

Per il lessico esegetico  
di Pietro Alighieri e Benvenuto da Imola  
(in rapporto all'*Epistola a Cangrande* e ad altre fonti)\*  
di Luca Fiorentini

Concluso l'impegnativo commento alla prima cantica della *Commedia*, «in quo agitur de statu vitiosorum realiter et moraliter»<sup>1</sup>, ed elencate brevemente le caratteristiche fondamentali della seconda parte del poema<sup>2</sup>, Benvenuto da Imola abbandona ulteriori indugi e introduce chi legge alla comprensione dei primi versi del *Purgatorio*. L'invocazione dantesca a Calliope (*Pg*, 17-12) è spunto per un ampio *excursus* storico-mitologico sul numero e sulle funzioni delle Muse, sulla loro origine, sul mito delle Piche e su quello di Pireneo (riferimento, quest'ultimo, non richiesto dalla spiegazione della lettera, ma collegato alla storia di partenza nella fonte privilegiata per il racconto del mito, «Ovidius v Methamorphoseos»<sup>3</sup>; e poi fondamentale, a parere di Benvenuto, per chiarire alcune implicazioni poetiche e ideologiche presenti nell'invocazione dantesca ma non immediatamente evidenti su un piano letterale<sup>4</sup>). Il significato allegorico degli episodi ripresi da

\* Durante le ricerche preliminari e la stesura del presente contributo ho potuto contare sull'aiuto e sui consigli della prof.ssa Sonia Gentili e del prof. Giorgio Inglese; il dott. Luca Azzetta mi ha fornito alcune preziose informazioni sul commento di Andrea Lancia, di cui sta curando l'edizione. A costoro va la mia sincera gratitudine.

1. Benvenuto da Imola, *Commentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, a cura di G. F. La-  
cata, Barbera, Firenze 1887, vol. III, p. 1. Così sulla fatica esegetica richiesta dal commento all'*Inferno*: «Ego vero exoneratus expositione libri primi, velut ipse in parte laboris fuerim cum autore, alacrius accedo ad declarationem secundi» (*ibid.*). Cito il testo della seconda cantica della *Commedia* da Dante Alighieri, *La «Commedia» secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Pe-  
trocchi, *Purgatorio*, Le Lettere, Firenze 1994<sup>2</sup>.

2. Seconda parte che «plus difficultatis videtur habere ratione materiae altioris et ignotioris» (*ibid.*).

3. Ivi, p. 8.

4. Cfr. ivi, pp. 8-10. Pireneo, come le figlie di Pierio, «est superbus, violentus qui videtur interdum admittere, colere et honorare Musas intra domum suam simulate habendo et legendō libros multos et pulcros poetarum, non ad usum virtutum, sed voluptatum suarum» (ivi, p. 10). L'interpretazione benvenutiana dell'episodio di Pireneo (narrato da Ovidio nel quinto libro delle *Metamorfosi*, vv. 274-93) non è distante da quella proposta da Giovanni del Virgilio nelle sue *Allegoriae*: «Quarta transmutatio est de Pireneo per quam intelligimus doctorem vilem, ta-  
men se exaltare contantem vocando Musas ad se. Et cum ipse vocaverit eas, Muse non possunt secum stare, quia ignorat eas» (F. Ghisalberti, *Giovanni del Virgilio espositore delle «Metamor-  
fosi»*, in «Giornale dantesco», XXXIV, 1931, pp. 3-110: 62). Anche il racconto benevenutiano del mito delle Piche – ampio *excursus* sulle Muse compreso – è interamente prelevato dalla fonte di Giovanni del Virgilio (cfr. ivi, pp. 66-8). A parere dell'imolese, Dante si rivolgerebbe a Calliope

Ovidio – la condanna di un culto deviato della poesia e delle arti – è alla base della successiva geminazione di storie, richiamate per approfondire (ma anche per vivacizzare) la comprensione del concetto appena esposto. Vengono dunque ricordati i casi esemplari di Nerone e Galieno: il primo «*dedit operam Musis, et aliquando poemata scripsit, sed Musas et musicam et cantum et eloquentiam convertit in usum obsceneatum suarum*»<sup>5</sup>; il secondo «*fecit ipse epithalamium, idest carmen nuptiale valde subtile, sed in materia in honesta*»<sup>6</sup>. La tendenza a comporre l'esegesi del poema per concatenazione di *exempla* (o di semplici variazioni novellistiche) è del resto un tratto tipico dell'approccio benvenutiano alla *Commedia*<sup>7</sup>. Le chiose dell'imolese proseguono con una verifica precisa degli altrettanto precisi riferimenti astronomici forniti dal poeta (vv. 13-21), unita all'indagine delle valenze simboliche disseminate nella descrizione del nuovo paesaggio che si presenta ai due pellegrini (vv. 21-7)<sup>8</sup>.

A partire dal v. 28, svelando in anticipo l'identità del «veglio solo» (v. 31), l'esegeta dà avvio a quella che sarà una lunga e difficoltosa sezione del suo commento: la spiegazione, e la giustificazione, della scelta dantesca di porre un suicida pagano, oltretutto avverso a Cesare, come guardiano del secondo regno<sup>9</sup>. Così Benvenuto:

per tutelarsi dagli emuli, dai falsi poeti: «*Ideo bene dixit: e qui Calliope al quanto surga, scilicet ad defensionem meam contra aemulos meos, et adiuvet cantum meum. Et subdit poeta modum quo velit se juvari ab ista nobili domina, scilicet ut cantet nunc pro poeta suo tam excellenter, sicut olim fecit pro Musis suis contra Pierides quas mutavit in picas*Comentum, cit., vol. III, p. 8).

5. Benvenuto da Imola, *Comentum*, vol. III, p. 10.

6. *Ibid.*

7. Per una bibliografia minima sull'argomento si vedano G. C. Alessio, *Sul «Comentum» di Benvenuto da Imola*, in *Letture Classensi*, Longo, Ravenna 1999, vol. xxviii. *Momenti della fortuna di Dante in Emilia Romagna*, ciclo curato da G. Padoan, pp. 73-94; Z. Barański, *Boccaccio, Benvenuto e il sogno della madre di Dante incinta*, in Id., “*Chiosar con altro testo*”. *Leggere Dante nel Trecento*, Cadmo, Fiesole 2001, pp. 98-116; F. Mazzoni, *Benvenuto da Imola*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984<sup>2</sup>, vol. I, pp. 593-6; D. Minuto, *Note sul valore letterario del «Comentum super Dantis Comœdiam» di Benvenuto da Imola*, in “*Aevum*”, 31, 1957, pp. 449-64; L. Paoletti, *L'esegesi umanistica di Benvenuto da Imola*, in *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, Olschki, Firenze 1972, vol. I, pp. 445-70; S. Resconi, *Le conoscenze trovadoriche dei commentatori trecenteschi alla «Commedia» (con tracce della circolazione di materiali occitanici in Italia nel secolo XIV)*, in “*Rivista di Studi Danteschi*”, 8, 2008, pp. 346-88; I. Tufano, *Le chiose di Benvenuto da Imola alle lussuriose della «Commedia»*, in “*Studj Romanzi*”, III, n.s., 2007, pp. 47-69; M. L. Uberti, *Benvenuto da Imola dantista, allievo del Boccaccio*, in “*Studi sul Boccaccio*”, 12, 1980, pp. 275-319.

8. Cfr. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. I, pp. 12-6. Così sulle «quattro stelle» del v. 25, con un opportuno riferimento a Pg, XXXI 104-11 (ivi, p. 15): «*e vidi quattro stelle, idest, quatuor virtutes cardinales, ut autor se glosat, et exponit capitulo antepenultimo huius Purgatorii, quae merito appellantur stellae, quia sunt clarae et incorruptibiles velut stellae. Et nota quod circa alium pulm sunt tres lucidissimae stellae oppositae istis quatuor, ut dicetur infra capitulo VIII, quae allegorice sunt tres virtutes theologicae*».

9. Per un'interpretazione complessiva delle glosse benvenutiane su Catone, rimando al recente articolo di D. Carron, *Le «Comentum super Dantis Aldigherij Comœdiam» de Benvenuto da Imola et le débat sur Caton dans l'Italie du XIV<sup>e</sup> siècle*, in “*Rassegna Europea della Letteratura Italiana*”, 35, 2010, pp. 135-52.

Nunc poeta, ostensa amoenitate aeris et pulcritudine coeli, describit venerabilem senem custodem loci. Hic autem erat Cato Uticensis. Et quia hic videtur error satis enormis, rogo te, lector, ut vires animi parum colligas ad considerandum quid poeta noster intendat sub ista mirabili nova fictione, quae videtur sapere haeresim; nimis enim videtur absurdum quod ponat Catonem custodem purgatori, quem debuisset ponere in inferno, tum quia fuit paganus infidelis, tum quia interfecit se ipsum; unde debebat melius reponi inter violentos contra se ipsos<sup>10</sup>.

L'invenzione dantesca, in questo luogo del poema, sembra «sapere haeresim»<sup>11</sup>: Benvenuto non nasconde il problema<sup>12</sup>. Le strade esegetiche a questo punto sono due: cercare una giustificazione di tipo teologico, cioè provare a dimostrare che la salvezza di Catone sia stata in qualche modo possibile grazie a meccanismi

10. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. III, p. 17.

11. La stessa cosa era affermata a proposito di *If*, XIII 103-5, dove Pier delle Vigne spiega a Dante che nel giorno del giudizio i suicidi non potranno rivestirsi di quei corpi di cui, in vita, si sono privati («Come l'altre, verren per nostre spoglie; / ma non però ch'alcuna sen rivesta, / che non è giusto aver ciò ch'om si toglie»; cito la prima cantica della *Commedia* da Dante Alighieri, *Commedia*, revisione del testo e commento di G. Inglese, *Inferno*, Carocci, Roma 2007): «Sed circa istum passum fortē et arduum, quo nullus reperitur fortior in toto poemate isto, est totis viribus animi insistendum, quia illud quod autor hic dicit non solum videtur erroneum, sed expresse haereticum. Quod enim animae istorum non reinduant carnem suam est contra fidem omnino, nec autor fidelis christianus potuit vel debuit hoc dicere» (Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. I, p. 448; corsivo mio). Dopo aver vagliato diverse soluzioni esegetiche che quasi sempre – a un'analisi più attenta – finiscono per dare al passo un senso che «non [...] videtur esse de mente autoris» (ivi, p. 449), Benvenuto approda a questa faticosa soluzione: «dico breviter et tute, quod autor artificiose fingit istum desperatum dicere hoc, non quia sit verum, sed quia sic credidit; nam si credidisset resurrectionem corporum, numquam se occidisset, imo forte si credidisset animam immortalem passuram poenam post resurrectionem, numquam hoc fecisset; sed quia credebat suam poenam et miseriam finiri per mortem, sicut ipse jam supra dixit, ideo mortem in furore petiit» (ivi, pp. 449-50).

12. Già nelle *recollectae* ricaldoniane, cioè in ciò che resta della sua prima *lectura* *Dantis* bolognese (1375), Benvenuto esplicita il proprio disagio di fronte a questo passo: «Et ille est fortissimus passus; quia ponit Catonem in Purgatorio custodem, et introducit animas in Purgatorio, ubi debebat ponere in Inferno, in capitulo violentum contra se, apud Petrus de Vineis» (*La «Commedia» di Dante Alighieri col commento inedito di Stefano Talice da Ricaldone*, a cura di V. Promis, C. Negroni, Hoepli, Milano 1888<sup>2</sup>, p. 216). Per il problema delle diverse redazioni del *Comentum* benvenutiano rimando a M. Barbi, *Il testo della "lectura" bolognese di Benvenuto da Imola nel cosiddetto Stefano Talice da Ricaldone*, in «Bullettino della Società Dantesca Italiana», XV, 1908, pp. 213-36; Id., *La lettura di Benvenuto da Imola e i suoi rapporti con altri commenti*, in *Problemi di critica dantesca (seconda serie - 1920/1937)*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 435-70 (già in «Studi Danteschi», XVI, 1932, pp. 137-56 e XVIII, 1934, pp. 79-98); C. Paolazzi, *Le letture dantesche di Benvenuto da Imola a Bologna e Ferrara e le redazioni del suo «Comentum»*, in Id., *Dante e la «Comedia» nel Trecento*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 223-76 (già in «Italia Medioevale e Umanistica», 22, 1979, pp. 319-66). La prima lettura benvenutiana della *Commedia*, tenuta nel 1375 a Bologna nella scuola di Giovanni da Soncino, è la fonte delle note trascritte in epoca assai più tarda da Stefano Talice da Ricaldone, e pubblicate nel 1886 come commento alla *Commedia* attribuito erroneamente allo stesso Stefano Talice (nei fatti, semplice copista; cfr. Barbi, *Il testo della "lectura"*, cit.). Mi riferirò pertanto al testo di tale edizione – *Commento di Stefano Talice da Ricaldone*, cit. –, per richiamare quella prima lettura benvenutiana; al testo dell'edizione di Lacaita (Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit.), per richiamare l'ultima redazione delle glosse (dataibile attorno al 1379-83).

non immediatamente comprensibili a un senso comune cristiano, ma senz’altro ortodossi; oppure negare che quello che si legge nella *Commedia*, qui, possa essere assunto e accettato così come suona. Benvenuto prende in considerazione la prima strada, ma solo per criticare chi ha cercato di seguirla<sup>13</sup>; dopo di che, imbocca la seconda:

Ad propositum ergo Dantes ingressurus viam virtutis moralis sequitur consilium Senecae, et eligit Catonem rigidum, quia ipse etiam multum fuit rigidus et durus; similiiter multi eligunt sibi ipsum Senecam sicut ego mihi elegi ipsum Dantem. Nec mireris, lector, si sic moraliter dixi istum passum fore intelligendum, quia etiam Virgilius non habet hic locum, nisi loquamus de purgatorio morali, quia non novit purgatorium essentiale, neque in vita cum fuerit paganus, neque post mortem cum sit damnatus<sup>14</sup>.

Catone è un modello, un *exemplum* di *rigiditas* formidabile; quella *rigiditas* che è necessaria a chi, come Dante, sta per intraprendere un percorso di purificazione – analogamente Benvenuto, che con le sue glosse accompagna l’autore in questo stesso percorso, sceglie «ipsum Dantem» come proprio modello. È un’interpretazione notevole, forse non così lontana da quelle proposte da altri commentatori dell’epoca (e liquidate dall’imolese come inesatte o “frivole”), ma non per questo priva di una sua coerenza.

Ciò che importa qui, però, è altro. Verso la fine del passo appena visto Benvenuto introduce una distinzione fondamentale nella lettura della *Commedia*: quella tra un livello *essenziale* e un livello *morale* di fruizione e comprensione del poema dantesco. Che l’Utile sia il guardiano del Purgatorio, ma anche solo che la sua anima non giaccia tra quelle dei sommersi, sono fatti irricevibili su un piano essenziale; per evitare che simili soluzioni poetiche e narrative portino fuori strada chi legge, e generino «errores satis enormes», Benvenuto propone

13. «Ad hoc dicunt aliqui quod poeta propter mirabilem virtutem Catonis imaginatur quod Deus inspiraverit sibi veram cognitionem fidei; sed istud nihil valet, *quia ubi te invenero, ibi te judicabo*. [...] Alii dicunt, et communiter omnes, quod Cato hic ponitur pro honestate; nec istud valet, quia Augustinus primo de Civitate Dei circa principium, ubi egregie disputat contra istum Catonem quia se occidit, dicit: *non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non substinet*. Praeterea honestas figuratur potius in Martia uxore Catonis, ut dicetur paulo infra» (Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol III, p. 18). Così nelle *recollectae* ricaldoniane, dove il giudizio sull’interpretazione altrui – in questo caso di Pietro Alighieri, esplicitamente menzionato – è particolarmente duro: «Dicit filius Dantis: quia fuit tante virtutis, quod Deus inspiravit ipsum, et sic salvavit se; sed ista ratio est frivola» (*Commento di Stefano Talice da Ricaldone*, cit., p. 216). Sul rapporto tra Benvenuto e la precedente tradizione esegetica dantesca si veda A. De Simoni, «Alii dicunt...». *Il rapporto con la tradizione nel «Comentum» di Benvenuto da Imola («Inferno»)*, in «Rivista di Studi Danteschi», 7, II, 2007, pp. 243-301: 289-93 (per il rapporto tra Benvenuto e il commento di Pietro Alighieri). A p. 244 del suo saggio, De Simoni sostiene che i riferimenti fatti da Benvenuto ad altri esegeti non sono mai corredati da una «indicazione nominale che ne renda certa l’identificazione»; questo è vero nella versione ultima delle chiose dell’imolese, non – come si è visto – nelle *recollectae*. Non è peraltro sorprendente che i richiami polemici ad altri commentatori scompaiano nel passaggio dalle *recollectae* alla redazione definitiva del *Comentum*: su questo punto si veda R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Le Monnier, Firenze 1920, pp. 42-3.

14. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. III, p. 18.

di interpretare il passo solo *moraliter*. Questa operazione, se i termini utilizzati dal commentatore fossero quelli tradizionali di senso letterale e senso (o sensi) allegorici, non creerebbe troppa difficoltà al lettore: è noto che, tra i primi commentatori della *Commedia*, ci sia la tendenza a depotenziare la lettera dantesca, tendenza che qui si irrigidirebbe fino a negarne l'autonomia<sup>15</sup>. Colpisce invece il lessico utilizzato da Benvenuto per definire i due poli di lettura: esistono due Purgatori, si dice, di cui uno essenziale (e in questo non c'è posto per Catone Uticense, ma neanche per Virgilio) e uno morale.

15. Cioè a ridurre il primo significato letterale a semplice significante di altri sensi, allegorici e morali. Saremmo insomma al polo opposto di quella che, in *Cv*, II 15, è la maniera dei teologi di intendere il senso letterale delle Sacre Scritture. La questione è complessa, e verrà richiamata più volte nel presente saggio: anche perché – possiamo anticiparlo fin da ora – il rapporto tra senso letterale e senso allegorico, pur con tutte le sue ambiguità, sembra essere altra cosa rispetto a quello tra lettura *essenziale* e lettura *morale* del poema dantesco. Basti osservare, per ora, che se la macro-differenza tra allegoria dei poeti e allegoria dei teologi fosse davvero nel valore della lettera in sé, saremmo qui – con tutta evidenza – nel campo dell'esegesi profana (sul modello delle *Allegoriae* ovidiane di Giovanni del Virgilio; su questo tema, recentemente: B. Guthmüller, *Mito e metamorfosi nella letteratura italiana. Da Dante al Rinascimento*, Carocci, Roma 2009, pp. 42-57; si veda anche, per un discorso più ampio: M. Possamaï-Pérez, *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation*, H. Champion, Paris 2006); ma non sembra che il senso letterale delle Sacre Scritture possa essere sempre interpretato come direttamente veritiero, senza lo svolgimento di quelle *allegoriae in verbis* necessarie alla narrazione biblica per esprimere realtà altrimenti inesprimibili. Per individuare l'*allegoria in factis*, la profezia inclusa negli eventi storici dell'Antico Testamento, bisogna necessariamente intercettare e interpretare come tali le metafore e le allegorie immanenti al senso letterale – si veda, tra le varie *auctoritates* possibili, Tommaso: «sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem» (*S. theol.*, I, q. 1, a. 9). Su questo tema, anche in rapporto all'*Epistola a Cangrande*, è illuminante un recente saggio di M. Ariani, *I "metaphorismi" di Dante*, in *La metafora in Dante*, a cura dello stesso, Olshki, Firenze 2009, pp. 1-57. Per una trattazione più generale sull'allegoria cristiana e sull'esegesi letterale: H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Aubier, Paris 1959-64, Première Partie, t. II, pp. 489-501; J. Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1961, pp. 29-50; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Les Éditions du Cerf, Paris 1999, in particolare cap. V; F. Zambon, «*Allegoria in verbis*: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medievale», in *Simbolo, metafora, allegoria. Atti del IV Convegno italo-tedesco* (Bressanone, 1976), a cura di G. Goldin, Liviana, Padova 1980, pp. 75-106. Per quanto riguarda la dialettica tra *allegoria in factis* e *allegoria in verbis*, si veda l'utile saggio di M. Simonelli, *Allegoria e simbolo dal «Convivio» alla «Commedia» sullo sfondo della cultura bolognese*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1967, pp. 207-26. Mettere a fuoco la differenza tra *allegoria in factis* (allegoria come linguaggio della storia e degli eventi) e *allegoria in verbis* (allegoria come linguaggio delle parole) è fondamentale per chiarire il rapporto che si stabilisce tra un commentatore della *Commedia* come Pietro Alighieri e le fonti di esegesi sacra che egli utilizza come punto di riferimento “tecnico” per l'interpretazione del poema paterno. Ma anche su questo torneremo. Sul generale depotenziamento del senso letterale nel corso dell'esegesi trecentesca della *Commedia*, anche in rapporto alla fonte dell'*Epistola XIII*, si vedano tra gli altri B. Nardi, *Il punto sull'«Epistola a Cangrande»*, in *Lectura Dantis Scaligera*, Le Monnier, Firenze 1960 (poi in Id., *“Lecturae” e altri studi danteschi*, a cura di R. Abardo, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 205-25) e G. Padoan, *La “mirabile visione” di Dante e l'«Epistola a Cangrande»*, in Id., *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Longo, Ravenna 1977, pp. 30-63 (già in *Dante e Roma. Atti del Convegno di Studi a cura della Casa di Dante [Roma, 8-10 aprile 1965]*, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 283-314).

Come ridurre questa distinzione a quella tra senso letterale e senso allegorico? In effetti, la polarità essenziale/morale sembra sorreggere una modalità esegetica complessiva, fissata già dalle prime pagine del *Comentum*, e – con ogni evidenza – fin dalla prima *lectura Dantis* bolognese del 1375. A partire dal proemio di quell’antica lettura, e in particolare nell’*accessus* al poema, l’esegesi viene a definirsi secondo due diversi approcci che mutano in rapporto allo stato delle anime raffigurate da Dante: se si considerano queste anime come separate dal corpo si ha una trattazione essenziale sui regni dell’aldilà; quando le stesse anime vengono immaginate come ancora unite ai corpi – *id est*, potremmo già provare a glossare, come figurazioni dello stato dei viventi – si deve ricercare un significato morale. Così nelle *recollectae* ricaldoniane, cioè in ciò che resta del primo commento benvenutiano al poema di Dante:

Materia huius operis est status anime, coniuncte corpori, disiuncte corpori. Unde est aliqua anima, que est inclusa peccatis; ista anima, coniuncta corpori, est in inferno *moralis*; sed quando est divisa a corpore, est in inferno *essentiali*. Aliqua anima est tendens ad virtutem et descendens a viciis; et talis dicitur esse in purgatorio *moralis*; sed cum est divisa a corpore, dicitur in purgatorio *essentiali*. Tertia est anima, que est in perfectu statu virtutis: et talis potest dici esse in paradiso, circumscripta omni fide, et ideo ista est in paradiso *moralis*; quando vero est divisa a corpore, est in paradiso *essentialis*<sup>16</sup>.

Lo stesso discorso viene affrontato, senza troppe varianti e con qualche lieve amplificazione, nella redazione definitiva del *Comentum*: in cui, di nuovo, si dà come *subiectum* del poema lo stato «animae humanae tam junctae corpori, quam a corpore separatae»<sup>17</sup>. Stato che – apprendiamo subito dopo – è universalmente triplice<sup>18</sup>: un’anima che vive nel peccato è morta *moraliter* e dunque patisce, ancora *in via*, le pene dell’Inferno morale; la stessa anima, separata dal corpo, precipita nell’Inferno essenziale. Un discorso analogo si può applicare alle anime di chi «recedit a viciis»<sup>19</sup> e di chi è «in perfecto habitu virtutis»<sup>20</sup>: le prime, ancora viventi, sono nel Purgatorio morale; le seconde nel Paradiso morale – e le une e le altre, *disiunctae corpori*, nei rispettivi luoghi essenziali. A questo punto Benvenuto aggiunge un ulteriore chiarimento, assente nell’*accessus* delle *recollectae*, e finalizzato a chiarire il rapporto che si stabilisce tra regni essenziali e regni morali nella poesia della *Commedia*:

Est autem hic utiliter advertendum quod aliqui descripserunt Infernum moraliter tantum, sicut antiqui poetae Virgilius et Homerus, quia omnia supplicia, quae finiuntur a poetis esse in Inferno, reperiuntur in hoc mundo vicioso, qui est Infernus vivientium. Alii vero descripserunt Infernum essentialiter, sicut sacri Theologi et sancti

16. *Commento di Stefano Talice da Ricaldone*, cit., pp. 4-5.

17. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. I, pp. 15-6.

18. «Qui status universaliter est triplex, sicut autor tres facit partes de toto opere» (ivi, p. 16).

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

Doctores. Nunc autor noster tamquam poeta christianissimus utrumque Infernum describit, alterutro calle procedens, nunc de morali, nunc de essentiali loquitur, ut patebit clare in processu<sup>21</sup>.

Dante, come poeta *christianissimus*, fonde nella sua opera una trattazione sui luoghi dell'aldilà basata da un lato sulle *fictiones* antiche, quelle dei poemì omerici e dell'*Eneide* (che proiettando nel regno dei morti le pene di questo mondo finivano per darci – potremmo parafrasare – un nuovo punto di vista, morale, su questo stesso mondo); dall'altro sulle descrizioni teologicamente ortodosse dei santi dottori. La compresenza dei due livelli, però, non è sempre simultanea: Dante, «alterutro calle procedens», parla ora dell'uno ora dell'altro regno, ora di quello essenziale, ora di quello morale. Non è quindi possibile trovare in ogni luogo del poema una trattazione che sia sempre, in rapporto al regno di riferimento, sia essenziale che morale. Il caso visto di Catone è uno di quelli in cui l'impossibilità di una doppia lettura assume un'importanza maggiore; ma nelle chiose benvenutiane alla *Commedia* di situazioni simili se ne trovano molte<sup>22</sup>. Non è tuttavia pienamente sostenibile l'idea che di questa distinzione Benvenuto faccia soprattutto una sorta di stratagemma esegetico, con cui cavarsi d'impaccio ogni volta che i versi della *Commedia* compongono quadri teologicamente inaccettabili<sup>23</sup>. È il caso, per esempio, delle glosse a *If*, XIII 103-8, il passo più difficile

21. *Ibid.*

22. Così, per esempio, nelle glosse a *If*, XX 19-24 (sul rimprovero di Virgilio a Dante, che sembra commuoversi di fronte alla pena a cui sono sottoposte le anime degli indovini): «Dicendum breviter, quod autor loquitur de inferno moralis; nam loquendo de inferno essentiali non est compatiendum aliquibus damnatis, et tamen, ut dictum est, autor saepe ostendit se compati multis ex quadam naturali pietate; sed hic specialiter dicit de istis, quod non sunt digni compassione. Per hoc enim dat intelligi quod, quando videmus tales infortunari, dicimus, dignum et justum est, quia credebat scire quicquid Deus facit in coelo; imo vidi de facto quod omnes rident et truffantur de eis, et dicunt: male scivit divinare divinator noster, sicut statim dicetur de multis» (ivi, vol. II, p. 70); così a *Pg*, VIII 13-8 (sul fatto che le anime cantino il *Te lucis ante*): «Et nota quod poeta fingit hic istos orare, quod adhuc non fecit in aliqua secta animarum superius, quia appropinquat ad purgatorium, ideo merito inducit istos spiritus intraturos poenitentiam orare contra tentamenta daemonis. Sed statim dicet aliquis: quomodo isti orant contra somnia et alia quae certum est non esse in purgatorio? Dicendum breviter, quod talia non sunt in purgatorio essentiali, sed moralis sic: nam qui tendunt ad poenitentiam maxime tentantur, et ideo magis indigent oratione» (ivi, vol. III, p. 221); così, ancora, a *Pd*, I 73-5 (sul fatto che l'ascensione possa aver coinvolto anche il corpo di Dante): «Ex dictis patet quod autor nunc loquitur de paradiiso moralis non essentiali, sicut supra notavi: anima enim adhuc juncta corpori interdum felicitatur sicut interdum damnatur, interdum purgatur in mundo isto: viri ergo perfecti jam ante mortem degustant aram aeternae felicitatis» (ivi, vol. IV, p. 319). Di seguito un caso in cui la doppia lettura, essenziale e morale, è invece possibile simultaneamente (siamo al v. 3 di *If*, xxvi, al nome di Firenze che risuona un po' ovunque nell'*Inferno*): «Et loquitur tam de inferno moralis quam essentiali, quia in omni genere pravorum vitiorum, in omni genere suppliciorum, autor posuit multos de gente sua, sicut faciliter patet discurrenti per totum librum Inferni; tamen plures posuit de suis, quos melius noverat, quam de alienis. Unde bene vidi in aliis magnificis civitatibus aliquos nobiles simul sociatos ire ad furandum» (ivi, vol. II, p. 260).

23. Tra gli altri, è di questa idea Paolazzi (*Nozione di "comedia" e tradizione retorica nella dantesca «Epistola a Cangrande»*, in Id., *Dante e la «Comedia» nel Trecento*, cit., pp. 3-110: 55): «Non si può [...] negare che spesso gli esegeti trecenteschi, in particolare Benvenuto, abusino

di tutto il poema («quo nullus reperitur fortior in toto poemate isto»<sup>24</sup>): qui l'idea che i versi siano da leggersi solo *moraliter* è scartata a favore di una più complessa, ma senz'altro gravosa, soluzione interpretativa<sup>25</sup>.

Per provare a chiarire il significato dei termini che nel commento di Benvenuto identificano i due poli di lettura del poema, e per cercare di comprendere il rapporto che tali termini stabiliscono tra ciascuno di questi due poli, occorre studiare l'origine del lessico utilizzato dall'imolese: verificare, cioè, se le stesse voci compaiono già nell'esegesi dantesca antecedente, rintracciare le fonti possibili dei primi commentatori che strutturano in questo modo la lettura della *Commedia* e individuare l'eventuale scarto che si stabilisce tra le prime occorrenze e quelle che ritroviamo nel *Comentum* benvenutiano.

Con ogni probabilità<sup>26</sup>, il primo commentatore a introdurre questo lessico nella tradizione esegetica della *Commedia* è proprio quel *filius Dantis* accusato da Benvenuto di proporre argomentazioni frivole per giustificare la presenza di Catone alle pendici del Purgatorio<sup>27</sup>. La contrapposizione tra luoghi dell'aldilà intesi *essentialiter* e luoghi dell'aldilà intesi *moraliter*, fissata da Pietro Alighieri a partire dal proemio generale al poema, ritorna anche nel corso dell'esegesi dei singoli versi danteschi (per quanto la frequenza sia assai più bassa di quella che troviamo nel commento di Benvenuto). Così, ad esempio, nelle chiose a *If*, III 1-9 (a proposito della città infernale):

di interpretazioni ‘moralì’, o utilizzino il principio dell’alternanza dei ‘soggetti’ trattati come utile espeditivo ermeneutico per risolvere le difficoltà dottrinali del testo».

24. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. I, p. 448.

25. Cfr. nota 11. Dopo aver preso in considerazione la possibilità di leggere il passo solo *moraliter*, interpretando cioè il mancato ricongiungimento delle anime dei suicidi con i propri corpi come un alleggerimento della pena che indicherebbe – spiritualmente – la possibilità del pentimento e della conversione («Et sic breviter omnes peccatores mortui spiritualiter in quocumque genere peccatorum possunt resurgere, scilicet per poenitentiam et emendationem bonam redeundo ad vitam et gratiam»; ivi, p. 449), l'imolese opta per la soluzione vista: Pier delle Vigne affermerebbe che nel giorno del giudizio i suicidi non riavranno i propri corpi non perché questo sia vero, ma perché questo – erroneamente – egli crede; «nam si credidisset resurrectionem corporum, numquam se occidisset, imo forte si credidisset animam immortalem passuram poenam post resurrectionem, numquam hoc fecisset; sed quia credebat suam poenam et miseriam finiri per mortem, sicut ipse jam supra dixit, ideo mortem in furore petuit» (ivi, p. 450). La soluzione di interpretare come false certe opinioni espresse dai dannati in quanto convinzioni di anime che in vita si sono macchiate di gravi colpe è uno stratagemma usato più volte da Benvenuto – ad esempio per commentare il celebre v. 103 di *If*, v, «Amor, ch'a nullo amato amar perdona», pronunciato da Francesca sostanzialmente come scusa (cfr. ivi, pp. 209-11). Su questo tipico expediente dell'esegesi benvenutiana si veda De Simoni, “Alii dicunt...”, cit., pp. 265 e 268.

26. Lo studio sull'occorrenza delle voci *essentialis/essentialiter* e *moralis/moraliter* come termini tecnici dell'esegesi dantesca è stato svolto in parte sul *corpus* edito da Paolo Procaccioli (*I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, a cura di P. Procaccioli, Lexis, Roma 1999 – risorsa elettronica su CD-ROM), in parte sul *corpus* diretto da Robert Hollander e pubblicato sul sito Internet della Dartmouth University (*Dartmouth Dante Project*, <http://dante.dartmouth.edu/search.php>).

27. «Dicit filius Dantis: quia fuit tante virtutis, quod Deus inspiravit ipsum, et sic salvavit se; sed ista ratio est frivola» (*Commento di Stefano Talice da Ricaldone*, cit., p. 216; corsivo mio); cfr. nota 13.

Nam sicut civitas secundum eum nihil aliud est quam hominum multitudine aliquo societatis vinculo colligata, ita merito status vitiosorum, idest Infernus, potest dici civitas. Item dicit *quod per eam itur in aeternum dolorem*; nam in tali statu aeternus est dolor. Vel dicit de essentiali Inferno. [...] Allegorice vero, de statu vitioso non exitur de facilis, nisi virtuose ad dictum moralem Infernum descendatur, ut per Aeneam, et nunc per auctorem nostrum<sup>28</sup>.

Così, molto chiaramente, nel proemio alla seconda cantica:

Super hac rubrica, pro evidentia istius secundi libri, quaero primo de quo Purgatorio auctor noster tractare intendat. *Et dico quod tractat et intelligi potest tam de Purgatorio essentiali, quam de morali*<sup>29</sup>.

Nel suo *accessus generale alla Commedia*, Pietro associa alla voce *essentialiter* quelle di *realiter* e *localiter*. La prospettiva è analoga a quella che si ritrova, una quarantina d'anni dopo, nel commento di Benvenuto (che a sua volta usa l'avverbio *realiter* come sinonimo di *essentialiter*<sup>30</sup>): la *Commedia* intreccia poeticamente una trattazione oggettiva dei regni oltremondani e una finalità morale che deriva, quasi automaticamente, dalla stessa conoscenza delle caratteristiche e dei meccanismi che animano questi regni oltremondani. Il rapporto tra i due livelli di lettura, altrove detti essenziale l'uno e morale l'altro, è definito nel proemio come un rapporto di tipo allegorico:

Causa materialis est quod dictus noster auctor in hoc poemate intendit poetice vulgariter interdum pertractare de Inferno, Purgatorio, cum Paradiso terrestri, et Paradiso coelesti, prout localiter et realiter possunt et debent intelligi: ac etiam de dictis quatuor locis interdum intendit scribere, prout moraliter et allegorice poterit, figurando dicta loca, et passiones et passionatos eorum, ac beatos et felices, et beatitudines eorum huic nostro mundo et nobis viventibus vitiose, vel viventibus nobis separatis a vitiis, nos de eis purgando, ac nobis sancte et virtuose et perfecte viventibus, ut infra latius explicabo<sup>31</sup>.

Sempre nel proemio, Pietro distinguerà ciascuno di questi due livelli secondo i termini visti: spiegherà, cioè, che cosa si intende per Inferno essenziale e per

28. Pietro Alighieri, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, a cura di V. Nannucci, Angelo Garinei, Firenze 1846, pp. 66-7.

29. Ivi, p. 285 (corsivo mio).

30. Così nella già citata introduzione al *Purgatorio*: «poeta Dantes descripto perfecte inferno secundum exigentiam rei, *in quo agitur de statu vitiosorum realiter et moraliter*, juxta formam promissi ordinis describit purgatorium in quo similiter agitur de statu recendentium a vitiis» (Benvenuto da Imola, *Commentum*, vol. III, p. 1; corsivo mio). Un altro esempio, tra i vari possibili, è quello delle glosse a *If*, XXX 52-5: «Et hic nota quod autor dat debitam poenam falsatoribus monetae, quia ponit eos hydroscopicos. Hydropticus enim habet ventrem magnum ex humore corrupto; et *realiter et moraliter* falsator monetae est hydropticus, quia stat inclusus in loco occulto subterraneo, nec movetur; et sic faciliter contrahit humorem corruptum, et sicut quanto magis bibit, tanto magis sitit, ita appetitus istorum est inextinguibilis» (ivi, vol. II, p. 429; corsivo mio).

31. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 3-4.

Inferno morale. Il primo – lo attestano le Sacre Scritture – è fisicamente situato negli abissi della terra:

Et quod infernus sit in dicto loco et abyso terrae testantur sacrae scripturae, multae quod ibi animae peccatorum crucientur, ut in Genesi 37° ubi dicit Iacob: *descendam ad filium meum lugens in infernum*. Et Lucae 16° dicitur quod ille dives epulatur sepultus est in inferno, et rogabat ut Lazarus etc. Et psalmista: *non mortui laudabunt te, Domine, neque omnes qui descendunt in infernum*. Et Gregorius in Decretis ait: *haec autem vita, idest mundus iste, quae inter coelum et infernum sita est, ita sicut in medio consistit, ita in utramque partem cives recipit*. Et psalmista: *quoniam misericordia tua magna est, et eruisti animam meam de inferno inferiori*. Et sic hoc modo loquitur auctor noster, in quantum loquitur de inferno essentiali<sup>32</sup>.

L’Inferno essenziale è dunque il luogo in cui precipita l’anima peccaminosa nel momento in cui si separa dal corpo, seguendo un *naturalis descensus* che si verifica, appunto, «quando anima exuta a corpore in mortali peccato descendit in abyssum terrae ad poenas infernales»<sup>33</sup>. L’Inferno morale è invece uno stato che l’anima raggiunge ancora in vita nel momento in cui si allontana da Dio: cioè, nel momento in cui cede al peccato. Così Pietro, sempre nell’*accessus*, descrivendo tale processo nei termini di un *descensus vitiosus*:

Vitiosus vero descensus talis est, cum quis cum tota mente in vitiis et temporalibus rebus occupatur, ut Eurydice superdicta et Pirithous, et isti tales non revertuntur nisi raro. Unde Iob 7°: *Qui descendit in infernum, non ascendet in gloriam Dei*; ut in auctore nostro et sociis Aeneae et Ulyxis conversis a Circe in bestias. Et contra tales loquitur, credo, psalmista dum dicit: *veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes*. Ubi dicit glosa: *in infernum, idest in voraginem huius terrenae cupiditatis*. Et Salomon: *noli substrahere pueru disciplinam. Si percusseris eum virga, non morietur: ergo percutere, et animam eius de inferno liberabis*. Dicti glosa: *idest a statu vitioso*<sup>34</sup>.

Ancora più esplicita, questa contrapposizione, nel già citato proemio alla seconda cantica. Il *Purgatorio* essenziale, di cui il poeta può dire «ut intellectualiter eius mens contemplando ascenderit locum et montem Purgatorii»<sup>35</sup>, è un monte situato nell’altro emisfero e culminante nel Paradiso terrestre, in cui le anime «mediocriter bonorum»<sup>36</sup> si purificano dei peccati veniali. Il *Purgatorio* morale consiste invece nello stato dei viventi che «hactenus vitiosi, virtuosis actionibus nunc conantur intendere, dolendo de commissis et poenitendo»<sup>37</sup>.

Dal commento di Pietro Alighieri, l’imolese sembra recuperare la scissione tra una lettura essenziale e una lettura morale del poema, radicalizzando l’uso dei due termini rispetto a quello praticato dal figlio di Dante e, in un certo sen-

32. Ivi, pp. 13-4.

33. *Ibid.*

34. Ivi, p. 16.

35. Ivi, p. 286.

36. *Ibid.*

37. Ivi, pp. 288-9.

so, rendendolo più chiaro: affrancandolo completamente, cioè, dalla possibile sovrapposizione alle voci tradizionali di lettera e allegoria (sovrapposizione che troviamo nel commento di Pietro), e facendone dunque il mezzo di una nuova e diversa lettura della polisemia della *Commedia*.

Ma procediamo con ordine. I rapporti tra il *Comentum* benvenutiano e le tre redazioni dell'opera esegetica di Pietro sono stati studiati, tra gli altri, da Alberto De Simoni. Dall'analisi dei richiami più o meno evidenti al commento del figlio di Dante disseminati nella *lectura* di Benvenuto, De Simoni deduce che con ogni probabilità l'imolese conosceva, e dunque citava, soprattutto la prima redazione del commento di Pietro; molto meno, o quasi per niente, le altre (se si fa eccezione per un caso isolato, le glosse a *If*, vi 60-1, dove il riferimento polemico di Benvenuto trova una migliore corrispondenza nella terza redazione<sup>38</sup>). Lo studio dei rapporti tra i due commenti svolto in questa sede non contrasta con le conclusioni di De Simoni: ci si soffermerà in particolar modo, perciò, sul legame tra il *Comentum* benvenutiano e la prima redazione dell'opera di Pietro; si citeranno poi, per un confronto, le redazioni seconda e terza in rapporto alle questioni di nostro interesse, vale a dire l'identificazione dell'allegoria fondamentale della *Commedia* e il lessico utilizzato per trattare la polisemia del poema<sup>39</sup>.

L'*accessus* di Pietro Alighieri all'opera paterna – come del resto quello di Benvenuto<sup>40</sup> – è strutturato secondo l'esposizione delle *sex causae*: segue dunque un modello tradizionale, consueto nelle opere di esegesi già dall'XI secolo e presente, tra i testi di nostro interesse, anche nell'*expositio* dell'*Epistola a Cangrande*<sup>41</sup>. Proprio il confronto con l'*Epistola*, per le *causae* che definiscono

38. Cfr. De Simoni, "Alii dicunt...", cit., pp. 289-91. Limitandosi al solo *Inferno*, De Simoni individua nel *Comentum* benvenutiano diciassette riferimenti (polemici) che trovano riscontro nella prima redazione del commento di Pietro; quattordici che trovano corrispondenza nella terza. Della seconda redazione – testimoniata dai soli mss. Barb. Lat. 4029 della Biblioteca Vaticana e Ashb. 841 della Biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze – De Simoni non fa menzione, perché il testo di quei manoscritti, e dunque di quella redazione, non compare nel suo supporto di riferimento: *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*, cit. Si rimanda alle pagine citate dell'articolo per le argomentazioni fornite da De Simoni a sostegno della seguente conclusione: «Questo esempio [quello citato di *If*, vi 60-1] mostra come di entrambe le redazioni Benvenuto conoscesse il testo, seppur le abbia usate con disparità di preferenza» (De Simoni, "Alii dicunt...", cit., p. 291). Che Benvenuto seguisse soprattutto la prima redazione del commento di Pietro è ipotesi sostenuta anche da G. Indizio (*Pietro Alighieri autore del «Comentum» e fonte minore per la vita di Dante*, in "Studi Danteschi", 72, 2008, pp. 187-250: 203).

39. Ai dubbi sull'effettiva autenticità delle redazioni seconda e terza del commento di Pietro espressi da L. C. Rossi (*Problemi filologici dei commenti antichi a Dante*, in "Acme", LIV, 3, 2001, pp. 113-40: 117) hanno aggiunto numerose argomentazioni L. Azzetta, *Note sul «Comentum» di Pietro Alighieri (a partire da una recente edizione)*, in "L'Alighieri", 24, 2004, pp. 97-118, e Indizio, *Pietro Alighieri autore del «Comentum»*, cit.

40. Cfr. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. I, pp. 11-8.

41. Sulla questione degli *accessus* medievali in rapporto all'*Epistola a Cangrande*, si veda B. Nardi, *Osservazioni sul medievale "accessus ad auctores" in rapporto all'«Epistola a Cangrande»*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, pp. 268-305 [già in *Studi e problemi di critica testuale. Atti del convegno (Bologna, 7-9 aprile 1960)*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1961, pp. 273-305]. Per una prospettiva più ampia, è sempre fondamentale lo studio di R. W. Hunt, *The Introduction to the "Artes" in the Twelfth Century*, in *Studia*

la materia del poema e ne stabiliscono i sensi di lettura, sarà utile per provare a formulare qualche ipotesi sulle ragioni che hanno spinto il figlio di Dante ad associare alle voci classiche di *sensu letterale* e *sensu allegorico* i nuovi termini esegetici: *essenziale* e *morale*. L'analisi delle fonti utilizzate da Pietro ci servirà poi per riflettere sul significato di questi termini, e quindi sul tipo di esegezi che – attraverso di essi – viene a prodursi.

Nella prima redazione del suo commento (databile attorno al 1339-41)<sup>42</sup>, il giurista Pietro – fatte le inevitabili premesse sulle ragioni (polemiche) che lo hanno spinto a intraprendere l'esegezi del poema<sup>43</sup> – definisce nei termini visti la materia della *Commedia*: attraverso il suo viaggio nei regni dell'oltremondo, Dante narra, da un lato, di quegli stessi regni, «prout localiter et realiter possunt et debent intelligi»<sup>44</sup>; dall'altro racconta, «figurando dicta loca»<sup>45</sup>, la condizione delle anime già divise dai corpi. E in tal modo si rivolge a noi viventi che leggiamo, al nostro mondo terreno: perché quelle anime, nel loro triplice stato di dannazione di conversione o di beatitudine, figurano le anime di chi, anco-

*medievalia in honorem R. J. Martin*, De Tempel, Bruges 1948, pp. 85-112 (poi in Id., *The History of Grammar in the Middle Ages*, John Benjamins, Amsterdam 1980, pp. 117-44); ma si veda anche E. A. Quain, *The medieval accessus ad auctores*, Fordham University Press, New York 1986 (già in "Traditio", III, 1945, pp. 215-64). Ho utilizzato come testo di riferimento dell'*Epistola a Cangrande* quello fissato da E. Cecchini: Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, a cura di E. Cecchini, Giunti, Firenze 1995. Per distinguere la parte sicuramente dantesca dell'*Epistola* (§§ 1-12, secondo la paragrafatura di Cecchini) dalla parte di cui l'autenticità è oggetto di dibattito (§§ 13-90) riprendo il lessico utilizzato da G. Inglese nel suo saggio «*Epistola a Cangrande*: questione aperta», in Id., *L'intelletto e l'amore*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 165-88 (già in "Critica del Testo", II, 3, 1999, pp. 951-74): chiamerò pertanto *epigramma* la prima parte dell'*Epistola* ed *expositio* la seconda.

42. Cfr. Indizio, *Pietro Alighieri autore del «Comentum»*, cit., p. 201; sulla datazione delle diverse redazioni del commento di Pietro si vedano gli studi di L. Rocca, *Del commento di Pietro Alighieri alla «Divina Commedia» contenuto nel codice Ashburnham 841*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", VII, 1886, pp. 366-85; S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegezi della «Commedia» da Jacopo Alighieri a Nidobeato*, Olschki, Firenze 2004, p. 80; Azzetta, *Note sul «Comentum» di Pietro Alighieri*, cit., pp. 98-9. Riporto e cito la prima redazione del commento di Pietro dall'edizione di V. Nannucci: Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit.; per la terza redazione mi rifaccio invece all'edizione di M. Chiamenti: *Comentum super poema Comedie Dantis. A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro's Alighieri's Commentary on Dante's «The Divine Comedy»*, ed. by M. Chiamenti, Arizona Center for Medieval and Renaissance studies, Tempe 2002. Riprendo la seconda redazione dal già citato sito internet del *Dartmouth Dante Project*, seguendo quindi il testo fissato da S. Pagano (*La seconda redazione del «Commentarium» di Pietro Alighieri nel cod. Laur.-Ashburnh. 841*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Firenze, a.a. 1977-78). Per una (precaria) edizione sinottica delle tre redazioni, si veda *Il «Commentarium» di Pietro Alighieri nelle redazioni ashburnhamiana e ottoboniana*, a cura di R. Della Vedova, M. T. Silvotti, Olschki, Firenze 1978. Sebbene il titolo del commento di Pietro sia stato fissato da Chiamenti nella forma *Comentum* (accettata da Azzetta nella sua recensione dell'edizione di Chiamenti: *Note sul «Comentum» di Pietro Alighieri*, cit., p. 98), per evitare fraintendimenti con l'opera di Benvenuto – anch'essa intitolata *Comentum* – continuerò a riferirmi al testo di Pietro con la voce utilizzata a suo tempo da Nannucci: *Commentarium*.

43. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 1-2. Cfr. anche F. Mazzoni, *Pietro Alighieri interprete di Dante*, in "Studi danteschi", XL, 1963, pp. 279-360: 284-7.

44. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 4.

45. *Ibid.*

ra in vita, si trova nel vizio, sta intraprendendo un percorso di purificazione o ha già raggiunto la beatitudine (vivendo «sancte et virtuose et perfecte»<sup>46</sup>). La rappresentazione dell’aldilà, detto in altre parole, serve a parlare «moraliter et allegorice»<sup>47</sup> del mondo terreno: dell’uomo «coltò nel suo concreto determinarsi sul piano dell’azione pratica, della vita morale»<sup>48</sup>.

Non è ovviamente sfuggita, a chi si è occupato del commento di Pietro Alighieri, l’effettiva coincidenza tra questa formulazione dell’allegoria fondamentale della *Commedia* e quella che si può leggere nell’*expositio* dell’*Epistola XIII* (§§ 23-25)<sup>49</sup>:

[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.

Che Pietro conoscesse e utilizzasse l’*accessus* dell’*Epistola* (pur tacendo sulle origini e sull’autore di questa fonte<sup>50</sup>) è idea sostenuta non solo da Francesco Mazzoni<sup>51</sup>. Di diverso avviso Luis Jenaro-MacLennan, secondo cui sarebbe

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

48. Mazzoni, *Pietro Alighieri*, cit., p. 288.

49. Così, ad esempio, ivi, pp. 297-303.

50. Sulla tradizione indiretta dell’*Epistola XIII* si veda l’introduzione di G. Brugnoli alla sua edizione (in Dante Alighieri, *Opere minori*, a cura di P. V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini, F. Mazzoni, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, vol. II, pp. 512-21: 514-7), da aggiornare e integrare con quanto scoperto da Azzetta a proposito del commento alla *Commedia* di Andrea Lancia (in cui, all’altezza dei primi anni Quaranta del Trecento, l’*Epistola a Cangrande* viene citata e per la prima volta attribuita a Dante nella sua interezza): L. Azzetta, *Le chiose alla «Commedia» di Andrea Lancia, l’«Epistola a Cangrande» e altre questioni dantesche*, in “L’Alighieri”, 21, 2003, pp. 5-76: 35-7.

51. Così nel già citato studio monografico di Mazzoni sul *Commentarium* (*Pietro Alighieri*, cit., p. 297): «Il pensiero di Pietro attorno l’allegoria fondamentale de Poema è quanto mai lineare, e pienamente aderente [...] alla chiosa di Jacopo [Alighieri], all’antica postilla or ora citata dell’anonimo magliabechiano, e di conseguenza al dettato dell’*Epistola a Cangrande*. Non solo; poiché la formulazione dell’*Epistola*, e la chiosa di Pietro, sono indubbiamente sintetiche, in un certo senso sommarie, la più diffusa chiosa di Pietro, in tutte e tre le redazioni, vien come ad essere il miglior commento anche al difficile e spesso incompreso paragrafo di quel primissimo e antichissimo testo esegetico». L’idea di una dipendenza del commento di Pietro dall’*expositio* dell’*Epistola* era già stata affermata da Mazzoni in un suo studio precedente: *L’«Epistola a Cangrande»*, in “Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche, filologiche”, Roma 1955, serie VIII, vol. X, pp. 157-98: 167-81. Per un contributo più recente si veda Azzetta, *Le chiose alla «Commedia» di Andrea Lancia*, cit., pp. 35-44 e Id., *Note sul «Comentum» di Pietro Alighieri*, cit., p. 105. Sono convinti della dipendenza delle glosse di Pietro dall’*expositio* dell’*Epistola a Cangrande* anche F. Forti (*La “transumptio” nei dettatori bolognesi e in Dante*, in *Dante e Bologna nei tempi di Dante*, cit., pp. 127-49: 128, n. 3) e S. Bellomo (*Dizionario*, cit., p. 81).

dimostrabile – *causa per causa* – una concreta indipendenza tra i due testi<sup>52</sup>. Il discorso di MacLennan, però, non convince molto. La non perfetta coincidenza letterale tra l'illustrazione della *causa materialis* fornita da Pietro e quella presente nell'*expositio* – cioè l'assenza, nell'*accessus* di Pietro, della formula «*status animarum post mortem*» – mostrerebbe «*clearly that he has not been inspired by the epistle*»<sup>53</sup>. Altrettanto fragile l'argomentazione fornita da MacLennan a proposito dell'ultima delle quattro *causae* della scienza teologica, la *causa finalis*: secondo il parere dello studioso, ci sarebbe una sottile differenza tra la spiegazione del fine ultimo della *Commedia* presente nell'*expositio* dell'*Epistola* e la spiegazione offerta da Pietro Alighieri nel suo *accessus* al poema<sup>54</sup>. Questa differenza risiederebbe sostanzialmente nella diversa prospettiva, più prettamente ascetica, con cui Pietro propone la nota formula sulla rimozione dei viventi da uno stato di vizio e miseria. Così l'autore dell'*expositio* (§ 39):

[39] Finis totius et partis esse posset multiplex, scilicet propinquus et remotus; sed, omissa subtili investigatione, dicendum est breviter quod finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis.

Così, invece, il figlio di Dante:

Causa vero finalis in hoc poemate est ut, descriptis penis, cruciatibus et suppliciis contentis in hoc suo libro, rationabiliter contingendis vitiosis, ac laudibus et gloriis contingendis virtuosis, vitiosos homines a vitiis removeat, et remotos ad purgandum se ipsos dirigat, ut dicit psalmista: *docebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur*; atque perfectos in sanctitate et virtute corroboret. Ad quod Philosophus: *finis humani boni in virtute consistit*. Et Seneca: *propone animo tuo bona futura et mala, ut illa moderare queas, ista sustinere*. Et ecce finis, ad quem scribit<sup>55</sup>.

Nell'*Epistola*, sostiene MacLennan, non si dice nulla sul processo di purificazione, di allontanamento dai vizi tramite il pentimento, ma si interpreta la *Commedia* come un poema che punta direttamente a condurre i vivi, grazie all'esempio dei morti, alla conquista del massimo stato di felicità «*in eternal life*»<sup>56</sup>; Pietro insiste invece sul passaggio intermedio, sul processo nella sua durata: dal peccato alla salvezza, attraverso la conversione<sup>57</sup>. Lasciando da parte le perplessità

52. L. Jenaro-MacLennan, *Pietro Alighieri's use of the «Epistle to Cangrande»*, in Id., *The Trecento Commentaries on the «Divina Commedia» and the «Epistle to Cangrande»*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 86-104.

53. Ivi, p. 86 (corsivo mio).

54. «Although the doctrine is the same, there is a slight difference in emphasis in the two passages» (ivi, p. 90).

55. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 8-9.

56. Jenaro-MacLennan, *Pietro Alighieri's use of the «Epistle to Cangrande»*, cit., p. 90.

57. «To remove 'vitiosos homines' from the vices of this earthly life and to lead them to salvation after the expiation of sins is what he [Pietro Alighieri] brings out as the ultimate cause of Dante's poem» (*ibid.*).

su certe scelte lessicali di MacLennan (perché mai Pietro interpreterebbe «the final cause in a rather ascetic way»?<sup>58</sup>), non si capisce davvero dove stia questa sottile differenza; o meglio: non si capisce come questa sottile differenza, ammesso che ci sia, possa essere presa serenamente come un indizio di indipendenza del commento del figlio di Dante dalla fonte dell'*Epistola*. Da un lato si ha un testo, l'*expositio* dell'*Epistola*, che punta a dare una definizione sintetica della *causa finalis* del poema («omissa subtili investigatione») e che quindi, pur ammettendo che il fine «totius et partis esse posset multiplex», per dovere dichiarato di sintesi fissa la formula nel modo visto – dal peccato alla felicità ultraterrena; dall’altro lato si ha un commentatore che si premura di chiarire il fine di tutta l’opera in modo lievemente più esteso, cioè tenendo conto – molto rapidamente, in realtà – di ciascuna delle tre parti (*Inferno*: «descriptis penis, cruciatibus et suppliciis contentis»; *Purgatorio*: «rationaliter contingendis vitiosis»; *Paradiso*: «laudibus et gloriis contingendis virtuosis») e soprattutto del fatto che per passare dal peccato alla salvezza si deve per forza di cose intraprendere un processo di conversione. La sostanza del discorso, però, non muta in nessun modo: dire, come nell'*Epistola*, che il fine della *Commedia* è «removere viventes in hac vita de statu miseriae» coincide perfettamente con il fatto di dire che Dante scrisse il suo poema «ut [...] vitiosos homines a vitiis removeat, et remotos ad purgandum se ispos dirigat»<sup>59</sup>. Quindi: nell'*expositio* e nel commento di Pietro *causa materialis* e *causa finalis* vengono riproposte in modo sostanzialmente identico; la *causa efficiens*, nell'*Epistola* detta «agens» (§ 17), viene lievemente amplificata senza concrete modifiche (ma la cosa conta poco, dal momento che per *causa efficiens* si intende l’autore: dunque – su questo non c’è dubbio – Dante<sup>60</sup>); *libri titulus* (*excursus* sui generi tragico e comico compreso) e *pars philosophiae* coincidono letteralmente<sup>61</sup>; la *causa formalis* – divisibile in *forma tractatus* e *forma tractandi* – è l’unica a subire una sensibile riformulazione (vedremo tra breve come). Dati alla mano, insomma, sembra senz’altro più economico pensare che Pietro conoscesse l'*expositio* e che se ne servisse, pur cambiando qualcosa dove gli pareva opportuno, piuttosto che immaginare che il suo commento giungesse del tutto autonomamente, e quindi quasi per caso, a un’effettiva coincidenza di vedute con quanto si legge nell'*Epistola XIII*. Non è poi un fatto privo di importanza, probabilmente, che nel passaggio dall’uno all’altro testo siano proprio i punti dell’*accessus* legati alla questione della polisemia a subire le riformulazioni più ampie e sostanziali.

58. *Ibid.*

59. Anche Benvenuto spiega l'*intentio autoris* sostanzialmente negli stessi termini: «Intentio autoris est optima; intendit enim facere hominem bonum, quia intendit tum metu poenarum, tum exhortatione praemiorum homines revocare ad cultum virtutis, proponens supplicia debita viciis et praemia debita virtutibus» (*Commentum*, cit., vol. I, p. 17).

60. Sulla variazione terminologica tra *agens* e *causa efficiens* si veda Nardi, *Osservazioni sul medievale “accessus ad auctores”*, cit., pp. 297-300 (in risposta a Mazzoni, L’«*Epistola a Cangrande*», cit., pp. 175-9).

61. Cfr. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 9-11; *Epistola a Cangrande*, §§ 28-31 e 40-41.

Vediamo quindi nel dettaglio quali modifiche, rispetto all'*expositio*, introduce il figlio di Dante nella già vista *causa materialis* e nella *causa formalis*: le due *causae* che rendono necessario un discorso sui diversi sensi attraverso cui leggere e interpretare la *Commedia*. Nell'*Epistola* la spiegazione della polisemia del poema (§§ 20-22) viene inserita tra l'elenco dei *sex solita* (§§ 17-19) e l'esposizione del *subiectum* (§§ 23-25), che proprio sulla base di quanto spiegato ai paragrafi 20-22 è detto «*duplex*»; quindi i quattro sensi di lettura (poi, di fatto, ridotti a due: letterale e allegorico) appartengono alla modalità di fruizione del *subiectum* in sé, per così dire:

[20] 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>. [21] Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in hiis versibus: «In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius». Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egypto, tempore Moysis; si ad allegoriam, significatur nobis nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie; si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eternam glorie libertatem. [22] 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’. [23] His visis, manifestum est...

Nel proemio di Pietro, i *sex solita* (in realtà, quattro più due<sup>62</sup>) vengono sì elencati in apertura, ma poi la polisemia classica – strutturata nel *Commentarium* secondo sette sensi e non quattro («prout septemplicem est sensus, quo utitur in hoc poemate noster autor»<sup>63</sup>) – è introdotta per spiegare la *forma* o il *modus tractandi*: quello stesso *modus tractandi* che nell'*Epistola* (§ 27) è detto invece «poeticus, fictivus et descriptivus, digressivus, transumptivus, et cum hoc diffinitivus, divisivus, probativus, improbativus et exemplorum positivus»<sup>64</sup>. Così il figlio di Dante:

62. Cfr. Nardi, *Osservazioni sul medievale “accessus ad auctores”*, cit., pp. 275-6.

63. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 4.

64. Secondo Cecchini, «la prima serie di cinque aggettivi, della quale non si conoscono corrispettivi esatti, attiene all'aspetto poetico-retorico della *Commedia*. La seconda serie (*et cum hoc diffinitivus...*) ricorre in *accessus* ad opere scientifiche; è pertanto opinione comune che essa intenda evidenziare l'aspetto dottrinale del poema e la conformità della sua trattazione al metodo più consueto e accreditato. È come se l'autore dichiarasse che la veste poetica, grazie alla quale l'esposizione svaria e si arricchisce in figurazioni allegoriche, episodi, parti descrittive, traslati, non offusca o intralcia il rigore scientifico del ‘trattato’» (Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, cit., p. 41). Così Brugnoli, nel suo commento all'*Epistola* XIII (in Dante Alighieri, *Opere minori*, cit., vol. 2, pp. 598-643: 614): «Lo schema adottato dall'autore dell'*Epistola* non è identificabile. [...] La serie “diffinitivus-divisivus-probativus-improbativus-exemplorum positivus”, giustamente separata dalla precedente dal “cum hoc”, deriva dallo schema “quincuplex” adottato negli *accessus* alle opere scientifiche, quale è testimoniato dai commenti di Michele Scoto e Cecco d'Ascoli alla *Sphera* di Sacrobosco». Al di là della funzione dei termini

Causa formalis duplex est, scilicet, forma tractatus, et forma tractandi. Forma tractatus est divisio ipsi libri, qui dividitur et partitur per tres libros; qui libri postea dividuntur per centum capitula; quae capitula postea dividuntur per suas partes et rhythmos. Forma tractandi est septemcuplex, prout septemcuplex est sensus, quo uiditur in hoc poemate noster auctor<sup>65</sup>.

I primi termini usati dall'autore dell'*expositio* in rapporto alla *forma tractandi* non ci aiutano a capire, come scrive Giorgio Inglese, «se la *fictio* del non-vero è solo uno dei modi del trattare [...] che si alternano nel poema [...], o è la modalità *fondamentale* della rappresentazione»<sup>66</sup> (mentre le ultime cinque voci sono quelle classiche associate negli *accessus al modus tractandi*<sup>67</sup>). Le voci di cui si serve Pietro chiarificano, invece, con quale tecnica esegetica il figlio di Dante affronta preferibilmente la lettera della *Commedia*: quella dell'esegesi scritturale (dei suoi quattro sensi classici, qui diluiti in sette: *litteralis, historicus, apologeticus, metaphoricus, allegoricus, tropologicus, anagogicus*<sup>68</sup>). Pietro conferma questa impostazione citando subito dopo, come *auctoritas*, Gregorio e la sua *Epistola missoria ad Leandrum* (posta a prefazione dei *Moralia in Job*<sup>69</sup>):

Ad quae praedicta facit quod dicit Gregorius in Moralibus: *quaedam historica expositione transcurrimus, et per allegoriam typica investigatione perscrutamur: quaedam*

utilizzati dall'autore dell'*expositio* (difficile da definire, dal momento che nessuno di questi termini viene poi svolto e spiegato), preme qui sottolineare quella che nel commento di Pietro assume l'aspetto di una precisazione – quasi una correzione – di un passo che nell'*Epistola* risulta quanto meno ambiguo. Sul *modus transumptivus* dell'*Epistola* si veda anche: Forti, *La "transumptio"*, cit.

65. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 4.

66. Inglese, «*Epistola a Cangrande*: questione aperta», cit., p. 176.

67. Cfr. Nardi, *Osservazioni sul medievale "accessus ad auctores"*, cit., p. 296.

68. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 4-8. I sette sensi vengono spiegati così: 1. *litteralis*, «sive superficialis et parabolicus»; 2. *historicus*, «[qui] continet res veras et verisimiles»; 3. *apologeticus*, «qui est oratio, quae nec veras nec verisimiles res continet, est tamen inventa ad instructionem transumptivam hominum»; 4. *metaphoricus*, «quasi sermo, sive oratio extra naturam» (e qui Pietro cita, come esempio, il dialogo tra Dante e i dannati *fatti sterpi* di *If*, XIII); 5. *allegoricus*, «quod idem est quam alienum; nam allegoria dicitur ab *alleon*, quod est *alienum*» (e vengono citati gli esempi di Gerusalemme, da interpretarsi «allegorice pro civitate Dei militante», e della lotta tra Davide e Golia, «quod significat bellum commissum per Christum cum Diabolo in ara crucis»; ma anche il fatto che «auctor iste dicit se descendisse in Infernum»); 6. *tropologicus*, «quasi moralis intellectus, [...] ut cum verba nostra convertimur ad mores informandos»; 7. *anagogicus*, «unde anagogia, idest spiritualis intellectus, sive superior». Torneremo sull'analisi della definizione e sull'utilizzo fatto da Pietro del termine *allegoria*. Che Pietro segua qui il modello esegetico scritturale è idea anche di MacLennan, che per la spiegazione della voce *allegoria* richiama persuasivamente la fonte del *Catholicon* di Giovanni da Genova (*Pietro Alighieri's Use of the «Epistle to Cangrande»*, cit., p. 89).

69. Gregorius I Magnus, *Moralium Libri Sive Expositio in Librum Beati Job [= Moralia in Job]*, *Epistola missoria ad Leandrum* (PL 75, coll. 509-16). Sull'esegesi biblica di Gregorio si veda P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987; R. Wasselynck, *L'influence de l'exégèse de saint Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 32, 1965, pp. 157-204.

*per sola allegoricae moralitatis instructa discutimus*. Nam aliqua iuxta litteram intelligi nequeunt; nam literaliter talia accepta non instructionem, sed errorem inducerent<sup>70</sup>.

Bisogna quindi valutare la possibilità che nel commento di Pietro vengano proposti due livelli di allegoria, per così dire. Uno è quello che fa di ciascuno dei regni dell'aldilà dei regni *moralì*, e che coincide con ciò che nell'*Epistola a Cangrande* è indicato come il senso allegorico «totius operis» (§ 25: «homo prout merendo et demerendo»): la proiezione, cioè, nel mondo terreno di quanto narrato da Dante sui regni dell'aldilà. L'altro è quello che si lega al discorso *essentialis* sui regni oltremondani e su Dio. Dal momento che questo discorso tende a identificarsi con il senso letterale del poema (con lo «status animarum post mortem» dell'*Epistola*), le allegorie e le metafore che vi si trovano sembrano essere intese secondo la categoria biblica dell'*allegoria in verbis*, che «non presuppone alcuna verità storica da interpretare ma comprende soltanto ‘finzioni’ o metafore del linguaggio»<sup>71</sup>. Questi mezzi linguistici residuali<sup>72</sup>, inseriti nella *forma tractandi* per sorreggere il racconto, sono gli stessi di cui si trova un ampio utilizzo nelle Sacre Scritture; le stesse metafore che chi legge deve intercettare e comprendere per non rischiare di travisare il senso di quanto ha di fronte (di questo Pietro ci avverte subito, richiamando – come si è visto – la lettera prefatoria di Gregorio ai suoi *Moralia in Job*). Nella *Commedia* si ha insomma un primo allegorismo diffuso e indispensabile, congiunto al livello di scrittura che tratta *essentialiter* di regni oltremondani e di destini delle anime: cioè il livello letterale. Una seconda allegoria (ma è davvero un'allegoria?) morale è tutta nelle finalità della *Commedia* se si intende quest'ultima come un poema “militante” (che «non ad speculandum sed ad opus inventum est»<sup>73</sup>). Nella rassegna dei sette sensi usati nella *forma tractandi* del poema i due livelli allegorici vengono a saldarsi vertiginosamente: il quinto senso, l'allegoria, è interpretato dapprima come uno dei modi del trattare

70. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 7-8. Così Gregorio (*PL* 75, col. 513): «Sciendum vero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus, et per allegoriam quaedam typica investigatione perscrutamur; quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus; nonnulla autem per cuncta simul sollicitius exquirentes, tripliciter indagamus. Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus. Vel certe quid veritatis dicta, nisi reficienda mentis alimenta credenda sunt? Quae modis alternantibus multipliciter disserendo, ferculum ori offerimus; ut invitati lectoris quasi convivae nostri fastidium repellamus, qui dum sibi multa oblata considerat, quod elegantius decernit, assumat. Aliquando vero exponere aperta historiae verba negligimus, ne tardius ad obscura veniamus: aliquando autem intelligi juxta litteram nequeunt; quia superficie tenuis accepta, nequaquam instructionem legentibus, sed errorem gignunt». Lo stesso concetto è esposto sinteticamente in una glossa alla *Causa xi* (q. 3, c. 21) del *Decretum Gratiani*, fonte importantissima per il commento di Pietro (cito le glosse al *Decretum da Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, Venetiis 1591): «Nec semper ad litteram intelligendae sunt auctoritates» (ivi, p. 869, glossa prima).

71. Zambon, “*Allegoria in verbis*”, cit., pp. 94-5.

72. L'espressione è di Ariani (I “*metaphorismi*” di Dante, cit., p. 22). In questo senso lo studioso interpreta i *metaphorismi* di cui parla l'autore dell'*expositio* al paragrafo 84.

73. *Epistola a Cangrande*, § 40.

(quello che «loquitur intra se»<sup>74</sup>, conferendo a determinati elementi un significato ulteriore, diverso da quello di partenza). Subito dopo, però, Pietro precisa che in senso allegorico si può leggere anche tutta la catabasi dantesca: la finzione di una discesa agli inferi («cum auctor iste dicit se descendisse in Infernum»<sup>75</sup>) che è in realtà una discesa «ad infimum statum vitiorum»<sup>76</sup>. Nell'elenco dei sette modi del trattare viene dunque ricompresa, non senza forzature, anche l'allegoria fondamentale del poema.

La questione dell'inquadramento della polisemia della *Commedia* all'interno della nota contrapposizione tra *allegoria dei poeti* e *allegoria dei teologi*, cioè il problema della realtà della visione dantesca e della veridicità del senso letterale del poema<sup>77</sup>, viene in qualche modo tralasciata da Pietro: da un lato egli nega con decisione la possibilità che suo padre sia (fisicamente) sceso nei regni dell'aldilà – sarebbe folle crederlo<sup>78</sup>; dall'altro, però, egli interpreta le finzioni narrative della lettera, del *modus tractandi* del poema, attraverso le categorie dell'esegesi letterale sacra, annullando dunque (o tacendo, per così dire<sup>79</sup>) la differenza e il conflitto tra il senso allegorico secondo i teologi e il senso allegorico secondo i

74. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 6.

75. Ivi, p. 7.

76. *Ibid.*

77. Sulla questione della veridicità della visione dantesca, si vedano almeno B. Nardi, *Dante profeta*, in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari 1949<sup>2</sup>, pp. 336-416; Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, cit.; P. Dronke, La «Commedia» e le modalità di lettura medievali, in Id., *Dante e le tradizioni latine medievali* (1986), trad. it., il Mulino, Bologna 1990, pp. 17-64; Ariani, *I "metaphorismi" di Dante*, cit.

78. Cfr. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 8. La questione è assai complessa. Pietro sembra intendere la *Commedia* come un'opera nata da una vera contemplazione solo a partire dalla seconda cantica, e soprattutto nella terza; molto meno nella prima. Così l'*incipit* del proemio al *Purgatorio*: «Super hac rubrica, pro evidentiā istius secundi libri, quaero primo de quo Purgatorio auctor noster tractare intendat. Et dico quod tractat et intelligi potest tam de Purgatorio essentiali, quam de morali. De essentiali potest loqui, ut intellectualiter eius mens contemplando ascenderit locum et montem Purgatorii» (ivi, p. 285); così quello al *Paradiso*: «Super hac rubricam nota auctorem nostrum procedere solummodo de Paradiso hoc mistice pertractando» (ivi, p. 539; corsivo mio). Nell'*Inferno*, invece, l'insistenza è sulla *fictio*, sull'invenzione poetica dantesca, che viene posta da Pietro in rapporto alle antiche catabasi dei poemi classici: «Unde Virgilii in persona ipsius Aeneae dicit Sibillae [...]. Similiter auctor noster ad hunc talem infernum, scilicet ad cognitionem terrenorum, fingit nunc se descendisse per modum istum, ut talia per modum demonstrationis alliciat» (ivi, pp. 15-6). Insomma: se a parere di Pietro c'è una contemplazione alla base del poema, la cosa è facilmente dimostrabile per la seconda e la terza cantica; per l'*Inferno* le definizioni seguono trame più difficili da svolgere. Sul tema della contemplazione nel Medioevo si vedano B. Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007; J. P. Torrell, *La vision de Dieu "per essentiam" selon Saint Thomas d'Aquin*, in Id., *Recherches Thomasiennes*, Vrin, Paris 2000, pp. 177-96; C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole française de Rome, Roma 1995. Sempre utile anche lo studio di A. F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Périsse frères, Paris 1839.

79. Anche l'autore dell'*expositio* dell'*Epistola XIII*, a parere di Nardi, «finge di ignorare che il senso letterale delle Sacre Scritture è sempre vero» (*Osservazioni sul medievale "accessus ad auctores"*, cit., pp. 294-5).

poeti<sup>80</sup>. Richiamando come *auctoritas* Gregorio, rifacendosi al modello dell'esi- gesi letterale del *Liber Beati Job* per affrontare il commento alla *Commedia*, Pietro sembra non voler marcare una forte distanza tra il poema paterno e i testi ispirati: le finzioni che si incontrano nella *Commedia* vengono infatti ricondotte a una prassi non estranea alle Sacre Scritture – e tra le finzioni della *Commedia*, lo abbiamo visto, Pietro inserisce anche il fatto che «auctor iste dicit se descendisse in Infernum»<sup>81</sup>: in altre parole, l'intera invenzione del poema.

Resta da capire, però, quali siano le fonti da cui Pietro trae spunto per proporre la doppia lettura – essenziale e morale – del poema paterno; e soprattutto perché egli tenda ad associare questa lettura alla tradizionale dicotomia tra senso letterale e senso allegorico. Il confronto con l'*expositio* dell'*Epistola* ha permesso di associare l'interpretazione *essenziale* del poema al classico senso letterale: si potrebbe quindi cercare una fonte che operi prima di Pietro l'associazione tra la voce *essentialis* e la voce *litteralis*, o che identifichi nella voce *essentialis* qualcosa che si oppone – generalmente – a ciò che è figurato o metaforico.

Proprio nei *Moralia in Job*, Gregorio ritorna più volte sulla questione del rapporto tra lettera e allegoria, e soprattutto sul fatto che anche all'interno del solo senso letterale bisogna talvolta scontrarsi con l'utilizzo di metafore che, sebbene necessarie al discorso, rischiano di allontanare le parole dall'essenza di ciò di cui si sta parlando. È la questione di cui si è appena discusso in rapporto alla *forma tractandi* della *Commedia*: anche nel poema dantesco ci sono allegorie e metafore che vanno individuate e interpretate come tali, «quia superficie tenus accepta, nequaquam instructionem legentibus, sed errorem dignunt»<sup>82</sup>. Così Gregorio:

*Christus onagro merito comparatur. Nec indignum quis judicet per tale animal incarnatum Dominum posse figurari, dum constat omnibus quia per significationem quamdam in Scriptura sacra et vermis et scarabaeus ponatur, sicut scriptum est: Ego autem sum vermis, et non homo. Et sicut apud Septuaginta interpretes per prophetam dicitur: Scarabaeus de ligno clamavit. Cum ergo nominatis rebus tam abjectis et vilibus figuratur, quid de illo contumeliose dicitur, de quo constat quod proprie nihil dicatur? Vocatur etenim agnus, sed propter innocentiam. Vocatur leo, sed propter potentiam. Aliquando etiam serpenti comparatur, sed propter mortem vel sapientiam. Atque ideo per haec omnia dici figuraliter potest, quia de his omnibus credi aliquid essentialiter non potest. Si enim unum horum quodlibet essentialiter existet, alterum jam dici non posset. Nam si agnus proprie diceretur, leo jam vocari non*

80. «Veramente li teologi questo senso [quello allegorico] prendono altrimenti che li poeti»: è la nota proposizione di *Cv*, II 1 5 (cito il testo del *Convivio* da Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995). Per i teologi che interpretano le Sacre Scritture, il senso allegorico non è nascosto «sotto bella menzogna» (*Cv*, II 1 4), ma è immanente a un senso letterale che è già di per sé veritiero. Sulla questione si veda, oltre alla bibliografia già citata nella nota 15, A. Strubel, *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, H. Champion, Paris 2009, pp. 84-6 e J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Vrin, Paris 1970, pp. 65-82.

81. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 7.

82. Così Gregorio, *Epistola missoria ad Leandrum*; PL 75, col. 513. Una volta comprese le *allegoriae in dictis*, il senso storico complessivo del testo deve però emergere nella sua autonomia: «Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus: deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus» (*ibid.*).

poterat. Si leo proprie diceretur, per serpentem signari non posset. Sed haec in illo omnia dicimus tanto latius in figura, quanto longius ab essentia<sup>83</sup>.

Questo passo, in particolare nella formula sintetica dell'ultima frase («tanto latius in figura, quanto longius ab essentia»), anticipa argomenti assai complessi, quali le questioni sui *nomina Dei* trattate, tra gli altri, da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (e in generale la discussione su questa materia, sviluppatisi soprattutto nei secoli XII e XIII<sup>84</sup>). Non è indispensabile dilungarsi su un simile argomento; quello che interessa qui è che nell'esposizione gregoriana di *Job*, 39, 5 viene stabilita una possibile equazione essenziale = letterale, forse esportabile ad altri livelli del discorso. Il vantaggio di questa fonte, rispetto ad altre, è duplice: da un lato Gregorio affronta in modo più semplice un tema destinato a complicarsi molto con Alberto e Tommaso (i quali approfondiranno una distinzione tra *res significata* e *modus significandi* introdotta da Alain de Lille ed estranea, naturalmente, al commento di Pietro<sup>85</sup>); dall'altro è più facilmente nota al figlio di Dante, che come si è visto conosce e cita anche altri luoghi dei *Moralia* gregoriani (oltretutto in rapporto a questioni simili). È pur vero, comunque, che la distanza stabilita da Gregorio tra *essentia* e *figura* non dice molto sulla formulazione *essentialis/moralis* in rapporto a quella che nell'*Epistola* sarebbe l'allegoria principale del poema, cioè lo stato delle anime *post mortem* come figurazione dello stato delle anime in vita. Non è molto economico pensare che da una formula così circoscritta Pietro traggia un lessico con cui integrare, e poi quasi sostituire, quello classico del senso letterale contrapposto al senso allegorico; e soprattutto non si capisce perché, a partire da questa fonte, Pietro dovesse operare una simile (parziale, ma importante) sostituzione.

Nei rapporti tra Pietro e l'opera di Gregorio, però, c'è di più. Commentando *If*, 1 117, il figlio di Dante introduce un concetto fondamentale: quello della doppia morte – in vita, nel peccato; dopo la vita terrena, *realmente*, nella dannazione. Il contesto è quello delle chiose relative all'allegoria della lupa, che si estendono a spiegare di nuovo il senso complessivo del viaggio dantesco: Virgilio, per mostrare a Dante («pro suo meliori»<sup>86</sup>) l'avarizia intesa come cupidigia – come «immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum»<sup>87</sup> – lo condurrà «per Infernum moraliter intellectum, ubi videbit spiritus cridantes secundam mortem»<sup>88</sup>:

Allegorice pravi et vitiosi mortui sunt quodammodo in fama, et haec est prima eorum mors; secunda est corporalis, quam cridant idest conqueruntur, vel advocant ut

83. Gregorius I Magnus, *Moralia in Job*, xxx 21, su *Job*, 39, 5: «Quis dimisit onagrum liberum, et vincula eius quis solvit?» (PL 76, col. 560).

84. Su questo tema si veda I. Rosier, “*Res significata*” et “*modus significandi*”: les implications d'une distinction médiévale, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, hrsg. von S. Ebbesen, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1995, pp. 135–68.

85. Cfr. ivi, pp. 146–52.

86. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 40.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*

secundam, inspectis eorum dissolutis actibus: vel cridunt secundam mortem, idest conqueruntur de secunda morte, quam habent aeternam et spiritualem. Unde Gregorius in Dialogo: *duplex est mors nostra, scilicet dum beate vivere amittimus, et dum essentialiter vivere in poena non desinimus*. Vel loquitur de existentibus in Inferno reali, qui vocant secundam mortem, scilicet animae<sup>89</sup>.

Si ha quindi una prima morte, durante la vita terrena; una seconda morte è poi nella dannazione, «in Inferno reali»: è la morte delle anime che «essentialiter vivere in poena non desinunt». Di seguito il passo di Gregorio citato da Pietro (e tratto dal quarto libro dei *Dialoghi*, cap. 45<sup>90</sup>):

Quia duobus modis vita dicitur, duobus etiam modis mors debet intelligi. Aliud namque est quod in Deo vivimus, aliud quod in hoc quod conditi et creati sumus; id est, aliud beate vivere, atque aliud est essentialiter. Anima itaque et mortalis esse intelligitur, et immortalis. *Mortalis quippe, quia beate vivere amittit; immortalis autem, quia essentialiter vivere numquam desinit, et naturae suae vitam perdere non valet, nec cum in perpetua fuerit morte damnata*. Illic enim posita beata esse perdit, et esse non perdit. Qua ex re cogitur semper, et mortem sine morte, et defectum, sine defectu, et finem sine fine patiatur; quatenus ei mors immortalis sit, et defectus indeficiens, et finis infinitus<sup>91</sup>.

Questo luogo dei *Dialoghi*, soprattutto nella riformulazione di Pietro, aiuta a capire in che modo il figlio di Dante faccia propria quella che l'*Epistola XIII* indica come l'allegoria fondamentale della *Commedia*<sup>92</sup>. Le due morti dell'anima corrispondono bene ai due sensi attraverso cui leggere il poema di Dante: da un lato si ha lo stato essenziale – cioè reale – delle anime dopo la *secessio corporis*, lo «status animarum post mortem simpliciter sumptus»; dall'altro si ha la morte nel peccato, che nell'esegesi di Pietro diventa la proiezione in vita dell'Inferno essenziale: cioè l'Inferno morale, la voragine «*huius terrenae cupiditatis*»<sup>93</sup>.

89. *Ibid.*

90. Curiosamente, dato che Pietro dichiara qui la sua fonte con una certa precisione, Nannucci segnala per questo passo un rimando non ai *Dialoghi* ma a un'epistola di Gregorio («*Gregor. Registr. Epist. Lib. vi. Indict. xiv. Epist. xiv*»; Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. XLIV-XLV). L'argomento è comunque calzante – così nell'epistola gregoriana: «“Qua hora comederis, morte moriemini” (*Gn*, 2, 17). Cum ergo comedit de ligno vetito Adam, quia in corpore mortuus non est novimus, quia post hoc filios genuit atque annis multis vixit. Si itaque in anima mortuus non est, quod dici nefas est, ispe mentitus est qui hunc praedixit die qua peccasset moritum. *Sed sciendum est quia mors duobus accidit modis, aut absentia vivendi, sed a qualitate vivendi. In hoc ergo comedendo vetitum eius anima dicitur mortua, non absentia vivendi, sed a qualitate vivendi, ut postmodum viveret in poena qui ad hoc creatus fuerat ut beate viveret in laetitia*» (Gregorius i Magnus, *Epistolarum Libri*, vi 14, *Epistola XIV, Ad Narsem comitem*; PL 77, col. 806; corsivo mio).

91. Gregorius i Magnus, *Dialogorum Libri*, iv 45 (PL 77, col. 405; corsivo mio).

92. Cfr. *Epistola a Cangrande*, §§ 23-25.

93. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 16. L'espressione, utilizzata da Pietro nel proemio alla *Commedia* per definire l'Inferno morale, è ripresa dalla glossa ordinaria alla Bibbia (*Ps*, 54, 16). La fonte di questa chiosa sarebbe in particolare la *Maior Glossatura* di Pietro Lombardo

La possibilità di sovrapporre agevolmente le voci *essentialis* e *moralis* ai due sensi di lettura della *Commedia* secondo l'*Epistola* sembra confermata da un'interessante, quanto precoce, fonte diretta: le chiose al poema dantesco di Andrea Lancia. Il meccanismo esegetico introdotto da Pietro viene immediatamente intercettato e riutilizzato dal notaio fiorentino (il cui commento, riconducibile agli anni 1341-43, è di poco successivo alla prima redazione delle chiose del figlio di Dante<sup>94</sup>). Nell'introduzione alla terza cantica, Lancia riprende con poche varianti il lungo proemio al *Paradiso* dell'Ottimo e poi volgarizza di seguito quello della prima redazione del *Commentarium* di Pietro integrandolo con una traduzione letterale dell'*Epistola a Cangrande* (dichiarata, come sappiamo, dantesca; e Lancia sarebbe il primo a esplicitare tale attribuzione). Di seguito l'introduzione di Pietro:

Super hac rubrica nota auctorem nostrum procedere solummodo de Paradiso hoc mistice pertractando; [...]. Iterum secundario modo accipitur Paradisus etiam duplum, scilicet anagogice, scilicet spiritualiter, pro statu felici circa divina contemplationis; quae contemplatio est verus et certus intuitus de quacumque re, et apprehensionis veri non dubia. Item tropologice, idest moraliter, scilicet prostatu virtuosorum, qui fama, laude, et beatitudine quadam vivendo, in Paradiso quodammodo sunt<sup>95</sup>.

Andrea Lancia traduce liberamente:

Puotesi intendere essentialemente e moralmente. Essentialmente, cioè che l'autore per vertude di sua speculazione considerasse questo luogo, nel quale è la divina incomprendibile maiestate e li spiriti angelici e li santi e li beati; moralmente, cioè considerando lo stato de' virtuosi, li quali in fama, laude e beatitudine alcuna vivendo, quasi in paradiso sono<sup>96</sup>.

Come si vede, il termine *essentialis* (usato in forma avverbiale: «essentialemente») non è contenuto nell'estratto del *Commentarium* qui ripreso da Lancia. Il notaio fiorentino «si sforzò infatti», come scrive Azzetta, «di introdurre ad apertura di canto una interpretazione letterale [detta *essenziale*] del viaggio paradisiaco, che ricondusse alla capacità speculativa di Dante: attenzione sempre viva nel commento del Lancia (oltre che nell'*Ep.*, XIII, 20), qui assente, invece, in Pietro»<sup>97</sup>. Per non tradire la costante polisemia del poema (di questo parla il paragrafo 20 dell'*Epistola*), Andrea ripristina i due sensi di lettura, adattandoli alle forme lessicali desunte da altri passi del commento di Pietro.

Torniamo alle chiose del figlio di Dante a *If*, I 117. Il tema delle due (o tre) morti dell'anima, a cui Pietro si richiama per chiarire il verso dantesco,

(cfr. L. Caricato, *Il «Commentarium» all'«Inferno» di Pietro Alighieri. Indagine sulle fonti*, in «Italia Medioevale e Umanistica», XXVI, 1983, pp. 125-50: 150).

94. Cfr. Azzetta, *Le chiose alla «Commedia» di Andrea Lancia*, cit., pp. 15-24; cfr. anche Bel-lomo, *Dizionario*, cit., pp. 307-8.

95. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 539-40.

96. Azzetta, *Le chiose alla «Commedia» di Andrea Lancia*, cit., p. 37.

97. Ivi, p. 39.

ha profonde radici nella Patristica a partire dall'esegesi di vari luoghi vetero e neotestamentari: l'accostamento del peccato alla morte – cioè la morte, in vita, nel peccato – si ritrova per esempio nel Vangelo di Giovanni («*Dixi ergo vobis quia moriemini in peccatis vestris*»<sup>98</sup>), nelle epistole di Paolo (*Eph*, 2, 1-5<sup>99</sup>; *Rom*, 6, 2-3<sup>100</sup>), nella prima lettera di Giovanni (1 *Io*, 5, 16<sup>101</sup>), oltre che, naturalmente, nell'*Apocalisse*<sup>102</sup>. Proprio la lettera paolina *ad Ephesios*, insieme a un versetto dell'*Apocalisse*<sup>103</sup>, sono citati nelle redazioni seconda e terza del commento di Pietro in relazione allo stesso luogo dell'*Inferno* in cui, nella prima redazione, era richiamata la sola fonte dei *Dialoghi* di Gregorio: *If*, 1 117; così nella terza redazione:

Item potest hoc referri ad mysticam mortem illam, de qua Gregorius ita ait, dicens in suo *Dialogo*: *Duplex est mors hominis: prima dum beate vivere amicit, de qua Apostolus Ad Ephesinos capitulo iiº: Et vos cum essetis mortui in peccatis et delictis vestris, subaudi in hoc mundo vitiose vivendo, secunda dum essentialiter vivere in pena non desinit, unde in capitulo xxiº Apocalipsis dicitur de ista ultima secunda morte: Pars illorum erat in stagno ardenti, quod est secunda mors*<sup>104</sup>.

È a partire da questi e da altri passi scritturali che prende forma – già in epoca tardoantica e altomedievale – il motivo delle differenti morti dell'anima: nel

98. *Io*, 7, 24.

99. «Et vos, cum essetis mortui delictis et peccatis vestris, in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aeris huius, spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiae, in quibus et nos omnes aliquando conversatis sumus in desideriis carnis nostrae, facientes voluntatem carnis et cogitationum; et eramus naturae filii irae, sicut et ceteri. Deus autem, qui dives est misericordia, propter nimian charitatem suam qua dilexi nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cuius gratia estis salvati)».

100. «Qui enim mortui sumus peccato, quomodo adhuc vivemus in illo? An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus?».

101. «Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis».

102. Si vedano, ad esempio: *Apc*, 20, 6 («Beatus, et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima: in his secunda mors non habet potestatem») e 14 («Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis. Haec est mors secunda»).

103. *Apc*, 21, 8.

104. Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis*, cit., p. 99. Così nella seconda redazione: «Ad id vero quod ait de secunda morte hic auctor, potest referri ad dictum allegoricum Infernum et tunc exponi quod 2ª mors, naturalis respectu prime, in qua iam sunt dicti vitiosi – unde Apostolus *ad Ephesios* 11º capitulo: *Et vos, cum essetis mortui in peccatis et delictis vestris* etc. – cridat, idest advocat eos tales malos. Unde Gregorius in *Dialogo* suo ait: *Duplex est mors hominis: prima, dum beate vivere amicit; 2ª, dum essentialiter vivere in pena non desinit*. Item potest referri auctorem loqui ad terrorem nostrum de existentibus in essentiali Inferno qui, ut scribitur in *Compendio Theologie*, inter alias penas quas ibi habent anime dampnate, est quod querunt iterum mortem naturalem et non inveniunt. Unde Iohannes *Apocalypsis* capitulo 22º ait: *Pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure; quod est secunda mors*». Tommaso d'Aquino commenta così il primo versetto della lettera di Paolo agli Efesini: «Peccatum enim mors dicitur, quia per ipsum homo a Domino, qui est vita, separatur» (Thomas de Aquino, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, a cura di P. R. Cai, Marietti, Torino-Roma 1953<sup>8</sup>, vol. II, p. 21).

peccato, nella separazione dal corpo, nella dannazione<sup>105</sup>. Si veda, ad esempio, Isidoro di Siviglia:

Perpetrare flagitium aliquod mors animae est; contemnere poenitentiam, et permanere in culpa, descendere in infernum post mortem est. Ergo peccare ad mortem pertinet, desperare vero in infernum descendere<sup>106</sup>.

Il motivo è unico, sebbene formulato in modi diversi a partire da diverse interpretazioni dei luoghi scritturali: secondo alcune fonti, infatti, l'anima muore una prima volta nella separazione dal corpo e una seconda volta nella dannazione; secondo altre fonti, invece, è da annoverare tra le morti dell'anima anche quella che si realizza nel peccato (dunque prima della morte fisica). Ma ci sono modelli bipartiti – come quelli che Pietro fa suoi – che individuano una prima morte nel peccato e una seconda morte nella dannazione, accorpando questa alla *secessio corporis* (o negando che la separazione dell'anima dal corpo sia una vera e propria morte). Così Alcuino (su *Apc*, 2, II):

Cum Sacra Scriptura tres mortes ponere solita sit: unam scilicet peccati, alteram carnis, aliam vero damnationis, cur hoc loco ultima damnatio non tertia, sed secunda mors appellatur, nisi quia illae hic poni videntur quae nocere probantur? Mors scilicet peccati, et mors aeterni supplici, ad quarum comparationem, ista quae carnis est, mors dicenda non est<sup>107</sup>.

Anche Gregorio, nei *Moralia*, presenta in modo fortemente depotenziato la morte intesa come commiato dell'anima dal corpo: questa è solo *l'ombra* della separazione da Dio, cioè della morte nel peccato (prima) e nella dannazione (poi). È infatti la distanza da Dio l'unica morte che va realmente temuta:

Ista enim mors in qua caro separatur ab anima umbra illius mortis est in qua anima separatur a Deo. In lucem ergo umbra mortis producitur, cum, intellecta morte spiritus, mors carnis minime timetur<sup>108</sup>.

Il tema della morte dell'anima nel peccato sembra ispirare direttamente, nella *Commedia*, anche l'invenzione dantesca. È il caso di Alberigo dei Manfredi, di Branca d'Oria e delle anime di coloro che, ancora corporalmente vivi, sono già precipitati nella Tolomea per aver tradito i propri ospiti: siamo al canto XXXIII dell'*Inferno* (vv. 115-50). Il frate gaudente Alberigo, di fronte allo stupore di Dan-

105. Per una sintesi efficace sul motivo delle tre morti e sulla sua diffusione si veda R. Cioffi, *Rielaborazione della tematica escatologica nell'Inghilterra anglosassone: le omelie del «Vercelli Book»*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino, a.a. 2008-09, pp. 231-6 (consultabile online all'indirizzo: <http://aperto.unito.it/handle/2318/694>).

106. Isidorus Hispalensis, *Sententiarum Libri*, II 14, *De desperatione peccantium* (PL 83, col. 617).

107. Alcuinus, *Commentarius in Apocalypsin* (PL 100, col. 1104).

108. Gregorius I Magnus, *Moralia in Job*, XI 17, su *Iob*, 12, 22: «Qui revelat profunda de tenebris, et producit in lucem umbram mortis» (PL 75, col. 966).

te che lo sapeva vivo, non riesce a spiegare al pellegrino come sia possibile che il suo corpo stia ancora sulla terra mentre la sua anima, già morta e dannata, patisce nella «fredda crosta»<sup>109</sup>; si limita quindi a rivelare che, nel momento in cui l'anima commette il gravissimo peccato di tradire un ospite, «il corpo suo l'è tolto / da un demonio, che poscia il governa / mentre che 'l tempo suo tutto sia volto: / ella rovina in si fatta cisterna» (vv. 130-3). L'invenzione dantesca è per molti commentatori del tutto inaccettabile, su un piano teologico<sup>110</sup>; non così per Pietro Alighieri, che pur ammettendo che il passo possa destare stupore<sup>111</sup>, inserisce senza troppe difficoltà le parole di frate Alberigo all'interno dello schema delle due morti, interpretando dunque tutto l'episodio come un'efficace resa narrativa del motivo della morte nel peccato:

Et inter prodiciones illa perfidior, quae per tales proditores suorum attinentium in mensa fit. De istis dicitur Proverbiorum XXIII, ibi: *ne comedas cum homine inido, et ne desideres cibos ejus, quoniam mens ejus non est tecum.* Et in Decretis dicitur, quod major familiaritas est in cibo sumendo quam in colloquio, et facilius quis decipitur in epulis; nam talis proditor fidem, spem, et charitatem simul corrupdit, et in se extinctus esse ostendit. [...] Et prosequendo de talibus obstinatis proditoribus, qui desperant misericordiam propter tantum facinus numquam habere, et vivendo considerant animas suas jam quasi in Inferno; et hoc etiam considerandum per alios, ut pensent. Ad hoc David etiam respexit cum dicit: *veniat mors peccatorum super eos, et descendant in Infernum viventes.* Item alia fictio hujus auctoris est, quod Diabolus, facto tali detestabili peccato, vice et loco animae ducat eorum corpus ut vivum in hoc mundo. Ad hoc potest referri quod ait Paulus, dicens: *tradidi bujusmodi hominem Satanae in interitum carnis.* Et sequitur: *et relinquit domum cordis sui vacuam.* Et in Apocalipsi Joannes de tali peccatore dicit: *scio enim opera tua, quod nomen habes quod vivas, et mortuus es.* Et in Decreto scribitur: *peccato moritur anima, et disjungitur a Deo, et jungitur Diabolo, et fit immemor Dei, et per hoc in caecitate mentis jacet catenata, ut Deo non valeat confiteri.* [...] Unde illud: *mens mala, mors intus, malus actus, mors foris* etc. [...] Et Evangelista de Juda proditore ait: *et caena facta, cum Diabolus jam misisset in cor ut traderet* etc.<sup>112</sup>.

Tra le varie citazioni che si susseguono nelle chiose del figlio di Dante sembrano particolarmente appropriate quella del Salmo 54 («*veniat mors peccatorum super eos, et descendant in Infernum viventes*»<sup>113</sup>), già ripreso da Pietro nel proemio generale alla *Commedia* proprio per spiegare cosa si intende per Inferno

<sup>109.</sup> If, XXXIII 109.

<sup>110.</sup> Così, tra gli altri, Jacopo Alighieri: «Conciosiacosa che qui alcuno errore alla comune gente par che si mostri, fermamente l'anima dannando prima che 'l corpo sia morto, possendo per pentimento salvarsi, così nel suo vero figurativamente è da considerare che, secondo che naturalmente appare, l'umana generazione in due principî si fonda, cioè in amore e razionale intelletto, del quale accidentalmente poi la fede ch'è tra uomo e uomo si cria. Onde, privandosi di cota' due principî...» (Jacopo Alighieri, *Chiose all'«Inferno»*, a cura di S. Bellomo, Antenore, Padova 1990, p. 218).

<sup>111.</sup> Cfr. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 273-4.

<sup>112.</sup> Ivi, pp. 275-6.

<sup>113.</sup> Ps, 54, 16.

morale<sup>114</sup>; quella di Ildeberto di Lavardin («mens mala, mors intus; malus actus, mors foris»<sup>115</sup>) e, soprattutto, quella del Vangelo di Giovanni (generalmente citato anche dai commentatori moderni come punto di riferimento per l'invenzione dantesca<sup>116</sup>). Ma i rimandi più interessanti sono senz'altro quelli al *Decretum Gratiani*. Gli studi già menzionati di Luca Azzetta e Giuseppe Indizio sul commento di Pietro hanno messo in luce come la raccolta di diritto canonico sia, per il giurista, una fonte fondamentale: da essa il figlio di Dante trae una considerevole quantità di citazioni, riprendendo il testo di *causae* e *distinctiones* ma anche i rinvii a varie *auctoritates* contenuti nella glossa ordinaria al *Decretum*<sup>117</sup>. Nel commento a *If*, xxxiii 125-6, Pietro menziona due volte il testo giuridico: cita letteralmente, in un primo momento, una glossa alla *Causa* xxviii (q. 1, c. 14), in cui si legge che dal momento che «maior familiaritas est in cibo sumendo quam in colloquio, facilius quis decipitur inter epulas»<sup>118</sup> – è precisamente il caso dei dannati della Tolomea, o quanto meno di Alberigo dei Manfredi. Poco oltre, per spiegare la speciale condizione delle anime dei traditori degli ospiti, e introdurre

114. Cfr. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 16.

115. Hildebertus Turonensis Episcopus, *Locorum Scripturae moralis applicatio*, *Ex novo testamento* xxiii. *Quid Lazarus et eius tumulus denotent*, su *Io*, 9, 59 (PL 171, col. 1279): «Mens mala, mors intus; malus actus, mors foris usus, / Tumba, puella, puer, Lazarus ista notant. / Dixi quid tumulus designant quatriduani, / Dicam quid tumuli singula quaeque dies. / Prima dies, Adae peccatum; lex rationis, / Altera; lex vetus est tertia; quarta, nova. / Dum tres transgredior leges in crimen natus, / Est per quatriduum Lazarus in tumulo». L'interpretazione morale dell'episodio di Lazzaro offerta da Ildeberto non è distante da quella proposta da Gregorio (cfr. *Moralia in Job*, iv 27; PL 75, coll. 661-4).

116. *Io*, 13, 27. Tommaso commenta così il passo evangelico: «Ad quod dicendum, quod Satana intrare in hominem, potest intelligi. Quia entrare potest in corpus hominis, sicut patet in his qui corporaliter a daemono vexantur; et sic potest diabolus essentialiter in hominem intrare. Vel potest intelligi intrare in mentem, ita quod menti daemon essentiter illabatur. Et sic nullus potest intrare in homine nisi solus Deus. Anima enim rationalis non habet dimensiones quantitatis, ut aliquid in ea esse dicatur, quasi infra eius dimensionem contentum sit. Nihil potest in ea esse nisi quod ei dat esse, quod est ibi per virtutem suam. Ubi autem est virtus Dei, ibi est et essentia Dei: in Deo enim idem est essentia et virtus. Manifestum est ergo quod Deus essentialiter est in anima. Dicitur tamen diabolus illabi menti humanae per effectum et affectum malitiae, inquantum scilicet homo ab eo seductus, sequitur eum ad perpetrandum malum» (Thomas de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, a cura di P. R. Cai, Marietti, Torino-Roma 1952, pp. 338-9).

117. R. Sabbadini fu il primo a proporre uno studio delle fonti del commento di Pietro a partire da testi giuridici, e dal *Decretum Gratiani* in particolare (si veda a questo proposito *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Sansoni, Firenze 1914, t. II, p. 99). Sull'importanza del *Decretum* per il commento di Pietro si veda anche Caricato, *Indagine sulle fonti*, cit., pp. 120-46; oltre che Azzetta, *Note sul «Comentum» di Pietro Alighieri*, cit., pp. 106-12 e Indizio, *Pietro Alighieri autore del «Comentum»*, cit., pp. 195-9. Cito il testo critico del *Decretum* dal *Corpus iuris canonici*, hrsg. von E. L. Richter, E. Friedberg, *Pars prima. Decretum magistri Gratiani*, Tauchnitz, Leipzig 1879. Per la glossa ordinaria mi rifaccio invece a una cinquecentina veneziana già citata (*Decretum una cum glossis*, cit.), confrontando il testo – ove necessario – con una stampa parigina di poco successiva (*Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis ad exemplar Romanum diligenter recognitum*, Parisiis 1612). Nell'edizione di riferimento le glosse sono ordinate secondo le lettere dell'alfabeto latino: le indicherò, pertanto, riportando la stessa lettera con cui vengono identificate nella stampa veneziana.

118. *Decretum una cum glossis*, cit., p. 1446 (glossa 'h').

così il tema della morte dell'anima nel peccato, il figlio di Dante richiama nuovamente la raccolta di diritto ecclesiastico. La formula riportata sembra calzante: «*peccato moritur anima, et disjungitur a Deo, et jungitur Diabolo...*»; non è chiaro però da quale passo del *Decretum* sia ripresa. La prigonia diabolica dell'anima è trattata nella *Causa xi* (q. 3, c. 21, intitolato «*Duobus modis aliquis sathanae traditur*»), ma la frase riportata da Pietro non si ritrova né nel testo della *causa*, né nelle glosse<sup>119</sup>. Il tema della *Causa xi*, però, è appropriato: «*Quomodo eum tradit sathanae? Discendit a mente eius, et auerit se, et refugit a cogitationibus eius malis et desideriis indignis, et relinquit domum cordis eius uacuam*»<sup>120</sup>; in più la citazione paolina riportata da Pietro nel suo commento alle parole di Alberigo (*I Cor, 5, 5*) compare – identica – anche nella glossa ordinaria a questo stesso passo del *Decretum Gratiani*<sup>121</sup>.

Sono per altro frequenti i luoghi del testo giuridico in cui viene trattato, o semplicemente menzionato, il tema della doppia morte. Così, ad esempio, nel *Tractatus de penitencia* (d. 1, c. 60, IV pars) dipendente da Gregorio (*Dialoghi*, IV 44) e citato da Pietro alla fine delle sue glosse a *If*, xxxiii<sup>122</sup>; così nella *Causa i* (q. 7, c. 4), in cui si legge: «*Vere uox Dei est, quoniam non moriuntur filii pro patribus: sed unusquisque in peccato suo moritur*»<sup>123</sup> (da cui la glossa: «*in peccato suo moritur*】 quasi dicat tandem morietur, quandiu poenitentiam non agit, et sic facit ad propositum»<sup>124</sup>). Un versetto di Ezechiele (*Ez*, 18, 24: «*Anima, quae peccaverit, ipsa morietur*») è riportato nella *Causae i* (q. 4, c. 8<sup>125</sup>), xxiv (q. 3, c. 1<sup>126</sup>) e nel trattato *De consecratione* (d. 4, c. 129<sup>127</sup>). Sempre nelle glosse a *If*, xxxiii, Pietro riprende un altro passo interessante del *De penitencia* (d. 1, c. 35<sup>128</sup>): «*Deus est vita animae, anima vita corporis; et sicut anima absente corpore vivere non potest, ita non nisi Deo praesente anima vivere non valet*»<sup>129</sup>. Ci sono poi numerosi altri luoghi del *Decretum* che possono risultare degni di attenzione: tutti quelli in cui le voci *mors* e *mortuus* vengono ricondotte, nel testo delle glosse, al motivo della morte dell'anima nel peccato<sup>130</sup>.

119. Caricato inserisce in un primo momento la citazione nell'elenco dei *loci inventi* dal *Decretum*, indicando come riferimento la *Causa xi*, q. 3, c. 21 (*Indagine sulle fonti*, cit., p. 131); la stessa citazione, però, è inserita poco dopo tra i *loci non inventi* (ivi, p. 134).

120. *Decretum magistri Gratiani*, cit., col. 648.

121. Cfr. *Decretum una cum glossis*, cit., p. 868 (glossa prima): «*Sicut fecit Paulus de fornicatore Corinthio, quem tradidit satanae in interitum carnis ut spiritus eius in die iudicij savaretur, quod non solum per Apostolos, sed per eos qui in ecclesia praesident, fit quotidie*».

122. Cfr. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 277. La citazione è intercettata anche da Caricato: *Indagine sulle fonti*, cit., p. 131.

123. *Decretum magistri Gratiani*, cit., col. 429.

124. *Decretum una cum glossis*, cit., p. 561 (glossa 'i').

125. Cfr. *Decretum magistri Gratiani*, cit., col. 420.

126. Cfr. ivi, col. 988.

127. Cfr. ivi, col. 1401.

128. Cfr. ivi, coll. 1165-6.

129. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 273-4. Il rimando al luogo del *Decretum* è segnalato anche da Caricato: *Indagine sulle fonti*, cit., p. 131.

130. Così, ad esempio, nella glossa 'b' alla *Causa XII*, q. 1, c. 2 (*Decretum una cum glossis*, cit., p. 904): «*propter peccatum* propter peccatum moritur quis citius»; così nella glossa 'o' al *De*

Questa morte nel peccato precede dunque la seconda morte, la dannazione, e rimanda immediatamente a quella: lo stato delle anime morte nel peccato, ma ancora *coniunctae corpori*, rimanda cioè allo stato delle anime *disiunctae corpori*, ormai precipitate nell'Inferno essenziale, nel castigo eterno. La stessa dinamica si può rintracciare – lo abbiamo visto nei proemi di Pietro e Benvenuto alla *Commedia* – tra lo stato delle anime di chi sta intraprendendo un percorso di conversione e lo stato delle anime del Purgatorio. Anche su questo tema il *Decretum* sembra offrire al giurista Pietro un supporto significativo. L'introduzione del figlio di Dante alla seconda cantica si apre con una citazione di Agostino (*Enchiridion*, 109-10) ripresa dalla *Causa XIII* (q. 2, c. 23<sup>131</sup>) del testo canonico: «*tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet*»<sup>132</sup>. Il passo agostiniano, richiamato nel *Decretum* per sostenere l'utilità dei suffragi dei vivi nei confronti dei morti («*Ante diem iudicii sacrificiis et elemosinis mortui iuuantur*» è il titolo del c. 23), è uno di quei luoghi dell'opera del Padre della Chiesa considerati determinanti, da Jacques Le Goff, per le origini e per la concezione di un *troisième lieu* dell'aldilà<sup>133</sup>. Tornando

*penitencia*, d. 1, c. 34 (ivi, p. 1565): «*mortuo] id est permanente in peccatis*»; così nella glossa ‘e’ alla *Causa XXIV*, q. 2, c. 2 (ivi, p. 1321): «*mortuos] ut Lazarum [...]. Vel intellige de mortuis per peccatum*».

131. Cfr. *Decretum magistri Gratiani*, cit., col. 728.

132. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 285 (corsivo nell'edizione di riferimento). Sono interessanti le glosse di Bartolomeo da Brescia al passo citato del *Decretum*: «*Licet Beneven. diviserit hoc capi. in duas partes, ego tamen Bart. B. hoc ca. divido in quattuor partes. In prima parte dicitur quod inter mortem hominis et iudicium futurum animae morantur in locis nobis occultis, prout quaeque digna est requie vel aerumna. In secunda parte dicitur quod beneficia vivorum prosunt defunctis, qui in praesenti vita ita egerunt ut sibi prodessent. In tertia parte dicitur quod haec beneficia non prosunt summe bonis, vel summe malis, sed mediocriter bonis et mediocriter malis. In quarta parte dicitur quod pro summe bonis fiunt gratiarum actiones, sed pro non valde malis, propitiaciones: sed valde malis beneficia non prosunt, sed sunt consolationes vivorum, sed in mediocriter bonis operant plenas remissiones, in mediocriter vero malis mitiorem damnationem*» (*Decretum una cum glossis*, cit., p. 973, glossa prima); così sulle anime destinate al Purgatorio: «*animas] non summe bonas: nam tales credo statim ad coelos volare, iuxta illud: "Gaudent in coelis animae sanctorum"*» (*ibid.*, glossa ‘d’); così, invece, sull'ubicazione del regno intermedio: «*abditis] id est, locis nobis occultis. Et his verbis videtur quod Augustinus dubitabat quo animae defunctorum recedant, cum infernus sit sub terra et coelum supra*» (ivi, pp. 973-4, glossa ‘e’).

133. Cfr. J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio* (1981), trad. it., Einaudi, Torino 1982, p. 86. Fondamentale, per la storia e la concezione del “terzo regno”, è anche l'opera di Gregorio (cfr. ivi, pp. 99-107): il IV libro dei *Dialoghi* è assunto infatti da molti commentatori come la principale tra le fonti per una trattazione *essenziale* sul Purgatorio. Così Benvenuto: «*Unde ut videoas clare quod poeta loquitur moraliter in descriptione huius loci, volo te scire aliqua circa purgatorium esseentiale. Et primo quidem nota, quod locus purgatorii, secundum communem opinionem theologorum, dicitur esse sub terra, quia talis locus vilis correspondet vilitati foeditatis culpabilis, qui locus creditur esse pars inferni a quibusdam propter verbum Gregorii quarto dialogorum, ubi dicit, quod sub eodem igne electus purgatur, et damnatus crematur. Unde sola poena ignis est in purgatorio. Potest tamen ex divina dispensatione alibi anima purgari, sicut dicit ibidem Gregorius de anima Pascasiū qui purgabatur in glacie, quod Deus concedit vel propter velociorem liberationem, ut possit aliis suam indigentiam revelare, sicut patuit in Pascasio praedicto, vel ad instructionem nostram, ut poena evidens nos terreat, sicut de aliquibus audivi a viventibus, vel propter impetrationem alicuius sancti viri, sicut sanctus Patricius impetravit quod quidam pur-*

all'esegesi dantesca, nella terza redazione del commento alla *Commedia* viene riportato da Pietro (o da un anonimo compilatore, se la redazione non è autentica) un altro passo della glossa ordinaria al *Decretum*, decisivo per stabilire quella corrispondenza tra anime *coniunctae corpori* e anime *disiunctae corpori* di cui si diceva: «in quodam *Decreto* dicitur: *Duplex est ignis purgatorius: unus in futuro, alter in hoc seculo est, scilicet penitentia*»<sup>134</sup>. La citazione è ripresa, letteralmente, dalle note alla *Causa* xxvii (q. 1, c. ii)<sup>135</sup>. Ancora: nella prima redazione del suo commento, nel proemio generale e nell'introduzione al *Purgatorio*, Pietro cita un passo gregoriano di nuovo attraverso il filtro del *Decretum Gratiani* (*Causa* xxiii, q. 4, c. 15)<sup>136</sup>. Il tema è quello della posizione del mondo terreno rispetto ai cieli e all'abisso infernale, ripreso nel testo della *Causa* per dimostrare che la Chiesa – stando appunto sulla terra, ossia in un luogo intermedio – deve accogliere «simul [...] bonos et malos»<sup>137</sup> (e così i buoni devono tollerare i malvagi «aequanimiter»<sup>138</sup>); nell'introduzione alla seconda cantica Pietro richiama questo passo per un altro motivo, cioè per determinare l'esatta posizione del *Purgatorio* rispetto all'*Inferno* e al *Paradiso*:

... et probatur per Gregorium in *Decretis* dicentem: *haec autem vita, idest mundus, quia intra coelum et infernum sita est, sicut in medio consistit, ita utrarumque partium cives recipit; ad quem locum tendunt animae illorum, qui mediocriter boni fuerunt. Nam, ut valde bonorum animae ad coelum evolant, et valde malorum animae ad ab-*

garetur in quodam loco subterraneo, ex quo postea fabulose ortum est ibi esse purgatorium» (Benvenuto da Imola, *Commentum*, cit., vol. III, p. 44; corsivo mio). Così, tra gli altri, Alberico da Rosciate nella seconda redazione del suo commento dantesco: «Et de penis etiam huius purgatorij habetur in *Dialogo Beati Grigorii* pape et de ipso purgatorio, scilicet generali in quo venalium anime patiuntur»; cito dalla trascrizione effettuata da C. Di Fonzo dal codice Grumelli di Bergamo, Biblioteca Civica, Cassaforte 6, 1 (già Delta 9, 16), c. 140r – trascrizione che si può leggere in C. Di Fonzo, *La leggenda del "Purgatorio di S. Patrizio" nella tradizione di commento trecentesco*, in *Dante e il "locus inferni": creazione letteraria e tradizione interpretativa*, numero monografico, a cura di S. Foà, S. Gentili, di «Studi (e Testi) Italiani», 4, 1999, pp. 53-72: 64. Nella storia del *Purgatorio*, il *Decretum Gratiani* è il documento di una credenza ancora *in fieri*; su questo punto si veda di nuovo Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, cit., pp. 163-5. Sempre di Le Goff, si veda anche *Le Purgatoire entre l'Enfer et le Paradis*, in «La Maison de Dieu», 144, 1980, pp. 103-38.

134. Pietro Alighieri, *Commentum super poema Comedie Dantis*, cit., p. 280.

135. Cfr. *Decretum una cum glossis*, cit., p. 1397 (glossa 'a', indicizzata con il titolo «Purgatoriis duo sunt ignes»): «[poenitudinis] id est, paenae in purgatorio, et ignis iste excedit omnem paenam huius vitae [...]. Et duo sunt ignes purgatoriis, unus in futuro, alter in hoc saeculo, ut paenitentia». Chiamenti segnala erroneamente la fonte di questa citazione nella *Distinctio* xxv (c. 3), interessante perché in essa si discute, con riferimento ad Agostino e a Gregorio (*Dialogorum Libri*, IV 9), dei peccati veniali e del luogo della loro espiazione – si ricordi che «pour l'essentiel le purgatoire est apparu comme le lieu de purgation des péchés véniels» (Le Goff, *Le Purgatoire*, cit., p. 115); il passo riportato nella terza redazione del commento proviene però, come si è visto, dalle glosse alla *Causa* xxvii (q. 1, c. ii).

136. Cfr. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., pp. 14 e 286; cfr. *Decretum magistri Gratiani*, cit., col. 903 e Gregorius I Magnus, *Homilia XXXVIII. Lectio S. Evang. sec. Matth. 22, 1-13* (PL 76, coll. 1285-6).

137. *Decretum magistri Gratiani*, cit., col. 903.

138. *Ibid.*

*yssum terrae descendunt, ita animae mediocriter bonorum locum medium tenent, qui dicitur et est locus Purgatorii*<sup>139</sup>.

L'individuazione di una corrispondenza tra la vita terrena e il «locus Purgatorii» è già suggerita, per così dire, nella glossa ordinaria al luogo citato della *Causa XXIII*:

Hic videtur quod infernus sit sub terra in eo loco, ubi nullus splendor solis pervenire potest, et paradisus in coelo sit: tamen Aug. dicit se dubitare ubi animae defunctorum requiescant. 13 q. 2. tempus. Vel non appellatur hic medium ratione loci; sed ideo dicitur medium, quia partim conformat se coelo, scilicet ex eo, quod habet bonos, partim inferno<sup>140</sup>.

La posizione intermedia del mondo dei vivi è messa in relazione con i ricettacoli delle anime di cui parla Agostino nell'*Enchiridion* (in un passo ripreso – come si è visto – nella *Causa XIII* del *Decretum*, a cui infatti la glossa rinvia). Pietro radica questo collegamento, adattandolo alla geografia della *Commedia*: come il mondo terreno si colloca a metà tra il Paradiso e l'Inferno, così anche il monte del Purgatorio<sup>141</sup>. Sappiamo del resto che «la création du Purgatoire réunit un processus de spatialisation de l'univers et de logique arithmétique qui, au-delà du triple royaume de l'Au-delà, va régir les relations entre les comportements humains et les situations au purgatoire»<sup>142</sup>: dei tre luoghi dell'aldilà, il secondo è senz'altro quello che consente una più immediata corrispondenza tra i vivi e i morti; quindi, un più agevole trapasso da una lettura essenziale a una lettura morale del poema dantesco. Non è dunque un caso, forse, che sia il proemio alla seconda cantica quello in cui la formula della doppia lettura viene enunciata dal figlio di Dante nei termini più lineari («Et dico quod tractat et intelligi potest tam de Purgatorio essentiali, quam de morali»<sup>143</sup>); né che Benvenuto identifichi un modello esistenziale proprio in quel Dante che ascende il monte del Purgatorio<sup>144</sup>.

Torniamo, per concludere, al proemio di Pietro alla *Commedia*, alla questione dei diversi sensi attraverso cui interpretare il poema e alla rielaborazione operata

139. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 286. Nannucci estende qui il corsivo ben oltre il limite della citazione (che finisce con «cives recipit»), attribuendo quindi alla fonte del *Decretum* (o di Gregorio) una parte che le è estranea (ma poi si corregge nell'appendice sulle fonti; cfr. ivi, p. LXVIII). Lo stesso passo è citato anche nella terza redazione del commento: cfr. Pietro Alighieri, *Commentum super poema Comedie Dantis*, cit., p. 280.

140. *Decretum una cum glossis*, cit., p. 1219 (glossa 'm').

141. «Le purgatoire est un lieu de l'Au-delà. Cet Au-delà fut en général, pendant la longue période d'incubation du purgatoire, situé sous terre, en étroit contact avec l'enfer – c'était l'*inferior* – mais pendant cette phase de géographie confuse le modèle infernal du purgatoire fut contaminé et corrigé par deux autres modèles. L'un était celui du purgatoire quasi paradisiaque. L'autre la volonté de trouver, entre l'enfer et le paradis, un lieu vraiment intermédiaire» (Le Goff, *Le Purgatoire*, cit., p. 118).

142. Ivi, p. 113.

143. Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 285.

144. Cfr. Benvenuto da Imola, *Commentum*, cit., vol. III, p. 18.

dal figlio di Dante sull'*expositio* dell'*Epistola*. Pietro, come abbiamo osservato, organizza la lettura dell'opera paterna secondo due livelli allegorici: uno di questi partecipa al senso letterale, è cioè uno dei sette modi della *forma tractandi*; l'altro è finalizzato a un'interpretazione complessiva del poema e si allinea a quella che nell'*Epistola a Cangrande* viene definita come l'allegoria fondamentale della *Commedia* – lo stato dei morti che diventa figurazione dello stato dei vivi. Nel commento di Pietro questo rapporto assume la fisionomia di un rimando immediato, automatico, tra stati essenziali e morali delle anime. Il motivo che ispira una simile dinamica – lo si è visto – è quello delle due morti, o dei due fuochi purgatori<sup>145</sup>: in ogni caso, un motivo che mette in relazione stati in vita e stati in morte senza ricorrere, per spiegare la natura di questa relazione, alla formula dell'allegoria. Nel passo dei *Dialoghi* di Gregorio citato da Pietro a commento di *If*, I 117, in tutti i luoghi visti del *Decretum Gratiani*, la morte dell'anima del peccato non è mai interpretata come un'allegoria della morte essenziale. La questione assume un certo rilievo se si considera che, a giudizio di molti, anche quanto si legge ai paragrafi 23-25 dell'*Epistola* non può essere facilmente interpretato come un'allegoria. I sensi allegorici, secondo la linea tradizionale<sup>146</sup>, si configuran infatti come «a litterali sive historiali diversi»<sup>147</sup>; così anche nell'*expositio*, in cui dell'allegoria si dà la definizione più nota, quella di ispirazione isidoriania: «Nam allegoria dicitur ab “alleon” grece, quod in latinum dicitur “alienum”, sive “diversum”»<sup>148</sup>. Questa definizione non trova però un'applicazione del tutto coerente nei paragrafi successivi dell'*Epistola*: lo stato dei morti come figurazione dello stato dei vivi non sembra implicare nessun rapporto di sostanziale diversità tra un livello e l'altro di lettura. Così Bruno Nardi:

<sup>145</sup>. O delle due beatitudini, nel caso del Paradiso. Per non allungare eccessivamente la trattazione si è scelto di non approfondire, qui, il meccanismo che sta alla base dell'esegesi della terza cantica, evidentemente analogo a quelli utilizzati nell'esegesi delle prime due. Così Pietro, nell'introduzione al *Paradiso*: «Iterum secundario modo accipitur Paradisus etiam dupliciter, scilicet anagogice, scilicet spiritualiter, pro statu felici circa divina contemplantium; quae contemplatio est verus et certus intuitus de quacumque re, et apprehensio veri non dubia. Item tropologice, idest moraliter, scilicet pro statu virtuosorum, qui in fama, laude, et beatitudine quadam vivendo, in *Paradiso* quodammodo sunt» (Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 540). Così Benvenuto, nel già citato *accessus* generale al poema: «Tertio est alia anima in perfecto habitu virtutis, et ista vivens in corpore est quodam modo in *Paradiso*, quia in quadam felicitate, quantum est possibile homini in hac vita miseriae: separata post mortem, est in *Paradiso* coelesti, ubi fruitur visione Dei, in quo est vera et perfecta felicitas» (Benvenuto da Imola, *Commentum*, cit., vol. I, p. 16).

<sup>146</sup>. Sulle tradizioni allegoriche occidentali si veda G. Dahan, *L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au moyen âge*, in *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, éd. par G. Dahan, R. Goulet, Vrin, Paris 2005, pp. 205-29.

<sup>147</sup>. *Epistola a Cangrande*, § 22.

<sup>148</sup>. *Ibid.* Cfr. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Libri*, I 37, 22 (PL 83, col. 115): «allegoria est alienoquium, aliud enim sonat, aliud intelligitur». Pietro dà dell'allegoria la stessa definizione che si trova nell'*Epistola*: «Quinto utitur alio sensu, qui dicitur *allegoricus*, quod idem est quam *alienum*; nam allegoria dicitur ab *alleon*, quod est *alienum*» (Pietro Alighieri, *Commentarium*, cit., p. 6).

[l'autore dell'*expositio*] 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 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'oltretomba secondo un sapiente criterio di giustizia<sup>149</sup>.

L'autore dell'*expositio* sembra dunque forzare la relazione tra lo stato delle anime dopo la morte e i meriti e i demeriti umani, individuando un'allegoria tra due condizioni che tendono a identificarsi tra loro (come se una assumesse, per l'altra, un valore esemplare; ma non si può avere, simultaneamente, esemplarità e allegoria<sup>150</sup>). Nella riformulazione di Pietro, anche grazie all'apporto delle fonti viste, il rapporto tra i diversi sensi della *Commedia* diventa ancora più stretto. La condizione delle anime dopo la separazione dai corpi, inserita nello schema delle due morti, è difficilmente interpretabile come “base” da cui far partire la lettura allegorica, come corteccia che cela altro *in medulla*: i regni morali possono essere intuiti a partire da quelli essenziali senza bisogno di nessun *saut herménèutique*<sup>151</sup>. Per questo nell'esegesi di Pietro l'ausilio dei classici quattro (o sette) sensi è finalizzato a comprendere soprattutto il livello letterale-essenziale in sé: perché l'allegoria fondamentale dell'*Epistola*, adattata al motivo della morte nel peccato e della morte nella dannazione, mostra ancora più chiaramente di non essere una vera allegoria.

La sensazione è che nel commento di Pietro prenda avvio una sorta di parziale revisione lessicale dei paragrafi 23-25 dell'*expositio*, dell'ambigua formulazione sulla polisemia del poema fornita dall'*Epistola a Cangrande*. Se «è [...] contraddittorio dare come soggetto del significato *allegorico* del poema “*homo* prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est” – che è invece evidentissimo soggetto di significati letteral-istoriali»<sup>152</sup>, nel commento di Pietro questa contraddizione, però, non viene risolta: viene in qualche modo assunta, adeguata a un tema come quello delle due morti, e poi riproposta affiancando ai termini utilizzati nell'*expositio* un lessico differente, di ispirazione gregoriana, che fa dei tre regni narrati nella *Commedia* dei luoghi da intendersi *essentialiter* e *moraliter*. Sembra insomma che il figlio di Dante, di fronte a una formulazione che forse avvertiva come problematica (soprattutto alla luce delle fonti a lui note), abbozzasse la soluzione di un'alternativa terminologica da accostare alle norme esegetiche date, evitando tuttavia un mutamento drastico: come abbiamo visto, il rappor-

149. Nardi, *Osservazioni sul medievale “accessus ad auctores”*, cit., p. 295.

150. La *diversitas* dalla lettera prevista in una lettura allegorica «vieta di identificare allegoria con esemplarità (di cui l'*expositio* tocca a § 27)» (Inglese, «*Epistola a Cangrande*: *questione aperta*», cit., p. 175).

151. Così si definisce il passaggio dall'esegesi letterale a quella allegorica e spirituale. Cfr. Dahan, *L'exégèse de la Bible*, cit., pp. 435-40.

152. Inglese, «*Epistola a Cangrande*: *questione aperta*», cit., p. 175.

to tra morte essenziale e morte morale, tra luoghi essenziali e morali, è sempre definito da Pietro come un rapporto allegorico. Il che comporta un'evidente forzatura del motivo biblico e patristico della doppia (o tripla) morte, a conti fatti adattato all'allegoria fondamentale dell'*Epistola* più di quanto la formula dell'*Epistola* venga adattata a questo motivo<sup>153</sup>.

Benvenuto radicalizza l'uso terminologico introdotto da Pietro, portando a compimento quello che nel *Commentarium* appare come un primo tentativo di correzione dell'*Epistola* XIII. Nelle chiose del figlio di Dante i regni essenziali vengono identificati con il senso letterale del poema, quelli morali con il senso allegorico; Benvenuto supera questa corrispondenza. La materia della *Commedia* secondo l'imolese è lo «status animae humanae *tam junctae corpori, quam a corpore separatae*»<sup>154</sup>; Dante descrive i tre regni nelle loro doppia natura, in quanto «nunc de morali, nunc de essentiali loquitur»<sup>155</sup>. Abbiamo visto che nell'*expositio* dell'*Epistola* il soggetto della *Commedia* è detto duplice perché attorno ad esso si sviluppano due ordini di significato<sup>156</sup>. Qui si ha invece un soggetto che è duplice in sé: luoghi essenziali e luoghi morali vanno a costituire, alternandosi, la materia del poema nella sua interezza, partecipando entrambi al senso letterale. Quando il racconto di Dante non confligge con le descrizioni canoniche dei mondi dell'aldilà si ha una descrizione essenziale di questi stessi mondi; quando invece l'invenzione dantesca compone quadri teologicamente inaccettabili bisogna comprendere – e qui interviene l'esegeta Benvenuto – che il poeta sta parlando della proiezione in vita degli stati *post mortem*: «sicut antiqui poetae Virgilius et Homerus, quia omnia supplicia, quae finguntur a poetis esse in Inferno, reperiuntur in hoc mundo vicioso, qui est Infernus viventium»<sup>157</sup>.

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<sup>158</sup>. La scissione ope-

<sup>153</sup>. Nelle redazioni seconda e terza del commento, la questione risulta sostanzialmente ricalibrata. Se non viene eliminato il riferimento a luoghi morali e luoghi essenziali, l'allegoria fondamentale del poema non è più inserita nello schema delle due morti ma in quello aristotelico (tratto da *Ethica*, I III 96a 1-3, come segnala Chiamenti) della triplice natura umana. Così nella terza redazione (Pietro Alighieri, *Commentum super poema Comedie Dantis*, cit., pp. 82-3): «[...] materialis vero causa erit ut ad premissa poetice describenda auctor deveniat cum allegorico quodam figmento, sub analogia et typo Inferni, Purgatorii et Paradisi, de triplici vita humana natura disserendo, de qua tali triplici vita in primo *Ethycom* ita ait Phylosophus: *Tres enim sunt vite maxime excellentes: voluptuosa scilicet, et de hac ut de Inferno quodam tractabit, item civilis sive politica et activa, et de hac ut de Purgatorio scribet, item et contemplativa, et de hac ut de Paradiso tractabit sub allegorico sensu*».

<sup>154</sup>. Benvenuto da Imola, *Commentum*, cit., vol. I, pp. 15-6 (corsivo mio).

<sup>155</sup>. *Ivi*, p. 16.

<sup>156</sup>. Riprendo la traduzione di Cecchini del § 23 dell'*Epistola*: «Visto ciò, è evidente che duplice deve essere un soggetto intorno al quale si sviluppano due ordini di significato» (Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, cit., p. II).

<sup>157</sup>. Benvenuto da Imola, *Commentum*, cit., vol. I, p. 16.

<sup>158</sup>. Come nel caso da cui è partita questa ricerca, vale a dire quello di Catone Uticense

rata da Benvenuto tra una lettura essenziale/morale e una lettura letterale/allegorica del poema permette un’alternanza di livelli che non si trova nelle chiose di Pietro. Svincolata dal compito di spiegare il rapporto tra anime *disiunctae* e anime *coniunctae corpori*, l’allegoria viene richiamata (raramente, in realtà<sup>159</sup>) per questioni più circoscritte, cioè per chiarire i sensi ulteriori celati talvolta dietro alcuni versi danteschi (e mostrare così a chi legge la ricchezza della poesia della *Commedia*)<sup>160</sup>. Capita perciò di incontrare delle allegorie anche in quei passi del poema in cui si parla dei soli regni morali: questo a dimostrazione del fatto che lo stato delle anime *coniunctae corpori* può funzionare da base per eventuali letture allegoriche, cioè da senso letterale. Così (ancora una volta) nelle chiose ai primi versi del *Purgatorio*, in cui «Li raggi delle quattro luci sante» (v. 37) che si riflettono sul volto di Catone rimandano al significato allegorico delle quattro stelle del v. 23, cioè alle virtù cardinali – «Et nota quod circa alium polum sunt tres lucidissimae stellae oppositae istis quatuor, ut dicetur infra capitulo VIII, quae *allegorice* sunt tres virtutes theologicae»<sup>161</sup>.

Con l’allegoria relegata a spiegare i sensi ulteriori – *a litterali diversi*, correttamente<sup>162</sup> – di pochi passaggi del poema, si amplifica nelle chiose di Benvenuto il valore esemplare del viaggio dantesco. Lo scopo edificante della *Commedia*, l’ottima *intentio autoris*, si realizza nel variegato mosaico di storie che compongono il poema, tutte finalizzate a «facere hominem bonum [...] tum metu poe-

guardiano del Purgatorio; cfr. ivi, vol. III, p. 18. Il concetto è per altro spiegato chiaramente nell’*accessus* benvenutiano alla *Commedia* («autō noster [...] utrumque Infernum describit, alterutro calle procedens», ivi, vol. I, p. 16), con una formula che potrebbe ricordare quella degli «alterni sensus» dell’*Epistola* (§ 23) nella traduzione proposta da Paolazzi («*Comedia* e tradizione retorica, cit., p. 54): «duplice è l’oggetto, attorno al quale corrono i sensi [=di cui si è detto], alternandosi». Ma è improprio parlare di senso letterale e allegorico alternati, e dunque non sempre compresenti (se si tiene presente *Cv*, II 1 8-15); non altrettanto di alternanza, nel racconto, tra regni essenziali e regni morali.

159. In tutto il *Comentum* le occorrenze delle voci *allegoria*, *allegoricus* e *allegorice* sono complessivamente solo 61.

160. Così, ad esempio, nelle glosse a *If*, XXXI 1-6 (sul riferimento dantesco alla lancia di Achille, che aveva il potere di risanare le ferite da essa stessa provocate): «Sub ista pulcerrima fictione continetur allegoria pulcerrima. Unde nota quod lancea Achillis figuraliter est magna vis potentis regentis; quae potentia habet istam proprietatem, quod quando homo recipit offendam magnam ab eo, oportet quod vadat ad petendum suppliciter veniam et gratiam ac si esset offensor; ideo bene Telephus vulneratus ab Achille non poterat facere vindictam de eo, imo non poterat remanere salvus in regno suo; ideo coactus est redire ad Achillem, et supplicare illi ut restitueretur in regnum: et istud secundum vulnus fuit durius primo, quia durissimum est rogarе hominem nedum inimicum a quo recepit iniuriam» (Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. II, pp. 453-4). L’esegesi benvenutiana non insiste più di tanto, però, sui possibili significati esoterici del poema di Dante.

161. Ivi, vol. III, p. 15 (corsivo mio).

162. Così, ad esempio, nelle chiose a *Pg*, XXIII 25-7: «Visa fabula, considera veram allegoriam quae latet sub cortice literae» (ivi, vol. IV, p. 50). La formula richiama letteralmente quella utilizzata da Guido da Pisa: «Secundus intellectus est allegoricus, per quem intelligo quod licet hystoria unum significat in cortice et aliud in medulla» (Guido da Pisa, *Expositiones et glose super Comediam Dantis*, ed. by V. Cioffari, State University of New York Press, New York 1974, p. 6).

narum, tum exhortatione praemiorum homines revocare ad cultum virtutis»<sup>163</sup>. Da qui, forse, l'esigenza di ricorrere alle amplificazioni narrative di cui si diceva in apertura: cioè ad altre storie, ad altri *exempla*, che contribuiscano ad attuare il nobile obiettivo di Dante.

163. Benvenuto da Imola, *Comentum*, cit., vol. I, p. 17.