

L'IMBESTIAMENTO IN DANTE: IL CASO DI VANNI FUCCI SECONDO DUE COMMENTI TRECENTESCHI ALLA *COMMEDIA* E LA CONTRAPPOSIZIONE CON IL MAGNANIMO ULISSE

Massimo Seriacopi¹

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

Riassunto: Viene proposta una riflessione basata sul confronto tra due famosi personaggi dell'*Inferno* dantesco: un ladro che ha perduto le connotazioni umane esibendo la sua componente "inferiore" connotata dalla bestialità, e un inesausto indagatore dei vizi e delle virtù umane che sacrifica ogni altro aspetto della propria esistenza alla ricerca dell'appagamento del proprio desiderio di conoscenza, cioè l'aspetto più nobile dell'intelletto umano, purtroppo limitato dal momento storico inopportuno. Di aiuto per una comprensione di tale contrapposizione possono servire commenti inediti rintracciati dallo studioso di epoca coeva a Dante.

Parole chiave: ladri, bestialità, desiderio, conoscenza, commenti inediti.

Abstract: It's proposed a reflection based on the comparison between two famous characters of Dante's *Inferno*: a thief that has lost human marks because of his bestiality, and an indefatigable researcher of human vices and virtues for desire of knowledge, that is the most noble part of human intellect, unfortunately limited. A help for understanding the question can be provided thanks to some unpublished commentaries of the XIVth century.

Key words: thieves, bestiality, desire, knowledge, unpublished commentaries.

Pur con tutti i limiti che si possono registrare in certe prestremizzazioni rigidamente allegorizzanti di molti commenti trecenteschi, si dimostra spesso indispensabile, per una corretta comprensione non solo del dettato dantesco, ma anche delle finalità che il poeta si propone, un confronto con gli esegeti coevi del suo poema in quanto afferenti agli stessi "modelli mentali" e a simile formazione morale e culturale: infatti, grazie a questi "recuperi", possiamo spesso attingere notizie, materiale linguistico, dati di vario tipo altrimenti non facilmente reperibili e comprensibili.

Non andrà nemmeno dimenticata la valenza di documento letterario, pur non completamente autonomo, che il commento finisce per assumere, sia per la particolare struttura compositiva, sia per l'uso linguistico e stilistico registrato e spesso fruttuosamente indagabile.

¹ Massimo Seriacopi è un Docente di Lettere, Dottore di Ricerca in Filologia Dantesca presso l'Università degli Studi di Firenze, Vicedirettore della rivista *Letteratura Italiana Antica*, Direttore della Collana 'Minima Dantesca' della Aracne di Roma e Direttore della Collana 'Dantesca' e della Collana 'Poesia medioevale' della Libreria Chiari/FirenzeLibri, autore di numerosi volumi di studi danteschi e di edizioni critiche di commenti inediti a Dante trecenteschi, quattrocenteschi e pascoliani. Collabora con varie riviste italiane, spagnole, ungheresi e statunitensi.

In tale contesto, l'analisi che si vuole proporre concerne l'interpretazione che dell'episodio infernale di Vanni Fucci pistoiese è stata data in commenti trecenteschi finora inediti da me rintracciati all'interno della Biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze e pubblicati su rivista e in volume negli ultimi anni; questo nella speranza di fornire almeno qualche spunto di riflessione sul personaggio, su come Dante lo ha tratteggiato e inserito nel contesto del suo sistema preordinatamente organizzato, su come le sue azioni (esibite o nascoste) vengono rappresentate e valutate, sulle finalità moralizzatrici della narrazione.

E per muovermi secondo le direttive proposte, mi baserò su quanto offerto riguardo alla visione dantesca di Vanni Fucci da due volgarizzamenti fino a pochi anni fa inediti e recentemente da me pubblicati in volume di due "esegeti-principe" del Trecento: Graziolo dei Bambaglioli e Benvenuto da Imola (con un breve accenno a un volgarizzamento inedito da me pubblicato ripreso dalla prima redazione del *Comentum* di Pietro Alighieri)².

Prima di tutto, proporrò la descrizione dei due codici laurenziani che contengono i volgarizzamenti in questione.

Il codice Strozzi 165 (già Strozzi 254) della Biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze è un cartaceo omogeneo della seconda metà del XIV secolo, confezionato in area toscana e costituito da III+42+III' carte; misura cm. 41x22, 6 ed è suddiviso in due fascicoli. Le carte 1 e d 36 a 42 sono bianche (tranne che per la nota di proprietà apposta sul *recto* della carta 1, che recita: "12° 49/ 254/ n° 254/ Dante Inferno con commento d'incerto/ 1651 Del Sen.re Carlo di Tommaso Strozzi/ 1670"). Testo e commento volgarizzato da Graziolo dei Bambaglioli (presente fino al canto XXVIII compreso) sono intercalati su due colonne, ed entrambi sono in *littera* bastarda cancelleresca. Il testo dell'*Inferno* è compreso alle cc. 2r-35v. Le chiose sono ordinatamente raggruppate alla fine del testo di ogni canto con richiami nel margine sinistro dei versi di riferimento ottenuti con le lettere dell'alfabeto comprese tra due punti, ripetute poi all'inizio di ogni singola chiosa. Bibliografia relativa al

² SERIACOPI [2005, 2008a, 2008b].

codice: ROCCA [1891], ALIGHIERI [1966: 519], RODDEWIG [1984: 92], BELLOMO [2004: 118], BOSCHI ROTIROTI [2004: 123].

Passiamo ora al secondo manoscritto. Il codice Pluteo 40.37 della Biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze (già Tedaldo 97) è un manoscritto omogeneo miscelaneo cartaceo, con filigrana a centro pagina costituita da un monticello a tre cime tondeggianti, più alta la centrale, 3 cm. di base, 4,3 di altezza massima, attraversato da un filone con sovrapposta una crocetta. Secondo C. M. Briquet, III, n. 11678, la produzione di questa carta è localizzabile a Fano, o a Milano o a Fabriano tra il 1364 e il 1385.

La copia del codice è terminata nel 1417, come attestato a c. 254v: “Anno Domini millesimo quatricentesimo decimoseptimo. Mensis Ianuarii”. Composto da II+262+II' carte, misura 27,9x21, 1 cm.

Anticamente le carte erano numerate in alto a destra ad inchiostro, mentre modernamente sono state numerate nel margine inferiore destro fino alla 49 ad inchiostro e dalla 50 alla 264 a lapis; invertite le carte 17 e 18, e poi 19 e 20. Da c.1r a c. 6r è presente un *Raccoglimento* in terza rima del Boccaccio, mentre le cc. Da 6v a 12v sono bianche. Il testo dell'*Inferno* (preceduto a c. 13r dalla rubrica “Comedie Dantis de Aldigheriis poete florentini prima pars incipit, quae intitulatur Infernus”) arriva fino alla c. 92v, quello del *Purgatorio* è compreso tra la c. 93r e 173r, quello del *Paradiso* tra la c. 174r e la c. 254r.

Mentre il testo è disposto su una colonna centrale, le chiose, volgarizzamento di commento di Benvenuto da Imola, sono ai margini e, di quando in quando, anche interlineari; la scrittura del testo è una bastarda con stilizzazioni cancelleresche, mentre le chiose, di stessa mano, e di modulo più piccolo, hanno stilemi cancellereschi più accentuati, il che fa pensare che il copista potesse essere un notaio.

In apertura del testo dell'*Inferno* è posto un disegno che raffigura Dante che legge il poema appoggiato su un mobile. L'iniziale della cantica ha decorazioni fitomorfe acquerellate a colori.

A c. 52r si trova, centrato sul margine destro, uno schema concentrico di Malebolge, in rosso e nero a penna.

La lingua del testo e del commento rivela alcuni tratti riferibili ad un'area toscana occidentale, se non proprio fiorentina, come l'epentesi (esempi: c. 13r, commento: *eglie*; c. 26r, commento: *fue*; c. 40r, commento: *l'alie*, ecc.) e i numerosi raddoppiamenti fonosintattici; ma compaiono anche forme (*quisto*, *magiure*, *fazza per faccia*, *mille anne*, ecc.) che rimandano ad area mediana, forse all'Umbria, ma con esclusione di Perugia, Città di Castello e Gubbio; si potrebbe dunque pensare a un antigrafo di area fiorentina filtrato poi dall'intervento di un copista dell'Italia mediana, forse della zona di Orvieto o Città della Pieve, come mi indicò a suo tempo il professor Arrigo Castellani.

Per quanto riguarda la posizione stemmatica del presente codice, basti notare che a *Inferno* [I, 48] il testo ha *tremesse*, come i codici Hamilton 203 e Urbinate latino 366; in più, a II 108, l'uscita *fiumara* stabilisce irrevocabilmente la discendenza dalla famiglia di Ham, unica portatrice di tale lezione, e non per il tramite di Laur (Pluteo 40.22), che ha, a c. 1v (anticamente 6v), *temesse*, ed a fine di c. 3r (anticamente 8r), *fiumana*; la situazione è identica per il codice Palatino 313 ("codice Poggiali"), che riporta appunto *temesse* e *fiumana*, cosicché si può ipotizzare una filiazione diretta da Ham (non considerano probante il *tremisse* del codice Lollianiano 35).

Bibliografia relativa al codice: VOLKMANN [1898: 48], BRANCA [1958: 63]; CONTINI [1966: 340], RODDEWIG [1984: 56]; FEO [1991: 89]; ASSIRELLI [1993: 25-26].

Partiamo allora dal testo dantesco, che riporto secondo l'edizione approntata da Antonio Lanza³: mi riferirò a

Ed ecco a un ch'era da nnostra proda
s'aventò un serpente, che 'l trafisse
là dove 'l collo a le spalle s'anoda.
Né o sì tosto mai né i si scrisse
com'el s'accese e arse, e cener tutto
convenne che cascando divenisse;

³ ALIGHIERI [1995].

e poi ch'e' fu a terra sì distrutto,
la polver si raccolse per sé stessa
e 'n quel medesimo ritornò di butto.
Così per li gran savi si confessa
che lo fenice more e poi rinasce
quando al cinquecentesimo anno appressa;
erba né biada in sua vita non pasce,
ma sol d'incenso lagrime e d'amomo,
e nardo e mirra son l'ultime fasce.
E qual è quel che cade – e non sa como –
per forza di demon ch'a terra il tira
o d'altra opilazion che lega l'omo,
quano si leva, che 'ntorno si mira
tutto smarrito della grande angoscia
ch'egli ha sofferta, e guardando sospira:
tal era il peccator levato poscia.

Oh potenza di Dio, quant'è severa,

REVISTA DE LA  ESTUDIOS DE LINGÜA Y LITERATURA

che cotai colpi per vendetta croscia!
Lo duca il domandò po' chi elli era.

Per ch'ei rispuose: “Io piovvi di Toscana,
poco tempo è, in questa gola fiera.

Vita bestial mi piacque, e non umana,
sì come a mul ch'i' fui: son Vanni Fucci
bestia, e Pistoia mi fu degna tana”.

E io al duca: “Dilli ch'e' non mucci,
e domandal che colpa qua giù 'l pinse,
ch'io il vidi uomo di sangue e di crucci”.

E 'l peccator, che 'ntese, non s'infine,
ma drizzò verso me l'animo e 'l volto
e di trista vergogna si dipinse;
po' disse: “Più mi duol che tu m'hai còlto
nella miseria dove tu mi vedi
che quando fui de l'altra vita tolto.

I' non posso negar quel che tu chiedi:
in giù son messo tanto perch'io fui
ladro a la sagrestia d'i belli arredi,

e falsamente fu già posto altrui.
Ma perché di tal vista tu non godi,
se mai sarai di là da' luoghi bui,
apri li orecchi al mio annunzio e odi:
Pistoia in pria de' Neri si dimacra;
poi Fiorenza rinuov'e genti e modi.
Tragge Marte vapor di Val di Macra
ch'è di torbidi nuvoli involuto;
e con tempesta impetüosa e acra
sopra Campo Picen fia combattuto:
ond'ei repente spezzerà la nebbia,
sì ch'ogni bianco ne sarà feruto.
E detto l'ho perché doler ti debbia!”.

[*Inferno* XXIV, 97-151]



Al fine delle sue parole il ladro
le mani alzò con amendue le fiche,

gridando: “Togli, Dio, ch'a te le squadro!”.

Da indi in qua mi fuôr le serpi amiche
Perch'una li s'avolse allora al collo,
come dicesse: “Non vo' che più diche”,
e un'altra a le braccia, e rillegollo
ribadendo sé stessa sì dinanzi
ch'e' non potea con esse dare un crollo.

Ahi Pistoia, Pistoia, ché non stanzi
d'incenerarti sì che più non duri,
poiché in mal fare il seme tuo avanzi?
Per tutti i cerchi dello 'nferno scuri
non vidi spirto in Dio tanto superbo,
non quei che cadde a Tebe giù da' muri.
El si fuggì ch'e' non parlò più verbo;
e io vidi un centauro pien di rabbia
venir chiamando: “Ov'è, ov'è l'acerbo?”.

[*Inferno* XXV, 1-18]

Riassumiamo quindi la situazione descritta: per contrappasso, la condizione dei ladri viene legata a quella dei serpenti, per ovvii motivi di similitudine delle due “condizioni esistenziali” e morali; diventa così evidente lo “scadimento esistenziale” appunto, operato dai ladri in vita con le loro nascoste illecite azioni ora remunerate in un modo così terribile non casualmente disumanizzante.

Tale scadimento ben rispecchia la lezione aristotelica riguardo ai “gradi” dell’esistenza, della maggiore o minore nobiltà della propria essenza.

Nel caso specifico del personaggio introdotto nei versi riportati, il pellegrino-poeta ricorda che un serpente si avventa contro questo dannato che ha appena fatto la sua comparsa trafiggendone la nuca.

La conseguenza immediata è l’incenerimento del corpo aereo di costui, che però poi riprende subito la figura umana; su richiesta del poeta latino rivela di essere Vanni Fucci, originario della *tana* di siffatti uomini-fiere in cui Dante denuncia che si è trasformata Pistoia; spinto dalle parole del vivente, afferma inoltre di averlo conosciuto di persona e confessa di essere dannato in quella specifica bolgia per il furto sacrilego commesso in seno alla città di origine.

Si mostra però così amareggiato e contristato, poiché svergognato, da questa forzosa confessione che, in quanto accalorato partigiano dei Neri, immediatamente dopo vomita la profezia delle sciagure nelle quali incorreranno presto i Bianchi di Firenze.

Apertis verbis e con accenti belluini denota la precisa volontà di arrecare dolore e motivi di cruccio al viandante così desideroso di conoscenza, che sa essere suo avversario per quanto concerne il credo politico.

I cronisti dell’epoca ci informano che Vanni, figlio naturale di Fuccio de’ Lazzeri, nobile pistoiese, nel 1293 creò un sodalizio con il notaio Vanni della Monna e con Vanni Mironne, entrambi suoi concittadini, organizzando il furto sacrilego del tesoro della cappella di San Iacopo, all’interno del duomo di Pistoia.

Tra gli indiziati nelle indagini relative al furto venne arrestato Rampino di Ranuccio, che a quel punto stava per essere giustiziato.

Se non che Vanni della Monna, arrestato anche lui, confessò la verità e rivelò i nomi dei complici implicati nel misfatto: Vanni Fucci, nel frattempo, si era già dato alla fuga, ma il notaio, nel 1296, venne giustiziato per impiccagione.

Non solo *uomo di sangue e di crucci*, il che lo condannerebbe al settimo cerchio, dunque, il protagonista della narrazione dantesca; non che gli mancassero anche macchie di tal genere, visto che ordì una congiura contro Focaccia Cancellieri e uccise, insieme ad altre persone, il concittadino Bertino; del resto, è attestato tra i condannati nel 1295 come *fures, latrones et rubbatores stratae*: lui e i suoi degni comparì avevano ucciso, in quell'anno, cinque persone, dopo averle depredate delle armi e di ogni bene.

Dunque un bell'esempio di quell'avidità perversa e che in modo subdolo non si ferma nemmeno di fronte al legittimo diritto di proprietà, e di fronte agli atti sacrileghi.

Il poeta scrive qui *il vidi*, e potrebbe averlo incontrato durante la guerra contro Pisa alla quale lui stesso partecipò, tra il 1289 e il 1293: in tale occasione Vanni fu tra i soldati di Firenze.

Troviamo nelle *Chiose selmiane, ad locum*: “Detto *mul*, perché bastardo. Fu uomo molto arrogante e superbo e dileggiatore. E raunato con altri di sua compagnia, in una chiesa che si chiama San Iacopo, immolarono tutt'i paramenti, calici, reliquie, e ciò che vi trovarono; e poi le impegnarono per le mani di un prete di loro, e poi l'apposono a uno notaio, e mandarono nella casa sua a fare cercare, dicendo e infamandolo ch'egli l'avia furate”.

Si può così comprendere l'invettiva dantesca contro Pistoia, da ridurre in cenere se deve continuare a generare, visto il caos sociale e morale nel quale è immersa, persone così bestialmente superbe perfino nei confronti del Creatore, oltre che verso i propri simili.

Ma è tempo di venire alle affermazioni contenute all'interno dei volgarizzamenti anonimi da me rintracciati.

Nel primo di essi, basato su una redazione del testo latino di Graziolo dei Bambaglioli, a partire dalla chiosa al verso 125 del canto si annota: “Questo Vanni Fucci fue pistolese, e sì ccome ladrone peccatore per furto rubòe la sacrestia della maggiore chiesa di Santo Iacopo di Pistoia”.

Si continua poi, dal verso 140: “Dice l’autore in queste parole ch’è Vanni Fucci turbato, però ch’e’ veduto era per Dante nella pena predetta. Acciò che Dante non se ne allegrasse, della sua degna tristizia e pena, sì ch’ella non si turbasse alquanto, pronunziando disse: ‘Io voglio che tu sappia, Dante, che nella cittade di Pistoia primamente saranno cacciati li Negri, o vero Guelfi, poi della cittade di Firenze usciranno e saranno cacciati i Bianchi’. E questo fu vero al tempo della venuta di messer Carlo Pocaterra, avegna che Ili Neri uscissero prima della città di Pistoia”.

Relativamente al verso v. 145, poi, si aggiunge: “Per queste parole antidice questo spirito a l’autore l’oste e l’assedio che ssi dovea porre d’intorno alla città di Pistoia, però che per questo vapore di Val di Magra vuol significare o figurare la persona di messer Moroello marchese Malespini, lo quale in quello oste e assedio della città di Pistoia fue poi capitano di guerra generale. E però dice: *di Val di Magra*, però che ’l detto messer Moroello sta nelle dette parti”.

Quanto a *Piceno* di verso 148, notiamo che il riferimento è a “una porta della città di Pistoia, apo la quale è il campo dove fue l’oste e lla sconfitta e ’l combattimento della città predetta, di che la parte bianca, o vero ghibellina, fue di quella cittade cacciata. E questo disse questo spirito a l’autore, perch’elli n’avesse cagione di turbamento. E però dice il fine del detto capitolo: *E detto l’ho perché doler ti debbia*”.

Si può aggiungere che al primo verso del canto XXV viene accostata questa glossa: “l’autore proseguita di questa materia, e dice che ’nfino a quie elli non trovòe in alcuno luogo o circolo del Ninferno spirito di tanta ostinazione contra Idio quanto è questo pistolese”, e che al verso 15 si sente il bisogno di aggiungere: “Dice l’autore che quello spirito del quale è trattato di sopra, nel XX capitolo, non fue di tanta superbia

quanto questo pistolese, il quale fu Anfirao, l'uno dei sette regi che vennero assediare la città di Tebe”.

Alcuni dati precisi, che spingono a riflettere sulla situazione sociale, morale e politica del tempo sono dunque contenuti con chiarezza, benché sinteticamente, in tali tipologie di commenti, a riecheggiare le prese di posizione dell'Alighieri; e in questo senso possiamo allineare anche le indicazioni contenute nel volgarizzamento del commento di Benvenuto da Imola, a partire dal verso 122 del canto XXIV, *Io piovvi di Toscana*:

[...] questi fu Vanni Fucci, figliuolo di messer Fuccio d'i Lazzari di Pistoia. Costui, al tempo di carnivale, andò da sera con molti compagni a solazzo con suoni di liuti e altri suoni; ed elli si spartì da li altri e andò alla sacrestia della chiesa di Santo Iacopo, e furò grande tesoro, e portollo alla casa di uno suo amico notaio, buono e onesto giovane. E disse: “Tieni questo tesoro, il quale io ho furato, però che niuno s'imaginerà mai di te come di me, e godremo insieme”. E quello e questo ser Vanni notaio ritienne malvolentieri, e incresevali di tanto danno. Avvenne l'altro dì scoperto il furto, e il podestà ne fece grande inquisizione, e fu dato per sospetto uno giovane che ave' nome Zampino, di mala fama, ma figliuolo di nobile e buono uomo, Francesco de' Foresi da Pistoia; e posto al tormento, mai non confessò nulla, però che era innocente di questo. E il podestà, abbiendo pure ferma suspicione di lui, li diede termine III dì ch'e' rassegnasse el furto: se non, lo 'mpicherebe per la gola. Per la qual cosa Vanni Fuci, ridotto a consienza, essendo fuori di Pistoia, a Monte Carelli, mandò per lo padre di quello Zampino e riveloli el fatto, ed esso li disse al podestà, e fu preso quello ser Vani notaio che teneva il tesoro; e confessato la verità, fu impiccato, e Zampino fu liberato.

Si noterà la ricchezza dei dettagli, la sicurezza con cui vengono elencati nomi e collocazione sociale dei protagonisti, vittime e carnefici, dei fatti; anche gli aspetti psicologici non vengono trascurati, come si può notare a partire dal commento al verso 133:

[...] vuol dire Dante che costui si vergognava di questo furto, ed ebbene in vita sua grande dolore e pentimento, per la fama del mondo, e non per amore di Dio. *In giù son messo* (verso 137): vuol dire ch'è doverebe essere di sopra, con quelli violenti nel fosso di sangue, perch'è fu uomo sanguinolento; “Ma per lo peccato del furto, ch'è più grave, sono messo qua giù di sotto”.

Notevole l'aggiunta che viene fatta subito di seguito, perché latrice di considerazioni che ben fanno intendere, per similitudine di formazione, il pensiero e il “sistema morale” dantesco: “*Et notatur* che il peccato de l'omicidio è più grave che 'l peccato del furto, nel conspetto di Dio; ma, nel conspetto del mondo, è più grave el furto, e più scandalo e vituperio ne séguita: e così intende l'autore”.

Appunto, questa è l'idea che sta alla base della concezione infernale: un progressivo discendere nell'abisso come risultante del sempre maggiore disordine socio-morale che si è generato in vita, per distorta applicazione del proprio libero arbitrio.

Il commento continua notando, all'altezza del verso 143, come le vicende di Pistoia influirono su quelle fiorentine:

[*N*]otatur che questa divisione uscì da la famiglia de' Cancellieri, come dirò nel 32 capitolo, e poi e Fiorentini, per pace della città, ne trasse e principali d'ogni parte, e confinolli a Firenze; e così in Firenze si cominciò questa divisione, e poi e Bianchi di Pistoia, con favore d'i Bianchi di Firenze, cacciarono e Neri. E poi e Neri, con aiutorio del marchese Malaspina, vennero a Pistoia, e i Bianchi, uscendo incontro, e' furono sconfitti in Campo Piceno, presso a Pistoia. E cossì furono i Bianchi cacciati di Pistoia: che fu grande dolore a Dante, il quale era d'i Bianchi di Firenze, i quali furono poi cacciati di Firenze.

Ecco quindi forniti dati che portano a riflettere sul perché, nella concezione dantesca, Vanni Fucci e i ladri si “imbestiano” in serpi, su cosa vuole denunciare Dante attraverso loro e sulle dinamiche secondo le

quali l'autore descrive questo loro "scadimento esistenziale", e con quali finalità esemplari ed educative.

Come spesso succede, per avviarsi verso la costituzione di un futuro sistema esegetico dantesco vale la pena di confrontarsi, dunque, con quanto del poeta è stato recepito e ritrasmesso da chi condivideva il suo stesso, o un simile, ambito culturale e di pensiero: non mancheranno mai fruttuosi spunti di riflessione.

E si noterà come proprio dall'esempio contrario e contiguo, rintracciabile nel canto e nella bolgia successivi (bolgia ottava, quindi), Dante saprà offrire una discettazione di altissimo spessore riguardo a un altro dannato che invece saprà offrire esempio della compresenza, in sé, di aspetti "oscuri" e "nobili", a delineare la complessità dell'essere uomini che l'Alighieri sa così ben tratteggiare.

Infatti, all'interno del sistema preordinatamente organizzato che il poema dantesco rivela di essere, come era già stato con Paolo e Francesca, con Ciaccio, con Farinata, con Brunetto, e come sarà poi con Ugolino e con altri personaggi, confrontarsi con i moti propulsivi che hanno animato il pellegrinaggio odissiaco dal poeta rievocato e, per così dire, "ampliato" e "personalizzato", significa per Dante anche confrontarsi, proprio in virtù di questo modo di "far suo" il senso del personaggio, con aspetti dell'esistenza che riecheggiano vicende psicologicamente (e a volte non solo) autobiografiche.

Ecco su cosa si trova, così, a dover riflettere colui che prima rivestiva, nella *fictio*, il ruolo di attore, e che poi riproporrà una narrazione poetica in veste di autore: nutrendosi anche del contrasto tra vantaggio personale, e quindi falsa o imperfetta Prudenza nell'utilizzo delle doti intellettive donate⁴, e tra la necessità morale di mettersi a servizio della collettività per ottenere un bene universalmente valido e fruibile, il pellegrinaggio oltremondano serve anche a comprendere che esiste una Prudenza vera, ma *imperfecta, duplici ratione. Uno modo,*

⁴ Quella che san Paolo chiama *Prudentia carnis*, e che in realtà, a suo parere, *mors est*; cfr. *Ad Rom.* [8, 6].

*quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii*⁵.

Se l'eroe greco, nelle sue astute e scellerate azioni durante la guerra di Troia, ha perseguito una prudenza *falsa* (presente solo nei peccatori, secondo l'ottica cristiana) e perciò è convenientemente punito nell'ottava bolgia dell'ottavo cerchio infernale; da anziano si è tuttavia innalzato verso ideali senz'altro meno meschini di quelli connessi al vantaggio esclusivamente personale e "di parte", ma perseguendo una prudenza per sua natura *imperfecta*, comunque destinata a scontrarsi con un senso di incompletezza, di "parzialità", per così dire, e connessa a un ulteriore elemento di inevitabile sconfitta, come spiega subito dopo, completando l'elenco, l'Aquinate, specificandone l'ulteriore imperfezione: *Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae: puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit*.

E dunque, Ulisse è predestinato a non poter soddisfare il suo desiderio di conoscenza e sapienza assoluta; non è Rifeo troiano, non adempie al tracciato di un percorso esistenziale così virtuoso⁶ da meritare undici secoli prima del sacrificio di Gesù Cristo di trascorrere passo dopo passo l'itinerario che porta l'uomo verso Dio; non potrà realizzare il desiderio⁷ così profondamente insito nell'essenza umana ma strettamente dipendente dalla possibilità di perseguire il terzo tipo di prudenza, quella *vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit*, come prosegue a spiegare san Tommaso.

⁵ Così Tommaso d'Aquino in *Summa Theologiae* [II, II, q. 47, a. 13], nel corso della distinzione tra tre tipi di prudenza.

⁶ Cfr. *Paradiso* [XX, 121]: *tutto suo amor là giù pose a drittura*, e *Eneide* [II, 426 ss]: *cadit et Ripheus, iustissimus unus qui fuit in Teucris et servantissimus aequi*; e a Rifeo, proprio in virtù di questo suo amore per la Giustizia e per la Verità, le tre virtù teologali *fûr per battesimo [...]/ dinanzi al battezzar più d'un millesmo*, *Paradiso* [XX, 127 e 129]. Insondabile il mistero della predestinazione, e addirittura impercettibile per il pagano Ulisse, quindi; su questo riflette e vuole indurre a riflettere il poeta pellegrino.

⁷ Non uso a caso questo termine, ma mi sto riferendo a quanto ho potuto trarre da quello che considero uno dei migliori studi sull'Ulisse dantesco degli ultimi decenni, opera di SASSO [2011]. Né eroe della virtù e della conoscenza, né *fandi factor*, l'Itacese diventa paradigma del desiderio insito nella natura umana, come ricorda anche Dante in apertura del *Convivio* (riprendendo Aristotele): continua è la spinta verso un oltre inesauribile, senza nessuna meta. Perciò, nell'interpretazione di Sasso, Ulisse narra il suo correre, *perduto*, verso la morte, ma insieme è anche, nella narrazione dell'ultimo viaggio, uno "specchio" riflettendosi nel quale Dante può meditare su un momento e su una concezione particolare, "filosofica", del proprio percorso esistenziale. Pur affascinato dalle concezioni e dalle passioni che animano il *folle volo* odissiaco, il poeta cristiano non riesce più a sentirle come valido viatico esperienziale.

Manca la base morale cristiana, mancano il freno e la consapevolezza di un fine che un pagano, salvo specialissime deroghe come quella appena accennata, non può ancora percepire; manca, insomma, la possibilità di scegliere di essere un buon cristiano.

Il tentativo di conoscenza non è certo un male in sé, ma, come direbbe Pietro Lombardo, diventa in questo caso un erroneo voler *scire supra potentiam cognoscentis*⁸; e sempre secondo San Tommaso *rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem*⁹.

Né si dimentichi che Dante stesso, all'interno del *Convivio*, aveva a suo tempo sostenuto le posizioni di San Paolo per cui non va ricercato più sapere di quanto *si convegnà, ma sapere a misura*¹⁰.

Di questa “misura”, di questo “giusto mezzo”, l'Itacese si dimostra privo¹¹; nel momento storico in cui vive non può attingere la prudenza perfetta, e in più è troppo audace, non si sa far guidare da una decisione retta, segue un impulso, una passione, che in sé spingerebbero l'uomo verso la sua dignità intellettuale, ma fidando sulle sole forze umane si può appena intravedere quel mondo metafisico che, per essere raggiunto, deve muoversi da se stesso verso la dimensione umana – legge inderogabile, questa, che Ulisse non può nemmeno immaginare, né sa meritare.

Non è una punizione quella che blocca l'eroe nella sua ultima impresa: è una necessità, automaticamente correlata a un gesto compiuto in un momento inadeguato e con mezzi inadeguati, a un'intenzione non in sé colpevole, ma senz'altro attuata con incoscienza – e la mancata conoscenza o consapevolezza della legge non evita, in caso di infrazione, la “sanzione”.

⁸ Cfr. Il commento *In 4 libros sententiarum Petri Lombardi* [III, 35, 2, 3].

⁹ *Summa* [I, II, q. 57, a. 5].

¹⁰ Cfr. *Convivio* [IV, XIII, 9].

¹¹ Anche la Temperanza, che secondo *Convivio* [IV, XXVI, 7] *mostra lo termine infino al quale è da cacciare*, è usata da Ulisse in modo imperfetto: il “termine” non viene rispettato dall'eroe, spinto dagli eccessi insiti nella *Fortezza, o vero Magnanimitate*, come nel primo libro del trattato conviviale si diceva aggiungendo che *al magnanimo le sue cose sempre paiono migliori che non sono* [I, XI, 20]; e le caratteristiche del magnanimo ha senza dubbio Ulisse.

Tutt'altro discorso rispetto alla collocazione infernale è quindi l'arresto in vita della ricerca odissiacca, bloccata non appena l'eroe scorge la dimensione alla quale non si può accedere prima della Redenzione¹².

Siamo quindi di fronte allo scontro tra il contingente e il metafisico, scontro che, per diversità di forze, non può che portare al fallimento del tentativo di sconfinamento indebito e anacronistico del primo nella dimensione del secondo, per passione naturale istintivamente e incautamente attuata, non per sfida o atto di superbia (niente infatti, nel testo dantesco e nel tono della narrazione, può autorizzare a interpretare in questo senso).

Va però sottolineato quanta complessità costitutiva informa di sé la “creatura poetica” (frutto anche di approfondite meditazioni sulle dispute teologiche del tempo); destinato all'inappagamento, nonché a una dura condanna ultraterrena per le astuzie ideate e attuate a pro di sé e della propria fazione, non è tuttavia privo di ammirevoli virtù, e tra queste proprio di due che accompagnano e completano la prudenza: infatti Ulisse disprezza le azioni limitatamente umane, che non possono appagare la sua brama di conoscenza, arrivando perfino alla rinuncia agli affetti terreni più cari pur di potersi rivolgere a beni superiori, a quel *quid* profondamente desiderato dal suo animo in quanto essere umano; questo particolare tipo di “pellegrino” affronta con fermezza pericoli di morte, sa distaccarsi dagli allettamenti terreni, sa sacrificarsi e tendere verso i fini più nobili.

Scriveva di nuovo San Tommaso che *prudencia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnenque animae cogitationem in divina sola dirigit*; ma anche che *appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem*, e che *potest esse vitium ex ipsa ordinazione appetitus et studii ad discendi veritatem*, qualora si cerchi la “verità” riguardo alle creature non indirizzando tale

¹² Si ricordi che perfino i santi uomini che attendevano l'arrivo del Cristo erano comunque relegati nel primo cerchio dell'Inferno, prima che la promessa del risarcimento dal peccato originale venisse attuata; ed è proprio la “macchia” costituita dal peccato originale, in definitiva, a decretare il fallimento di Ulisse nella sua ricerca all'interno del *mondo senza gente*, cioè della dimensione escatologica, quella che garantirebbe il ritorno all'Eterno, alla Verità, alla felicità e alla completa realizzazione dell'uomo.

atto verso il “debito fine”, *scilicet ad cognitionem Dei*, e pretendendo di conoscere la verità posta *supra proprii ingenii facultatem*. Tale riflessione si conclude poi sostenendo che *bonus hominis consistit in cognitione veri*, ma specificando che il sommo bene non consiste nella conoscenza *cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis*, dal che consegue che *potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas*¹³.

Credo che proprio secondo tale concatenazione di argomentazioni logiche vada intesa la costituzione dell’Ulisse dantesco, considerando che nell’ottica del poeta il greco nella sua ricerca dell’“oltre” appare destinato, dopo una vita indirizzata in modo contraddittorio (ma forse sarebbe più corretto parlare di complessità e ambiguità: è proprio questo aspetto, lo vedremo, che viene consegnato dalla tradizione nel delineare la personalità dell’Itacese), non a una vera e propria punizione, ma a un arresto, a un inappagamento del suo desiderio pur intenzionalmente ben indirizzato.

E proprio a questo punto appare evidente il contatto e il contrasto, allo stesso tempo, con il percorso esistenziale dantesco: mentre l’esploratore del *mondo senza gente* che si è mosso prima della Redenzione non è cosciente, come non lo sono i suoi compagni (come non lo è la rappresentanza del mondo pagano, quindi), di cosa sia davvero quell’altissima montagna che può solo intravedere dopo cinque mesi lunari di navigazione oltre le colonne d’Ercole, il cristiano provvidenzialmente guidato potrà addirittura scalare la montagna, conoscerla a fondo e completare l’ascesa addirittura nella dimensione paradisiaca (e non si dimentichi il ruolo avuto dall’Alighieri nella “costituzione” del regno purgatoriale, come ha dimostrato in modo brillante Le Goff¹⁴).

È bene riflettere in profondità su questi elementi costitutivi: Ulisse non solo non possiede, ma nemmeno arriva a poter concepire l’essenza di

¹³ Le tre sequenze di citazioni sono tratte rispettivamente da *Summa* [I, II, q. 61 a. 5; e da II, II, q. 167 a. 1 *passim*].

¹⁴ Cfr. LE GOFF [1982: 381-410].

quella “santità” che sola permette di attingere alla dimensione dell’assoluto e dell’eterno; ha eccezionali doti naturali, che però si scontrano con i limiti imposti all’intelletto umano¹⁵; l’umiltà del cristiano invece, la sua capacità di farsi *medium* del divino, senza presumere di poter contare solo sulle proprie umane forze, con lungo e faticoso viaggio, ma anche con precisa coscienza del fine verso il quale sta tendendo, permetterà al pellegrino destinato all’esilio da Firenze di acquisire quelle tre disposizioni d’animo che lo metteranno a contatto con Dio senza dover temere naufragi.

Dante conquisterà infatti, gradino dopo gradino, nel suo itinerario e nel superamento di prove durante le quali sarà assistito dalla Grazia (anche in virtù del ruolo provvidenziale e profetico del quale è convinto di essere stato investito, in conseguenza del fatto che è pure convinto di essere il cristiano della Chiesa militante più dotato di Speranza), la *ratio illuminata*, la *voluntas correcta* e la *memoria munda*¹⁶, per arrivare poi, in quanto battezzato, a poter dichiarare essenza e possesso delle tre virtù teologali.

Ulisse si sa dimostrare forte, fermo d’animo; ma poiché non può sussistere nessuna vera virtù nelle estremizzazioni, bisognerà riflettere sull’eccesso di audacia che viene messo in atto nell’affrontare il viaggio verso *il mondo senza gente*: anche Dante, prima di dare effettivo avvio al viaggio verso le dimensioni oltremondane, si chiederà se tale impresa non sia *folle* (parola-chiave anche della navigazione odissiaca), eccessivamente ardimentosa, contro ragione e insensatamente affrontata senza averne le effettive, magnanime capacità, secondo il rendiconto che ci fa dei propri dubbi iniziali nel corso del secondo canto dell’*Inferno*.

Varrà la pena di chiedersi quali caratteristiche ha, in questo senso, il suo “precorritore” greco, se valutato secondo l’ottica di un cristiano del Medioevo; e sempre attingendo dalla *Summa*, soffermiamoci allora su cosa caratterizza la fortezza, componente precipua della magnanimità.

¹⁵ A questo proposito si confrontino posizioni come quelle di SAN BERNARDO, *De consid.* [v, 3], UGO DI S. VITTORE, *De sacram. Fidei* [III, 1, 30], GIOVANNI DI SALISBURY, *Policr.* [VII, 14], BALDOVINO DI FORD, *De sacram. Alt.* [II, 2].

¹⁶ Cfr. *Ad clericos de conversione* [XVI, 29].

Nell'opera dell'Aquinate, patrimonio sapienziale dantesco, viene definita *invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates*, capace di *remove impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis*¹⁷, nonché in grado, mentre reprime il timore, di moderare l'audacia. Si vede bene come in Ulisse ci sia un insieme di disposizioni virtuose, ma anche di tendenza alle estremizzazioni, il che è insito nella natura stessa di alcune di queste doti magnanime.

Non si dimentichi mai il confronto con il testo dantesco, con il suo modo di rielaborare personalmente quanto offerto dalla propria "biblioteca": l'atteggiamento del "suo" Ulisse narrante e nel narrato rivela con estrema chiarezza come di necessità la magnanimità implichi alcuni di quei comportamenti ben riscontrabili all'interno del canto, compreso quello che riprende dalla *Summa* tomistica (che rielabora a sua volta il pensiero aristotelico) le direttive secondo le quali, poiché l'uomo è per sua natura animale sociale, al magnanimo *pertinet ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeta alios in promptu qui eum possint iuvare* [*Summa* q. 129, a. 6]: e davvero all'eroe itacese non mancherà l'appassionata partecipazione di quei compagni, ormai divenuti *fratres*, che gli sono rimasti accanto fino all'ultimo, perfino in vecchiaia.

La vecchiaia, e poi la morte di Ulisse; a molti commentatori coevi a Dante non è ignota la tradizione secondo la quale il personaggio sarebbe stato ucciso dal figlio Telegono, come ben dimostra, ad esempio, Benvenuto da Imola; ma proprio in un volgarizzamento del suo commento al poema trovo, oltre alle informazioni su questa versione della fine dell'eroe, queste interessanti osservazioni conclusive riguardo alla sorte dell'Itacese: "Ma Dante pone questa sua morte in altro modo, fingendo che l'uomo magnanimo e virtuoso come fu Ulisse non si curava della vita corporale e non teme di morire e acquistare fama nel mondo, e cognoscimento" [SERIACOPI 2008: 185].

Delle due, l'una: o i contemporanei del poeta hanno completamente frainteso il senso del dettato e delle intenzioni autoriali; o una parte

¹⁷ Cfr. *Summa* [II, II, q. 123, aa. 2 e 3 *passim*].

della critica contemporanea ha indebitamente sovrapposto la *forma mentis* della nostra cultura a un testo che nasconderebbe “sotto le righe” una volontà davvero ben occultata e riduttiva di una invece affascinante complessità creativa.

Se davvero, come sostiene in modo convincente Giuliano Tanturli, nell’episodio “duplice” di alcune azioni perpetrate dal giovane Ulisse e del suo ultimo viaggio è sostanziale il fatto che “Dante autore e personaggio [...] avverte il legame che a Ulisse lo assimila [...]; si tratta dell’uso temerario e senza coscienza del limite dell’ingegno” [TANTURLI 2013: 5], perché non preservare, per una comprensione a tutto tondo dell’episodio e delle sue finalità, questa ricchezza compositiva? Mi sembra questa la via d’indagine più produttiva.

Mentre ritengo che senz’altro abbia ragione Fasani quando sostiene che “come tutti gli altri grandi dell’*Inferno*, Ulisse è una parte di sé che l’autore-viandante oltrepassa, e [...] distacca da sé, e giudica”, non trovo giusto sostenere che “nell’intero canto non si trova nulla che giustifichi Ulisse, mentre tutto lo accusa in modo più o meno aperto” [FASANI 1984: 189], se davvero, come aggiunge lo studioso poco dopo, va preservato e inteso il “valore polisemico” della rappresentazione; e notava bene Lotman che la “punizione anomala” che colpisce l’eroe riguarda “il tessitore d’inganni, e non l’audace viaggiatore assetato di umana conoscenza” [LOTMAN 1980: 102].

In definitiva, dunque, la tragedia delineata ruota intorno a come la grandezza d’animo possa portare, se non correttamente (cristianamente) indirizzata all’estremizzazione inammissibile del gran dono costituito dalla Prudenza, con un’azione troppo ardimentosa per cui si tende a superare quei limiti naturali dai quali l’uomo non può liberarsi con le proprie forze, come l’*agens* Dante sperimenta nel corso, e come punto di arrivo, del proprio viaggio salvifico: un viaggio salvifico da ascrivere alle conseguenze dell’Incarnazione e della Rivelazione, della loro comprensione, accettazione e messa a frutto.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIGHIERI, Dante, *Il Convivio* (ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli. Con introduzione di Michele Barbi. Seconda edizione con appendice di aggiornamento a cura di Antonio Enzo Quaglio), Firenze: Felice Le Monnier [Opere di Dante 5], 1964.
Edizione digitale [rivisto: 14/04/2017]
<https://www.liberliber.it/mediateca/libri/a/alighieri/convivio_edizione_busnelli_vandelli/pdf/convivio_p.pdf>
- ALIGHIERI, Dante, *La "Commedia" secondo l'antica vulgata*, Giorgio Petrocchi [a c. di]. I: *Introduzione*. Milano: Mondadori, 1966.
- ALIGHIERI, Dante, *La Commedia. Nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, Antonio Lanza [a c. di], Anzio: De Rubeis, 1995.
- AQUILA, Pietro dell' & SCOTUS, John Duns, *Commentaria in 4 libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tomus I*, Levanti: Conv. SSmae Annuntiationis, 1907.
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<<https://ia802701.us.archive.org/34/items/commentariainli01scotgoog/commentariainli01scotgoog.pdf>>
- AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae* [Documenta Catholica Omnia].
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<http://www.documenta-catholica.eu/d_1225-1274-%20Thomas%20Aquinas%20-%20Summa%20Theologi%20C3%A6%20-%20LT.doc>
- ASSIRELLI, Marco, *San Lorenzo. I documenti e i tesori nascosti*, Venezia: Marsilio, 1993.
- BELLOMO, Saverio, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della "Commedia" da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze: Olschki, 2004.
- BOSCHI ROTIROTI, Marisa, *Codicologia trecentesca della "Commedia". Entro e oltre l'antica vulgata*, Roma: Viella, 2004.
- BRANCA, V., *Tradizione delle opere di Giovanni Boccaccio. I. Un primo elenco di codici e tre studi*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<<https://archive.org/details/tradizionedelleo01branuoft>>
- CANTUARIENSIS, Balduinus, *De sacramento Altaris* [Documenta Catholica Omnia].
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1185-1190,_Balduinus_Cantuariensis_Archiepiscopus,_Liber_De_Sacramento_Altaris,_MLT.pdf>
- CLARAEVALLENSIS, Bernardus, *Ad clericos de conversione* [Documenta Catholica Omnia].
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153__Bernardus_Claraevallensis_Abbas__De_Conversione_ad_Clericos__LT.doc.html>
- CLARAEVALLENSIS, Bernardus, *De Consideratione Libri Quinque Ad Eugenium Tertium* [Documenta Catholica Omnia].
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1090-1153,_Bernardus_Claraevallensis_Abbas,_De_Consideratione_Libri_Quinque_Ad_Eugenium_Tertium,_MLT.pdf>
- CONTINI, G., "Manoscritti meridionali della 'Commedia'", in *Dante e l'Italia meridionale. Atti del Congresso Nazionale di Caserta-Benevento-Cassino-Salerno-Napoli, 10-16 ottobre 1965*, a cura del Seminario di Studi Danteschi di Caserta, Firenze: Olschki, 1966, pp.337-341.
- FASANI, Remo, "Il canto di Ulisse", in *Le parole che si chiamano. I metodi dell'officina dantesca*, Ravenna: Longo Editore, 1994, pp.163-189.
- FEO, Michele [a c. di], *Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine*, [Mostra 19 maggio-30 giugno 1991], Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze: Le Lettere: Cassa di risparmio di Firenze, 1991.
- LE GOFF, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard, 1981 [poi tradotto in LE GOFF, Jacques, *La nascita del Purgatorio*, Torino: Einaudi, 1982].
- LOTMAN, J. M., "Il viaggio di Ulisse nella *Divina Commedia* di Dante", in *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Simonetta Salvestroni [a c. di], Roma/Bari: Laterza [Biblioteca di cultura moderna 834], 1980, pp.81-103.

- ROCCA, Luigi, *Di alcuni commenti alla "Divina Commedia" composti nei primi vent'anni dopo la morte di Dante*, Firenze: Sansoni, 1891.
Edizione digitale [rivisto: 14/04/2017]:
<<https://archive.org/details/dialcunicomment02roccgoog>>
- RODDEWIG, Marcella, *Dante Alighieri - Die Göttliche Komödie. Vergleichende bestandsaufnahme der Commedia-Handschriften*, Stuttgart: Anton Hiersemann [Hiersemanns bibliographische Handbücher 4], 1984.
- SARESBERIENSIS, Joannis, *Polycratus Sive De Nugis Curialium Et Vestigiis Philosophorum* [Documenta Catholica Omnia].
Edizione digitale [rivisto: 14/04/2017]:
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1115-1180,_Joannis_Saresberiensis,_Polycratus_Sive_De_Nugis_Curialium_Et_Vestigiis_Philosophorum,_MLT.pdf>
- SASSO, Gennaro, *Ulisse e il desiderio. Il canto XXVI dell' Inferno*, Roma: Viella [I libri di Viella 112], 2011.
- S. VICTORE, Hugo de, *De sacramentis christianae fidei* [Documenta Catholica Omnia].
Edizione digitale [rivisto: 05/04/2017]:
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1096-1141,_Hugo_De_S_Victore,_De_Sacramentis_Christianae_Fidei,_MLT.pdf>
- SERIACOPI, Massimo, *Graziolo dei Bambaglioli sull' "Inferno" di Dante. Una redazione inedita del commento volgarizzato*, Reggello (FI): FirenzeLibri [Dantesca 3], 2005.
- SERIACOPI, Massimo, *Un volgarizzamento del commento di Benvenuto da Imola all'Inferno e al Purgatorio di Dante*, Reggello (FI): FirenzeLibri/Libreria Chiari [Dantesca 7], 2008a.
- SERIACOPI, Massimo, *Volgarizzamento inedito del Commento di Pietro Alighieri alla "Commedia" di Dante. Il Proemio e l' "Inferno"*, Reggello (FI): FirenzeLibri/Libreria Chiari [Dantesca 9], 2008b.
- TANTURLI, Giuliano, "Dante e Ulisse", *Medioevo e Rinascimento* 27, n.s. 24 (2013), pp.01-20.
- VIRGILIO = Publius Vergilius Marus, *Eneide*, Rosa Calzecchi Onesti [intr. e trad.], Torino: Einaudi, 1967.
- VOLKMANN, L., *Iconografia dantesca. Le rappresentazioni figurative della "Divina Commedia". Edizione italiana a cura di L. Locella*, Firenze-Venezia: Olschki, 1898.