

L'INFERNO A FIRENZE? SU ALCUNI ELEMENTI TEOLOGICI
DEI PRIMI CANTI DELLA *COMMEDIA* (*INF.* I-IV)

LORENZO DELL'OSO¹

1. Quando spirò a Ravenna nel settembre del 1321, Dante si lasciava alle spalle almeno quindici anni di lavoro indefesso al poema sacro «a cui aveva posto mano e cielo e terra» (*Par.* XXV, 3). Che la scrittura del poema sia iniziata intorno al 1307-1308 o qualche anno prima,² la *Commedia* è il risultato di una serie interminabili di letture, incontri ed esperienze che sul poeta dovettero agire lungo diversi anni, e in contesti sempre diversi. In virtù di ciò, nulla vieta di pensare che la *Commedia* dovette rispondere a stimoli intellettuali che il poeta cominciò a recepire *anche* a Firenze, la città nella quale – come lui stesso racconta – ebbe luogo una parte importante della sua formazione intellettuale (*Cv* II.XII.1-12). Data la precarietà delle informazioni sul suo esilio, investigare cosa il poeta avrebbe potuto imparare a Firenze, almeno nel decennio che va dalla morte di Beatrice al 1302, resta il modo migliore per rintracciare una ‘preistoria’ delle opere scritte negli anni successivi all’esilio, il poema *in primis*.

In questo intervento mi concentrerò sui primi canti della *Commedia*. Analizzerò alcuni degli elementi teologici di *Inf.* I, III e IV e li confronterò con quanto un laico avrebbe potuto apprendere frequentando una delle «scuole delli religiosi» di Firenze – il convento

¹ lorenzo.dell'oso@durham.ac.uk, University of Durham, Regno Unito. Ringrazio Zyg Barański, Alberto Casadei e Riccardo Saccenti per la loro attenta lettura e i loro preziosi suggerimenti.

² Negli ultimi anni diversi studiosi sono tornati sulla *vexata quaestio* dell’inizio della redazione della *Commedia*. Tra questi, segnalo PAOLO TROVATO, *Un'ipotesi sulla data di inizio della composizione dell'Inferno e del Purgatorio*, «Dante Studies», 139 2021, pp. 116-153; RAFFAELE PINTO, *Il II libro del De vulgari e la genesi della Commedia*, «Tenzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», 17, 2016, pp. 53-112; ALBERTO CASADEI, *I canti fiorentini del poema: solo una leggenda?*, in *Aggiornamenti sulla Commedia*, II, a cura di Valeria Giannantonio, Antonio Sorella, Ravenna, Longo, 2022, pp. 13-26, e IDEM, *Ancora sui canti fiorentini dell'Inferno (e ancora sul Veltro)*, «Italianistica» LII, 2, 2023, pp. 11-32. La maggioranza degli studiosi, tuttavia, continua a propendere per il 1308 come anno di inizio della stesura del poema: cfr. DANTE ALIGHIERI, *Commedia. Inferno*, a cura di Giorgio Inglese, Roma, Carocci, 2007, p. 11.

francescano di Santa Croce negli anni Novanta del Duecento.³ In particolare, indagherò il principale canale attraverso cui veniva impartito questo insegnamento, ovvero l'insegnamento delle *Sentenze* di Pietro Lombardo con le annesse dispute ordinarie e quodlibetali, a cui i laici avevano accesso come uditori esterni.⁴ Sono, queste, alcune delle «disputazioni delli filosofanti» tenute nelle «scuole delli religiosi», attraverso cui la Filosofia

³ Lo studio dell'ambiente di Santa Croce in relazione alla formazione intellettuale di Dante è uno dei campi di ricerca più floridi della dantistica degli ultimi anni. Cito in ordine cronologico solo alcuni dei lavori più rilevanti: SONIA GENTILI-SYLVAIN PIRON, *La bibliothèquede Santa Croce, in Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières Universités (XIIIe-XVe siècle)*, a cura di Joël Chandelier, Aurélien Robert, Roma, École française de Rome, 2015, pp. 481-507; ANNA PEGORETTI, "Nelle scuole delli religiosi": materiali per Santa Croce nell'età di Dante, «L'Alighieri. Rassegna dantesca», LVIII, 50, 2017, pp. 5-55; *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, a cura di Gabriella Albanese, Sandro Bertelli, Sonia Gentili, Giorgio Inglese, Paolo Pontari, Firenze, Mandragora, II, 2022; *Libri e lettori al tempo di Dante. La biblioteca di Santa Croce in Firenze*, a cura di Sandro Bertelli, Costantino Marmo, Anna Pegoretti, Ravenna, Longo, 2023. Naturalmente, la scelta del convento di Santa Croce non è rappresentativa dell'intero panorama teologico fiorentino di quegli anni, del quale non abbiamo ancora un quadro completo. Quello santacrociano era tuttavia uno degli ambienti intellettuali più influenti e ricchi della Firenze degli anni Novanta del Duecento. Sulla ricchezza dei frati si veda SYLVAIN PIRON, *Les livres et la richesse des frères*, in *Dante e il suo tempo nelle biblioteche fiorentine*, cit., pp. 397-399.

⁴ Studi recenti e testimonianze documentali confermano che i laici potevano assistere come uditori alle prediche e alle dispute quodlibetali (che si tenevano due volte l'anno ed erano per statuto aperte a tutti), nonché alle lezioni teologiche, e in particolare alle lezioni sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Le lezioni sulle *Sentenze* venivano tenute di solito nell'arco di due anni accademici (nel primo anno si leggevano i libri I e IV, nel secondo i libri II e III) e le dispute – ordinarie o quodlibetali - erano collegate a quanto discusso nelle lezioni, costituendone anzi una continuazione. Il capitolo provinciale di Firenze (1281) negli *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae* dei Domenicani (1243-1344) permette di dedurre che l'accesso alle lezioni teologiche era generalmente concesso senza particolari restrizioni, anche se non si fa riferimento ai laici: nessuno deve insegnare o ascoltare lezioni diverse da quelle teologiche senza il permesso del priore provinciale, tranne quelle che sono state ordinate diversamente nel capitolo provinciale («nullus legat vel audiat lectiones alias quam theologicas sine licentia prioris provincialis, nisi illi de quibus in capitulo provinciali est aliter ordinatum»). Ciò è chiarito negli Atti del Capitolo provinciale di Perugia (1308): 'Proibiamo inoltre severamente che qualsiasi secolare sia ammesso a lezioni diverse da quelle teologiche, senza l'esplicita autorizzazione del priore provinciale' («Item inhibemus districte ne aliquis secularis ad lectiones alias quam ad theologicas admittatur sine prioris provincialis licentia speciali»), *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae* (1243-1344), a cura di Thomas Kaeppli, Antoine Dondaine e Innocenzo Taurisano, Roma, Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, 1941, pp. 56, 169. Si veda anche EMILIO PANELLA, "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri). *Lectio, disputatio, predicatio*, in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato O.P. (XIV secolo)*, a cura di Fabrizio Amerini, Firenze, Zella, 2008, pp. 116-18. Il caso di un anonimo «benefactor», né domenicano né teologo, la cui presenza onorò il domenicano Giovanni di Napoli e il convento parigino di Saint-Jacques, e che frequentò le lezioni di teologia di Giovanni per un intero anno accademico, è al centro dell'articolo di WILLIAM DUBA, *Dante, Paris, and the Benefactor of Saint-Jacques*, «Vivarium», 57, 2019, pp. 1-24. Duba osserva che anche se anche il benefattore di Giovanni non fosse Dante, un laico avrebbe quindi potuto frequentare le lezioni a Parigi o a Santa Maria Novella (p. 15) – o a Santa Croce, potremmo aggiungere. Sulla pratica della disputa si veda ora *Insegnare e disputare. La vita intellettuale e universitaria del Medioevo*, a cura di Elisa Coda, Roma, Carocci, 2023.

si «dimostrava veracemente» al giovane Dante.⁵ Farò riferimento alle lezioni e alle dispute del francescano Pietro delle Travi⁶ che, insieme a quelle di Giacomo da Tresanti, sono le uniche conservate e di cui abbiamo notizia per la Santa Croce del periodo qui considerato. Di Pietro si conserva il testo delle sue lezioni sui quattro libri delle *Sentenze*, di nove questioni disputate e di due *Quodlibeta* (di cui il secondo incompleto) al cui interno compaiono settanta *quaestiones*, tutte tenute fra 1294 e 1296, e per la quasi totalità ancora inedite.⁷ Naturalmente, la ricostruzione di questo ambiente non ci deve spingere a rinvenire eventuali ‘fonti’ di Dante né a limitare la formazione teologica del poeta alle sole attività conventuali, data la diffusione

⁵ «Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né ’l mio né l’altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconcolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s’avea. E udendo ancora che Tulio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando dell’Amistade, avea toccate parole della consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, nella morte di Scipione amico suo, misimi a leggere quello. E avegna che duro mi fosse nella prima entrare nella loro sentenza, finalmente v’entrai tanto entro, quanto l’arte di gramatica ch’io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, quasi come sognando, già vedea, sì come nella Vita Nova si può vedere. E sì come essere suole che l’uomo va cercando argento e fuori della ’ntenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta; non forse senza divino imperio, io, che cercava di consolar me, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocabuli d’autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. Ed imaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva imaginare in atto alcuno se non misericordioso; per che sì volentieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo imaginare cominciai ad andare là dov’ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti; sì che in picciolo tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero» (*Cv* II.XII.2-7).

⁶ Su Pietro delle Travi si veda la voce *Petrus de Trabibus* in *Franciscan Authors, 13th-18th Century. A Catalogue in Progress*, a cura di Maarten van der Heijden e Bert Roest <

<https://applejack.science.ru.nl/franciscanauthors/>> [ultimo accesso 4 marzo 2024]. Per una bibliografia di base cfr. EFREM LONGPRÉ, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, «Studi francescani», 8, 1922, pp. 267-290; IDEM, *Nuovi documenti per la storia dell’agostinismo francescano*, «Studi francescani» 9, 1923, pp. 314-350; HILDEBERT HUNING, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie. Nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars. Ms 154, Bibl. Comunale, Assisi*, [Parte 1] «Franziskanische Studien», 46, 1964, pp. 193-286 e [Parte 2] «Franziskanische Studien», 47, 1965, pp. 1-43; SYLVAIN PIRON, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le studium de Santa Croce*, «Picenum seraphicum. Rivista di studi storici e francescani», 19, 2000, pp. 87-134 (traduzione in italiano: IDEM, *Pietro di Giovanni Olivi e i francescani spirituali*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2021, pp. 153-195); LORENZO DELL’OSO, *Dante, Peter of Trabibus, and the “Schools of the Religious Orders” in Florence*, «Italian Studies», 77, 2022, pp. 211-229; FRIEDMAN, *The Sentences Commentary of Peter of Trabibus*, cit. Le dispute di Pietro restano le sole «disputazioni delli filosofanti» di cui si abbia notizia nella Firenze fra il 1294 e il 1296 (cioè proprio negli stessi anni in cui, in tutta probabilità il poeta ebbe modo di frequentare le «scuole delli religiosi»).

⁷ Cfr. RUSSELL L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary of Peter of Trabibus (with Question Lists and Text Editions on Matter, Form, Body, and Soul)*, i.c.d.s, e PAOLA BERNARDINI, *Nuove ricerche sul fondo di Santa Croce: un frammento del Commento alle Sentenze di Pietro delle Travi (BML, Plut. 4 sin. 3, ff. 211ra-224rb)*, «Codex Studies», 6, 2022, pp. 23-51.

capillare della dottrina cristiana attraverso canali che spaziano dalla predicazione alla liturgia alla lettura diretta di testi.⁸ Tuttavia, queste dispute rappresentano uno spaccato prezioso per cogliere la ricchezza dei dibattiti teologici del convento e per delineare, al tempo stesso, le loro ricadute negli ambiti più diversi: filosofico, astrologico, politico, medico. Studiare questi documenti equivale quindi a ricostruire – per quanto possibile – uno o più segmenti della vita intellettuale fiorentina nella quale Dante, almeno fino ai primissimi anni del Trecento, era pienamente coinvolto.

2. Cominciamo con *Inf.* I. Verso la fine del canto Virgilio spiega a Dante che a lui «convien tenere altro viaggio» (*Inf.* I, 91) e gli dichiara la sua funzione di guida:

e trarrotti di qui per luogo eterno
ov'udirai le disperate strida,
vedrai gli antichi spiriti dolenti,
che la seconda morte ciascun grida;
e vederai color che son contenti
nel foco, perché speran di venire,
quando ch'e' sia, alle beate genti. (*Inf.* I, 114-120)

Gli «antichi spiriti dolenti» (i dannati) «gridano» (cioè ‘invocano’ o ‘lamentano’) la «seconda morte». Questa «seconda morte» è stata interpretata fondamentalmente in tre modi, cioè come (1) l’annichilimento dell’anima, (2) la morte spirituale dell’anima privata della vista di Dio (e perciò riconducibile al senso generico di dannazione dell’anima), e (3) l’eterna dannazione che seguirà il Giudizio universale.⁹ Le ragioni di ciascuna di queste

⁸ Sull’importanza della predicazione cfr. NICOLÒ MALDINA, “*In pro del mondo*”. *Dante, la predicazione e i generi della letteratura religiosa medievale*, Roma, Salerno, 2017.

⁹ FRANCESCO MAZZONI, *Saggio di un nuovo commento alla Divina Commedia. Inferno, canti 1-3*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 145.

interpretazioni sono molteplici; tutte sono suffragate da fonti più o meno accessibili a un lettore come Dante.¹⁰ Se si prescinde però dai singoli testi e si guarda all'insegnamento teologico impartito a Firenze si noterà che con «mors secunda» si intendeva generalmente la dannazione eterna delle anime nell'oltretomba infernale, senza necessariamente un riferimento specifico al Giudizio Universale. Ne trattano saltuariamente i due principali commenti alle *Sentenze* su cui, in tutta probabilità, si basavano le *Lecturae* sulle *Sentenze* impartite a Santa Croce e a Santa Maria Novella: il commento alle *Sentenze* di Bonaventura e quello di Tommaso.¹¹ Entrambi trattano della «mors secunda» in concomitanza delle *distinctiones* 42 e 43 del secondo libro, nell'affrontare le differenze tra peccato mortale e peccato veniale. Per Bonaventura la seconda morte è la pena eterna («poena aeterna est mors secunda»), ed è seconda perché la prima è la separazione dell'anima da Dio; poiché il peccato veniale non separa da Dio, esso non conduce alla pena eterna.¹² Se la «separatio animae a Deo» avviene nel momento in cui l'anima commette un peccato mortale, la morte seconda è la dannazione che segue questa separazione, e dunque lo stato di permanenza eterna nell'Inferno. Tommaso ha un atteggiamento simile e fa un parallelo con le malattie fisiche:

¹⁰ Il libro biblico di riferimento è l'*Apocalisse* in cui «secunda mors» compare due volte ed equivale allo stagno di fuoco, nel quale dopo il Giudizio Universale vengono gettati la Morte, gli inferi, e chiunque non risultasse scritto nel libro della vita (e cioè vili, increduli, abietti, omicidi, immorali, maghi, idolatri e mentitori): «Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis. Haec est mors secunda» (20: 14); «Timidis autem, et incredulis, et execratis, et homicidis, et fornicatoribus, et veneficis, et idolatris, et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure: quod est mors secunda» (21:8). Per una ricostruzione delle letture che sono state date di *Inf.* I, 117 nel corso dei secoli cfr. LUCA LOMBARDO, *Una nota sulla "seconda morte" di Inferno I, 117*, «L'Alighieri. Rassegna dantesca», LXII, 57, 2021, pp. 29-54. Lombardo, dopo aver supportato con fonti inedite le ragioni di una 'seconda morte' come morte dell'anima nel peccato, coincidente con lo stato infernale in cui si trovano le anime dannate, interpreta la 'seconda morte' sulla base della *Consolatio* boeziana, dandole cioè un'accezione 'protoumanistica': la 'seconda morte' coinciderebbe con l'oblio della fama che segue alla morte corporale.

¹¹ Già Charles T. Davis spiegava come l'insegnamento delle *Sentenze* fosse al centro della didattica dei conventi fiorentini e come a Santa Croce questo insegnamento si basasse essenzialmente sul magistero bonaventuriano: cfr. CHARLES T. DAVIS, *Education in Dante's Florence*, in *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, pp. 137-165: 152

¹² BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, d. 42, a. 2, q. 2 [*Utrum veniale conveniat cum mortali in reatu poenae aeternae*]: «Poena aeterna est mors secunda; sed nulli debetur mors secunda nisi propter primam, quae est per separationem animae a Deo: si igitur veniale a Deo non separat, sicut supra ostensum fuit, ergo non obligat ad poenam aeternam».

così come alcune malattie possono essere curabili e altre no, allo stesso modo esistono peccati mortali che sono irrimediabili («peccatum ad mortem»). La «mors secunda» descrive dunque la condizione di un'anima che, a causa di un peccato mortale specifico, è stata completamente separata dalla grazia di Dio, senza alcuna possibilità di redenzione, equivalendo così alla pena infernale.¹³

Al tempo stesso, il dato non è dirimente. Osservando le forme di insegnamento orale come le dispute, si nota come anche la terza ipotesi interpretativa – cioè che i dannati invocherebbero l'annichilimento totale per smettere di soffrire le pene infernali, fatto di per sé impossibile, essendo l'anima eterna¹⁴ – godrebbe di una certa legittimità. Fermo restando che in nessuno dei documenti analizzati si parla espressamente di «mors secunda», nella Firenze di Dante si discuteva se i dannati desiderassero non essere piuttosto che essere: si trattava anzi di una questione di scuola. A mostrarlo sono una *quaestio* di Pietro delle Travi appartenente alle sue lezioni sulle *Sentenze*, tenute in qualità di probabile *lector theologiae* a Santa Croce verosimilmente nel 1295, nel ms. BNCF, *Conv. Soppr.* A.V.1071: «utrum dampnati mallent omnino non esse quam esse». Pietro non dà una risposta univoca e si limita a elencare le diverse ragioni per cui ciò sarebbe e non sarebbe preferibile, citando numerosi passi tratti dall'Apocalisse, Matteo e Geremia, così come da Agostino e Aristotele.¹⁵ In un

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, II, d. 43 q. 1 a. 2: «Ad quintum dicendum, quod peccatum mortale quantum ad aliquid est simile morti, et quantum ad aliquid aegritudini: in quantum enim separat a Deo, qui vita est, mortis similitudinem habet, et haec est mors prima; in quantum autem adhuc manet possibilitas redeundi ad vitam, habet similitudinem aegritudinis, ducentis ad mortem condemnationis, quae est mors secunda, quae omnino similitudinem mortis retinet, dum per eam homo a Deo separatur, et ad vitam gratiae possibilis reditus non est. Sicut autem in aegritudinibus corporalibus quaedam sunt curabiles, quaedam autem non, quantum est de natura morbi, et hae dicuntur infirmitates ad mortem; ita etiam in peccatis illa tantum peccatorum mortalium ad mortem dicuntur quae quantum in se est irremissibilia sunt. Dicitur ergo peccatum esse mortale a morte prima; sed ad mortem propter mortem secundam». Per esigenza di completezza, segnalo che l'espressione «mors secunda», almeno nel manoscritto da me visionato (BNCF, *Conv. Soppr.* D.6.359), non compare nella *Lectura* sulle *Sentenze* di Pietro delle Travi.

¹⁴ Per un inquadramento della questione cfr. CARLO CHIRICO, LETTERIO CASSATA, *Morte*, in *Enciclopedia dantesca*, 1970.

¹⁵ PETRUS DE TRABIBUS, *In IV Sent.*, d. 50, q. 5: *Utrum dampnati mallent omnino non esse quam esse* (BNCF, *Conv. Soppr.* A.V.1071, f. 240rb-va): «Dicunt alii quod non esse potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquantum rationem boni, sed sit pura

altro manoscritto, il *Conv. Soppr.* D.VI.359 (nel quale compare la *Lectura* dello stesso Pietro delle Travi al secondo e al terzo libro delle *Sentenze*, nove questioni disputate e due *Quodlibeta*), viene registrata una *quaestio* anonima (poi perduta) recante lo stesso titolo.¹⁶ In un terzo manoscritto, contenente solo *quaestiones* (evidentemente usato dai frati come raccolta esemplare di temi da usare nelle loro attività didattiche), il Pluteo 17 sin. 6, compare una *quaestio* di Riccardo da Mediavilla che recita «Utrum mali angeli vellent non esse» (*quaestio* 31, ff. 95v-97v). Uscendo da Santa Croce e andando a Santa Maria Novella, notiamo come fra Giordano da Pisa, in una predica tenuta il 28 febbraio 1305, osservava che i dannati «chiamano la morte continuamente e non la possono trovare» e «vedendo che delle pene non possono essere fuori, essendo eglino, vorrebbero volentieri, questo desiderano continuamente, di tornar in nulla a non essere per campare quelli tormenti».¹⁷ Sempre in ambiente domenicano, fra Remigio dei Girolami, in uno dei suoi *Quodlibeta* discussi fuori Firenze (a Perugia, nel 1304) si chiede «utrum damnati in inferno magis appetant non esse quam esse».¹⁸ Leggendo i titoli di queste *quaestiones*, il lettore dell'*Inferno* non può non ricordare ciò che Virgilio dirà degli ignavi in *Inf.* III, 46, cioè che questi «non han speranza di

boni privatio. Alio modo potest considerari non esse, inquantum est ablativum poenalis et miseriae vitae, et sic accipit rationem boni. Carere enim malo quodam bonum est, ut dicit Philosophus V *Ethicorum*, et per hunc modum melius est damnatis non esse quam damnatum esse. Unde Matthaeus XXVI dicitur “bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille” (26:24), et perconsequens super illud “maledicta dies in quantum natus sum” dicit Hieremia (20:14), quod melius est non esse quam male esse. Et hoc videtur satis probatum dicti(?) sic intelligendo, secundum Augustinus, quod non esse non cadit nequiquam(?) in spiritu vel appetitu. Sed cadit in erronea opinione quam quis erronee estimat per non esse optinere quietem et a miseria liberationem, et patet responsio ad prima duo obiecta, quia Augustinus intendit quod non esse non est secundum se appetibile, inquantum tamen est miseri esse, et poenalis ablativum cadit in opinione».

¹⁶ BNCF, *Conv. Soppr.* D.VI.359, f. 175r: 15. *Utrum damnati mallent omnino non esse quam fit esse*. A differenza di tutti gli altri titoli di *quaestiones* presenti in questa carta, questo è l'unico ad essere indicato a margine da una *manicula*. Evidentemente doveva essere una questione particolarmente discussa tra i frati di Santa Croce.

¹⁷ GIORDANO DA PISA, *Quaresimale fiorentino (1305-1306)*, a cura di Carlo Delcorno, Firenze, Sansoni, 1974, p. 137.

¹⁸ EMILIO PANELLA, *I Quodlibeti di Remigio dei Girolami*, «Memorie domenicane», 14, 1983, pp. 66-149. Sul rapporto tra Dante e Remigio cfr. ora GIAN LUCA POTESTÀ, *Dante in conclave. La Lettera ai cardinali*, Milano, Vita e Pensiero, 2021. Potestà illustra chiaramente come Dante fosse in contatto con Remigio, presente e attivo a Perugia nei mesi del conclave che elesse Clemente V. Di quel conclave, infatti, Dante conosceva dettagli che poteva aver appreso solo da qualcuno con un punto di osservazione privilegiato, come appunto Remigio.

morte», così come il ‘grido’ di una morte impossibile pronunciato da Lano, uno degli scialacquatori di *Inf.* XIII («or accorri, accorri, morte!» *Inf.* XIII, 118): in entrambi i casi si fa riferimento a una morte impossibile, un annichilimento totale dell’anima.

Insomma, un ambiente nel quale, in tutta probabilità, ci si riferiva alla «secunda mors» come alla dannazione eterna delle anime nell’Inferno e in cui, come attestano lezioni e dispute, ci si chiedeva se i dannati desiderassero o meno l’annullamento totale, potrebbe aver sedimentato nel giovane Dante una riflessione sulla incongruente natura dei dannati (che qui fanno la loro prima comparsa nel poema) come coloro che «gridano» «la seconda morte». Mi chiedo, cioè, se, con il verso 117, piuttosto che intendere un concetto preciso, Dante avesse inteso definire proprio la natura ambivalente e contraddittoria dei dannati che, in quanto eternamente lontani da Dio, ‘proclamano’ la loro dannazione eterna e ‘invocano’ una fine di per sé impossibile.¹⁹

3. In *Inf.* I compare anche il primo riferimento al Purgatorio come il luogo abitato da «color che son contenti / nel foco» (*Inf.* I, vv. 118-119). Sin dai primi commentatori «foco» è sempre stato considerato come una metafora delle varie forme di espiazione del Purgatorio; altri lo considerano un riferimento specifico ai lussuriosi di *Purg.* XXVI o una traduzione di

¹⁹ Espressioni comuni e di scuola in ambito teologico interessano altri luoghi dei primi canti infernali. Uno di questi, ad esempio, è quello del battesimo come «porta» o «parte» «della fede che tu credi» (*Inf.* IV, vv. 35-6). Si sa come la definizione di battesimo come «porta» e precisamente come «ianua sacramentorum» fosse standard nella scolastica medievale. Al dossier raccolto da Giorgio Inglese (GIORGIO INGLESE, *Inferno IV. La porta delle fede*, in *Scritti su Dante*, Roma, Carocci, 2021, pp. 281-290) può aggiungersi ora una *quaestio* del commento alle *Sentenze* di Bonaventura (su cui, come si è detto, era modellato l’insegnamento a Santa Croce) in cui il battesimo come «porta» viene messo in connessione alla fede e alla sua professione e un passo del primo *Quodlibet* dello stesso Pietro delle Travi nel quale il battesimo è definito, appunto, «ianua et fundamentum sacramentorum»: si conferma, dunque, l’uso regolare di queste formule anche nella Firenze dantesca. Cfr. BONAVENTURA, *In IV Sent.* 3, 1, 1, 3: «Sed specialiter appropriatur baptismus, quoniam baptismus est primum inter Sacramenta et ianua Sacramentorum, sicut fides ianua virtutum; et rursus, quia in hoc Sacramento magis explicite est professio fidei quam in aliquo alio Sacramento [...]»; PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibet* II, q. 9 (BNCF, Conv. Soppr. D.6.359, ff. 115vb-116ra): «Deinde quaeritur de sacramentis in speciali, et primo de ianua et fundamento sacramentorum, scilicet baptismus, et quaeritur utrum possit parvulis subveniri per aliam viam quam per aliam viam quam per baptismum in lege nova».

quel che dirà Arnaut Daniel in questo stesso canto. Anche in questo caso, le soluzioni sostanzialmente si equivalgono. Da parte sua, Casadei ha avanzato l'ipotesi che Dante qui «immagini il Purgatorio come luogo infuocato in cui le anime risiedono più o meno a lungo in attesa di salire al cielo, secondo la rappresentazione del tutto tradizionale ricavata dalla dottrina dei Padri della Chiesa».²⁰ A prescindere dalle soluzioni interpretative, è indubbio che anche nella Firenze dantesca il Purgatorio fosse inteso come una distesa di fuoco in cui le anime rimanevano più o meno a lungo. Chiaro è il riferimento all' «ignis Purgatorii» nel commento alle *Sentenze* di Pietro delle Travi:

Quod non videtur, quia quanto aliquid est magis passivum tanto magis affligitur, si sensum laesionis habeat. Sed corpus est magis passivum quantum anima separata; quia habet contrarietatem *ad ignem* agentem, et quia <habet> materiam susceptivam qualitatis agentis: quod de anima dici non potest. Ergo maior est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam illa quam [sic] patitur anima in Purgatorio [...] Contra: Augustinus in quodam sermone: “ille *ignis Purgatorii* deterior erit quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire aut videre aut cogitare quis potest” (PETRUS DE TRABIBUS, *In IV Sententiarum*, d. 21, q. 1: *Utrum sit Purgatorium ponere* [BNCF, *Conv. Soppr.* A.V.1071, f. 140r])

²⁰ CASADEI, *Ancora sui canti fiorentini dell'Inferno*, cit., p. 13. Sul Purgatorio cfr. JACQUES LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014 [1981]; ALISON MORGAN, *Dante e l'Aldilà medievale*, Roma, Salerno Editrice, 2012 [1990], pp. 191-203 e JERRY L. WALLS, *Purgatory. The Logic of Total Transformation*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Se si volesse spingere più in là l'ipotesi di Casadei, si potrebbe osservare come nella sua descrizione dell'Oltretomba (*Inf.* I, 133-122) Virgilio distingua un 'qui' e un 'sopra' (esplicitato dal sintagma «se tu vorrai salire»), differenziando così due diversi piani: il «qui» includerebbe Inferno e Purgatorio, il «se tu vorrai salire» il Paradiso: «E io sarò tua guida, / e trarrotti *di qui* per luogo eterno / ov'udirai le disperate strida, / vedrai gli antichi spiriti dolenti, / che la seconda morte ciascun grida; / e vederai color che son contenti / nel foco, perché speran di venire, / quando ch'e'sia, alle beate genti. / Ale qua' poi se tu vorrai *salire*, / anima fia a ciò più di me degna» (*Inf.* I, vv. 113-122). Gli editori moderni hanno introdotto il punto e virgola dopo «grida» (v. 117) in modo da rendere più chiara la distinzione tra Inferno e Purgatorio. Ma in realtà questa distinzione potrebbe non sussistere, perché i vv. 115, 116 e 118 («e vederai color che son contenti») possono tutti dipendere dall' «ove» del v. 115. E dunque, se un lettore leggesse il testo senza interpunzione e non conoscesse le fattezze del Purgatorio dantesco, potrebbe pensare, coerentemente col pensiero teologico del tempo, che «color che sono contenti / nel foco» siano gli abitanti di un luogo infuocato, com'era considerato il Purgatorio, e attiguo a quello dei dannati, dunque sotterraneo: pur volendo riconoscere alla congiunzione «e» un valore di consequenzialità, tra i dannati e i «contenti nel foco» non vi sarebbe lo stesso scarto che c'è tra i 'dannati-contenti' e 'i beati' (per vedere i quali Dante dovrà 'salire': ma Dante non salirà anche nel Purgatorio?). Ad ogni modo, queste sono per il momento solo suggestioni: non c'è nessun elemento concreto per ritenere che Dante qui starebbe descrivendo il Purgatorio come un luogo 'infernalizzato'.

Item videtur *Ad Corintos* (3:15) “ipse salvus erit, sic tamen *per ignem* quasi”. Ergo post hanc vitam ponere *ignem* aliquando vel poenam, per quantum potest quis a peccatis aliquilibet purgari.” (PETRUS DE TRABIBUS, *In IV Sent.*, d. 21, q. 2: *Utrum poenae Purgatorii excellant omnem poenam temporalem huius vitae* [BNCF, *Conv. Soppr.* A.V.1071, f. 140v])

Coerentemente a quanto sostenuto negli ambienti teologici del tempo, il Travi identifica il Purgatorio come un luogo distinto («*unus determinatus locus*») sia dal Paradiso («*locus bonorum*») che dall’Inferno («*locus reproborum*»), anche se di quest’ultimo costituisce una parte («*alia pars ipsius*»).²¹ Inoltre, esso si trova sottoterra ed è caratterizzato da un fuoco materiale e temporaneo:

<Purgatorium> est unus determinatus locus, sicut locus bonorum et locus reproborum est unus. Quod, secundum quod potest colligi ex scriptura, est locus aliquis subtus terram, et hoc est vel Infernus vel alia pars ipsius, secundum quod Gregorius sentire <in> 4 Dialogorum, ubi dicit quod sub eodem igne electus purgatur et damnatus crematur. (PETRUS DE TRABIBUS, *In IV Sent.*, d. 21, q. 6: q. 6: *Utrum ad purgationem post hanc vitam sit aliquis locus unus determinatus* [BNCF, *Conv. Soppr.* A.V.1071, f. 142ra-b])

Il *lector theologiae*, poi, menziona il secondo regno ultraterreno anche in una *quaestio* quodlibetale in cui qualcuno chiede se nel Purgatorio «un’anima sa se un’altra anima che arriva era precedentemente quella di una donna o di un uomo». ²² La risposta di Pietro è

²¹ Sulla concezione dell’Inferno e del Paradiso in Servasanto da Faenza (che a Santa Croce spese diversi anni) a confronto con Dante si veda ora ANNA PEGORETTI, *L’inferno e il paradiso in Dante e in Servasanto da Faenza*, «Lettere Italiane», LXXV, 3, 2023, pp. 359-388.

²² PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibet I*, q. 11: *utrum scilicet anima in Purgatorio cognoscat animam venientem fuisse in femina vel in viro* (BNCF, *Conv. Soppr.* D.6.359, f. 108 va): «Dicendum quod anima feminae in Purgatorio existens cognoscit aliam animam alterius feminae et etiam viri. Cuius ratio est quia finis imponit necessitatem hiis quae sunt ad finem, ergo, cum planum sit corpus viri esse differens a corpore feminae, oportet quod haec differentia procedat a fine corporis. Finis autem corporis est anima. Unde, quia aliter est facta anima feminae quam viri, ideo requirit in suo perfectibili aliam dispositionem. Unde haec est ratio Commentatoris *Super I De Anima*, ubi dicit quod ideo differunt membra leonis et cervi, quia eorum animae differunt».

semplice, per non dire semplicistica: la differenza tra corpo maschile è corpo femminile proviene dall'anima, che è il fine del corpo: corpi diversi, anime diverse. Dunque, in Purgatorio un'anima (ad esempio quella di un uomo) sarà in grado di riconoscere il sesso di un'altra anima (come quella di una donna). Questa *quaestio* è interessante anche per capire quale fosse il tenore, a Firenze, delle discussioni sui rapporti che legano anima, corpo e realtà mediatrici nell'Aldilà, ovvero tra dimensione fisico-antropologica e celeste-immateriale, uno dei presupposti fondamentali della realtà descritta nella *Commedia*. Non si fa fatica ad immaginare un uomo chiedere ai frati se, una volta in Purgatorio, sarebbe riuscito a distinguere le fattezze di sua moglie in mezzo alle miriadi di anime presenti.²³ A Santa Croce si discuteva, quindi, di un Purgatorio che avrà fattezze strutturalmente diverse dal Purgatorio dantesco. Non possiamo dire se le pubbliche dispute fiorentine non abbiano potuto instillargli, già ai tempi della sua formazione fiorentina, il desiderio di creare quel Purgatorio, unico e straordinario, che oggi conosciamo.

4. Continuiamo la nostra analisi e concentriamoci su due altri casi: gli 'angeli ignavi' e la conformazione del Limbo. Vediamo il primo. In *Inf.* III Dante e Virgilio oltrepassano la porta

²³ Simili questioni relative alla morte e alla salvezza, alla dannazione e alla purificazione *post mortem* erano al centro anche di una religiosità pubblica come quella rappresentata dalle confraternite. Per un inquadramento generale cfr. BARBARA BEUYS, *Firenze nel Medioevo. Vita urbana e passioni politiche (1250-1530)*, Milano, Bompiani, 2000 e, più di recente, GLAUCO MARIA CANTARELLA, VALERIA POLONIO, ROBERTO RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma-Bari, Laterza, 2022. In relazione a Dante cfr. ANNA PEGORETTI, 'Civitas diaboli'. *Forme e figure della religiosità laica nella Firenze di Dante*, in *Dante poeta cristiano e la cultura religiosa medievale in ricordo di Anna Maria Chiavacci Leonardi*, a cura di Giuseppe Ledda, Ravenna, Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2018, pp. 65-116. Come mi suggerisce Riccardo Saccenti (che ringrazio), è possibile riscontrare un legame fra questo genere di pratiche religiose (che si affina e si struttura nel contesto urbano già dalla seconda metà del XII secolo), e lo sviluppo della pratica teologica dei *quodlibeta*. Questi sarebbero stati lo specchio di una *theologia* come *scientia practica*: le dispute, cioè, non dipendevano solo da questioni emerse nel perimetro accademico ma venivano poste anche dalla pratica religiosa di chierici e laici. L'impressione, dunque, è che le lezioni pubbliche fiorentine siano da inquadrare nella cornice di un rapporto assai stretto tra alta cultura teologica e pratica religiosa quotidiana: è infatti quest'ultima a porre problemi di prassi su cui si interviene con dispositivi di analisi e risoluzione teologici di matrice scolastica. La forma della *lectio* e della *quaestio*, in altre parole, consente di esercitare un *consilium* o un *iudicium* (termini dalla valenza giuridica oltre che morale), e dunque di dare una codificazione normativa – sia giuridica che morale – all'ortoprassi oltre che all'ortodossia.

dell'Inferno e si trovano nel vestibolo degli ignavi (o pusillanimi). Virgilio spiega a Dante che queste anime sono mischiate a quelle degli angeli ignavi, cioè «angeli che non furon ribelli, / né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro»:

Mischiate sono a quel cattivo coro
delli angeli che non furon ribelli,
né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro:
caccialli i ciel per non esser men belli,
né lo profondo inferno li riceve,
ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli.

(*Inf.* III, vv. 37-42)

I commentatori moderni concordano sul fatto che qui Dante si sarebbe allontanato dalla teologia ufficiale del suo tempo e avrebbe elaborato un'immagine originale.²⁴ Per la fede cattolica gli angeli si dividevano in due schiere, quelli che furono ribelli a Dio (capeggiati da Lucifero) e quelli che furono fedeli a Dio. Dante delineerebbe invece tre schiere di angeli: quelli che furono ribelli a Dio, quelli che gli furono fedeli, e quelli che furono per sé stessi, cioè che amarono solo sé stessi. Ma è davvero così? A ben guardare, l'unico commentatore a notare una discordanza con la teologia del tempo fu Guido da Pisa, che però, sulla base dell'evangelico «qui non est mecum, contra me est», considera «contra fidem catholicam»

²⁴ Nel suo commento, Giorgio Inglese, facendo riferimento al fatto che la notizia di una terza schiera di angeli non è «teologicamente consolidata», indica l'*Apocalisse*, la *Visio Pauli* e la *Navigatio Sancti Brendani* come possibili fonti. Saverio Bellomo conferma che «non vi è traccia esplicita di tale categoria nella teologia», sottolineando però la presenza di opinioni che non escludono la sua esistenza in Duns Scoto e Pietro di Giovanni Olivi (sulla base di quanto osservava Nardi). Lo studioso richiama inoltre l'attenzione sul passo giovanneo, su quello della *Navigatio* e cita un passo di Ugo da San Vittore, a sua volta citato da Pietro Alighieri: cfr. DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, a cura di Saverio Bellomo, Torino, Einaudi, 2013, p. 40. Teodolinda Barolini osserva che «the idea of souls who are not 'evil enough' to be received into hell is noteworthy in spite of, or perhaps because of, its non-theological nature» (*Commento Baroliniano*: <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/inferno/inferno-3/>).

l'intera categoria degli ignavi, inclusi gli angeli.²⁵ A parte Boccaccio (su cui tornerò fra poco), non notano alcuna problematicità gli altri commentatori del XIV secolo, come Iacopo della Lana, Graziolo Bambaglioli, Pietro Alighieri e Benvenuto da Imola, mentre Francesco da Buti parlerà di una «fizione poetica» dell'autore, che è comunque «consonante alla ragione pratica». Questo non significa che per i primi commentatori gli angeli fossero divisi in tre schiere: tutti concordano, coerentemente con la fede cattolica, che essi fossero divisi in due schiere, quelli che *furono cacciati dal cielo* e quelli che vi *rimasero* (questa distinzione, come si vedrà fra poco, è centrale). E dunque, se Dante sta parlando di tre schiere di angeli e non due, perché nessun commentatore rileva l'eterodossia di questa posizione? Lascio rispondere al Buti: gli angeli ignavi, pur essendo «di quelli che stessono in quel mezzo, che non fossono nè con Dio, nè con Lucifero», «bene ci è dannazione, e questo è ragionevole: imperò che Cristo disse nel Vangelo: “Qui non est mecum, contra me est, et qui non colligit mecum, dispergit”».²⁶

²⁵ GUIDO DA PISA, *Inferno* 3.34-42: «Et sic isti miseri, qui in hac vita nec bonum nec malum operati fuerunt, non sunt digni esse in celo neque moram trahere in Inferno, sed sunt intra ianuam trenaream et fluvium Acherontis, in circuitu cuius fluvii continue currunt. Ideo sequitur: misericordia et iustitia li sdegna. Et quamvis hoc sit contra fidem catholicam, quia Christus in Evangelio ait: “Qui non est mecum, contra me est”, sustinendus est iste poeta et non damnandus, quia poetice et non theologice loquitur in hac parte». Le citazioni dei commentatori antichi della *Commedia* sono tratte, salvo diversa indicazione, dalle edizioni adottate dal Dartmouth Dante Project, <http://dante.dartmouth.edu> (=DDP).

²⁶ FRANCESCO DA BUTI, *Inferno* 3.34-42: «Delli angeli, che non furon rebelli, Nè fur fedeli a Dio; ma per sè fuoro. Qui pone l'autore una sua fizione poetica, che pare consonante alla ragione pratica, che ultra alli angeli che si levarono con Lucifero contra Dio, fossono di quelli che stessono in quel mezzo, che non fossono nè con Dio, nè con Lucifero; e questi così fatti sieno posti in questa prima parte dell'inferno ove non è spezialità neuna di peccato; ma bene ci è dannazione, e questo è ragionevole: imperò che Cristo disse nel Vangelo: “Qui non est mecum, contra me est, et qui non colligit mecum, dispergit”. Tiene bene la Chiesa che vi fossono di quelli, che fossono più colpevoli e meno, e li più colpevoli sieno nel profondo dell'inferno e li meno sieno nell'aere, e sono quelli che fanno illusione alli uomini. Assegna la sua ragione, perchè sieno posti quivi, la quale è apparente: *Caccianli i Ciel, per non esser men belli*: però che in cielo non può stare cosa che non sia perfetta, *Nè lo profondo Inferno li riceve, Ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli*; cioè che sarebbe alcuna gloria e consolazione a' rei angeli avere mischiati seco questi così fatti. Ma chi riguarda l'allegorica menzione vedrà essere vera la sentenza dell'autore, e però appare che l'autore ebbe altra intenzione che pur quella della lettera del testo: imperò che, intendendo di quelli del mondo che non fanno nè bene, nè male quanto alla civiltà del mondo: imperò che quanto a Dio chi non fa bene, fa male, è vero che sono mischiati con li demoni men colpevoli: imperò che meno colpevole è chi non fa nè bene, nè male quanto al giudizio mondano, che colui che fa male solamente. Et è vero che quelli così fatti sono nell'entrata dello inferno a rispetto di coloro che fanno pur male, che si possono dire essere nel profondo, quanto alla condizione e quanto alla obbligazione. Imperò che, se la

In *Inf.* III Virgilio definisce il coro degli angeli ignavi «cattivo» (v. 37) – che qui vale, come mostrò Barbi, ‘vile’.²⁷ Subito dopo, il poeta latino precisa: «Caccianli i Ciel, per non esser men belli» (v. 40). Il primo attributo degli angeli ignavi è proprio il loro essere stati cacciati dal cielo, condizione che condividono con gli angeli ribelli. La loro cacciata fa sì che essi appartengano, così come tutti gli altri pusillanimità, alla «setta d’i cattivi / a Dio spiacenti e a’ nemici sui» (vv. 62-63). Ora, «spiacenti [...] a’ nemici sui» non equivale necessariamente a ‘non appartenenti’ ai «nemici sui». Infatti, se da una parte i pusillanimità non appartengono all’Inferno vero e proprio, dall’altra essi si trovano comunque al di là della porta infernale per la quale «si va tra la perduta gente»: Buti specifica con chiarezza come questi angeli appartengano comunque al regno infernale, e che quindi devono essere considerati come dannati a tutti gli effetti. La loro condizione disumana «non differisce da quella degli altri dannati»: essi «hanno tormenti, inflitti secondo la legge del contrappasso, la cui descrizione è resa più mosso e drammatica per avvenire in tre momenti distinti e intervallati dal dialogo esplicativo dei due pellegrini».²⁸ L’Inferno non li vuole e, non potendoli cacciare al di fuori dei suoi confini, li relega nel suo margine più periferico (cioè subito dopo l’entrata), distinguendolo dal profondo Inferno. Pertanto, Dante non starebbe parlando di tre schiere di angeli, ma di due schiere, di cui una – caratterizzata dalla stessa ‘cacciata dal cielo’ – è a sua volta divisa in due. Ed è quanto osserva con chiarezza Boccaccio, in un passo sorprendentemente tralasciato dai commentatori, nel quale avvisa i lettori di fare attenzione:

virtù leva in alto l'animo umano, e il vizio el manda a basso, chi è più vizioso è più basso, e chi è men vizioso è men basso; sicchè chi non fa bene, nè male, è men basso che colui che fa pur male, sicchè ben si può dire che sia nella superficie della bassezza, che è significata per l’entrata dell’inferno. E quanto ad obbligazione, come li uomini fanno il peccato, sono obbligati alla pena, et a maggior pena è obbligato colui che fa maggior peccato che colui che fa minore; e però si può dire che chi in questo mondo fa più male sia obbligato a maggior pena, che colui che non fa nè bene, nè male, e secondo questa obbligazione si può dire che sia già nell’inferno, qual più basso, e qual meno, secondo la sua colpa».

²⁷ MICHELE BARBI, *Problemi di critica dantesca. Prima serie (1893-1918)*, Firenze, Sansoni, 1934, p. 203.

²⁸ ANDREA BATTISTINI, *Canto III, in Voci sull’Inferno di Dante. Una nuova lettura della prima cantica*, a cura di Zygmunt G. Barański e Maria Antonietta Terzoli, I, Roma, Carocci, 2021, p. 114.

Dante non starebbe parlando di tre schiere di angeli (cosa che sarebbe «contro alla cattolica verità»), ma di due «maniere», come già dimostrato da Pietro Lombardo nel suo commento alle *Sentenze*. Una rimase in Paradiso, l'altra fu "gittata fuori". Quest'ultima si distinse a sua volta in due schiere:

Ed acciò che qui alcuno per men che bene intendere non errasse, è da sapere non essere state che due maniere di angeli, sì come il Maestro ne dimostra nel secondo delle Sentenzie, e di queste due l'una non peccò e però appresso a Dio si rimase in paradiso: l'altra, che peccò, tutta fu gittata fuori di paradiso e cadde e questo aere tenebroso propinquo alla terra riempie, e questo affermano i santi esserne pieno; e da questi talvolta muovono le tempeste e le impetuose turbazioni che nell'aere sono e in terra discendono [...] Ora pare qui che all'autor piaccia questi malvagi angeli essere in due spezie divisi: delle quali vuole l'una aver men peccato che l'altra, in quanto mostra questa spezie, che men peccò, vicina alla superficie della terra essere rilegata; e per ciò che la giustizia di Dio secondo [la gravità della colpa] più e meno punisce, non intende costoro al dì del giudizio dover essere da Dio nel profondo inferno rilegati, come saranno gli altri che molto più peccarono. E però vuolsi questa lettera, che segue, leggere in questo modo: Caccianli i cieli, da sé; e segue incontante la ragione per che, cioè per non esser men belli, per ciò che i cieli sono bellissimi. [...]. Né il profondo inferno gli riceve, cioè riceverà: e ponsi qui il presente per lo futuro: per ciò che, altrimenti leggendosi o intendendosi, parrebbero le spezie degli angeli esser tre, la qual cosa sarebbe contro alla cattolica verità; e dice il profondo, a differenza del luogo dove sono in inferno, che veggiamo gli pone nella più alta parte di quello.²⁹ (III.I.27-31; corsivi miei)

Fermo restando il principio del «qui non est mecum, contra me est», tutti i commentatori hanno presente che la distinzione degli angeli cacciati dal cielo tra chi si trova subito al di qua della porta infernale e chi si trova nel profondo Inferno sia dettata da una diversa 'gradazione' della loro superbia. Bambaglioli, ad esempio, osserva come questi, in quanto 'angeli caduti dal cielo', 'non furono apertamente ribelli al loro creatore né si opposero esplicitamente alle mosse di Lucifero'. Di conseguenza 'gli altri angeli oscuri, essendo stati

²⁹ GIOVANNI BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia*, a cura di Giorgio Padoan, Milano, Mondadori, 1994 [1965], pp. 145-146.

apertamente e volontariamente ribelli alla maestà divina, proverebbero una certa gioia nel vederli tormentati insieme a loro nell'abisso infernale, dato che sono degni di una pena maggiore, avendo commesso peccati più gravi': la gradazione è dunque nel livello di superbia, che distingue gli angeli caduti come peccatori meno e più intensi.³⁰ Di simile avviso è l'*Ottimo commento*: «Delli demonj, secondo lor maggiore superbia, così sono più presso a Lucifero, e per conseguente li meno peccanti sono [in] luoghi distanti da lui».³¹ Dunque, due schiere di angeli, e non tre: una, fedele a Dio, l'altra cacciata dal cielo per la superbia di Lucifero, e divisa a sua volta in due categorie: gli angeli apertamente ribelli a Dio, e gli angeli ignavi, che non presero posizione – ma il non prendere posizione basta perché si sia contro Dio.

Se così stessero le cose, nel terzo dell'*Inferno* Dante starebbe rappresentando un dato del tutto in linea con i dibattiti teologici del tempo. Lo prova il fatto che nella Firenze di Dante si discutesse regolarmente della diversa gradazione della superbia degli angeli caduti dal cielo. In un importante saggio dedicato agli angeli ignavi di *Inf.* III, Bruno Nardi metteva in luce il ruolo dell'attività teologica di Pietro di Giovanni Olivi – che a Santa Croce insegnò fra 1287 e 1289 – per l'elaborazione dantesca di questa 'terza' schiera di angeli.³² Secondo Olivi, 'l'ordine della rettitudine' degli angeli ribelli 'verso Dio non era loro così pienamente visibile come lo era l'ordine e la disposizione della loro natura'; vale a dire che la conoscenza

³⁰ GRAZIOLO BAMBAGLIOLI, *Inferno* 3.37-42: «*Mischiate sono a quel cattivo coro / ... ch'alcuna gloria i rei avrebber d'elli*. Ostendit auctor ex verbis istis quod anime eorum qui erant in dicto circulo simul posite sunt cum illis angelis qui ex celo ceciderant. Qui siquidem angeli nec fuerunt rebelles expresse creatori suo nec expresse contradixerunt motibus angeli tenebrosi, sed ipsi per se steterunt et tacuerunt; et propterea dicit quod celi expellunt dictos angellos, quia nolunt eos recipere in gloria sua et etiam profundus inferni ipsos non cruciat. Huius est ratio quia alii angelli tenebrosi, quia fuerunt expresse voluntarieque rebelles maiestatis divine, aliquid gauderent si viderent eos simul tormentari cum eis in profundo inferni, cum ipsi maiori pena sint digni, quia gravius deliquerunt».

³¹ *Ottimo Commento*, *Inferno* 3.34-39

³² BRUNO NARDI, *Gli angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio*, in *Dal Convivio alla Commedia*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960, pp. 331-350. Sugli angeli ignavi si veda JOHN FRECCERO, *Dante. La poetica della conversione*, Bologna, il Mulino, 1989 [1986], pp. 163-174 e, più di recente, FABRIZIO CRASTA, *Gli angeli neutrali da Dante a Matteo Palmieri*, «Lettere Italiane», LXVII, 1, 2015, pp. 5-25.

naturale che questi angeli avevano di Dio non era chiara quanto quella che essi avevano di sé stessi.³³ Ciò spiegherebbe come dentro di loro si instaurasse un *amor sui* che andò ben presto a sovrastare l'amore che avrebbero dovuto rivolgere a Dio. Nel caso di Lucifero questo *amor sui* sfociò nell'aperta ribellione a Dio, ma questo non fu il caso di tutti gli angeli. Altri infatti dimostrarono solo un *amor sui* 'disordinato', che li spinse a non prendere parte nella guerra tra i ribelli e i fedeli a Dio: 'così come l'amore è la radice di tutte le affezioni – sostiene Olivi – così l'amore di sé è la radice di tutte le affezioni non virtuose' e dunque, 'l'amore che si aggrappa assolutamente a sé stesso ha in sé la massima scorrettezza e bassezza, ovvero la più bassa auto-inscrizione nella propria nullità e una sorta di mollezza e flaccidità' («quandam fluxam et enervatam mollitiem»)³⁴ E da qui, sempre secondo Nardi, potrebbe derivare la suggestione di un gruppo di angeli che, presi dall'amore di sé, non presero nessuna posizione e «per sé fuoro».

Alle affermazioni di Pietro di Giovanni Olivi si possono ora aggiungere quelle di Pietro delle Travi – che di Olivi fu probabilmente allievo. In una *quaestio* della sua *Lectura sulle Sentenze* in cui ci si chiede se il primo peccato degli angeli fosse la superbia, il Travi riprende il concetto oliviano di *amor sui* 'disordinato' e sostiene che 'un angelo cattivo

³³ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 43, vol. I, Quaracchi, 1922, p. 717: «Quarto, quia vero quibusdam philosophantibus videtur incredibile quod primus angelus sic peccaverit sicut doctrina fidei tradit, idcirco aliquid breviter de hoc subdo [...] Et quia ordo istius amoris non potest ad plenum videri absque visione sui principalis obiecti in quo figitur et ad quod totus refertur: idcirco ordo rectitudinis virtualis eorum ad Deum non fuit eis ita plene visibilis sicut erat ordo et habitudo eorum mere naturalis».

³⁴ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 43, vol. I, Quaracchi, 1922, p. 718: «Quarto sciendum quod sicut amor est radix omnium affectionum, sic amor sui est radix omnium affectionum non virtualium; et ideo oportet quod primus defectus peccati inchoetur in vitioso sui amore potius quam in appetitu seu desiderio procedente ab ipso. Unde Augustinus, XIV *De civitate*, capitulo ultimo, dicit quod “duas civitates fecerunt duo amores, terrenam scilicet amor sui procedens usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei pertingens usque ad contemptum sui”. Amor autem sui ex hoc solo redditur vitiosus, si non refertur in Deum, sed propter se absolute sibi ipsi per amorem homo inhaeret. Et quia talis modus inhaerendi est valde elongatus a rectitudine et altitudine et virilitate et subiectione quam habebat vel haberet, si per Dei amorem totus referretur et suspenderetur in Deum: ideo amor sic sibi propter se inhaerens habet in se maximam obliquitatem et infimitatem, id est, infimam sui in sua nihilitate inviscerationem et quandam fluxam et enervatam mollitiem». Su tutta la tematica si rimanda alla messa a punto teologica di TOBIAS HOFFMANN, *Free Will and Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

(«malus»), essendosi rivolto alla sua propria eccellenza [...] ha amato in modo disordinato e ha voluto essere preferito in modo unico («singulariter praeferri voluit»), e questo è il peccato della superbia³⁵ – dove il sintagma «singulariter praeferri voluit» può ricordare il dantesco «per sé fuoro». In altre parole: il solo fatto di rivolgersi a sé stessi e di amare in maniera disordinata rende un angelo «malus», quindi superbo, e quindi automaticamente dannato, anche se in gradazione diversa rispetto a coloro che furono apertamente ribelli. Due *quaestiones* dopo, chiedendosi se tutti gli angeli «peccaverint eodem peccato» (q. 3), il francescano dichiara che non vi fu alcun ordine di causalità nel peccato: tutti gli angeli superbi peccarono nello stesso momento, proprio come poi Beatrice sosterrà in *Par.* XXIX, 49-51 («Né giugneriesi, numerando, al venti / sì tosto, come de li angeli parte / turbò il soggetto d’i vostri alementi»). Tuttavia, Pietro osserva che non tutti gli angeli furono superbi allo stesso modo: ‘non vi fu alcun ordine di causalità se non l’eccesso, perché più un angelo era indomito, più era superbo’:

Utrum omnes <angeli> peccaverint eodem peccato. [...] dicendum est quod sic, nec fuit in ordo alicuius causalitatis nisi excessus, quia secundum quod potior erat indomitus, plus superbuit. Quia fortiter se amaverunt et ad Dei laudem non se retulerunt, qua peccato omnes deliquerunt et simile tempore, ex quo sequitur quod non fuit unus alii causa peccandi in primo peccato. (PETRUS DE TRABIBUS, In II Sent., dist. 2, Art. 1, q. 3 [BNCF, Conv. Soppr. D.6.359, f. 10va]).

Viene pertanto riconosciuta una certa gradualità nella superbia degli angeli. Ancora, nella sua *Lectura* Pietro si concentra su «quaedam principalia ruinae angelorum»: in una *quaestio* il *lector* si chiede se gli angeli ribelli caddero in un inferno materiale. In linea col pensiero teologico del tempo, Pietro distingue un inferno materiale nel quale una parte di demoni è

³⁵ PETRUS DE TRABIBUS, *In II Sent.*, dist. 2, Art. 1, q. 1: *Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia* (BNCF, Conv. Soppr. D.6.359, F. 10va): «Angelus malus cum igitur ad propriam excellentiam conversus fuerit [...] amavit inordinate et singulariter praeferri voluit, et haec est peccatum superbiae».

punita per l'eternità da un altro luogo non distante dalla terra, in cui un'altra parte di demoni è punita fino al giorno del giudizio, chiamata «aer caliginosus»:

Et ideo debetur daemonibus duplex locus, scilicet unus finalis, scilicet pro pena conservatione, et hic est Infernum, sicut sacra Scriptura clamat. Alii vero ad tempus pro saeculorum exercitatione, et hic est iste aer caliginosus -/11va/- ut dicit Augustinus 3 Super Genesis, neque enim ait “spatia superiora atque puriora”, sed “ista caliginosa tenere permissi sunt qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est usque ad tempus iudicii”. Dicitur autem caliginosus aer, quia vaporibus et exalationibus obfuscat. (PETRUS DE TRABIBUS, In II Sent., d. 6., q. 3 [BNCF, Conv. Soppr. D.6.359, f. 11rb-va]).³⁶

Il testo di Pietro non localizza questi angeli immediatamente prima dell'ingresso dell'Inferno (come fa Dante), ma in una zona aerea, sopra la superficie terrestre. La corrispondenza, dunque, non è perfetta. Ma forse non è necessario che lo sia. Questa zona aerea è comunque un terzo luogo di locazione degli angeli (oltre all'Empireo e all'Inferno), è posta al di fuori dell'Inferno propriamente detto ed è oscura: è insomma un luogo dedicato ad angeli di livello 'inferiore' rispetto a quelli puniti nell'Inferno. Inoltre, l' «aer caliginosus», com'è stato già riconosciuto, ricorda senz'altro l' «aere senza stelle» (*Inf.* III, v. 23) e l' «aura senza tempo tinta» (*Inf.* III, v. 29) dell'antinferno dantesco. Insomma, il 'disordinato amore di sé' degli angeli ribelli, la diversa gradazione della loro superbia e l'«aer caliginosus» come sede di diavoli di un livello inferiore rispetto a quelli infernali – come emergono dalle lezioni di Olivi e del Travi a Santa Croce – sono tutti elementi che appartengono anche agli angeli ignavi di

³⁶ Di «aer caliginosus» parlano tutti i *doctores*, da Agostino (citato dallo stesso Pietro) a Tommaso. Nel commentare questo passo infernale, Pietro Alighieri cita Ugo da San Vittore e distingue il profondo Inferno dall'aria caliginosa («quodam aere caliginoso») nella quale si troverebbero gli angeli ignavi: «Item fingit auctor ipsas animas captivorum esse in consortio illorum angelorum, qui, in excessu Luciferi, nec cum eo fuerunt nec cum Deo et sic, ut captivi, nec malum nec bonum egerunt. Quos etiam Ugo de Sancto Victore ponit non esse in celo nec in profundo Inferni, sed in quodam aere caliginoso, qui erat carcer quasi eis. Et hoc est quod tangit hic auctor dum dicit quod ibi est aer sine tempore, idest sine sole tinto. Et ex hoc grece Infernus dicitur Avernus, quod interpretatur sine tempore» (PIETRO ALIGHIERI (2), *Inferno* 3.28-42).

Inf. III. L'immagine di una 'terza schiera' di angeli, se analizzata alla luce del panorama intellettuale fiorentino degli anni Ottanta e Novanta, perderebbe l'originalità e l'unicità che i moderni commentatori le riconoscono. Dante non starebbe sostenendo un'idea teologica «non consolidata», ma starebbe reinterpretando in poesia e in maniera originale un dato teologico, al contrario, del tutto consolidato negli ambienti intellettuali del tempo: non tre diverse schiere, ma due schiere di angeli, di cui una a sua volta distinta in angeli rinchiusi nel profondo Inferno e angeli rinchiusi in una «aura senza tempo tinta» immediatamente al di là della porta dell'Inferno – ma in qualche modo 'fuori' dall'Inferno propriamente detto.

L'assistere alle lezioni e alle dispute di Santa Croce, e in generale lo stare a contatto con l'ambiente delle «scuole», può aver del tutto contribuito a sedimentare, o forse a favorire, nel giovane Dante la trasposizione poetica di una schiera di angeli che «per sé fuoro».

D'altronde, quando nel ventinovesimo del Paradiso Beatrice parlerà della caduta degli angeli ribelli, il riferimento sarà a due e non a tre categorie di angeli:

Né giugnerisi, numerando, al venti
sì tosto, come de li angeli parte
turbò il soggetto d'i vostri alimenti.
L'altra rimase, e cominciò quest'arte
che tu discerni, con tanto diletto,
che mai da circüir non si diparte.
Principio del cader fu il maladetto
superbir di colui che tu vedesti
da tutti i pesi del mondo costretto.
Quelli che vedi qui furon modesti
a riconoscer sé da la bontate
che li avea fatti a tanto intender presti:
per che le viste lor furo essaltate
con grazia illuminante e con lor merto,

sí c'hanno ferma e piena volontate;
e non voglio che dubbi, ma sia certo,
che ricever la grazia è meritorio
secondo che l'affetto l'è aperto" (*Par. XXIX, 49-66*).

5. Quanto alla conformazione del Limbo, come si sa, la tradizione teologica distingueva un Limbo dei Padri e un Limbo dei bambini. Alberto, Bonaventura e Tommaso proponevano ulteriori distinzioni, e consideravano il Limbo attiguo all'Inferno, ma distinto da esso.³⁷ Ora, dalle lezioni di Pietro delle Travi questa distinzione non pare netta: anzi, sembra proprio che il Limbo venga generalmente assimilato all'Inferno. In una *quaestio* sulla discesa di Cristo nell'Inferno, che segue il Credo nella definizione del Concilio Lateranense del 1215,³⁸ Pietro ricorda come da questo Inferno Cristo salvò i «membra Christi» (cioè i Patriarchi), lasciandovi i bambini non battezzati. Non cita il Limbo, ma è evidente che il frate si stesse riferendo ad esso (e come, secondo lui, il Limbo fosse a pieno regime parte dell'Inferno):

[*Quarto quaeritur utrum anima Christi descenderit ad Infernum*]: Respondeo dicendum quod sic, in quantum nomine Inferni intellegitur locus poenarum, sicut Symbolum <Apostolicum> dicit: "descendit ad Inferos, tertia die resurrexit a mortuis". [...] Si autem quaeratur qui fuerunt eruti de inferno, dicendum est quod illi qui erant

³⁷ Sul dibattito teologico sorto intorno al Limbo (da Agostino al XIII secolo) rimando al volume di CHIARA FRANCESCHINI, *Storia del limbo*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 36-75. Specificamente sul Limbo dantesco cfr. IVI, pp. 76-94 e TEODOLINDA BAROLINI, *Il Limbo di Dante e l'equità di accesso: non-Cristiani, bambini, e i criteri di inclusione ed esclusione, da If 4 a Pd 32*, «Italianistica», L, 1, 2021, pp. 49-64.

³⁸ Come riporta Servasanto da Faenza, Cristo scese nel Limbo: SERVASANTO DA FAENZA, *Liber de virtutibus et vitiis*, II. 21 (Ed. Del Castello): «Rationes probantes animam esse immortalem»: "Exempla hec confirmantia sunt quasi innumera, et primum exemplum est de anima Christi, que corpore dimisso descendit ad limbum et patribus illis apparuit, quos foras eduxit, et certum est ibi solum eorum animas detineri». Pietro delle Travi, invece, parla espressamente di Limbo: PETRUS DE TRABIBUS, *In III Sent.*, d. 22, q. 4: *Quarto quaeritur utrum anima Christi descenderit ad Infernum* (BNCF, Conv. Soppr., D. 6.359, f. 71rb-va): «Respondeo dicendum quod sic, in quantum nomine Inferni intellegitur locus poenarum, sicut Symbolum <Apostolicum> dicit: "descendit ad Inferos, tertia die resurrexit a mortuis". [...] Si autem quaeratur qui fuerunt eruti de inferno, dicendum est quod illi qui erant membra Christi [...] Et ex hoc patet quod parvuli non exierunt qui decesserant cum originali <peccato>, sicut nec eis modo valet qui modo recedunt, quia non applicatur eis per strumenta gratiae talis virtus. Item nec aliquis qui decesserat in peccato mortali, sed solum illi qui detinebantur a stricti reatu originali peccati qui fuerant purgati prius per sacramenta illius temporis».

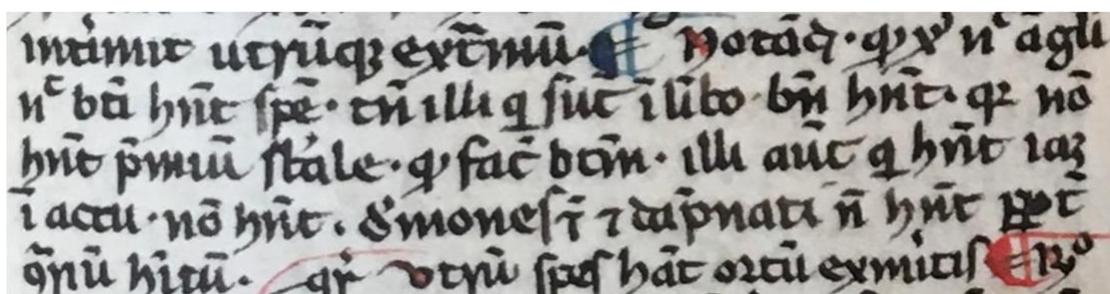
membra Christi [...] Et ex hoc patet quod parvuli non exierunt qui decesserant cum originali <peccato>, sicut nec eis modo valet qui modo recedunt, quia non applicatur eis per strumenta gratiae talis virtus. Item nec aliquis qui decesserat in peccato mortali, sed solum illi qui detinebantur a stricti reatu originali peccati qui fuerant purgati prius per sacramenta illius temporis. (PETRUS DE TRABIBUS, *In III Sent.*, d. 22, q. 4; [BNCF, *Conv. Soppr.*, D. 6.359, f. 71rb-va])

Per Dante il Limbo è il primo cerchio dell'Inferno. Se nel caso degli angeli ignavi Dante rielabora poeticamente un dato teologico consolidato, nel rappresentare il Limbo il poeta si mostra, da una parte, ricettivo e, dall'altra – pur con tutte le cautele del caso – innovativo nei confronti dell'insegnamento teologico del suo tempo.³⁹ Si mostra ricettivo nel fare del Limbo una parte effettiva dell'Inferno e nel farne la sede dei bambini non battezzati e dei Patriarchi prima di essere tratti fuori da Cristo, come mostra l'appena citata *quaestio* di Pietro delle Travi. Ma si mostra innovativo nell'allargare il Limbo agli infedeli e ai giusti dell'antichità, da Virgilio a Giulio Cesare, da Saladino ad Averroè e Avicenna. Queste anime, come dichiara lo stesso poeta latino, sono prive di speranza: «sanza speme viviamo in disio» (*Inf.* IV, v. 42). Ed è logico che sia così, trattandosi di dannati. Questa locuzione sembra però opposta a quanto il Travi osserva in una *quaestio* del terzo libro delle *Sentenze* dedicata proprio alla speranza:

[*Utrum spes et timor sint diversit habitus*] Notandum quod <nec> Christus nec angeli nec beati habent *spem*, tamen illi qui sunt in Limbo bene habent, quia non habent praemium substantiale quod facit beatum; illi autem qui habent iam in actu non habent <spem>; demones et dampnati non habent <spem> propter contrarium habitum. (PETRUS DE TRABIBUS, *In III Sent.*, d. 26, q. 7 [BNCF, *Conv. Soppr.* D.6.359, f. 78ra])

³⁹ Osserva Franceschini sull'ipotesi per cui il Limbo dantesco si discosterebbe dalla dottrina coeva sul Limbo: «Lo stadio presente della ricerca non permette di confermare questa ipotesi. Non si trova infatti una traccia evidente di un formale disaccordo di esponenti di scuole teologiche nei confronti della descrizione dantesca del limbo almeno fino alla metà del Quattrocento, quando una censura esplicita fu formulata dal frate predicatore Antonino Pierozzi (1389-1459), arcivescovo di Firenze dal 1446» (FRANCESCHINI, *Storia del limbo*, cit., p. 81).

Pietro osserva come Cristo, gli angeli e i beati (cioè coloro che hanno raggiunto la beatitudine celeste) non hanno bisogno di speranza perché hanno già raggiunto il loro stato ultimo. Al contrario, coloro che si trovano nel Limbo *hanno speranza* poiché non hanno ancora raggiunto la beatitudine. Demoni e dannati, a causa della loro separazione definitiva da Dio, non possiedono la speranza, poiché la loro condizione è irreversibile. Se ‘quelli che sono nel Limbo hanno speranza, perché non hanno il premio sostanziale che li rende beati’ (dove «*praemium substantiale*» equivale alla ‘visione di Dio’), ciò equivale a dire che ci sarà un momento nel quale gli attuali abitanti del Limbo avranno una visione di Dio (e dunque saranno salvati). A causa della singolarità del passaggio, riproduco l’immagine del manoscritto:



BNCF, Conv. Soppr. D.6.359, f. 78ra

Notandum quod Christus nec angeli

nec beati habent *spem*, tamen illi qui sunt in Limbo bene habent, quia non

habent praemium substantiale quod facit beatum; illi autem qui habent iam

in actu non habent <spem>; demones et dampnati non habent <spem> propter contrarium

habitum.

Se i limbicoli hanno speranza perché non hanno ancora ottenuto il premio sostanziale, i demoni e i dannati «<spem> non habent propter contrarium habitum». E che Pietro delle Travi si riferisca ai limbicoli attuali, e non passati, sembra suggerirlo il sintagma «illi qui sunt» – mentre Bonaventura, nella stessa *distinctio* del suo commento alle *Sentenze*, si riferisce ai salvati dal Limbo come «illi qui fuerunt».⁴⁰ Inoltre, l'«autem» di «illi autem qui habent» (sott. «praemium substantiale») indica una situazione diversa da quella appena descritta: ‘quelli che sono nel Limbo *hanno speranza* perché non hanno (ancora) il premio sostanziale, *ma* quelli questo premio già lo hanno, in virtù di ciò, *non hanno speranza*’. Chi sarebbero questi abitanti del Limbo *che hanno speranza* di raggiungere «praemium substantiale quod facit beatum»? Certo non i Patriarchi, perché furono portati via da Cristo e dunque non ‘sono; nel Limbo (e i quali, legittimamente avevano speranza). Forse i bimbi non battezzati? O forse un’altra tipologia di anime non specificate? Ferma restando la possibilità che possa trattarsi di un semplice errore del copista, il testo tace, ma è meritevole di indagini ulteriori.

6. Cosa emerge, dunque, da questo primo quanto sintetico sondaggio? Emerge un Dante sicuramente al corrente della teologia insegnata (anche) nelle «scuole delli religiosi» fiorentine. Ma emerge anche un Dante che manovra le fonti e ritrae in poesia elementi e luoghi non contemplati dalla teologia del tempo, come un «aer caliginosus» sede degli angeli cacciati e facente parte dell’Inferno (e non una zona area tra la terra e il cielo) e un Limbo aperto anche ai pagani virtuosi dell’antichità. Il poeta, cioè, dimostra una influenza degli ambienti che frequentò, ma anche una sua personale rielaborazione dei luoghi ultraterreni, peraltro in un perimetro garantito dal modello del sesto libro dell’*Eneide*. Naturalmente, i dati

⁴⁰ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*: III, 26: «Secundum inquirat, utrum fuerit in illis Patribus, qui fuerunt in limbo, ibi: De antiquis vero Patribus, qui apud inferos etc.».

qui analizzati sono incompleti: del contesto teologico fiorentino resta ancora molto da esplorare. Per giungere a conclusioni più certe, bisognerà appurare se e in che termini le idee professate dai teologi fiorentini fossero simili o diverse da quelle professate a Bologna, Lucca, Verona prima e dopo il 1302. Va da sé che Dante avrebbe potuto benissimo rielaborare, ad esempio, nel 1306 o 1307, concetti teologici discussi e acquisiti dieci anni prima. Se però ci chiedessimo se la frequentazione di un ambiente come quello delle «scuole delli religiosi» fiorentine avrebbe potuto fornire a un laico come Dante delle competenze di base per la composizione dei primi quattro canti, in quel caso la risposta non potrebbe essere che affermativa. Ad ogni modo, diversi studi e iniziative, come quelle portate avanti dal PRIN sulla ricostruzione della Biblioteca di Santa Croce,⁴¹ stanno finalmente portando alla luce la ricchezza del panorama teologico e filosofico del convento fiorentino anche negli anni in cui Dante dovette frequentarlo. E dunque, staremo a vedere a quali risultati porteranno queste e altre ricerche.

⁴¹ PRIN (2017), *Libri e lettori a Firenze dal XIII al XV secolo: la Biblioteca di Santa Croce* (Principal Investigator: Giorgio Inglese. Unità operative: Università di Roma La Sapienza; Roma Tre, Bologna; e Ferrara).



Citation on deposit: Dell'Oso, L. (in press). L'Inferno a Firenze? Su alcuni elementi teologici dei primi canti della Commedia (Inf. I-IV). *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*

For final citation and metadata, visit Durham Research Online URL: <https://durham-repository.worktribe.com/output/2523496>

Copyright statement: This accepted manuscript is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 licence.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>