
I regni danteschi come allegorie della vita civile e dei suoi limiti. Su alcune implicazioni “politiche” della prima ricezione della *Commedia*

Luca Fiorentini

Abstract: According to an ancient interpretive key, the representations of life after death elaborated by poets are always allegories of earthly life. The first commentators of Dante's *Comedy* used this key to interpret the three reigns represented in the poem as allegories of the three different conditions of living people: the condition of living people 'imprisoned' by sins (*Hell*), the conditions of living people that are following a path of conversion and penitence (*Purgatory*), the condition of living people that achieved the perfection in virtues (*Paradise*). But concretely, who are the latter? In other words, what does it mean, according to the first commentators of Dante's *Comedy*, to achieve perfection in this life? The essay examines the paths through which, in the course of the Fourteenth Century, Dante's *Paradise* is interpreted – against Dante's thought – as an allegory of the solitary life, intended as the place of actualization of a contemplative perfection which would not be achievable within civil society.

Keywords: Dante, Petrarch, XIV Century exegesis of Dante's *Comedy*, *Monarchy*, *Nicomachean Ethics*, Active VS contemplative life, Solitary life.

Anche a Pietro Alighieri, come alla maggioranza degli antichi interpreti della *Commedia* dantesca, s'impondeva di chiarire e integrare le sfuggenti indicazioni dell'*Epistola a Cangrande della Scala* circa l'allegoria fondamentale del poema. Che quest'ultima debba ricondursi alla relazione tra i morti e i vivi è suggerito ai par. 23-25 della sezione esegetica dell'*Epistola*, dove l'enunciazione del *subiectum operis* è svolta secondo due diversi ordini concettuali, cui corrispondono altrettante prospettive di lettura: lo «stato delle anime dopo la morte», secondo il senso letterale; la condizione dell'uomo «sottoposto» tramite l'esercizio del libero arbitrio «alla giustizia del premio e della punizione», secondo il senso allegorico¹. È stato osservato che nel poema di Dante la riflessione sui meriti e i demeriti umani, e sulle conseguenze degli uni e degli altri dopo la separazione dai corpi, stenta a esaurirsi entro il perimetro di un livello “cifrato” del discorso, come appunto implicherebbe la nozione di allegoria (*allegoria dicitur ab 'alleon' grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum'*)².

Già i primi lettori dell'*accessus* a Cangrande – Iacomo della Lana e Guido da Pisa, e poi l'Ottimo commenta-

tore e il suo “Amico” – avvertirono questo problema, ma non riuscirono a risolverlo: operarono lievi modifiche al dettato della fonte senza però ricalibrarne in misura apprezzabile le linee espositive³. Pietro Alighieri optò invece per una strada diversa, pur mantenendosi fedele alle indicazioni generali offerte nel proemio dell'*Epistola*⁴. Anche a giudizio del figlio di Dante il *subiectum* letterale dell'opera è infatti identificabile con la condizione delle anime separate; nell'enunciare questo concetto egli si allontana tuttavia dalle formule ripetute meccanicamente dai suoi predecessori:

*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*⁵.

La variazione è sensibile, ma non radicale. Il destino delle anime dopo il congedo dai corpi è riferito direttamente ai luoghi in cui esso andrà a consumarsi, i regni descritti nelle tre cantiche del poema. Probabilmente il ripensamento di Pietro Alighieri, la traduzione dello *status animarum post mortem simpliciter sumptus* nella rappresentazione dei regni oltremondani *prout localiter et realiter possunt et debent intelligi*, traeva conforto in una fonte ignota ai chiosatori precedenti, e di importanza non secondaria. Anche nell'ultimo capitolo della *Monarchia*, il duplice fine della vita umana trova infatti espressione nelle immagini dei due Paradisi, terrestre e celeste (III 16, 7-8): il brano è citato fedelmente (ed esplicitamente) da Pietro Alighieri nella terza redazione delle sue chiose a *Purg.* XVI 85-95 e XXVII 94-114, come vedremo meglio oltre.

Torniamo al proemio della prima redazione del commento di Pietro. Per quanto concerne la lettera, Dante discorre dunque in versi e in lingua volgare (*poetice vulgariter*) dei regni separati. L'interprete aggiunge che nella *Commedia* la rappresentazione “reale” dell'aldilà (*prout... realiter... debent intelligi*) è al servizio di una finalità morale che si manifesta mediante la *proiezione* della vita ultraterrena su quella terrena: ognuno degli spazi oltremondani raffigurati dal poeta rinvia infatti alla condizione di una determinata categoria di viventi. Ne deriva una figurazione effettivamente duplice, esplicitamente escatologica e implicitamente “storica”. Il rapporto tra i due livelli, definiti il primo “essenziale” e il secondo “morale”, è coerentemente inteso da Pietro Alighieri come un rapporto di tipo allegorico:

... 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 explicabo⁶.

Come attestano le Sacre Scritture, il primo dei regni danteschi si colloca negli abissi della terra:

Et quod infernus sit in dicto loco et abyssio 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 epulato 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 essentiali⁷.

Nell'Inferno "essenziale" precipita l'anima peccaminosa dopo la separazione dal corpo, seguendo un processo di che può definirsi – così il chiosatore – "naturale": *naturalis descensus est quando anima exuta a corpore in mortali peccato descendit in abyssum terrae ad poenas infernales⁸*. L'Inferno morale è invece una condizione che l'anima raggiunge, già nel corso della vita terrena, ogni volta che cede al peccato. Tale condizione trova espressione nell'immagine 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 descendat in infernum viventes»; ubi dicit glosa: «in infernum, idest in voraginem huius terrena cupiditatis»⁹.

Esistono poi altri due tipi di *descensus ad inferos*: il *descensus virtuosus ad inferos*, ossia il percorso – a sua volta figurato – tramite cui il sapiente riconosce la natura fallace dei beni mondani e se ne distacca (*Virtuosus descensus est [...] quando aliquis ad cognitionem terrenorum descendit intellectualiter, ut cognita natura temporalium et terrenorum spernat ea tamquam felix*)¹⁰; e il *descensus artificiosus* o *nigromanticus*, che descrive, letteralmente, le pratiche magiche che rendono possibile il contatto con i demoni (*Artificiosus et nigromanticus descensus est cum quis descendit ad colloquium daemonum et auxilium per incantationes*)¹¹.

Avvertiamo in questi brani la presenza di tradizioni esegetiche più antiche. Dei quattro tipi di catabasi catalogati dal figlio di Dante (*naturalis, virtuosus, vitiosus, nigromanticus*) si può rintracciare un esatto precedente nell'*accessus* al libro VI dell'*Eneide* attribuito a Bernardo Silvestre: *Descensus [...] ad inferos quadrifarius est: est autem nature unus, virtutis alius, vicii tercius, artificii quartus*¹². Il lettore di Virgilio intende quindi come *descensus vitiosus* la condizione di chi *ad temporalia perve-*

*nitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimovetur*¹³, suggellando l'annotazione con lo stesso esempio ricordato dall'Alighieri: *Taliter Euridicem legimus descendisse*¹⁴ (*Hic autem irrevocabilis est*¹⁵, precisa poi Bernardo; mentre Pietro si tiene su posizioni più morbide: *tales non revertuntur nisi raro*)¹⁶. I medesimi concetti erano evocati anche nelle chiose boeziane di Guglielmo di Conches (*ad III metr.* 12, v. 9): *Alius descensus vitiosus est qui bipertitus est: alter enim fit per magicam artem, alter per alia vitia [...]. Per alia vitia fit dum aliquis totam intentionem in temporalibus ponit*¹⁷.

Secondo gli esegeti chartriani il *descensus naturalis ad inferos* si attua in una dimensione terrena; mentre Pietro, come osservato, concepisce quest'ultimo in termini esclusivamente oltremondani: *naturalis descensus est quando anima exuta a corpore in mortali peccato descendit in abyssum terrae ad poenas infernales*¹⁸. Ecco quanto annota a questo proposito Bernardo, sempre nell'*accessus ad Aen.* VI:

*Naturalis est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere atque a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire; sed iste omnium communis est*¹⁹.

Gli inferi corrispondono al mondo degli esseri incarnati, *plenus miseriae et doloris*: la regione terrena, in cui l'anima discesa *de celestibus* è imprigionata nel corpo. Quest'ultimo è a sua volta interpretabile come un "inferno": *descensus animae est coniunctio eiusdem cum corpore, quia tunc scilicet a propria dignitate descendit dum est subiecta passionibus corporis*²⁰.

Bernardo Silvestre e Guglielmo di Conches ripropongono i termini essenziali di un'esegesi di matrice pitagorico-platonica già ampiamente attestata, come testimoniano numerosi scoli di Servio al libro VI dell'*Eneide*²¹ e alcuni notevoli luoghi del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*²². I lettori di Chartres ricevono la duplice linea esegetica che nella speculazione tardoantica contrassegnava il simbolismo ultraterreno. L'Ade è, per un verso, l'immagine del mondo soggetto al divenire, del globo terrestre in cui dimorano le anime incarnate (*quod infra aplanon est, id est inferius, istam scilicet caducam et inferiorem regionem, inferos dixerunt*); per altro verso, è una figura del corpo umano in quanto tale (*Inferos autem corpora dixerunt eo quod in rebus nil aliud inferius invenerunt*)²³.

I due significati sono ricondotti da Macrobio a tradizioni interpretative distinte, in quanto esiti di fasi diverse del progresso filosofico²⁴. Negli scolii serviani l'inferno-mondo terrestre e l'inferno-corpo umano tendono invece a sovrapporsi l'uno all'altro, risultando entrambi "produttivi" in sede di esegesi testuale: se ne ricava un'associazione degli inferi non solo allo stato «dell'anima incarnata, con le passioni cui è assoggettata per influenza del corpo, ma ad ogni aspetto della vita terrena»²⁵. Anche Petrarca, nella sua postilla *ad Aen.* VI 274, abbrevierà la lezione allegorica degli interpreti tardoantichi di Virgilio distinguendone le due componenti fondamentali: *Quaecunq; de inferis poete tradiderunt, in hac vita et in hoc mortali corpore reperiri multorum et magnorum opinio est*²⁶.

Le conseguenze dell’associazione tra inferi e corpo umano, e tra inferi e vita terrena, si rivelano soprattutto nell’indagine sulle pene ultraterrene e sulla conformazione fisica dell’Ade. Le prime riproducono i patimenti che l’elemento corporeo infligge all’anima in esso racchiusa; la seconda sintetizza sotto forma di immagini i sentimenti luttuosi, la tristezza che accompagna i rituali della morte (Servio), oppure le debolezze morali verso cui l’anima inclina a causa del contatto con la materia (Macrobio). È emblematica, da questo punto di vista, la decifrazione del simbolismo dei fiumi ctonii: a parere di Servio, *Acheron fluvius dicitur inferorum, quasi sine gaudio. [...] Nam physiologia hoc habet, quia qui caret gaudio sine dubio tristis est. Tristitia autem vicina luctui est, qui procreatur ex morte: unde haec esse apud inferos dicit*²⁷. Macrobio si accorda invece alla tesi degli *auctores constituendis sacris caerimoniarum (In Somn. Scip. I 10, § 9)*:

*Pari interpretatione Phlegethontem ardores irarum et cupiditatum putarunt, Acherontem quidquid fecisse dixisse usque ad tristitiam humanae varietatis more nos paenitet, Cocytum quidquid homines in luctum lacrimasque compellit, Stygem quidquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum*²⁸.

Si intrecciano un’indagine di stampo razionalistico (l’Ade come trasfigurazione poetica della tristezza e del pianto funebre) e un’esegesi influenzata dalle dottrine d’ispirazione platonica sulla discesa dell’anima nella materia (i fiumi infernali come correlativi simbolici delle passioni procurate dall’unione con i corpi)²⁹. Anche Bernardo Silvestre ricorda che è l’incarnazione in quanto tale, per taluni³⁰, a ridurre l’elemento psichico in uno stato di vizio e di rovina. Al momento della *nativitas hominis* – del *descensus naturalis ad inferos* –, l’anima *incipit [...] a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus consentire*³¹.

Come i primi lettori cristiani di Virgilio³², Pietro non può ovviamente accogliere il principio secondo cui l’anima subisce passivamente le determinazioni della materia – ne risulterebbe turbata, fra l’altro, la nozione di libero arbitrio. Facendo proprie le obiezioni espresse a suo tempo da Agostino (ma trascurando di ripeterne i principali snodi argomentativi)³³, il figlio di Dante esclude perciò che il *naturalis descensus ad inferos* possa identificarsi di per sé con la condizione dell’anima *coniuncta corpori*:

*Naturalis descensus secundum gentiles philosophos et poetas, et maxime secundum Platonem et Aristotelem [...], fit per istud modum. Dicunt enim quod omnes animae a principio mundi fuerunt creatae in coelo et in stellis paribus collocatae, et inde descendere dispositione divina, debito tempore et loco, ad corpora humana [...]. Inde descendentes dicebant quod quasi in infernum descendebant; nam, dum anima in corpore detinetur, quasi in foedo et tenebroso et infernali carcere detinetur. Nam quidquid in inferno dicitur esse, totum reperitur in corpore humano, in quo anima tote et similes sustinet passiones; nam in avaro anxiatur, in invidio frigescit, in iracundo ardescit et sic de aliis: quae opinio erronea est et reprobata et contra fidem, et ideo non tenenda*³⁴.

Il problema si risolve restringendo l’analogia alla sola condizione dei viventi prigionieri del vizio. Questi ultimi, morti nel peccato – morti “moralmente”³⁵ –, possono dirsi

“quasi all’Inferno”: *anima [...] posita in peccatis [...] est mortua moraliter et sic est in Inferno morali*³⁶. Così l’imolese Benvenuto Rambaldi, il più attento ricettore delle linee interpretative formalizzate nel commento di Pietro Alighieri:

*Materia, sive subjectum hujus libri, est status animae humanae tam junctae corpori quam a corpore separatae; qui status universaliter est triplex, sicut autor tres facit partes de toto opere. Quaedam enim anima est posita in peccatis, et ista dum vivit cum corpore est mortua moraliter et sic est in Inferno morali; dum est separata a corpore, est in Inferno essentiali, si obstinata insanabiliter moritur. Alia anima est quae recedit a viciis, et ista dum est in corpore est in Purgatorio morali, scilicet in actu poenitentiae, in quo purgat sua peccata; separata vero a corpore, est in Purgatorio essentiali. 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*³⁷.

Si apprezza in questo brano un’applicazione particolarmente rigorosa dello schema introdotto dal figlio di Dante. La *Commedia* tratta dello stato delle anime umane *tam junctae corpori quam a corpore separatae*. Tale stato è universalmente triplice: un’anima che vive nel peccato è morta *moraliter* e dunque patisce, già nel corso della vita terrena, le pene dell’Inferno morale; la stessa anima, separata dal corpo, precipita nell’Inferno essenziale. Un’identica relazione analogica può riconoscersi anche nelle anime di chi *recedit a viciis* e di chi è *in perfecto habitu virtutis*: le prime, ancora unite ai corpi, abitano il Purgatorio morale; le seconde il Paradiso morale – e le une e le altre, *disiunctae corpori*, i rispettivi luoghi essenziali.

Anche Benvenuto, come Pietro Alighieri, richiama alla mente del lettore il debito dantesco con la tradizione letteraria che per prima ha conferito un corpo figurativo, poetico, alle pene *huius saeculi*:

*... aliqui descripserunt Infernum moraliter tantum, 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. Alii vero descripserunt Infernum essentialiter, sicut sacri theologi et sancti 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*³⁸.

Il principio secondo cui il mondo terreno corrisponda di per sé, poiché vizioso, all’“Inferno dei vivi” (*omnia supplicia... reperiuntur in hoc mundo vicioso, qui est Infernus viventium*) andrà inteso in primo luogo come un’eco dell’esegesi chartriana e dei suoi precedenti tardoantichi. Tuttavia, l’associazione tra inferi e vita terrena è ribadita nel commento di Benvenuto con una sistematicità che non può essere considerata meccanica, né casuale³⁹. Se la realtà mondana tende a rivelarsi come un inferno, dove riconoscere il luogo che a quest’ultimo maggiormente si oppone, vale a dire il “Paradiso dei vivi”? Va da sé che i due concetti – secolo “infernale” e Paradiso *in mundo isto misero*⁴⁰ – devono necessariamente risponderci l’un l’altro.

Consideriamo di nuovo l’*accessus* generale di Benvenuto alla *Commedia*. Se è evidente che il rapporto fra le

due accezioni del *Paradiso* dantesco non impone modifiche alla struttura già attiva nelle cantiche precedenti, resta tuttavia incerta la fisionomia delle anime unite ai corpi in cui si riflette la felicità del regno santo – chi sono, in concreto, le anime del Paradiso morale? Nelle *recollectae* del corso dantesco tenuto a Bologna nel 1375, come poi nella versione ultima del commento⁴¹, Benvenuto descrive il Paradiso dei vivi nei termini di una condizione di perfetta virtù: *3^{us} est anima que est in perfectu statu virtutis, et talis potest dici esse in Paradiso, circumscripta omni fide, et ideo ista est in Paradiso morali: quando vero est divisa a corpore, est in Paradiso essentiali*⁴². Con l'intermedia *lectura* ferrarese i viventi “quasi in Paradiso” sembrano invece accentuare il proprio carattere di anime scorporate dalla contaminazione del mondo:

*3^{us} status anime est quando anima est in perfectu statu virtutis, que rarissima est (et tamen aliquae fuerunt). Que anima, tunc coniuncta cum corpore, est in Paradiso morali, quia extracta est a rebus terrestribus et vanis, Deum tota mente contemplans: ita quod est in Paradiso morali, quantum in mundo isto misero possibile est. Quando – nota – a corpore separata est, vadit in Paradisum essentialem, ut eterna Dei visione gaudeat et maiestate divina*⁴³.

Le formule un po' sommarie accumulate nei tre proemi benvenutiani assumono maggiore pregnanza grazie al confronto con altri luoghi, inaspettati, del *Comentum*. Decisiva è infatti la glossa a una delle più celebri terzine infernali: «Poscia ch'io n'ebbi alcun riconosciuto, l vidi e conobbi l'ombra di colui l che fece per viltate il gran rifiuto» (*Inf.* III 58-60). Quasi tutti gli interpreti antichi, fatta eccezione per l'anonimo compilatore delle *Chiose ambrosiane*, per Boccaccio e per Pietro Alighieri, attribuiscono all'ombra individuata da Dante l'identità di Pietro del Morrone, eletto nel 1294 al soglio pontificio con il nome di Celestino V – la vicenda è notissima⁴⁴. Sulla scia di Boccaccio, Benvenuto opta per un diverso scioglimento: *Quis [...] fuit iste tristissimus? Dico breviter, sine praeiudicio meliorum, quod fuit Esau: iste enim fecit magnam refutationem quando renunciavit omnia primogenita sua fratri suo Jacob...*⁴⁵

Più che la certezza che il pusillanime reo del «gran rifiuto» fosse davvero Esau⁴⁶, sul Rambaldi agiva la convinzione che in nessun modo Celestino potesse considerarsi alla stregua di un dannato. Il ricordo della canonizzazione ottenuta nel 1313, e, più in generale, del culto sviluppatosi spontaneamente attorno all'eremita, confluiscono in un ritratto che va ben oltre l'importanza di questi dati. Del brano, molto lungo, trascriviamo solo i passaggi fondamentali:

... quicquid dicatur, mihi videtur quod autor nullo modo loquatur nec loqui possit de Celestino. Primo, quia licet Celestinus fecerit maximam renuntiationem, non tamen ex vilitate, imo ex magnanimitate. Fuit enim Celestinus, si verum loqui volumus, vere magnanimus: magnanimus ante papatum, in papatu, et post papatum. Ante papatum, quia statim audita electione sua, conatus est fugere cum uno discipulo suo nomine Roberto, iuvene salentino, sed ex improviso circumventus subita multitudine populi non potuit efficere quod optabat. Fuit et magnanimus in papatu; nam quamvis positus esset in summo culmine dignitatis intra amplum et papale palacium, fecit sibi arctam et heremiticam camerulam, in qua per singulos dies pro certa hora vacabat

*dulci ocio sanctae contemplationis, ubi loquebatur cum Deo inter tot laboriosos et amaros strepitus hominum. Sicque vixit humilis in alto, solitarius inter turbas, inter divicias pauper fuit; et tanto magnanimior, quanto renuntiatio major. [...] Cognoscebat enim vir sanctus Celestinus se inhabilem et inutilem officio quod invitus acceperat, tum quia erat inexpertus et ignarus negotiorum seculi, assuetus diu contemplationi in silvis, non in urbibus. [...] Post papatum magnanimissimus fuit; nam deposita papali dignitate, quasi quadam gravissima sarcina, pristinam solitudinem tam avidè repetebat, ut videretur captivus ab hostili carcere liberatus. Sicut enim narraverunt qui viderunt, cum tanto gaudio et letitia recedebat, ut non videretur subtraxisse humerum blandi oneri, sed cervicem minaci securi. Nec mirum: sciebat enim quo redibat, nec ignorabat unde recederet. Recedebat enim ab Inferno viventium, et redibat ad Paradisum viventium*⁴⁷.

Benvenuto rimuove dal racconto, e si capisce perché, tutte le componenti aneddotiche relative agli inganni orditi dal cardinale Caetani contro il papa neoelto: storie di «segreti servidori» ingaggiati dal futuro Bonifacio VIII per tormentare Celestino durante il sonno, e convincerlo, così, alla rinuncia⁴⁸. Pietro del Morrone non tornò alla vita eremitica in quanto vittima di intrighi, ma in virtù di una scelta pienamente volontaria, come Benvenuto conferma fin dalla sua più antica *lectura* del canto – *Et non est verum quod Bonifacius deceperit ipsum, sicut dicitur, sed Celestinus renuit quoniam ei placuit*⁴⁹. D'altronde, non appena conobbe le deliberazioni del conclave, l'eremita tentò di fuggire *cum uno discipulo suo nomine Roberto, iuvene salentino*; ostacolato dalla massa raccoltasi attorno a lui, *non potuit efficere quod optabat*. La notizia proviene dalla fonte che, da sola, alimenta quasi tutto l'*excursus* benvenutiano: il secondo libro del *De vita solitaria* di Petrarca, esplicitamente citato nella redazione ferrarese delle chiose (*Petrarca in suo De vita solitaria probat pulcris rationibus quod fuit magnanimus, ante papatum etiam...*)⁵⁰.

È dunque la vicenda di Pietro del Morrone a descrivere la forma morale del *Paradiso* dantesco: svincolandosi dalle maglie del papato, Celestino *recedebat enim ab Inferno viventium, et redibat ad Paradisum viventium*. Ecco allora che il Paradiso dei vivi, lo stato di perfetta virtù, potrà leggersi come il compimento di quell'ideale eremitico derivante dalla tradizionale (e forzata) assimilazione del θεωρετικός βίος aristotelico alla vita solitaria di stampo religioso⁵¹. Nel *De vita solitaria*, Petrarca aveva fatto propria questa assimilazione mettendola al servizio di una personale polemica contro il ceto intellettuale cittadino, e più in generale contro chi aveva concepito la vita di studio in termini comunitari⁵². Tra i casi esemplari raccolti nel secondo libro del trattato, la storia di Celestino V assume un ruolo fondamentale, anche in funzione anti-dantesca (*Quod factum [= il rifiuto della carica papale] solitarii sanctique patris vilitati animi quisquis volet attribuat...*)⁵³. Benvenuto non ignora le implicazioni del giudizio di Petrarca: e infatti esclude che Dante volesse dannare Celestino tra i pusillanimi (*quicquid dicatur, mihi videtur quod autor nullo modo loquatur nec loqui possit de Celestino*)⁵⁴. Come s'intuisce, l'adattamento della parabola esistenziale di Celestino ai due estremi della *Commedia* – l'Inferno morale del papato, il Paradiso morale della santità eremitica – porta alle estreme conseguenze l'adesione di Benvenuto alle linee ideologiche del trattato di Petrarca, e di fatto schiaccia sotto di esse l'autentico

pensiero di Dante. È notevole che ciò avvenga con la massima naturalezza – come se Benvenuto non avvertisse alcuna tensione tra il limpido aristotelismo di Dante e il marcato antiaristotelismo petrarchesco.

È questo un argomento che occorre approfondire. Per farlo, riprendiamo il filo dei rapporti fra il proemio generale di Pietro Alighieri e la tradizione esegetica chartriana. Come detto, Bernardo Silvestre ripete l’opinione di chi assimila il *naturalis descensus ad inferos* alla nascita degli esseri umani: *Naturalis [descensus] est nativitas hominis: ea enim incipit naturaliter anima esse in hac caduca regione atque ita in inferis descendere...*⁵⁵. L’unione con i corpi è perciò da intendersi come un tormento esteso a tutti gli individui (*iste omnium communis est*)⁵⁶; non è poi spiegato però cosa obblighi le anime ad abbandonare la sede celeste, e a compromettere così la propria essenza originaria (*a divinitate sua recedere*)⁵⁷. Già in Platone, d’altra parte, le cause della prima discesa dell’anima nella materia non sono presentate in termini univoci: alla lettura del *Timeo*, «sostanzialmente “ottimistica”»⁵⁸, si affiancano le immagini del corpo-sepolcro e del corpo-carcere in cui l’anima è confinata con dolore⁵⁹ (per qualche sua antica colpa, aggiungerà Plotino)⁶⁰. L’incertezza si trasmette a Porfirio: nel *De abstinentia* (I 30, §§ 4 e 7) la caduta è motivata da una perversità dell’anima (διὰ τινὰ μοχθηρίαν τῆς ψυχῆς)⁶¹, mentre nel frammento 11, 1 del *De regr. animae* l’incarnazione assume l’aspetto di un percorso di conoscenza parzialmente positivo (*Dicit etiam ad hoc Deum animam mundo dedisse, ut materiae cognoscens mala ad Patrem recurreret nec aliquando iam talium polluta contagione teneretur*)⁶². L’intelligenza del male del mondo – della materia – forza l’anima a purificarsi per tornare quanto prima a Dio, e in via definitiva⁶³.

Di questo originario dualismo sembra partecipare la distinzione fra il *descensus vitiosus* – il colpevole assorbimento dell’anima *in vitiis et temporalibus rebus*⁶⁴ – e il suo opposto, il tipo *virtuosus*. L’antitesi è enucleata ancora una volta dai maestri di Chartres:

*Est autem alius virtutis qui fit dum sapiens aliquis ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat, sed ut eorum cognita fragilitate, eis abiectis, ad invisibilia penitus se convertat et per creaturarum cognitionem creatorem evidentius cognoscat. Sed hoc modo Orpheus et Hercules qui sapientes habitus sunt descenderunt. Est vero tertius vitii, qui vulgaris est, quo ad temporalia pervenitur atque in eis tota intentio ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis amplius dimoveatur*⁶⁵.

Il saggio è chiamato a fare esperienza del male, per distanziarsene e spregiarlo, ma anche ad attingere, *per creaturarum cognitionem*⁶⁶, a una più profonda conoscenza del Creatore – altro motivo usuale nelle correnti pitagoriche e platoniche meno inclini al pessimismo, e poi ampiamente valorizzato dalla filosofia stoica⁶⁷.

Le due concezioni, negativa e positiva, possono di tanto in tanto convivere; o meglio, capita che sia talvolta enfatizzato il passaggio dall’una all’altra. Questo il senso delle parole con cui Paolo Emilio placa l’inquietudine del giovane Scipione, turbato dalle rivelazioni dell’Africano (*Rep. VI 14*): *hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est*. Date queste premesse, perché non affrettarsi ad ab-

bandonare la prigionia del corpo? *Quaeso [...], quoniam haec est vita [...], quid moror in terris? Quin huc ad vos venire propero?* (*Rep. VI 15*). Paolo Emilio replica rammentando che gli uomini sono stati generati con lo scopo di contemplare e vigilare il globo terrestre (*qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur*) e che proprio in virtù di un tale compito (*munus*) non possono sottrarsi volontariamente alla relazione con i corpi: *Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a deo defugisse videamini* (*Rep. VI 15*)⁶⁸.

La formula pronunciata da Scipione Africano (*hi vivunt qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est*) contiene un riferimento implicito alle due immagini del corpo-carcere e del corpo-tomba⁶⁹, poi saldate esplicitamente da Macrobio (*In Somn. Scip. I 11, § 3*): *Ideo corpus δέμας, hoc est uinculum, nuncupatur, et σῶμα, quasi quoddam σῆμα, id est animae sepulcrum*⁷⁰. Il filosofo non può ignorare che quella che il volgo chiama “vita” – la segregazione dell’anima nella materia – corrisponde in verità a una morte: è la morte che imprigiona l’anima «lorsqu’elle descend dans le corps»⁷¹, nettamente distinta dalla *mors animalis*, di cui la *mors animae* costituisce, in effetti, una perfetta antitesi – *mori animal cum anima discedit e corpore, ipsam uero animam mori adserentes cum a simplici et individuo fonte naturae in membra corporea dissipatur*⁷² (*In Somn. Scip. I 11, § 1*). Solo spezzando i vincoli corporei l’anima può liberarsi dalla morte; ecco perché il sapiente dovrebbe assecondare quanto prima il distacco.

Ciò non autorizza, tuttavia, il ricorso ad azioni suicide. Come precisa Paolo Emilio, l’uomo non può evadere dal carcere senza l’assenso della divinità (*Nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicias, istis te corporis custodiis liberauerit, huc tibi aditus patere non potest*, *Rep. VI 15*)⁷³. E nondimeno il filosofo deve desiderare e ricercare la morte: è questa, a giudizio di Macrobio, la lezione socratica contenuta in vari luoghi del *Fedone* (61d, 64a, 67a...), ed esplicitamente rievocata nel commento ciceroniano, forse per il tramite di Porfirio (*In Somn. Scip. I 13, § 5*)⁷⁴.

L’ostacolo si aggira sviluppando la catena delle antinomie. Oltre alla morte dell’anima e la morte dell’essere animato, si dà infatti un’altra “doppia morte”: *ipsius quoque animalis, hoc est hominis, duas adserit mortes, quarum unam natura, uirtutes alteram praestant*⁷⁵ (*In Somn. Scip. I 13, § 5*). Delle due, il saggio deve ovviamente perseguire quella *quem virtutes praestant*:

*Homo enim moritur cum anima corpus relinquit solutum lege naturae. Mori etiam dicitur cum anima, adhuc in corpore constituta, corporeas illecebras philosophia docente contemnit, et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passionibus*⁷⁶.

Una morte figurata, non naturale, tutta interna ai vincoli della materia: il saggio è nel corpo e nel mondo, ma è come se questi non ci fossero – *quae in hac uita a uinculis corporis philosophiae morte dissoluunt, adhuc extante corpore caelo et sideribus inserantur*⁷⁷. Negli esiti finali

di un tale processo di liberazione dal dominio della materia/vizio, riconosciamo la più antica sagoma del Paradiso morale. Lo stesso Celestino V si conforma del resto a questo paradigma: scrive infatti Benvenuto da Imola, sempre sulla scia di Petrarca, che anche nel momento di massima prossimità all'Inferno dei vivi, *intra amplum et papale palacium*, Celestino seppe mantenere intatta la propria magnanimità, tanto che si fece assegnare una stanza angusta e spoglia, *in qua per singulos dies pro certa hora vacabat dulci ocio sanctae contemplationis, ubi loquebatur cum Deo inter tot laboriosos et amaros strepitus hominum*⁷⁸.

Come si è potuto osservare, nel commento benvenuto l'elaborazione dell'allegorismo formalizzato dai lettori tardoantichi e medievali di Virgilio è esplicitamente integrata dalla riflessione petrarchesca: ed è evidentissima la distorsione cui questo processo sottopone alcuni dei fondamenti stessi del pensiero etico di Dante⁷⁹. Si direbbe tuttavia che alterazioni analoghe caratterizzano la prima ricezione della *Commedia* anche là dove non sia determinabile un influsso diretto dell'antiaristotelismo di Petrarca, il che dovrà intendersi, verosimilmente, come un'ulteriore prova della crisi che la nozione di 'naturale politica degli esseri umani' conobbe nel pieno Trecento italiano⁸⁰.

La lettura della *Commedia* proposta da Pietro Alighieri è, in tal senso, certamente emblematica. Quando Pietro ridefinisce il *subiectum* letterale del poema nei termini di una descrizione "essenziale" dei tre regni dell'aldilà – contro la formula ricavabile dall'*Epistola a Cangrande*, lo "stato delle anime dopo la morte" –, è verosimile che egli si affidi a un luogo paterno, *Mon. III 16, §§ 7-8*, in cui è espressamente confermata la possibilità di figurare le vicende dell'anima umana attraverso le immagini dei Paradisi terrestre e celeste:

... beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur

Lo stesso brano serve a rivelare, nella redazione ottoboniana del commento di Pietro⁸¹, il significato allegorico dei vv. 94-114 del canto XXVII del *Purgatorio* (il sogno premonitore di Lia e Rachele). La fedeltà al dettato della fonte, citata *expressis verbis*, è notevole:

Et si vis clarius circa hanc allegoriam Lie predictae intimare quid auctor sensit hic, vide quod scripsit circa finem eius libri Monarchie, inter alia dicens iste idem auctor: «Duos fines Deus homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit, que pro terrestri Paradiso figuratur, et beatitudinem vite eterne. Ad primam venitur per philosophorum documenta, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando [...]; ad secundam venitur per documenta spiritualia, que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas, fidem, spem et karitatem operando»⁸².

Brani ricavati dall'ultimo capitolo del trattato latino comparivano già nell'esposizione di *Purg. XVI 85-95*: «l'anima semplicetta», ingannata dal «sapore» dei beni infimi, necessita di una «guida» che corregga l'in-

clinazione del suo desiderio – *inchoat primo attrahi, ut dicit hic textus, a parvo bono, scilicet a temporalibus, [...] nisi frenetur et volvatur a legali ratione et spirituali doctrina*⁸³. Come alcuni interpreti moderni, Pietro distingue il ruolo della «legge» temporale (prerogativa del monarca, dell'imperatore: *qui leges exequi faceret*, v. 94) dal significato racchiuso nell'immagine «della vera cittadine» (v. 96): *Item etiam oportuit mundum ad bene sui esse regem spiritualem habere, idest pastorem et presulem in hoc mundo ostendentem nobis turrim, idest summitatem Sancte Civitatis, idest spiritualis triumphantis vite*⁸⁴. Stabilito ciò, il chiosatore può rifarsi senz'altro all'autorità paterna (*Mon. III 16, § 10*):

... ad hoc idem dicit etiam iste auctor in fine sue Monarchie probando quod in pium immediate, sic est a Deo, «Opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus procederet ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»⁸⁵.

Come l'Inferno e il Purgatorio, i due Paradisi della *Commedia* sono quindi da intendere in termini allegorici; più precisamente, essi valgono come figurazioni di differenti stati di felicità (*beatitudinem... huius vite... pro terrestri Paradiso figuratur...*)⁸⁶. Oltre a ciò, l'ultimo capitolo della *Monarchia* offre all'antico lettore anche un prezioso riscontro circa l'ordine "formale" che deve stabilirsi tra le categorie di viventi i cui meriti trovano riflesso nelle immagini, necessariamente distinte, del Paradiso terrestre e del Paradiso celeste. Pietro non può sottrarsi all'esigenza di far corrispondere ogni scansione strutturale del poema a una determinata condizione umana: pertanto, se l'Eden figura la perfetta attuazione delle potenzialità subordinate alla natura transitoria della vita sulla terra, il Paradiso celeste restituirà un'immagine allegorica dello stato di quei particolari individui che hanno saputo forzare, fino quasi a trascendere, i limiti imposti dal processo di corruzione a cui gli esseri umani sono normalmente soggetti.

Torna l'equiparazione della vita contemplativa alla vita eremitica, e l'adeguamento di quest'ultima a paradigmi etici caratterizzati dall'annullamento della sfera passionale: l'eccellenza attiva, figurata *per terrestrem Paradysum*, implica un rapporto con il mondo che il contemplativo, per sua natura, ricusa. Impresa nelle figure di Rachele e del Paradiso celeste, la vita contemplativa è più nobile di quella attiva (*contemplativa vita nobilior*)⁸⁷ poiché proietta l'individuo oltre la sua natura corruttibile. E va da sé che a queste premesse Pietro combini poi un ingente dato strutturale: il fatto che alla rappresentazione del Paradiso terrestre (*Purg. XXVII-XXXIII*) segua un'intera cantica dedicata al Paradiso celeste, cioè alla descrizione di una qualità di anime *coniunctae corpori* – questo impone, come sappiamo, la chiave allegorica "fondamentale" – moralmente superiori: *quae vita contemplativa, secundum Isidorum, mundo renuntiat, et soli Deo vivere delectatur; quae dicitur animus speculativus in considerando solum opera Dei et naturae, de qua dicitur per totum librum Paradisi*⁸⁸.

Gli spiriti del Paradiso celeste morale attingono *ad immortalem felicitatem* già nel volgere della vita terrena: privi di contaminazioni materiali, sono morti "al secolo"

(*Sedeat monachus et religiosus solitarius et taceat: mundo enim mortuus est...*)⁸⁹. Non occorre soffermarsi sull’alterazione operata dall’esegeta ai veri significati di *Mon.* III 16, §§ 7-8: il differenziale conoscitivo di cui nel luogo dantesco, premessa a un cruciale divario nel compimento della felicità⁹⁰, si contrae in Pietro allo scarno simbolo di una “sequenza” morale, unicamente vincolata alla dimensione pratica, comportamentale, della vita.

Ma c’è anche altro: la felicità figurata in Dante *per paradisum celestem* è tale in quanto fuori dallo spazio dei vivi (*vite eterne*), mentre Pietro – ecco la variazione più significativa – attribuisce al “significante” del Paradiso celeste una possibilità di esistenza entro il volgere del tempo mondano. Le anime del Paradiso celeste morale attingono alla vita eterna nel corso della vita terrena (di fatto, annientando quest’ultima). A coloro che vivono *in silentio et mestitia in hoc mundo contemplando supernam vitam*⁹¹ si contrappongono perciò gli spiriti attivi, che realizzano la propria perfezione senza sottrarsi alle maglie del secolo.

Come accennato, l’insistenza su questo elemento serve anche a marcare il passaggio alle allegorie tipiche della terza cantica. Non sorprenderà allora che Benvenuto da Imola, commentando *Purg.* XXVII 99-108, ripristini l’aspetto originario di colei che nel sogno del poeta agisce come incarnazione della vita attiva – personaggio a cui Dante attribuisce una bellezza che contraddice le indicazioni di *Gn* 29, 17:

... nam *Lya fuit lippa oculis, quia vita activa saepe videt minus recte quia impeditur cura temporalium; Rachel vero tota pulchra quia recte respicit divina: ideo poeta primo inducit Lyam sub nomine Mathildis in fine purgatorii, quia virtus moralis in operatione consistit; Rachel vero inducit in fine paradisi, ubi contemplatur Deum*⁹².

Gli occhi “cisposi” di Lia figurano la visione offuscata di chi, pur agendo virtuosamente, non ha cancellato l’amore per le cose terrene (*cura temporalium*); mentre le anime dei contemplativi *sunt veloces, leves et expeditae* proprio perché *non gravatae a carne, non impeditae ab occupationibus mundi* (*ad Par.* XXI 34-42)⁹³. Il Rambaldi tornerà di frequente su questi concetti:

*Postquam in superiori capitulo praecedenti auctor noster descripsit spiritus illustres de spera Jovis, qui meruerunt felicitatem aeternam per vitam activam civiliter et politice, et juste administrantes regna et dominia mundi, nunc consequenter in isto XXI capitulo intendit tractare de animabus quae servierunt Deo per vitam contemplativam remotae ab omni strepitu saeculi: quae quidem animae virtuosae sequuntur sunt influentiam Saturni*⁹⁴.

Ritiratis dal consorzio umano (*ab omni strepitu saeculi*), gli spiriti contemplativi abitano il Paradiso dei vivi: *isti [...] ascenderunt in coelum in prima vita*⁹⁵. E d’altra parte anche le «pole», al cui volo mattutino è assimilato il movimento con cui le anime del cielo di Saturno si dispongono di fronte al poeta (*Par.* XXI 34-42), *amant solitudinem; similiter et contemplativi, unde eligunt heremum pro habitatione sui*. Si aggiunga che la biografia del protagonista del canto XXI del *Paradiso*, Pier Damiani, replica nel suo volgere narrativo il modulo già riscontrato nelle

vicende terrene di Celestino V: «tratto» in vecchiaia alla carica cardinalizia – «... a quel cappello l che pur di male in peggio si travasa»», v. 125-26 –, l’eremita, *videns vitam illorum turpem, non potuit pati, sed rediit ad istam vitam proiciens capellum; et ibi mortuus est*. Anche in questi brani si avverte l’ombra del Petrarca “solitario”⁹⁶.

Comprendiamo, in definitiva, che il potenziale dissidio fra l’ideale della *mediocritas* aristotelica – la cui portata, evidentissima nel poema, non è certo eludibile per i chiosatori trecenteschi⁹⁷ – e l’annichilimento passionale richiesto dal paradigma stoico-platonico del *descensus virtuosus*, e dall’idea di “Paradiso morale” che ne deriva, si risolve in una netta gradazione di valore fra i modelli alternativi della vita attiva e della vita contemplativa. Il grado di perfezione “attiva” prodotto dal temperamento delle passioni consente senz’altro l’ingresso nel Paradiso essenziale (e, nei casi migliori, nel Paradiso *terrestre* morale): ma per accedere *in hoc saeculo* al Paradiso morale nella sua forma *celeste*, occorre uscire da sé e dal mondo – *contemplativi cum mundo non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*⁹⁸. La «doppia verità» con cui in epoca scolastica è appianato il dissidio tra «politicità aristotelica e spiritualità cristiana»⁹⁹ si ripercuote anche nei primi commenti al poema di Dante. La pratica delle *virtutes morales et intellectuales* qualifica l’agire dell’*homo civilis*: pur disposto alla perfezione, questi sarà tuttavia sempre inferiore all’uomo religioso, contemplativo e solitario, integralmente dedito all’esercizio delle virtù “teologiche”¹⁰⁰.

Occorre infine evidenziare che la distinzione tra i nuclei allegorici del Paradiso terrestre e del Paradiso celeste è evocata da Pietro Alighieri fin dall’*accessus* della redazione più antica del commento: *dictus noster auctor in hoc poemate intendit [...] pertractare de Inferno, Purgatorio, cum Paradiso terrestri, et Paradiso coelesti, prout localiter et realiter possunt et debent intelligi*¹⁰¹. Il cenno non è del tutto congruo da un punto di vista strutturale – si sta definendo il *subiectum operis* in relazione alla forma tripartita del poema –, e perciò è tanto più rilevante: forse un’eco, già a quest’altezza, della tessitura simbolica conservata nelle ultime battute della *Monarchia*. Non possiamo non avvertire, ad ogni modo, una vibrazione di ordine concettuale: i confusi suggerimenti dell’*expositio* a Cangrande circa il gioco di specchi tra i vivi e i morti portato dagli *alterni sensus* (§ 23) assumono in Pietro la fisionomia di un’ambivalenza intrinseca a ogni spazio ultraterreno. Come abbiamo osservato, tale ambivalenza poggia su tradizioni antichissime, qui probabilmente affiancate a una preziosa fonte d’autore. Non v’è dubbio, del resto, che le immagini incluse nel capitolo finale della *Monarchia* suggeriscano uno sviluppo allegorico più chiaro, e tecnicamente accurato, di quello offerto dall’*Epistola a Cangrande*¹⁰².

Con tutto ciò, il fatto che i livelli di lettura del poema siano preferibilmente indicati da Pietro come *essenziali e morali*, piuttosto che come *letterali e allegorici*, lascia aperto qualche dubbio: che l’interprete avvertisse qualche disagio nel definire *sub specie allegoriae* la materia morale del poema? Difficile dirlo. È palese, però, che nelle redazioni seconda e terza del commento la riflessione sui due sensi fondamentali imboccherà strade decisamente alternative:

... 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 Ethycorum ita ait Phylsophus [Eth. Nic. I 3, 1095b18-20]: «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 sensu¹⁰³.

I tre tipi di vita di cui al cap. 3 del primo libro dell'*Etica Nicomachea* (voluttuosa, attiva o civile, contemplativa) sono chiamati a sciogliere le allegorie celate entro la figurazione di ciascun settore dell'aldilà. Molto ci sarebbe da annotare su questo paragrafo; ci limiteremo, tuttavia, a un solo rilievo.

Con le anime del Purgatorio assimilate al tipo della vita *civilis, sive politica et activa* (la vita urbana, sede di attuazione delle virtù etiche), è implicitamente confermata un'idea del Paradiso celeste / *vita contemplativa* come condizione che trascende lo spazio morale della comunità. Potrà dirsi "quasi in Paradiso", dunque perfettamente felice, l'uomo che conduce un'esistenza solitaria, che ha saputo rigettare ogni contatto con il mondo. Fra i brani aristotelici oggetto della stessa alterazione che porta il θεωρητικὸς βίος a "teologizzarsi" come vita eremitica, si suole ricordare *Pol. I 2 1253a25-29*, là dove il Filosofo sostiene che chi fugge la società o è una bestia o è un dio: «ambigua affermazione», negativa nella fonte (chi si allontana dalla «vita associata tradisce la propria natura di uomo e per così dire aliena sé stesso») ¹⁰⁴, ma normalmente intesa in senso positivo dagli interpreti cristiani – tra cui Tommaso, *Sent. Politic.*, lib. I, cap. 1/b: *si uero nullo indigeat et <sit> quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo: est enim quasi quidam Deus*¹⁰⁵.

Se il Purgatorio figura la comunità cittadina – lo spazio "medio" –, chi ne esce in quanto "bestia" retrocede allora all'Inferno; chi ne esce in quanto "dio", accede al Paradiso.

Bibliografia

Fonti

- Agostino, *De civitate Dei* = S. Avrelii Avgvstini *Opera*, pars XIV/1-2, *De civitate Dei* («CCSL», XLVII-XLVIII), a cura di B. Dombart, A. Kalb, Turnholti, 1955.
- Agostino, *Enarrationes in Psalmos* = S. Avrelii Avgvstini *Opera*, pars X/1-3, *Enarrationes in Psalmos* («CCSL», XL), a cura di E. Dekkers, J. Fraipont, Turnholti, 1956.
- Alberto Magno, *Super Ethica* = Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratris Praedicatorum *Opera Omnia* ad fidem cod. manuscr. edenda apparatu critico notis prolegom. indicibus instruenda cur. Institutum Alberti Magni Coloniense, t. XIV/2, *Super Ethica. Libri VI-X*, edidit W. Kübel, Monasterii Westfalorum, 1987.
- Alighieri, *Commedia* = Dante Alighieri, *Commedia*, revisione del testo e commento di G. Inglese, 3 voll., Roma, 2016.
- Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio* = Dante Alighieri, *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti, M. Rinaldi, introduzione di A. Mazzucchi, Roma, 2016.
- Alighieri, *Opere*, I = Dante Alighieri, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, vol. II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quaglioni, C. Villa, G. Albanese, Milano, 2014.
- Ambrosii *Opera* pars I = S. Ambrosii *Opera*, pars I, *Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», XXXII/1), rec.

- C. Schenkl, *Pragae, Vindobonae-Lispiae*, 1897.
- Amico dell'Ottimo, *Chiose* = Amico dell'Ottimo, *Chiose sopra la «Comedia»*, a cura di C. Perna, Roma, 2018.
- Aristotele, *L'Ethique à Nicomaque* = Aristotele, *L'Ethique à Nicomaque*, a cura di R.-A. Gauthier, vol. II, Lovanio-Parigi, 1959.
- Benvenuto da Imola, *Comentum* = Benevenuti de Rambaldis de Imola *Comentum super Dantis Aldigherij «Comoediam»*, nunc primum integre in lucem editum sumpt. G.W. Vernon, cur. J.P. Lacaita, 5 tt., Florentiae, 1887.
- Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis* = Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, edizione critica a cura di P. Pasquino, Ravenna, 2017.
- Bernardo Silvestre, *Commento* = Bernardo Silvestre, *Commento all'«Eneide» (libri I-VI)*, a cura di B. Basile, Roma, 2008.
- Boccaccio, *Esposizioni* = G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la «Comedia»*, a cura di G. Padoan, Milano, 1965.
- Calcidio, *In Tim.* = Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Milano, 2003.
- Chiose ambrosiane* = *Le Chiose ambrosiane alla «Commedia»*, a cura di L.C. Rossi, Pisa, 1990.
- Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris* = *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris super sex libros «Eneidos» Virgilii*, cur. J.W. Jones, E.F. Jones, Lincolniae-Londinii, 1977.
- Eustratius, *On the «Nichomachean Ethics» of Aristotle* = *The greek commentaries on the «Nichomachean Ethics» of Aristotle*, vol. I, *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, a cura di H.P.F. Merken, Leida, 1973.
- Giordano da Pisa, *Prediche* = *Prediche del beato Fra Giordano da Rivalto dell'ordine dei predicatori recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCIX*, prima edizione milanese riordinata cronologicamente, 3 voll., Milano, 1839.
- Guido da Pisa, *Expositiones* = Guido da Pisa, *Expositiones et glose, Declaratio super «Comediam» Dantis*, a cura di M. Rinaldi, appendice a cura di P. Locatin, 2 t., Roma, 2013.
- Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium* = Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium* («CCCM», CLVIII), cur. L. Nauta, Turnholti, 1999.
- Villani, *Nuova Cronica* = G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, 3 t., Parma, 1990-1991.
- Iacomo della Lana, *Commento* = Iacomo della Lana, *Commento alla Commedia*, a cura di M. Volpi, 4 t., Roma, 2009.
- Macrobio, *Commento* = Macrobio, *Commento al «Sogno di Scipione»*, saggio introduttivo di I. Ramelli, traduzione, bibliografia, note e apparati di M. Neri, Milano, 2007.
- Petrarca, *De vita solitaria* = F. Petrarca, *Opere latine*, vol. I, a cura di A. Bufano, con la collaborazione di B. Aracri, C. Kraus Reggiani, intr. di M. Pastore Stocchi, Torino, 1977, p. 261-565.
- Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano* = F. Petrarca, *Le postille del Virgilio Ambrosiano*, a cura di M. Baglio, A. Nebuloni Testa, M. Petoletti, presentazione di G. Velli, 2 t., Roma-Padova, 2006.
- Petri Allegherii *Commentarium* = P. Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris «Comoediam» commentarium*, nunc primum in lucem editum curante V. Nannucci, Florentiae, 1846.
- Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia* = Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, a cura di M. Alexandre, Parigi, 1967.
- Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione) = P. Alighieri, *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»*, a cura di M. Chiamenti, Tempe, AR, 2002.
- Porphyre, *De l'abstinence* = Porphyre, *De l'abstinence*, a cura di J. Bouffartigue, 2 t., Parigi, 1977.
- Porphyre, *De regressu animae* = J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim, 1964, p. 25*-44*
- Pseudo-Brunetto, *Cronaca* = *Testi fiorentini del Dugento e dei primi del Trecento*, a cura di A. Schiaffini, Firenze, 1926, p. 82-150.
- Servio = Servii grammatici qui feruntur *In Vergilii «Aeneidos» librorum commentarii*, rec. G. Thilo, H. Hagen, 4 t., Lipsiae, 1878-1884.
- Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum* = S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. XLVIII, *Sententia libri Politicorum, Tabula libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum praedicatorum, Romae, 1971.

Studi

- Bellomo 2004 = S. Bellomo, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della «Commedia» da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, 2004.

- Brilli 2012 = E. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, 2012.
- Caiazza 2002 = I. Caiazza, *Lectures médiévales de Macrobe*, Parigi, 2002.
- Coste 1995 = J. Coste (a cura di), *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et déposition des témoins (1303-1311)*, Roma, 1995.
- Courcelle 1943 = P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Parigi, 1943.
- Courcelle 1975 = P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, t. II, *Vues platoniciennes et chrétiennes sur la misère et la grandeur de l'homme*, Parigi, 1975.
- Courcelle 1984 = P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'«Énéide»*, vol. I, *Les témoignages littéraires*, Parigi, 1984.
- Cumont 2007 = F. Cumont, *Lux perpetua* (1949), Torino, 2009.
- D'Alverny 1993 = M.-T. D'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII^e siècle* (1942), ora in Ead., *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, a cura di C. Burnett, Aldershot, 1993, p. 239-299.
- Delatte 1915 = A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Parigi, 1915.
- De Ley 1967 = H. De Ley, *Le traité sur l'emplacement des enfers chez Macrobe*, in *Antiquité Classique*, 36, 1967, p. 190-208.
- Dronke 1992 = P. Dronke, 'Integumenta Virgilii' (1985), ora in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, 1992, p. 63-78.
- Falzone 2010 = P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, Bologna, 2010.
- Festugière 1950 = A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, *Le dieu cosmique*, Parigi, 1950.
- Festugière 1953 = A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, Parigi, 1953.
- Feo 1974 = M. Feo, *Inquietudini filologiche del Petrarca: il luogo della discesa agli Inferi (Storia di una citazione)*, in *Italia medioevale e umanistica*, 17, 1974, p. 115-183.
- Finke 1902 = E. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902.
- Fiorentini 2015 = L. Fiorentini, *I fantasmi di Sigieri. Su alcune chiose trecentesche a «Par.» X, 133-138*, in *Lettere italiane*, 67, 3, 2015, p. 529-573.
- Fiorentini 2016 = L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologna, 2016.
- Fiorentini 2019 = L. Fiorentini, *Portraits d'Averroès et de ses (prétendus) adeptes dans les anciens commentaires sur la «Comédie»*, in *Dante et l'averroïsme*, sous la direction d'A. De Libera, J.-B. Brenet et I. Rosier-Catach, Paris, 2019, p. 195-234.
- Fiorentini-Parisi 2019 = L. Fiorentini-D. Parisi, *Chiaroscuri dalla prima ricezione di Dante presso gli ordini mendicanti*, in *La cultura*, 52/2, 2019, p. 167-200.
- Flamant 1977 = J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leida, 1977.
- Fрати 1918 = L. Frati, *Di maestro Benvenuto da Imola. Nuovi documenti*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, 72, 1918, p. 85-95.
- Gentili 2005 = S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, 2005.
- Gentili 2009 = S. Gentili, 'Quindi parliamo, quindi ridiam noi' («Pg» XXV 103): piacere e dolore delle anime nella «Commedia» di Dante, in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, 2009, p. 149-169.
- Gentili 2012a = S. Gentili, *Amicizia, città e spazio sociale nell'«Etica di Aristotele» volgarizzata da Taddeo Alderotti*, in I. Lori Sanfilippo, A. Rigon (a cura di), *Parole e realtà dell'amicizia medievale*. Atti del convegno di studio (Ascoli Piceno, 2-4 dicembre 2010), Roma, 2012, p. 129-144.
- Gentili 2012b = S. Gentili, *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto, 2012, p. 371-390.
- Henry 1934 = P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Lovanio, 1934.
- Inglese 2000 = G. Inglese, «Epistola a Cangrande»: questione aperta (1999), ora in Id., *L'intelletto e l'amore. Studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Firenze, 2000, p. 165-188.
- Jeaneau 1973a = E. Jeaneau, *L'usage de la notion d'«integumentum» à travers les gloses de Guillaume de Conches* (1957), ora in Id., 'Lectio philosophorum'. *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, 1973, p. 127-192.
- Jeaneau 1973b = E. Jeaneau, *Macrobe, source du platonisme chartrain* (1960), ora in Id., 'Lectio philosophorum'. *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, 1973, p. 279-300.
- Lamacchia 1964 = R. Lamacchia, *Ciceros «Somnium Scipionis» und das sechste Buch der «Aeneis»*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 107, 1964, p. 261-278.
- Le Goff 1957 = J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen âge*, Parigi, 1957.
- Maddalena 1970 = A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano, 1970.
- MacLennan 1974 = 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»*, Oxford, 1974, p. 86-104.
- Nardi 1966 = B. Nardi, *Osservazioni sul medievale 'accessus ad auctores' in rapporto all'«Epistola a Cangrande»* (1961), ora in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966, p. 268-305.
- Padoan 1961 = G. Padoan, 'Colui che fece per viltà il gran rifiuto', in *Studi danteschi*, 38, 1961, p. 76-128.
- Paolazzi 1989 = C. Paolazzi, *Le letture dantesche di Benvenuto da Imola a Bologna e Ferrara e le redazioni del suo «Comentum»* (1979), ora in Id., *Dante e la «Comedia» nel Trecento*, Milano, 1989, p. 223-276.
- Paoletti 1966 = L. Paoletti, *Benvenuto da Imola*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 6, Roma, 1966, p. 691-694.
- Pasquino 2006 = P. Pasquino, *Per l'edizione delle 'lecturae' dantesche di Benvenuto da Imola*, in *Rivista di studi danteschi*, VI, 2006, p. 25-51.
- Pasquino 2011 = P. Pasquino, *Benvenuto Rambaldi da Imola*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Censimento dei commenti danteschi*, vol. I, *I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, 2 t., Roma, 2011, I, p. 86-120.
- Rossi 2016a = L.C. Rossi, *Tre prefazioni di Benvenuto da Imola a Niccolò II d'Este* (2005), ora in Id., *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, 2016, p. 125-147.
- Rossi 2016b = L.C. Rossi, *Dittico per Benvenuto da Imola tra Petrarca e Salutati* (2012), ora in Id., *Studi su Benvenuto da Imola*, Firenze, 2016, p. 149-202.
- Setaioli 1970 = A. Setaioli, *Alcuni aspetti del VI libro dell'«Eneide». Dalle lezioni tenute alla Facoltà di Magistero nell'a.a. 1969-70*, Bologna, 1970.
- Setaioli 1995 = A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Francoforte, 1995.
- Theiler 1966 = W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken* (1955), ora in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlino, 1966, p. 104-123.

Note

¹ Citiamo la traduzione di Luca Azzetta, in Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio*, p. 351. Di seguito il brano di nostro interesse (*ibid.*, p. 350 e 352): [23] *Huius 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 accipiat opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est.*

² Così al § 22 della stessa *Epistola a Cangrande*: cfr. *ibid.*, p. 350. Su questi brani, cfr. Nardi 1966, p. 295 e Inglese 2000, p. 174-76.

³ Si legga ad esempio la "traduzione" del Lana, il quale distingue i due soggetti del poema senza accennare a una relazione di tipo allegorico: «La prima cosa [...] è da notare la materia ovvero subiecto della presente opera, lo quale si è lo stato delle anime dopo la morte, lo quale universalmente, si como ello parte lo so volume, si è de tre condicioni. [...] Un altro modo pò essere considerando la materia ovvero subiecto d'essa, çoè l'omo lo quale per lo libero arbitrio pòe meritare ovvero peccare; per lo quale merito ovvero colpa ello gli è attribuido gloria ovvero attribuido a l'altro mondo» (Iacomo della Lana, *Commento*, t. I, p. 112). Da parte sua, l'Amico dell'Ottimo non fa alcun riferimento al soggetto allegorico del poema: «Fu la materia sua lo stato de l'anime partite da li mortali corpi, lo quale stato universalmente, si come l'autore parte nel suo volumen, è di tre condicioni [...]. E si come si puote comprendere per quello che è detto di sopra, la intentione de l'autore è di rimuovere li mortali da li peccati e da' viti e inducerli a vivere secondo li comandamenti di Dio...» (Amico dell'Ottimo, *Chiose*, p. 6). Guido da Pisa, le cui chiose sono certamente anteriori a quelle dell'Amico dell'Ottimo, prova a marcare in maniera più netta la differenza tra i due ordini del significato: *Circa primum nota quod subiectum huius operis est duplex: scilicet litterale et allegoricum. Si enim accipiat litteraliter, dico quod subiectum huius operis est status animarum post mortem simpliciter sumptus; qui quidem status dividitur in tres partes,*

*prout conditio animarum est triplex. Primus status sive conditio est illarum animarum que eternaliter sunt damnate, et que in penis habitant sine spe aliqua evadendi ex illis. Et ista pars appellatur Infernus. Secundus status sive conditio est illarum animarum que voluntarie stant in penis, ut Deo satisfaciunt de commissis, et sunt in ipsis penis cum spe ad gloriam ascendendi; et ista pars Purgatorium appellatur. Tertius status sive conditio est illarum animarum que sunt in beata gloria, ipsi summo et eterno bono eternaliter – hoc est sine fine – coniuncte; et ista pars appellatur Paradisus. [...] Si vero subiectum accipiatur allegorice, dico quod subiectum sive materia est ipse homo prout merendo vel demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est, propter quod meritum sive culpam tribuitur ipsi homini gloria sive pena. Nam de pena sive gloria ipsi homini attributa nobis narranda sive manifestanda intentio versatur auctoris (Guido da Pisa, *Expositiones*, t. I, p. 240-41). Ciò nondimeno, il problema resta aperto: è evidente, infatti, che la tripartizione dei destini oltremondani degli esseri umani non può essere considerata un “involucro” allegorico rispetto alle azioni storiche sono all’origine di quella stessa tripartizione – Nam de pena sive gloria ipsi homini attributa nobis narranda sive manifestanda intentio versatur auctoris. Sulla tradizione indiretta dell’*Epistola a Cangrande* si veda la scrupolosa analisi svolta da Luca Azzetta in appendice alla sua edizione: Alighieri, *Epistole, Egloge, Questio*, p. 418-87.*

⁴ Occorre segnalare che l’ipotesi che Pietro Alighieri conoscesse e impiegasse l’*accessus* dell’*Epistola a Cangrande* come una fonte diretta è contestata da MacLennan 1974; si vedano però i riscontri esaminati in Fiorentini 2016, p. 117-27.

⁵ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 3-4.

⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 13-14.

⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92 (in cui è riprodotto il testo dell’edizione critica curata da Julian Ward ed Elizabeth Frances Jones: *Commentum quod dicitur Bernardi Silvestris*). Si veda quindi Petri Allegherii *Commentarium*, p. 12-17.

¹³ Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 94.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 16.

¹⁷ Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205; cf. anche Jeuneau 1973, p. 133-135.

¹⁸ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 13.

¹⁹ Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92. Nessuna variante concettuale è rilevabile nelle chiose di Guglielmo alla *Consolatio Philosophiae*: *Infernum uocauerunt philosophi hanc sublunarem regionem, quia inferior est pars mundi, et plena miseriae et doloris. Ad hanc sunt diuersi descensus: naturalis, scilicet cum anima corpori coniungitur, non quod de celestibus, ubi ante esset, descenderit, sed quia sunt causa quare corpori adiungatur* (Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205).

²⁰ Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92.

²¹ Cfr. *ad Aen.* VI 477 (*inferi [...] humanam continent vitam, hoc est animam in corpore constitutam*) e *ad Aen.* VI 127 (*omnia quae de inferis finguntur, suis locis hic esse conprobabimus*); Servio, t. III, p. 72 e 28. Per un attento esame di questi luoghi del commento serviano cfr. Setaioli 1995, p. 173-179; quanto al corpo-inferno platonico (e pitagorico), si vedano in particolare le p. 174-175. Cfr. anche Flamant 1997, p. 566-595.

²² Si veda, per ora, *In Somn. Scip.* I 10, § 10: *Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concaua, hoc inferos uocauerunt, et omnia, quae illic esse credidit fabulosa persuasio, in nobismet ipsis humanis corporibus adsignare conati sunt* (Macrobio, *Commento*, p. 322). Cfr. su ciò De Ley 1967; Flamant 1977, p. 541-546, 575-578 e 580-581; Courcelle 1943, p. 16-36; Courcelle 1984, p. 447-450 e 472-493 [sezioni incluse nel cap. 6, *Le sixième livre de l’«Enéide»*, originariamente pubblicato nel 1955 con altro titolo: *Les Pères de l’Église devant les Enfers virgiliens*, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 30, 1955, p. 1-70]. Si veda quindi Setaioli 1995, p. 173-205, e, per una più ampia prospettiva antropologica, Cumont 2007, p. 186-187 e 236-249. Per l’influenza di Macrobio sulla scuola esegetica di Chartres, cfr. almeno Jeuneau 1973b; Dronke 1992, p. 63-78; e soprattutto Caiazza 2002, p. 13-85.

²³ Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92. Si legga anche Calcidio, *In Tim.* 134, p. 360: *non nulli regionem hanc nostram Αἰδῶν merito, quod sit aīdes, hoc est obscura, cognominatam putant*.

²⁴ Secondo Macrobio, la scuola interpretativa più antica, rappresentata dai teologi vissuti in epoche antecedenti al platonismo, identificava l’oltretomba con il corpo stesso (*In Somn. Scip.* I 10, §§ 9-17). I platonici ritennero invece di dover collocare gli inferi nel modo terreno, soggetto al divenire (*In Somn. Scip.* I 11, § 4); nel determinare gli esatti confini di questo spazio, essi si divisero tuttavia in tre diverse correnti: cfr. *In Somn. Scip.* I 11, §§ 5-12. Per una discussione circa i *theologi* e gli *auctores constituendis sacris caerimoniarum* (di cui in *In Somn. Scip.* I 10, § 9), si veda De Ley 1967, p. 203-208; Flamant 1977, p. 577-581. Al di là delle fonti più o meno prossime a Macrobio, gli *auctores* preplatonici andranno intesi come coloro che officiavano gli antichi misteri orfici (cfr. anche Platone, *Crat.* 400c).

²⁵ Setaioli 1995, p. 186. Le due distinte prospettive di lettura sono evocate da anche Agostino nel commento al *Ps* 141: *Quibusdam ergo uisum est quod spelunca et carcer mundus iste sit [...]. Aliqui autem dixerunt carcerem istum et speluncam corpus hoc esse* (Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, p. 2057).

²⁶ Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano*, t. I, p. 364. La postilla si completa con la trascrizione dello scolio di Servio *ad Aen.* VI 596 e di un passo ricavato da Seneca, *Epist.* 107, §§ 3, 4. Si vedano quindi le glosse petrarchesche al commento serviano: cfr. Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano*, t. II, p. 836-38 (in cui è ricopiato, tra l’altro, *In Somn. Scip.* I 10, §§ 9-15); e Feo 1974, p. 160-161.

²⁷ Servio, t. III, p. 23, 24 e p. 53 (*ad Aen.* VI 107 e 295).

²⁸ Macrobio, *Commento*, p. 322. Ritroviamo lo schema macrobiano anche in Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92: *Quattuor etiam fluvios in eis assignabant [theologie professores]: Flegentem ardores irarum, Leten oblivionem mentis maiestatem sue divinitatis obliviscentis, Stigem autem odium, Acherontem tristitiam*.

²⁹ Tracce della linea interpretativa registrata da Macrobio si riscontrano, per altro, anche in Servio: lo Stige è infatti inteso *ad Aen.* VI 439 come la *tristitia* causata da *iracundiae [...]* e *cupiditates* (Servio, t. III, p. 67).

³⁰ Bernardo riconduce la paternità di questa tesi, dichiarata parzialmente vera (*verum est hec esse inferos, hec vero sola falsum*), ad alcuni antichi *theologie professores*: *Antequam philosophia ad id uigoris adolesceret, theologie professores aliud esse inferos quam corpora humana negaverunt. Inferos autem corpora dixerunt eo quod in rebus nil aliud inferos inuenerunt [...]. Hoc quidem verum est hec esse inferos, hec vero sola falsum* (Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92 e p. 90 e 92). Il debito con Macrobio è lampante (*In Somn. Scip.* I 10, § 9): *Antequam studium philosophiae circa naturae inquisitionem ad tantum uigoris adolesceret, qui per diuersas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt, aliud esse inferos negauerunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris horridibus sordibus et cruore patiuntur* (Macrobio, *Commento*, p. 322).

³¹ Bernardo Silvestre, *Commento*, p. 92. Cfr. anche Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205, in cui affiora lo stesso concetto.

³² Cfr. almeno Lattanzio, *Inst.* VII 20 (e il commento *ad locum* di Courcelle 1984, p. 482, 483). Si veda poi Gentili 2005, p. 112-117.

³³ Cfr. almeno Agostino, *De civitate Dei*, XIV 3, p. 417: *Verum tamen quia omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt. Quamuis enim Vergilius Platoniam uideatur luculentis uersibus explicare sententiam dicens: «Igneus est ollis uigor et caelestis origo / Seminibus, quantum non noxia corpora tardant / Terrenique hebetant artus moribundaque membra» [Aen. VI 730-32], omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem timorem, laetitiam tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque uitiorum uolens intellegi ex corpore accidere subiungat et dicat: «Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras / Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco» [Aen. VI 733, 734], tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae adgrauat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem; e XIV 5, p. 419-20: Non [...] opus est in peccatis uitiiisque nostris ad Creatoris iniuriam camis accusare naturam, quae in genere atque ordine suo bona est [...]. Vnde etiam illis [Manichaeis et Platonis] fatentibus non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat metuat, laetetur aegrescat, uerum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari. Su questi brani, cfr. Gentili 2005, p. 114-117, e Gentili 2009, p. 161-169.*

³⁴ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 12-13. Il rinvio aristotelico (*ad Anal. Post.* 71a?) non pare motivato, come segnala anche Vincenzo Nannucci, editore delle chiose del figlio di Dante: cfr. Petri Allegherii *Commentarium*, p. XL («né sapremmo a che proposito [Aristotele] sia qui citato dal nostro Commentatore»). Pietro ricorda quindi le passioni che l’anima riceve durante la sua discesa attraverso le sfere planetarie: *ab ipsis singulis planeti [animae] aliquam sumunt proprietatem, ut a Saturno torporem, a Iove regendi voluntatem, a Marte iracundiam, a Solem vitam sensibilem, a Venere libidinem, a Mercurio cupiditatem*

lucris (*ibid.*, p. 12); il brano dipende integralmente da Servio, *Ad Aen.* VI 714. Su tutto ciò cfr. Setaioli 1995, p. 77-85. Per un quadro più ampio, esteso agli sviluppi di questi temi nel platonismo arabo, si veda D’Alverny 1993, p. 251-264.

³⁵ I peccatori, scrive Ambrogio nel *De bono mortis* (XII 56), *nobiscum uidentur uiuere, sed in inferno sunt* (Ambrosii *Opera* pars I, p. 752). Per un’indagine più ampia sull’impiego di immagini affini nei primi commenti danteschi, e in particolare nelle chiose di Pietro Alighieri e di Benvenuto da Imola, mi permetto di rinviare a Fiorentini 2016, p. 20-62, e a Fiorentini-Parisi 2019, p. 194-98.

³⁶ Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 15-16. Questa la definizione della *causa materialis* del poema ricavabile dalla redazione finale del commento benvenutoiano, databile tra il 1376 e il 1383 (cfr. da ultimo Rossi 2016a, p. 125-29). Benvenuto si esprimeva allo stesso modo già nella sua prima *lectura Dantis*, svolta a Bologna nel 1375 presso la scuola privata di Giovanni da Soncino: *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 morali, sed quando est diuisa a corpore, est in Inferno essentiali. Aliqua anima est tendens ad virtutem et descendens a vicis, et talis dicitur esse in Purgatorio morali, sed, cum est diuisa a corpore, dicitur in Purgatorio essentiali. 3a est anima que est in perfectu statu virtutis, et talis potest dici esse in Paradiso, circumscripta omni fide, et ideo ista est in Paradiso morali: quando vero est diuisa a corpore, est in Paradiso essentiali* (Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 106). Nemmeno l’intermedia lettura ferrarese, risalente all’inverno del 1375-76, contiene varianti di rilievo: *Materia vel pars subiectiva huius libri est status anime, ita coniuncte cum corpore sicut a corpore separate. Unde nota et diligenter adverte quod triplex est status anime omnis. Enim anima aut est imbuta vitiis et maculata, et sic est in Inferno morali donec uiuit: quando est separata a corpore tunc est in Inferno essentiali (si moritur obstinata et non penitens, loquor). Secundus status est quando anima recedit a vitiis et tendit ad virtutes...;* e così via (trascriviamo il brano dal ms. Ashburnham 839 della Biblioteca Laurenziana di Firenze, c. 2r). Sulle tre redazioni delle chiose dantesche di Benvenuto, e sulla loro tradizione, si veda Pasquino 2011, p. 103.

³⁸ Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 16. Cfr. anche *ibid.*, p. 51 (*ad Inf.* I 85):...“*tu sei lo mio maestro*”, *quia scilicet Virgilius primus apud Latinos descripsit poetice vicia et viciorum supplicia, ideo merito plus sequitur eum et principalem; ideo vocat eum magistrum, et tamen discipulus superat magistrum*. Nella chiosa a *Inf.* IV 85-87, Benvenuto riconosce a Omero il primato nel genere della “poesia infernale”: *Et hic nota quod aliqui dicunt quod autor dat signanter Homero insignium ensis, quia alte descripsit gesta armorum; licet enim Virgilius, Lucanus, Statius, descriperint gesta armorum, hic tamen excellenter. Vel per ensem denotat acumen et subtilitatem ingenii, qua rimatus est omnia, imo aperuit viam ad Infernum prius ceteris* (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 150).

³⁹ Si vedano, ad esempio, le chiose a *Inf.* II 82-84, III 58-60 (su cui torneremo a breve), IV 67-69 e 144, VII 28-30, X 82-84, XVI 86-90, XIX 10-12, *Par.* III 103-108 e XXXI 79-81.

⁴⁰ Così nell’*accessus* della lettura ferrarese (cfr. *supra*, n. 37): *3^{us} status anime est quando anima est in perfectu statu virtutis, que rarissima est (et tamen aliique fuerunt). Que anima, tunc coniuncta cum corpore, est in Paradiso morali, quia extracta est a rebus terrestribus et vanis, Deum tota mente contemplantis: ita quod est in Paradiso morali, quantum in mundo isto misero possibile est* (ms. Ash. 839, c. 2v).

⁴¹ Sulle diverse redazioni delle chiose dantesche di Benvenuto da Imola cfr. quanto annotato *supra*, n. 39.

⁴² Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 106. Cfr. quindi Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 16.

⁴³ Ms. Ash. 839, c. 2v.

⁴⁴ *Aliqui opinantur de Celestino qui renuntiavit papatu, cui successit Bonifatius octavus, set ego sentio de Esau, primogenito filio Ysaac, qui propter lenticulas vendidit primogenituram Iacob fratri suo minori (Chiose ambrosiane, p. 15)*. Nelle sue *Esposizioni* dantesche, Boccaccio riconduce effettivamente ad «altri» l’origine di questa proposta interpretativa: cfr. Boccaccio, *Esposizioni*, p. 150. A partire dalla seconda redazione del suo commento, Pietro Alighieri avanza l’ipotesi che lo spirito oggetto dell’allusione dantesca sia l’imperatore Diocleziano: *dicamus ergo in dubio quod iste Celestinus ut sanctus hoc fecit et quod auctor loquetur hic non de eo, sed de Diocletiano, qui, dum imperator existeret, imperio renuntiavit, ut scribit Eutropius [Brev. Urb. IX 28]* (trascriviamo dal ms. Barb. Lat. 4029 della Biblioteca Vaticana, c. 10r). Ribadita nella terza redazione, trasmessa dal ms. Ott. Lat. 2867 – cfr. Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione),

p. 114-115 –, la proposta giunge alle più tarde *Chiose Cassinesi*: *Papa Celestrinus quintus, qui propter vilitatem renuit papatum; vel Deuditianus [sic] qui eadem de causa renuit imperium, ut scribit Eutropios*. Sulle diverse redazioni del commento di Pietro Alighieri, sulla loro tradizione manoscritta e sulle edizioni oggi disponibili, si veda Bellomo 2004, p. 80-87.

⁴⁵ Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 119-120. È probabile che Benvenuto ricevesse questa linea interpretativa dalla viva voce di Boccaccio – ricordiamo infatti che Benvenuto poté assistere alla lettura dantesca tenuta dal certaldese nella chiesa di Santo Stefano in Badia, a Firenze, dall’ottobre 1373 al gennaio del 1374 (come racconta egli stesso: cfr. *ibid.*, t. V, p. 144-45). Carlo Paolazzi riferisce di una glossa presente nel codice It. Zan. 54 della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia (f. 3rb) in cui un anonimo discepolo dell’imolese riconosce al maestro la paternità dell’identificazione del pusillanimo di *Inf.* III 58-60 con il gemello di Giacobbe: *Comuniter omnes exponentes intelligunt de papa Celestino, sed doctor meus magister Benevenuto de Imola intelligit et exponit de Esau, qui vilissima causa refutavit primogenita patris* (Paolazzi 1989, p. 237).

⁴⁶ Nell’ultima parte del commento a *Inf.* III 58-60, Benvenuto sembra aprirsi una parziale via di ritrattazione: *Si tamen quis velit omnino resistere, et dicere autorem intellexisse de Celestino, audebo dicere, nisi temerarius videar, quod honestius et sanctius de viro vili et voraci, quam de sancto et animoso. Et tamen pro excusatione auctoris dicam quod nondum erat sibi nota sanctitas hominis; fecerat enim Celestinus renunciationem recenter forte per biennium antequam autor ista descripsit, et nondum erat canonizatus; nam Celestinus postea canonizatus fuit a Clemente papa quinto anno Domini millesimo CCC^o XIII^o...* (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 120).

⁴⁷ Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 117-119.

⁴⁸ Cfr. Boccaccio, *Esposizioni*, p. 149. Come ricordano anche Iacomo della Lana, l’Amico dell’Ottimo e il compilatore delle cosiddette *Chiose Selmi*, Benedetto Caetani – si cita dal certaldese – «usò con alcuni suoi segreti servidori che la notte voci s’udivano nella camera del predetto papa, le quali, quasi d’angeli mandati da Dio fossero, dicevano: “Renunzia, Cilestrino! Renunzia, Cilestrino!”». Dalle quali mosso, ed essendo uomo idiota, ebbe consiglio col predetto messer Benedetto del modo del poter renunziare». In una forma leggermente più ampia, il racconto occorre anche nella *Cronica fiorentina* detta “dello Pseudo-Brunetto”: cfr. Pseudo-Brunetto, *Cronaca*, p. 142. Com’è stato osservato, è verosimile che la paternità della leggenda risalga al cardinale Simon de Beaulieu: cfr. Finke 1902, p. 65, e Padoan 1961, p. 90-96 e 102-122. Si veda quindi Coste 1995.

⁴⁹ Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 133. Il concetto è ribadito nell’intermedio commento ferrarese: *Ideo etiam non est verum quod ipse Bonifacius deceperit eum, sicut aliqui dicunt, ymo libentissime exivit tot angustias* (ms. Ashburnham 839, c. 10v). Servendomi di una modalità di intervento sul testo delle *recollectae* ashburnhamiane già impiegata da Pasquino 2006, integro un’evidente lacuna del codice sulla base della testimonianza offerta, *ad locum*, dalle più antiche *recollectae* bolognesi.

⁵⁰ Ms. Ashburnham 839, c. 10v. Altrove Benvenuto tornerà sul caso di Celestino affidandosi alla narrazione di Giovanni Villani (IX 5): *Nam multi christiani reputabant Coelestinum verum et rectum papam, non obstante renuntiatione, dicentes quod tali dignitati non poterat renuntiari* (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. II, p. 42-43, *ad Inf.* XIX 55-57), fedele calco di «molti Cristiani teneano Cilestino per diritto e vero papa, nonostante la sua rinunziatura, opponendo che si fatta dignità come il papato per niuno decreto non si potea rinunziare» (G. Villani, *Nuova Cronica*, t. II, p. 18).

⁵¹ Come segnalò già Gauthier: cfr. Aristote, *L’Ethique à Nicomaque*, p. 52-53 (*ad Eth. Nic.* I 5, 1097b9).

⁵² Si veda Gentili 2005, p. 217-41. Sulla “teologizzazione” della vita contemplativa aristotelica, cfr. soprattutto *ibid.*, p. 234-237; Gentili 2012a; Gentili 2012b. In *Eth. Nic.* I 7 1097b5-10, Aristotele spiega che «chi conduce vita contemplativa, benché autosufficiente, non può vivere una vita solitaria, poiché l’uomo è un animale politico» (Gentili 2005, p. 227); commentando questo passo, gli interpreti cristiani tenderanno ad affermare l’opposto: *contemplativa, recedens ab omni quod secundum hominem, et a perturbationibus quae sunt in medio extra factus et populorum et civitatis et familiarium ipsorum et communicationem cum hominibus abnegans et a propriae carnis recedens affectione et declinans ad intellectualius et divinius, sufficientem habet ad beatitudinem eam quae ex impassibilitate fit secundum intellectum operationem* (così Eustratius, *On the «Nichomachean Ethics» of Aristotle*, p. 105-06, il cui commento, redatto in greco tra la fine dell’XI

e l'inizio del XII secolo, fu tradotto in latino da Roberto Grossatesta alla metà del sec. XIII, ed ebbe ampia diffusione).

⁵³ Petrarca, *De vita solitaria*, 450.

⁵⁴ Bevenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 117.

⁵⁵ Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92.

⁵⁶ *Ibid.* Si veda anche la glossa ad *Aen.* VI 577-78 (Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 240): *BIS IN PRECEPS TARTARUS PATET quia mala vita duplex precipitium habet: carnem enim molestiis honerat et spiritum vitiiis pregravat iuxta illud Horatii: "Hoc corpus vitiiis honustum pregravat atque l'affligit humo divine particulam aure"* [Sat. II 2, 77-79, citato in modo approssimativo].

⁵⁷ Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92.

⁵⁸ Setaioli 1995, p. 65.

⁵⁹ Cfr., ad esempio, *Tim.* 39e, 42a, 47b, 92c; si veda poi Festugière 1953, p. 73-77. Per il versante negativo, tra i vari luoghi possibili, cfr. *Phaedr.* 246c e *Crat.* 400c (su cui Setaioli 1995, p. 65-70, e di nuovo di Festugière 1953, p. 77-96). Per un quadro diacronico più ampio, cfr. Courcelle 1975, p. 345-414. Meno gravoso, da un punto di vista concettuale, è il problema delle incarnazioni posteriori alla prima, in sostanza dipendenti dal comportamento dell'anima durante il periodo di permanenza sulla terra: cfr. su ciò Festugière 1953, p. 63-96 (soprattutto alle p. 79 e 82), e Setaioli 1995, p. 65-68.

⁶⁰ Cfr. *Enn.* IV 8, 5.16, su cui si vedano i commenti di Festugière 1953, p. 70, e di Courcelle 1975, p. 329. Anche in Plotino la prima e le incarnazioni successive appaiono di tanto in tanto concettualmente sovrapposte: cfr. Theiler 1966, p. 118. Di un "peccato originale" si parla in modo esplicito nella *Korè Kosmou*: cfr. Festugière 1953, p. 83-85 (e poi *ibid.*, p. 85-96, per il mito negativo del più tardo *Poimandrès*). Si veda quindi la sintesi dottrinale offerta da Giamblico nel *De anima*, in cui i due diversi filoni ("ottimista" e "pessimista") appaiono nettamente distinti: cfr. *ap. Stob.* I 375, 378, 380.

⁶¹ Letteralmente: «a causa di una perversità dell'anima» (trad. mia); si cita da Porphyre, *De l'abstinence*, t. I, p. 65. Si noti l'impiego di un termine – *μορθοία*, "perversità" – già utilizzato da Filone di Alessandria per identificare il "vero Ade": ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἄιδης ὁ τοῦ μορθοῦ βίος ἐστίν (Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, p. 144).

⁶² Porphyre, *De regressu animae*, p. 39*.

⁶³ La posizione di Porfirio è ripetuta in questi termini da Agostino, *De civitate Dei*, XII 21, t. II, p. 378: *quod in libro decimo commemoravi, dicere maluit [Porphyrius] animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad Patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur.*

⁶⁴ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 16.

⁶⁵ Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92 e 94. Di seguito la versione di Guglielmo di Conches: *Est alius descensus uirtuosus, cum scilicet aliquis sapiens ad cognitionem temporalium descendit, et cum parum uel nichil in eis boni inuenit, ab eorum amore concupiscentiam extrahit* (Guillelmi de Conchis *Glosae super Boetium*, p. 205).

⁶⁶ Bernardo Silvestre, *Comentum*, p. 92 e 94.

⁶⁷ Si veda Festugière 1953, p. 74-75, e Festugière 1950, p. 55-59. Per il versante stoico, cfr. almeno Cicerone, *Cat. M.* 21 (*credo deos immortalis sparsisse animos in corpora humana, ut essent, qui terras tuerentur, quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia*) e *De Nat. Deor.* II 14 (*ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum*).

⁶⁸ È stato notato che un'analogia graduazione si impone nelle ultime note di *Aen.* VI, là dove la fosca atmosfera che domina la prima parte del discorso di Anchise sulla discesa dell'anima nei corpi (... [animae] neque auras l' despicunt clausae tenebris et carcere caeco, v. 733-734, a cui si associno i *noxia corpora* e i *moribunda membra* dei v. 731-732) viene a stemperarsi nei toni di un ottimismo "militante" (vv. 756 e ss.). La nozione ciceroniana di *munus* – la «nobiltà della missione della vita umana» (Setaioli 1970, p. 47) – è accolta da Virgilio nella rassegna degli eroi che conferiranno gloria a Roma: questa la tesi di Lamacchia 1964, poi ripresa e sviluppata da Setaioli 1970, p. 46-49.

⁶⁹ Immagini che il mondo greco conosceva ben prima di Platone: cfr. almeno Delatte 1915, p. 132; Cumont 2009, p. 245; Courcelle 1975, p. 345-349; Flamant 1977, p. 583.

⁷⁰ Macrobio, *Comentum*, p. 326 e 328.

⁷¹ Flamant 1977, p. 583.

⁷² Macrobio, *Comentum*, p. 326. Il passo macrobiano è trascritto da Petrarca nella sua postilla a *Aen.* VI 127: cfr. Petrarca, *Postille del Virgilio Ambrosiano*, p. 358-359.

⁷³ Macrobio (*In Somm. Scip.* I 13, § 9) commenta questo passo sulla scorta di Plotino (*Enn.* I 9), citato esplicitamente: *Haec Platonicae sectae semina altius Plotinus exsequitur. Oportet, inquit, animam post hominem liberam corporeis passionibus inueniri. Quam qui de corpore*

uiolenter extrudit, liberam esse non patitur. Qui enim sibi sua sponte necem comparat, aut pertaesus necessitatis aut metu cuiusquam ad hoc descendit aut odio, quae omnia inter passiones habentur. Ergo etsi ante fuit his sordibus pura, hoc ipso tamen quod exit extorta sordescit (Macrobio, *Comentum*, p. 342).

⁷⁴ È la tesi di Flamant 1977, p. 587-92 (si veda la p. 587 per un efficace riepilogo del dibattito moderno); fra i sostenitori di una dipendenza diretta dal *Fedone*, si veda Henry 1934, p. 163-80.

⁷⁵ Macrobio, *Comentum*, p. 340.

⁷⁶ *Ibid.* (I 13, § 6).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 342 (I 13, § 10). Lo stesso si afferma nel *Quis rerum divinarum heres sit* di Filone Alessandrino, § 45, sui cui cfr. Maddalena 1970, p. 146, n. 9: gli uomini di perfetta virtù «storicamente vivono nella carne, ma spiritualmente sono oltre la necessità della carne; e storicamente vivono su questa terra, ma spiritualmente, e quindi eternamente, vivono nella patria celeste, in Dio». Ecco, di nuovo, il «Paradiso morale» dei lettori danteschi.

⁷⁸ Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 118. La fonte è appunto Petrarca, *De vita solitaria*, II 8, p. 454, che l'imolese dimostra però di avere rielaborato: *Quid miri autem, si virtus operum non defuit, cuius et animi tenor unus et qua licuit vite mutatio nulla fuit? Siquidem in supremo rerum culmine et intra angustissimum ac papalem thalamum, angustam sibi heremiticamque camerulam meditatus, in alto humilis, inter turbas solitarius, inter divitias pauper vixit.* Come si legge, durante il pontificato Celestino ripensò continuamente alla sua stanzetta da eremita (*meditatus*): non se ne fece dare una nel palazzo papale, come sostiene invece Benvenuto (*fecit sibi arctam et heremiticam camerulam*).

⁷⁹ Sui rapporti tra Petrarca e Benvenuto da Imola cfr. Rossi 2016b. L'influenza di Petrarca è ravvisabile in molti luoghi del commento benvenutiano, ed è talvolta all'origine di radicali revisioni, da parte dell'interprete imolese, dei giudizi danteschi. L'esempio di Celestino V è emblematico: un mito positivo elaborato da Petrarca entra in aperta collisione con la condanna inscenata nel canto III dell'*Inferno*. Ma ci sono anche casi speculari: ad esempio il mito petrarchesco dell'Averroè "bestemmia della fede cristiana", su cui si veda quanto annotato in Fiorentini 2019, p. 201-08. Altre riflessioni circa il ruolo di Petrarca nelle letture dantesche di Benvenuto da Imola sono contenute in Fiorentini 2016, p. 366-371.

⁸⁰ Si legga quanto scrive a questo proposito Gentili 2005, p. 217-241.

⁸¹ Sulle diverse redazioni del commento di Pietro Alighieri, cfr. *supra*, n. 46.

⁸² Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 451. Leggendo *phylosophorum documenta*, contro *phylosophica documenta*, Pietro sembra allinearsi alla testimonianza del solo cod. *Palat. Lat.* 1729 della Biblioteca Vaticana: si veda la nota *ad locum* di Diego Quagliioni, in Alighieri, *Opere*, II, p. 1398.

⁸³ Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 381.

⁸⁴ *Ibid.* Dato il contesto del discorso di Marco Lombardo, sarà invece meglio intendere la «vera cittadine» di *Purg.* XVI 96 come «il punto d'arrivo della strada del mondo» (vv. 107, 108), vale a dire la «città» della felicità terrena» (così Giorgio Inglese, *ad locum*: vedi Alighieri, *Commedia*, II, *Purgatorio*, p. 206).

⁸⁵ Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 381-382.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 451. Il concetto è chiaro anche in Petri Allegherii *Commentarium*, p. 490 e 492, ossia nella prima redazione del commento del figlio di Dante (*ad Purg.* XXVII 97): *Modo attende ad haec evidentialia pro sequentibus. Paradisus iste terrestris mistice hic accipitur uno modo pro locali Paradiso terrestri, quem iste auctor fingit esse in summitate hujus montis Purgatorii, per quem animae purgatae transeunt ad Paradisum coelestem. [...] Hoc modo, homo purgatus a vitiiis et a peccatis principalibus perfecte ingreditur statum quemdam suae vitae suavem ut Paradisum. Ad quod Salomon in Ecclesiastico ait: "Cor, ubi gratia est, simulatur Paradiso terrestri, habendo amoenitatem, foecunditatem et securitatem" [Ecl 40, 17; ma la citazione è combinata all'esegesi del versetto]. Et Seneca: "Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam, ubi semper serenum est" [Epist. VI 59, § 16]. In quo statu vitae corporalis non debet homo esse sine bona actione, cum non sufficit abstinere a malo, nisi quis faciat quod bonum sit. Et Augustinus: "Prius opus nos purgari, inde bonis impleri" [Epist. 235, § 2, ma la citazione è fortemente contratta]. Et ideo ad activam vitam debet se reducere, quae secundum Isidorum habet nos facere mundanis rebus bene uti [Sent. III 60, § 4].*

⁸⁷ Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 451.

⁸⁸ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 493 (*ad Purg.* XXVII 97). Analogamente, nel commento ottoboniano a *Purg.* XXVII 64-93 l'esegista spiega che la narrazione prosegue oltre il Paradiso terrestre poiché, *sub quodam allegorico sensu*, Dante vult [...] ostendere [...] quid

homo purgatus in hac vita a vitiis ulterius procedendo facere habeat [Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 450].

⁸⁹ *Ibid.*, p. 650 (ad Par. XXI 1-15). Cfr. anche Giordano da Pisa, predica del 22 luglio 1305: «Non può essere senza turbazione la vita attiva. [...] E dovete questo sapere, che nulla turbazione può essere senza peccato, almen veniale; ma non è così della contemplazione, perché non ci è turbazione; e però avemo questo primamente, che la vita attiva è men pura» (Giordano da Pisa, *Prediche*, vol. III, p. 192; si veda poi Gentili 2012a, p. 131).

⁹⁰ Su questi temi è oggi imprescindibile Falzone 2010 (si veda soprattutto il cap. 2, *Desiderio di sapere e conoscenza di Dio*, p. 101-256).

⁹¹ Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 650 (ad Par. XXI 1-15).

⁹² Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. IV, p. 154. Così, infatti, nel testo biblico: *sed Lia lippis erat oculis Rahel decora facie et venusto aspectu*. Cfr. anche Iacomo della Lana, *Commento*, t. II, p. 1052: «E sì com' è ditto, la vita activa si è via a la contempiativa, imperçò bisogna a la vita contempiativa bona dispositione de corpo a la quale si è ordenà tutte le artifiziali actiuni. Ancora li bisogna quieto cença turbatione d'animo, la qual no se pò avere cença dritta e bona dispositione, si come ad essere prudente. Ancora cença perturbatione extrinseca, sì come le passiuni corporai a le qua' si è ordenada la vita civile, sì che chiaro apare come omne acto humano a vita contempiativa è diretta» (dalla premessa a *Purg.* XXVII).

⁹³ Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. V, p. 278.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 272 (dalla premessa a Par. XXI).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁹⁶ Ms. *Ash.* 839, c. 160v. La vita del santo ravennate, lasciata allo stato di abbozzo nella versione ultima del *Comentum* (t. V, p. 279: *iste spiritus fuit quidam Petrus Damianus vir totus contemplativus et speculativus, qui primo duxit vitam sanctissimam in heremo, et in senectute factus est cardinalis etc.*), è narrata in modo sintetico, ma esauriente, nelle due redazioni più antiche (cfr. ad esempio Benvenuto da Imola, *Lectura Dantis bononiensis*, p. 628-629). Benvenuto poteva indubbiamente giovare, anche in questo caso, della fonte di Petrarca, *De vita solitaria*, II 8, p. 449 e 451.

⁹⁷ *Hoc autem figurat quod neutri attingunt medium virtutis, scilicet liberalitatis*: così l'imolese ad *Inf.* VII 25-27 (Benvenuto da Imola, *Comentum*, t. I, p. 251). E d'altra parte Benvenuto non ha dubbi sul fatto che Dante *semper et ubique praemittit Aristotelem Platoni* (ivi, t. III, p. 92, ad *Purg.* III 43-45).

⁹⁸ Così Benvenuto, ad Par. XXI 19-24: *ibid.*, t. V, p. 276. Palese la citazione del *Ps* 72, 5.

⁹⁹ Gentili 2012a, p. 131.

¹⁰⁰ Cfr. Alberto Magno, *Super Ethica*, lib. X, lect. 13, p. 761: *Quarto videtur quod felicitas civilis sit principalior, quia est bonum gentis, quod est divini quam bonum unius hominis, ut dicitur in Primo [Eth. Nic. I 1, 94b9-10]. Praeterea [secundo], sicut dicit Avicenna vita unius hominis solius est "peior quam potest esse"; sed hanc vitam perficit felicitas contemplativa, unde dicitur eremitica felicitas; ergo videtur esse minus principalis. [...] Praeterea [quinto], homo est natura politicum; sed principalior felicitas est, que est magis naturalis homini; ergo civilis est principalior. Solutio. [...] Ad secundum dicendum, quod vita solitarii dicitur esse pessima per accidens, in quantum non sufficit sibi ad necessaria vitae, sed Aristoteles supponit, quod contemplativus habeat necessaria vitae, alias indigenti melius est ditari quam philosophari. [...] Ad quintum dicendum, quod homo est politicum naturaliter quantum ad inferiorem sui partem, secundum quod indiget necessariis, sed non quantum ad intellectum, neque politicum neque coniugale, secundum quem tamen est illud quo est hominis, in quantum est homo. Il brano albertino è discusso in Gentili 2012a, p. 131-132, e in Gentili 2012b, p. 372-373.*

¹⁰¹ Petri Allegherii *Commentarium*, p. 3-4.

¹⁰² Le distinzioni che contraddistinguono i §§ 23-25 dell'*expositio* si ripresentano senza varianti ai §§ 33 e 34, dedicati al "duplice" *subiectum* della terza cantica. Secondo la lettera, il *Paradiso* descrive infatti lo stato delle anime beate dopo la morte; secondo l'allegoria, l'uomo in quanto acquistando meriti è esposto alla giustizia del premio: [33] [...] *si totius operis litteraliter sumpti sic est subiectum, status animarum post mortem non contractus sed simpliciter acceptus, manifestum est quod hac in parte talis status est subiectum, sed contractus, scilicet status animarum beatarum post mortem. [34] Et si totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius, manifestum est in hac parte hoc subiectum contrahi, et est homo, prout merendo obnoxius est iustitie premiandi.*

¹⁰³ Pietro Alighieri, *Comentum* (III redazione), p. 82-83. Il mutamento di rotta è già nella seconda redazione delle chiose (ms. Barb. Lat., c. 1r-v): *Materialis vero causa est quod, ut ad premissa monstranda deveniat, auctor poetice intendit scribere sub typo Inferni, Purgatori et Paradisi de triplici seu tripartita humana nostra vita. De qua ait Philosophus primo Ethicorum: "Tres enim sunt vite maxime excellentes, voluptuosa – et de hac allegorice ut de Inferno tractabit quodam –, civilis sive activa – et de hac ut de Purgatorio dicit quodam –, et contemplativa" – de qua ut de Paradiso quodam eodem modo allegorice scribet.*

¹⁰⁴ Gentili 2005, p. 236.

¹⁰⁵ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Politicorum*, p. 79.