

- 1 -

*BIBLIOTHECA PHOENIX*



Massimo Seriacopi

*Un riscontro testuale inedito per  
“dal ciel messo”*

*(Inferno IX, 85)*

*BIBLIOTHECA PHOENIX*

by



in affiliation with

**The University of Connecticut**

MCMXCIX



© Copyright by *Carla Rossi Academy Press*  
*in affiliation with the University of Connecticut - U.S.A.*  
Firenze - Monsummano  
[www.rossiacademy.uconn.edu](http://www.rossiacademy.uconn.edu)  
MCMXCIX  
ISBN 978-88-6065-000-3



Massimo Seriacopi

***Un riscontro testuale inedito per  
“dal ciel messo”***

*(Inferno IX, 85)*

Il codice conservato nella Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze con segnatura Pluteo 40.24, cartaceo di 204 carte e di misura 28,9x22 cm, il cui testo dantesco è stato copiato negli anni 1418-1419, contiene, oltre a rubriche e divisioni “in parti” in volgare per ogni canto dell’intera *Commedia*, un fitto apparato esegetico inedito ai canti I-XI del *Purgatorio*; il copista è Giovanni Stefano da Prato, ed organizza il testo in una colonna, intorno alla quale, preferibilmente sui margini destro e sinistro, vengono apposte le chiose, sempre di sua mano.

All’altezza delle carte 82r-82v, relativamente all’episodio di Bonconte da Montefeltro e della sua “fuga” descritta nel canto V del *Purgatorio*, per il v. 99 (*Fugendo a piè...*), appare una chiosa, all’interno di questo “stralcio” di commento inedito, che mi sembra possa assumere un ruolo di contributo esplicativo in riferimento all’identificazione del “messo celeste” rappresentato nel canto IX dell’*Inferno*:

ch'essendo caduto da cavallo [Bonconte da Montefeltro] fugiva a piè, e così andava insanguinando 'l piano. / c. 82v / E così corendo li mancò la parola: 'E caddi e rimase la mia carne sola, ciò è che ll'anima si partì dal corpo e lo corpo rimase solo. E nel finir mia vita invocai lo nome della Vergine Maria, ciò è io ricorsi a contrezione e sperai nella misericordia di Dio; onde l'angelo, ch'è "*messo di Dio*" [corsivo mio], mi pigliò l'anima e puosemi in Purgatorio'; onde lo demonio se ne lamentava, pensando lui averlo: e vedendo non poterlo avere, fece quel parlare.

Relativamente al verso 108, *ma io farò de l'altro altro governo*, si aggiungerà che la volontà dell'angelo, o "messo celeste", è "confermata, imperò ch'e' non può voler se non bene, e lo demonio non vuol se non male; imperò lo chiama l'altore mal volere", caratterizzando quindi una delle componenti e costituenti principali della natura angelica, cioè il totale accordo con la volontà divina, della quale diventare attivo strumento.

In realtà, la spiegazione del ruolo angelico proposta dall'anonimo commentatore non è altro che la traduzione etimologica, la parafrasi della parola "angelo", e la questione risulta tutt'altro che piana, se l'espressione "messo di Dio" viene confrontata con l'identica definizione di *Purgatorio* XXXIII 44 relativa al *cinquecento diece e cinque* evocato con un tipico stile apocalittico, anche nella sua enigmaticità.

Con ogni probabilità, questo messo è da identificare con Arrigo VII di Lussemburgo: già Benvenuto da Imola, pur con indicazioni caute, si muoveva in questa



direzione;<sup>1</sup> e che ci si riferisca ad un imperatore deriva dalla prima parte del discorso di Beatrice, con il chiaro richiamo all’aguglia, e con un tono che indica un avvento non lontano, tra l’altro.

L’autore dell’*Epistola VII*, indirizzata per l’appunto

*Sanctissimo gloriosissimo atque felicissimo [corsivo mio] triumphatori et domino singulari domino Henrico,*

lo invita a sterminare il re di Francia, restituendo così la libertà ai popoli cristiani, consonando quindi con le parole di Benvenuto; e lo definisce anche *Dei ministrum*, portandolo addirittura alla significazione di *speculum Christi* quando il “mittente” ricorda che, al suo primo incontro con l’imperatore,

exultavit in te spiritus meus, cum tacitus dixi mecum: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi»;

e l’atteggiamento è, ovviamente, di grande reverenza manifestata inginocchiandosi a terra.

---

<sup>1</sup> “[...] non post multum tempum veniet ex alta providentia Dei et bona influentia stellarum quidam iustus princeps romanus qui virtute et *felicitate* [corsivo mio] sua reformabit mundum restituendo Ecclesiam pristinae libertati, exterminando regem Franciae”; e si confronti con *Convivio IV XX*: “manifesto è essa nobilitate essere semente di *felicidade* [corsivo mio]”.

Come avverte Sapegno nel suo commento, esiste anche un ritmo latino d'inizio Trecento in cui Arrigo VII è designato appunto *Dei missus dux*.<sup>2</sup>

Vorrei proporre, a questo punto, un confronto con due passi conviviali che credo contribuiscano a chiarire l'ottica in cui si può inserire la figura di Arrigo per Dante, non in contraddizione con l'identificazione del messo di Inferno IX 85 con un angelo, se si comprende la natura "angelica", "divina", che assume l'imperatore come ricettacolo adatto e rispondente della grazia e della volontà divina.

Scriva infatti Dante:

[...] e così è da porre e da credere fermamente, che sia alcuno tanto nobile e di sì alta condizione che quasi non sia altro che angelo [corsivo mio];

e

[...] così come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini [corsivo mio].<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> D. ALIGHIERI, *La «Divina Commedia»*, a c. di N. SAPEGNO, cit. in *Bibl.*, *ad locum*; lo studioso non fornisce indicazioni più precise.

<sup>3</sup> *Convivio*, III VII e IV XX.

Ecco, io credo dunque che, innegabilmente, Arrigo VII sia per Dante un esempio vivente di queste categorie; e, nel primo caso, torna appunto in modo esplicito la parola angelo, che mi permette di compiere questa *liaison* e di affermare la non gratuità dell’uso di messo (*di Dio, da ciel, ecc.*) nella sua piena valenza etimologica.

Il che dà una qualche sostanza anche all’ipotesi di chi, con il “messo celeste” del IX canto dell’*Inferno*, ha voluto identificare proprio Arrigo VII: è il caso di Gabriele Rossetti e poi del Pietrobono, e ora, all’interno di un complesso ed interessante sistema esegetico, del Ferretto.<sup>4</sup>

Ma è il caso, a questo punto, di ripercorrere, almeno per sommi capi, la storia dell’esegesi di questo sintagma a livello del testo di *Inferno IX*; non prima, però, di aver ricordato l’importante attestazione riscontrabile grazie all’edizione, compiuta per primo da parte di G. Mazzoni, delle *Laudi cortonesi*.<sup>5</sup>

Guido Mazzoni, dunque, si fa editore a fine Ottocento della prima parte del codice 91 conservato nella Biblioteca Comunale di Cortona, cioè di 47 laudi dugentesche; l’*incipit* della settima recita per l’appunto: “Da ciel venne messo novello”, e il verso successivo specifica “ciò fó l’angel Gabriello”.

La natura “angelica” costituente di chi risulta investito da questo ruolo di messo celeste è quindi innegabile; resta da verificare se può essere accettabile la proposta

---

<sup>4</sup> Per ognuno di questi studiosi si rimanda alla *Nota bibliografica*.

<sup>5</sup> Tale riscontro mi è stato suggerito da F. Mazzoni, che ringrazio. Per i dati relativi all’edizione in questione rimando alla *Nota bibliografica*.

precedente di “componente angelicata” di esseri umani, ma le stesse concezioni conviviali mi sembra che portino in questa direzione, più ancora di tutta la teoria culturale-letteraria del periodo relativa alla “donna-angelo”.

Per *Inferno* IX 85, già Jacopo della Lana, seguito dall’Ottimo, dall’Anonimo Fiorentino e dal Buti, propendeva per l’identificazione con un angelo; e su questa linea si pone con decisione anche Boccaccio, seguito da molti altri, con tentativo addirittura di *denominatio* di tale creatura celeste, spesso identificata con san Michele, l’arcangelo Michele.

A questo proposito, notava Pasquazi<sup>6</sup> che non mancano certo elementi di convalida a questa ipotesi: riconosce infatti vari indizi che attestano il credito dato all’esistenza di un angelo buono guardiano del Limbo,<sup>7</sup> e nota che il messo celeste, di fronte alla città di Dite, “non assiste soltanto Dante, ma anche Virgilio e tutto ciò che in Virgilio si riassume”.

Né la tradizione manca di soccorrere in questo senso, riconoscendo l’esistenza di angeli buoni che

---

<sup>6</sup> In ED, *ad vocem* “messo celeste”.

<sup>7</sup> Noto però che il passaggio del *bel fiumicello* come fosse *terra dura* di IV 109, riconosciuto come “operazione afferente alle categorie angeliche” e giustamente accostato al passaggio da parte del messo celeste della palude stigia *con le piante asciutte* di IX 81, viene compiuto da un vivente e da un’anima del Limbo, prestandosi così ad un’interpretazione ambivalente: l’operazione “angelica” può essere compiuta anche da un uomo, e addirittura da un’anima pur “infernale”, se questi sono investiti da un ordine provvidenziale. Il che è dei deuteragonisti latino e fiorentino, e potrebbe essere di Enea, di Arrigo VII, ecc.

provvisoriamente non abitano in cielo per adempiere ad altre speciali attività di guardiani e aiutanti, come mostra l'*Offertorio* della messa per i defunti proprio a proposito di s. Michele; e l'*Apocalisse*, al capitolo 20, insieme alla II *Epistola ai Tessalonesi* di s. Paolo, propone figure di angeli preposti all'impedimento dello scatenarsi sulla Terra delle forze infernali, che Pasquazi ricollega all'angelo guardiano del Limbo.

Si aggiungono inoltre dati che contribuiscono a proporre l'identificazione con s. Michele, ricollegando la disposizione topografica dell'Inferno con l'antica tradizione giudaica raccolta nell'*Epistola* di s. Giuda Taddeo, per cui l'arcangelo principe delle milizie angeliche risulterebbe possedere la giurisdizione e la custodia del Limbo e dell'abisso infernale.<sup>8</sup>

Infine si passa all'analisi di altri dati “comportamentali” che comproverebbero questa identificazione, per mezzo di un confronto diretto col testo dantesco e con l'esperienza di san Francesco, oltre che per considerazioni relative all'utilizzo “ideologico” di fonti scolastiche come Dionigi Areopagita e il “Dottore Angelico”.

Al di là della economicità di questa puntuale identificazione, mi sembra importante ricordare ciò che Pasquazi offre per l'identificazione del messo celeste con

---

<sup>8</sup> Vorrei notare che la figura di san Michele come diretta contrapposizione alla potenza infernale nella giurisdizione delle anime doveva risultare davvero ben presente alla cultura medievale, visto che viene raffigurata anche sul portale (in un bassorilievo della II metà del XIII secolo) detto del Giudizio Universale nella chiesa di Notre-Dame a Parigi, mentre pesa le anime per strapparle a Satana.

una creatura propriamente angelica.

Prima sconfessa due dei punti che hanno potuto portare alcuni esegeti ad identificarlo con un essere umano:

Contro l'identificazione del M. in un angelo celeste si possono presentare poche e deboli obiezioni. Una è che quest'angelo non dovrebbe avere quel sembiante umano che D. gli attribuisce [...]. Le altre note che risultano dalla descrizione di *If* 64-103 sono anche applicabili agli angeli, secondo la loro figurazione tradizionale. Un'obiezione più valida, anche perché confortata da quel che afferma Beatrice sull'intangibile beatitudine di un abitatore del cielo che ponga i piedi nei luoghi inferi, è che il M. appare infastidito e in qualche modo preoccupato: le quali cose sarebbero in contrasto con la sua qualità di beato abitatore del cielo. Ma occorre notare che i beati abitatori del cielo, nella *Commedia*, non appaiono esenti da certe generose emozioni, d'ira buona per es., o di affannosa cura: si ricordi, tra l'altro, lo sdegno espresso dal grido dei beati o il pianto di Beatrice.

Poi viene sottolineato, a proposito dei fenomeni che accompagnano l'arrivo del messo (vento, tuono e terremoto), che nella tradizione e nella *Sacra Scrittura*, D. trovava bene attestato il rapporto fra l'intervento angelico e l'insorgere del vento; e un discorso analogo più esteso ed esplicito D. poteva leggere nell'*Areopagita*, a lui ben noto (*De coelesti hyerarchia* XV 6). Quest'angelo deve scendere dal Limbo, e non dal Paradiso, come viene ad attestare il verso *e già di qua da lei discende l'erta*, verso che suona: e già, appena or ora i diavoli mi hanno respinto, la forza angelica è partita in nostro soccorso, e si trova in un punto al di qua della porta dell'Inferno. Per far

scendere il M. dal Paradiso, quella precisazione del v. 128 sarebbe inutile, anzi quasi assurda: infatti, in forza di essa, l'angelo impiegherebbe un istante o poco più per spostarsi dal cielo alla porta dell'Inferno, e un tempo molto più lungo (tutto quello corrispondente a quanto si dice nei vv. 1-63 del canto IX) per discendere l'erta, che è cammino di gran lunga più breve. Inoltre, se il M. ha preso a muoversi dal di qua della porta, cioè dal Limbo, Virgilio può sapere che scende da lì, poiché — e questo è il punto — sa che ivi è la dimora di lui, e le sue parole dunque hanno un significato; se invece il M. ha preso a muoversi dal cielo, non si comprende come possa Virgilio sapere con tanta esattezza a qual punto il M. sia arrivato in quel momento.

Considerando queste osservazioni, ricollegandosi alle attestazioni ritrovate in una serie di opere (in senso culturale e più strettamente linguistico) e grazie al confronto diretto con il testo dantesco, è difficile negare validità al processo di identificazione del messo con un angelo, al di là dell'accettazione o meno della *denominatio*; ma non è mancato, comunque, chi ha avanzato proposte assai diversificate.

È il caso, per esempio, di Pietro Alighieri, di Benvenuto da Imola e di Giovanni da Serravalle, che nel messo hanno voluto vedere la figura di Mercurio (che è comunque guida e protettore nelle opere civili degli esseri umani, secondo la visione mitologica; e anche chi ha proposto Ercole, con le sue componenti semidivine e sovrumane, si avvicina in qualche modo a tali concezioni ideologiche).

Per alcuni commentatori moderni, il messo potrebbe essere un personaggio biblico: Mosè, per Piersantelli e

Cianciulli; Aronne, per Filomusi Guelfi; e sempre Piersantelli ha proposto anche s. Pietro.

Sempre da esegeti moderni, un certo credito è stato assegnato anche a personaggi del mondo classico: oltre a Cesare, c'è stata la proposta, avanzata da Caetani, Pascoli,<sup>9</sup> Valli e Toffanin, di Enea: che in effetti è un abitante del Limbo, e, dato il suo valore simbolico, la sua

---

<sup>9</sup> Le osservazioni di Pascoli meritano di essere valutate con una certa attenzione. Scrive infatti (*Le rovine e il gran veglio*, cit. in Bibl.) che la pur positiva *ira per zelum* di Virgilio, in quest'occasione, non può essere sufficiente, perché è puramente umana; e, riportato il passo di *Convivio*, IV 20 ricordato nel corso del presente articolo, sottolinea come, secondo il VII libro dell'*Etica* aristotelica, "alla bestialità converrà dire che s'opponga la virtù sovrumana, eroica in certo modo e divina", quella del vero forte; il quale viene riconosciuto in Enea anche perché "l'Eneide è come il Vangelo profano del suo poema; e il suo eroe è messo insieme a San Paolo, quale esempio d'uomo che corruttibile ancora andasse ad immortale secolo [...]. Enea ha fatto quel cammino nelle condizioni proprie di Dante, ossia di corruttibile ancora; e non in quelle di Virgilio puro spirito; perciò ha intera esperienza. Inoltre nessuno meglio di lui può attraversare con le piante asciutte la palude dei due vizi collaterali alla fortezza [...]. Egli apre la porta. La porta chiusa è quella della malizia che ha per fine l'ingiuria, ossia della ingiustizia [...]. Enea è il giusto, per eccellenza: pensa Dante" (pp. 238-39 *passim*). Né a Pascoli sfugge il parallelo con *Inferno*, IV 108; e, sottolineato il fatto che Enea è "il nobilissimo padre del popolo romano", ecc., l'esegeta riconosce "un processo di proporzione evidente tra Enea e il Messo[...]dimostrato supremamente temperante e forte, per la sua discesa senza scorta dai cerchi" e per la sua capacità di aprire senza sforzo la porta dell'ingiustizia con una verghetta che sembra precisa eco del testo virgiliano (ma onestamente si riconosce che lì non serve per aprire e passare). Come in molte altre occasioni, i testi d'esegesi dantesca di Pascoli meriterebbero di essere attentamente rimeditati.



candidatura non manca di fascino: ma perché Dante si inginocchierebbe ora soltanto al suo cospetto? Per il nuovo ruolo assunto? Ma non ne aveva avuto già uno provvidenziale e di altissimo livello secondo l'Eneide?

Fornaciari e Federzoni hanno avanzato addirittura l'ipotesi che ci si trovi di fronte a Gesù Cristo, mentre Gabriele Rossetti ha sostenuto la candidatura di Arrigo VII, ripreso da Pietrobono e, in questi ultimi tempi, da Ferretto.<sup>10</sup>

Sarà comunque il caso di ritornare al contatto diretto con il testo dantesco, considerando, oltre alle caratteristiche del discorso, dei gesti e dell'atteggiamento del messo, anche il valore simbolico che potrebbe assumere la verghetta con la quale apre l'ingresso sbarrato della città infernale: è vero che si può ricollegare per qualche verso al testo virgiliano nel caso si sostenga l'identificazione con Enea (e anche a Mercurio, ricordando che Stazio lo descrive nell'atto di placare Cerbero appunto con una verga); ma si potrebbe tentare anche un richiamo a quelle connotazioni angeliche che fanno ritrarre, nell'iconografia medievale, l'angelo annunciante a Maria (il già ricordato Gabriele) con tra le mani un giglio, simbolo di umiltà e di purezza.

Forse anche per l'identificazione del messo celeste con

---

<sup>10</sup> Per i riferimenti alle opere degli studiosi ricordati si rimanda alla *Nota Bibliografica*. Per quanto riguarda il recentissimo e originale commento di FERRETTO, vale la pena di considerare il modo in cui pone la questione, perché ha elementi non privi di suggestione, che però ha poco senso riportare isolatamente, poiché il suo lavoro, così consequenziale, richiede la lettura del metodo interpretativo di base proposto all'inizio del commento.

una creatura propriamente angelica si potrebbe ipotizzare una valenza simbolica in qualche modo analoga, o collaterale.

Sottolineo per prima cosa quello che non c'è nel testo dantesco, e che dirimerebbe in modo definitivo la questione: manca un qualsiasi riferimento alle ali che caratterizzano ogni angelo, semplici o multiple che siano.<sup>11</sup>

Il dettato dantesco fornisce invece i seguenti elementi per la ricezione del messaggio da parte del lettore: i dannati, le anime distrutte, provano spavento nei confronti dell'inviato celeste (perché in lui riconoscono la virtù "nemica", come fossero *rane innanzi a la nimica / biscia*), e questi, appunto, manifestava la sua essenza sovrumana o, quantomeno, di "nobilissimo" e di investito d'autorità della Provvidenza, non necessitando di toccare la sudicia onda nemmeno con le piante dei piedi; esattamente come per Beatrice,<sup>12</sup> non c'è possibilità che la miseria del luogo lo possa toccare: appare infatti infastidito solo dalla rimozione dell'aere grasso dal volto ottenuta *menando la sinistra innanzi spesso* (evidentemente nella destra tiene la verghetta; e a volte nell'iconografia medievale gli

---

<sup>11</sup> Potrebbero essere sottese nel passaggio di Stige *con le piante asciutte*: la creatura sta sorvolando la palude? Ma sarebbe strana l'assenza di ogni riferimento a questa attività e a questi "accessori" così appropriati alle creature angeliche; e d'altronde non è economico cercare in un testo ciò che non è esplicitamente riportato; più comprensibile invece l'assenza, dato il luogo in cui si svolge l'azione, di riferimenti ad altre caratteristiche chiaramente espresse per gli angeli purgatoriali e paradisiaci, come la luminosità, ecc.

<sup>12</sup> Cfr. qui II, 91-93.

angeli vengono rappresentati con una specie di scettro d'oro); né la reazione così “umana” rappresenta un ostacolo, quando si pensi che Beatrice piange e arrossisce, i beati del Paradiso lanciano un grido di disdegno, ecc.

Da qualche indizio, Dante ben si *accorge ch'elli era da ciel messo*: un angelo del cielo, quindi; rivolgendosi al maestro, riceve da questo un segnale che lo spinge a star tranquillo e, per la prima volta, ad inginocchiarsi: il personaggio sopraggiunto, già preannunciato a VIII, 128-130, è tale da essere passato *per li cerchi senza scorta*, senza bisogno di guide o di protezioni perché, evidentemente, è lui stesso guida e protettore; grazie a lui, nonostante il timore subito frenato, e per l'investitura assegnata dal decreto divino (al *tal*, una creatura di tale eccellenza, di VIII, 130, fa eco il *Tal* di IX, 8, nel quale sarà indicata Beatrice e ancor meglio Dio, del quale lei si fa tramite), la città di Dite verrà aperta, non si ostacolerà più il proseguimento dell'*experientia* del pellegrino.

Caratteristiche del personaggio sono l'esser *pien di disdegno* in questo ambiente infernale (il che lo caratterizza come forte e magnanimo); e l'aver potenza tale da aprire la porta serrata della città con solo una verghetta senza impedimento.

Le sue parole, a rigore del verso 105, sono *sante*, e dopo queste i due poeti si muovono sicuri verso la città e le entrano dentro *sanz'alcuna guerra*: eppure il messo non si rivolge per nulla a loro, adempie al proprio ufficio andandosene *con sembiante / d'omo cui altra cura stringa e morda*.

Si rivolge invece ai *cacciati del ciel*, lui che è *da(l) ciel messo*, alla *gente dispetta*, spregevole, il che motiva

ulteriormente anche il suo *disdegno*, e con parole ben dure.

Sembra veramente di assistere alla contrapposizione diretta e specularmente oppositiva di due entità in relazione alla condizione celeste: “messo” vs. “cacciati”, angelo contro diavoli.

Questi ultimi dimostrano la stolta temerarietà del loro ardimento, del loro voler andare proprio “oltre” i retti intendimenti, in un certo senso perché ciò è connaturato nella loro essenza: è un’*oltracotanza* (*oltracuidance*) del tutto irragionevolmente accolta con una specie di compiacimento.

Il messo sa bene quanto sia assurdo recalcitrare alla *voglia*, “volontà”, divina, alla quale non può mai essere impedito il raggiungimento del fine proposto: lo sa proprio lui, che, come scrive l’anonimo commentatore registrato nel manoscritto Pluteo 40.24, “non può voler se non bene”, e quindi si accorda in pieno con questa superiore volontà, ne diventa concorde e deciso strumento, come fece già al tempo in cui le sue “controparti” riflesse in negativo, i *neri cherubini*, scelsero invece di sviarsi da Dio, il quale, ogni volta che hanno tentato ancora di ribellarsi al suo volere, ha accresciuto il loro dolore, conseguenza della loro impotenza e frustrazione.

Se “*Fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectos producendos*”, come ricorda s.*Tommaso* in *Summa*, I, CXIV, 2, che giovamento potrebbe mai portare voler “cozzare” contro tali disposizioni provvidenziali non modificabili?

Ma come la creatura angelica segue la propria

inclinazione, così il diavolo “non può voler se non male”, sottolinea il commentatore ricordato: ad ognuno il proprio ruolo, in quella *concordia discordans* che è il Creato.

L'*exemplum* che il messo richiama alla memoria è caratterizzato, nella descrizione, da toni bruscamente realistici, ben adattati all'ambiente, alla situazione e all'uditorio.

Compiuto il proprio ufficio, non c'è indugio: come in II, 71 e 84, c'è un'altra *cura* ricordata, un'evidente volontà di ritornare al cielo o comunque ad un ufficio a questo connesso (e ufficio provvidenziale è stato anche questo, momentaneo, appena compiuto).

Considerando anche i tanti punti di contatto con le figure angeliche purgatoriali, diventa difficile negare la forte consistenza dell'ipotesi che fa del *messo* una creatura angelica; l'unica alternativa accettabile, a questo punto, mi sembrerebbe la proposta di un personaggio nobilissimo, virtuosissimo, al punto di essere, secondo le parole conviviali già ricordate, quasi non altro che angelo.

Ma di nuovo mi domando: quanto è esegeticamente economico postulare un riferimento così oscuro, poco esplicitato, che si presta ad ambiguità e non sempre motivabile nel confronto con il testo, quando si propone con una certa linearità una possibilità anche etimologicamente così evidente?

In attesa quindi di un eventuale “segnale forte” in direzione contraria, mi sembra decisamente sostenibile l'equazione *da(l) ciel messo* = “angelo”.



## Nota Bibliografica

«*Commedia*» di Dante degli Allighieri col commento di Jacopo della Lana bolognese, a c. di L. SCARABELLI, Bologna 1866-1867.

*L'Ottimo commento della «Divina Commedia» [Andrea Lancia]. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante...* [ed. Alessandro Torri], Pisa 1827-1829.

G. BOCCACCIO, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a c. di G. Padoan, Milano 1965.

*Commento alla «Divina Commedia» d'Anonimo fiorentino del secolo XIV...*, a c. di P. FANFANI, Bologna 1866-1874.

*Commento di Francesco da Buti sopra la «Divina Commedia» di Dante Allighieri* per la cura di C. GIANNINI, Pisa 1858-1862.

*Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium, nunc primum in lucem editum* [ed. Vincenzio Nannucci], Firenze 1846.

*Benevenuti de Rambaldis de Imola comentum...*, curante JACOPO PHILIPPO LACAITA, Firenze 1887.

FRATRIS JOHANNIS DE SERRAVALLE... *Transatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii...*, Prati 1891.

*La Beatrice di Dante. Ragionamenti critici* di GABRIELE ROSSETTI, Londra 1842.

M. CAETANI, *Della dottrina che si asconde nell'ottavo e nono canto dell'«Inferno»...*, Roma 1852.

R. FORNACIARI, *Studi su Dante editi e inediti*, Milano 1882, pp. 94-101.

G. Mazzoni, *Laudi cortonesi del secolo XIII, con un'appendice...*, Bologna 1890.

A. Piersantelli, *Dante e il suo poema*, Macerata 1900.

G. PASCOLI, *Enea, in Sotto il velame*, Messina 1900; Bologna 1901<sup>2</sup>, pp. 232-46 (si cita da questa edizione).

G. FEDERZONI, *Studi e diporti danteschi*, Bologna 1902, pp. 182-201.

H. LECLERCQ, *Anges, in Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, Parigi 1905, pp. 2080-2161.

L. FILOMUSI GUELFI, *Studi su Dante*, Città di Castello 1908.

E. DONADONI, *Scritti e discorsi letterari*, Firenze 1921, pp. 398-99.

L. VALLI, *La Croce e l'Aquila nella struttura segreta dell'universo dantesco*, Bologna 1926.

M. CIANCIULLI, *Il Messo celeste nell'Inferno dantesco*, Roma 1930.

*Il canto IX dell'«Inferno»* letto da G. A. VENTURI nella Sala di Dante in Orsanmichele, Firenze 1933.

S. ROSADINI, *Notae exegeticae*. I. Loca selecta ex epistulis paulinis, Roma 1934.

B. M. SERPILLI, *L'Offertorio della Messa dei defunti*, Roma 1946, pp. 87-95.

S. SANTANGELO, *L'allegoria del canto IX dell'«Inferno»*, «Sicilorum Gymnasium», IV, 1951, pp. 159-65 (poi in *Saggi danteschi*, Padova 1959, pp. 143-49).

M. MARCAZZAN, *Il canto delle Furie*, «Humanitas», VII, 1952, 12, pp. 1131-45 (poi in *Lecture dantesche*, a c. di G. GETTO, Firenze 1958, pp. 153-72).

R. BACCHELLI, *Da Dite a Malebolge: la tragedia delle porte chiuse e la farsa dei ponti rotti*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXI, 1954, pp. 1-32 (poi in *Saggi critici*, Milano 1962, pp. 845-78).

D. ALIGHIERI, *La «Divina Commedia»*, a c. di N. Sapegno, I, Firenze 1955.

L. PIETROBONO, *Il canto IX dell'«Inferno»*, «Responsabilità del sapere», XI, 1957, 51-52, pp. 185-200 (poi, con lo stesso titolo, Torino 1959-«Lectura Dantis Romana»).

C. BOZZETTI, *Storia interna del canto X dell'«Inferno»*, «Convivium», n. s., II, 1957, pp. 79-127.

A. RICOLFI, *La trasfigurazione cristiana delle porte dell'Ade virgiliano in Dante e il «messo da cielo»*, «Nuova rivista storica», XLII, 1958, 2, pp. 223-56.

G. SEVERINI, *Sotto il velame delli versi strani*, Campobasso 1959.

G. TOFFANIN, *Il canto VIII dell'Inferno*, Firenze 1960 («Lectura Dantis Scaligera»).

U. ZANNONI, *Il canto IX dell'Inferno*, Firenze 1961 («Lectura Dantis Scaligera»).

A. VALLONE, *Il canto IX dell'Inferno*, in *Studi su Dante*



medievale, Firenze 1965, pp. 161-78.

Idem, *Il canto IX dell'Inferno*, «Nuove letture dantesche», Firenze 1966, I, pp. 237-57.

Bibliotheca sanctorum, Roma 1967, pp. 410-46, ad vocem “Michele Arcangelo”.

J. DANIELOU, *Anges, démons et êtres intermédiaires*, Tours 1969, pp. 157-66.

S. PASQUAZI, «*Enciclopedia Dantesca*», III, 1971, pp. 919-21, ad vocem “Messo celeste”.

R. M. RUGGIERI, *Il canto IX dell'«Inferno»*, Roma 1977 («*Lectura Dantis Romana*», 1976).

A. GRECO, *Canto IX dell'«Inferno»*, Napoli 1981 («*Lectura Dantis Neapolitana*», 1980).

*Laudae cortonesi dal secolo XIII al XV. I\**, a c. di G. VARANINI, L. BANFI E A. CERUTI BURGIO..., Firenze 1981 (lauda VII alle pp. 114-117).

*Laudario di Cortona*, a c. di C. TERNI. Prefazione di G. CONTINI, Regione dell'Umbria, Quaderni del Centro per il Collegamento degli Studi sul Medioevo e l'Umanesimo, Università di Perugia, 20, Firenze 1988.

G. M. FERRETTO, *Prima lettura analitica comparata nei sensi letterale, allegorico, anagogico e morale della «Comedia» di Dante Alighieri...*, Treviso 1999.



Finito di stampare per conto della  
*Carla Rossi Academy Press*  
*in affiliation with the University of Connecticut - U.S.A.*  
nel mese di ottobre  
MCMXCIX



Le pubblicazioni della  
CARLA ROSSI ACADEMY  
*(Non-Profit Cultural Institution)*  
sono obbligatoriamente da considerare  
“fuori commercio”,  
vengono diffuse in Europa,  
Canada, Stati Uniti d’America,  
Messico, Brasile, Argentina,  
Sud-Africa, India,  
Australia e Nuova Zelanda,  
solo all’interno di uno speciale circuito  
di biblioteche e di istituti universitari.



## COPYRIGHT

© Copyright by  
*Carla Rossi Academy*  
*International Institute of Italian Studies.*  
All rights reserved.

The intellectual property on publications of  
*Carla Rossi Academy*  
*International Institute of Italian Studies*  
is strictly reserved.

The utilization of texts, section of texts or pictures  
is protected by the copyright law.

You can use the publications of this web site  
only for private study.

Please read these notes carefully before consulting  
the present web site.

In case you do not agree with the actual  
use conventions, please leave the web site immediately.