.

<sup>22</sup> Per un'analisi specifica, tuttora valida, si veda J.S.P. Tatlock, *The Epilog of Chaucer's "Troilus"*, in «Modern Philology», 18, 1921, 12, pp. 625-659, specie 633.

Ancora più significativo l'*explicit* dell'*Ars compendiosa Dei* (ed. M. Bauzà Ochogavía, op. 134):

Ad laudem et honorem Domini nostri Iesu Christi, et beatae Mariae semper Virginis, matris eius, etiam angelorum et sanctorum omnium paradisi, factus est liber iste, *quibus ipsum offero et commendo*.

Et ipsum per consequens patri sanctissimo Domino Clementi V, et uenerabilissimis dominis cardinalibus *recommendo*; et excellentissimo Philippo, Francorum regi, domino, una cum clericorum Parisiensium reuerendissima facultate, supplicando, quantum possum, quatenus uideant librum istum, et ipsum promoueant, multiplicent et exaltent, quia Dei factus est ad honorem. Finiuit Raimundus istum librum, diuina gratia adiuuante, apud Montem Pessulanum in mense Maii anno 1308 incarnationis Domini nostri Iesu Christi (distinctio 30, pars II, c.vi miei).

In questo caso, oltre a ritrovare alcuni dei verbi-cardine del *tricolon* dell'*Epistola*, evinciamo anche lo schema che implicitamente esso manifesta: la dedica è seguita dall'offerta dell'opera perché essa trovi, oltre che doverosamente in Dio e in Gesù Cristo, in un signore potente come il Papa o il Re di Francia un'adeguata protezione, che ne favorisca la diffusione, ovviamente plausibile solo dopo che il testo è compiuto, come nei due casi sopra esaminati<sup>23</sup>; e andrebbe confrontato quello del *De gestis Henrici* di Albertino Mussato, di cui manca però un'edizione affidabile<sup>24</sup>. Fino a prova contraria ciò deve valere pure per l'ultima cantica del poema dantesco. Se così non fosse, l'accezione specifica di "cantica" come insieme di canti relativi a uno dei regni ultraterreni (derivata da *Pg* XXXIII 140) sarebbe qui disattesa dallo stesso autore. La casistica delle dediche nel primo Trecento può essere ulteriormente ampliata (anche se non di molto)<sup>25</sup>, ma è interessante citare ancora il comportamento di Graziolo Bambaglioli, che nell'ultimo paragrafo

<sup>23</sup> Sulle prassi editoriali e autopromozionali di Lullo, cfr. almeno M. Romano, *Un nuovo modo di essere autore: Raimondo Lullo e il caso dell'"Ars amativa"*, in «Studia lulliana», 41, 2001, pp. 39-63, specie 49-52. Si aggiunge qui un altro caso interessante nella prospettiva più larga adottata nel presente lavoro: «Auerroista et Raimundista finierunt istum librum, et ipsum uenerandae facultati Parisius obtulerunt, ut ab ipsa daretur iudicium super his, quae dixerunt» (R. Lullo, *Liber de efficiente et effectu*, op. 175, *expl.*, maggio 1311).

<sup>24</sup> Cfr. G.M. Gianola, *La tradizione del 'De gestis Henrici' di A.M. e il velo di Margherita*, in «Filologia mediolatina», 16, 2009, pp. 81-113.

<sup>25</sup> Cfr. F. Brugnolo, R. Benedetti, *La dedica tra Medioevo e primo Rinascimento: testo e immagine*, in *I margini del libro*, M.A. Terzoli (a cura di), Roma-Padova, Antenore, 2004, pp. 13-41.

della lettera dedicatoria a Bertrando del Balzo del suo *Trattato delle volgari sentenze sopra le virtù morali* (ca. 1335) usa la seguente formula: «Compendiosum igitur in Morali virtute tractatum illustri claritati vestre pronus offero et presento fidelis [...]» (ed. Frati 1915). Si noti che Graziolo, stando a quanto è ricavabile dal suo *Commento all'Inferno*, non conosceva l'*Epistola a Cangrande*, ma la strategia retorica della sua dedica, seguita da un'altra epistola di tipo esplicativo (peraltro separata dalla precedente), si avvicina molto a quella testimoniata nel testo attribuito a Dante, che anticiperebbe di parecchio queste forme pre-umanistiche.

Ora, il dibattito si è concentrato sul fatto che i verbi *offero* e *recommendo* potessero essere riferiti anche a Dio o a un'entità ultraterrena, mentre ovviamente il *focus* doveva riguardare il fatto che sono inseriti in formule relative all'invio di opere *complete*, o almeno non c'è motivo di non credere a quanto viene dichiarato. Senza dubbio *offero* può assumere valenze diverse (offerta fisica o spirituale) a seconda del destinatario: ma se si dice che si offre a un signore (papa o re o vicario ecc.), già questi esempi non potevano che essere intesi nel senso di un invio effettivo delle opere in questione. Dopo le nuove indagini qui presentate, la massa di nuovi esempi, disposti su un ampio arco temporale e sufficientemente sicuri sulla base delle attestazioni degli attuali repertori (ferma restando l'opportunità di ulteriori verifiche, sulla base di controlli testuali e contestuali quando saranno disponibili edizioni critiche più affidabili), al momento conferma la formularità di molte espressioni, che ricorrono con specifiche valenze, in particolare riguardo all'uso di *offero*, e con variazioni interessanti a seconda della tipologia testuale (epistola semplice, epistola dedicatoria, prefazione ecc.). Si tratta quindi di formule interdiscorsive, e sarebbe inutile scerverare riguardo alla possibile conoscenza di un testo o dell'altro da parte di Dante o del falsario che poté elaborare l'*Epistola a Cangrande*. Sta di fatto che risulta ormai poco economico assegnare a “ascribo, offero, recommendo” un valore di offerta preliminare e non di dedica e di invio di un'epistola dedicatoria con esegesi (secondo il modello della *Naturalis Historia* pliniana) come accompagnamento della cantica del *Paradiso*: i confronti con i passi tratti da Rabano Mauro sono in quest'ottica decisivi. Né si può applicare l'*escamotage* di affermare che viene inviato solo un numero non precisato di canti: gli esempi sopra segnalati, che puntualizzano a cosa ci si riferisce, certificano che doveva esistere una corrispondenza tra quanto scritto in un'epistola di accompagnamento e quanto inviato.

Stando così le cose, l'onere della prova è a carico di chi dovrebbe esporre un congruo numero di casi certi, anteriori ai primi decenni del

XIV secolo, in cui, in un'epistola dedicatoria e/o di accompagnamento, si dicesse che viene offerto un testo nuovo o ignoto al destinatario, e poi, senza alcuna indicazione in merito, il testo non fosse spedito nella forma indicata. Nell'*Epistola a Cangrande* poteva essere scritto che veniva inviato solo un gruppo di canti, oppure che l'opera completa sarebbe stata inviata in seguito, come è attestato in vari casi segnalati, ma nulla di simile è riscontrabile né nella *nuncupatio*, né nella parte di *accessus* ed esegesi dove si fa riferimento alla *pars oblata* (anch'esso sintagma usuale) senza che si asserisca mai che non è completa. Perciò, l'ipotesi corrispondente alle condizioni testuali e contestuali è che l'*Epistola a Cangrande* accompagni l'invio dell'intera cantica del *Paradiso*: ma ciò va incontro a fortissime difficoltà rispetto alla biografia dantesca. In sintesi, risulta assai oneroso congetturare che, stando alla formulazione dell'*Epistola*, Dante avrebbe potuto mandare altro materiale rispetto al *Paradiso* completo. Occorre quindi tornare a quanto sopra constatato, e cioè che l'*Epistola* dovrebbe essere stata scritta nell'estate del 1321 e sarebbe rimasta fra le carte del poeta, venendo poi diffusa dai figli assieme al poema. Ma qui riemergono i problemi sopra citati che non possono essere certo risolti ipotizzando che Iacopo e Pietro volessero nascondere una dedica a Cangrande per motivi di opportunità (per esempio nei contesti guelfi in cui si trovavano a vivere, nel caso del primo; ma che dire del veronesissimo Pietro?), perché questa censura non potrebbe certo riguardare anche le autodefinizioni del padre, specie se i figli avessero rimaneggiato e diffuso loro l'*accessus* (e si è visto che ciò appare praticamente impossibile, e comunque non si capirebbe poi perché loro stessi non avrebbero voluto impiegarlo)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Su questi punti è di diverso parere Fabrizio Franceschini, di cui si veda anche il contributo edito nel presente volume. Come ho già fatto notare in altra sede (cfr. Casadei, *Dante: altri accertamenti e punti critici*, cit., p. 62 e n. 57), la ricostruzione dello studioso resta però del tutto parziale quanto al giustificare puntualmente una trafila che vada dall'extrapolazione della parte di *accessus* dall'*Epistola* (non si riscontra alcuna asserzione su questo punto fondamentale), impiegata poi (ma anonima: perché?) da Lana e successivamente da Guido da Pisa, sino alla ricomposizione della medesima *Epistola*, di cui peraltro non avrebbe beneficiato Pietro Alighieri. Purtroppo, in questi e in altri casi Franceschini non vaglia le controprove dei suoi assunti e quindi non prende in considerazione l'ormai ben più ragionevole ipotesi, stando proprio a questi assunti, dell'esistenza di un *Ur-accessus* anonimo bolognese, cui lo stesso Lana avrebbe attinto (e per qualche spunto riguardo alla diffusione di glosse anonime in data alta, si veda ancora il mio contributo cit., pp. 88-89). Di certo, come si è qui visto sono numerosi altri i problemi lasciati irrisolti (e in specie, sulla questione del senso allegorico, si vedano sempre in questo volume, le convincenti osservazioni proposte da Marco Signori).



**L'EPISTOLA A CANGRANDE AL VAGLIO DELLA  
COMPUTATIONAL AUTHORSHIP VERIFICATION:  
RISULTATI PRELIMINARI  
(CON UNA POSTILLA SULLA COSIDDETTA  
«XIV EPISTOLA DI DANTE ALIGHIERI»)\***

*Silvia Corbara, Alejandro Moreo, Fabrizio Sebastiani, Mirko Tavoni*

**Abstract**

*Questo lavoro applica tecniche automatiche di “Authorship Verification” (AV) al problema di riconoscere se l’“Epistola a Cangrande” sia un’opera autentica di Dante Alighieri o sia invece opera di un falsario. L’algoritmo di AV che viene utilizzato usa tecniche di “machine learning”: esso “addestra” un sistema automatico (un “classificatore”) a rilevare se un certo testo latino è di Dante o meno, esponendolo a un corpus di testi latini di Dante e di testi latini di autori coevi a Dante. L’algoritmo basa le sue ipotesi sull’analisi di un insieme di caratteristiche stilometriche, cioè di tratti linguistici legati allo stile, le cui frequenze d’uso tendono a rappresentare la “firma” inconscia di un autore. L’analisi condotta in questo lavoro suggerisce che, delle due parti in cui l’Epistola è tradizionalmente suddivisa, nessuna è di Dante. Esperimenti in cui lo stesso sistema di AV è stato applicato a ciascun testo del corpus suggeriscono che esso ha un grado di accuratezza abbastanza elevato, dando così credibilità alla sua ipotesi sulla paternità dell’Epistola. Nell’ultima sezione di questo lavoro applichiamo il nostro classificatore a quella che è stata ipotizzata essere la “14a Epistola di Dante”; il sistema rigetta, con grande sicurezza, l’ipotesi che questa epistola possa essere di Dante.*

*In this work we apply techniques from computational Authorship Verification (AV) to the problem of detecting whether the “Epistle to Cangrande” is an authentic work by Dante Alighieri or is instead the work*

---

\* Nell’ambito di una ricerca interdisciplinare concepita e sviluppata in comune, i §§ 1-2 sono di Fabrizio Sebastiani (ISTI-CNR), il § 3 di Alejandro Moreo (ISTI-CNR), il § 4 di Silvia Corbara (Scuola Normale Superiore), il § 5 e la *Postilla* di Mirko Tavoni (Università di Pisa, Dip. di Filologia, Letteratura e Linguistica). Ringraziamo Gabriella Albanese e Paolo Pontari per la preziosa consulenza filologica nell’allestimento dei corpora di *training*.

*of a forger. The AV algorithm we use is based on “machine learning”: the algorithm “trains” an automatic system (a “classifier”) to detect whether a certain Latin text is Dante’s or not Dante’s, by exposing it to a corpus of example Latin texts by Dante and example Latin texts by authors coeval to Dante. The detection is based on the analysis of a set of stylometric features, i.e., style-related linguistic traits whose usage frequencies tend to represent an author’s unconscious “signature”. The analysis carried out in this work suggests that, of the two parts into which the Epistle is traditionally subdivided, neither is Dante’s. Experiments in which we have applied our AV system to each text in the corpus suggest that the system has a fairly high degree of accuracy, thus lending credibility to its hypothesis about the authorship of the Epistle. In the last section of this paper we apply our system to what has been hypothesized to be “Dante’s 14th Epistle”; the system rejects, with very high confidence, the hypothesis that this epistle might be Dante’s.*

## **1. Introduzione**

Il presente lavoro discute alcuni risultati preliminari, e le scelte metodologiche che a essi hanno portato, riguardanti l’applicazione di tecniche di *computational authorship verification* (AV) al problema della discussa paternità dantesca dell’*Epistola XIII*. L’AV è una sottodisciplina della cosiddetta *computational authorship analysis*, una (piccola) branca dell’informatica che si occupa di formulare ipotesi riguardanti le caratteristiche o l’identità dell’autore di testi di paternità ignota o controversa. Per AV si intende, più specificamente, la procedura volta a determinare se un dato testo di paternità incerta sia o meno da attribuirsi a un dato autore; ovviamente, nel nostro caso l’autore “candidato” è Dante Alighieri e il testo è l’*Epistola XIII*. La *computational authorship analysis* è una disciplina con una storia ormai cinquantennale (si veda ad esempio il fondamentale studio di Mosteller e Wallace (1964)), ma che affonda le sue radici negli studi tardo-ottocenteschi (ovviamente non computazionali) di Mendenhall (1887), che per primo affrontò gli studi di autorialità mediante tecniche di stilometria quantitativa, secondo quello che, con Ginzburg (1989), potrebbe definirsi “paradigma evidenziale”.

Il presente lavoro affronta il problema della AV usando le metodologie dell’apprendimento automatico (*machine learning*), una importante branca della cosiddetta “intelligenza artificiale” che si occupa di sviluppare algoritmi che apprendono a svolgere determinati compiti “dall’esperienza”, e cioè dall’esame di casi in cui il compito sia stato eseguito correttamente; nella fattispecie di nostro interesse, l’algoritmo

apprende a distinguere testi danteschi da testi non danteschi dall'esame di testi la cui paternità dantesca o non dantesca sia acclarata.

Il presente articolo è strutturato come segue. Nel § 2 presentiamo una breve introduzione alla *computational authorship analysis*, di cui la *authorship verification* (AV) è una sottodisciplina, e ai suoi principi metodologici. Il § 3 descrive invece il nostro lavoro di applicazione delle metodologie AV al quesito se l'*Epistola XIII* sia o meno stata scritta da Dante. Di fondamentale importanza in questa sezione sono: (a) la costruzione del corpus di riferimento, suddiviso in opere di sicura paternità dantesca e opere di paternità sicuramente non dantesca, che fungerà da insieme di *training* (costituirà cioè l'insieme di esempi da cui l'algoritmo apprenderà a distinguere testi danteschi da testi non danteschi), e (b) la scelta dei tratti linguistici e stilistici (*features*) che l'algoritmo imparerà a correlare con la paternità dantesca o non dantesca di un testo. Il § 4 discute i risultati ottenuti. Tale sezione non si limita a riportare l'ipotesi formulata dal sistema riguardo all'*Epistola XIII*, ma illustra anche i risultati di una più vasta sperimentazione a cui abbiamo sottoposto il sistema software sviluppato, nella quale, per ciascun testo del corpus di riferimento e per ciascun autore presente in detto corpus, abbiamo nascosto al sistema la vera paternità del testo e chiesto di determinare se il testo sia stato scritto o meno dall'autore; la percentuale di determinazioni corrette è un'implicita indicazione di quanto la determinazione del sistema riguardo all'*Epistola XIII* sia credibile o meno. Il § 5 espone alcune osservazioni conclusive, discute i problemi lasciati aperti dal presente lavoro, e indica alcune linee secondo cui intendiamo svilupparlo nell'immediato futuro.

## 2. Cenni sulla (computational) authorship analysis

Per *computational authorship analysis* (AA) si intende un insieme di metodologie e tecniche per la progettazione e realizzazione di strumenti informatici atti a formulare ipotesi riguardanti le caratteristiche (*authorship profiling*) o l'identità (*authorship attribution*) dell'autore di un testo di paternità ignota o controversa. La AA si declina a sua volta in varie sotto-attività, quali ad esempio:

- *authorship verification* (AV): dato un candidato predefinito, determinare se è o meno l'autore del testo (Stamatatos, 2016);
- *closed-set authorship attribution*: dato un insieme predefinito di candidati che si assume contenere il vero autore del testo, identificare tale autore fra essi (Stamatatos 2009);
- *shared authorship*: dati due testi, determinare se sono o meno dello stesso autore (Koppel e Winter 2014);

- *native language identification*: dato un insieme predefinito di lingue (che può comprendere o meno la lingua in cui il testo è scritto), identificare quale di esse è la lingua materna dell'autore del testo (Tetreault *et al.* 2012).

L'AA ha svariate aree di applicazione, di cui sono esempi la *cybersecurity* (cioè la prevenzione di reati che potrebbero essere commessi con l'ausilio di mezzi digitali) e la *computational forensics* (cioè l'analisi di tracce digitali riguardanti reati già avvenuti). Entrambe queste aree di applicazione si rivolgono a testi contemporanei che generalmente non hanno valore culturale, quali messaggi minatori, lettere anonime, o comunicazioni epistolari fra sospetti. Diverso è il caso in cui i testi siano di valore letterario o storico, nel qual caso l'AA si configura come strumento di ausilio alla filologia; alcuni esempi su testi contemporanei si possono trovare nei lavori compiuti per “smascherare” Elena Ferrante (Cortelazzo 2015; Eder 2017; Tuzzi e Cortelazzo 2018; e cfr. Magli 2017); nel tentativo di identificare l'autore del 15° *Libro di Oz* (Binongo 2003); nella ricerca di testi giornalistici gramsciani originariamente pubblicati senza firma (Basile e Lana 2008; Degli Esposti 2015) e nell'analisi sull'autenticità del *Diario Postumo* di Montale (Italia e Canettieri 2013; Condello, Garulli e Tomasi 2016; e cfr. Magli 2017); mentre fra gli esempi riguardanti testi antichi si possono annoverare l'analisi sulla paternità del *Fiore* (Canettieri, 2016), quella sull'autenticità della lettera sui cristiani di Plinio il Giovane a Traiano (Tuccinardi 2017) e altri ancora (Kabala 2020; Kestemont *et al.* 2015).

Un'indagine mediante queste tecniche riguardante l'*Epistola XIII* ricade dunque sotto la fattispecie dell'*authorship verification*, in quanto il compito consiste nel formulare un'ipotesi se l'autore di detta epistola sia o meno Dante Alighieri<sup>1</sup>. Lo scopo che ci poniamo in questo lavoro è però non solo quello di sviluppare un algoritmo in grado di formulare una tale ipotesi, ma soprattutto quello di far sì che tale ipotesi sia suffragata da presupposti solidi, e sia quindi credibile. Il metodo con cui cercheremo di garantire credibilità all'ipotesi che l'algoritmo formulerà sarà quello di sperimentare l'algoritmo su un corpus di testi anch'essi in latino medievale. Tale sperimentazione consisterà nel chiedere all'algoritmo di verificare se, dati un testo qualsiasi e un autore qualsiasi del nostro corpus, tale testo sia stato scritto o meno da tale autore, ovviamente

---

<sup>1</sup> Più specificamente, potremmo definire questo un esempio di *adversarial AV*, in quanto il compito consiste nel formulare un'ipotesi se l'autore dell'*Epistola XIII* sia Dante Alighieri o *un altro autore che si finge Dante Alighieri* (essendo *adversarial* un aggettivo che, nell'informatica, qualifica un compito che deve essere svolto “in ambiente ostile”).

dopo aver nascosto all' algoritmo il nome del vero autore dello scritto. Se il corpus consiste di  $n$  testi, e se nel corpus sono rappresentati  $m$  autori, potremo ripetere questo test per un totale di  $n*m$  volte, e calcolare la percentuale dei casi in cui l' algoritmo restituisce una risposta esatta; più alta sarà questa percentuale, maggiore sarà la credibilità dell' algoritmo, e maggiore potrà dunque essere la nostra fiducia che la risposta dell' algoritmo riguardante la paternità dantesca o meno dell' *Epistola XIII* sia corretta. Naturalmente, tale sperimentazione sarà tanto più convincente quanto più gli autori rappresentati nel corpus saranno "vicini" a Dante Alighieri (in altre parole, quanto maggiore sarà la difficoltà nel riconoscere essi, e non Dante Alighieri, come gli autori delle rispettive opere), e quanto più sarà alto il numero  $n$  dei testi e il numero  $m$  degli autori.

## 2.1 Authorship verification e stilometria

La *authorship verification*, come d'altronde tutta la *computational authorship analysis*, si basa non su un' analisi degli eventi descritti o dei concetti espressi nel testo, e/o della loro veridicità o plausibilità, ma unicamente sullo studio stilistico quantitativo (*stilometria*) della lingua con cui tali eventi vengono descritti e tali concetti espressi. L' idea alla base della AA è che esistano dei tratti inconsci (dei "tic compositivi") nell' uso che un autore fa della lingua, e che questi tratti costituiscano di fatto un' involontaria firma dell' autore; tali tratti sono comunemente detti *writer invariants*. La AA si basa sul tentativo di catturare questi tratti inconsci, e per farlo si appoggia prevalentemente alla stilometria, cioè allo studio quantitativo delle frequenze con cui determinati tratti sono presenti nel testo.

La storia della AA può essere suddivisa in tre fasi. La prima fase, che si fa convenzionalmente terminare con la pubblicazione del fondamentale studio di Mosteller e Wallace (1964) sull' autorialità dei *Federalist Papers*, è caratterizzata dal tentativo di riconoscere l' autore del testo in base a un unico tipo di tratto linguistico; un esempio di tale classe di metodi è lo studio propugnato da Mendenhall (1887), che basava la sua analisi unicamente sulle frequenze delle parole di determinate lunghezze. La seconda fase, che possiamo identificare con il periodo 1964-1999, è caratterizzata dall' impiego in contemporanea di diversi tipi di tratti linguistici per ipotizzare l' autorialità dello scritto, utilizzando metodologie statistiche per combinare queste diverse fonti. La terza e ultima fase si fa convenzionalmente iniziare nel 2000 ed è caratterizzata dalla sostituzione delle tecniche statistiche adottate in precedenza con modelli matematici e tecniche provenienti dall' "apprendimento automatico" (*machine learning*), un' importante sottodisciplina dell' informatica che si occupa della realizzazione di algoritmi che imparano a portare a termine determinati compiti a partire da esempi in cui detti compiti sono stati eseguiti cor-

rettamente. In altre parole, le prime due fasi si distinguono fra loro per l'eterogeneità o meno dei tratti linguistici da analizzare, mentre la terza si distingue dalle prime due per il tipo di modelli matematici usati per analizzare i tratti prescelti. La soluzione che cercheremo di dare al problema dell'autorialità dell'*Epistola XIII* sarà del terzo tipo.

## 2.2 Authorship verification, classificazione di testi e apprendimento automatico

La “madre” di tutti i compiti che vengono affrontati mediante apprendimento automatico è la classificazione di dati. Per *classificazione* nell'informatica si intende il compito di assegnare un dato a una classe scelta fra un insieme di classi finito e predefinito, ove tale compito sia non deterministico (per esempio, assegnare un numero naturale a una delle due classi *NumeriPrimi* e *NumeriNonPrimi* non è classificazione, perché tale assegnazione può essere effettuata deterministicamente, cioè senza possibilità di errore) e basato su un'analisi del contenuto del dato stesso. Molti compiti di interesse pratico possono essere formulati come problemi di classificazione: ad esempio, l'insieme di un certo numero di dati climatologici riguardanti la giornata odierna può essere classificato in una delle due classi *DomaniPioverà* e *DomaniNonPioverà*, e una radiografia toracica può essere classificata in una delle due classi *PresenzaDiLocalizzazioniNeoplastiche* e *AssenzaDiLocalizzazioniNeoplastiche*. Anche l'AV può essere formulata in termini di classificazione: il problema che ci interessa è infatti il classificare l'*Epistola XIII* in una delle due classi *Dante* e *NonDante*, che indicano rispettivamente la paternità dantesca e non dantesca di un testo. Si noti che qualsiasi problema di classificazione, esattamente a causa della sua natura non deterministica, ammette un margine di errore.

L'AV è dunque un'istanza della *classificazione di testi*, una classe di modelli matematici e tecniche in cui l'apprendimento automatico incontra l'analisi automatica del testo (Sebastiani, 2002). La classificazione automatica di testi può riguardare diverse dimensioni del testo fra esse ortogonali: il caso più frequente è quello della classificazione per argomento, in cui le classi rappresentano i temi di interesse di cui il testo può trattare, mentre un altro caso di crescente importanza è quello della classificazione per opinione (*sentiment classification*), in cui le classi di interesse rappresentano il tipo di opinione (e.g., *OpinionePositiva*, *OpinioneNegativa*) che il testo esprime su un determinato oggetto del discorso (e.g., un candidato politico, un prodotto). La AV rappresenta dunque una delle molte dimensioni (quella dell'autorialità) in base a cui un testo può essere classificato.

Nella classificazione di testi, un algoritmo di apprendimento automatico (il *trainer*) “allena” un sistema automatico (il *classificatore*) a classificare correttamente testi all'interno delle categorie di interesse (*Dante* e

*NonDante*, nel nostro caso), esponendolo a un insieme di testi (l'insieme di *training*) di cui sia nota l'appartenenza alle classi di cui sopra. Tali tecniche sono anche dette di apprendimento "supervisionato", in quanto il *trainer* gioca il ruolo del supervisore della fase di apprendimento.

In altre parole, esaminando gli esempi di *training* il classificatore impara quali sono i tratti linguistici che caratterizzano i testi di ciascuna classe di interesse, e sarà quindi in grado di applicare quanto appreso nel momento in cui gli venga richiesto di classificare nuovi testi, la cui appartenenza alle classi di interesse sia sconosciuta. Di fatto, quello che il classificatore impara è la correlazione statistica fra tratti linguistici e classi; in particolare, esso impara quali tratti sono fortemente correlati con una delle classi in gioco (e sono quindi utili al processo di classificazione) e quali invece non esibiscono correlazioni significative con alcuna delle classi (e sono quindi sostanzialmente inutili).

Due sono le scelte fondamentali che chi vuol costruire un sistema di AV deve compiere: la prima è la scelta dell'algoritmo di apprendimento automatico da utilizzare, la seconda è la scelta dei tratti linguistici che l'algoritmo deve esaminare. Dall'oculatezza di queste due scelte dipende ovviamente l'accuratezza che il classificatore dimostrerà una volta messo all'opera.

La prima di queste due scelte è importante, ma probabilmente meno della seconda: infatti, mentre è vero che esistono svariati algoritmi di apprendimento automatico, e che l'accuratezza di classificazione può variare sensibilmente da algoritmo ad algoritmo, è anche vero che ne esistono alcuni che hanno dimostrato un'ottima performance in quasi tutti i contesti a cui sono stati applicati. La nostra scelta, che discuteremo nelle prossime sezioni, è caduta su uno di questi.

La seconda di queste scelte, cioè i tratti linguistici che l'algoritmo deve esaminare, è invece di fondamentale importanza, e deve essere ben ponderata. Ad esempio, è evidente che scegliere come tratto linguistico la punteggiatura non sarebbe di grande aiuto se dovessimo eseguire una classificazione per argomento, dato che la frequenza con cui i segni di interpunzione vengono usati è sostanzialmente irrelata all'argomento che un testo tratta. È invece altrettanto evidente come il medesimo tratto linguistico potrebbe rivelarsi utile nella AV (ovviamente per quelle lingue che dei segni di interpunzione fanno uso, e per quelle situazioni storiche nelle quali sono gli autori a scegliere i segni d'interpunzione), perché diversi autori hanno diverse modalità di uso di tali segni, e tali modalità tendono a essere invarianti attraverso la produzione linguistica di un autore, quindi fanno parte della cifra stilistica dell'autore stesso. Risulta quindi evidente come chi costruisce un sistema di AV debba compiere un'oculata scelta dei tratti linguistici che chiederà all'algoritmo di analizzare, e che questa scelta debba cadere su

quegli elementi che, oltre a essere facilmente identificabili da un algoritmo, si ritengano fortemente correlati con il fenomeno dell'autorialità. La scelta (importante) dell'algoritmo di apprendimento automatico da utilizzare richiede quindi competenze informatiche, mentre la scelta (ancora più importante) dei tratti linguistici che l'algoritmo deve analizzare richiede competenze linguistiche e filologiche.

Del processo che la AV segue si può dare una interessante interpretazione geometrica (figura 1). Una volta che il testo sia stato convertito in un insieme di frequenze dei tratti linguistici prescelti (tale insieme è, nella matematica dell'apprendimento automatico, un "vettore"), per l'algoritmo tale testo è null'altro che un punto in un piano cartesiano, in cui a ciascun tratto corrisponde un asse del piano cartesiano<sup>2</sup> e alla frequenza di quel tratto nel testo corrisponde la coordinata che il punto ha per quell'asse. Nell'esempio in figura 1 i punti corrispondono a testi di *training* di quattro autori diversi, dove i simboli "#", "+", "\*", "@" indicano i punti corrispondenti a testi di Autore1, Autore2, Autore3, e Autore4, rispettivamente. Per l'algoritmo di *machine learning*, allenare un classificatore per la AV significa, in prima approssimazione, individuare una linea che separi gli esempi di *training* dell'autore di interesse (che nell'esempio supponiamo essere Autore1) dagli esempi di *training* di altri autori (nell'esempio: Autore2, Autore3, Autore4): tale linea corrisponde al classificatore<sup>3</sup>. Nel momento in cui debba classificare un testo di paternità sconosciuta, l'algoritmo lo convertirà in un punto nel medesimo spazio cartesiano (in figura 1: il punto indicato da un piccolo cerchio); da quale parte della linea esso cadrà corrisponderà alla decisione del classificatore (in figura 1, la determinazione è che trattasi di testo di Autore1). La distanza di tale punto dalla linea può essere interpretata come il "grado di certezza" che il classificatore ha in questa determinazione, dove maggiore distanza corrisponde a maggiore certezza che il classificatore ha nella propria scelta.

---

<sup>2</sup> Per facilità di illustrazione faremo qui l'ipotesi che vengano considerati solo due tratti linguistici, il che dà origine al familiare piano cartesiano bidimensionale. Nella realtà, nella AV si considerano dalle centinaia alle centinaia di migliaia di tratti, il che dà origine a piani cartesiani fortemente multidimensionali, i quali (pur trattabili matematicamente al pari di quelli bidimensionali) non sono rappresentabili geometricamente nel modo che ci è consueto.

<sup>3</sup> Un principio euristico (detto di *structural risk minimization*) adottato da alcuni algoritmi di apprendimento automatico è quello di selezionare, tra tutte le possibili linee che separano gli esempi di *training* dell'autore di interesse dagli esempi di *training* degli altri autori, quella che mette fra sé e gli esempi la maggior distanza. Un altro principio euristico è quello di scegliere, fra tutte le possibili linee che abbiano la caratteristica sopra descritta, quella che abbia la forma matematicamente più semplice (e.g., una linea retta); questo principio è una istanziazione pratica del "rasoio di Occam".



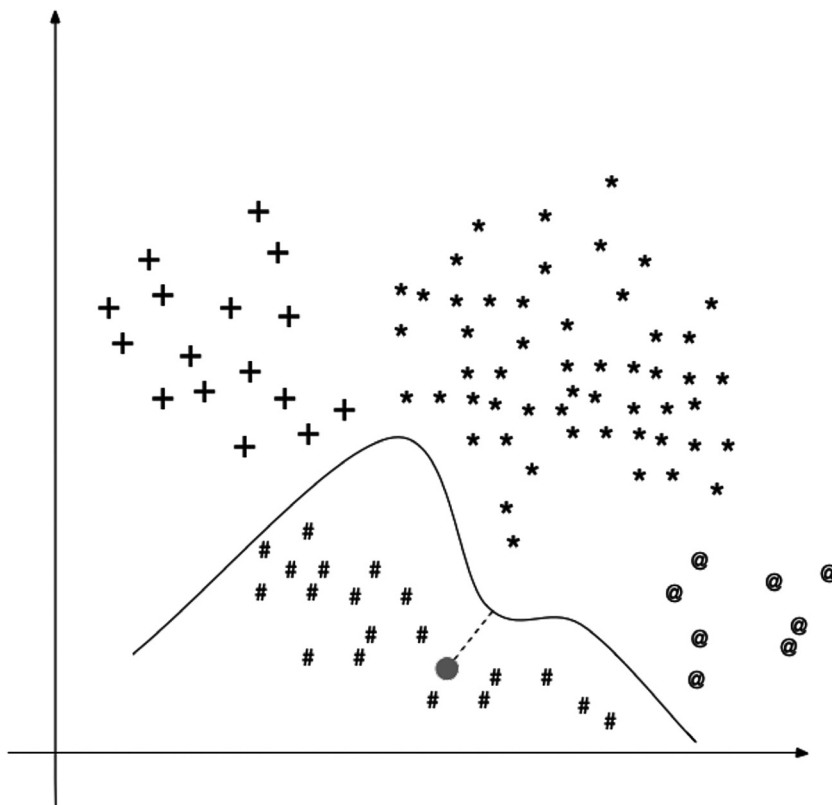


FIGURA 1. Interpretazione geometrica del processo di *authorship verification*.

### 3. Authorship verification per l'Epistola a Cangrande

In questa sezione descriviamo i passi che abbiamo seguito per costruire un sistema di AV orientato a formulare un'ipotesi di paternità, dantesca o meno, per l'*Epistola XIII*. Discuteremo la scelta dell'algoritmo di apprendimento automatico e quella dei tratti linguistici su cui si appunterà l'attenzione di tale algoritmo e, una volta allenato, quella del classificatore.

#### 3.1 Scelta dell'algoritmo di apprendimento automatico

L'algoritmo di apprendimento supervisionato che abbiamo scelto è l'algoritmo di "regressione logistica" (*Logistic Regression* – LR). Si tratta di un algoritmo che genera un "classificatore lineare", e cioè un classificatore che, nella rappresentazione grafica della figura 1, corrisponde a una linea retta; un classificatore, quindi, estremamente semplice, in os-

sequio al principio euristico ispirato al “rasoio di Occam” e richiamato nella nota 3, che si è però spesso dimostrato molto accurato, quantomeno in applicazioni in cui gli oggetti della classificazione siano testuali.

Dato un testo di paternità sconosciuta, il classificatore restituisce un valore fra 0 e 1, che indica la probabilità che il classificatore soggettivamente attribuisce al fatto che il testo appartenga alla classe di interesse (nel nostro caso, alla classe *Dante*). Un valore vicino a 1 indica che il classificatore ritiene, con alto grado di certezza, che il testo appartenga alla classe *Dante*, mentre un valore vicino a 0 indica che il classificatore ritiene, con alto grado di certezza, che il testo appartenga alla classe *NonDante*; infine, un valore prossimo a 0.5 mostra che il classificatore è estremamente incerto sulla risposta da fornire al problema di autorialità.

La precisa formulazione matematica del problema di apprendimento e l’algoritmo per risolverlo esulano dallo scopo di questo articolo; rimandiamo il lettore interessato al manuale di Bishop (2006, pp. 205-206) per una trattazione più approfondita sul tema.

### 3.2 Scelta dei tratti linguistici da considerare

I tratti linguistici che l’algoritmo deve considerare (detti, nella letteratura dell’apprendimento automatico, *features*) devono riuscire, nel loro insieme, a catturare la dimensione di interesse (nel nostro caso: l’autorialità). In altre parole, se un fenomeno rilevante per la risoluzione del problema dell’autorialità non è rappresentato dai tratti prescelti, il classificatore non sarà in grado di discriminare correttamente tra istanze positive e istanze negative della classe di interesse (i.e., fra testi danteschi e testi non danteschi), indipendentemente dalla qualità dell’algoritmo di apprendimento automatico utilizzato. I tratti linguistici che abbiamo utilizzato sono largamente usati nella letteratura della AV e mirano a catturare i *writer invariants* dell’autore; in altre parole, l’ipotesi di base (e la speranza) è che questi tratti linguistici siano in grado di mettere a nudo *pattern* di utilizzo della lingua che siano ragionevolmente stabili all’interno della produzione di uno stesso autore, in quanto usati presumibilmente in maniera inconscia, e possano invece variare in maniera sensibile fra autori diversi.

Rappresentiamo ognuno di questi tratti rilevando la frequenza di occorrenza del tratto all’interno di ogni testo. Ad esempio, se il tratto linguistico è la “lunghezza delle parole” (le cosiddette *Mendenhall features*), avremo tanti tratti quante sono le diverse lunghezze delle parole presenti nel corpus, e per un dato testo il tratto “lunghezza  $n$ ” sarà valorizzato come il rapporto fra il numero di parole contenute nel testo che hanno lunghezza  $n$  e il numero totale delle parole presenti nel testo medesimo.

I tipi di tratti linguistici che abbiamo usato sono i seguenti:

- *Character n-grams*. Dato un testo, i suoi *character n-grams* sono definiti come tutte le sequenze di  $n$  caratteri consecutivi estraibili dal testo, eventualmente costituite da parti di parole consecutive. Ad esempio, dalla sequenza “Nomen omen” possiamo estrarre i seguenti *character 3-grams*:  
 Nom | ome | men | en\_ | n\_o | \_om | ome | men  
 (dove “\_” indica lo spazio). In questo lavoro abbiamo usato come *features* tutti i *character n-grams* di lunghezza 3, 4, e 5. L'ipotesi che sta alla base dell'uso dei *character n-grams* è che un autore possa avere una predisposizione a usare particolari suoni, che nel linguaggio scritto si materializzano in sequenze di lettere. Nel nostro caso, abbiamo ignorato la punteggiatura.
- *Word n-grams*. Dato un testo, i suoi *word n-grams* sono definiti come tutte le sequenze di  $n$  parole consecutive estraibili dal testo, eventualmente costituite da parti di frasi consecutive. Ad esempio, dalla sequenza “Per aspera ad astra” possiamo estrarre i seguenti *word 2-grams*:  
 Per aspera | aspera ad | ad astra  
 In questo lavoro abbiamo utilizzato *word n-grams* di lunghezza 1 e 2, evitando di spingerci a valori di  $n$  maggiori, in quanto in tal caso i *word n-gram* risultanti sarebbero un numero enorme, e quasi sempre scarsamente significativi.
- Parole funzione. Si tratta di parole grammaticali e utilizzate per la sola costruzione sintattica della frase, come preposizioni e congiunzioni. Abbiamo usato un insieme di 74 parole funzione della lingua latina, che sono ovviamente fra le parole più comuni nei testi da noi utilizzati.
- Desinenze verbali. Abbiamo considerato le terminazioni verbali regolari del latino (per un totale di 245 diverse terminazioni). L'inclusione di queste caratteristiche nasce con la finalità di catturare i tratti sintattici dovuti alle possibili preferenze dell'autore per certi modi e tempi verbali.
- Lunghezza delle parole. Tali *features* mirano a caratterizzare l'autore tramite la sua tendenza a utilizzare parole più o meno lunghe (Mendenhall, 1887). Nel nostro caso, la  $i$ -esima fra queste *features* rappresenta la frequenza relativa delle parole con lunghezza minore o uguale a  $i$ , con  $i$  compresa tra 1 e 23.
- Lunghezza delle frasi. Tali *features* mirano a caratterizzare l'autore tramite la sua tendenza a utilizzare frasi più o meno lunghe (Yule, 1938). Nel nostro caso, la  $i$ -esima fra queste *features* rappresenta la frequenza relativa delle frasi con lunghezza (determi-

nata dal numero di parole contenute nella frase stessa) minore o uguale a  $i$ , con  $i$  compresa tra 3 e 70.

La molteplicità delle *features* utilizzate rappresenta un punto di forza rispetto a sistemi di AV che utilizzano *features* di un solo tipo. Peraltro, non è detto che ciascuna di queste *features* sia significativa per il problema della AV, cioè sia correlata con la nostra classe di interesse, anzi è ipotizzabile che molte di esse non lo siano, o lo siano in minima parte. Ma un algoritmo di apprendimento automatico è in grado di considerarle una a una, di calcolare (a partire dall'insieme di *training*) per ciascuna di esse il grado di correlazione fra essa e la classe di interesse, e dunque di basare la propria determinazione solo su quelle *features* che esibiscono un grado di correlazione sufficientemente determinante. In altre parole, il classificatore combina svariate fonti di evidenza, delle quali sarebbe impossibile prevedere *a priori* quali si riveleranno più o meno significative, ma la cui maggiore, o minore, o nulla significatività emerge nel corso del procedimento.

### 3.3 La suddivisione dell'Epistola XIII e i corpora di training

Come è noto, l'*Epistola XIII* si compone di due parti ben distinte per scopo e, di conseguenza, stile. La prima (d'ora in poi indicata come Ep I, e consistente dei paragrafi 1-13) presenta tratti di tipo propriamente epistolare, mentre la seconda (Ep II, paragrafi 14-90) contiene un commento parziale alla *Commedia* e, in particolare, una *expositio* dei primi versi del *Paradiso*. Molti studiosi hanno dato giudizi di autorialità diversi sulle due sezioni; in particolare, convinti della natura spuria della seconda parte dell'*Epistola XIII*, ammettono però che la prima parte possa essere ascritta a Dante Alighieri.

Per questi motivi è sembrato imprescindibile nel nostro studio suddividere il nostro problema di classificazione in due sottoproblemi di AV distinti, uno per ciascuna delle due parti dell'*Epistola XIII*. Conseguenza di ciò è la necessità di creare un corpus di testi separato per ciascuna delle due parti, in modo da generare due classificatori distinti. In entrambi i casi, se per la classe *Dante* la soluzione è obbligata, in quanto i testi in latino attribuiti con certezza a Dante sono pochi e ben conosciuti, per la classe *NonDante* si pone un problema di scelta: essendo la classe di autori non danteschi potenzialmente infinita, è necessario individuarne un sottoinsieme sufficientemente rappresentativo. L'approccio che abbiamo scelto è quello di selezionare autori il più possibile "vicini" (in senso storico-linguistico) a Dante, e cioè autori la cui produzione sia caratterizzata da tratti linguistici simili a quelli di Dante, e reperirne adeguate edizioni, rendendole in formato digitale qualora questo non fosse

Tabella 1. Corpus per Ep I.	
Autore	Testo
Dante Alighieri	<i>Epistole</i> , ca. 1304-15, ed. Frugoni e Brugnoli 1996 <sup>4</sup> , Biblioteca Italiana (12)
Clara Assisiensis	<i>Epistola ad Ermentrudem</i> , ca. 1240-1253, ed. Menestò e Brufani 1995 (1)
	<i>Epistolae ad sanctam Agnetem de Praga I, II, III</i> , ca. 1234-1253, ed. Menestò e Brufani 1995 (3)
Guido Faba	<i>Epistole</i> , 1239-1241, ed. Gaudenzi 1971, ALIM (78)
Pietro della Vigna	<i>Epistolario di Pietro della Vigna</i> , ca. 1220-1249, ed. D'Angelo 2014 (146)
Autori vari <sup>5</sup>	Dalla collezione di epistole di cancelleria di Petrus de Boate-riis, ca. 1250-1315, ed. Schneider 1926 <sup>6</sup> (30)
Giovanni Boccaccio	<i>Epistole e lettere</i> , ca. 1340-75, ed. Auzzas 1992, Biblioteca Italiana (24)

già disponibile. Il motivo di questa scelta, che può di per sé apparire ovvio, è che, se i testi non danteschi utilizzati per il *training* fossero linguisticamente molto diversi dai testi di *training* danteschi, un qualsiasi testo anche vagamente simile alla produzione dantesca verrebbe riconosciuto come inequivocabilmente dantesco, essendo il classificatore non allenato a operare distinzioni sottili. Ci si potrà invece aspettare risultati migliori se il classificatore verrà allenato a operare distinzioni sottili fra la produzione dantesca e quella non dantesca. Abbiamo quindi creato uno *screening* a larga scala di autori che abbiano scritto in latino in un periodo storico abbastanza ampio che include gli anni di Dante.

Per quanto riguarda Ep I, i testi che abbiamo inserito nel corpus di *training* sono elencati nella tabella 1. Come si vede, si tratta di testi di carattere epistolare (data la natura nuncupatoria di Ep I) databili fra il XIII e il XIV secolo, per un totale di 294 epistole (12 dantesche e 282 non dantesche). Nonostante si tratti di raccolte di epistole, ciascuna epistola è considerata come un testo di *training* singolo, data la natura

<sup>4</sup> Solo l'Epistola XIII è tratta, anziché dall'ed. Frugoni e Brugnoli 1996, dall'ed. Azzetta 2016.

<sup>5</sup> Federico II, Manfredi, Corrado d'Antiochia, Giordano d'Anglano, Urbano IV, Pietro Capocci, cardinale Simone, Carlo d'Angiò, Rolando di Brunforte, Michele VIII Paleologo, Carlo II di Napoli, Pietro III d'Aragona, Cangrande della Scala, Doffo da Panico, Enrico VII di Lussemburgo, Filippo II di Francia, vari anonimi.

<sup>6</sup> Da questa raccolta abbiamo escluso l'Epistola V, di Cangrande ad Arrigo VII (pp. 265-266), per i motivi che saranno esposti nella *Postilla*.

<b>Tabella 2. Corpus per Ep II.</b>	
<b>Autore</b>	<b>Testo</b>
Dante Alighieri	<i>De Vulgari Eloquentia</i> , ca.1304-06, ed. Tavoni 2011, DanteSearch
	<i>Monarchia</i> , ca. 1313-1319, ed. Nardi 1979, Biblioteca Italiana
Ryccardus de Sancto Germano	<i>Chronicon</i> , ca. 1216-1243, ed. Garufi 1937, ALIM
Guido Faba	<i>Dictamina rhetorica</i> , ca. 1226-1228, ed. Gaudenzi 1971, ALIM
Bene Florentinus	<i>Candelabrum</i> , ca. 1238, ed. Alessio 1983, ALIM
Boncompagno da Signa	<i>Liber de obsidione Ancone</i> , ca. 1198-1200, ed. Garbini 1999, ALIM
	<i>Palma</i> , ca. 1198, ed. Sutter 1894, ALIM
	<i>Rota Veneris</i> , ante 1215, ed. Garbini 1996, ALIM
	<i>Ysagoge</i> , ca. 1204, ed. Clark 1997, ALIM
Iulianus de Spira	<i>Vita Sancti Francisci</i> , ca. 1232-1239, ed. Menestò e Brufani 1995, ALIM
Iohannes de Plano Carpini	<i>Historia Mongalorum</i> , ca. 1247-1252, ed. Daffinà et al. 1989, ALIM
Guido de Columnis	<i>Historia destructionis Troiae</i> , ca. 1272-1287, ed. Griffin 1936, ALIM
Iacobus de Varagine	<i>Chronica civitatis lanuensis</i> , ca. 1295-1298, ed. Monleone 1941, ALIM
Iohannes de Appia	<i>Constitutiones Romandiolae</i> , ca. 1283, ed. Colini Baldeschi 1925-1926, ALIM
Raimundus Lullus	<i>Ars amativa boni</i> , ca. 1290, ed. Romano 2004, ALIM
Nicola Trevet	<i>Expositio Herculis Furentis</i> , ca. 1315-1316, ed. Ussani 1959, Biblioteca Italiana
	<i>Expositio L. Annaei Senecae Agamemnonis</i> , ca. 1315-1316, ed. Meloni 1953, Biblioteca Italiana
Giovanni del Virgilio	<i>Allegorie super fabulas Ovidii Methamorphoseos</i> , ca. 1320, ed. Cotza 2013
	<i>Ars dictaminis</i> , ca. 1320, ed. Kristeller 1961, ALIM
Graziolo Bambaglioli	<i>Commento all'Inferno di Dante</i> , ca. 1324, ed. Rossi 1999, Biblioteca Italiana
Guido da Pisa	<i>Expositiones et glose. Declaratio super Comediam Dantis</i> , ca. 1327-1328, ed. Cioffari 1974, DDP
Zono de' Magnalis	<i>Vita di Virgilio</i> , ca. 1340, ed. Stok 1991
Giovanni Boccaccio	<i>De vita et moribus d. Francisci Petracchi</i> , ca. 1342, ed. Fabbri 1992, Biblioteca Italiana
	<i>De mulieribus claris</i> , ca. 1361-1362, ed. Zaccaria 1967, Biblioteca Italiana
	<i>Genealogie deorum gentilium libri</i> , ca. 1360-1375, ed. Romano 1951, Biblioteca Italiana

Pietro Alighieri	<i>Comentum super poema Comedie Dantis</i> , ca. 1340-1364, ed. Chiamenti 1999, Biblioteca Italiana
Benvenuto da Imola	<i>Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam</i> , ca. 1375-1380, ed. Brownlee e Hollander 2018, DDP
	<i>Expositio super Valerio Maximo</i> , ca. 1380, ed. Rossi 2002
	<i>Glose Bucolicorum Virgilii</i> , ca. 1380, ed. Mancuso 2015
Filippo Villani	<i>Expositio seu comentum super Comedia Dantis Allegherii</i> , ca. 1391-1405, ed. Ferrario 1999, DDP

intrinsecamente unitaria e specifica di ogni epistola. Ogni riga della tabella 1 presenta l'autore, il nome della raccolta o dell'epistola, la datazione approssimativa, l'edizione da cui i testi o il testo sono stati tratti, l'archivio testuale online (qualora esista) dal quale sono stati scaricati, e il numero di epistole che la raccolta contiene.

La tabella 2 contiene invece i testi che abbiamo incluso nel corpus di *training* per Ep II: come si può vedere si tratta di testi di varia natura, soprattutto commenti a opere letterarie e trattati (data l'analogia natura di Ep II) databili tra inizio XIII e fine XIV secolo, per un totale di 30 testi (2 danteschi e 28 non danteschi). Ogni riga della tabella 2 presenta l'autore, il titolo del testo, la sua datazione approssimativa, l'edizione dal quale è tratto e, qualora esista, l'archivio testuale online da cui il testo è stato scaricato.

Abbiamo sottoposto tutti i testi (comprese le due parti dell'*Epistola XIII*) ad alcuni interventi meccanici necessari per la corretta lettura automatica del testo: abbiamo sostituito sempre il carattere *v-V* col carattere *u-U* (per neutralizzare la differenza fra edizioni di testi che distinguono o non distinguono *u* e *v* secondo l'uso moderno), convertito l'intero testo in minuscolo, nonché ovviamente rimosso tutte le indicazioni editoriali o meta-testuali (come titoli correnti e numeri di pagina). Inoltre, abbiamo delimitato le citazioni con asterischi (\*...\*), se in latino, o parentesi graffe ({...}), se in altra lingua (di solito: volgare); all'algoritmo viene successivamente richiesto di ignorare dette citazioni, per evitare di inquinare la rappresentazione di un autore con brani testuali di altro autore.

Oltre a ciò, abbiamo segmentato ogni testo (con l'esclusione delle due parti dell'*Epistola XIII*) in testi di lunghezza minore, in modo da aumentare il numero complessivo dei testi di *training*, pur riducendo la loro dimensione media. Ciò si è reso necessario in quanto i processi di apprendimento automatico richiedono un numero significativo di esempi di *training*, indipendentemente dalla loro lunghezza.

In particolare, per ogni testo:

- abbiamo identificato le frasi che compongono il testo (tramite il software NLTK)<sup>7</sup>; qualora una frase sia più corta di 8 parole, abbiamo accorpato tale frase alla frase successiva (o alla precedente, nel caso sia l'ultima frase del testo);
- abbiamo creato gruppi di 3 frasi consecutive, e considerato ciascuno di questi gruppi come un testo di *training*.

Al termine di questo processo, il numero dei testi di *training* a disposizione è significativamente aumentato, come si può osservare nella tabella 3 riassuntiva.

Per il corpus per Ep I il numero di *features* risultanti è di 16.094, il che vuol dire che ogni “vettore” che rappresenta un testo di quel corpus ha lunghezza 16.094, e che il piano cartesiano in cui tali testi sono rappresentati come punti ha 16.094 assi. Per il corpus per Ep II il numero di *features* risultanti è invece di 84.843.

#### 4. Risultati sperimentali

In qualsiasi applicazione di algoritmi di AV è molto importante avere una stima dell'accuratezza del classificatore sviluppato, in modo da poter valutare quanto la sua determinazione di autorialità di un testo di paternità sconosciuta possa essere affidabile. Per ottenere una tale stima si può calcolare l'accuratezza del classificatore su un corpus di testi di paternità certa, come i due corpus di *training* che abbiamo descritto nella sezione precedente. Il procedimento che seguiamo per ottenere tale stima di accuratezza consiste nel chiedere al classificatore di determinare, per ogni testo  $t$  nel corpus e per ogni autore  $a$  ivi rappresentato, se  $a$  sia o meno l'autore di  $t$  (una volta che si sia ovviamente nascosta al classificatore la vera identità dell'autore di  $t$ ). Se il corpus contiene  $n$  testi, per complessivi  $m$  autori, andranno effettuate  $n*m$  determinazioni di autorialità, e una stima dell'accuratezza del classificatore potrà essere ottenuta calcolando quante di queste  $n*m$  determinazioni si siano rivelate esatte. Naturalmente, quando si sperimenta il classificatore sul testo  $t$ , tale testo non può aver fatto parte dell'insieme di *training* su cui il classificatore è stato allenato, in quanto qualsiasi classificatore ha maggiori probabilità di catalogare correttamente un testo sul quale sia stato allenato, piuttosto che un testo mai incontrato precedentemente. La nostra sperimentazione consiste quindi nell'allenare, per ciascun testo  $t$  del corpus, un classificatore sui restanti  $(n-1)$  testi, e usarlo per classificare  $t$ . Si noti comunque che i testi di *training* sono tutti i testi

---

<sup>7</sup> Reperibile al link: <https://www.nltk.org/>.



Tabella 3. Corpora risultanti dalla segmentazione dei testi training.		
	Corpus per Ep I	Corpus per Ep II
Numero di testi di training iniziale	294	30
Numero di testi di training risultante (testi originali + segmenti)	1.310	12.312

risultanti dall'operazione di segmentazione descritta al termine della sezione precedente, mentre gli  $n$  testi che classifichiamo sono solo i testi originali (escludendo quindi i segmenti). Il motivo di quest'ultima scelta è che, poiché al nostro sistema di AV viene chiesto di verificare l'autorialità di testi interi, e non di loro frammenti, è necessario sperimentare la sua accuratezza su testi di natura analoga, al fine di ottenere una stima attendibile.

Dato un autore  $a$ , misuriamo l'accuratezza del sistema nel determinare quali degli  $n$  testi sia stato o meno scritto da  $a$  con la funzione  $F_i$ , la funzione matematica standard per la misura dell'accuratezza di classificazione. I valori di  $F_i$  variano fra 0 (accuratezza pessima) e 1 (accuratezza ottima). Dato un corpus in cui siano rappresentati  $m$  autori (nel nostro caso: 5 autori per il corpus relativo a Ep I, 20 autori per quello relativo a Ep II)<sup>8</sup>, esistono due modi alternativi per calcolare  $F_i$  su tutto il corpus. Il primo, detto Macro- $F_i$ , consiste nel calcolare il valore di  $F_i$  autore per autore ed eseguire quindi la media aritmetica fra gli  $m$  valori risultanti. Il secondo, detto Micro- $F_i$ , consiste nel calcolare  $F_i$  globalmente sulle  $n*m$  determinazioni di autorialità<sup>9</sup>. In questo studio presenteremo i risultati per entrambe le misure.

La tabella 4 riporta i valori così ottenuti per le due parti dell'*Epistola XIII*, ove i risultati fra parentesi sono invece i valori medi che otterrebbe un ipotetico sistema di AV che determinasse l'autorialità in modo completamente casuale.

<sup>8</sup> Si noti che per gli autori rappresentati nella collezione di epistole di cancelleria di Petrus de Boateris (Schneider, 1926) non abbiamo generato alcun sistema di AV; infatti, essendo tale collezione una miscellanea di epistole di vari autori, ciascuno di essi è rappresentato da un numero troppo esiguo di testi per poter ragionevolmente apprendere per esso un sistema di AV. Di conseguenza, il test sul corpus Ep I è stato effettuato su  $n=294$  testi e  $m=5$  autori, per un totale di  $294*5=1.470$  coppie testo-autore. Similmente, per Ep II sono stati effettuati test solo su autori con più di un testo positivo, quindi per 6 autori, da cui  $30*6=180$  coppie testo-autore.

<sup>9</sup> Per un approfondimento sull'argomento si veda Manning *et al.*, 2008, pp. 259-260.

Tabella 4. Valori di accuratezza nella <i>authorship verification</i> ottenuti sui corpora di tabella 3.		
	Macro- $F_1$	Micro- $F_1$
Ep I	0.88 (0.22)	0.98 (0.26)
Ep II	0.68 (0.15)	0.77 (0.15)

I risultati mostrano come i classificatori che abbiamo allenato, e in particolare quello per Ep I, siano caratterizzati da un'accuratezza piuttosto alta, il che conferisce un buon livello di credibilità alla determinazione che, mediante i medesimi metodi, viene fatta per l'*Epistola XIII*. Il confronto tra il valore di accuratezza del nostro classificatore e quello che verrebbe ottenuto mediante una determinazione assolutamente casuale dimostra la bontà dell'intuizione secondo cui i tratti linguistici che abbiamo studiato costituiscono un'importante fonte di evidenza per la determinazione di autorialità.

Gli esperimenti precedenti erano volti ad accertare, sul complesso degli autori rappresentati nel nostro corpus, la bontà delle tecniche di classificazione che abbiamo utilizzato. Con la tabella 5 concentriamo invece la nostra attenzione unicamente sui risultati che abbiamo ottenuto sull'autore Dante, e in particolare sulla dibattuta paternità dell'*Epistola XIII*.

La colonna  $F_1(Dante)$  indica il livello di accuratezza ottenuto dal classificatore limitatamente all'attribuzione dei testi nei nostri due corpora alla classe *Dante*; mentre tale accuratezza è indubitabilmente buona per quanto riguarda il corpus Ep I, essa è decisamente più bassa sul corpus Ep II<sup>10</sup>. La colonna *Ipotesi* indica il risultato dell'attribuzione effettuata dal classificatore sulle due parti dell'*Epistola XIII*: in entrambi i casi il classificatore propende per l'ipotesi che il testo non abbia paternità dantesca. La colonna *Probabilità* indica (si veda il § 3.1) la probabilità che il classificatore soggettivamente attribuisce al fatto che il testo appartenga alla classe *Dante*; in entrambi i casi il fatto che tale probabilità sia inferiore a 0.5 indica per l'appunto che il classificatore propende per l'ipotesi non dantesca, con un maggior grado di certezza per Ep I (0.24) che per Ep II (0.39).

<sup>10</sup> Nel caso del corpus Ep II la funzione  $F_1$  penalizza il classificatore per non aver attribuito a Dante la *Monarchia*. Per quanto riguarda i 28 testi non danteschi, per 26 di essi il classificatore correttamente riconosce la paternità non dantesca, mentre erroneamente attribuisce a Dante le *Genealogie deorum* di Boccaccio e il commento di Pietro Alighieri.

**Tabella 5. Risultati di *authorship verification Dante vs. NonDante*.**

	$F_1(\text{Dante})$	Ipotesi	Probabilità(Dante)
<b>Ep I</b>	0.95 (0.08)	NonDante	0.24
<b>Ep II</b>	0.40 (0.12)	NonDante	0.39

Nel complesso, i dati sperimentali sostengono con maggior forza l'ipotesi formulata dal classificatore riguardo a Ep I che non quella riguardante Ep II. Nel caso di Ep I il classificatore ha un buon grado di certezza nella propria determinazione (0.24 – dove 0 indica il massimo grado di certezza per l'attribuzione *NonDante*), e soprattutto dimostra un ottimo grado di accuratezza nel classificare i testi del corpus Ep I (0.88 in Macro- $F_1$  e 0.98 in Micro- $F_1$  – dove 1 indicherebbe il 100% di determinazioni corrette). Più interlocutorio appare invece il risultato riguardante Ep II, dato che il classificatore ha una maggiore incertezza nella propria determinazione (0.39) e ha dimostrato un minor grado di accuratezza nel classificare i testi del relativo corpus (0.68 in Macro- $F_1$  e 0.77 in Micro- $F_1$ ).

Un ulteriore interessante esperimento che abbiamo condotto è stato quello di chiedere al classificatore, per entrambe le parti dell'*Epistola XIII*, per ciascun paragrafo  $p$  della relativa parte e per ciascun autore  $a$  rappresentato nel relativo corpus, di valutare la probabilità che  $a$  sia l'autore di  $p$ . I risultati sono visualizzati nelle figure 2-3, la prima per Ep I e la seconda per Ep II, dove ogni coppia autore-paragrafo è rappresentata da una casella di tonalità graduata fra il bianco e il nero. Più il tono di grigio è scuro, più è probabile che il paragrafo sia stato scritto dall'autore; più il tono di grigio è chiaro, meno è probabile. La prima riga di ciascuna figura (etichettata "Full") riporta l'analogo dato per il documento (Ep I o Ep II) nel suo complesso. Entrambe le figure 2-3 suggeriscono che, nonostante il classificatore ritenga (come riportato in precedenza) che né Ep I né Ep II abbiano paternità dantesca, esso indica Dante, per entrambi i testi, fra gli autori "meno improbabili". Per l'Ep I, in testa alla "classifica di minor improbabilità" troviamo Clara Assisiensis, seguita da Dante e (a maggior distanza) Giovanni Boccaccio, mentre il classificatore ritiene altamente improbabile che Ep I sia della mano di Guido Faba o di quella di Pier della Vigna. Dante risulta invece di gran lunga l'autore "meno improbabile" di Ep II; curiosa è la similarità rilevata dal classificatore fra alcuni paragrafi di Ep II e la produzione rappresentata nel corpus di Filippo Villani e Guido da Pisa.

Un'ulteriore visualizzazione è quella offerta nelle figure 2-3 che seguono, dove i vari paragrafi dell'*Epistola XIII* sono stati classificati uno

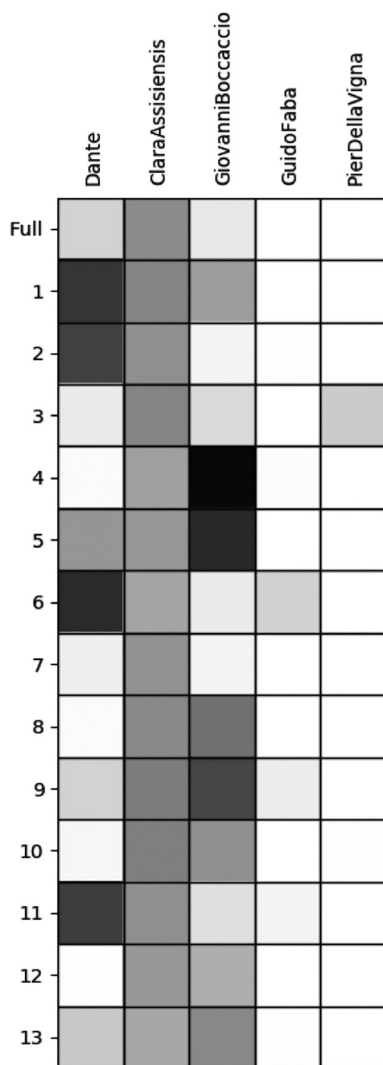
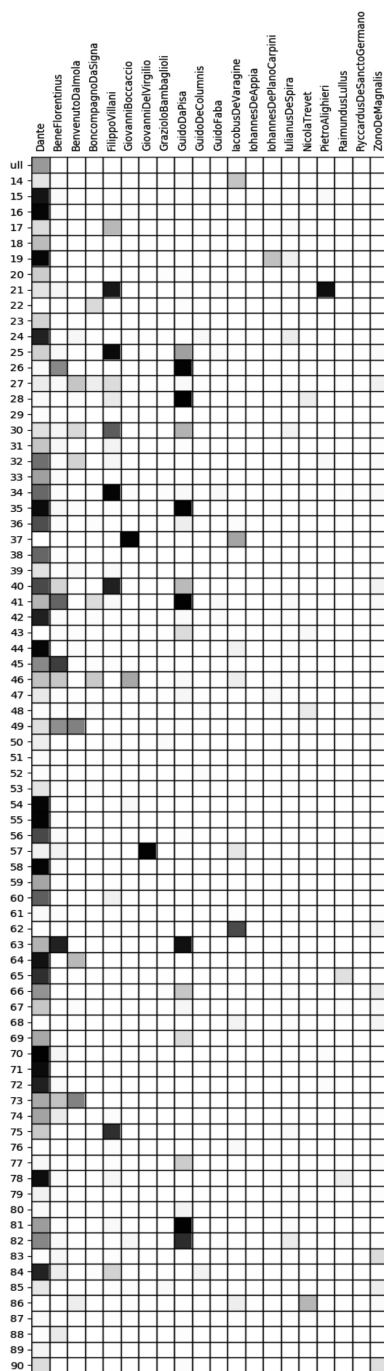


FIGURA 2. (sopra) Probabilità, secondo il classificatore, che il paragrafo di Ep I sia dell'autore indicato.

FIGURA 3. (a fianco) Probabilità, secondo il classificatore, che il paragrafo di Ep II sia dell'autore indicato.



a uno dal sistema di AV, ed evidenziati in termini di maggiore o minore similarità, sulla base dei tratti linguistici da noi analizzati, con la produzione dantesca: più il paragrafo tende allo scuro più l'algoritmo lo ritiene dantesco, più il paragrafo tende al chiaro meno l'algoritmo lo ritiene dantesco.

- Ep I:

**P1:** Magnifico atque uictorioso domino domino Cani Grandi de la Scala, sacratissimi cesarei principatus in urbe Uerona et ciuitate Uincencie Uicario generali, deuotissimus suus Dantes Alagherii, Florentinus natione non moribus, uitam orat per tempora diuturna felicem et gloriosi nominis perpetuum incrementum. **P2:** Inclita uestre magnificentie laus, quam fama uigil uolitando disseminat, sic distrahit in diuersa diuersos, ut hos in spem sue prosperitatis attollat, hos exterminii deiciat in terrorem. Huius quidem preconium, facta modernorum exsuperans, tanquam ueri existentia latius, arbitratur aliquando superfluum. **P3:** Uerum, ne diuturna me nimis incertitudo suspenderet, uelut Austri regina Ierusalem petiit, uelut Pallas petiit Elicona, Ueronam petii fidis oculis discussurus audita, ibique magnalia uestra uidi, uidi beneficia simul et tetigi; et quemadmodum prius dictorum ex parte suspicabar excessum, sic posterius ipsa facta excessiua cognoui. Quo factum est ut ex auditu solo cum quadam animi subiectione beniuolus prius exstiterim, sed ex uisu postmodum deuotissimus et amicus. **P4:** Nec reor amici nomen assumens, ut nonnulli forsitan obiectarent, reatum presumptionis incurrere, cum non minus dispares connectantur quam pares amicitie sacramento. Nam si delectabiles et utiles amicitias inspicere libeat, illis persepius inspicienti patebit preheminentes inferioribus coniugari personas. **P5:** Et si ad ueram ac per se amicitiam torqueatur intuitus, nonne illustrium summorumque principum plerunque uiros fortuna obscuros, honestate preclaros, amicos fuisse constabit? Quidni, cum etiam Dei et hominis amicitia nequaquam impediatur excessu? **P6:** Quod si cuiquam quod asseritur nunc uideretur indignum, Spiritum Sanctum audiat amicitie sue participes quosdam homines profitentem. Nam in Sapientia de sapientia legitur, quoniam. **P7:** Sed habet imperitia uulgi sine discretione iudicium; et quemadmodum solem pedalis magnitudinis arbitratur, sic et circa mores uana credulitate decipitur. Nos autem, quibus optimum quod est in nobis noscere datum est, gregum uestigia sectari non decet, quin ymo suis erroribus obuiare tenemur. Nam intellectu atque ratione degentes, diuina quadam libertate dotati, nullis consuetudinibus astringuntur; nec mirum, cum non ipsi legibus, sed ipsis leges potius dirigantur. **P8:** Liquet igitur quod superius dixi, me scilicet esse deuotissimum et amicum, nullatenus esse presumptum. **P9:** Preferens ergo amicitiam uestram quasi thesaurum carissimum,

providentia diligenti et accurata solitudine illam seruare desidero. **P10:** Itaque, cum in dogmatibus moralis negotii amicitiam adequari et saluari analogo doceatur, ad retribuendum pro collatis beneficiis plus quam semel analogiam sequi michi uotiuum est; et propter hoc munuscula mea sepe multum consexi et ab inuicem segregari nec non segregata percensui, dignius gratiusque uobis inquirens. **P11:** Neque ipsi preheminentie uestre congruum magis comperi quam Comedie sublimem canticam que decoratur titulo Paradisi; et illam, sub presenti epistola, tanquam sub epigrammate proprio dedicatam, uobis ascribo, uobis offero, uobis denique recomendo. **P12:** Illud quoque preterire silentio simpliciter inardescens non sinit affectus, quod in hac donatione plus dono quam domino et honoris et fame conferri potest uideri. Quidni cum eius titulum iam presagiam de gloria uestri nominis ampliandum? **P13:** Satis actenus uidebar expressisse quod de proposito fuit; sed zelus gratie uestre, quam sitio quasi uitam paruipendens, a primordio metam prefixam urget ulterius. Itaque, formula consumata epistole, ad introductionem oblatis operis aliquid sub lectoris officio compendiose aggrediar.

- Ep II:

**P14:** Sicut dicit Philosophus in secundo Metaphysicorum; cuius ratio est quia ueritas de re, que in ueritate consistit tanquam in subiecto, est similitudo perfecta rei sicut est. **P15:** Eorum uero que sunt, quedam sic sunt ut habeant esse absolutum in se; quedam sunt ita ut habeant esse dependens ab alio per relationem quandam, ut ea quorum esse est ad aliud se habere ut relatiua: sicut pater et filius, dominus et seruus, duplum et dimidium, totum et pars, et huiusmodi in quantum talia. **P16:** Propterea quodque esse talium dependet ab alio, consequens est quod eorum ueritas ab alio dependeat; ignorato enim dimidio, nunquam cognoscitur duplum, et sic de aliis. **P17:** Uolentes igitur aliqualem introductionem tradere de parte operis alicuius, oportet aliquam notitiam tradere de toto cuius est pars. Quapropter et ego, uolens de parte supra nominata totius Comedie aliquid tradere per modum introductionis, aliquid de toto opere premitendum existimaui, ut facilius et perfectior sit ad partem introitus. **P18:** Sex igitur sunt que in principio cuiusque doctrinalis operis inquirenda sunt, uidelicet subiectum, agens, forma, finis, libri titulus et genus philosophie. De istis tria sunt in quibus pars ista quam uobis destinare proposui, uariatur a toto, scilicet subiectum, forma et titulus; in aliis uero non uariatur, sicut apparet inspicienti; et ideo circa considerationem de toto ista tria inquirenda seorsum sunt: quo facto, satis patebit ad introductionem partis. **P19:** Deinde inquiremus alia tria non solum per respectum ad totum, sed etiam per respectum ad ipsam partem oblatam. **P20:** Ad eui-

dentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus uero allegoricus, siue moralis siue anagogicus. **P21:** Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in istis uersibus. Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto tempore Moysis; si ad allegoriam, significatur nobis nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conuersio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie; si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis seruitute ad eternam glorie libertatem. **P22:** Et quomodo isti sensus mystici uariis appellantur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali siue historiali diuersi. Nam allegoria dicitur ab alleon grece, quod in latinum dicitur alienum, siue diuersum. **P23:** Hiis uersibus, manifestum est quod duplex oportet esse subiectum, circa quod currant alterni sensus. Et ideo uidendum est de subiecto huius operis prout ad litteram accipitur; deinde de subiecto prout allegorice sententiatur. **P24:** Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus; nam de illo et circa illum totius operis uersatur processus. **P25:** Si uero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est. **P26:** Forma uero est duplex: forma tractatus et forma tractandi. Forma tractatus est triplex, secundum triplicem diuisionem. Prima diuisio est, qua totum opus diuiditur in tres canticas. Secunda, qua quelibet cantica diuiditur in cantus. Tertia, qua quilibet cantus diuiditur in rithimos. **P27:** Forma siue modus tractandi est poeticus, fictiuus et descriptiuus, digressiuus, transumptiuus, et cum hoc diffinitiuus, diuisiuus, probatiuus, improbatiuus et exemplorum positiuus. **P28:** Libri titulus est. Ad cuius notitiam sciendum est quod comedia dicitur a comos quod est uilla et oda quod est cantus, unde comedia quasi uillanus cantus. **P29:** Et est comedia genus quoddam poetice narrationis ab omnibus aliis differens. Differt ergo a tragedia in materia per hoc, quod tragedia in principio est admirabilis et quieta et in fine seu exitu fetida et horribilis; et dicitur propter hoc a tragos, quod est hircus, et oda, quasi cantus hircinus, idest fetidus ad modum hirci, ut patet per Senecam in suis tragediis. Comedia uero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur, ut patet per Terentium in suis comediis. Et hinc consueuerunt dictatores quidam in suis salutationibus dicere loco salutis. **P30:** Similiter differunt in modo loquendi: elate et sublime tragedia, comedia uero remisse et humiliter, sicut uult Oratius in sua Poetria, ubi licentiat aliquando comicos ut tragedos loqui, et sic e conuerso. **P31:** Et per hoc patet quod Co-

media dicitur presens opus. Nam si ad materiam respiciamus, a principio horribilis et fetida est, quia Infernus, in fine prospera et desiderabilis et grata, quia Paradisus; si ad modum loquendi, remissus est modus et humilis, quia locutio uulgaris, in qua et muliercule comunicant. Et sic patet quare Comedia dicitur. **P32:** Sunt et alia genera narrationum poeticarum, sicut carmen bucolicum, elegia, satira, et sententia uotiuua, ut etiam per Oratium patere potest in sua Poetria; sed de istis ad presens nichil dicendum est. **P33:** Potest amodo patere quomodo assignandum sit subiectum partis oblate. Nam si totius operis litteraliter sumpti sic est subiectum, status animarum post mortem non contractus sed simpliciter acceptus, manifestum est quod hac in parte talis status est subiectum, sed contractus, scilicet status animarum beatarum post mortem. **P34:** Et si totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius, manifestum est in hac parte hoc subiectum contrahi, et est homo prout merendo obnoxius est iustitie premiandi. **P35:** Et sic patet de forma partis per formam assignatam totius; nam si forma tractatus in toto est triplex, in hac parte tantum est duplex, scilicet diuisio cantuum et rithimorum. **P36:** Non eius potest esse propria forma diuisio prima, cum ista pars sit prime diuisionis. **P37:** Patet etiam libri titulus seu de libri titulo. Nam titulus totius libri est, et cetera; titulus autem huius partis est. **P38:** Inquisitionis hiis tribus in quibus uariatur pars a toto, uidendum est de aliis tribus in quibus nulla uariatio est a toto ad partem. Agens igitur totius et partis est ille qui dictus est, et totaliter uidetur esse. **P39:** Finis totius et partis esse posset et multiplex, scilicet propinquus et remotus; sed, ommissa subtili inuestigatione, dicendum est breuiter quod finis totius et partis est remouere uiuentes in hac uita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis. **P40:** Genus uero phylosophie sub quo hic in toto et parte proceditur est morale negotium, siue ethica, quia non ad speculandum sed ad opus inuentum est totum et pars. **P41:** Nam si in aliquo loco uel passu pertractatur ad modum speculatiui negotii, hoc non est gratia speculatiui negotii, sed gratia operis; quia, ut ait Phylosophus in secundo Methaphysicorum, aliquando. **P42:** Hiis itaque premissis, ad expositionem littere secundum quandam prelibationem accedendum est, et illud prenuntiandum quod expositio littere nichil aliud est quam forme operis manifestatio. **P43:** Diuiditur ergo ista pars, seu tertia cantica, que Paradisus dicitur, principaliter in duas partes, scilicet in prologum et partem executiuam. Pars secunda incipit ibi, quasi in medio primi. **P44:** De parte prima sciendum est quod, quamuis comuni ratione posset dici exordium, proprie autem loquendo non debet dici nisi prologus; quod Phylosophus in tertio Rhetoricorum uidetur innuere, ubi dicit quod. **P45:** Est etiam prenotandum quod preuiatio ista, que comuniter exordium dici potest,



aliter fit a poetis, aliter fit a rhetoribus. **P46:** Rethores enim consueuere prelibare dicenda ut animum comparent auditoris; sed poete non solum hoc faciunt, quin ymo post hec inuocationem quandam emittunt. **P47:** Et hoc est eis conueniens, quia multa inuocatione opus est eis, cum aliquid contra comunem modum hominum a superioribus substantiis petendum est, quasi diuinum quoddam munus. **P48:** Ergo presens prologus diuiditur in partes duas, quia in prima premittitur quid dicendum sit, in secunda inuocatur Apollo; et incipit secunda pars ibi. **P49:** Propter primam partem notandum quod ad bene exordiendum tria requiruntur, ut dicit Tullius in Noua Rethorica, scilicet ut beneuolum, attentum et docilem reddat aliquis auditorem; et hoc maxime in admirabili genere cause, ut ipsemet Tullius dicit. **P50:** Cum ergo materia circa quam uersatur presens tractatus sit admirabilis, et propterea ad admirabile reducenda, ista tria intenduntur in principio exordii siue prologi. Nam dicit se dicturum ea que qui uidit retinere non potuit in primo celo; in quo dicto omnia illa tria comprehenduntur. **P51:** Nam in utilitate dicendorum beneuolentia paratur, in admirabilitate attentio, in possibilitate docilitas. Utilitatem innuit, cum recitaturum se dicit ea que maxime allectiua sunt desiderii humani, scilicet gaudia Paradisi; admirabilitatem tangit, cum promittit se tam ardua, tam sublimia dicere, scilicet condiciones regni celestis; possibilitatem ostendit, cum dicit se dicturum que mente retinere potuit: si enim homo ipse, et alii poterunt. **P52:** Hec omnia tanguntur in uerbis illis ubi dicit se fuisse in primo celo, et quod dicere uult de regno celesti quicquid in mente sua quasi thesaurum potuit retinere. Uiso igitur de bonitate ac perfectione prime partis prologi, ad litteram accedatur. **P53:** Dicit ergo quod gloria primi Motoris, qui Deus est, in omnibus partibus uniuersi resplendet, sed ita ut in aliqua parte magis et in aliqua minus. **P54:** Quod autem ubique resplendeat, ratio et auctoritas manifestat. Ratio sic: omne quod est, aut habet esse a se, aut ab alio; sed constat quod habere esse a se non conuenit nisi uni, scilicet primo seu principio, qui Deus est, cum habere esse a se arguat per se necesse esse, et per se necesse esse non competat nisi uni, scilicet primo seu principio, quod est causa omnium; ergo omnia que sunt, preter unum, habent esse ab aliis. **P55:** Si ergo accipiatur ultimum in uniuerso, non quodcunque, manifestum est quod id habet esse ab aliquo; et illud a quo habet, habet a se uel ab aliquo. Si a se, sic est primum; si ab aliquo, et illud similiter uel a se uel ab aliquo. Et cum non aliud esset sic procedere quam procedere in infinitum in causis agentibus, ut probatur in secundo Metaphysicorum, erit deuenire ad primum, qui Deus est. **P56:** Et sic, mediate uel inmediate, omne quod habet esse habet esse ab eo; quia ex eo quod causa secunda recipit a prima, influit super causatum ad modum recipientis et reddentis radium, propter quod causa prima magis est causa. **P57:** Et hoc dicitur in libro De Causis quod. Sed

hoc quantum ad esse. **P58:** Quantum uero ad essentiam, probo sic: omnis essentia, preter primam, est causata, alias essent plura que essent per se necesse esse, quod est impossibile. Quod causatum, est causatum uel a natura uel ab intellectu, et quod a natura, per consequens causatum est ab intellectu, cum natura sit opus intelligentie; omne ergo quod est causatum, est causatum ab aliquo intellectu uel mediate uel immediate. **P59:** Cum ergo uirtus sequatur essentiam cuius est uirtus, si essentia intellectiua est causata, uirtus essentie intellectiue est tota et unius quod causat. Et sic, quemadmodum prius deuenire erat ad primam causam ipsius esse, sic nunc essentie et uirtutis. **P60:** Propter quod patet quod omnis essentia et uirtus procedit a prima, et intelligentie inferiores recipiunt quasi a radiante et reddunt radios superioris ad suum inferius ad modum speculorum. Quod satis aperte tangere uidetur Dionysius de celesti hierarchia loquens. **P61:** Et propter hoc dicitur in libro De Causis quod. Patet ergo quomodo ratio manifestat diuinum lumen, id est diuinam bonitatem, sapientiam et uirtutem, resplendere ubique. **P62:** Similiter etiam et scientius facit auctoritas. Dicit enim Spiritus Sanctus per Hieremiam; et in Psalmo, et cetera. Et Sapientia dicit quod. Et Ecclesiasticus quadragesimo secundo. **P63:** Quod etiam scriptura paganorum contestatur; unde Lucanus in nono. **P64:** Bene ergo dictum est cum dicit quod diuinus radius siue diuina gloria: penetrat quantum ad essentiam, resplendet quantum ad esse. **P65:** Quod autem subicit de magis et minus, habet ueritatem in manifesto, quoniam uidemus in aliquo excellentiori gradu essentiam aliquam, aliquam uero in inferiori; ut patet de celo et elementis, quorum quidem illud incorruptibile, illa uero corruptibilia sunt. **P66:** Et postquam premisit hanc ueritatem, prosequitur ab ea circumloquens Paradisum; et dicit quod fuit in celo illo quod de gloria Dei, siue de luce, recipit affluentius. **P67:** Propter quod sciendum quod illud celum est celum supremum: continens corpora uniuersa et a nullo contentum; intra quod omnia corpora mouentur, ipso in sempiterna quiete permanente; uirtuans et omnia sua contenta et a nulla corporali substantia uirtutem recipiens. **P68:** Et dicitur Empyreum, quod est idem quod celum igne sui ardoris flagrans; non quod in eo sit ignis uel ardor materialis, sed spiritualis, quod est amor sanctus siue caritas. **P69:** Quod autem de diuina luce plus recipiat, potest probari per duo: primo, per suum omnia continere et a nullo contineri; secundo, per sempiternam suam quietem siue pacem. **P70:** Quantum ad primum, probatur sic: continens se habet ad contentum in naturali situ sicut formatiuum ad formabile, ut habetur in quarto Physicorum; sed in naturali situ totius uniuersi primum celum est omnia continens; ergo se habet ad omnia sicut formatiuum ad formabile, quod est se habere per modum cause. Et cum omnis uis causandi sit radius quidam influens a prima causa que Deus est, manifestum est quod illud celum quod

magis habet rationem cause magis de luce diuina recipit. **P71:** Quantum ad secundum, probatur sic: omne quod mouetur, mouetur propter aliquid quod non habet, quod est terminus sui motus; sicut celum lune mouetur propter aliquam partem sui, que non habet illud ubi ad quod mouetur; et quia sui pars quelibet non adepto quolibet ubi, quod est impossibile, mouetur ad aliud, inde est quod semper mouetur et nunquam quiescit, et est eius appetitus. Et quod dico de celo lune intelligendum est de omnibus preter primum. Omne ergo quod mouetur est in aliquo defectu et non habet totum suum esse simul. **P72:** Illud igitur celum quod a nullo mouetur, in se in qualibet sui parte habet quicquid potest modo perfecto, ita quod motu non indiget ad suam perfectionem. Et cum omnis perfectio sit radius primi, quod est in summo gradu perfectionis, manifestum est quod celum primum magis recipit de luce primi, qui est Deus. **P73:** Ista tamen ratio uidetur arguere a destructione antecedentis, ita quod simpliciter et secundum formam arguendi non probat. Sed si consideremus materiam eius, bene probat, quia de quodam sempiterno, in quo potest defectus sempiternari: ita quod, si Deus non dedit sibi motum, patet quod non dedit sibi materiam in aliquo egentem. **P74:** Et per hanc suppositionem tenet argumentum ratione materie; et est similis modus arguendi ac si dicerem: Si homo est, est risibile; nam in omnibus conuertibilibus tenet similis ratio gratia materie. Sic ergo patet: cum dicit, intelligit circumloqui Paradisum, siue celum Emphyreum. **P75:** Premissis quoque rationibus consonanter dicit Phylosophus in primo De celo ubi dicit quod celum. **P76:** Ad hoc etiam posset adduci quod dicit Apostolus ad Ephesios de Christo. Hoc est celum deliciarum Domini, de quibus delitiis dicitur contra Luciferum per Ezechielem. **P77:** Et postquam dixit quod fuit in loco illo Paradisi per suam circumlocutionem, prosequitur dicens se uidisse aliqua que recitare non potest qui descendit. Et reddit causam dicens quod intellectus in tantum profundat se in ipsum desiderium suum, quod est Deus, quod memoria sequi non potest. **P78:** Ad que intelligenda sciendum est quod intellectus humanus in hac uita, propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando eleuatur, in tantum eleuatur, ut memoria, post reditum, deficiat propter transcendisse humanum modum. **P79:** Et hoc insinuat nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit. Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quid extra se ageretur non recordabatur. **P80:** Hoc etiam insinuat nobis in Matheo, ubi tres discipuli, nichil postea recitantes, quasi obliui. Et in Ezechiele scribitur. Et ubi ista inuidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Uictore in libro De Contemplatione, legant Bernardum in libro De Consideratione, legant Augustinum in libro De Quantitate Anime, et non inuidebunt. **P81:** Si uero in dispositionem eleuationis tante propter peccatum loquen-

tis oblatrarent, legant Danielelem, ubi et Nabuchodonosor inuenient contra peccatores aliqua uidisse diuinitus, obliuionique mandasse. **P82:** Nam, aliquando misericorditer ad conuersionem, aliquando seure ad punitiorem, plus et minus, ut uult, gloriam suam quantumcunque male uiuentibus manifestat. **P83:** Uidit ergo, ut dicit, aliqua que referre nescit et nequit rediens. Diligenter quippe notandum est quod dicit: nescit quia oblitus, nequit quia, si recordatur et contentum tenet, sermo tamen deficit. **P84:** Multa namque per intellectum uidemus quibus signa uocalia desunt: quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metapho-rismorum; multa enim per lumen intellectuale uidit que sermone proprio nequiuit exprimere. **P85:** Postea dicit se dicturum illa que de regno celesti retinere potuit, et hoc dicit esse materiam sui operis; que qualia sint et quanta, in parte executiua patebit. **P86:** Deinde cum dicit, facit inuocationem suam. Et diuiditur ista pars in partes duas: in prima inuocando petit, in secunda suadet Apollini petitionem factam, remunerationem quandam prenuntians; et incipit secunda pars ibi. **P87:** Prima pars diuiditur in partes duas: in prima petit diuinum auxilium, in secunda tangit necessitatem sue petitionis, quod est iustificare ipsam, ibi. **P88:** Hec est sententia secunde partis prologi in generali; in speciali uero non exponam ad presens. Urget enim me rei familiaris angustia, ut hec et alia utilia reipublice derelinquere oporteat. Sed spero de magnificentia uestra ita ut alias habeatur procedendi ad utilem expositionem facultas. **P89:** In parte uero executiua, que fuit diuisa contra totum prologum, nec diuidendo nec sententiando quicquam dicitur ad presens, nisi hoc, quod ubique proceditur ascendendo de celo in celum, et recitatur de animabus beatis inuentis in quolibet orbe. Et quia illa uera beatitudo in sentiendo ueritatis principio consistit – ut patet per Iohannem ibi, et cetera; et per Boetium in tertio De Consolatione ibi –, inde est quod, ad ostendendum gloriam beatitudinis in illis animabus, ab eis tanquam uidentibus omnem ueritatem multa queruntur, que magnam habent utilitatem et delectationem. **P90:** Et quia, inuento principio seu primo, uidelicet Deo, nichil est quod ulterius queratur, cum sit Alpha et O, idest principium et finis, ut uisio Iohannis designat, in ipso Deo terminatur tractatus, qui est benedictus in secula seculorum.

### 5. Osservazioni conclusive

Abbiamo presentato quello che riteniamo ancora uno studio preliminare sull'applicazione di tecniche di *computational authorship verification* (AV) al problema dell'autorialità dell'*Epistola XIII*. Il meccanismo di AV che abbiamo approntato, e a cui abbiamo chiesto un'ipotesi riguardo alla paternità dantesca o meno delle due sezioni (nuncupatoria

ed esegetica) dell'*Epistola XIII*, ritiene entrambe le sezioni non dantesche (tabella 5), anche se con diversi gradi di certezza (maggiore per la prima sezione, minore per la seconda). Che all'ipotesi generata dal sistema e riguardante Ep I vada attribuito maggior credito che non a quella riguardante Ep II discende anche dal fatto che, dei due separati classificatori che abbiamo approntato (uno per ciascuna sezione), il primo si dimostra più accurato del secondo (con l'altissima accuratezza di 0.98, misurata mediante la funzione  $\text{Micro-}F_1$ ) una volta applicato a verificare l'autorialità di tutte le coppie (autore, testo) comprese nel relativo corpus (tabella 4).

Da tutta la procedura di ricerca fin qui descritta saranno risultate evidenti le differenze macroscopiche che sussistono fra le ricerche sull'attribuzione sviluppate secondo i metodi filologici, in senso lato, e le ricerche sull'attribuzione, o sulla verifica, di autorialità fondate sul *machine learning*. Si tratta di procedure di ricerca radicalmente diverse.

Le ricerche di stampo filologico, in senso lato, si fondano su argomenti interni ai testi (per esempio, se una certa idea o affermazione presente nel testo sia coerente o compatibile con quanto sappiamo del pensiero dell'autore; o se una certa espressione presente nel testo sia coerente o compatibile con la lingua e lo stile dell'autore); o su argomenti che mettono in rapporto i contenuti e le forme del testo con il contesto o i contesti nei quali esso può essere stato composto, fruito, trasmesso (per esempio, se questo o quel dato del testo, o il testo nel suo insieme, o la tradizione del testo, siano compatibili con le circostanze biografiche nelle quali l'autore potrebbe averlo composto); o su analoghi argomenti qualitativi. La storia delle controversie sulla nostra *Epistola XIII* fornisce abbondantissima esemplificazione di questo tipo di argomenti filologici in senso lato, pro e contro la paternità dantesca: argomenti di varia natura, più di carattere locale o di portata generale, elaborati da una intelligenza umana, su vari livelli di astrazione e di complessità, in base a criteri logici espliciti o esplicitabili così da tendere – idealmente, auspicabilmente – a risultati “falsificabili”.

Invece le ricerche computazionali di *authorship analysis*, o *attribution*, o *verification*, come quella qui descritta, operano su caratteristiche oggettive dei testi, estese sugli interi testi, e preferibilmente su caratteristiche materiali di livello basico quali le sequenze ricorrenti di caratteri, la lunghezza delle parole o delle frasi, ecc., e rigorosamente quantitative, come quelle appunto elencate al § 3.2.

Si potrebbe osservare che caratteristiche come queste rientrano, in linea di principio, in una categoria ben nota al metodo filologico, quella di *usus scribendi*, ma si tratta di caratteristiche molto diverse da quelle

sulle quali il filologo è abituato a fermare il suo sguardo; anzi si tratta di caratteristiche non visibili a occhio nudo, perché emergono solo statisticamente.

Una prima conclusione che si può trarre da queste macroscopiche differenze è che le procedure e i risultati della *authorship analysis*, in senso lato, si collocano su un canale parallelo e – almeno inizialmente – non comunicante con le procedure e i risultati della discussione scientifica fondata su argomenti filologici, sempre in senso lato. In altre parole, le decisioni a cui perviene la *authorship analysis* né avvalorano né inficiano, nel nostro caso, la validità di alcun singolo argomento addotto pro o contro la paternità dantesca.

Ma – ragionando ora con la logica del filologo – che validità dobbiamo riconoscere alle decisioni a cui perviene la *authorship analysis*, fondate su una logica talmente diversa da quella che ci è abituale? Se guardiamo alle caratteristiche su cui essa opera (caratteristiche oggettive, materiali, basiche, meccaniche, quantitative) è legittimo il dubbio se e quanto esse davvero racchiudano “l'impronta digitale” dell'autore. E, se guardiamo alla logica con cui la macchina, o meglio il classificatore, basandosi sulle caratteristiche di cui sopra, trae le sue conclusioni – logica che non siamo sempre in grado di controllare fino in fondo – è più che legittimo il dubbio se e quanto tale logica, abbastanza imperscrutabile, sia affidabile.

La risposta che si può dare a entrambi questi dubbi è che, prima di applicare i suoi strumenti di decisione al caso dubbio, il classificatore li ha applicati a casi non dubbi – cioè a domande la cui risposta noi conosciamo ma abbiamo tenuta nascosta al classificatore – e i risultati a cui è pervenuto sono corretti, in misura maggiore o minore. E appunto la misura in cui questi risultati sono corretti – ciò che al § 4 è designato col termine “accuratezza”, ovvero la funzione  $F_1$  (Macro- e Micro- $F_1$ ) – ci dà la misura dell'affidabilità del classificatore. La stessa affidabilità, dunque, dobbiamo assumere che il classificatore abbia anche nel darci la sua risposta alla domanda cruciale per la quale abbiamo attivato tutta la procedura. Anche se non sappiamo bene *perché* il classificatore propenda per l'ipotesi della paternità dantesca o non dantesca, dobbiamo prendere atto che, prima di darci, nel suo linguaggio numerico, questa risposta, il classificatore si è guadagnato una non trascurabile credibilità. Meglio: una credibilità onestamente quantificata. E il fatto che il classificatore tragga le sue conclusioni secondo una logica del tutto indipendente dalla nostra, e sulla base di dati empirici del tutto diversi dai nostri, aumenta il valore del controllo incrociato fra i nostri e i suoi risultati.

Una ulteriore conferma di quanto la logica della macchina sia indipendente dalla nostra logica di filologi – e quindi sia interessante,

perché ne possiamo ricavare stimoli impreveduti – sta nel fatto che la macchina, che propende per l'ipotesi *NonDante* sia per la prima parte che per la seconda parte dell'Epistola (Ep I e Ep II), propende per questa ipotesi più per Ep I che per Ep II. Volendo tradurre i responsi numerici dati al §4 in linguaggio umano colloquiale – e ci scusiamo se questo suona troppo informale – potremmo dire che, in entrambi i casi, la risposta alla domanda “È di Dante o no?” è: “Più no che sì”. Ma, delle due, la parte “meno” dantesca dell'*Epistola* è la prima.

Questo risultato è certamente impreveduto a partire dallo stato della discussione su base (sempre in senso lato) filologica. Infatti ci sono studiosi convinti che l'*Epistola XIII* sia tutta dantesca, studiosi convinti che sia tutta non-dantesca, e studiosi che tendono a ritenere la prima parte dantesca e la seconda no. Ma non c'è nessuno, ovviamente, che ritenga dantesca la seconda parte e non la prima, perché questa combinazione sarebbe storicamente del tutto implausibile. Il responso impreveduto della verifica computazionale su questo punto, dunque, potrebbe far propendere per la totale inautenticità dell'*Epistola*, ma qui ci interessa sottolineare il fatto che la verifica si conferma di natura non affine e non riducibile al modo di ragionare, in senso lato, di noi filologi.

Per finire, ribadiamo ancora una volta che si tratta di risultati preliminari, all'interno di una ricerca *in fieri* che potrà progredire in vari modi, per esempio:

- aumentando i testi di confronto, e costituendo quindi corpora più ampi e più rappresentativi su cui allenare e sperimentare i nostri classificatori;
- includendo nuove *features* che codifichino elementi linguistici di secondo livello, non immediatamente coincidenti con sequenze di caratteri, estraibili dai testi grazie all'applicazione di strumenti computazionali di *natural language processing* relativi alla lingua latina: per esempio, suffissi (nel senso di morfemi, non di sequenze materiali di caratteri), o marcatori delle parti del discorso (*POS tags*), o indici di frequenza delle parole;
- esplorando la bibliografia sul *machine learning* in cerca di strade nuove per superare lo stato dell'arte.

## 6. Postilla: la cosiddetta «XIV Epistola di Dante Alighieri»

Le parole tra virgolette sono tratte dal titolo dell'articolo di Paolo Pellegrini *La quattordicesima epistola di Dante Alighieri. Primi appunti per una attribuzione*, pubblicato nella rivista online «StEFI. Studi di Erudizione e di Filologia Italiana» VII (2018b [ma 2019]), pp. 5-20. La

tesi sostenuta da Pellegrini è quella dichiarata nell'abstract – ma il concetto di ipotesi espresso nell'abstract non compare nel titolo perentorio:

In summer 1312 Cangrande della Scala sent a very important epistle to the Emperor Henry VIIth: this epistle displays the same range and the same sequence of sources which can be found both in a document drafted in 1306 whose content is partially attributed to Dante's pen and in a couple of passages of the *Monarchia*. These elements, together with further evidences, corroborate the hypothesis that Cangrande's epistle was actually dictated by Dante himself.

Ecco il testo della breve epistola, tratto dall'edizione Zaccagnini 1926, pp. 212-213<sup>11</sup>. I paragrafi sono ombreggiati secondo la medesima convenzione seguita nel § 4:

**P1:** Illustrissimo domino Henricho, inclyto Romanorum imperatori et semper augusto, C. capitaneus ueronensis deuotione fidelitatis continua semper insistere uotis suis. Cum serena pacis tranquillitas, decora genitrix artium et alumna, multiplicet et dilatet quam plurimum commoda populorum, cura uigili procurare tenetur cuiuslibet principatus intencio que sonoro laudis preconio desiderat predicari, ut inuiolatus permaneat status pacificus subiectorum. **P2:** Nam, ut lectio testatur diuina, illud imperium, illud regnum quod diuersis uoluntatibus intercisum in se non continet unionem, desolationem incurrit, nec in illo corpore sospitatis ilaritas perseuerat, cuius partes uel membra passionibus aliquibus singulariter affliguntur. **P3:** Quippe recenter uobis hoc notifico euenisse, quod quidam iniquitatis alumni, uasa scelerum et putei uitiorum, quorum propositum est clandestinum et nefandum, sub cuius effectus specie imperiale decus corruere moluntur, quod absit, inter uirum magnificum, dominum P., inclytum principem Achaie, et hominem excelse potentie, dominum G., comitem, quos in istis partibus prefeceratis in presides et rectores, malignis afflatibus seminauerunt de nouo semen et materiam uictiorum, ita quod uterque ipsorum, cum suorum comitiua sequacium, contentionum ardoribus concitatus, ad prouintiam alterius prorumpere iam presunt multotiens. **P4:** Itaque fere iam partis cuiuslibet acies concurrissent, conquassatis capitibus plurimorum, nisi forent quorundam

<sup>11</sup> Lo Zaccagnini aveva già studiato questa raccolta di lettere, contenuta nel ms. Magliabechiano II.IV.312 della Bibl. Nazionale di Firenze, in Zaccagnini 1924; essa venne contemporaneamente pubblicata anche da Schneider 1926, pp. 265-266, dal quale la riproduce Pellegrini.



magnatum fidelium imperii suadele que ad salutem et robur imperialis diadematis aspirantes, pro uiribus studuerunt extinguere iracundiam iam conceptam, quod nondum tamen efficaciter potuerunt, malignante diabolo, bonorum operum subuersore, propter quod prouincia Lombardorum tota concutitur tremebunda timore, ne causa huius scandali lanietur, quassantibus inimicis propter casum huiusmodi, dum ex hoc cogitant euenire quod iam pridem attentius desideratis affectibus cupiuerunt. **P5:** Studeat igitur imperatoria celsitudo sui maturitate consilii has radices amarissimas et pericula submouere. Nam si membra talia uestri gubernaculi tam excelsi sic inter se iam ceperint debaccari, quin contra se ipsa alia non insurgant non debet fore dubitabile menti uestre.

Pellegrini aveva già espresso la sua diagnosi di paternità dantesca in sede giornalistica, su *Alias*, supplemento culturale del *Manifesto*, in un pezzo intitolato “Lo stilista nascosto di Cangrande della scala”, nel quale la scoperta che «due passi ‘da’ Cassiodoro» contenuti nell’Epistola «sono spia dello stile dell’Alighieri» lo aveva condotto alla drastica conclusione che l’epistola è di Dante, con l’ulteriore perentoria conseguenza che «un capitolo intero della biografia dantesca avrà bisogno di una robusta riscrittura» (p. 7). È vero infatti, riconosce Pellegrini, che «nessun filologo anche mediamente preparato ignora che le *Variae* di Cassiodoro erano testo molto diffuso nel Medioevo», ma nonostante questo egli è certo che la ricerca ancora da fare «non farà altro che confermare quanto appare chiaro sin da questi primi assaggi» (Pellegrini 2018a, pp. 5 e 7).

Questo modo di procedere è stato scherzosamente definito “filologia degli annunci” («Abituati come siamo, almeno in Italia, alla politica degli annunci, non facciamoci mancare la filologia degli annunci»), e giudicato «interessante soprattutto per il metodo, perché innova l’ordine tradizionale ricerca-risultati della ricerca» (Tavoni 2018, p. 205). Le ragioni per le quali questa epistola dovrebbe essere attribuita a Dante, anticipate (è il caso di dire) da Pellegrini, sono poi state criticamente esaminate da Alberto Casadei nel suo ultimo libro, in un capitolo (2019, pp. 278-286) intitolato “Una nuova epistola di Dante? Ovvero: fare filologia al tempo delle fake news”.

Poiché tutto l’apparato per sottoporre a *authorship verification* l’*Epistola XIII*, dettagliatamente descritto nelle pagine precedenti, era già stato approntato, è bastato pochissimo per sottoporre a verifica, secondo gli identici criteri, anche l’“*Epistola XIV*”. Risulterà adesso chiaro perché, all’atto di inserire nel corpus epistolare di confronto per Ep I la raccolta di epistole cancelleresche di Pietro de’ Boattieri, abbiamo preventivamente tolto da tale raccolta (cfr. la n. 6) questa

epistola (che nell'ed. Schneider 1926 compare col n° V alle pp. 265-266): sia per non inserire fra i testi sicuramente non danteschi uno nel quale è stato proposto che ci sia la mano di Dante, sia per evitare che il testo che qui sottoponiamo al classificatore fosse usato per allenare il classificatore stesso, cosa che genererebbe un cortocircuito metodologico.

In questo caso, i valori Micro- e Macro- $F_1$  di riferimento (cioè la misura della "accuratezza", ovvero dell'affidabilità della classificazione) sono quelli ottenuti per Ep I (cioè 0.88-0.98: vedi tabella 4). E il responso del classificatore (prudenzialmente nominato, qui come sopra, "Ipotesi") è *NonDante*. La figura 4 riporta, con le medesime convenzioni grafiche adottate nel § 4, la probabilità (visualizzata paragrafo per paragrafo) che il classificatore assegna al fatto che il testo sia di pugno di uno dei cinque autori rappresentati nel corpus per Ep I, uno dei quali è Dante.

Il dato più rilevante è la probabilità che in questo caso il classificatore assegna alla propria "Ipotesi", illustrata nella tabella 6.

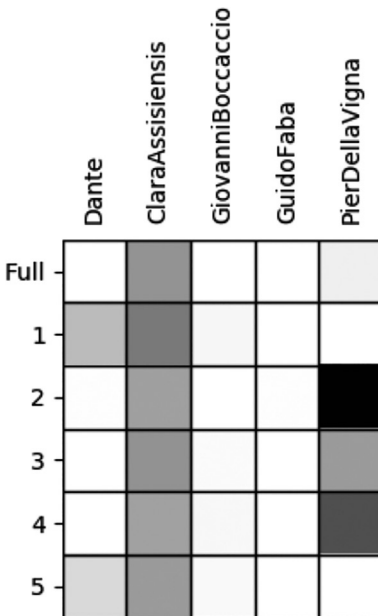


FIGURA 4. Probabilità, secondo il classificatore, che il paragrafo della "XIV Epistola" sia dell'autore indicato.

Nella prima riga della tabella 6 l'epistola, in quanto tale, è stata confrontata con le epistole di Dante e con il corpus delle epistole non dantesche, esattamente come al § 4 è stato fatto per Ep I, la parte nuncupatoria dell'*Epistola a Cangrande*. Così facendo, la probabilità che la cosiddetta *Epistola XIV* sia di Dante, secondo il classificatore, risulta dello 0.004 (quattro per mille).

Ma, poiché le ragioni addotte da Pellegrini chiamano in causa la somiglianza con un paio di passi della *Monarchia*, abbiamo provato a confrontare l'epistola anche con il corpus della trattatistica dantesca, inclusa la *Monarchia*, e non dantesca (riga 2), nonché col corpus dantesco e non dantesco risultanti dall'unione dei precedenti (riga 3). Così facendo, sia nel secondo che nel terzo confronto, la pro-

Tabella 6. Risultati di <i>authorship verification</i> per la “XIV Epistola”.		
	Ipotesi	Probabilità(Dante)
Corpus per Ep I	<i>NonDante</i>	0.004
Corpus per Ep II	<i>NonDante</i>	0.001
Corpus per Ep I + II	<i>NonDante</i>	0.001

bilità che l'epistola sia di Dante, secondo il classificatore, scende dallo 0.004 (quattro per mille) allo 0.001 (uno per mille).

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Alessio, G.C. (a cura di) (1983). *Bene Florentini Candelabrum*. Padova, Antenore. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2Xbl0pR> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Auzzas, G. (a cura di) (1992). *Epistole e lettere*. In: *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Milano, Mondadori. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2I2VLjp> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Azzetta, L. (2016). *Epistola XIII*. In: *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, vol. V: *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*. Roma, Salerno Editrice: 271-487.
- Brownlee, K., Hollander, R. (a cura di) (2018). *Benevenuti de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante Jacobo Philippo Lacaita. Florentiae, G. Barbèra, 1887*. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2Dqj6du> (DDP) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Chiamenti, M. (a cura di) (1999). *Comentum super poema Comedie Dantis (terza ed ultima redazione del 'Comentum')*, in *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*. Roma, LEXIS Progetti Editoriali. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2ECcU2c> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Cioffari, V. (1974). *Guido da Pisa's Expositiones et Glose super Comediam Dantis, or Commentary on Dante's Inferno*. Albany, N.Y., State University of New York Press. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2FRhT0x> (DDP) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Clark, E. (a cura di) (1997). *Magistri Boncompagni Ysagoge*. In: «*Quadrivium*» 8: 23-71. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2MedBFc> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Colini, Baldeschi L. (1925-1926), *Le "Constitutiones Romandiolaë" di Giovanni d'Appia*. In: «*Nuovi studi medievali*», 2, 1: 221-252. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/30RRoAg> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].

- Cotza, V. (2013). *Giovanni del Virgilio, Allegorie super fabulas Ovidii Methamorphoseos. Edizione critica e introduzione*. Tesi di Laurea Magistrale, Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, Università di Pisa.
- D'Angelo, E. (2014). *L'epistolario di Pier della Vigna*. Centro Europeo di Studi Normanni, Rubbettino.
- Daffinà, P., Leonardi, C., Lungarotti, M.C., Menestò, E., Petech, L. (a cura di) (1989). *Giovanni di Pian di Carpine. Storia dei Mongoli*. Spoleto, Fondazione CISAM: 227-333. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2WoZaSM> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Fabbi, R. (a cura di) (1992). *De vita et moribus d. Francisci Petracchi*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Milano, Mondadori, 1992. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2MdBUTV> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Ferrario, F. (a cura di) (1999). *Expositio seu comentum super "Comedia" Dantis Allegherii*. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2Uac1mS> (DDP) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Frugoni, A., Brugnoli G. (a cura di) (1996). *Epistole*, in *Dante Alighieri - Opere minori*. Milano, R. Ricciardi. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2JIPYTp> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Garbini, P. (a cura di) (1996). *Boncompagnus de Signa - Rota Veneris*. Roma, Salerno editrice. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2wrCTVS> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Garbini, P. (a cura di) (1999). *Boncompagno da Signa, L'assedio di Ancona - Liber de obsidione Ancone*. Roma, Viella: 110-162. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2QuMMLw> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Garufi, C.A. (a cura di) (1937). *Ryccardi de Sancto Germano notarii Chronica*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 7, 2. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2HHrE1W> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Gaudenzi, A. (a cura di) (1971). *Guidonis Fabe Dictamina rhetorica*, in *Guido Faba - Dictamina Rhetorica Epistole*. Bologna, Forni Editore. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2I36vhI> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Gaudenzi, A. (a cura di) (1971). *Guidonis Fabe Epistole*, in *Guido Faba - Dictamina Rhetorica Epistole*. Bologna, Forni Editore, [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2WrxgWh> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Griffin, N.E. (a cura di) (1936). *Guido De Columnis - Historia destructionis Troiae*. Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2EF02IR> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Kristeller, P.O. (1961). *Un' "Ars dictaminis" di Giovanni del Virgilio*, in *Italia medioevale e umanistica*. 4: 179-200. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2MeCD7k> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Mancuso, S. (2015). *Benvenuto da Imola, Glose Bucolicorum Virgilii (ad Buc. I, IV, VI, X). Studi critici ed edizione*. Tesi di Laurea Magistrale, Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, Università di Pisa.

- Meloni, P. (a cura di) (1953). *Nicolai Treveti Expositio L. Annaei Senecae Agamemnonis*. Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2KfRxYt> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Menestò, E., Brufani, S. *et al.* (a cura di) (1995). *Fontes Franciscani*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995.
- Nardi B. (a cura di), *Monarchia*, in *Dante Alighieri - Opere minori*. Milano, R. Ricciardi. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2EEQQLg> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Monleone, G. (1941). *Jacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*. Roma, FSI: 3-414. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2MhKlxs> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Romano, M.M.M. (a cura di) (2004). *Raimundus Lullus - Ars amativa boni*, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLXXXIII*. Turnhout, Brepols: 120-432. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2wnBu2t> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Romano, V. (a cura di) (1951). *Giovanni Boccaccio - Genealogie deorum gentilium libri*. Bari, Laterza. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2ZEvcZI> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Rossi, L.C. (a cura di) (1999). *Commento all'Inferno di Dante*, in *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*. Roma, LEXIS Progetti Editoriali. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2EzazoX> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Rossi, L.C. (2002). “*Benevenutus de Ymola super Valerio Maximo*”. *Ricerca sull'Expositio*, in «*Aevum - Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*». 76: 369-423.
- Schneider, F. (1926). *Untersuchungen zur italienischen Verfassungsgeschichte: Staufisches aus der Formelsammlung des Petrus de Boateriis*. In: «*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*» 18: 191-273.
- Stok, F. (1991). *La “Vita di Virgilio” di Zono de’ Magnalis*. In: «*Rivista di cultura classica e medioevale*» 33, 2: 143-181.
- Sutter, C. (1894). *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno*. Freiburg i.B, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2ws07eg> (ALIM) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Tavoni, M. (a cura di) (2011). *De vulgari eloquentia*, in *Dante Alighieri – Opere*. Milano, Mondadori. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2HIjBRW> (DanteSearch) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Ussani, Jr. V. (a cura di) (1959). *L. Annaei Senecae Hercules furens et Nicolai Treveti expositio*. Roma, Edizioni dell'Ateneo. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2KccRxN> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].
- Zaccagnini, G. (1924). *Le epistole in latino e in volgare di Pietro de’ Boattieri* (estratto dal vol. VIII degli *Studi e memorie per la storia dell’università di Bologna*). Imola.

- Zaccagnini, G. (1926). *La vita dei maestri e degli scolari nello Studio di Bologna nei secoli XIII e XIV. Con due Appendici e trentatre tavole illustrative*. Genève, Olschki.
- Zaccaria, V. (a cura di) (1967). *De mulieribus claris*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Milano, Mondadori. [Online] Accessibile da: <https://bit.ly/2IIVWvI> (Biblioteca Italiana) [Ultimo accesso: 28 maggio 2019].

### **Fonti secondarie**

- Basile, C., Lana, M. (2008). *L'attribuzione di testi con metodi quantitativi: riconoscimento di testi gramsciani*. In: *Atti del Convegno Nazionale dell'Associazione Italiana Terminologia: Terminologia, analisi testuale e documentazione nella città digitale*. Cosenza, IT: 177-195.
- Binongo, J.N. (2003). *Who Wrote the 15th Book of Oz? An Application of Multivariate Analysis to Authorship Attribution*. In: «Chance» 16, 2: 9-17.
- Bishop, C.M. (2006). *Pattern Recognition and Machine Learning*. New York, Springer.
- Canettieri, P. (2016). *Chi non ha scritto il Fiore*. In: N. Tonelli (a cura di), *Sulle tracce del Fiore*. Firenze, Le Lettere: 121-134.
- Casadei, A. (2019). *Dante: altri accertamenti e punti critici*. Milano, Franco Angeli.
- Condello, F., Garulli, V., Tomasi, F. (2016). *Montale e pseudo Montale. Autopsia del diario postumo*. Bologna, Bononia University Press.
- Cortelazzo, M.A. (2015). *Quando la filologia e la matematica si alleano*, in *Treccani Lingua Italiana*. 2 dicembre. [Online] Accessibile da: [http://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/attribuzione/Cortelazzo.html](http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/attribuzione/Cortelazzo.html).
- Degli Esposti, M. (2015). *Riconoscere Gramsci con la matematica*, in *Treccani Lingua Italiana*, 2 dicembre. [Online] Accessibile da: [http://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/attribuzione/Degli\\_Esposti.html](http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/attribuzione/Degli_Esposti.html).
- Eder, M. (2017), *Elena Ferrante: A Virtual Author*, in *Drawing Elena Ferrante's Profile - Workshop Proceedings*. Padova, Padova University Press: 31-45.
- Ginzburg, C. (1989). *Clues: Roots of an Evidential Paradigm*. In: *Id., Clues, Myths and the Historical Method*. Baltimore, Johns Hopkins University Press: 96-125.
- Italia, P., Canettieri, P. (2013). *Un caso di attribuzionismo novecentesco: il "Diario Postumo" di Montale*. In: «Cognitive Philology» 6. [Online] Accessibile da: <https://ojs.uniroma1.it/index.php/cogphil/article/download/11586/11448>.
- Kabala, J. (2020). *Computational Authorship Attribution in Medieval Latin Corpora: The Case of the Monk of Lido (ca. 1101-08) and Gallus Anonymus (ca. 1113-17)*. In: «Language Resources and Evaluation» [Online] Accessibile in modalità "online first" da: <https://doi.org/10.1007/s10579-018-9424-0>.

- Kestemont, M., Moens, S., Deploige, J. (2015). *Collaborative Authorship in the Twelfth Century: A Stylometric Study of Hildegard of Bingen and Guibert of Gembloux*. In: «Digital Scholarship in the Humanities» 30, 2: 199-224.
- Koppel, M., Winter, Y. (2014). *Determining if Two Documents are Written by the Same Author*. In: «Journal of the Association for Information Science» 65, 1: 178-187.
- Magli, A. (2017). *Il mondo degli algoritmi*. In: «Puntoinformatico» 30 gennaio (intervista a Mirko Degli Esposti sui Diari postumi di Montale e ad A. Tuzzi su Elena Ferrante), [Online] Accessibile da: <https://www.punto-informatico.it/il-mondo-degli-algoritmi/>.
- Manning, C.D., Raghavan, P., Schütze, H. (2008). *Introduction to Information Retrieval*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mendenhall, T.C. (1887). *The Characteristic Curves of Composition*. In: «Science» 9: 237-249.
- Mosteller, F., Wallace, D. (1964). *Inference and Disputed Authorship: The Federalist*. Stanford, US, CSLI Publications [2007].
- Pellegrini, P. (2018a). *Lo stilista nascosto di Cangrande della scala*. In: «Alias – il Manifesto», 16 settembre: 5-7.
- Pellegrini, P. (2018b). *La quattordicesima epistola di Dante Alighieri. Primi appunti per una attribuzione*. In: «StEFI. Studi di Erudizione e di Filologia italiana» 7: 5-20.
- Sebastiani, F. (2002). *Machine Learning in Automated Text Categorization*. In: «ACM Computing Surveys» 34, 1: 1-47.
- Stamatatos, E. (2009). *A Survey of Modern Authorship Attribution Methods*. In: «Journal of the American Society for Information Science and Technology» 60, 3: 538-56.
- Stamatatos, E. (2016). *Authorship Verification: A Review of Recent Advances*. In: «Research in Computing Science» 123: 9-25.
- Tavoni, M. (2018). *Dante e il 'paradigma critico della contingenza'*. In: E. Brilli (a cura di), *Forum Dante and Biography*. In: «Dante Studies» 136: 201-212.
- Tetreault, J.R., Blanchard, D., Cahill, A., Chodorow, M. (2012). *Native Tongues, Lost and Found: Resources and Empirical Evaluations in Native Language Identification*. In: *Proceedings of the 24th International Conference on Computational Linguistics*. Mumbai, IN: 2585-2602.
- Tuccinardi, E. (2017). *An Application of a Profile-based Method for Authorship Verification: Investigating the Authenticity of Pliny the Younger's Letter to Trajan concerning the Christians*. In: «Digital Scholarship in the Humanities» 32, 2: 435-47.
- Tuzzi, A., Cortelazzo, M.A. (2018). *What is Elena Ferrante? A Comparative Analysis of a Secretive Bestselling Italian Writer*. In: «Digital Scholarship in the Humanities» 33, 3, September: 685-702. <https://academic.oup.com/dsh/article-abstract/33/3/685/4818094>.

Yule, G.U. (1938). *On Sentence Length as a Statistical Characteristic of Style in Prose with Application to Two Cases of Disputed Authorship*. In: «Biometrika» 30: 363-390.



**APPENDICE**



# IL MOTO DELLE “ETTERNE ROTE”: LA COSMOLOGIA DANTESCA TRA LA *COMMEDIA* E L’*EPISTOLA XIII* A CANGRANDE DELLA SCALA

Susanna Barsella

## **Abstract**

*Il presente articolo analizza due passi dell’Epistola XIII a Cangrande della Scala attribuita a Dante che si riferiscono ad aspetti rilevanti della cosmologia dantesca della *Commedia*. In particolare, i passi EC (60-61) ed EC (71) riguardano due importanti elementi che definiscono la struttura architettonica del modello cosmologico della *Commedia*: l’origine del moto celeste e la trasmissione della luce divina dal punto luminoso dell’Empireo a tutta la creazione. L’articolo argomenta che questi passi rendono evidente la presenza di una discrepanza tra il sistema cosmologico della Divina *Commedia*, e in particolare in Pd. XXVIII e Pd. XXIX, e quello sotteso nell’Epistola XIII.*

*This article presents an analysis of two passages in Dante’s attributed Epistle XIII to Cangrande della Scala that deal with the cosmology of the *Commedia*. In particular, EC (60-61) and EC (71) concern two aspects crucial to the definition of the cosmological architecture of the poem: the origin of the celestial motion and the transmission of light from the Empyrean to the material region of Creation. In this article I argue that these passages bring evidence of a discrepancy between the cosmological organization of the Divine Comedy, particularly of Pd. XXVIII and XXIX, and the one implicit in Epistle XIII.*

## **1. Introduzione**

Che la cosmologia della *Commedia* non sia da considerarsi come un orpello più o meno allegorico alle cantiche dantesche ma come un elemento essenziale della concezione stessa del poema è ormai un dato appurato dalla critica<sup>1</sup>. La visione del cosmo di Dante è inoltre inseparabile dalla

---

<sup>1</sup> Sulla cosmologia dantesca come una delle matrici primarie della *Commedia* e contro la disarticolazione interpretativa operata dalla separazione di origine crociana di analisi della poetica e analisi della struttura, si veda G. Stabile, *Cosmologia e teologia*

sua angelologia, che ne costituisce il perno e senza la quale l'architettura mobile dei cieli disegnata da Dante non potrebbe reggersi né funzionare<sup>2</sup>. Tale architettura testuale rappresenta un modello che non si può analizzare secondo principi scientifici indipendenti dalla forma tecnica e poetica in cui l'autore la configura e che ha uno statuto di verità inerente al suo essere finzione ma anche ipotesi scientifica; visione di una realtà teologica che diviene concreta nel suo farsi poesia. La *Commedia* vuole infatti essere anche una spiegazione del mondo che renda conto dell'inscindibile unità di scienza e teologia, fisica e metafisica. Un'architettura cosmologica che non può essere giudicata né vera né verisimile ma coerente e plausibile dal punto di vista sia delle conoscenze scientifiche disponibili al tempo di Dante sia dei principi della teologia della rivelazione. Questa architettura fa sì che la *Commedia* diventi una "teofisica", ovvero una rappresentazione "realistica" di come funzioni l'universo della creazione secondo leggi fisiche che hanno la loro matrice e radice nella teologia<sup>3</sup>. Teologia e fisica rappresentano l'inscindibile *recto* e *verso* delle "carte" su cui Dio scrive e squaderna l'universo; sono le due inscindibili facce di un medesimo foglio e corrispondono ai due punti di vista tenuti costantemente in gioco nel poema – soprattutto nel *Paradiso*: quello dall'alto verso il basso e quello dal basso verso l'alto. Tale gioco di punti di vista, emblematicamente sperimentato dal pellegrino proprio in limine al Primo Mobile, non solo tiene costantemente presenti le dimensioni di ascesa/discesa verso Dio, ma a queste associa due diverse seppure complementari modalità di conoscenza:

---

nella *Commedia*. *La caduta di Lucifero e il rovesciamento del mondo*, in Id., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 137-172. Per la contestualizzazione nell'ambito della cosmologia medievale rimando a T.J. Jr. Cachey, *Cosmology, Geography, and Cartography*, in *Dante in Context*, Z. Baranski e L. Pertile (a cura di), Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 221-240. Per l'idea del cosmo dantesco come costruzione architettonica vedi anche J.G. Demaray, *Dante and the Book of the Cosmos*, in «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, 77, 5, 1987.

<sup>2</sup> Le diverse questioni angelologiche toccate in queste pagine si rifanno a temi affrontati in un lavoro precedente e delle quali il presente articolo costituisce un approfondimento e in parte una revisione. Per l'analisi delle innovazioni scientifico-teologiche connesse all'angelologia dantesca, e in particolare al fondamentale ruolo di connettere mondo fisico e mondo spirituale assegnato agli angeli nella *Commedia*, mi permetto di rimandare a S. Barsella, *In the Light of the Angels. Angelology and Cosmology in Dante's Divine Comedy*, Firenze, Olschki, 2010. Per la ricostruzione della cosmologia dantesca della *Commedia* vedi S. Barsella, *Dante e la machina mundi. Modelli cosmologici e l'Epistola XIII a Cangrande*, in «Studi Danteschi», LXXXIV (2019) 205-265. Rimando a quest'ultimo intervento per la bibliografia specifica alla descrizione della *machina mundi*.

<sup>3</sup> Su questa esigenza di realismo che si intensifica a mano a mano che ci muoviamo in ambiti di realtà sempre più rarefatti, si veda T. Barolini, *Dante and Reality/Dante and Realism (Paradiso)*, in «SpazioFilosofico», 8, 2013, pp. 199-208.

quella razionale che ha come punto di partenza la percezione sensoriale, e quella intuitiva che ne è invece svincolata. Sono le modalità che verranno in contatto nel canto XXXIII del *Paradiso*<sup>4</sup>. È in questa prospettiva che si coglie la complessità di eventi quali il terremoto nel *Purgatorio*, che è fenomeno teologico (liberazione dell'anima) percepito sensorialmente come fenomeno fisico, o il vento dell'Eden, causato dal moto del Primo Mobile, o i fenomeni visivi e auditivi che Dante sperimenta nelle sfere celesti e che mostrano l'esigenza di una iniziale mediazione della consocenza sensoriale che deve essere guidata perché spesso ingannevole, come dimostra Beatrice nel caso delle macchie lunari di *Paradiso* II in cui osserva: «dietro ai sensi / vedi che la ragione ha corte l'ali» (*Pd* II, 56-57).

Per queste caratteristiche, che ne formano il contesto intellettuale, è necessario che il modello "funzioni" nella sua meccanica celeste e in quella terrena; che abbia insomma le caratteristiche "tecniche" di una *machina mundi*<sup>5</sup>. Esso deve essere infatti coerente alla nozione di "vero" sopra accennata ed a cui risponde la costruzione cosmologica dantesca del poema, che si fa teologia nella misura in cui è anche spiegazione razionale del mondo; una carta per orientarsi nel mistero della creazione per mezzo della fede e della scienza<sup>6</sup>.

La cosmologia dantesca della *Commedia* è un elemento fondamentale che ci si aspetta debba trovare riscontro, proprio per la sua importanza, nella presunta autoesegesi contenuta nell'*Epistola* XIII a Cangrande. Nel presente contributo mi propongo di analizzare due passi rilevanti dell'*Epistola* che riguardano la cosmologia dantesca: uno riguarda l'illuminazione divina che gli angeli ricevono, e a loro volta riflettono,

<sup>4</sup> In più di un'occasione Beatrice richiama l'attenzione di Dante sulla fragilità della conoscenza fondata sulla percezione sensoriale ed esemplarmente in *Pd* II, 52-57 presenta la necessità di tenere presenti la "duplicità" fisico-teologica dei fenomeni visibili così come degli "invisibilia" resi eccezionalmente – per intervento divino della grazia – visibili.

<sup>5</sup> L'espressione "*machina mundi*" è di origine lucreziana e si diffuse con l'affermarsi del pensiero scientifico e cosmologico medievale in particolare a partire da Michele Scoto, che la usa nel suo commento al *De sphaera mundi* di Johannes Sacrobosco. L'espressione ricorre nel proemio attribuito a Pier delle Vigne al *Liber Augustalis*, le *Costituzioni di Melfi* promulgate nel 1231 da Federico II che inquadrano il corpo di leggi secolari raccolto per volere dell'imperatore forse da Pier delle Vigne nel quadro del disegno provvidenziale. Per il successo della definizione, si veda M. Galzerano, *Machina mundi: significato e fortuna di una iunctura da Lucrezio alla tarda antichità*, in «Bollettino di Studi Latini», 48/1, 2018, pp. 10-34.

<sup>6</sup> Sulla centrale importanza della nozione di "vero" per la cosmologia dantesca e in particolare per *Paradiso* XXVIII, vd. G. Contini, *Un esempio di poetica dantesca (il canto XXVIII del Paradiso)*, in «L'Approdo letterario» 9, 32, 1965, pp. 3-18, ripubblicato in Id., *Un'idea di Dante*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 191-213.

sulle realtà a loro inferiori (*EC* 60-61); e l'altro concerne il moto delle sfere celesti (*EC* 71). Questi passi sembrano essere in contraddizione con due punti nodali della cosmologia della *Commedia* così come si delinea negli ultimi canti del *Paradiso*: le dinamiche dell'illuminazione delle gerarchie angeliche – a cui si connette la questione della *visio Dei* delle sostanze separate; e la dinamica del movimento celeste.

Investigare se questi passi dell'*Epistola* siano o meno in conflitto con l'architettura cosmologica della *Commedia* richiede come premessa la ricostruzione della *machina mundi* dantesca e del suo funzionamento. La prima sezione di questo articolo descrive sinteticamente le caratteristiche essenziali della meccanica celeste della *Commedia* sottolineandone i principi fondamentali e rilevanti ai fini del commento ai passi cosmologici dell'*Epistola*. La seconda sezione è dedicata all'analisi dei punti fondamentali per cui tali passi risultano a mio parere incompatibili con il disegno cosmologico della *Commedia*.

## 2. Il funzionamento della *machina mundi* della *Commedia*. Una sintesi

In una versione più ampia di questo intervento, alla quale rimando, ho ricostruito il funzionamento della *machina mundi* della *Commedia* prestando attenzione particolare alle qualità e modalità di trasmissione della luce dal cielo Empireo ai cieli sottostanti e all'origine e propagazione del moto celeste<sup>7</sup>. Questi elementi sono interconnessi ed essenziali per definire il fondamentale ruolo di mediazione tra sfera spirituale e sfera materiale svolto dagli ordini angelici nel sistema cosmologico della *Commedia*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Barsella, *Dante e la machina mundi*, cit.

<sup>8</sup> Per gli studi sugli angeli in Dante si vedano i classici R. Guardini, *L'Angelo nella Divina Commedia*, in Id., *Studi su Dante*, Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 13-130. Per le matrici biblico-cristiane e aristoteliche degli angeli danteschi vd. lo studio di S. Bemrose, *Dante's Angelic Intelligences. Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983. Rilevante per la presenza di correnti francescane nella concezione angelologica dantesca è il capitolo «Theologia ludens» in G. Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 219-242. Per l'influenza dello Pseudo-Dionigi sulle gerarchie angeliche dantesche vd. D. Sbacchi, *La presenza di Dionigi l'Aeropagita nel «Paradiso» di Dante*, Firenze, Olschki, 2006 e M. Ariani, 'E si come di lei bevve la gronda / de le palpebre mie' (Par I. XXX.8): Dante e lo Pseudo-Dionigi Aeropagita, in *Leggere Dante*, L. Battaglia Ricci (a cura di), Ravenna, Longo, 2003, pp. 131-152. Per i limiti dell'influenza dionisiana vedi Barsella, *In the Light*, cit. pp. 27-69. Si vedano inoltre Z. Barański, *Dante tra dei pagani e angeli cristiani*, in «Filologia e critica» 9, 1984, pp. 298-299; N. Tonelli, *Intorno agli angeli di Dante. I. Nella valletta dei principi*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 43, n.s., 20, 2002, pp. 95-120, e Id., *Gli angeli nei cerchi dell'empireo*, in «Studi e Problemi di Critica Testuale», 90, 1, 2015, pp. 279-295. Per una visione generale

In sintesi, il sistema cosmologico dantesco può essere visto come un modello "teofisico" articolato in tre spazi interconnessi. Prendendo spunto dalla descrizione dantesca di *Pd XXXIII* («Nel suo profondo vidi che s'interna, /legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna», *Pd XXXIII*, 85-87) si possono immaginare questi spazi come pagine, ognuna in tre dimensioni, di un unico volume "legato con amore" dalla volontà divina. Al primo appartiene l'orbe terraqueo, in cui le sostanze composte di forma e materia sono condizionate dall'influsso delle sfere celesti con la sola eccezione dell'anima razionale, creata direttamente da Dio<sup>9</sup>. Le nove sfere celesti, che comprendono i sette pianeti, il cielo delle stelle fisse e il Primo Mobile o Cristallino, esercitano la loro influenza sulle virtù concrete alla materia a cui afferiscono attraverso il moto e la riflessione della luce. Il movimento e l'illuminazione delle sfere celesti si origina nell'Empireo, luogo non-luogo privo di materia in cui risiedono i beati e gli angeli. Il meccanismo del moto cosmico è attivato dagli angeli e non inizia al momento della creazione ma solo dopo la sconfitta di Lucifero e dei suoi seguaci. Solo dopo la loro caduta gli angeli fedeli ricevono in premio una grazia illuminante aggiuntiva («per che le viste lor furo essaltate /con grazia illuminante e con lor merito, /si c'hanno ferma e piena volontate», *Pd XXIX*, 61-63). Da quel momento gli angeli hanno accesso a una visione più profonda di Dio; si tratta della visione beatifica, immediata e diretta («Queste sustanze, poi che fur gioconde /de la faccia di Dio, non volser viso / da essa, da cui nulla si nasconde» *Pd XXIX*, 76-78). Da questa visione gli angeli conoscono ciò che possono, ciascuno secondo le proprie capacità di ricevere l'illuminazione divina. Tale capacità costituisce il loro "merito" ed è determinata dall'"affetto" con cui essi si aprono a ricevere la grazia («e non voglio che dubbi, ma sia certo, /che ricever la grazia è meritorio /secondo che l'affetto l'è aperto», *Pd XXIX*, 64-66).

---

delle questioni angelologiche vedi D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998 e M.J. Gill, *Angels and the Order of Heaven in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014. Per una raccolta delle fonti sull'angelologia cristiana, ebraica ed islamica si veda inoltre *Angeli. Cristianesimo, Ebraismo, Islam*, a cura di G. Agamben e E. Coccia, Vicenza, Neri-Pozza, 2009. Per il dibattito filosofico sulla conoscenza angelica e la funzione motrice degli angeli vedi in particolare T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Parigi, Vrin, 2002 e Ead., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Parigi, Vrin, 2003. Su altre questioni specificamente filosofiche e teologiche riguardo agli angeli rimando alla bibliografia nelle note successive.

<sup>9</sup> Cfr. *Pg XVI*, 67-81, 85-90.

Alla radice del tempo e della vita nell'universo della creazione vi è un atto d'amore verso Dio, la cui maggiore o minore intensità costituisce un principio di gerarchia interna e naturale che caratterizza le sostanze angeliche. Questo è l'unico principio gerarchico che si può riscontrare nell'angelologia dantesca e su cui si articola il sistema nominalmente dionisiano ma sostanzialmente originale dei nove ordini suddivisi in tre gerarchie (serafini, cherubini, troni; dominazioni, virtù, potestà; principati, arcangeli, angeli) e delle loro operazioni. La visione diretta e immediata di cui gli ordini godono è la *visio Dei*, la visione beatifica che attinge a Dio attraverso il mezzo della luce della gloria di Dio, il *lumen gloriae*, ovvero la luminosa manifestazione dell'essenza divina<sup>10</sup>. Gloria e luce, i due termini cardine su cui si articola la concezione cosmologica della *Commedia*, aprono la cantica del *Paradiso* («la gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove») e sono da tenere nettamente distinti<sup>11</sup>. La *gloria domini* è la manifestazione del divino che pervade l'universo

<sup>10</sup> La visione beatifica ha la sua radice ideologica nella prima lettera di San Paolo ai Corinzi: «Videmus nunc per speculum in ænigmatè: tunc autem facie ad faciem» (1 Cor. 13:12). Per la definizione del *lumen gloriae* come mezzo per la visione beatifica si vedano almeno P. Valerio, *Lumen gloriae e Apex affectus nel XXXIII del Paradiso*, Napoli, Laurenziana dei frati minori conventuali, 1962; M. Gagliardi, *Lumen gloriae. Studio interdisciplinare sulla natura della luce nell'Empireo dantesco*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010 e Id., *La luce nell'Empireo dantesco*, in *Dante oltre il medioevo. Atti dei convegni in ricordo di Silvio Pasquazi. Roma 16 e 30 novembre 2010*, V. Placella (a cura di), Roma, Pioda Imaging Editore, 2012, pp. 103-115. Non si tratta nel presente saggio della visione beatifica dell'intelletto umano. Si veda a questo proposito B. Nardi, *La visione beatifica*, in *La letteratura italiana per saggi storicamente disposti. I. Le Origini, il Duecento e il Trecento*, L. Caretti, G. Luti (a cura di), Milano, Mursia, 1972, pp. 235-240; M. Mocan, *La trasparenza e il riflesso. Sull'alta fantasia in Dante e nel pensiero medieval*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 81-108; e P. Fedrigotti, *Esprimere l'inesprimibile. La concezione dantesca della beatitudine*, prefaz. di G. Vivaldelli, Bologna, EDS - Edizioni Studio Domenicano, 2009, pp. 141-186.

<sup>11</sup> Come giustamente rileva Alberto Casadei, la *gloria domini* è un concetto di derivazione vetero-testamentaria che esclude una gradualità della stessa: «la 'gloria' va distinta dalla 'luce', che è un suo attributo epifanico, come dimostrano senza margini di dubbio i versi [...] 'Nel ciel che più della sua [sc. 'della gloria divina'] luce prende / fu' io...' (Pd I 4-5). Stando alla lettera, è dunque necessario tenere distinti i termini "gloria" e "luce" in riferimento a Dio. In effetti, la "gloria" è qui quella specifica della "Gloria Domini", largamente attestata, che indica sin dal libro dell'*Esodo* il manifestarsi di Dio agli esseri umani in tutta la sua potenza (cfr. *Es.* 16.10; 24.16-17 ecc.); cfr. A. Casadei, *Dante. Altri accertamenti e punti critici*, Milano, FrancoAngeli, 2019, p. 37; vd. anche p. 50 e, dello stesso autore, *Dante oltre la Commedia*, Bologna, Il Mulino, 2013, in particolare pp. 34-43. Sulla distinzione tra luce e gloria vedi anche M. Signori, *Sulla distinzione di luce e gloria nel Paradiso dantesco*, in «Italianistica» 45, 2, 2016, pp. 51-66 e S. Barsella, *In the Light*, op. cit., pp. 36-44.



e tutte le cose create con la medesima forza di penetrazione mentre la sua luce, il *lumen gloriae*, è invece il mezzo attraverso il quale gli intelletti angelici e beati sono esaltati alla visione del divino. Questa luce pervade l'Empireo e si riflette sui cieli attraverso gli "specchi" angelici, più o meno intensamente a seconda della maggiore o minore vicinanza dei cori al punto d'emanazione della luce. La visione beatifica apporta agli angeli una conoscenza di Dio non nella sua pienezza, che è inattingibile dalle creature finite ancorché immortali, ma di ciò che è necessario conoscere al fine di esercitare l'arte loro affidata nel disegno provvidenziale. La visione dell'essenza divina origina negli ordini angelici un desiderio tanto più fervente quanto più essi sono vicini al punto luminoso. È questo desiderio a dare impulso al moto circolare degli angeli per unirsi all'oggetto amato. L'unione tuttavia non può realizzarsi se non alla fine del mondo creato, quando "*sustanze et accidenti*" saranno di nuovo conflati nella mente da cui hanno tratto origine. Il moto angelico idealmente lineare si trasforma necessariamente in moto circolare, tanto più veloce quanto più gli angeli vedono, vedendo conoscono, e conoscendo amano. Dante osserva i cori angelici ruotare intorno al punto luminoso dal cielo Cristallino, in una prospettiva dal basso verso l'alto che corrisponde al movimento ascensionale di ritorno a Dio. Successivamente, una volta entrati nell'Empireo, Beatrice illustra e spiega secondo principi non propri della fisica ma della teologia (desiderio, ardore, amore, fervore sono termini ricorrenti che infuocano i canti angelici), l'esistenza di un "*ubi*" anche nel cielo di pura luce «ve s'appunta ogni *ubi* e ogni quando» (*Pd XXIX*, 12). È un "dove" al quale gli angeli sono eternamente tenuti dal "punto fisso" del *fons* luminoso secondo una geografia spirituale ma non per questo meno reale, che mappa la "posizione" fisico-spirituale degli angeli in relazione a Dio («Io sentiva osannar di coro in coro / al punto fisso che li tiene a li ubi, / e terrà sempre, ne' quai sempre fuoro», *Pd XXVIII*, 94-96).

Nel sistema dantesco il moto è manifestazione "fisica" e percettibile (da Dante) del fenomeno teologico originato dall'ardore angelico e avviene contestualmente alla riflessione speculare della luce, già presente nella tradizione Pseudo-Dionisiana, operata dalle gerarchie angeliche e manifestazione del doppio ordine fisico-teologico dei fenomeni della *Commedia*. Sia la riflessione luminosa che il movimento sono conseguenti alla contemplazione derivata dalla visione beatifica e non sono due distinte operazioni dipendenti dalla libera volontà delle creature angeliche. In questo modo Dante supera il problema di dover distinguere tra angeli attivi e angeli contemplativi, o di dover azzardare una teoria della intellesione angelica come immediatamente pratica per conciliare le funzioni proprie delle intelligenze motrici aristoteliche e quelle illu-

minative della tradizione neoplatonica<sup>12</sup>. Moto e illuminazione angelici vanno ad attivare le virtù dei corpi celesti che iniziando così il loro proprio moto intorno alla terra danno avvio al tempo ed alla vita del cosmo.

In modo originale rispetto alle sue fonti, Dante disegna nella *Commedia* una cosmologia diversa da quella adottata nel *Convivio*, le cui tracce sono ancora visibili in *Inferno* VII e *Paradiso* II in cui supponeva che il Primo Mobile fosse mosso direttamente da Dio e il moto delle sfere celesti fosse affidato ad una sola intelligenza per ogni ordine angelico<sup>13</sup>. Nel mini-trattato di angelologia costituito dai canti XXVIII e XXIX del *Paradiso* Dante stabilisce una corrispondenza biunivoca tra ordini angelici e sfere celesti secondo un criterio inversamente proporzionale alla vicinanza dei cori al punto luminoso e alla relativa velocità del loro moto. Così i serafini, i più vicini al punto e i più veloci per la loro maggiore capacità di visione, descrivono la circonferenza minore ma muovono la sfera più ampia del Cristallino o Primo Mobile. In questa originale cosmologia l'amore letteralmente "move" il mondo: a livello cosmico diviene energia che si trasforma in forza cinetica in grado di muovere i cieli.

Due punti sono fondamentali – ed originali al sistema dantesco: 1. la visione angelica all'origine del movimento e della vita cosmica è diretta e immediata; 2. Non vi è distinzione tra visione beatifica e visione "amministrativa" (su cui tornerò tra breve). Di conseguenza non vi è nel sistema dantesco altro ordine gerarchico che quello afferente alle diverse capacità delle creature spirituali di ricevere la luce divina, e queste capacità dipendono in ultima analisi non da una differenziazione nella loro natura *ab creatione* ma dalla loro iniziale volontà (l'"affetto") a ricevere il dono della grazia. Descritto sinteticamente nelle sue caratteristiche principali il funzionamento del modello cosmologico dantesco

<sup>12</sup> Su questa controversa questione, collegata a quella della definizione degli angeli come "atti puri" nella *Commedia* rimando alla bibliografia della nota 21.

<sup>13</sup> Non si deve pensare che l'evoluzione della cosmologia dantesca lasci tracce inconsapevoli nel poema. Dante mantiene alcune zone ambigue, come nei riferimenti alla cosmologia del cielo delle stelle fisse in *Paradiso* II o nella definizione dell'origine del tempo e della regolazione del moto fisico in *Paradiso* XXVII. Tuttavia l'autore si fa *auctoritas* collegando anche a livello testuale tali zone testuali con l'impianto cosmologico definito nei due canti angelologici (*Pd* XXVIII e XXIX) la cui autorità si impone *à rebours* ed è sottolineata dall'ambigua ricasazione di Gregorio Magno a favore dell'ordinamento pseudo-dionisiano delle gerarchie angeliche in *Pd* XXVIII, 130-135. Ambigua perché Dante certamente non segue l'angelologia dello Pseudo-Dionigi, a cominciare dall'attribuzione dantesca della fondamentale funzione motrice agli angeli, che in quest'ultimo non ha luogo. Per le differenze tra l'angelologia dantesca e quella dello Pseudo-Dionigi rimando a Barsella, *In the Light, Dante and Christian Angelology. Limits and Influence of the Pseudo-Dionysian Tradition*.

rimane da verificare se questo trovi riflesso e conferma nella supposta auto-esegesi dell'*Epistola XIII* a Cangrande della Scala.

### 3. *L'Epistola XIII e l'ordine cosmologico del Paradiso*

Quanto esposto nella sezione precedente descrive l'architettura cosmologica della *Commedia* e la sua dinamica secondo criteri filosofico-teologici al servizio della finalità del poema: servire da tramite per la conoscenza e l'amore del vero che guidi i lettori nel loro personale cammino verso Dio. A tale fine è necessario che la spiegazione del mondo che tale architettura offre sia il più possibile credibile, e si attenga ad un criterio di "realismo" teologico e poetico. Se il modello cosmologico della *Commedia* risponde a quanto sino a qui descritto, allora si pone la necessità di confrontarlo per quanto possibile con la presunta auto-esegesi contenuta nella *Epistola XIII* a Cangrande della Scala, che avrebbe dovuto accompagnare l'invio e la dedica della terza cantica al signore di Verona<sup>14</sup>.

Si è molto discusso sulla autenticità dell'epistola prendendo in considerazione diversi aspetti: storico, linguistico, filologico, e dei contenuti sia filosofici che teologici. Non entro nella dibattutissima questione dell'autenticità dell'*Epistola*, problema su cui mi limito a ricordare gli interventi del dibattito più recente e che vanno nella direzione, non da tutti condivisa, di assegnare l'autenticità solo alla prima parte della lettera, quella della dedica (*EC*, 1-13). Ad oggi, non si è ancora giunti ad una sicura identificazione della paternità dantesca dell'*Epistola*<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Sulle date della permanenza di Dante a Verona non si è ancora raggiunto un perfetto accordo tra i critici. Dante si era recato a Verona una prima volta presumibilmente nel 1303-1304 quando era ancora signore il fratello maggiore di Cangrande, Bartolomeo, con il quale strinse amicizia e che celebrò in *Paradiso* XVII. Non fu invece in buoni rapporti con l'altro fratello, Alboino, sul quale Dante dette un giudizio sprezzante in *Cv* IV xvi 6. Cangrande fu signore assoluto di Verona dal 1312, dopo la morte del fratello Alboino. Dante giunse a Verona per il suo secondo soggiorno forse agli inizi del 1313, certamente dopo la morte di Arrigo VII.

<sup>15</sup> Per un esauriente resoconto dei vari argomenti pro e contro l'autenticità e la relativa bibliografia fino al 2015 si veda l'ottimo commento di Luca Azzetta all'edizione da lui curata per la Nuova Edizione delle Opere di Dante (NECOD) in Dante, *Epistole, Egloghe, Questio de aqua et terra*, M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, A. Mazzucchi (a cura di), Roma, Salerno Editrice, 2016 (NECOD, vol. V). Altre edizioni e commenti di riferimento sono Dante Alighieri, *Epistole, Ecloghe, Questio de situ et forma acque et terre*, a cura di M. Pastore Stocchi, Roma-Padova, Antenore, 2012; Dante Alighieri, *Opere II. Convivio, Monarchia, Epistole, Ecloghe*, G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese (a cura di), Milano, Mondadori, 2014. Sul dibattito più recente vedi gli ultimi interventi di Casadei A., *Dante. Altri accertamenti*, op. cit., pp. 31-102; Id., *Situazione dell'Epistola a Cangrande: una sintesi*, in *Atti degli incontri sulle Opere di Dante I. Vita Nova, Fiore, Epistola XIII*

Strutturata secondo le regole dell'*ars dictandi* medievale, la lettera si divide in due parti principali: la prima contiene la dedica a Cangrande (*pars nuncupatoria*, 1-13) e la seconda una spiegazione generale della cantica e l'esegesi dei primi due canti del Paradiso (*accessus*, 14-41 e *expositio textus* 42-90)<sup>16</sup>. I critici sono in generale d'accordo nello stabilire un termine *ante quem* al 20 agosto del 1320 per la composizione dell'Epistola, data della sconfitta di Cangrande a Bassanello contro i padovani e oltre la quale suonerebbe fuori luogo il riferimento ad un Cangrande "vittorioso" dell'intestazione. Il termine *post quem* sarebbe fissato dall'anno di nomina di Cangrande a Vicario Imperiale di Verona nel 1311<sup>17</sup>. I risultati dell'approfondita ricerca filologica condotta con accuratezza nei commenti delle edizioni più recenti curati da studiosi del calibro di Luca Azzetta, Claudia Villa, Manlio Pastore Stocchi e dagli studi più recenti in particolare di Alberto Casadei, Giuseppe Indizio, e Marco Veglia tra altri, forniscono ulteriori limiti all'interpretazione

---

(Società Dantesca Italiana), M. Gragnolati, L.C. Rossi, P. Allegretti, N. Tonelli, A. Casadei (a cura di), Firenze, Sismel Edizioni del Galluzzo, 2018, pp. 277-310 e agli altri lavori dell'autore dedicati all'Epistola XIII qui citati; P. De Ventura, *Dante e Cangrande, Dupin e Salomone*, in *Atti degli incontri*, cit. pp. 311-333; G. Indizio, *L'Epistola XIII: primi appunti per un approccio sistematico alle questioni attributive*, *Atti degli incontri*, cit. pp. 335-373; Veglia, *Dante e Cangrande tra Verona e Ravenna*, in *Atti degli incontri*, cit., pp. 375-405; T. Ricklin, *L'Epistola a Cangrande: elementi assodati e nuovi spunti a proposito di un testo contestato*, in «Rivista di studi danteschi», 15, 1, 2015, pp. 66-97. Per il testo dell'Epistola a Cangrande, si fa riferimento all'edizione critica a cura di E. Cecchini, Firenze, Giunti, 1995 confrontata con il testo rivisto da L. Azzetta. Rimando ai testi citati per una più comprensiva ed esaustiva bibliografia sull'argomento.

<sup>16</sup> L'Epistola presenta una struttura molto articolata. Thomas Ricklin ne mette in risalto il carattere parallelo di epistola, *oratio* (contenuta nell'*exordium* e *vinculum* dell'epistola), e *lectio* (che si sviluppa nella parte della *narratio* dell'epistola e contiene l'*accessus* svolto secondo i tradizionali *sex inquirenda*). Dante adotterebbe per ciascuno di questi generi i principi propri di ciascuno. Vedi Ricklin, cit., pp. 96-97 e l'introduzione di Azzetta, cit., pp. 275-282.

<sup>17</sup> La dedica al «Magnifico atque victorioso domino domino Cani Grandi» rimanda al 1311, data in cui Cangrande viene nominato Vicario imperiale di Verona (17.3.1311). L'anno successivo lo sarà di Vicenza (12.2.1312) ed entrambe le nomine saranno confermate da Federico d'Austria nel 1317. Il termine *ante quem* sembrerebbe essere la sconfitta di Cangrande ad opera dei padovani a Bassanello nell'estate del 1320 (Padova, 26.8.1320), data dopo la quale l'appellativo "vittorioso" della dedica sembrerebbe fuori luogo. Per le più recenti biografie che hanno contribuito, non senza punti discordi, a ricostruire gli anni dell'esilio e vicende rilevanti anche ai fini della possibile datazione e attribuzione dell'epistola si vedano: M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012; G. Indizio, *Problemi di biografia dantesca*, Ravenna, Longo, 2014; G. Inglese, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma, Carocci, 2015; E. Pasquini, *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Milano, Rizzoli, 2015; M. Tavoni, *Qualche idea su Dante*, Bologna, il Mulino, 2015; M. Veglia, *Dante leggero. Dal priorato alla «Commedia»*, Roma, Carocci, 2017.

accertando date rilevanti per la composizione, per il secondo soggiorno veronese di Dante, per la stesura del *Paradiso*, e per gli eventi che potrebbero avere influenzato le relazioni tra Dante e Cangrande. Importanti sono stati inoltre nel corso del dibattito che dura ormai da più di un secolo, i riscontri sul lessico e lo stile, in genere ma non unanimemente positivi, e quelli sulla struttura dell'Epistola, che rivela elementi innovativi piuttosto che attribuibili ad imperizia nell'*ars dictandi* dell'autore. La presenza di riferimenti ad opere dantesche circolanti soltanto in una ristretta cerchia tra Ravenna, Bologna e Firenze almeno fino agli anni '40 ha ristretto le ipotesi su eventuali autori alternativi a Dante. Sul versante delle datazioni fondamentali sono i rilievi di Casadei sull'impossibilità di trovare una data di spedizione della lettera compatibile con l'invio della cantica finita<sup>18</sup>. Sostanziali inoltre sono stati i contributi in merito alla coerenza concettuale tra *accessus* e *Paradiso*. Questi vari filoni di ricerca hanno ristretto il campo delle ipotesi relative all'attribuzione anche se, per ammissione degli stessi filologi, non sono ancora decisivi<sup>19</sup>.

In questo contesto assumono crescente rilevanza i dati extratestuali di carattere storico e biografico e acquista rilievo la ricerca sulle possibili discrepanze nei contenuti quali ad esempio la questione della distinzione tra i termini "penetrare" e "risplendere" (*Pd I*, 1-3), relevantissima per la cosmologia del *Paradiso* poiché rimanda indirettamente ai diversi gradi di intensità di illuminazione tramite i cori angelici, e ignorata invece nell'*Epistola*<sup>20</sup>. È in questa prospettiva che mi propongo di valutare la compatibilità della visione cosmologica sottesa dall'*Epistola XIII* con quella operante nella *Commedia*, in particolare in riferimento a due elementi a cui si riferiscono i due passi menzionati: il sistema di illuminazione delle gerarchie angeliche (*EC*, 60-61), e il problema dell'origine del movimento delle sfere celesti (*EC*, 71).

<sup>18</sup> Vedi A. Casadei, *Dante. Altri accertamenti*, op. cit., pp. 34; 52-56 e 67-87.

<sup>19</sup> «Non mancano invero punti non si dica ignorati ma forse da lumeggiare meglio di quanto non sia stato fatto fin qui [...] La strada verso una soluzione condivisa, ammesso ciò sia possibile e, a tutto dire, auspicabile (Il dissenso ha costretto i sostenitori della communis opinio a precisare, chiarire, migliorare la qualità delle proprie proposte esegetiche), sembra ancora lunga». Così si esprime nelle sue conclusioni Indizio, *L'Epistola XIII*, cit., p. 372.

<sup>20</sup> Vedi per esempio il dibattito recente sulla questione dell'interpretazione della prima terzina del *Paradiso* e le incongruenze nella spiegazione del "penetra" e "risplende" trattate come idealmente equivalenti nell'ultima ma certamente non tali nella *Commedia*, vd. A. Casadei, "Per l'universo penetra...": un'esegesi contro la Epistola a Cangrande, in *Encyclopaedia Mundi. Studi di letteratura italiana in onore di Giuseppe Mazzotta*, S.U. Baldassarri, A. Polcri (a cura di), Firenze, Le Lettere, 2013, pp. 59-70; Signori, "Sulla distinzione di luce e gloria" cit.

### 3.1 Gerarchia e Luce

Nel primo passo, dopo aver introdotto l'intenzione di spiegare i versi di apertura di *Paradiso* I, l'autore illustra come la trasmissione della luce avvenga in modo gerarchico dalle intelligenze superiori a quelle inferiori, di ordine in ordine:

propter quod patet quod omnis essentia et virtus procedit a prima, et intelligentiae inferiores recipiunt quasi a radiante et reddunt radios superioris ad suum inferius ad modum speculorum. Quod satis aperte tangere videtur Dionysius *De celesti hierarchia* loquens. Et propter hoc dicitur in libro *De causis* quod 'omnis intelligentia est plena formis'. Patet ergo quomodo ratio manifestat divinum lumen id est divinum bonitatem, sapientiam et virtutem, resplendere ubique. (*EC*, 60-61)

Per ciò è chiaro che ogni essenza e virtù procede dalla prima, e che le intelligenze inferiori ricevono quasi come da una fonte irraggiante e riflettono i raggi dell'ente superiore verso ciò che è a esse inferiore a modo di specchi. E questo sembra toccare abbastanza apertamente Dionigi, parlando della gerarchia celeste. [61] E per questo si dice nel libro *Delle cause* che 'ogni intelligenza è piena di forme'. È chiaro dunque in che modo la ragione manifesta che la luce divina, cioè la divina bontà, la sapienza e la virtù, risplende ovunque.

La spiegazione della trasmissione gerarchica della luce, che riprende quella dello Pseudo-Dionigi qui esplicitamente citato, si riferisce alla sezione della lettera in cui l'autore descrive la natura degli angeli secondo la loro essenza, ovvero la loro *quidditas*, che indica ciò in cui il loro essere si attualizza<sup>21</sup>. Il riferimento all'ordinamento gerarchico secondo il dettato

<sup>21</sup> Questo passo riguarda la definizione degli angeli rispetto alla loro essenza, e segue la definizione rispetto all'essere. Il problema si può collegare con i passi della *Commedia* che definiscono la natura degli angeli come atti puri. Anche questo ha dato origine a ampio dibattito per il quale rimando nella bibliografia alla nota 12. Il problema dell'atto puro nasceva anche per i risvolti di possibili contaminazioni averroiste, o supposte tali, già avanzate a suo tempo da Nardi ma in larga parte minimizzate in interventi recenti. Si possono distinguere due ordini di problemi. Uno è la definizione degli angeli come atto puro; l'altro riguarda la possibilità che gli angeli possano allo stesso tempo contemplare e muovere le sfere celesti. Per quanto riguarda il primo problema, la definizione degli angeli come "atti puri" non risulta originale di Dante ma sarebbe in realtà già presente tra i teologi del tempo e rimanda alla questione più ampia dei rapporti con l'averroismo, come dimostra Luca Bianchi. Vedi L. Bianchi, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in «Le Tre Corone», 2, 2015, pp. 71-109 e Id., *Acte pur: Dante, l'averroïsme et le substances séparées*, in A. De Libera, J.-B. Brenet, I. Rosier-Catach (a cura di), *Dante et l'Averroïsme*, Paris, Le Belles

pseudo-dionisiano espressamente indicato lascia intuire che per l'autore dell'Epistola nella *Commedia* gli ordini inferiori ricevano la loro virtù da quelli superiori nello stesso modo in cui un raggio luminoso ("radiante") si propaga attraverso uno specchio, arrivando dall'alto e riflettendosi verso il basso<sup>22</sup>. Questa gerarchia di illuminazione nei due movimenti principali di ascesa e discesa della luce è propria del sistema descritto nel *De coelesti hierarchia* dello Pseudo-Dionigi, in cui la propagazione della luce con il suo portato di conoscenza divina e scienza pratica della funzione angelica nel cosmo è strettamente gerarchica e costituisce l'esemplare su cui si modella la gerarchia ecclesiastica. Non è tuttavia l'ordine che troviamo nella

---

Letres, 2019, pp. 307-330. Si veda anche sulla stessa questione P. Falzone, *La dottrina delle intelligenze separate come "puri atti" in Dante (Convivio II, 4 e Monarchia I, 3)*, in J. Bartuschat e A.A. Robiglio (a cura di), *Il "Convivio" di Dante*, Ravenna, Longo, 2015, pp. 165-189. Inoltre, nei termini della trattazione tomistica che distingue l'essere e l'essenza negli angeli, essi sono dotati di potenza rispetto all'essere (*potentia ad esse*) per il fatto che sono stati creati ma sono atti puri rispetto all'essenza, ovvero ciò per cui non possono essere che ciò che sono (*quidditas* nel linguaggio di Tommaso d'Aquino), ovvero nel loro atto naturale di continua inteliezione. Dante, introducendo il ruolo degli angeli come motori delle sfere celesti deve includere l'operazione di movimento dei cieli nella definizione di ciò che costituisce la loro essenza perennemente attualizzata. Se così non fosse i cieli non rivolgerrebbero con continuità con ovvie conseguenze di stasi che farebbero venire meno l'intero processo provvidenziale in atto della creazione. Bruno Nardi ricostruisce lo sviluppo del pensiero dantesco su questo punto, dal *Convivio* alla *Commedia*, in *Tutto il frutto raccolto del girar di queste spere*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983 (1942), pp. 245-264. Si tenga presente che nella cosmologia dantesca i cieli sono eterni e gli angeli sembrano svolgere eternamente la loro arte suggerendo una possibile eternità anche del movimento stesso. Se così non fosse la caratteristica di essere motori dei cieli difficilmente potrebbe appartenere all'essenza perennemente attualizzata degli angeli. Sulla questione della possibile eternità dei cieli e del loro moto vedi pp. 250-253 e relative note in Nardi, *Tutto il frutto raccolto*, cit. e in questo articolo pp. 207-209. Sulla questione degli angeli come sostanze compiutamente attualizzate e la relativa bibliografia rimando a Barsella, *Dante e la machina mundi*, cit., oltre a P. Porro, *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del «Convivio» dantesco (II, 4)*, in *Ad ingenii acuitionem. Studies in honour of Alfonso Maierù*, S. Caroti et al. (a cura di), Louvain-la-Neuve, Brepols, 2006, pp. 304-351.

<sup>22</sup> Per l'importanza dell'angelo-specchio nello Pseudo-Dionigi e la sua fortuna si veda l'introduzione alla traduzione esegetica del corpus dionisiano di Giovanni Reale in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere: Gerarchia celeste - Gerarchia ecclesiastica - Nomi divini - Teologia mistica - Lettere*, introduzione di G. Reale, trad. P. Scazzoso e I. Ramelli con saggi di E. Bellini e C.M. Mazzucchi, Milano, Bompiani, 2009, pp. 11-29. Si fa riferimento a questa traduzione italiana. Per la teologia mistica si veda *Tenebra luminosissima. Commento alla «teologia mistica» di Dionigi Aeropagita di Alberto Magno*, G. Allegro, G. Russino (a cura di), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2007. Sulla nozione di specchio nello Pseudo-Dionigi si veda anche il commento di Tommaso d'Aquino al *De divinis nominibus*, IV, 22 e Barsella, *In the Light*, cit., pp. 27-69, nonché S. Finazzi, *'Ad modum speculorum': visus e astri nella metafora dantesca dello specchio*, in «Scaffale aperto», 1, 2010, pp. 137-158.

*Commedia* in cui i cori angelici riflettono il raggio di luce che ricevono direttamente sui cieli che muovono e tale raggio attiva in questi le virtù formative che vi si trovano in potenza. Il riferimento a Dionigi Aeropagita nell'Epistola XIII si riferisce quindi ad un sistema cosmologico in cui non si ha ancora una fusione – come nella *Commedia* – del sistema dionisiano di illuminazione gerarchica e quello delle intelligenze motrici aristoteliche.

Nel passo in questione, gli angeli sono inoltre considerati nella loro funzione squisitamente illuminativa: in qualità di specchi che rifrangono la luce divina in modo indiretto e con diversa intensità a seconda della loro capacità di riceverla. Ma a differenza dell'ordinamento dionisiano, nella *Commedia* gli angeli non hanno una visione gerarchica della luce divina ma una visione immediata e diretta resa possibile dall'intervento del *lumen gloriae*. Per comprendere appieno quanto l'Epistola XIII si distanzi dalla *Commedia* su una questione sostanziale quale la visione gerarchica delle intelligenze è necessario fare riferimento al dibattito teologico che si sviluppò a cavallo tra il XIII e XIV secolo sulla visione beatifica.

Nella tradizione Pseudo-dionisiana, la specularità angelica è funzione della teofania che accompagna per gradi l'intelletto umano a ripercorrere il cammino di ritorno verso Dio<sup>23</sup>. Poiché in questa tradizione micro- e macrocosmo sono pensati in continuità, l'organizzazione degli ordini angelici è necessariamente gerarchica e serve da esemplare per l'ordinamento e l'organizzazione di ogni forma di governo del mondo terreno. In particolare, è radice dell'ordinamento gerarchico dell'*ecclesia*, ed ha quindi forti implicazioni politiche che nella visione dantesca vengono messe in discussione dall'assunzione di una visione beatifica e di illuminazione diretta. Così dispone le gerarchie lo Pseudo-Dionigi:

I sacri autori chiaramente dimostrano che le disposizioni inferiori delle sostanze celesti vengono istruite convenientemente, nelle scienze teurgiche, dalle superiori, mentre le più alte di tutte sono illuminate, per quanto è possibile, dalla stessa Tearchia nelle dottrine sacre. (*DCH VII*, 3, 209 A)<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Dante probabilmente venne in contatto con lo Pseudo-Dionigi attraverso i commenti al *De Coelesti hierarchia* che a partire dalla traduzione di Scoto Eriugena si diffusero attraverso la ripresa di Ugo e poi Riccardo di San Vittore e in ambito scolastico con Alberto Magno (*Commento* al DCH e al *De meteora* II di Aristotele) e Bonaventura (*Commento alle Sentenze*, libro II; *Collationes XX e XXI*; *Breviloquium* II), per citare fonti attestata a cui Dante poté attingere.

<sup>24</sup> «Hoc ergo et theologī aperte declarant, suppositas quidem coelestium essentiarum dispositiones superfirmatis ornate erudiri deificas scientias: omnium vero altiores ab ipsa divinitate, quantum fas, doctrinam illuminari», PL 175 [Col.1033A]. La traduzione latina è quella di Scoto Eriugena presente nel commento al *De coelesti hierarchia* di Ugo di San Vittore.



Per l'autore neoplatonico falsamente ritenuto da Dante e i suoi contemporanei discepolo di San Paolo, l'ordine gerarchico riguarda l'accesso alla conoscenza delle cose divine. Gli angeli sono "istruiti" intorno a queste e ai ministeri che sono chiamati a svolgere in un processo di comunicazione da superiore a inferiore. Sia la visione di Dio che la visione di ciò che riguarda il loro essere e la loro funzione provvidenziale sono gerarchiche: solo i primi tre ordini della prima gerarchia (serafini, cherubini e troni), grazie alla loro vicinanza e quindi maggiore purezza e perfezione, attingono alla visione divina e ricevono la "comunicazione della scienza" senza mediazione. Gli altri sono istruiti dagli ordini superiori.

Tale gerarchia si riferisce sia al movimento ascendente di contemplazione, sia a quello discendente di propagazione della luce. Il principio gerarchico è dettato dall'economia del cosmo per cui non è necessario che l'ordine inferiore sia esposto alla conoscenza di ciò che per sua naturale capacità non può operare. Gli ordini inferiori vedono Dio riflesso nell'illuminazione trasmessa dalle gerarchie e, all'interno della stessa gerarchia, dagli ordini a loro superiori. Il primo movimento di illuminazione, ascendente, è correlato all'acquisizione della conoscenza divina. Il secondo movimento, discendente, distribuisce la luce riflettendola in modo diverso a seconda del diverso grado di perfezione delle creature angeliche e mira a comunicare il ministero stabilito per ciascun ordine dalla Provvidenza. La contemplazione non è fine a se stessa, ma diretta all'azione delle gerarchie superiori di attrarre verso l'alto quelle inferiori iniziandole ad un processo imitativo ("coraggiosa imitazione") che le porti attraverso la teofania a unirsi e cooperare all'azione divina secondo l'interpretazione Paolina direttamente richiamata nel testo:

[...] per ciascuno di coloro che hanno avuto in sorte la gerarchia la perfezione consiste nell'ascendere all'imitazione di Dio secondo le proprie possibilità e nel divenire, come dice la Scrittura (1 Corinzi, 3: 9), *col-laboratori di Dio*, cosa questa senza dubbio più divina di tutte, e nel mostrare che si manifesta in se stessi, per quanto è possibile, l'energia divina. (DCH III, 2, 165 B)<sup>25</sup>

L'ordine gerarchico di illuminazione diventerà un problema dibattuto dai maggiori commentatori di Dionigi, quali Alberto Magno, Ugo da San Vittore e Bonaventura, che si trovano a fronteggiare il problema se am-

<sup>25</sup> «Est enim unicuique hierarchiam sortientium perfectio; hoc est secundum propriam analogiam in Dei imitationem ascendere, et omnium divinius, ut eloquia aiunt, Dei cooperatorem fieri (1 Cor 3; 3 Gv 1; Mt 5), et ostendere divinam in seipso actionem, secundum quod possibile est, relucens», PL 175 [Col. 0991 B e C].

mettere o no la possibilità di vedere l'essenza divina e, nel caso, se prima o dopo il giudizio universale, o addirittura in vita, e infine se ciò sia possibile per una innata predisposizione connaturata alle sostanze separate oppure no. Forse prendendo spunto dallo Pseudo-Dionigi, i teologi tardo medievali assumono in corrispondenza delle due illuminazioni due tipi di visioni angeliche: la visione beatifica e la visione "amministrativa" da cui gli angeli attingono la conoscenza di sé e del loro essere nel mondo. Per Alberto Magno, autore dell'influente commento al *De coelesti hierarchia* – diversamente da Ugo da San Vittore – solo la visione beatifica è diretta, mentre la visione da cui gli angeli derivano la scienza delle loro operazioni è come nello Pseudo-Dionigi, gerarchica<sup>26</sup>:

*quod deus offert se beatis omnibus immediate, quantum pertinet ad obiectum beatitudinis, quia nihil potest beatificare nisi ipse, in quo est perfectio bonitatis. Et iterum habet unusquisque proportionem ad ipsum et secundum naturam et secundum meritum; secundum naturam, quia quaelibet res capax est eius secundum aliquid, multo fortius beati; secundum meritum, quia per inditam gratiam merentur infinitum bonum, quod non est angelus, sed deus. Quantum vero pertinet ad revelationem occultorum divinorum, quae sunt in natura eius et quae pertinent ad dispositionem universi et mysteria ecclesiae, non vident eum omnes immediate; [...] superiores autem plura de talibus vident in ipso, licet eum omnes videant, sicut in eadem sententia aliter videt indoctus, aliter doctus, et quantum ad talia superiores illuminant inferiores, et haec est illuminatio hierarchica. (Commentum super caelistis hierarchia I.1 c. 5)<sup>27</sup>*

Dio si offre a tutti i beati in modo immediato per quanto pertiene all'oggetto della beatitudine, perché niente può donare loro beatitudine se non Dio stesso, nel quale risiede la perfezione della bontà. E d'altra parte ciascuno sta in proporzione a lui sia secondo natura che secondo merito;

<sup>26</sup> Per il maestro di Tommaso d'Aquino, nel commento alla gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi, la visione beatifica è diretta già prima del giudizio universale per tutte le creature spirituali, comprese le anime beate – perché diversamente si enterebbe in contraddizione con il dettato Paolino per cui ora vediamo in *enigmata*, ma dopo la morte *facie ad faciem* (1 Cor 13, 12). Le posizioni su questo punto non erano univoche. Alcuni sostennero che la visione beatifica poteva essere diretta solo dopo il recupero del corpo e quindi della perfezione ultima dell'anima umana dopo il giudizio universale. Altri sostennero invece che la visione era elargita come grazia aggiuntiva – illuminante – la stessa che aveva permesso agli angeli di attingere alla visione di dio e iniziare la loro perfezione nella cooperazione all'azione divina dopo la caduta di Lucifero e degli angeli ribelli.

<sup>27</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De coelesti hierarchia*, P. Simon, W. Kubel (a cura di), Aschendorff, Monasterii Westafalorum, 1993.

secondo natura, perché ogni cosa è capace di lui [Dio] secondo un certo qualcosa, e a maggior ragione i beati. Secondo il merito, perché per la grazia concessa meritano un bene infinito, che non è l'angelo ma Dio. Per quanto pertiene alla rivelazione delle cose divine occulte che sono nella sua natura e che pertengono al governo dell'universo e ai misteri della chiesa, non tutti lo vedono senza mediazione [...] Gli ordini superiori vedono in lui più di tali cose divine, sebbene tutti lo vedano, come un incolto ed un dotto hanno un diverso grado di comprensione della stessa opinione. E rispetto a tali cose gli ordini superiori illuminano gli inferiori, e questa illuminazione è gerarchica. E rispetto a tali cose gli ordini superiori illuminano gli inferiori, e questa illuminazione è gerarchica<sup>28</sup>.

Secondo Alberto Magno, la visione in merito all'oggetto della beatitudine (*ad obiectum beatitudinis*), ovvero Dio, è immediata. Nel precisare che la visione immediata è in proporzione «secundum naturam et secundum meritum» il maestro di Colonia suggerisce che immediatezza e gerarchia non si escludono necessariamente nel senso che ogni creatura accede alla visione beatifica secondo un criterio di gerarchia interiorizzato ed attinente al soggetto e non all'oggetto della beatitudine, la cui manifestazione è ricevuta dagli ordini nella sua interezza ma propagata da essi secondo una gradualità *ex parte creaturae*. Per quanto riguarda invece la visione che pertiene alla conoscenza dell'angelo delle cose occulte quali sono la sua natura e il governo dell'universo (*ad revelationem occultorum divinatorum*), la visione non può essere che gerarchica. Gli autori che distinguono tra illuminazione diretta e gerarchica ritengono in generale che dopo il giudizio universale la prima illuminazione non verrà meno, mentre quella gerarchica cesserà dal momento che i cieli e i loro movimenti, creati al servizio dell'opera di redenzione degli esseri umani, non sarà più necessaria. In Dante la condizione angelica dopo il giudizio non cambia e gli ordini sembra che, permanendo ai loro "ubi", continuino a svolgere una funzione nel nuovo *ordo gloriae*.

Che i cieli non cessassero di esistere dopo il giudizio universale era opinione basata su *Apocalisse* 21, in cui si annunciava la nascita di un "nuovo cielo" e una "nuova terra" dalla distruzione di quelli esistenti: «Et vidi caelum novum et terram novam. Primum enim caelum, et prima terra abiit, et mare jam non est»<sup>29</sup>. Con il giudizio universale si

<sup>28</sup> Mia traduzione.

<sup>29</sup> «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più». *Ap* 21, 1. I "nuovi cieli e nuova terra" sono già in *Is* 65, 17. Il testo latino di riferimento è quello della *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, Milano, San Paolo, 1995. Il testo italiano di riferimento è *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2014.

compivano la distruzione e la rinascita del mondo annunciate nell'escatologia del Nuovo Testamento<sup>30</sup>. Nel Supplemento alla Terza Parte della *Summa theologiae* Tommaso, o meglio il suo discepolo Rinaldo da Piperno, affermava l'incorruttibilità ed eternità dei cieli anche dopo il giudizio universale. Il moto celeste tuttavia, sia per l'aquinate che per Bonaventura ed altri teologi del XIII secolo che si impegnarono nel dibattito escatologico-cosmologico sulla base delle *Sentenze* (libro IV) di Pietro Lombardo, si sarebbe fermato<sup>31</sup>. Nel nuovo universo al servizio dell'uomo glorificato il moto non cessa per ragioni naturali ma soprannaturali, e la risultante condizione della creazione è "sopra natura"<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Si veda ad esempio la seconda lettera di San Pietro: «Adveniet autem dies Domini ut fur, in qua caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, et terra et opera, quae in ea inveniuntur» [«Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta»]. 2 Pt 3, 10. Cfr. Anche 2 Cor 5, 10; Ap 20, 11-15; e Mt 25, 31-46.

<sup>31</sup> Rinaldo o Rainaldo Piperno è il probabile compilatore del *Supplementum* alla *Pars III* della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, redatto sulla base del commento dell'Aquinate al libro IV delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Sia Tommaso d'Aquino che Bonaventura nei rispettivi commenti a IV *Sent.* d. 48 q. 2 artt. 1-3, propendono per la fine del moto, e quindi del tempo, non per cause naturali ma per imperscrutabile volontà divina.

<sup>32</sup> Per Tommaso l'universo della creazione è al servizio dell'essere umano sia materialmente per quanto riguarda il suo sostentamento, a cui è rivolto il moto dei cieli nella sua funzione di governo della generazione e corruzione nel mondo sublunare; sia intellettualmente perché l'essere umano "conosce le cose invisibili di Dio mediante le cose create" ("per ea quae facta sunt invisibilia Dei conspiciuntur", *Rm* 1, 20). Anche se queste funzioni verranno meno dopo il giudizio universale, con l'assunzione del corpo glorioso si deve pensare che la beatitudine dei santi sia più perfetta ed estesa alla componente corporale seppure di una corporeità affatto nuova. I cieli, come anche le altre creature poste in eterno al servizio dell'essere umano, rimarranno quindi perché «[...] i santi vedranno Dio per essenza immediatamente» [cf. I, q. 12, a. 1]. Ma a questa visione dell'essenza divina non potrà giungere l'occhio corporeo [ib., a. 3]. Per offrire quindi anche a quest'ultimo una gioia proporzionata relativa alla visione suddetta, gli sarà concesso di vedere la divinità nei suoi effetti corporali, in cui appariranno degli indizi evidenti della maestà divina: e innanzitutto nel corpo di Cristo, poi nei corpi dei beati e finalmente in tutti gli altri corpi. Sarà quindi necessario che anche gli altri corpi ricevano un influsso più marcato da parte della bontà divina: non tale da far mutare la specie, ma capace di aggiungere una certa perfezione di gloria. E questo sarà il rinnovamento del mondo. Perciò il rinnovamento del mondo coinciderà con la glorificazione dell'uomo. «[...] Deum sancti videbunt immediate per essentiam (*S. Th.* I, q. 12 a. 1). Sed hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit (*ib.* a. 3) Et ideo, ut ei etiam solatium sibi congruens de visione divinitatis praebetur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae maiestatis apparebunt: et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam

La nuova terra e i nuovi cieli sarebbero perfezionati nello splendore e così essi stessi, come tutte le creature, formerebbero un universo "glorificato" al servizio dell'essere umano perché esso possa godere appieno della visione diretta di Dio anche nella dimensione del corpo glorioso, che in quanto "corpo" necessita della mediazione di questa nuova materialità per attingere alla beatitudine sia nello spirito che nella nuova carne<sup>33</sup>. È in questa prospettiva che il movimento dei cieli potrebbe ancora poter avere una funzione nel cosmo rinnovato e gli angeli continuare la loro funzione motrice. Se per Tommaso e Bonaventura il moto celeste giunge ad una stasi, questa è il risultato di un intervento divino che, come esplicitamente afferma Tommaso, non trova spiegazione razionale<sup>34</sup>. Stando alla logica delle leggi fisiche, i cieli dovrebbero continuare a girare. Nella *Commedia*, distaccandosi dall'opinione dei due autorevoli teologi, sembra essere proiettata l'immagine di un mondo che continua dopo il giudizio universale, quando il numero prefissato degli eletti sarà completato e in cui gli angeli dai loro *ubi* continueranno a governare l'universo rinnovato al servizio dell'uomo glorificato<sup>35</sup>. In questo nuovo contesto, nel paradiso dantesco gli angeli continueranno ad avere una visione beatifica e ad essere diversificati nella loro visione secondo il principio soggettivo di gerarchia inerente al loro merito che li caratterizza nella temporalità che precede il giudizio universale<sup>36</sup>.

---

alia corpora maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant: non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdam gloriae perfectionem. Et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur», *S. Th. Suppl.* q. 91 a. 1 co.

<sup>33</sup> *S. Th. Suppl.* III, q. 91 a. 3. co.

<sup>34</sup> *S. Th. Suppl.* III, q. 91 a. 2. Lo stesso concetto è espresso nel *De potentia*, q. 5 a. 5 e si trova in Bonaventura, *In 4 Sent.* d. 48 q. 2 a. 2. In *S. Th. Suppl.* III q. 91 a. 2 ad. 4 Tommaso specifica che la Perdita del moto non diminuisce la perfezione dei cieli dal momento che il principio attivo del loro movimento è esterno e affidato alle sostanze spirituali. Tommaso qui segue quanto afferma Averroè in *Caeli et mundi (Comm. 5)* portandosi vicino all'idea che vi siano sostanze spirituali (angeli) che sia addette al movimento dei corpi celesti e in sostanza coincidenti con le intelligenze aristoteliche. Cfr. anche *S. Th.* I, q. 70 a. 3 in cui Tommaso rifiuta l'ipotesi che gli astri siano animati. In Dante sono i cieli ad essere "perfezione" degli angeli (*Pd XXIX*, 43-45), un elemento che lascerebbe supporre che nella *Commedia* il movimento celeste sia supposto eterno.

<sup>35</sup> Per Dante i cieli sono le "etterne rote" (*Pd I*, 64) e gli angeli dai loro *ubi* sembrano continuare la loro azione di governo del mondo rinnovato nella gloria. La loro arte di movitori, come abbiamo visto, non sembra mai cessare. È possibile che Dante abbia concepito un tempo eterno nel quale il movimento celeste non è più indirizzato al governo della generazione e corruzione nel tempo ma ancora in grado di avere una funzione di guida per l'essere umano dotato di corpo glorioso attraverso il quale la conoscenza e la beatitudine di Dio sono esaltate rispetto alla condizione precedente il giudizio universale.

<sup>36</sup> Il destino dei cieli dopo il giudizio universale era argomento assai dibattuto a cui e in questa sede è possibile solo accennare. Ulteriori approfondimenti, che mi propongo di effet-

Tornando al problema delle gerarchie di illuminazione, si può osservare come in Alberto Magno sia rilevante la preoccupazione di salvaguardare il ruolo di mediazione e di esemplarità del sistema pseudo-dionisiano per cui la gerarchia (e il principio gerarchico di illuminazione “amministrativa”) deve permanere affinché possa essere riflessa nell’ordinamento ecclesiastico.

In modo simile si esprime Bonaventura nelle *Collationes* sui sei giorni della creazione, dove il dottor Serafico assimila alla sua organizzazione trinitaria le gerarchie dell’Areopagita:

Nota autem, quod prima hierarchia non originatur nec illuminatur nisi a solo Deo; media autem illuminatur a Deo et a suprema; infima autem a Deo et a suprema et media; ecclesiastica autem ab omnibus. (*Conf.* XXI. 21)<sup>37</sup>

---

tuare, permetteranno di situare adeguatamente il pensiero dantesco nel contesto storico e ideologico di tale dibattito. Si può almeno notare che se Dante suppone l’eternità dei cieli, coerentemente alla maggioranza dei teologi del XIII secolo, è meno chiaro quale sia la sua posizione riguardo al loro movimento una volta “rinnovati”. Si può supporre che se assume che continuino nel loro moto perenne assuma anche che tale moto rimanga operazione specifica dei cori angelici. In questo caso niente cambierebbe nella dinamica celeste e nella visione immediata e diretta delle sostanze angeliche. Il principio d’illuminazione rimarrebbe dipendente solo dalla gerarchia “interna” data dalla diversa capacità di visione degli angeli.

<sup>37</sup> Bonaventura, *Collationes in Hexameron, Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, Firenze, Quaracchi, 1901, p. 435. Traduzione italiana, San Bonaventura, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, V.C. Bigi (a cura di), Milano, Jaca Books, 2018, p. 295. Si veda anche *Quaestio de angelicis influentiis (Expositio super pseudo-Dionysii de angelica ierarchia, prooem.)*, F. Delorme (a cura di), in Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta* (Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi 8), Quaracchi 1934, pp. 363-417. Si noti la differenza tra Bonaventura e Tommaso nei termini della visio/excessus: per Tommaso è dovuta a un intervento soprannaturale esterno, per Bonaventura la visione rimane dall’interno, come dono ricevuto e che agisce dall’interno attraverso il movimento affettivo dell’anima. Lo Spirito Santo infiamma il cuore al suo apice di ardore si unisce a Dio. Per Tommaso la visione possibile mediante il *lumen gloriae* è ottenuta attraverso la capacità intellettuale e solo in un secondo momento affettiva. Importanti per l’illuminazione delle gerarchie angeliche in Bonaventura sono anche il *Commento al Libro II delle Sentenze di Pietro Lombardo*, il *Breviloquium* e l’*Itinerarium mentis in Deum* (specialmente VII, 4). Per l’angelologia bonaventuriana vedi B. Faes de Mottoni, *Bonaventura e le gerarchie angeliche*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 3, 1993, pp. 312-358 e Id., *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995, e per la presenza di terminologia bonaventuriana per quanto riguarda la visione nel *Paradiso* si veda S. Finazzi, *Un tecnicismo neoplatonico in Bonaventura da Bagnoregio e la sua evoluzione in Dante*, in «Bollettino di Italianistica», n.s. 8, 1, 2011, pp. 23-36. Per l’influenza sia della visione bonaventuriana che tomista e la compresenza di elementi sia intellettuali affettivo-volitivi nella visione beatifica della *Commedia* vedi Z. Barański, *Teologia degli affetti e della beatitudine nel Paradiso*, in *Dante poeta cristiano e la*

Nota che la prima gerarchia non viene originata e illuminata se non dal solo Dio; la seconda gerarchia è illuminata da Dio e dalla prima; la terza gerarchia è illuminata da Dio, dalla prima e dalla seconda; e la gerarchia ecclesiastica è illuminata da tutte.

Anche per Bonaventura la visione è strettamente gerarchica nella contemplazione beatifica e solo i primi tre ordini compresi nella più alta gerarchia hanno accesso alla visione diretta.

Tommaso d'Aquino sembra seguire, almeno nella *Summa contra Gentiles*, l'organizzazione gerarchica della visione conoscitiva delle intelligenze angeliche secondo lo Pseudo-Dionigi<sup>38</sup>. Nell'autore neoplatonico, così come in Agostino, la gerarchizzazione della visione risponde ad una concezione che vede nelle creature una disposizione naturale a ricevere l'illuminazione divina<sup>39</sup>. Questa posizione si era andata indebolendo nei secoli successivi fino a negare la possibilità della visione diretta, che provocò eventualmente la condanna delle tesi sull'impossibilità della diretta conoscenza di Dio del vescovo di Parigi Guglielmo d'Auvergne nel 1241<sup>40</sup>. Il ritorno a posizione agostiniane del vescovo di Parigi aveva riaperto il dibattito sulla possibilità che la visione beatifica fosse concessa a tutte le sostanze spirituali, sia angeli che beati, prima o dopo il giudizio universale, e secondo quali modalità. Dopo la prima condanna del 1241, nel 1311-12 il concilio di Vienne aveva ristabilito inoltre che la visione divina fosse possibile anche per il *viator* in terra per effetto di un intervento soprannaturale, tornando ancor più radical-

---

*cultura religiosa medievale. In ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, Atti dell'omonimo convegno, G. Ledda (a cura di), Ravenna, Longo, 2018, pp. 259-312.

<sup>38</sup> Vedi in particolare Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 80.

<sup>39</sup> «In Agostino non esiste la possibilità di verificare la condizione di una natura priva della presenza del divino. Lo stato nel quale la mente è stata create, la sua natura, insomma, è di essere permeate dalla presenza di Dio». Vd. E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 22.

<sup>40</sup> Giovanni XXII nel 1333 aveva riaperto il dibattito sulla visione beatifica sostenendo la tesi contraria, che la visione di Dio non fosse possibile prima del giudizio universale. La tesi agostiniana di un accesso alla visione beatifica prevalse sulle resistenze opposte da teologi scolastici come Tommaso d'Aquino, per il quale il problema della conoscenza di un ente infinito da parte di uno finito restava un ostacolo difficilmente superabile. Per il dibattito teologico medievale sulla visione beatifica vedi C. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, n. 289, Roma, 1995 e Scribano, *Angeli e beati*, cit., pp. 3-67. Vedi anche L. Cappelletti, *Per un nuovo contributo al problema della visione beatifica nella Scolastica: la prospettiva di Tommaso di Bailly*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», n.s. 13, 2007, pp. 33-58; Id., «Nelle scuole de li religiosi.» *Le dispute scolastiche sull'anima nella Commedia di Dante*, pres. di A. Lanza, Firenze, Aleph Edizioni, 2015, pp. 72-86.

mente sulle posizioni che Agostino aveva teorizzato nei trattati giovanili come il *De quantitate animae*, anche se nel contesto di un innatismo che in seguito abbandona e che non sembra compatibile con il contesto dantesco<sup>41</sup>. Il dibattito era culminato nel 1336 con la costituzione *Benedictus Deus*, con cui Papa Benedetto XII stabiliva che le anime dei beati e degli angeli potevano godere della visione diretta di Dio.

Pur ammettendo tale possibilità, Tommaso, a differenza di Agostino, stabilisce una incolmabile differenza tra l'ente divino infinito e gli enti finiti e tenterà di tenere separate nell'ordine della conoscenza naturale la sfera degli intelletti creati, come quello angelico e quello umano, da quello infinito della divinità. Tale esigenza lo porterà a concedere la visione del divino ma come originata dall'intervento esterno e straordinario di Dio, indipendente dalle facoltà naturali di ogni essere dotato di intelletto finito. Tale intervento sovranaturale ed esterno viene identificato con il *lumen gloriae*, ovvero il mezzo che permette agli angeli e ai beati di andare oltre le loro naturali capacità di contemplazione del divino (si veda ad esempio l'"oltraggio" a cui cede la memoria in *Pd XXXIII*, 57). La luce del *lumen gloriae* ha in Tommaso così come in Dante carattere strumentale perché gli intelletti angelici non vedono in essa ma attraverso essa, quanto possono, l'essenza divina anche se non nella sua infinità. Essi infatti conoscono solo ciò che pertiene alla loro creazione e allo svolgimento dei loro ministeri<sup>42</sup>. Tale visione è diretta e commisurata alla capacità di ricevere la luce e di vedere di ciascun angelo<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Le posizioni agostiniane sulla questione della visione beatifica sono legate all'assunzione del modo in cui Agostino suppone si possa accedere alla conoscenza dell'essere supremo. Nelle opere giovanili come il *De quantitate animae* la conoscenza del divino si considera nel contesto di una conoscenza per reminiscenza delle forme innate della creazione. In questa prospettiva la visione di Dio era possibile sia *in patria*, nelle sostanze separate, che *in via* in casi eccezionali, ai saggi e alle anime dei grandi. Nelle opere più tarde come il *De trinitate* prevale la teoria dell'accesso alla conoscenza di Dio attraverso l'illuminazione, frutto di una innata predisposizione e presente in potenza in tutte le creature. La citazione di quest'opera nell'*Epistola XIII* (*EC* 80) sembrerebbe ignorare questo contesto. Per le posizioni di Agostino la cui critica è al fondamento della teoria della visione beatifica di Tommaso d'Aquino vedi Emanuela Scribano, *Angeli e beati*, cit. in particolare nota 13 p. 7. Per l'influenza di Agostino sulla visione finale del *Paradiso* dantesco vedi M. Ciccuto, *Per una teologia delle immagini dantesche. Agostino e la visio ultima del Paradiso*, in «Letteratura e Arte», 16, 2018, pp. 13-21.

<sup>42</sup> Per Tommaso il *lumen gloriae* non è che un mezzo mediante il quale l'intelletto viene perfezionato e reso capace di vedere l'essenza divina senza tuttavia poterla interamente conoscere: «[Lumen gloriae] non est medium *in quo* Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei», *S. Th. I*, q. 12, a. 5, ad 2. Il corsivo è mio.

<sup>43</sup> Tra i commentatori, Gianfranco Fioravanti è l'unico a rilevare questa ulteriore differenza tra il *Convivio* e la *Commedia*. Riferendosi al *Liber de causis* come possibile fonte tra altri testi suggeriti per l'illuminazione, lo studioso osserva: «Essi infatti par-



Diversa è l'interpretazione della visione beatifica e dei suoi contenuti conoscitivi in Ugo di San Vittore. Nel trattato sui sacramenti (*De sacramentiis*), il vittorino parla di tre tipi di conoscenza assunta dagli angeli direttamente nella *visio Dei* in merito a ciò che sono, da chi sono creati, e per che cosa sono creati (*quod, a quo, cum quo*) e che potrebbe avere avuto un'influenza sulle implicazioni "amministrative" della conoscenza angelica nella *Commedia*<sup>44</sup>. Il contenuto di conoscenza a cui gli angeli danteschi attingono si traduce nella comprensione del ruolo che essi svolgono nella creazione e nelle operazioni necessarie per attuarlo. In questo loro contemplare e agire si realizza la loro beatitudine, che come per Tommaso anche per Dante consiste non in un *habitus* ma in un *actus*<sup>45</sup>. La concezione di Ugo da San Vittore, che accentua il carattere di "governo" che appartiene un po' a tutta la tradizione angelologica, sembra trovare un'eco nella visione dantesca di una contemplazione a fini "pratici" del lavoro intellettuale delle intelligenze come sostanze continuamente e pienamente in atto<sup>46</sup>. Anche in Dante infatti, pur avendo una visione diretta ed immediata del punto luminoso, gli angeli e i beati non possono co-

---

lano di intelligenze che accolgono l'illuminazione da quelle superiori e la riverberano su quelle inferiori, mentre per Dante (coerentemente in questo a Cv III v1 4-5) le intelligenze – angeli sono direttamente illuminate da Dio». Vd. Fioravanti, commento a Cv III xiv 4, cit., p. 487.

<sup>44</sup> La triplice conoscenza dell'essere stati creati, per quale mezzo e come («*in eo quod facti erant* – per sapere cosa desiderare e cosa respingere; *a quo facti erant* – per conoscere il fine per cui sono stati creati; *cum quo facti erant* – in quale modo furono creati») definiscono l'orientamento morale e ministeriale, ovvero pratico, della conoscenza angelica secondo una tradizione che inizia sin da Gregorio Magno e a quale fine sembra presente derivare dall'influenza di Ugo da San Vittore e dal suo commento alla *Gerarchia Celeste* dello Pseudo-Dionigi e soprattutto alle sezioni dedicate agli angeli nel trattato *Sui Sacramenti*. Vd. Ugo di San Vittore, *De sacramentis Christianae Fidei*, R. Berndt (a cura di), (Corpus Victorinum: Textus Historici), Münster, Aschendorff, 2008, in particolare *De Sacr.* II v, 14; II, v, 8. Per l'influenza dell'angelologia di Ugo da San Vittore vedi G. Zanoletti, *L'angelologia in Ugo da San Vittore*, Milano, RES, 1980. Per l'influenza di Riccardo di San Vittore in particolare, vedi M. Mocan, *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella «Commedia» di Dante*, Firenze, Olschki, 2012.

<sup>45</sup> «Sed ad cognitionem verbi, et eorum quae in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, et ea quae in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit, beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit philosophus in I Ethic.», Tommaso d'Aquino, *S. Th.* I, q. 58 a. 1 co.

<sup>46</sup> Questo accento sul carattere amministrativo delle intelligenze era già presente nel Convivio: «E non è contra quello che pare dire Aristotile nel decimo dell'*Etica*, che alle sustanze separate convegna pure la speculativa vita. Come pure la speculativa convegna loro, pure alla speculazione di certe segue la circolazione del cielo, che è del mondo governo; lo quale è quasi una ordinata civiltade, intesa nella speculazione delli motori», Cv II iv 13.

noscere l'essenza di Dio nella sua infinita dimensione, ma conoscono ciò che essi sono e quale sia il loro ministero nella creazione, secondo quanto Dante già spiegava nella *Monarchia*:

Nam, etsi alie sunt essentie intellectum participantes, non tamen intellectus earum est possibilis ut hominis, quia essentie tales speties quedam sunt intellectuales et non aliud, et earum esse nichil est aliud quam intelligere *quid est quod sunt*; quod est sine interpolatione, aliter sempiternae non essent. (*Mn*, I III 7)<sup>47</sup>

Benché infatti esistano altri esseri cui appartiene l'intelletto, il loro però non è l'intelletto possibile com'è dell'uomo, poiché tali esseri sono delle specie intellettuali e non altro, il cui essere in null'altro consiste che nell'intendere *quel che esse sono*; cosa che avviene senza interruzione, altrimenti non sarebbero eterne.

Come gli autorevoli commenti alla *Monarchia* dimostrano, questo è uno dei passi più controversi del testo dantesco ma un'analisi del dibattito filosofico e teologico intorno alla conoscenza angelica va ben al di là dello scopo di questo studio. Mi limito qui a soffermarmi su un aspetto che ha implicazioni sul disegno della funzione motrice delle

---

<sup>47</sup> Nell'edizione da lui curata della *Monarchia* Andrea Tabarroni, come già anticamente Marsilio Ficino, sceglie la lezione "*quod est quod sunt*" supportata da un numero rilevante di testimoni. La scelta è motivata anche dal fatto che "*quod*" specificherebbe il fatto che gli angeli sono diversi dall'uomo in quanto perennemente in atto e sarebbe coerente con il passo citato sopra del *Convivio*. Si veda il commento di Tabarroni in Dante Alighieri, *Monarchia*, cit. pp. 20-21. Prue Shaw adotta la stessa lezione omettendo tuttavia la prima virgola ("*intelligere quod est quod sunt*"), Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale delle Opere di Dante Alighieri, Le Lettere, Firenze, 2009, p. 341. Diego Quagliani segue invece la lezione alternativa, anch'essa presente in numerosi testimoni: "*intelligere quid est quod sunt*", ovvero gli angeli intelligono ciò che sono e per cosa sono: vd. Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Quagliani, Dante Alighieri *Opere*, vol. II, cit., p. 932-35. Seguo questa lezione perché più coerente con il disegno cosmologico di cui le operazioni angeliche sono parte centrale. Gli angeli cioè vedono ciò per cui il loro essere si perfeziona, ovvero la contemplazione e l'azione motrice dei cieli. Per quanto riguarda la visione nella *Commedia* bisogna infatti tenere conto che in *Paradiso* Dante ha superato il problema di dover distinguere due categorie di angeli, contemplativi e attivi (motori), avendo potuto attribuire a tutti gli ordini entrambe le operazioni di contemplazione e movimento. Anche per Paolo Falzone la lezione "*quid est*" è da preferire in quanto a differenza di Tommaso Dante "intende l'eternità ed attualità dei motori celesti come identità di essere e operazione essenziale (il pensiero)". Falzone, *La dottrina delle intelligenze separate*, cit., p. 187. Il corsivo nel testo è mio.

intelligenze. Se i teologi concordano sul fatto che gli angeli non conoscono né il *quid* né il *propter quid*, ovvero hanno una visione limitata a ciò che gli compete perché possano dirigersi al fine per il quale sono stati creati (*Pd* I, 109-114), non sono unanimi nel definire quale tipo di conoscenza "positiva" essi attingano dalla contemplazione del "vero"<sup>48</sup>. Tale conoscenza è infatti rilevante per stabilire se sia necessario o meno supporre, nel sistema dantesco, un ordine gerarchico per quanto concerne la trasmissione della conoscenza circa i ministeri a cui gli angeli sono preposti. Sulla base del testo della *Commedia* sembra evidente che gli angeli conoscono il fine della loro perfezione, ovvero il loro ruolo di mediatori tra la sfera materiale e l'Empireo, e che svolgono tale ruolo operando come motori del cosmo e "specchi" della luce divina. Tali operazioni, interconnesse ed essenziali alla meccanica celeste, permettono l'attualizzarsi delle virtù formative attraverso la dinamica astronomica dei corpi siderei. Poiché il moto e l'illuminazione sono conseguenza della visione beatifica a cui tutti gli ordini attingono in modo diretto ed immediato si deve supporre che per quanto riguarda queste funzioni la conoscenza che essi derivano sia specifica e indipendente per ogni ordine. Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, in Dante la disposizione gerarchica delle intelligenze risponde ad un principio naturale interno (le loro capacità di visione determinate dal merito)<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. Alberto Magno, *Epistola 5*, citata da *Tenebra luminosissima*, cit., p. 37: «ne' in via ne' in patria si vede di lui altro che il *quia*, e questo solo in modo confuso, sebbene con più o meno chiarezza a seconda dei diversi modi della visione e della condizione di coloro che contemplano». Alberto Magno si riferisce alla visione attingibile in vita o nella condizione di beatitudine dopo la morte. Il teologo domenicano distingueva la visione *in via* per mezzo di segni (teofanie) dalla visione diretta *in patria*. Vedi in particolare il *Commento alla Gerarchia Celeste*, q. 7, in *Tenebra Luminosissima*, pp. 109-113. Il passo rimanda al verso dantesco «state contenti umane genti al quia» (*Pg* III, 37), che Dante riferisce alla pretesa di conoscere in via razionale il disegno divino della Provvidenza.

<sup>49</sup> Dato il sistema dantesco dove si ha una gerarchia nella disposizione dei cori solo in funzione delle diverse capacità di visione degli angeli, si chiarisce anche il discusso esordio del canto I del *Paradiso*, commentato nell'*accessus* dell'*EC*, per cui la gloria divina si diffonde grazie all'azione speculare degli angeli in tutto l'universo creato ma non in modo uniforme in tutte le sue parti perché più intensamente nelle creature superiori che in quelle inferiori: «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove». *Pd* I, 1-3. Lo stesso concetto ritorna e trova una spiegazione nei termini in cui Dante ha elaborato la sua costruzione cosmologica e definito la sua angelologia in *Pd* XXIX, 137-146: «La prima luce, che tutta la raia, / per tanti modi in essa si recepe, / quanti son li splendori a chi s'appaia. / Onde, però che a l'atto che concepe / segue l'affetto, d'amar la dolcezza / diversamente in essa ferve e tepe. / Vedi l'eccello omai e la larghezza / de l'eterno valor, poscia che tanti / speculi fatti s'ha in che si spezza, / uno manendo in sé come davanti».

Nella *Commedia* dunque Dante si distacca dall'interpretazione gerarchica dell'illuminazione della scolastica: perché la *machina mundi* funzioni non solo la visione beatifica delle anime dei beati e degli angeli è diretta (*quantum ad obiectum*), ma lo è anche la visione cognitiva di ciò che gli angeli sono e per cosa sono (*quid quod est* citato nel *Convivio*).

Il modo in cui Dante concepisce il meccanismo della visione angelica nella *Commedia* è funzionale alla meccanica celeste che assegna ad ogni cielo un ordine angelico come suo "motore". Tale funzione motrice costituisce la maggiore discrepanza tra lo Pseudo-Dionigi e Dante dal momento che questa non è affatto contemplata dall'autore neoplatonico. Se una sovrapposizione tra intelligenze motrici aristoteliche e angeli cristiani era stata già operata ben prima di Dante, l'attribuzione del ruolo di motori a tutti gli angeli di ogni ordine e l'istituzione di una corrispondenza biunivoca tra cieli e cori è una notevole innovazione dantesca, cruciale per il funzionamento del modello cosmologico e parte costitutiva del poema stesso. Eppure né in questo passo né altrove nell'*Epistola* vi è un accenno ad un dato testuale e concettuale di rilevanza tale da indurre Beatrice a proclamare la riconsacrazione di Gregorio Magno a favore di Dionigi. Un omaggio che presenta una punta di ironia se si pensa quanto la cosmologia dantesca si allontani da quella del suo presunto modello. Si può dunque rilevare che l'ordine di illuminazione Pseudo-dionisiano presentato in *EC*, 60-61 non riflette quello in opera nell'architettura cosmologica dantesca che ha le sue fondamenta nell'unità delle operazioni angeliche di illuminazione e di movimento celeste<sup>50</sup>.

Un altro punto problematico nel passo in considerazione è che l'autore non distingue tra luce ed essenza trinitaria («divinam bonitatem, sapientiam et virtutem»), così come non distingue tra splendore e gloria. Egli affida alla luce il compito della trasmissione delle forme dalla mente degli angeli («pieni di forme») ai cieli, rendendola quindi non solo strumentale alla visione beatifica ma anche coincidente con il divino e quindi rispondendo ad una concezione più vicina a quella della metafisica della luce. Non a caso l'autore, dopo lo Pseudo-Dionigi, cita il *Liber de causis*, attribuito ad Aristotele ma già da Tommaso ricondotto alla *Elementatio theologica* di Proclo, in cui si trovano le proposizioni riguardanti la funzione degli angeli come cause seconde (da cui l'allusione agli angeli "pieni di forme"), funzione che come è stato dimo-

<sup>50</sup> Si deve inoltre tenere presente che l'ordine di illuminazione corrisponde all'ordine della visione, tema che come abbiamo visto era stato ampiamente dibattuto dai teologi perché su questo si decideva la questione più ampia della specificità della conoscenza angelica e della scalarità nell'ordine dell'essere tra le creature.

to gli angeli danteschi non svolgono<sup>51</sup>. Nella *Commedia* si parla infatti di virtù formativa, mentre le forme-idee nella *Commedia* sono create insieme alla materia nelle sostanze "miste" (*Pd* XXIX, 22-24).

I richiami ai testi neoplatonici suggeriscono un sistema in cui gli angeli non hanno una funzione cosmologica ma solo illuminatrice coerentemente alla tradizione pseudo-dionisiana e con l'aggiunta di un elemento di causalità che rafforzerebbe il ruolo di mediazione delle sostanze angeliche. Non solo questo modello non corrisponde a quello della *Commedia*, ma se il *Paradiso* fosse stato finito e inviato insieme all'Epistola vorrebbe dire che l'autore, dopo aver investito notevolmente nell'invenzione di una originale cosmologia fisico-teologica, non avrebbe poi ritenuto di doverne fare menzione al destinatario di tanta opera. Verrebbe da dire quello che ebbe già a dire Jean Pépin riguardo al modo di trattare le questioni dell'allegoria nell'Epistola:

Comment comprendre, dans ces conditions, que tout ce dispositif savamment élaboré devienne immédiatement lettre morte, et que l'exposé du chapitre 8, dont le propos est d'analyser l'intention du poète, se limite expressément à considérer deux sens, littéral et allégorique? [...] si l'on devait, dans le débat pour ou contre l'authenticité de la *Lettre à Cangrande*, tirer argument de son contenu touchant l'allégorie, on voit que la conclusion ne serait pas totalement positive<sup>52</sup>.

### 3.2 Il moto della luna

L'altro passo problematico che attiene direttamente alle questioni cosmologiche si trova in *EC*, 71. L'autore dell'*accessus*, dopo un'introduzione articolata sulla base dei sei punti canonici della trattazione dottrinale, inizia l'esegesi di *Paradiso* 1-3 e si accinge a dimostrare che l'Empireo è il cielo che "riceve più della divina luce". La dimostrazione si articola in due argomenti, il primo è che l'Empireo è il cielo che contiene tutto senza essere contenuto da nulla (e allora forse non sarebbe del tutto spirituale se non fosse in qualche modo separato da ciò che contiene); il secondo è che questo cielo è immobile. Del primo argomento dà una spiegazione basata sulla *Fisica* di Aristotele: l'Empireo è causa di tutte le cose e poiché ogni

<sup>51</sup> Raffi osserva che Dante usa "creazione" solo due volte e in entrambe sembrerebbe indicare la creazione dal nulla ad opera divina, mentre usa solo due volte "informare" riferito ai corpi celesti (*Cv* IV II 6-7). Vedi Raffi, *Dante e Liber de causis*, cit., pp. 24-25.

<sup>52</sup> J. Pépin, *La théorie Dantesque de l'allégorie, entre le Convivio et la Lettera a Cangrande*, in *Dante. Mito e poesia*, M. Picone e T. Crivelli (a cura di), Firenze, Cesati, 1999, pp. 51-64, in part. pp. 63-64.

forza causativa è «raggio emanante dalla prima causa», (*EC*, 70) ovvero Dio, questo cielo deve ricevere più della luce divina di ogni altro che è causato<sup>53</sup>. Il secondo argomento si basa sull'idea aristotelica di moto causato da "appetito" ovvero mancanza di qualcosa:

Illud igitur celum quod a nullo movetur, in se in qualibet sui parte habet quicquid potest modo perfecto, ita quod motu non indiget ad suam perfectionem. (*EC*, 72)

Dunque quel cielo che non è mosso da nulla, ha in sé, in qualsivoglia sua parte, qualunque cosa può avere in modo perfetto, così che non ha bisogno del moto per la sua perfezione.

L'Empireo è immobile in quanto "perfetto", ovvero compiuto perfettamente nelle sue parti – ma si deve ricordare che i seggi non sono ancora tutti occupati in *Paradiso* XXX, e che il fiume di luce e poi la rosa ci mostrano un movimento continuo all'interno del cielo. Non sembrerebbe che la sfera immobile avendo moto interno possa definirsi "perfetta" prima del giudizio universale<sup>54</sup>. L'Empireo è immobile in quanto manca di tale "appetito", ed il suo stato in termini di *potentia ad ubi* (moto) è "perfetto", ovvero compiuto perfettamente nelle sue parti che non sono mosse né da una causa esterna né da una forza endogena verso nessun'altra parte di alcun altro cielo, secondo la terminologia che Dante stesso aveva usato in *Convivio* II III 9 spiegando la causa del movimento celerissimo del primo mobile con il «ferventissimo appetito ch'è in ciascuna parte di quello nono cielo»<sup>55</sup>.

Per rafforzare la sua dimostrazione poco sopra l'autore aveva portato l'esempio di come invece il moto nelle altre sfere dotate di materia si generi proprio a causa dell'appetitus verso un altro "dove" che non sia quello in cui si trovano:

Omne quod movetur, movetur propter aliquid quod non habet, quod est terminus sui motus; sicut celum lune movetur propter aliquam partem

<sup>53</sup> Dio è qui il punto luminoso.

<sup>54</sup> Vedi il commento a *EC* in L. Azzetta per le fonti ed il raccordo tra questo passo e il *Convivio*.

<sup>55</sup> «E questo [scil. Empireo] è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; ché 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» (*Cv* II III 9).

sui, que non habet illud ubi ad quod movetur; et quia sui pars quelibet non adepto quolibet ubi, quod est impossibile, movetur ad aliud, inde est quod semper movetur et nunquam quiescit, et est eius appetitus. Et quod dico de celo lune, intelligendum est de omnibus, preter primum. (*EC*, 71)

tutto ciò che si muove, si muove a motivo di qualcosa che non ha, che è il termine del suo moto; così come il cielo della luna si muove a motivo di qualche parte di sé che non ha quel 'dove' verso il quale si muove; e perché una qualsiasi parte di sé, non avendo raggiunto un qualsivoglia 'dove', che è impossibile, si muove verso altro, ne deriva che sempre si muove e mai riposa, ed è il suo appetito. E ciò che dico del cielo della luna si deve intendere di tutti eccetto il primo.

Secondo questa spiegazione tutti i cieli si muovono per effetto del loro "appetito" ad esclusione del primo, cioè l'Empireo. Il passo rimanda ad un assetto cosmologico fondato sull'interiorizzazione nei corpi celesti dei principi aristotelici di causalità e di moto originato da una privazione di qualcosa ("il termine del suo moto") a cui tendono per raggiungere un equilibrio che non può essere trovato (non c'è posizione di quiete). Le sfere sono infatti sempre in potenza per quanto riguarda il loro moto locale dal momento che non esiste nella circolarità del moto un punto "preferibile" ad un altro. La privazione come causa dell'"appetitus" si definisce quindi sia nell'*Epistola XIII* (*EC*, 71) sia nel *Convivio* (*Cv* II III 3-9) in termini fisici come potenzialità rispetto al moto (*potentia ad ubi*). L'*appetitus* di cui si parla non ha quindi quelle implicazioni di natura teologica che caratterizzano l'*appetitus* delle intelligenze motrici, che non è mancanza di qualcosa afferente alla loro natura ma, andando oltre la loro natura, diviene desiderio di Dio. Il passo lascia intendere che il cielo della luna si muoverebbe per propria intelligenza così come tutti gli altri cieli, incluso il Primo Mobile, presentando una visione della cosmologia della *Commedia* che non corrisponde né a quella del *Convivio* né a quella di *Paradiso* II, e decisamente neppure a quella dei canti XXVII-XXIX del *Paradiso*, in cui l'ipotesi di un'*anima mundi* dei corpi celesti non si riscontra<sup>56</sup>.

Le questioni riguardanti la gerarchia di illuminazione, l'azione motrice degli angeli, e l'origine del moto celeste sono elementi presenti nell'*Epistola* ed in contraddizione con quanto possiamo ricostruire del disegno cosmologico della *Commedia*. Si può dire che quanto osservato

<sup>56</sup> Rimando per questa dimostrazione a Barsella, *Dante e la machina mundi*, cit., paragrafo 5.

sembrerebbe portare ad ipotizzare che l'esegesi, se autentica, sia stata scritta prima della composizione dei canti XXVII – XXIX del *Paradiso*, e in ogni caso quando il sistema cosmologico imperniato sull'operazione motrice dei cori angelici non era ancora definito. Tuttavia, l'esplicito richiamo dell'*Epistola* all'invio dell'intera "cantica" del *Paradiso* potrebbe contraddire questa ipotesi portando a rigettarne l'autenticità. Se al contrario si reputa possibile un invio dell'*Epistola* accompagnata solo dai primi canti del *Paradiso* – ipotesi che sembra essere più "costosa" in termini di elementi da giustificare – si deve allora concludere che se l'autore è Dante, non aveva ancora finito il *Paradiso*, e se l'autore non è Dante o non conosceva tutta la cantica o interpretava la cosmologia della *Commedia* sulla base del *Convivio* e dei primi canti del *Paradiso*. Nel primo caso, una possibile ragione per il mancato invio dell'*Epistola* sarebbe allora forse da ricercarsi in un cambiamento di idee rispetto alla cosmologia descritta nell'*Epistola*, divenuta di fatto obsoleta. Quali che siano le convinzioni al proposito, rimane tuttavia un dato di fatto: le note angeliche dell'*Epistola* a Cangrande non sono le stesse dell'armonia celeste della *Commedia*.



## INDICE DEI NOMI

*Elisa Orsi, Marco Signori*

- Abardo, Rudy 78n, 87n  
Agamben, Giorgio 46n, 199n  
Agostino di Ippona 45, 215, 215n, 216, 216n  
Albanese, Gabriella 5, 7, 19n, 39n, 40n, 50n, 123n, 124n, 125, 125n, 203n  
Alberto Magno 207n, 209, 208n, 210, 210n, 211, 214, 219n  
Albini, Giuseppe 125n  
Alessio, Gian Carlo 124n, 166, 187  
Alighieri, Alighiero 12  
Alighieri, Cacciaguida 12, 15n, 16, 16n, 17, 20  
Alighieri, Francesco 16  
Alighieri, Iacopo 75n, 79, 94n, 120, 120n, 121, 121n, 152  
Alighieri, Pietro 13, 14, 19, 19n, 24, 28n, 30, 31, 44, 44n, 45, 46, 63n, 69, 69n, 70, 70n, 71, 71n, 72, 72n, 73, 73n, 74n, 75, 90n, 92, 93n, 122, 122n, 123n, 152, 152n, 167, 170n  
Allegretti, Paola 8, 204n  
Allegro, Giuseppe 207n  
Anastasio Bibliotecario 143n  
Angiolieri, Cecco 14  
Anonimo cassinese 19  
Antonelli, Armando 18, 18n  
Antonelli, Roberto 88n  
Antonio Pelacani da Parma 25  
Archiloco 36, 38  
Ariani, Marco 198n  
Aristotele 54n, 85, 85n, 208n, 220, 221n  
Arnoldo di Sant'Emmerano (Arnoldus monachus Sancti Emmerammi) 135  
Arnulfus Lexoviensis (Arnolfo di Liesieux) 143  
Arqués Corominas, Rossend 100n  
Ascoli, Albert Russell 53n, 61n, 63, 63n, 65n, 68n, 120n  
Auerbach, Erich 62n, 68n, 98, 98n, 106, 107n  
Auzzas, Ginetta 165, 187  
Averroè (Ibn Rušd) 102, 213n  
Azzetta, Luca 5, 7, 21n, 23n, 28, 28n, 29, 30, 33, 43, 44, 50n, 56n, 57n, 59, 59n, 64n, 65n, 66n, 78n, 79n, 81n, 83n, 85n, 87n, 88n, 93n, 94n, 95n, 103n, 108n, 112n, 122n, 129n, 131, 131n, 165n, 189, 203n, 204, 204n, 222n  
Azzo VIII d'Este 17  
Baglio, Marco 7, 8, 21n, 28n, 50n, 78n, 203n  
Balbarini, Chiara 29n, 78n, 100n  
Balbi, Giovanni 108  
Baldassarri, Stefano U. 205n  
Bambaglioli, Graziolo 79, 80n, 150, 166  
Baracchini, Clara 99n, 100n  
Barański, Zygmunt G. 5, 53n, 52n, 61n, 71n, 73n, 74n, 75n, 107n, 196n, 198n, 214n  
Barbi, Michele 7, 12  
Barocchi, Paola 100n  
Barolini, Teodolinda 120n, 125n, 196n  
Barsella, Susanna 6, 196n, 198n, 200n, 202n, 207n, 223n

- Bartolomeo da San Concordio 100, 100n
- Baschet, Jérôme 90n, 98, 98n, 99n, 100, 101n
- Basile, Chiara 156, 190
- Battaglia Ricci, Lucia 29n, 78n, 99n, 100n, 107n, 116n, 198n
- Battisti, Carlo 22
- Bauzá Ochogavía, Manuel 150
- Beda il Venerabile 134
- Bellini, Enzo 207n
- Bellomo, Saverio 28n, 75n, 90n, 92n, 93n, 94n, 95, 95n, 97, 119n, 120n, 124n
- Belloni, Gino 125
- Bellosi, Luciano 99n
- Bemrose, Stephen 198n
- Bene Florentinus (Bene da Firenze) 166, 187
- Benedetti, Roberto 150n
- Benedetto XII, papa 216
- Benvenuto da Imola 15n, 69n, 71n, 73n, 167, 188
- Berengario di Béziers (Berengario Frédol) 143
- Berenson, Bernard 29n, 78n
- Bernardo di Giacomo Pisani 17
- Bernardo Gui (Bernardus Guidonis) 90, 90n, 91, 91n, 92, 92n, 101
- Bernardo Silvestre 72n
- Berndt, Rainer 217n
- Berté, Monica 19n
- Bertha (Bertrada) monialis Vilicensis 136
- Bertoldi, Giovanni 120, 120n, 122, 122n
- Bertran de Born 101
- Bertrand de la Tour (Bertrandus de Turre) 90
- Bertrando del Poggetto 24, 102, 131n
- Besomi, Ottavio 108n
- Bettarini, Rosanna 100n
- Bianchi, Giacomo (Iacopus de Blanchis) 148
- Bianchi, Luca 206n
- Bigi, Vincenzo C. 214n
- Billanovich, Giuseppe 19n, 124n, 127n
- Binongo, José N.G. 156, 190
- Biondo Flavio 14, 15n, 19-20
- Biscaro, Gerolamo 13n, 19n, 24n, 25n, 92n
- Bishop, Christopher M. 162, 190
- Blanchard, Daniel 191
- Blasucci, Luigi 120n
- Bloomfield, Morton W. 63n
- Boattieri, Pietro (Petrus de Boateriis) 165, 169n, 185, 189
- Boccaccio, Giovanni 14, 28, 32, 32n, 33, 34, 35, 36, 37, 39n, 95n, 99n, 131n, 133n, 141n, 165, 166, 170, 171, 187, 188, 189, 190
- Boccardo, Giovanni Battista 79n, 107n
- Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino 47, 48, 48n, 120n, 130, 136
- Boffito, Giuseppe 63n
- Bolzoni, Lina 99n
- Bonacolsi, Rainaldo, detto Passerino 178
- Bonaventura da Bagnoregio 45, 143, 208n, 209, 212, 212n, 213, 213n, 214, 214n, 215
- Borghini, Vincenzo 13
- Botschuyver, Hendrik J. 114n
- Bottari, Giovanni 101n
- Branca, Vittore 115n
- Brink, Charles O. 111n
- Brownlee, Kevin 167, 187
- Brufani, Stefano 165, 166, 189
- Brugnoli, Giorgio 95, 95n, 108n, 116n, 123n, 125, 165, 188

- Brugnolo, Furio 150n  
Bruni, Francesco 53n  
Bruni, Leonardo 14, 19  
Bulgakov, Michael 42  
Buonamico Buffalmacco 99, 99n, 102n  
Buoncompagno da Signa 166, 187, 188, 189  
Caccia, Ettore 15n  
Caccianemici (Caccianemico), Venedico 13  
Cachey Jr., Theodore J. 196n  
Cagnolati, Bartolomeo 13, 24, 25  
Cagnolati, Uberto 13  
Cahill, Aoife 191  
Caleca, Antonino 99n  
Calvi, Pellegrino 14, 15n  
Canal, Antonio 81n  
Canettieri, Paolo 156, 190  
Cangrande della Scala 7, 12, 16, 19, 20, 21, 25, 27, 28, 28n, 30, 32, 34, 38, 39n, 40n, 41n, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 49n, 50n, 54, 54n, 58n, 59n, 60, 61n, 63n, 65n, 66n, 69n, 70n, 71n, 73n, 77, 78, 78n, 79n, 80, 80n, 81, 81n, 82, 82n, 83n, 87n, 88n, 90n, 91n, 92, 92n, 94, 94n, 95n, 103, 103n, 105, 106, 107, 107n, 108n, 112, 113n, 114, 116, 116n, 118, 119, 123, 124, 124n, 127, 129, 129n, 130n, 131, 131n, 132, 132n, 133n, 147n, 151, 152, 153, 161, 165n, 184, 185, 186, 191, 195, 196n, 197, 203, 203n, 204, 204n, 205, 205n, 221, 221n, 224  
Cantinelli, Pietro 18, 18n  
Capontozzo dei Lamberti 16  
Cappelletti, Leonardo 215n  
Carbonesi (Carbone), Rolando 17, 18  
Carbonesi, Bartolomeo 17  
Caretto, Lanfranco 200n  
Caroti, Stefano 207n  
Carpi, Umberto 99n  
Caruso, Carlo 108n  
Casadei, Alberto 9, 28n, 31, 59, 59n, 63n, 69n, 70n, 71n, 81n, 82n, 83n, 97n, 107n, 121n, 149n, 152n, 185, 190, 200n, 203n, 204, 204n, 205, 205n  
Casagrande, Carla 90n  
Cassiodoro 185  
Castellano da Bassano 38  
Castelnuovo, Enrico 99n, 100n  
Cattermole, Carlota 28n, 130n  
Cavalca, Domenico 101n, 102, 103  
Cavalcanti, Guido 14  
Cecchini, Enzo 7, 28n, 49n, 50n, 56n, 78n, 94n, 108n, 109n, 132n, 204n  
Cecco d'Ascoli 14  
Celotto, Vittorio 79n, 107n  
Cerchi, Vieri 16  
Chaytor, Henry J. 131n  
Checco di Meletto Rossi 141n  
Chevalier, Jean-Frédéric 28n  
Chiamenti, Massimiliano 71n, 123n, 167, 187  
Chiara d'Assisi (Clara Assisiensis) 165, 171  
Chiarini, Eugenio 19n  
Chivacci Leonardi, Anna Maria 215n  
Chiodo, Sonia 19n  
Chodorow, Martin 191  
Ciccuto, Marcello 5, 100n, 216n  
Cino da Pistoia 14  
Cioffari, Vincenzo 166, 187  
Cipriano 147n  
Clark, Elmer 166, 187  
Clemente V, papa 91  
Coglievina, Leonella 53n  
Colini Baldeschi, Luigi 166, 187

- Colonna, Giacomo 133n  
 Compagni, Dino 14, 18, 18n  
 Condello, Federico 156, 190  
 Contini, Gianfranco 137, 197n  
 Copeland, Rita 53n  
 Corrado, Massimiliano 79n, 107n  
 Cortelazzo, Michele A. 156, 190  
 Corti, Maria 62n  
 Costanza d'Altavilla, 57n  
 Cotza, Valeria 166, 188  
 Crasta, Fabrizio 74n  
 Crivelli, Tatiana 221n  
 Cunizza da Romano 20, 21  
 Curtius, Ernst R. 88n  
 D'Angelo, Edoardo 132n, 165, 188  
 da Polenta, Bernardino 14, 17, 18  
 da Polenta, Francesca 14, 84  
 da Polenta, Guido 25  
 Daffinà Paolo 166, 188  
 Dati, Leonardo 74n  
 Davidsohn, Robert 12, 18n  
 De Lubac, Henri-Marie 62n  
 De Robertis, Domenico 53n  
 De Robertis, Teresa 8, 23n  
 De Ventura, Paolo 204n  
 Deanesley, Margaret 143  
 Degli Esposti, Mirko 156, 190, 191  
 Del Lungo, Isidoro 12, 15n, 17n, 18n  
 della Gherardesca, Ugolino 84, 116n  
 della Scala, Alberto 12, 17  
 della Scala, Alboino 12  
 della Scala, Bartolomeo 12, 15, 16  
 della Scala, Cangrande vedi Cangrande della Scala  
 della Scala, Giuseppe 12, 17  
 delle Colonne, Guido (Guido de Columnis) 166, 188  
 Delle Donne, Fulvio 132n, 147n  
 Delorme, Ferdinand 214n  
 Demaray, John G. 196n  
 Deploige, Jeroen 191  
 Di Pino, Guido 51n  
 Donati, Forese 14  
 Donati, Gemma 13  
 Donati, Piccarda 57  
 Doria, Branca 67, 79n  
 Doria, Corrado 23  
 Douais, Célestin 90n  
 Dronke, Peter 53n  
 Droysen, Hans 142  
 Dümmler, Ernst 138, 138n, 140, 144  
 Eder, Maciej 190  
 Enrico (Arrigo) VII 19, 21, 39n, 40n, 91, 102, 165n, 203n  
 Enrico di Susa (Henricus de Segusio Cardinalis Hostiensis) 92n  
 Ezzelino da Romano 20, 21  
 Faba, Guido 165, 166, 171, 188  
 Fabbri, Renata 166, 188  
 Faes de Mottoni, Barbara 214n  
 Falzone, Paolo 207n, 218n  
 Federici Vescovini, Graziella 148n  
 Federico I d'Asburgo (Federico d'Austria) 204n  
 Fedrigotti, Paolo 200n  
 Ferrante, Elena 156, 190, 191  
 Ferrari, Michele C. 148  
 Ferrario, Francesca 167, 188  
 Finazzi, Silvia 207n, 214n  
 Fioravanti, Gianfranco 5, 7, 49, 50n, 95n, 203n, 216n, 217n  
 Fiorentini, Luca 69n, 71n, 72n, 73n  
 Fiorilla, Maurizio 19n  
 Folena, Gianfranco 53n  
 Fontani, Francesco 130n

- Franceschini, Fabrizio 28n, 79n, 78n, 80n, 81n, 82n, 83n, 88n, 95n, 99n, 100n, 101n, 152n
- Francesco da Buti 33, 88n, 95n, 102n
- Francesco da Fiano 124n
- Fрати, Lodovico 151
- Fredborg, Karin M. 110n
- Friis-Jensen, Karsten 109-110, 109n, 110, 110n, 111n, 112n, 113n, 117n
- Frugoni, Arsenio 95n, 108n, 165, 165n, 188
- Frugoni, Chiara 102n
- Fulcieri da Calboli 15, 40n
- Gagliardi, Mauro 200n
- Gallo Anonimo (Gallus Anonymus) 190
- Gallo, Ernest A. 116n
- Galzerano, Manuel 197n
- Gamberini, Roberto 132n
- Garbini, Paolo 166, 188
- Gardner, Edmund G. 126n
- Gargan, Luciano 124n, 127n
- Garufi, Carlo Alberto 166, 188
- Garulli, Valentina 156, 190
- Gaudenzi, Alessandro 165, 166, 188
- Geroh di Reichersberg (Gerhohus Reicherspergensis) 137, 142
- Gervasio di Tilbury (Gervasius Tilleberiensis) 137, 138
- Giamboni, Bono 130n
- Giannini, Crescentino 88n
- Gianola, Giovanna M. 40n, 150n
- Gill, Meredith J. 199n
- Ginori Conti, Piero 79, 80n
- Ginzburg, Carlo 154, 190
- Giovanni d'Andrea 131n, 132n
- Giovanni d'Appia (Iohannes de Appia) 166, 187
- Giovanni da Castiglione 24
- Giovanni da Pian del Carpine (Iohannes de Plano Carpini) 166, 188
- Giovanni del Virgilio 14, 21, 23, 39, 39n, 40n, 42, 105, 109n, 123, 124, 124n, 125, 126, 126n, 127, 127n, 141n, 166, 188
- Giovanni di Castrocielo 147n
- Giovanni di Garlandia 107, 110, 112, 114, 118, 118n
- Giovanni di Jandun 102
- Giovanni XXII, papa 13n, 24, 24n, 25, 90, 90n, 91, 101, 102, 103, 103n, 215n
- Giovenale (Decimo Giunio Giovenale) 121
- Giuliano da Spira (Iulianus de Spira) 166
- Giunta, Claudio 5, 7, 49n, 50n, 203n
- Goffredo di Vinosalvo (Geoffroi de Vinesauf) 110, 110n, 116, 117
- Goldin, Daniela 53n
- Gragnotati, Manuele 204n
- Gregorio Magno, papa 100, 100n, 202n, 217n, 220
- Griffin, Nathaniel E. 166, 188
- Griggio, Claudio 132n
- Grimaldi, Rinaldo 23
- Guardini, Romano 198n
- Guidi da Romena, Aghinolfo 16, 18
- Guidi da Romena, Guido (di Aghinolfo) 16
- Guidi da Romena, Uberto (di Aghinolfo) 16
- Guido da Pisa 5, 28, 28n, 29, 36, 43, 58n, 71, 73n, 77, 78, 78n, 79, 79n, 80n, 81n, 82n, 83n, 86n, 93n, 95n, 97, 96n, 100n, 101n, 103, 104n, 121, 121n, 122, 149, 149n, 152n, 166, 171, 187
- Guizzardo da Bologna 28n, 38, 41, 42
- Hagen, Hermann 72n

- Hauthal, Ferdinand 113n  
 Heller, Emmy 137  
 Hilhorst, Anthony 88n  
 Holder-Egger, Oswald 136  
 Hollander, Robert 167, 187  
 Honess, Claire E. 61n  
 Huss, Bernhard 97n, 103n  
 Iacomo della Lana 28, 29, 43, 58, 58n, 59, 59n, 60, 77, 78, 78n, 79, 81, 81n, 82, 82n, 83, 84, 84n, 85, 85n, 86, 87, 92, 92n, 94n, 95, 96, 96n, 97, 152n  
 Iannucci, Amilcare A. 107n  
 Imbach, Ruedi 108n, 148n  
 Indizio, Giuseppe 9, 14n, 15n, 16n, 21n, 204, 204n, 205n  
 Inglese, Giorgio 41n, 88n, 95n, 204n  
 Innocenzo II, papa 137  
 Isidoro di Siviglia 107-108, 120  
 Italia, Paola 156, 190  
 Jacopo da Varazze (Iacobus de Varagine) 166, 189  
 Jenaro-MacLennan, Luis 58n, 60n, 71n, 78n, 79n, 80n, 81n, 83n, 85n, 104n, 113, 113n  
 Jiroušková, Lenka 88n  
 Kabala, Jakub 156, 190  
 Keck, David 199n  
 Kelly, Henry A. 37n, 81n  
 Kelly, Samantha 148n  
 Kestemont, Mike 156, 191  
 Koppel, Moshe 155n, 191  
 Kristeller, Paul Oskar 110n, 111n, 124n, 166, 188  
 Kubel, Wilhelm 210n  
 Lacaita, Giacomo F. 187  
 Lana, Maurizio 156, 190  
 Lancia, Andrea 28, 30, 31, 32, 44, 92, 93, 93n  
 Lansing, Richard 53n  
 Lanza, Antonio 215n  
 Laurens, Pierre 133n  
 Lawler, Traugott 118n  
 Ledda, Giuseppe 215n  
 Leonardi, Claudio 188  
 Liebermann, Felix 137  
 Lippi, Emilio 127n  
 Livi, Giovanni 12  
 Locatin, Paola 28n, 79n, 80n  
 Lombardo, Luca 65n, 88n  
 Lorenzini, Simona 141n  
 Lucano (Marco Anneo Lucano) 120, 120n, 126  
 Ludovico il Germanico 144  
 Ludovico Wittelsbach 102  
 Lugnani, Lucio 120n  
 Lullo, Raimondo (Raimondus Lullus) 149, 150n  
 Lungarotti, Maria Cristiana 188  
 Luti, Giorgio 200n  
 Luzzati, Michele 102n  
 Magli, Anna 156, 191  
 Malato, Enrico 19n, 21n, 53n, 69n, 79n, 123n  
 Mancini, Augusto 132n  
 Mancuso, Selene 167, 188  
 Manfredi di Svevia 132n, 165n  
 Manfroni, Camillo 23n  
 Mann, Nicholas 108n  
 Manning, Christopher D. 169n, 191  
 Maramauro (Maramaldo), Guglielmo 119n  
 Marrani, Giuseppe 53n  
 Marsilio da Padova 102  
 Marsilio Ficino 218n  
 Martellotti, Guido 124n, 125  
 Matteo di Vendôme 110, 110n

- Mazzatinti, Giuseppe 18n  
Mazzoni, Francesco 44, 53n  
Mazzotta, Giuseppe 198n, 205n  
Mazzucchi, Andrea 5, 23n, 53n, 69n, 79n, 123n, 203n  
Mazzucchi, Carlo M. 207n  
Meiss, Millard 99n  
Meloni, Pietro 166, 189  
Mendenhall, Thomas C. 154, 157, 163, 162, 191  
Menestò, Enrico 165, 166, 188, 189  
Michele Scoto 197n  
Migne, Jacques-Paul 100n  
Milani, Giuliano 8, 15n, 23n  
Milton, John 51n  
Minnis, Alastair J. 45, 45n  
Mocan, Mira 200n, 217n  
Moens, Sara 191  
Mollat, Guillaume 90n, 91n, 92n  
Monleone, Giovanni 166, 189  
Montale, Eugenio 156, 190, 191  
Montefusco, Antonio 15n  
Moore, Edward 81n  
Moratini, Jacopo 18n  
Morpurgo, Salomone 100n  
Mosteller, Frederick 154, 157, 191  
Munk Olsen, Birger 108n  
Mussato, Albertino 14, 19, 20, 28n, 38, 39, 40n, 41, 42, 115n, 116n, 141n, 150  
Nadal, Giovanni Girolamo 127, 127n  
Nannucci, Vincenzo 19n, 28n, 44n, 69n, 93n, 100n  
Nardi, Bruno 44, 46, 50n, 51n, 52, 53n, 54n, 56n, 87, 87n, 72n, 73n, 92n, 98, 166, 188, 200n, 206n, 207n  
Nasti, Paola 93n  
Nencini, Gaetano 99n  
Nerucci, Bartolomeo 102n  
Niccolò da Lira 45n  
Niccolò V, antipapa (Pietro da Corvara) 99n, 102, 103n  
Nicolò da Prato 16  
Nidobeato (Martino Paolo Nibia) 75n, 94n  
Nogara, Bartolomeo 110n  
O'Neill, Tom 53n  
Omero 36, 120  
Onesto da Bologna 14  
Orazio (Quinto Orazio Flacco) 34, 35, 36, 37, 38, 42, 105, 110, 113n, 114n, 117, 118n, 120, 120n, 121, 123, 126, 127, 127n  
Ordelauffi, Scarpetta 17  
Orioli, Emilio 17n  
Orlandi, Guido 14  
Ottimo, Amico dell' 79, 79n  
Ottimo, (Autore dell') 77, 78, 79, 79n, 81n, 83, 84, 84n, 92, 93n, 94, 94n, 107, 107n  
Ottone di Frisinga (Otto Frisingensis) 142  
Ovidio (Publio Ovidio Nasone) 120, 126, 126n, 166, 188  
Pade, Marianne 110n  
Padoan, Giorgio 19n, 32n, 115n  
Padrin, Luigi 28n  
Palmieri, Matteo 74n  
Paolo Diacono (Paulus Diaconus) 142  
Paratore, Ettore 115n  
Parisi, Diego 65n, 88n  
Parodi, Ernesto Giacomo 126, 126n, 127  
Pascasio Radberto (Paschasius Radbertus) 135n, 140  
Pasquali Alidosi, Giovanni Nicolò 13  
Pasquazi, Silvio 200n  
Pasquini, Emilio 124n, 204n

- Pastore Stocchi, Manlio 28n, 39n, 49n, 95, 95n, 108n, 115n, 123n, 125, 125n, 203n, 204
- Pasut, Francesca 100n
- Pauli, Reinhold 137
- Pegoretti, Anna 5, 29n, 65n, 78n, 88n, 97n
- Pellegrin, Elisabeth 110n
- Pellegrini, Paolo 15n, 183, 184, 184n, 185, 186, 191
- Pépin, Jean 31, 31n, 32, 60n, 221, 221n
- Perna, Ciro 79n, 107n
- Perrin, Michel 147
- Persio (Aulo Persio Flacco) 121
- Pertile, Lino 31n, 196n
- Petech, Luciano 188
- Petoletti, Marco 21n, 23n, 39n, 50n, 78n, 93n, 123n, 125, 125n, 126n, 127n, 203n
- Petrarca, Francesco 14, 19, 39n, 100n, 113n, 131, 131n, 133n
- Petrocchi, Giorgio 7, 19, 50, 107
- Piancastelli, Giovanna 99n
- Piattoli, Renato 12
- Picchio Simonelli, Maria 92n
- Picone, Michelangelo 52n, 62n, 221n
- Pier Damiani (Petrus Damiani) 136, 139
- Pietro “Nan” da Marano 25
- Pietro Cantore (Petrus Cantor) 135n
- Pietro da Moglio 39n, 124n, 126, 127n
- Pietro della Vigna (Pier delle Vigne) 132n, 165, 171, 188, 197n
- Pietro il Venerabile (Petrus Cluniacensis) 139n
- Pietro Lombardo 212, 212n, 214n
- Pietrobono, Luigi 132n
- Pisani, Linda 100n
- Pisoni, Pier Giacomo 119n
- Pistelli, Ermenegildo 125n, 132n
- Placella, Vincenzo 200n
- Plauto (Tito Maccio Plauto) 120n, 121
- Plinio il Giovane 156
- Polcri, Alessandro 205n
- Polzer, Joseph 99n, 102
- Pomaro, Gabriella 80n
- Pontari, Paolo 5, 15n, 19n, 40n, 153n
- Porfirione 113, 113n
- Porta, Giuseppe 19n
- Proclo 220
- Protadio di Besançon 130n
- Pseudo-Acrone 110, 113, 113n, 114, 114n, 123n, 124, 124n
- Pseudo-Dionigi 198n, 202n, 206, 207, 207n, 208, 208n, 209, 210, 210n, 215, 217n, 220
- Quaglioni, Diego 7, 49-50n, 203n, 218n
- Quirini, Giovanni 14
- Rabano Mauro (Hrabanus Maurus) 144, 146, 147, 148n, 151
- Raffi, Alessandro 221n
- Raghavan, Prabhakar 191
- Rainaldo da Concorezzo 24
- Ramelli, Ilaria 207n
- Ramminger, Johann 110n
- Reale, Giovanni 207n
- Reginaldo da Piperno (Raynaldus de Piperno) 212, 212n
- Regnicoli, Laura 8, 23n
- Reindel, Kurt 139
- Riccardo di Poitiers (Richardus Pictaviensis) 139n
- Riccardo di San Germano (Ryccardus de Sancto Germano) 166, 188
- Riccardo di San Vittore 208n, 217n
- Ricci, Corrado 12
- Ricklin, Thomas 108n, 204n



- Rinaldi, Michele 8, 21n, 28n, 50n, 78n, 79n, 121n, 149n
- Roberto d'Angiò 21, 39n, 91, 133n, 148, 148n
- Rocca, Luigi 78, 78n
- Rolle, Richard 143
- Romano, Marta M.M. 150n, 166, 189
- Romano, Vincenzo 166, 189
- Ronzani, Mauro 102n
- Root, Robert K. 131n
- Rosini, Giovanni 101n
- Rossi, Luca C. 166, 167, 189
- Rossi, Vittorio 133n
- Rossignoli, Claudia 93n
- Roswita di Gandersheim (Hrotsvitha Gandeshemensis) 134n
- Rupèrto di Deutz (Rupertus Tuitiensis) 136n
- Russel, John 45
- Russino, Guglielmo 207n
- Sackur, Ernst 137
- Sacrobosco, Giovanni 197n
- Saltarelli, Lapo 103
- Saltarelli, Simone 102, 102n, 103, 103n
- Santagata, Marco 5, 7, 49n, 99n, 120n, 204n
- Sasso di Benvenuto da Cervia 17
- Sbacchi, Diego 198n
- Scarcia, Riccardo 123n, 125
- Scazzoso, Piero 207n
- Schneider, Fedor 165, 169, 184n, 186, 189
- Schütze, Hinrich 191
- Schwarze, Sabine 107n
- Scoto Eriugena, Giovanni 134, 208n
- Scott, John A. 53n
- Scribano, Emanuela 215n, 216n
- Sebastiani, Fabrizio 9, 153n, 158, 191
- Seneca (Lucio Anneo Seneca) 38, 42, 106, 108, 112, 114, 115, 115n, 116, 116n, 119, 166, 175, 189
- Servio (Servio Mario Onorato) 72n
- Setaioli, Aldo 72n
- Shaw, Prue 218n
- Signori, Marco 9, 152n, 200n, 205n
- Silverstein, Theodore 88n, 89n
- Simmaco (Quinto Aurelio Simmaco) 130, 130n
- Simon, Paul 210n
- Singleton, Charles S. 51n, 52, 53, 53n, 54, 54n, 55, 55n, 57, 56, 56n, 61, 62, 63, 64, 67n
- Skafta Jensen, Minna 110n
- Soría Flores, Abraham 149
- Spinola, Lucano 29, 79n
- Stabile, Giorgio 195n
- Stamatatos, Efstathios 155, 191
- Stazio (Publio Papinio Stazio) 41, 112, 115
- Stefano di San Giorgio (Stephanus de Sancto Georgio) 147n
- Stok, Fabio 166, 189
- Strecker, Karl 143
- Strozzi, Carlo 13
- Strubel, Armand 53n
- Struck, Peter T. 53n
- Stussi, Alfredo 99n, 120n
- Sutter, Carl 166, 189
- Tabarroni, Andrea 218n
- Tanturli, Giuliano 124n
- Tatlock, John S.P. 149n
- Taviani, Collo 14
- Taviani, Guelfo 14
- Tavoni, Mirko 7, 9, 15n, 97n, 103n, 107n, 109n, 120, 120n, 121, 127, 127n, 153n, 166, 185, 189, 191, 204n
- Teodolfo di Tortona (Teodulfus Terdonensis) 138, 139

- Terenzio (Publio Terenzio Afro) 38, 106, 108, 112, 112n, 113, 114, 114n, 115n, 119, 120n, 121, 123n, 175
- Terzi, Arianna 58n, 78n
- Terzoli, Maria Antonietta 150n
- Tetreault, Joel 156, 191
- Thilo, Georg 72n
- Tino di Camaino 102
- Tomasi, Francesca 156, 190
- Tommaso d'Aquino 46, 46n, 54n, 78, 84, 85, 85n, 86, 87, 101, 102, 207n, 209n, 212, 212n, 213, 213n, 214n, 215, 215n, 216, 216n, 217, 217n, 218n, 220
- Tommaso da Capua (Thomas Capuanus) 136
- Tonelli, Natascia 190, 198n, 204n
- Traini, Francesco 99, 99n, 100n
- Travagliolo de' Travaglioli 17
- Treherne, Matthew 61n
- Trevet, Nicola 166, 189
- Trottmann, Christian 215n
- Tuccinardi, Enrico 156, 191
- Tuzzi, Arjuna 156, 191
- Uberti, Farinata degli 84
- Ugo di Mâcon (Hugo Matisconensis) 126n
- Ugo di San Caro (Ugo di Saint-Cher) 45
- Ugo di San Vittore 208n, 209, 210, 217, 217n
- Uguccione da Pisa 34, 107, 112, 114
- Uguccione della Faggiola 20, 21, 39
- Ussani, Vincenzo Jr. 166, 189
- Valente, Isabella 19n
- Valentiniano 130
- Valerio, Pasquale 200n
- Vandelli, Giuseppe 79n
- Vasari, Giorgio 99, 100n
- Vecchio, Silvana 90n
- Vegezio (Publio Vegezio Renato) 130, 130n
- Veglia, Marco 204, 204n
- Vescovo, Piermario 9, 47n
- Villa, Claudia 5, 7, 28n, 49n, 50n, 90, 90n, 91n, 92n, 95n, 97n, 108n, 112, 112n, 114n, 116n, 125n, 131, 131n, 203n, 204
- Villani, Filippo 28, 33, 93, 93n, 94, 94n, 167, 171
- Villani, Giovanni 14, 18n, 22, 22n
- Virgilio (Publio Virgilio Marone) 41, 47n, 70, 72n, 87, 93n, 103n, 120, 166, 189
- Visconti, Galeazzo 13n, 24n, 25
- Visconti, Marco 39n
- Visconti, Matteo 13n, 24n
- Vivaldelli, Gregorio 200n
- Volpi, Mirko 58n, 78n, 85n
- von Winterfeld, Paul 134n
- Waitz, Georg 135, 139n, 141
- Waleys, Thomas 45
- Wallace, David 154, 157, 191
- Werner, Edeltraud 107n
- Whitman, Jon 63n
- Wicksteed, Philip H. 126n
- Winter, Yaron 155, 191
- Witte, Karl 78, 78n, 81n
- Yule, George U. 163, 192
- Zaccagnini, Guido 184, 184n, 189, 190
- Zaccaria, Vittorio 166, 190
- Zambon, Francesco 53n, 60n, 62n
- Zamponi, Stefano 8, 23n
- Zanoletti, Gabriella 217n
- Zechmeister, Josef 114n
- Zenatti, Oddone 15n, 17n
- Zingarelli, Nicola 12, 15n, 22, 22n
- Zono de' Magnalis 166, 189

## ELENCO DEGLI AUTORI

***Susanna Barsella***

Associate Professor of Italian, Fordham University

***Alberto Casadei***

Ordinario di Letteratura italiana, Università di Pisa

***Silvia Corbara***

Perfezionanda in Data Science, Scuola Normale Superiore

***Fabrizio Franceschini***

Ordinario di Storia della lingua italiana, Università di Pisa

***Giuseppe Indizio***

Ricercatore indipendente

***Alejandro Moreo Fernández***

Ricercatore ISTI-CNR, Pisa

***Elisa Orsi***

Dottoranda in Studi italianistici, Università di Pisa

***Eugenio Refini***

Assistant Professor of Italian, New York University

***Fabrizio Sebastiani***

Direttore di ricerca ISTI-CNR, Pisa

***Marco Signori***

Perfezionando in Filosofia, Scuola Normale Superiore

***Mirko Tavoni***

Già Ordinario di Storia della lingua italiana, Università di Pisa

***Piermario Vescovo***

Ordinario di Discipline dello spettacolo, Università di Venezia Cà Foscari

Finito di stampare nel mese di marzo 2020  
da Impressum S.r.l. - Marina di Carrara (MS)  
per conto di Pisa University Press

# EX LIBRIS



Αριστοτέλης

Questo E-book appartiene a  
alberto.casadei unipi.it 20122117-1235-  
0628-2356-4uy6wz6p0r0o