

## DANTE IN UMBRIA: RICEZIONE E FORTUNA DELLA COMMEDIA TRA I RELIGIOSI DEL TARDO SEC. XIV. IL CASO DI UN POEMETTO IN SONETTI INEDITO

DANTE IN UMBRIA: RECEPTION AND FORTUNE OF THE COMMEDIA  
AMONG RELIGIOUS MEN OF THE LATE XIVTH CENTURY. THE CASE OF  
AN UNPUBLISHED SONNETS-POEM

**Andrea Ferrando**

Università di Genova

ferrando.andre@gmail.com

---

**Riassunto:** L'articolo intende presentare alcuni casi significativi della lettura e del riuso teologico-dottrinario di specifici passi della *Commedia* di Dante in opere letterarie realizzate in ambienti religiosi – o da figure di religiosi – e sorte nel territorio umbro del tardo secolo XIV. Dopo aver mostrato l'impiego liturgico di alcuni frammenti danteschi (*Par.* XXXIII) in una lauda della Confraternita dei Disciplinati di Santo Stefano d'Assisi e l'illustrazione delle tre virtù teologali nel *Quadriregio* del vescovo di Foligno, Federico Frezzi (a partire da *Par.* XXIV-XXVI), il saggio offre un nuovo esempio della fortuna del Dante poeta-teologo – ancora attraverso le definizioni delle stesse virtù – in un anonimo poemetto inedito di fine XIV sec., linguisticamente riconducibile alle parlate umbre, tramandato soltanto dal ms. B.A.V., Chig. M.IV.99 e presumibilmente elaborato da un frate *converso*, nel quale la *Commedia* assume, accanto al valore di modello letterario, quello di *auctoritas* teologica.

**Parole chiave:** Dante; teologia; Umbria

**Abstract:** The essay intends to show the way some theological passages of Dante's *Commedia* have been adopted by religious men in their works, as liturgical compositions and poems, created in Umbria up to the end of the XIV<sup>th</sup> century. The first part of the contribution deals with the quotation from *Paradiso* XXXIII in a *lauda* copied by Sante Cicchi, a member of the Confraternita of Santo Stefano d'Assisi, and explains how the bishop of Foligno, Federico Frezzi, uses Dante's definitions of theological virtues in his *Quadriregio*, the poem he wrote at the end of the century. The second part of the contribution presents the description of the same virtues in an unpublished anonymous poem, handed down by a unique manuscript (V.A.L., Chig. M.IV.99) which comes from Umbria – according to some significant linguistics elements – and might have been written by a friar *converso*. In this poem, Dante's *Commedia* plays a central role, not only as a literary model but also as a theological *auctoritas*.

**Keywords:** Dante; theology; Umbria.

---

La temperie culturale e specificamente letteraria umbra di tutto il sec. XIV manifesta una singolare sensibilità alla lezione dell'opera dantesca, che filtra proficuamente al suo interno sin dai tempi immediatamente successivi alla sua

prima circolazione. La fortuna del Sommo poeta affonda le sue radici in un terreno che si rivela molto fertile, generando una risposta che ha nell'esperienza letteraria dei poeti perugini, conservata e tramandata dal codice Vaticano Barberiniano Latino 4036, la sua più indicativa espressione. Le note figure di Marino Ceccoli, Cecco Nuccoli e Nerio Moscoli attingono infatti a piene mani al repertorio del Dante lirico, e ne imitano contenuti, toni, stilemi e soluzioni linguistiche, non rinunciando tuttavia a conservare delle caratteristiche e ben esibite tinte vernacolari.<sup>1</sup>

Accanto al Dante delle Rime, che indubbiamente stimola in tempi piuttosto precoci – già all'altezza cronologica della prima metà del secolo – le reazioni più vistose degli imitatori, uno sguardo di particolare attenzione merita la ricezione della *Commedia*, che penetra altresì capillarmente, e in tempi non lontani dalla sua prima diffusione, nella coscienza culturale e religiosa di questa realtà.

Tra i numerosissimi tagli di lettura a cui il poema si offre, ve n'è uno che si serve della principale opera dantesca in virtù del suo impianto spiccatamente dottrinario, e cioè nella sua valenza di manuale di ammaestramento della morale cristiana, al punto di autorizzare a parlare di un Dante "poeta-teologo".<sup>2</sup> Il capolavoro dantesco viene in tal modo letto, assimilato e rielaborato ai fini di estrapolarvi quegli aspetti catechistico-dottrinari che sono via via intessuti nella sua trama, portando così a compimento uno degli obiettivi fondamentali del Sommo

---

<sup>1</sup> Per lo studio dei testi delle figure citate cfr. MANCINI, Franco; REALE, Luigi Maria (a cura di). *Poeti perugini del Trecento*, Perugia: Guerra edizioni, 1996, 2 voll., e BERISSO, Marco. *La raccolta dei poeti perugini del Vat. Barberiniano Lat. 4036*, Storia della tradizione e cultura poetica di una scuola trecentesca. Firenze: Olschki Editore, 2000.

<sup>2</sup> Ostacolata da un pregiudizio formalistico che anche la scuola crociana fece proprio, l'idea secondo cui la poesia potesse farsi veicolo di contenuti teologici è stata rivalutata con sempre crescente attenzione dalla critica degli ultimi decenni e, per il caso dantesco, analizzata e argomentata con maggiore attenzione anche a partire da diversi contributi critici, quale quello di FALLANI, Giovanni. *Dante poeta teologo*. Milano: Marzorati, 1965. Tra i saggi più recenti sull'argomento e sul dibattito di Dante poeta-teologo si vedano ad esempio CASALBONI, Alberto. *Dante teologo e profeta della libertà*. Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2001; LEDDA, Giuseppe (a cura di). *Le teologie di Dante*. Atti del Convegno internazionale di studi (Ravenna, 9 novembre 2013). Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2016, e NORCINI TOSI, Anita; SERIACOPI, Massimo. *Dante tra poesia e teologia*. Castelfranco Piandiscò (Arezzo): Edizioni Setteponti, 2020. Si consideri, infine, il ricorrere della questione in numerosi convegni e giornate di studi organizzate in occasione delle celebrazioni del settimo centenario della morte di Dante, tra cui ad esempio quelle recenti, promosse dall'Università Roma Tre, lì svoltesi nei giorni del 25 e 26 novembre 2021, intitolate *Dante e le grandi questioni escatologiche* (in attesa della futura pubblicazione degli Atti, è possibile vedere i video degli interventi dei relatori sul canale YouTube dell'Ateneo, disponibili su <https://www.youtube.com/c/RomaTRE/videos>).

poeta: la conversione e l'edificazione morale, secondo i precetti della fede cristiana, del suo lettore, ossia l'uomo medievale chiamato a diventare il perfetto cristiano. La chiarezza, la precisione teologico-dottrinarie e l'altisonanza della parola poetica di Dante concorrono quindi a formare un vero e proprio serbatoio per la riflessione e la propagazione della verità rivelata e predicata dalla Chiesa, e costituiscono un affidabile, sicuro e inappuntabile strumento di riferimento per chiunque intenda argomentarne la materia.

Ci si può allora interrogare su quali siano gli indizi che testimonino l'esistenza di questo singolare e ora più nascosto, ora più manifesto impiego del testo dantesco, e in quali forme questo fenomeno trovi declinazione all'interno del territorio umbro. Sarà doveroso tenere, innanzitutto, in considerazione in questa sede, prima di procedere al caso *sui generis* di un poemetto inedito, alcune testimonianze ben note alla critica – due in particolar modo – sorte in questo perimetro geografico e culturale.

La prima, già segnalata per la prima volta da Ignazio Baldelli e più recentemente studiata anche da Francesco Santucci,<sup>3</sup> riguarda la presenza di alcuni versi dell'*incipit* della preghiera di San Bernardo alla Vergine di *Par. XXXIII* all'interno di una lauda intitolata *O gloriosa pia matre de christo*, tradata da un frammento di un codice copiato dal confratello Sante Cicchi per la Confraternita dei Disciplinati di Santo Stefano d'Assisi, nel 1388:

O gloriosa pia matre  
de Cristo, Vergene biata,  
tu si' nostr'avocata  
et guardene da onne malatia.

I.

Vergene matre, figlia del tuo figlio,  
humele, alta più che criatura,

---

<sup>3</sup> Cfr. BALDELLI, Ignazio. *L'Umanesimo volgare in Umbria*. In: *L'Umanesimo umbro*. Atti del IX Convegno di Studi Umbri, Gubbio, 22-23 settembre 1974. Perugia: Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, 1977. p. 67-85, in particolare p. 74-77, e SANTUCCI, Francesco. *Two Fragments of a Late Fourteenth-Century Vernacular Laudario by Sante Cicchi for the Flagellant Confraternity of Santo Stefano in Assisi*. *Confraternitas*, v. 30, n. 1-2, 2019. p. 18-26.

termene fisso dello eterno consiglio,  
non consentire che l'umana natura  
perisca: or ne prinde cura  
de noie che t'amamo devotamente;  
defende la tua gente,  
tu che del paradiso iè' scala et via.

Nella prima strofa del testo, composto in volgare assisano, dopo aver accennato alla purezza verginale di Maria e dopo averne invocato l'intercessione, si ritrova incastonata la prima terzina dell'ultimo canto del *Paradiso* (XXXIII 1-3: "Vergine madre, figlia del tuo figlio, | umile e alta più che creatura, | termine fisso d'eterno consiglio"),<sup>4</sup> mediante la quale si riformula ancora il dogma dell'Immacolata concezione e se ne ribadisce l'efficacia del potere di mediazione. Questo primo esempio, mentre testimonia l'invasione di campo di Dante anche nel genere della lauda umbra – che di fatto perde ormai terreno, soppiantata dal nuovo grande modello poematico trecentesco –, è sintomo anche dell'avvenuto riconoscimento del valore teologico di un passo della *Commedia*, ripreso nella sua veste di testo dal calibro – e per un impiego – innanzitutto di natura liturgica.

La seconda situazione concerne, invece, un caso di imitazione dantesca che si colloca all'estremo confine del sec. XIV, ad opera di un religioso domenicano, il presule folignate Federico Frezzi, vescovo della sua città dal 1403 alla morte (avvenuta a Costanza, nel 1416) e autore del *Quadriregio*.<sup>5</sup> Il testo è un poema didascalico in terzine dantesche, articolato in 4 libri e 74 capitoli, che assume e mutua, ampliandolo, il sistema dei tre regni dell'oltremondo – concepandone cioè un nuovo assetto, basato su una dimensione quadripartita: il regno d'Amore, il regno di Satanasso, il regno dei Vizi e il regno delle Virtù – presso i quali il protagonista si reca, scortato in principio da Amore e nel prosieguo dalla dea Minerva, immagine della virtù della giustizia, per giungere alla dimora di Dio. Oltre a interessare per la mappatura e il significato del percorso allegorico, chiaramente ispirato a quello

---

<sup>4</sup> Le citazioni dei passi della *Commedia* sono riprese dall'edizione ALIGHIERI, Dante. *Commedia*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi. Bologna: Zanichelli, 1999-2001, 3 voll.

<sup>5</sup> FREZZI, Federico. *Il Quadriregio*, a cura di E. Filippini. Bari: Laterza, 1914.

dantesco,<sup>6</sup> il poema frezziano suscita curiosità proprio per il fatto che la materia e l'impianto poematico della *Commedia* vengano adoperati da un esponente ecclesiastico – peraltro nel caso di Frezzi di alto rango – e assunti come modello di riferimento per il confezionamento di un prodotto letterario che ha tra le sue finalità principali quella di instillare nel lettore la conoscenza dei fondamenti della dottrina cristiana.

Alcuni significativi prelievi o riadattamenti di passi danteschi a carattere teologico si rinvencono più visibilmente e in maniera quantitativamente maggiore nel libro IV del poema: il lettore che ha una qualche familiarità con il dettato della *Commedia* non faticerà a riconoscervi precise connessioni e mirati riusi, tanto di specifiche porzioni testuali quanto di toni, tecniche espositive, modalità espressive e linguistiche.

È possibile dimostrare la stretta contiguità – che spesso corrisponde propriamente ad un legame genetico – tra alcuni luoghi strategici del *Quadriregio* e l'ipotesto dantesco se si prende in esame l'illustrazione delle virtù teologali e il modo in cui sono presentate e sviscerate le connesse e spinose problematiche di carattere teologico-morale: si tratterà quindi di far dialogare e sottoporre a puntuale confronto il IV libro dell'opera di Frezzi con il trittico dei canti XXIV-XXVI del *Paradiso*.

Nei capitoli XIV-XV del IV libro dell'opera, il protagonista-pellegrino, ormai superato l'eden e raggiunto il regno delle Virtù, incontra san Paolo, il quale lo introduce all'interno del tempio celeste della Fede. Dopo una lunga esposizione sulla natura della prima virtù teologale, il santo è invitato a precisarne ancora e meglio il significato, e, per soddisfare alla richiesta che gli viene avanzata, ricorre ad una formula di trasparente derivazione dantesca, per cui si veda libro IV, cap. XV, vv. 67-76:

Mentr'io mirava queste cose belle,  
Paulo mi disse: "Se tu hai diletto  
altro sapere, perché non favelle?"

---

<sup>6</sup> In merito alla presenza di tessere dantesche e alle forme della loro rielaborazione in Frezzi cfr. BELLOMO, Saverio. Federico Frezzi sulle orme di Dante. In: LAURETI, Elena; PICCINI, Daniele (a cura di). *Federico Frezzi e il Quadriregio nel sesto centenario dalla sua morte (1416-2016)*. Ravenna: Longo Editore, 2020. p. 383-396.

Risposi a lui: “Quantunque io abbia letto  
che cosa è fede, ancor non son contento,  
se meglio nol dichiarai al mio intelletto.  
“Fede è sostanza ovvero fundamento  
delle cose non viste e da sperare,  
ferma chiarezza ovver fermo argomento”.  
Cosí egli rispose al mio parlare”.

*Mutatis mutandis*, non sarà difficile riconoscere nella scena descritta e nello scambio delle battute tra il santo e il protagonista la rimodulazione dell’incontro tra san Pietro e Dante che avviene nel cielo del Sole, in *Par.* XXIV 51-66, di cui si consideri più precisamente il rimando ai vv. 64-65: “fede è sustanza di cose sperate | e argomento de le non parventi”. Se per la ripresa della definizione dantesca il prelievo non subisce praticamente alcuna variazione, per quanto concerne il contesto sarà da notare il sottile ma mirato intervento di scambio degli interlocutori operato da Frezzi, che anziché far pronunciare la verità teologica al pellegrino che si avvicina a Dio – come avviene nel *Paradiso*, in cui essa esce di bocca a Dante – la fa proferire dalla figura del santo (che cita il versetto biblico della Lettera agli Ebrei, 11,1).

Anche la riflessione sulla virtù della speranza non prescinde dal modello teologico del testo dantesco. Nel poema frezziano la Speranza è personificata e assume le sembianze di una dea, ossia una specifica ministra divina che ha il compito di guidare il pellegrino per un tratto del suo cammino e di esporre il significato teologico della virtù che essa incarna. Si veda il passo del libro IV, cap. XVIII, vv. 67-72:

“E, perché ben la speme in te riluca,  
io la diffinirò chiara ed aperta,  
acciocché dietro a lei tu ti conduca.  
Speranza è un attender fermo e certo  
delle cose celesti ed eternali,  
che vengon per buoni atti e per buon merto”.

Come per il caso precedente, è instaurato un diretto parallelismo con il dettato della *Commedia*, ovviamente con l’episodio di *Par.* XXV, nel quale, presso il cielo delle Stelle fisse, Dante viene interrogato da san Giacomo sulla *quidditas* della

seconda virtù; e infatti – riproponendo le parole di Pietro Lombardo (*Sententiae* III xxvi 1) – risponde così: “‘Spene’, diss’io, ‘è uno attender certo | de la gloria futura, il qual produce | grazia divina e precedente merto” (vv. 67-69). Anche in questa situazione, a differenza di quanto avviene nel testo dantesco, a parlare è una figura celeste, che esprime nel linguaggio della teologia una verità dottrinarica.

Come avviene per la Speranza, anche la terza virtù teologale è oggetto di ipostasi nel poema di Frezzi e, inoltre, è ancora la personificazione stessa della Carità a illustrare ciò che rappresenta. Il suo discorso attraversa di fatto tutto il capitolo XXI del IV libro, inglobando nel quadro espositivo della virtù anche la descrizione delle opere di misericordia corporali e spirituali. Sebbene sia prospettata con un impianto diverso da quello dantesco – si ricordi che nella *Commedia* la terza virtù è oggetto di una complessa argomentazione scolastico-sillogistica, composta da una presentazione delle motivazioni offerte dalla ragione e dalle autorità scritturali, e da una riflessione sulle ricadute concrete che l’azione dell’amore divino ha nella storia del singolo individuo e dell’intera umanità – la trattazione frezziana della carità pare comunque intrattenere un qualche sotterraneo rapporto di dialogo e derivazione da *Par. XXVI* e anche da altri ipotesti testuali e immaginativi danteschi.

Ciò può forse apparire più evidente se si analizzano alcuni punti specifici del capitolo in oggetto. Il primo caso riguarda il riuso di *Par. XXVI* 28-30: “ché ’l bene, in quanto ben, come s’intende, | così accende amore, e tanto maggio | quanto più di bontate in sé comprende”, di cui Frezzi pare voler far memoria in due circostanze, ossia nei termini di un’eco al v. 5: “ch’amore è volontà accesa e franca | a voler fare”, e nella rimodulazione del concetto ai vv. 124-126: “Or veder puoi ch’amor sempre col piede | va dietro al bene, e ha ’n sé augumento, | quanto el conosce e quanto in bontà eccede”. Si noterà senza difficoltà la puntuale riproposta, sia a livello linguistico, sia a livello di associazioni di concetti, tra il testo frezziano e quello dantesco che funge da modello.

Una seconda tangenza con il dettato testuale del medesimo canto si può scorgere ai vv. 103-105 e 109-111:

Sappi che amor sempre move li passi  
dietro al conoscimento; e, se ben note,  
senza esso gli atti del voler son cassi  
[...]  
Quanto è 'l conoscimento, o poco o assai,  
del ben, che move ed ha 'l voler piacente,  
tanto s'accende amor, di cu' udito hai

in cui si ripropone una delle idee portanti del discorso dantesco attorno alla Carità (in particolare in *Par.* XXVI 25 e 37-39) – cioè il concorrere dei *filosofici argomenti*, ossia della ragione umana, ai fini della sua comprensione – concetto peraltro ribadito e sintetizzato ulteriormente in *Par.* XXVI 61: “con la predetta conoscenza viva”.

Ma non soltanto il canto paradisiaco partecipa alla composizione del mosaico sulla terza virtù che Frezzi sta allestendo in questo capitolo. Si possono infatti rinvenire altre tessere o porzioni di testo che rievocano situazioni o intarsi della letteratura dal taglio teologico, ma non solo, di Dante.

Se ne presentano soltanto due, a titolo d'esempio: i vv. 10-15, nei quali si ragiona sulla possibilità per l'uomo di scegliere la meta a cui indirizzare i propri sentimenti amorosi:

E questo amor va sempre a dirittura,  
quando elegge per fine e per suo porto  
il Creatore e non la creatura,  
E così alcuna volta anco va a torto,  
quando elegge per fine e per suo segno  
cosa che manca e che ha l'esser corto

in cui pare che l'autore voglia recuperare lo schema delle considerazioni che Virgilio espone attorno al peccato di accidia tra la terza e la quarta cornice del purgatorio, nel punto cioè in cui argomenta la fenomenologia delle inclinazioni amorose (cfr. *Purg.* XVII 91-139); e, in secondo luogo, il v. 157, in cui Frezzi, concludendo il suo ragionamento sulla Carità, la definisce come la corresponsione totale della volontà umana all'amore verso Dio: “ch'amor e volontà è una cosa”, possibile calco, seppur sottoposto ad una rifunzionalizzazione, dato il contesto ben diverso, dell'*incipit* del sonetto di Dante (*Vita nova* 11) *Amore e 'l cor gentil sono una*

cosa.<sup>7</sup>

Nel filone di questa corrente imitativa dantesca si può collocare anche il caso di un testo inedito, ancora riconducibile all'orizzonte geografico e culturale dell'Umbria tardo trecentesca, e più dettagliatamente, sulla base dei dati linguistici emersi, al territorio dell'Umbria settentrionale.<sup>8</sup> Si tratta di un poemetto in sonetti ritornellati, forma pressoché unica nel suo genere, costruito mediante la giustapposizione di 372 componimenti – vergati a due per carta, uno sul *recto* e uno sul *verso* di ciascuno dei 187 fogli attualmente presenti nel manoscritto – legati l'uno all'altro come gli anelli di una lunga catena, sui quali la materia narrativa viene distribuita senza soluzione di continuità.<sup>9</sup>

Il testo è molto probabilmente il frutto della fatica di un religioso, un *converso*, cioè un individuo laico che vive al servizio dell'ambiente del monastero e che spesso corrisponde a colui che è prossimo a prendere i voti: così infatti si definisce in modo indiretto l'anonimo autore, che afferma di lavorare al suo poemetto per edificare la morale propria e quella dei suoi compagni, appellati appunto con il tecnicismo *conversi*. La puntualissima ed esibita padronanza del repertorio testuale e immaginativo delle Sacre Scritture e di richiami, espliciti o impliciti, ad opere della tradizione patristica, esegetica e sermonistica, e in alcuni casi – vuoi per accesso diretto, vuoi per accesso mediato da fonti secondarie – alla

---

<sup>7</sup> Cfr. ALIGHIERI, Dante. *Vita nova*, a cura di G. Gorni, in *Opere*, edizione diretta da M. Santagata. Milano: Mondadori, 2011, vol. I. p. 916-918.

<sup>8</sup> L'edizione critica e commentata del poemetto è in corso di allestimento nella mia tesi di dottorato. Dall'indagine linguistica condotta sui testi sono emersi diversi indizi che inducono a sostenere l'ipotesi che il poemetto afferisca alla parlate medievali riconducibili al territorio di confine tra la Toscana orientale e l'Umbria settentrionale (viene ad es. rispettato il dittongamento secondo i principi dei dialetti delle Città di Borgo San Sepolcro e Città di Castello). Tuttavia, la presenza di determinate spie fonetico-morfologiche (ad es. suffissazioni e forme verbali) e lessicali (elementi di area mediana) invita a considerare il territorio umbro come la realtà linguistica di effettiva provenienza dell'operetta.

<sup>9</sup> In origine i testi erano sicuramente di più (forse 400), come deducibile da un computo effettuato sull'analisi fascicolare del manoscritto, dalla quale è stata individuata la caduta di almeno 13 fogli. Dei 28 sonetti mancanti all'appello, 26 sono perduti in quanto vergati su fogli caduti e 2 sono completamente illeggibili a causa dello stato di totale deterioramento della carta che li ospitava. Ognuna delle poesie si compone di 16 versi e risponde allo schema metrico ABBA ABBA CDC DCD EE.

Scolastica e alla produzione dell'Aquinate,<sup>10</sup> paiono confermare questa ipotesi. Inoltre, la consistente trama di riferimenti alla figura e all'opera di Iacopone da Todì e la presenza di diversi ammicchi, ora più celati e ora più evidenti, a tematiche care al francescanesimo trecentesco più ortodosso, intransigente e radicale invitano a pensare che ci si possa trovare dinanzi all'elaborato letterario di un frate francescano, e forse un francescano spirituale afferente alla setta dei cosiddetti *fraticelli*.<sup>11</sup>

Testimoniato da un solo manoscritto, conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana con segnatura Chig. M.IV.99 e sprovvisto di bibliografia, il codice è giunto all'attenzione degli studiosi in ragione dell'esistenza di una rielaborazione caudata di una poesia della corona dei vizi capitali di mano di Fazio degli Uberti, ossia la prosopopea della Superbia, come segnalato da Cristiano Lorenzi nella nota al testo

---

<sup>10</sup> Un ruolo centrale in questo senso è ovviamente rivestito dalla Bibbia, a cui l'anonimo autore attinge per riproporre massime, concetti e dogmi propri della dottrina cristiana. Accanto ad essa si collocano poi altre fonti che hanno costituito dei capisaldi nell'edificazione della morale cristiana nel corso dei secoli: le opere dei padri della Chiesa Gregorio Magno e Agostino, l'esegesi di predicatori domenicani come Domenico Cavalca e Iacopo Passavanti, e, ancora, il contributo di figure minori come ad esempio il frate predicatore francescano laico, Ugo Panziera, dei cui *Trattati* l'autore sembra conoscere e riproporre alcuni passi. Un'attenzione specifica merita il nome di Tommaso d'Aquino, dal momento che nel poemetto sono presenti taluni riferimenti che paiono alludere esplicitamente a passaggi testuali della *Summa Theologiae* e ad altri testi della trattatistica e dell'innologia di mano dell'Aquinate, o a lui riconducibili. Non è dato sapere se e come l'autore abbia effettivamente attinto all'opera di Tommaso – fatto difficile ma plausibile, se si pensa che la *Summa* era letta e tradotta, e circolava molto negli ambienti monastici e religiosi – tuttavia stupisce indubbiamente l'insieme dei rimandi ad un'opera così concettualmente complessa e stilisticamente elevata in un poemetto in cui, non infrequentemente, l'abilità scrittoria e la chiarezza espositiva del suo artefice vacillano.

<sup>11</sup> L'anonimo autore si manifesta sensibile a certe tematiche di ordine escatologico sentite con grande urgenza soprattutto all'interno degli ambienti del francescanesimo trecentesco più radicale – tra cui quello dei *fraticelli*, rigorosissimi seguaci e attuatori della Regola di san Francesco – alle quali allude sia con velati richiami, sia in maniera più esplicita: la polemica contro la corruzione della Chiesa e delle sue gerarchie, e la necessità di una sua profonda riforma spirituale; la concezione delle età della storia del mondo secondo una scansione temporale di possibile derivazione gioachimitico-francescana; l'attesa dell'imminente venuta dell'Anticristo; la convinzione di vivere in un'età liminare della storia, e di essere ormai prossimi alla fine del cosmo, alla seconda venuta di Cristo e al giorno del Giudizio universale. Si tratta di problematiche indubbiamente diffuse in tutta la temperie medievale, ma che nel contesto in oggetto assumono una sfumatura fortemente denotativa, e potrebbero concorrere a ricostruire il retroterra ideologico e culturale che può aver presieduto alla concezione e alla stesura del poemetto in oggetto. In merito alla definizione dell'ambiente dei *fraticelli* cfr. ad esempio PIAZZA, Andrea. Il santo eretico, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXIV Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996). Spoleto: Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997. p. 273-299, in particolare p. 285, nota 33. Sul tema del millenarismo si consideri RUSCONI, Roberto. *Attesa della fine*. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417). Roma: Istituto Storico per il Medio Evo, 1979.

dell'edizione delle Rime del poeta pisano da lui curata. Il manoscritto, di dimensioni straordinariamente ridotte (ca. 11 × 8 cm.) e dalla struttura spoglia ed essenziale – con fattezze che richiamano le tipologie dei manufatti librari francescani<sup>12</sup> – veicola il racconto di un viaggio nei regni dell'aldilà, che il protagonista, di cui non viene mai fatto il nome, accompagnato da un saggio *duca*, compie mentre è ancora vivo. Seppur deliberatamente ispirato al modello letterario e linguistico della *Commedia*, il poemetto se ne discosta in maniera piuttosto marcata per ragioni di ordine formale e per innovazioni di impianto.

Si assiste infatti ad un utilizzo del sonetto con una precisa funzione strofica, scelta che guarda indubbiamente al passato<sup>13</sup> se si pensa che, all'altezza cronologica supposta, il capitolo in terza rima è già pienamente affermato e adottato da tutti coloro che si inseriscono nel solco dell'epigonismo di Dante. Il singolo testo è qui adoperato come tessera narrativa che, insieme a quelle adiacenti a cui è connessa senza soluzione di continuità, dà vita ad un'intelaiatura che sorregge un unico e compatto organismo narrativo.

L'eccentricità che contraddistingue la scelta della soluzione formale interessa anche la concezione della struttura dell'aldilà, che, seppur rispetti a grandi linee la consueta tripartizione inferno–purgatorio–paradiso, consacrata definitivamente dal modello dantesco, si caratterizza attraverso delle modifiche non irrilevanti, per cui, ad esempio, l'inferno non viene visitato dal protagonista, ma è soltanto evocato in un racconto testimoniale del suo maestro; il limbo è dislocato sulla sfera lunare; i pianeti del tradizionale sistema astrologico-tolemaico non rappresentano più parte dello spazio paradisiaco, ma rientrano nel perimetro del purgatorio, e sono, inoltre, ribattezzati con dei nuovi nominativi;<sup>14</sup> le costellazioni zodiacali sono connotate

---

<sup>12</sup> Per un ritratto del tipico codice di fattura e ambiente francescano cfr. GIOVÈ, Nicoletta; ZAMPONI, Stefano. Manoscritti in volgare nei conventi dei frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture (secoli XIII-XIV), in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*, p. 303-336.

<sup>13</sup> Si pensi alla corona dei 232 sonetti del *Fiore* o alle corone di sonetti duecentesche e primotrecentesche, o ancora al *Saporetto* di Simone de' Prodenzani, poeta orvietano vissuto a cavallo tra XIV e XV sec., che concepisce il suo testo come un insieme coeso di 184 sonetti rispondenti pressoché tutti al medesimo schema metrico (per cui cfr. DE' PRODENZANI, Simone. *Sollazzo e Saporetto*, a cura di L. M. Reale. Perugia: Fabrizio Fabbri Editore, 1998).

<sup>14</sup> L'anonimo autore rifiuta le tradizionali denominazioni che la cultura antica e pagana aveva attribuito ai corpi celesti, e procede pertanto a formularne delle nuove, che possano meglio esprimere il processo redentivo messo in atto dall'unico vero Dio, ovviamente quello del

come allegorie di comportamenti viziosi; e, infine, la dimora di Dio non è più l'empireo, ma un regno che, seppur all'empireo corrisponda *in toto*, viene chiamato sempre e soltanto *cielo cristallino*.

In questa innovativa concezione dell'aldilà che funge da scenario, prende corpo un racconto che ha come suo fine primario l'edificazione morale e catechistica del lettore. Quest'ultimo, mentre si accosta al diletto della narrazione, può trovare enucleati e argomentati tra i vari sonetti tutti i capisaldi della dottrina che concorrono al conseguimento di una retta morale cristiana, meditando e praticando i quali può essere guidato, in via definitiva, al raggiungimento della meta tanto ambita, cioè la salvezza eterna. Ciò che risulta interessante è riscontrare che, mentre viene perseguito questo scopo, molto spesso la materia dottrina è inserita e declinata attraverso il filtro dell'*auctoritas* dantesca e, come ci si può facilmente attendere, del Dante del poema *sacro*.

Come già anticipato per i casi sopra proposti, anche per questo testo inedito, il poema dantesco non è semplicemente elevato a modello di enunciazione letteraria delle verità della fede cristiana, ma è invece consultato, citato e imitato alla stregua di un vero e proprio manuale di riferimento della dottrina cristiana. Non sarà difficile verificare questo impiego di Dante, collocato di fatto in una posizione preminente – accanto alle fonti delle Sacre Scritture e dell'esegetica – se si opera un puntuale confronto testuale, prendendo ancora come punto di riferimento, come già per il caso del *Quadriregio*, le formule esplicative delle tre virtù teologiche.

Il primo caso, inerente la definizione della fede, riguarda il sonetto LXI. L'anonimo *converso* introduce la prima virtù teologale con alcune citazioni dalla Lettera agli Ebrei (11,6) e procede in séguito, dopo averne argomentato le caratteristiche, a proporle al v. 12 la formula secondo una precisa eco del testo dantesco di *Par. XXIV* 64-65.

---

Cristianesimo. Così Mercurio diviene la stella *Cherubbina* e Venere la stella *Serafica* (nomi ideati sulla base degli appellativi delle gerarchie angeliche corrispondenti, i Cherubini e i Serafini); Marte prende il nome del primo imperatore cristiano, e diventa la stella *Costantina*; Giove è trasformato in *Gioiosa* (per richiamare la letizia divina che l'anima può ricevere e sperimentare soltanto in cielo) e Saturno in *Pariella* (nome che evoca la *parità*, essendo il pianeta allegoria della giustizia celeste).

Piacer a Dio non se pò senza Fede  
né l'invisibil trovar chi lo 'gnora  
né d'ignoranza mai s'esce de fora,  
se non s'empara, né 'mpara chi non crede. 4  
L'occhio de l'intelletto con que 'i vede  
è la Credenza, ch'asa' mei lavora  
che 'l senso, però ch'ei non passò ancora  
el c[i]el là du' Credenza tèn un pede. 8  
Figliol de Dio siria chi lo credesse,  
ma nol pò credar chi se ne fa ['n]degno,  
o ama quel che 'n c[i]el se disdicesse. 11  
Fe' è sustanza de lo sperato regno,  
a sustentar chi edificar volesse  
spiritual torre de grazia e d'ingegno. 14  
Formata fe' acerta ch'e' per bene  
sa paradiso, e per peccar le pene.<sup>15</sup> 16

Allo stesso modo, viene esposta, nel sonetto CV, ai vv. 1-4, la natura della seconda virtù teologale, la Speranza, con parole che parafrasano piuttosto pedissequamente *Par. XXV 67-69*.

Speranza è virtù, senza presunza,  
d'esser ben certo per grazia divina  
de possedere beatitudin fina,  
merti premessi d'onni su' valenza. 4  
Questa virtù non perde su' potenza  
per tentazion quanto vol sia pina,  
anzi più spera quant'è più meschina;  
sa che doi fiade non coce Clemenza. 8  
Ottimamente chi non parce, spera  
al su' defetto, quanto vol picino,  
né tien senza pannelle su' lumiera. 11  
D'onni gran vizio, tanto ne sia pino,  
sper uscir tosto, da che vogl' intiera

---

<sup>15</sup> Fornisco di séguito la parafrasi del testo: "Non è possibile essere graditi a Dio se non si possiede la virtù della Fede, né raggiungere la dimensione invisibile del mondo soprannaturale se non si crede in Lui; non ci si può liberare dall'ignoranza se non si è disposti ad imparare, e non può imparare colui che non professa la vera fede. L'occhio dell'intelletto, con il quale l'intelletto stesso può vedere, è la Fede (*Credenza*), che opera molto meglio dei sensi, dal momento che questi ultimi non hanno ancora raggiunto la dimensione celeste che invece alla Fede è accessibile. Chi crede sarà chiamato figlio di Dio, ma chi si rende indegno di questo appellativo, o ama ciò che è disdicevole, non lo potrà diventare. La Fede è la sostanza del regno celeste che riempie del desiderio di Dio, e sostiene colui che vuole edificare la torre spirituale mediante la grazia e l'intelligenza. Una fede robusta rende sicuro il discernimento del singolo tra il bene che conduce in paradiso, e il peccato che porta alla condanna eterna.

dentro gl'è 'nfusa dal voler divino. 14  
Chi peccar vole e spera paradiso,  
quando nol pensa n'è dal demon deciso.<sup>16</sup> 16

Un discorso a parte si deve fare per quanto concerne la Carità, poiché per l'illustrazione della terza virtù l'ipotesto di riferimento non è la *Commedia*, bensì alcuni paragrafi del trattato latino *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo da San Vittore, specialmente il IV e il VI. Il son. in oggetto è il CXXVI.

Foco d'amor la Carità me sa  
ch'arde et incende 'l cor uman, però  
che lo destempra: lui fugir non pò;  
vera non è si consumar nol fa. 4  
Mentre s'anulla e sì languido sta,  
stride co' petre che infocate so,  
sì che il du' o 'l che o 'l chi o el co'  
de l'esser suo a mente più non à, 8  
né dar misura né dir com'è lì.  
Po' che lo imaginar fugito gl'è,  
del su' stare non à né no né sì, 11  
deinde è stratto a quel Ben[e] che è,  
ché chiar gli fa veder la nott' e 'l dì  
el su' desio, e nol ve' sol da sé. 14  
Dàgli a saver de ciò che giamai fu  
e con desio el fa desiar più.<sup>17</sup> 16

---

<sup>16</sup> "La Speranza è la virtù – libera da ogni forma di impertinente presunzione – di avere la certezza di ottenere, con il sostegno della grazia divina, la beatitudine eterna, una volta che si hanno acquisiti i meriti che procedono dal suo valore. Questa virtù non perde la sua potenza nemmeno dinanzi alla tentazione più forte, ma, al contrario, spera di più proprio quando tutto indurrebbe ad abbandonarsi allo sconforto. Essa sa che non si deve sfidare troppo la clemenza divina. In maniera irreprensibile pratica la virtù della speranza colui che è intransigente con ogni proprio peccato, anche con il più insignificante, e sa procurarsi gli stoppini (*panelle*) per mantenere accesa la sua lampada quando sopraggiunge il buio. Per quanto sia sottomesso ai vizi, chi si affida alla speranza, sa che potrà uscirne illeso, per mezzo del soccorso della grazia divina che trasforma la sua volontà. Chi dice di sperare in Dio e continua a peccare consapevolmente, se non impara a pensare bene alle proprie azioni, si ritrova in balia del Demonio".

<sup>17</sup> "La Carità ha per me il sapore di un fuoco d'amore, che arde e brucia il cuore dell'uomo, al punto che lo distrugge: esso non la può fuggire, ed essa non è vera se non lo fa consumare. Mentre chi ne è invaso viene ridotto quasi a niente e soffre, emette uno stridore pari a quello generato dalle pietre focaie, al punto che non ha più coscienza di dove sia, di che cosa sia, di chi sia e in che stato si trovi. Del proprio essere non ha più consapevolezza, né ne sa fornire una definizione o dire come sia. Dal momento che non ha più la facoltà di percepire la realtà, non sa più distinguere il proprio stato. In séguito è rapito dal vero bene, che è Dio, che gli conferisce una nuova vista e una nuova coscienza, e gli rivela chiaramente la fonte di tutti i suoi desideri, che è Lui stesso e che, con le sue sole forze, egli non può vedere. Gli svela ciò che sulla terra è avvolto dal mistero in quanto non ancora avvenuto, cioè il futuro, e, colmando ogni sua voglia, gli infonde il perpetuo desiderio di sé".

La lettura di Riccardo da San Vittore pare però mediata dal filtro delle Laude di Iacopone da Todi, e più precisamente dalla ballata *Amor de caritate*, con la quale il sonetto sembra intrattenere più che un rapporto di semplice consonanza tematica.<sup>18</sup> La parentela testuale che forse ci si sarebbe potuti attendere con il terzo canto del trittico paradisiaco – sulla scorta di quanto avvenuto per la fede e la speranza –, per questo caso specialmente con *Par.* XXVI, infatti, viene meno.

Sono comunque totalmente assenti dei minimi richiami fonetico-lessicali o anche concettuali alla poesia dantesca? A ben vedere, in realtà, si scorgono degli elementi che, forse in maniera più velata, a Dante rimandano. Innanzitutto l'abbinamento tra ardore caritatevole e calore igneo ricorre proprio in *Par.* XXVI 15: “quand’ella entrò col foco ond’io sempr’ardo”; inoltre il sintagma *foco d’amor* si rinviene, oltre che in *Purg.* VI 38 (“perché foco d’amor compia in un punto”) e VIII 77 (“quanto in femmina foco d’amor dura”), soprattutto in *Purg.* XXVII 94-96: “Ne l’ora, credo, che de l’oriente, | prima raggiò nel monte Citerea, | che di foco d’amor par sempre ardente”; ancora, per l’accostamento tra il sostantivo *carità* e il verbo *ardere* si prendano in considerazione i passi di *Purg.* XV 57: “e più di caritate arde in quel chiostro”, *Par.* III 69: “ch’arder pareo d’amor nel primo foco”, e XXII 31-32: “Poi dentro a lei udi’: ‘Se tu vedessi | com’io la carità che tra noi arde’”. Infine, non sfugga che la forma del v. 7 sembra voler rimodulare un’espressione di *Par.* XXI 46: “Ma quella ond’io aspetto il come e ’l quando”.

Si tratta forse soltanto di semplici suggestioni, che però possono essere indicative per testimoniare l’impiego di un repertorio linguistico e lessicale alla cui fissazione Dante ha fornito un contributo di primo rilievo.

---

<sup>18</sup> Per la similarità di immagini, di contesto e di ripresa linguistica cfr. Iacopone da Todi, *Amor de caritate*, in particolare i vv. 2-9: “Lo cor tutt’ho partuto, et arde per amore. | Arde et encende, nullo trova loco | non pò fugir, però ched è legato, | sì sse consuma como cera a ffoco, | vivendo mor, languisce stemperato | demanda de poter fugire un poco, | et en fornace trovàsse locato. | Oimè, e o’ so’ menato a ssi forte languire?” (per il testo ed il commento cfr. IACOPONE DA TODI. *Laude*, a cura di M. Leonardi. Firenze: Olschki Editore, 2010). Cfr. inoltre. MOCAN, Mira. Iacopone e la spiritualità vittorina: *Amor de caritate* e il *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo da San Vittore. In: *La vita e l’opera di Iacopone da Todi*, Atti del Convegno di studio (Todi, 3-7 dicembre 2006), a cura di E. Menestò. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2007. p. 289-309.

La pratica di riproposta e riadattamento dei contenuti catechistico-dottrinari presenti nella *Commedia* riguarda, nel poemetto in oggetto, anche altre questioni di carattere *lato sensu* teologico, particolarmente sentite dalla spiritualità e dalla sensibilità medievale, nonché oggetto di infuocati dibattiti tra i principali esponenti delle diverse scuole di pensiero. Nella congerie delle riflessioni e delle interpretazioni sugli aspetti più delicati della fede cristiana, la parola dantesca assume un nuovo valore per così dire chiarificatore: la sua precisione e la sua memorabilità legittimano un suo utilizzo nella veste di vettore dei contenuti della verità rivelata e di strumento per lo scioglimento di alcuni nodi dogmatici piuttosto avviluppati.

Le questioni dottrinarie affrontate nel poemetto in cui questo fenomeno risulta più evidente sono le seguenti: la possibilità per i corpi fittizi delle anime dei defunti di provare con i propri sensi le pene infernali e purgatoriali (sonetto XIII), problematica già discussa da Dante in *Purg.* III 31-33; l'uscita dal limbo, con l'avvento di Cristo risorto, di alcuni spiriti eletti (sonetto XV), sulla scorta di *Inf.* IV 43-63; la possibilità spirituale per i vivi di ridurre la durata o alleviare le pene inflitte alle anime dei purganti mediante le preghiere di suffragio e le opere di penitenza (sonetto XL), questione sulla quale Dante si pronuncia mentre si trova nell'Antipurgatorio, per mezzo delle parole di Manfredi (*Purg.* III 136-145), e anche mentre percorre la cornice degli invidiosi, attraverso l'esperienza e il racconto di Sapia (*Purg.* XIII 124-129); l'enumerazione degli articoli della fede cristiana secondo i dettami del *Simbolo apostolico* (sonetto LXIII), che ricorda, oltre a tutti i passi del poema in cui sono esposte delle verità dogmatiche, soprattutto la professione di fede del poeta, esaminando dinanzi a san Pietro, presso il Cielo delle Stelle Fisse, in *Par.* XXIV 130-154; e ancora, infine, la definizione del dogma dell'incarnazione (sonetto LXVII), mediante la terzina: "O creatura umana sconoscente, | de[h], ché non guardi al tu' alto Fattore, | che fatto s'è fattura var[a]mente?", che si costruisce deliberatamente come una rielaborazione di *Par.* XXXIII 4-6: "tu se' colei che l'umana natura | nobilitasti sì, che 'l suo fattore | non disdegnò di farsi sua fattura".

La raccolta di questi dati è sintomo del fatto che la lezione teologica del *poema sacro* conosce in un tempo piuttosto vicino alla sua prima diffusione una consistente

fortuna, al punto da divenire in un certo senso, nelle varie forme che si sono presentate, nel tipo di problemi sollevati e affrontati, nel linguaggio tecnico-specialistico adoperato – o inventato *ex novo* – e nel sedimentarsi di un repertorio di immagini, un modello di riferimento manualistico.

Tra i molti che subiscono la fascinazione della prova dantesca della *Commedia* al punto da concepire e provare a realizzare a loro volta, seppur con esiti incomparabilmente fallimentari, un'opera letteraria che a quel modello si conformasse per scopi, per tecniche compositive e per impianto, un gruppo di figure sul quale varrebbe la pena di condurre qualche ricerca più approfondita è quello dei religiosi, nel tentativo di tentare di rispondere alle domande sul se, sul come e sul dove gli uomini di Chiesa del XIV secolo leggessero e interpretassero Dante: quale era la circolazione della *Commedia* presso i centri religiosi del Trecento? In che modo Dante veniva studiato e utilizzato da costoro anche ai fini di una definizione più chiara, più comprensibile e specialmente inequivocabile dei dogmi della fede?

Il panorama che si è prospettato sembra iniziare a fornire qualche indizio – almeno per un territorio, quello umbro, eccezionalmente sensibile, per ragioni di storia culturale e di geografia – della feconda ricezione e della straordinaria reattività alla lezione letteraria e teologica della *Commedia*.

Artigo recebido em 23/12/2021

Artigo aceito em 21/05/2022